

LE MESSAGER

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ



ПАРИЖ—НЬЮ-ЙОРК

№ 104-105

TRIMESTRIEL

II-III - 1979

LE MESSAGER

périodique de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes

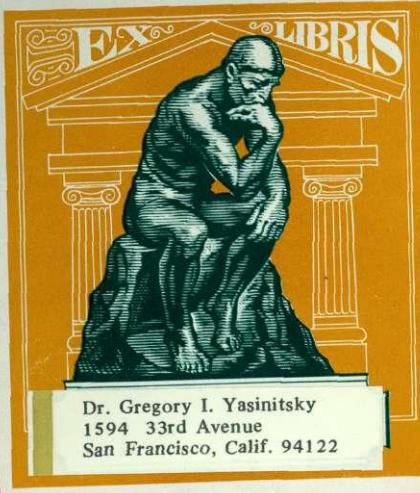
Редакционная коллегия:

Франция: К. А. Ельчанинов, В. А. Водов, проф. прот. Алексей Князев,
И. В. Морозов.

Америка: Архиеп. Сильвестр Монреальский и всея Канады, проф. прот.
Александр Шмеман, проф. прот. Иоанн Мейендорф, М. Гизетти, О. Раевская.

Ответственный редактор: Н. А. Струве.

91, rue Olivier-de-Serres Paris-15^e. Tél.: 250-53-64



УСЛОВИЯ

Во Франции
с целью

В Америке
Общая доставка
с целью

Читатели винят
продолжать

Abonnement annuel

1973 г.

50 фр.
100 фр.

13 долл.

25 долл.

ров будут

35 frs.

Prix du numéro

15 frs.

Во Франции подписьную 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^e

Adresse de la Rédaction: Action Chrétienne des Etudiants Russes,
91, rue Olivier-de-Serre, Paris-15^e. France

LE MESSAGER

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

104
—
105

БИБЛИОТЕКА-ФОНД
«РУССКОЕ ЗАГУБЕЖЬЕ»
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 2
4001435

ПАРИЖ—НЬЮ-ЙОРК

№ 104-105

TRIMESTRIEL

II-III-1972

ОТ РЕДАКЦИИ

I.

НА СМЕРТЬ ПАТРИАРХА АФИНАГОРА

Недавно почивший вселенский патриарх Афинагор был единственным православным патриархом XX-го века с действительно в с е л е н с к и м масштабом. Внушительная его внешность — больше двух метров роста — сочеталась с необычайной простотой и со столь свойственной православию ласковостью. Мысль его простиралась далеко. Он понял, что в наши дни нельзя замыкаться в провинциализме, нельзя утверждаться горделиво в ортодоксальности, отъединяться от общего стремления к единству. И произошло чудо: встреча наравне Римского первосвященника, обладающего полной властью над полумиллиардной церковью с символическим возглавителем православия, имеющим весьма небольшую паству, встреча, упразднившая века и века взаимного отчуждения, мелкого препирания и страшного братоубийства (из самых последних: избиение миллиона православных сербов в 1941-43 гг., арест большинства униатского духовенства во всех социалистических странах). В Иерусалиме, обнимая Римского папу, патриарх Константинопольский пр о р о ч е с к и олицетворил собою все Православие.

Быть может некоторые высказывания патриарха были неосторожными, недостаточно обдуманными. Он не всегда ясно разграничивал универсальный гуманизм от подлинной христианской вселенскойности. В этом была некоторая дань веку, с лихвой искупленная евангельским дерзновением.

Менее дерзновенной была деятельность патриарха по устроению православного рассеяния. Он не воспользовался своим авторитетом, чтобы провозгласить и начать проводить в жизнь принцип территориальной автономии, поместности, единственный способный спасти православное рассеяние от раздробленности и вымирания. Будем надеяться, что эту насущную задачу осуществит его преемник, новоизбранный патриарх Дмитрий.

БИБЛИОТЕКА - ФОНД
"РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ"
Н. РАЖНЕВСКАЯ, 2

II.

ЕЩЕ О СОЛЖЕНИЦЫНЕ

а судьи кто?

(А. Грибоедов)

Снова раздался четкий, твердый голос Солженицына. В непроизнесенной Нобелевской лекции, Солженицын, не забывая о России, перерос русскую тему и обратился уже к высшим мировым инстанциям, обличая Мюнхенский дух XX-го века и пренебрежение ООН „малыми сими“. Но чем универсальнее, чем глубже делается голос Солженицына, тем шире распространяется и все усиливается противление ему.

До сих пор Солженицын имел дело с властями придерживающимися. Теперь на него ополчается и общественность, все те кому, так или иначе, мешает слишком громко, слишком четко высказанная правда. В чем только Солженицына не обвиняют! Можно составить целый акафист на выворот из нелепых и противоречивых обвинений, брошенных по его адресу: иудофоб-шовинист (*Jerusalem Post*, ноябрь 1972), германофил (*Вече*), гордец безлюбый, не заслуживает своей репутации свободолюбца, чрезмерный любитель правды, революционер, черносотенец, посредственный писатель, с культурным багажом не превышающим средний уровень советского учителя и т. д. и т. д... Таких перлов рассыпано в статьях, частных письмах, устных инсинуациях, как в России так и среди новейшей эмиграции, — бездна. Нехватает только обвинения в сумасшествии для полной реставрации Фамусовской Москвы. Справедливо о. А. Шмеман назвал Солженицына экзорцистом: при приближении экзорциста всевозможные бесенята всполошились и подняли крик. Но их нечленораздельный шум лишь подтверждает подлинность и пророческий характер того литературного, нравственного и духовного дела, которому Солженицын отдает свою жизнь.

Никита Струве

Богословие, Философия

Прот. Всеволод ШПИЛЛЕР

БЕСЕДЫ ВО ВРЕМЯ «ПАССИИ» *)

Почтительно посвящается
Святейшему К И Р И Л Л У
Патриарху Болгарскому

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этом году прихожане вашего храма обратились ко мне с примечательной, в известном отношении, просьбой. Они просили в нескольких проповедях изложить современное христианское православное жизнепонимание. Просьба подчеркивает — с о-в р е м е н н о е ...

Они, разумеется, знают, что наше жизнепонимание не может не определяться всегда безусловной верностью церковному преданию. Они понимают, какое важное значение имеет для православного христианина апостольская заповедь с т о я т ь и д е р ж а т ь предание (2 Сол. 2,15). Но они отдают себе отчет в том, что каждая историческая эпоха стоит перед собственными нуждами, только ею выдвигаемыми, и требует от нас именно их религиозного осознания. Иначе говоря — требует перевода церковного предания на современный язык в смысле раскрытия содержащихся в предании вечных, на все времена, истин в соответствии с этими, своими для каждой эпохи, нуждами. Именно такое раскрытие их, богословское, гомилетическое, публицистическое и в любой иной форме, они справедливо считают поэтому выражющим с о в р е м е н н о е христианское православное жизнепонимание и его и просят изложить.

*) Рукопись, получившая распространение в Самиздате. Печатается без ведома автора.

Должен сказать, что во всех своих проповедях я стараюсь как раз в таком же отношении быть обращенным к духовным нуждам сегодняшнего дня. Обращенности к темам религиозной жизни в современных ее условиях я учился на протяжении всех тридцати-пяти лет своего священства, стремясь, по мере сил, следовать одному высокому примеру служения Слову. Тому, который блестяще и неутомимо подается в этом каждому православному проповеднику наших дней нынешним Первосвятителем Св. Болгарской Церкви Святейшим Патриархом Кириллом. У него в служении Слову я имел счастье учиться и продолжаю учиться всему, главное же перевodu учения Церкви на современный язык в твердой, но активной верности церковному преданию. Под отечески-попечительным священным омофором Его Святейшества, еще в бытность его митрополитом, под его учителной архиерейской властью прошло много самых светлых, радостных лет моего священства в другом моем, тоже горячо любимом Отечестве, в маленькой, прекрасной Болгарии, очень требовательной к проповедническому амвону...

Но одно дело в проповедях, рассчитанных на целый годовой богослужебный круг, т. е. применительно к отдельным сторонам жизни, о которых говорится в данных евангельских чтениях (воскресных, праздничных и пр.) — и совсем другое — в трех- четырех проповедях или беседах пытаться изложить все наше жизнепонимание. Оно ведь охватывает всю человеческую жизнь с присущей ей сегодня огромной, как никогда сложной и я бы сказал запутанной духовной проблематикой. Небывалая рационализация, технизация, машинизация всего человеческого существования и самой души человека создали никогда не существовавшую прежде действительность. В ней изменились решительно все человеческие отношения и непрестанно изменяются. В ней очень многое религиозно не осознано или осознается по разному, в придаании адоптации одного или другого понимания вещей церковным сознанием. Каким же образом можно было бы справиться с поставленной передо мной задачей?

В христианском православном раскрытии духовных глубин жизни самым важным во все времена было и будет то, что непосредственно связано с церковным догматом искупления, т. е. с учением Церкви о спасении или с сотериологическим богословием. По установившейся у нас в Москве традиции это учение является конкретным предметом проповедей или бесед за четырьмя вечерними воскресными богослужениями в Великом посту, за так называемыми «пассиями». Следовательно, именно

в них можно было бы попытаться изложить, пусть даже в более чем общих чертах, **самое существенное** в теперешнем нашем понимании наполняющей мир и возвышающейся над ним духовной реальности и той, которую мы находим в себе — в тесной связи с волнующими нас сегодня вопросами нашего духовного внутреннего устроения и духовной ориентации в условиях полностью секуляризованной действительности. По этим соображениям, чтобы отзваться на просьбу своих прихожан, я и остановился на четырех беседах за пассиями.

В специальной русской литературе во многих трудах раскрывается современное понимание духовной реальности и из них можно выбрать многое, находящееся в прямом отношении к учению Церкви о спасении. При этом нужно иметь в виду и различия в богословской интерпретации его, вполне равноправно существующие в Церкви, почему замалчивать их, по моему мнению, никак не следует. Тем не менее не так просто уточнить, к каким же из многочисленных трудов этого рода можно обратиться с тем, чтобы пересказом, в той или иной манере и компилиативной выборкой из них их отдельных идей, определений и целых концепций можно было бы лучшим образом и, конечно, кратко представить слушателям самое сейчас важное в христианском православном жизнепонимании.

Думается, что наиболее интересное в этом смысле в нашем богословии и в специальной публицистике принадлежит вдохновителям, творцам и участникам нашего удивительного богословского ренессанса. Начался он, как известно, еще в конце прошлого столетия, почти одновременно с ренессансом в русской поэзии и тогда же начинавшимися новыми течениями в литературе, за которыми стояла религиозная тема жизни, еще только становившаяся (о. Г. Флоровский) темой мысли... Среди вдохновлявших и творивших богословский подъем тех далеких лет и в последовавшие за ними годы, и даже целые десятилетия, были очень разные известные имена. В частности, богословов клириков, мирян и публицистов, пользовавшихся особым доверием таких безупречно-ортодоксальных церковных и просвещенных богословских авторитетов, каким был и навсегда остался, например, б. ректор Московской духовной академии Преосвященный Феодор. Был среди них и широко известный у нас и за границей оригинальный русский богослов, незабвенный заслуженный профессор Н. Н. Глубоковский, у которого мне дано было учиться на богословском факультете Государственного Университета в Софии. Всеми ими и продолжателями их, позже создав-

шими несколько хотя и близких, но самостоятельных богословских направлений, в частности и так называемую «парижскую школу» богословия, также, хотя и не богословами, но примкнувшими к ним и признанными всем христианским миром истинными «путеводителями ко Христу», всеми ими сделано было необычайно много для преодоления богословского и религиозного обскурантизма, всегда чрезвычайно вредившего Церкви. **Современное** — в выше уже оговорённом смысле — христианское жизнепонимание бесспорно нашло для себя лучшее выражение именно в их трудах. При составлении моих Бесед мне и надлежало обратиться к ним и, конечно, к получившим признание церковного общества и в одной или другой форме — пусть не сразу — уже как бы апробированными Церковью.

Однако, сами по себе выборки из них в цитатах или в пересказе их идей, подобранных по признаку непосредственного отношения к доктрине искупления, вряд ли могли бы должным образом представить наше нынешнее жизнепонимание без четкого выявления глубокой внутренней связи их с сегодняшними же проблемами, какими бы они ни были острыми, духовного устройства в реально существующих в мире жизненных условиях. Здесь, другими словами, необходим некий синтез одного с другим. Его я и искал в своих Беседах. А насколько он мне удался или не удался — судить не мне.

В заключение два слова о примечательности просьбы других моих прихожан.

Вопреки мнению, имеющему хождение в нашем обществе и довольно широко распространенному в некоторых заграничных церковных кругах, что путь Православия у нас оборван, в истории нашей Церкви, думается, начинается новая глава. Наша православная вера уже давно, шедшими с разных сторон дружными усилиями, отодвигалась, как выражались в прошлом столетии, в «социальные низы». Сейчас она явно перестает быть достоянием одной только неграмотной старушки-богомолки, охраняемым и опирающимся на «суеверно-бытовое оформление» веры. Просьба моих прихожан говорит об этом, чем она и примечательна.

Разумеется, это еще сам по себе очень мелкий факт, на первый взгляд не стоящий особенного внимания. Но он из числа многих, позволяющих думать, — я в этом уверен, — что в истории нашей Церкви только переворачивается сейчас одна из труднейших ее страниц, ни в коем случае ее не заканчивающая.

Настало время... Все чаще и неожиданнее встречаешь людей самых разных возрастов и положений, прошедших через внутренние глубокие духовные, умственные и эмоциональные кризисы, иногда через трагические конфликты, оказавшиеся неразрешимыми для них на внерилигиозной почве. И не редко теперь там и тут, пусть приглушенно и совсем по-новому, иногда с вопросительным акцентом, но звучат слова поэта: «Недавно мне тайно сказали, что скоро вернется Христос...» Религиозная тема мысли верных Христу высоких умов сейчас становится темой жизни вопрошающих Церковь то об одном, то о другом. Все чаще, все глубже, все серьезнее...

11. 5. 1969.

Память свв. равноап.
славяно-болгарских просветителей
Кирилла и Мефодия.

БЕСЕДА ПЕРВАЯ

«Воистину Он был Сын Божий»
(Мт. 27,54).

Так воскликнул сотник и те с ним, кто стерегли Иисуса, распятого, когда в тот страшный час увидели все бывшие на месте, называемом Голгофой, что значит «Лобное место». Вы об этом слышали в только что прочитанном Евангелии.

И вот, за особым великопостным богослужением, напоминающим нам о страданиях Господа Иисуса Христа, Церковь еще раз — для иных уж не в последний ли? — ставит нас перед Крестом Господним, как бы рядом с уверовавшим во Христа сотником. Посреди храмов в эти дни Церковь водружаает Крест, возвещающий о безмерной любви Бога к человеку и ко всему творению. Не об отвлеченной, безличной и потому бесчеловечной любви — идее, подобной так называемой «гуманистической» любви к человечеству или к человеку — вообще, к «далнему», а не к «ближнему». Нет. Церковь ставит нас перед Крестом, возвещающим о явленной на Нем живой, жертвенной, конкретно-личной и потому подлинно человечной любви к каждому из нас в очеловечившегося Бога. И зовет сосредоточенное и глубже, чем

в другое, не-великостное время, задуматься над тайной дарованного нам Божественной Любовью.

Некогда ап. Павел говорил: «мы приняли Духа от Бога, чтобы знать дарованное Богом» (1 Кор. 2,12). Но что мы с вами знаем об этом и о Самом Боге?

Здесь, однако, возникает очень трудный, большой вопрос: а можно ли что бы то ни было знать о Нем? Можно ли в обычных рассудочных, логических понятиях рассуждать о Боге и о Божием? Иметь Его предметом размышления или знания, опирающегося на рациональный опыт, т. е. таким же предметом, каким является и всякий другой в окружающей нас предметной, объективной действительности?

Когда молодой, энергичный шофер-такси, везущий меня из церкви домой, иногда серьезно, иногда с довольно ехидной усмешкой спрашивает: «что-ж, батюшка, по вашему Бог есть? Или Его все-таки нет?» Я сразу же твердо отвечаю: Конечно, есть. Я знаю, что Он есть, как знаете это и вы, братья и сестры, почти все вы. Но спрашивающий меня шофер-такси, выброшенный на улицы большого города и до ужаса привыкший к отрегулированным логичным правилам движения по улицам и к таким же правилам движения его собственной практической мысли, основанным на одном только до конца рациональном опыте, он почти не в состоянии допустить существования у человека еще и другого, сверхрационального опыта. Я не говорю — а-рационального или а-логического, но сверх-рационального, сверх-логического, т. е. такого, который шире и больше мысли, выражаемой в обычных понятиях. А без такого опыта о Боге ничего знать нельзя.

Без него ничего нельзя знать также и о реальности, как основе и как о всеобъемлющей полноте всей объективной, предметной действительности. Без него невозможно сколько-нибудь полное знание человека даже о самом себе. О том, в чем каждый человек сознает себя не одной только малюсенькой частицей «объективной действительности» и не одной только функцией рода или общества, а и тем совсем иным «чечто», которое в логических понятиях необъяснимо. Спрашивавшему меня о Боге шоферу, как, впрочем, и какому-нибудь профессору, высокой ученой квалификации, всегда работающим и думающим при помощи исключительно логических различений и определений, трудно допустить существование сверхнационального опыта и всего, что в нем открывается людям. Поэтому так часто они оба и оказываются одинаково беспомощными в вопросах самого важ-

ного, самого большого жизненного значения для каждого человека.

В самом деле, реальность, но не в бесконечном предметном многообразии объективной, т. е. предметной действительности, в которой так хорошо ориентируется мысль человека и так называемый «здравый смысл», реальность в том первичном в ней, которым объемлются все предметы и которое является как бы основанием всего существующего, эта конкретная реальность, как таковая, явственно дана сверх-рациональному опыту, а отнюдь не рациональному. Именно в нем, в сверх-рациональном опыте, осознает себя и человек, в своей глубинной, предельной сущности, остающейся недоступной логически-анализирующей мысли. Попробуйте-ка сказать о себе все, что вы в себе самом знаете о себе. Попробуйте выразить себя исчерпывающе в определенных логических понятиях. Все, что вы о себе таким образом выскажете будет гораздо меньше того, что вы о себе знаете. Это и значит, что у человека может быть и действительно есть особый опыт, невыразимый в простых понятиях. В таком опыте складывается и познание Бога.

Конечно, если этот опыт в обычных логических понятиях не укладывается и выскажать его таким образом нельзя, то это может означать, что он вообще невыразим. Что он должен, по-видимому, оставаться немым. Между тем, он выразим и может быть осмыслен. Свидетельствует об этом, например, поэзия и музыка, живописное, — в широком смысле, — в частности иконописное искусство. Заметьте, кстати: множество молитвословий, из которых состоят наши богослужения, стихиры, каноны и пр., в греческом оригинале написаны в стихах, в славянском же переводе — белым стихом, т. е. тоже в поэтической форме прозы. Потом положены на музыку. То и другое не случайно.

Поэзия и музыка обладают выразительной силой иррационального элемента слова и звука. Того элемента слова и звука, который преодолевает их ограниченный рациональный логический смысл, поднимаясь над ним. Поэзия и музыка выражают конкретную реальность, не разлагая ее на систему логических понятий и определений, но беря ее, как таковую, стремясь проникнуть в ее первичную глубинную основу и полноту. Это возможно, потому что слова и звук не исчерпываются функцией быть обозначением одних только «понятий». (С. Франк). Поэтому, вероятно, поэзия и музыка, и вообще искусство и вошли в жизнь христианской Церкви так глубоко. По существу они ведь та-

иинственный способ выразить то, что невыразимо в отвлеченно-логической форме, что, однако, человеку дано в сверхлогическом, в духовном опыте; то, что, как сказано уже, глубже и шире мысли. Оттого-то творчество настоящего поэта и писателя, овладевших тайной этой высшей выразительной функции слова и его звуковой плоти, как и творчество настоящих музыканта и художника, познавших ту же тайну звука, цвета или линии и удивительную силу их особых сочетаний, оно всегда есть тайно-действие, по-своему осмысливающее и описывающее сверхнациональный, духовный опыт.

В принципе также оказывается возможным осмыслить и выразить и религиозный духовный опыт. Он тоже может быть выражен в словах и в звуках, и в красках, и в линиях рисунка, в удивительных их сочетаниях. Когда человек овладевает чудесной «аурой» слова, когда он знает тайну речи, вкроенную в глубине духовного опыта — эстетического, нравственного и религиозного — что бывает достоянием великих поэтов и великих писателей — он описывает этот опыт в огненных словах, сжигающих все сомнения в безусловной его достоверности. Послушайте такие слова, однажды сказанные одним современным великим писателем:

— «Как легко мне жить с Тобой, Господи! Как легко мне верить в Тебя!

Когда расступается в недоумении или смолкает подавленно ум мой, когда умнейшие люди не видят дальше сегодняшнего вечера и не знают, что надо делать завтра — Ты снисылаешь мне ясную уверенность, что Ты — есть, и что Ты позаботишься, чтобы не все пути для добра были закрыты.

На хребте славы земной я с удивлением оглядываюсь на тот путь, которого б никогда не смог изобрести сам, удивительный путь через безнадежность — сюда, откуда и я смог послать человечеству отблеск лучей Твоих.

И сколько надо будет, чтоб я их еще отразил — Ты дашь мне. А сколько не успею — значит, Ты определил это другим».

Вот удивительное для наших дней свидетельство о личном духовном религиозном опыте, в котором человек познает открывающегося ему Бога и Божие. В нравственном опыте общения людей человек тоже познает открывающегося ему другого человека, друга или недруга. Как и в опыте эстетическом Красота всегда открывается нам, как бы выступая навстречу ищущему Ее, из сокровенных глубин реальности. Познание Бога

осуществляется не органами внешних чувств и даже не умом, а самой сущностью души, которой изнутри открывается Бог как сверхмирная, сверхобъективная, как Божественная реальность. В опыте, обнаруживающемся в нравственном общении людей, в отношении «я» — «ты», «ты» непременно само, больше или меньше, открывает мне себя. «Ты» как бы посыпает из себя некий незримый флюид, вторгающийся в меня. И я познал «ты», когда вглубь себя воспринял этот флюид, этот исходящий из «ты» луч, некую духовную энергию, адекватную существу «ты».

Это есть откровение в настоящем смысле слова. Оно происходит во всякой настоящей встрече двух людей, двух лиц. Нечто открытое, внутреннее во мне и во встретившемся мне человеке, вдруг пропадает наружу и само открывает себя своей не активностью. Улыбнулся ли «ты», посмотрел ли только, ни слова о себе не сказав, и вот одна такая улыбка или взгляд уже сказали о «ты» что-то, они были откровением «ты», обладающим самоочевидной достоверностью.

С таким откровением связан весь духовный опыт, и эстетический, и нравственный, и религиозный. И оно всему возникающему в таком опыте познанию и сообщает совершенно особенную достоверность. Но в религиозном опыте такая достоверность достигается труднее и реже, чем во всяком другом. Потому что в нем возникает великое познание, в нем открывают себя последние тайны бытия... Другой наш русский гениальный писатель, живший немногим раньше нас, Достоевский, в «Братьях Карамазовых», сейчас у нас экранизированных, говорил: «в том и великое, что тут тайна — что мимоидущий лик земной и вечная Истина соприкоснулись тут вместе».

Ап. Петр велит христианам: «... будьте всегда готовы всякому требующему у вас отчета в вашем упновании дать ответ с кротостью и благовением» (1 П.3, 15). Упнование наше есть наша христианская православная вера. Вера в Живого Триипостасного Бога, Бога-Отца, Бога-Сына, Бога-Духа Святого, в Живоначальную Пресвятую Троицу во Единице сущую. Вера в спасительность для нас пришествия в мир Бога во плоти, в вочеклевчившегося Сына Божия, Вторую Божественную Ипостась, в лице Господа Иисуса Христа, Богочеловека. Вера в Духа Святого, являющегося Отца и Сына, Им соприсносущного и явно ведомого в Его дыхании в мире, в таинственном Его в мире присутствии. Наша вера это также вера в Божию Церковь, которая есть новая жизнь со Христом и во Христе, вся проникнутая и

движимая Духом Святым, новая жизнь в радости живого и спасительного богообщения.

Что же, братья и сестры, мы можем с вами ответить спрашивающим нас о нашем «верую»? Им — и себе самим? Имеем ли ответы, которые должны иметь по повелению апостола, и откуда их возьмем, если их нет у нас или если они нам кажутся недостаточными даже для себя?

Мы, конечно, не станем искать их в узком гробу одного только «эмпирического знания», как бы ни шумело оно в нем и как бы ни старалось оглушить человечество своими действительно шумными успехами и достижениями. Потому что мы знаем об опыте и о возникающем в нем познании, превышающем притязания ограниченных возможностей логически мыслящего рассудка. О том опыте и о познании, которые вводят в недоступную для рассудочной мысли реальность — первооснову моего бытия и первооснову, и всеобъемлющую всепроникающую полноту как бы связующую в некое одно всю объективную действительность. Мы знаем, наконец, об опыте и о познании, — о возвышеннейшем «умудренном неведении», — вводящих в великую тайну соприкасания мимоидущего лика земного с вечной Истиной, вводящих в тайну откровения **Божественной реальности**. То, что нужно для свидетельства о нашем упоминании, мы и найдем в таком и именно в религиозном опыте.

Но не в личном только, т. е. отдельных людей, пусть прекрасных, великих и даже праведных; а в **соборном** церковном религиозном опыте. В его сокровищнице в веках собиралось несметное духовное богатство. Как лучшие жемчужины сыпались сюда слезы чистых сердец... «Затаеннейшие чаяния, скривленнейшие порывы к богоуподоблению, лазурные, после бури наступающие минуты ангельской чистоты, радости богообщения и святые муки острого раскаяния, благоуханные молитвы и тихая тоска по небу, вечное искание и вечное обретение, бездонно-глубокие прозрения в вечность и детская умиротворенность души, благоговение и любовь — любовь без конца» (о. Павел Флоренский). Все это пребывает и накапливается в религиозном опыте Церкви и сейчас. Духовно приобщившись к нему мы выйдем из ограниченности обычного человеческого опыта. Мы переступим пределы самих себя. Мы станем одним с праведниками, мучениками, святыми, апостолами, с Самим Христом. Одним с единственным духовным новым человеческим родом, который обладает иным, иного качества умом — умом Христовым. И Его лю-

бовью, и Его свободой. Здесь — достоверность соборного религиозного опыта Церкви.

Он осознан и описан в Предании Церкви. Церковное Предание есть живая память Церкви, содержащая учение, в котором осмысленно все данное в Ее духовном опыте. Предание Церкви, братья и сестры, это не археологический музей и не склад, не мертвый так называемый «депозит» веры, из которого на всякий случай жизни можно вытащить какую-нибудь «истину» и с филистерским убожеством самомнения навязывать ее людям направо и налево, как единственно-непогрешимую. Нет! Наше Предание — живая сила, присущая живому организму духовного Богочеловеческого Тела Христова. Это значит, что оно есть живое неиссякающее духовное творчество, выявляющее глубины церковного самосознания, живое творчество, являющееся самосвидетельством движущего жизнь Церкви Духа Святого.

Отсюда нам и предстоит извлечь нужное для ответа спрашивающим нас и для ответа самим себе хотя бы только о самом существенном в нашей христианской православной вере, символизируемой Крестом Господним. О Триипостасном Боге, Пресвятой Троице, единосущной и нераздельной. О предвечном Слове, Божественном Логосе, Сыне Божием, во Иисусе Христе принявшем человеческое естество. Об истинном Боге и истинном Человеке, соделавшем спасение всех людей Своими страданиями духовными, в Гефсимании (вспомните моление о Чаще), и телесными, на Голгофе, на Кресте.

Не только для иудеев тайна Креста была соблазном. И не только язычникам, почти две тысячи лет тому назад, она казалась безумием, как писал об этом ап. Павел (1 Кор. 1,23). Сколько людей в наше время относится к ней так же. Притом среди них есть много видящих и чтуших в лице Иисуса Христа самого совершенного человека. Вот — Человек, истинный Человек — восклицают они... подобно Пилату. Но почему же еще и Богочеловек? Но почему и каким образом — Спаситель? Даже если и поверить, что во Христе Сам Бог соединяется с человеком, как понять конкретную связь между всем, что пережил на земле Богочеловек, прошедший через все человеческие скорби и смерть — и мной, моим избавлением от ада или спасением? спрашивают они. Наконец, что такое зло, от которого так странно-таинственно спасает меня Христос?

Уже упоминавшийся наш замечательный писатель Достоевский не так уж давно в смятении воскликнул: «Кто из нас по со-

вести знает теперь что есть зло и что есть добро?» *) Путаница понятий о зле и добре сейчас привела к грозному нарастанию зла вокруг нас повсюду, во всем мире. Так что кто из нас, положа руку на сердце, не может повторить не только эти слова, но и может быть еще более страшные слова — Николая Васильевича Гоголя, записанные в его «Дневнике» в 1846 г.: «грусть от того, что не видишь добра в добре». Однако, мы должны знать, что зло и что добро. Потому что жаждем жизни в добре, а не в зле.

Говорят, что зло — это бедность, неравноправное положение в обществе, тяжелые условия труда, в условиях эксплуатации одним человеком другого. Зло — это болезни, всяческие страдания. Все это так. И хвала всем тем, кто стремится улучшить общественные условия жизни и уменьшить страдания от них.

Все это верно — но относительно верно. Конечно, страдание способно раздавить человека. Оно озлобляет. Оно может уничтожить в нас чувство смысла жизни, темное, злое страдание... Но разве не бывает другого страдания, светлого, очищающего, возвышающего, просветляющего человека? Пройдитесь по палатам какой-нибудь больницы, присядьте у койки в каком-нибудь Раковом корпусе... И сколько вы увидите и там страданий не к смерти, а к жизни, страданий, в которых человек может не только пасть, но и возродиться, очиститься.

Это значит, что зло происходит не из внешних условий, хотя может быть связано с ними чрезвычайно тесно. В одинаковых социальных, общественных отношениях своего времени жили два брата — Каин, сделавшийся братоубийцем, и Авель, ставший кроткой, несчастной его жертвой... Нравственный первофеномен — отнюдь не социального и не биологического происхождения. Зло — как и добро — имеет экзистенциальный центр. Христос учит: «...изнутрь, из сердца человеческого исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око... все это зло изнутрь исходит и оскверняет человека» (Мр. 7,21-23).

Зло — как и добро — связаны с тайной свободы. Не той свободы, которую иногда понимают как «необходимый продукт исторического развития» и как «сознание естественной необхо-

димости». В такой свободе нет никакой тайны и... никакой свободы. Зло, как и добро, связаны с тайной свободы, которая есть творческая сила духа, самоопределение личности из глубины ее духовной природы, т. е. сверхрационального начала. Зло и добро связаны, иначе говоря, с метафизической глубиной жизни.

Спасение человека, совершенное Новым Адамом, Христом, для всего человечества **свободным** подвигом Богочеловека, есть освобождение каждого отдельного человека от подвластности к нравственному и еще более глубокому радикальному злу, как мы, христиане, понимаем его. Каждым отдельным человеком спасение свободно же усваивается в личном подвиге веры. Обратившись к чудесной сокровищнице живого Предания Церкви и по слову св. Афанасия Великого «из многоного взяв немногое», мы и постараемся в нескольких беседах, во время предстоящих воскресных, великопостных богослужений, найти посильное разъяснение этим самым важным для всех нас вопросам нашей веры.

В центре ее — исповеданное одним из апостолов от лица всех апостолов и значит всей Церкви: «Ты еси Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16,16). Как это похоже на крик сердца поверившего во Христа сотника и стоявших с ним у Креста: «Воистину Он был Сын Божий». И мы с вами, братья и сестры, не должны и не будем стоять перед воздвигнутым здесь Крестом Господним в унылом изнеможении ума, с сознанием своей беспомощности, в немом, совсем непонимающем великой тайны Креста, благоговении! Наше исповедание Христа, Сына Божия и всего дарованного Им людям, может быть и должно быть таким же уверенным, ясным и горячим, каким оно было и у апостола, и у сотника. То, что узнаем мы от Церкви о Христе распятом, может дать и дает силу и радость такого исповедания Христа. И с ней — другую радость: благоговейно поклоняясь Кресту, всегда отходить от Него, как отходил от Него тогда евангельский сотник, вдруг все понявший, потрясенный, просвещенный и спасенный... Увидевший в Христе всю правду жизни и весь ее светлый смысл. Аминь.

9 марта 1969 г.

Москва.

*) Объявление о подписке на журнал «Эпоха» 1865 г.

БЕСЕДА ВТОРАЯ.

«... И били Его по голове тростью, и плевали на Него... и повели, чтобы распять Его... проходящие (же) злословили Его...»

(Мр. 15 19,20,29).

За что — распять? За то, что хотел спасти всех? И распявших и бывших, и злословящих Его? Но они кричали: «...спаси Себя Самого и сойди с Креста» (ст. 30). То же говорили перво-священники и книжники. Настолько они не понимали и не могли ничего понять в происходившем в судьбоноснейший в истории мира час, исполненный тайн Божиих!

Тайны Божии были в том, что поругаем людьми и распятыми был не человек. Но Тот, Кто домирно, т. е. прежде сотворения мира, уже был. Был Божественным Существом, имел богоявленное бытие, прошел «унижение вочеловечения». В вочеловечении принял искуплительные страдания ради высших целей спасения людей, достиг богочеловеческого превознесения и прославления Отцом» *).

Перед этими тайнами Божиими стоят и теперь в глубоком недоумении миллионы людей, именующих себя христианами. Но каждому из нас, дорогие братья и сестры, наши скучные представления о Христе и о жизни во Христе, даже самые благоговейные, нужно постараться приблизить сколько возможно к этим тайнам. Потому что в таком приближении к ним христианин получает опору для своей уверенности в благодатном возрождении и в самой возможности благодатного возрождения человека.

Ведение Христа неразрывно связано с ведением Пресвятой Троицы. Бог есть Дух, имеющий триединое сознание в единой жизни, в едином существе. Самобытность и раздельность каждого из Трех Лиц, каждой Ипостаси, соединяется с единством Божественного сознания. Потому что Бог есть Любовь. Самоотвергающаяся любовь Трех, с такой полнотой взаимности, что Трех соединяет в одной жизни. В этом тайна Священного триединства Бога.

*) Так формулируется проф. Н. Н. Трубниковским догматический итог всеобъективно и всесторонне очерченного дела Господа Иисуса Христа во спасение людей ап. Павлом в посл. к Филипп. 2,5-11.

Мало кому приходит в голову какое значение имеют в жизни числа и что числа вообще могут рассматриваться как основные, за-эмпирические корни вещей. Глубочайшая характеристика самой сущности вещей связана с числами. Вещи в своей сути, вещи в себе, могут быть поняты, как явления чисел. И мало кто знает и думал над тем, что число три является себя всюду, как основная категория жизни и человеческой мысли.

Все, что существует в природе, заключено в пространстве. Но в нем различают всего три измерения, хотя когда-нибудь может быть откроют и четвертое, и пятое... Знаем же, что пространственная действительность трехмерна. Такая же троичность свойственна времени. Во времени есть и может быть только прошлое — настоящее — и будущее. Природа времени троична. Но если пространство и время стоят под знаком числа три, то это значит, что все существующее в пространстве и времени, т. е. весь мир как бы означенован числом три. Так троичность оказывается наиболее общей характеристикой бытия (о. Павел Флоренский).

Троичен и каждый отдельный род бытия. Язык несет в себе начало троичности. Грамматика всех народов знает всего три лица: «я» — «ты» — «мы». Каждое лицо, личность тоже троична, в ней различаем: ум — волю — чувство. Наконец, возьмите один ум, его жизнь. И она троична, так как проявляется вialectическом движении тезиса — антитезиса — синтеза.

Зная об удивительном значении числа три, кажется легче приблизиться и к тайне триединства Бога. Божественные Три, Которые суть Одно, для нашего сознания не могут быть простым рядом Трех. Они — троичное взаимодействие, взаимоотношение Трех. И это Их взаимоотношение нашим сознанием и воспринимается как любовь.

Но когда мы слышим, как учит Церковь: «Бог есть Любовь» (1 Иоан. 4,8) не думайте, что говорится здесь о свойстве Божием, об особом признаке или атрибуте Божества. Бог есть любовь. Любовь — это субстанциальный акт Божественной жизни. И Она — конкретно-триипостасна, т. е. имеет три Образа, три Лица: Отца — Сына — и Святого Духа. Этим преодолевается ограниченность моно-ипостасности и раскрывается полнота жизни самодовлеющего духа.

В Лице Отца Божественная Любовь рождает Слово — может быть, как наш ум рождает наше слово... В Лице Сына, Слова Божиего, Божественного Логоса, Любовь открывает Себя — может быть, как наше слово открывает содержащуюся в нашем уме

мысль. В Третьем Лице, в Святом Духе не заключена ли Сама как бы сила, энергия Любви, которой Она живет и движется — может быть отражение Ее мы могли бы усмотреть в силе движущего нашу жизнь нашего духа? Триипостасность Бога открывается таким образом как взаимоотношение и взаимодействие Трех в Одном.

Но как могло бы сознание наше допустить любовь, заключенной в самой себе? Разве она не обращена во вне, на кого-то? Разве она не трансцендирующая сила? Бог есть Любовь в Себе и вне Себя.

В огненном движении любви из бездонной свободы возникает творчество. Бог есть Творец. Бог — Творец мира. Здесь мы касаемся уже тайны взаимобытия и взаимодействия Триипостасного Бога в Его соотношении с миром.

Бог соделывает причастным к бытию не-бытие и в нем отражает Свой образ. Сотворение мира из ничего есть дело Божественной Любви, всемогущей и премудрой. Оно совершается Пресвятой Троицей — Отцом, говорящим, произносящим Слово в Духе Святом. Это символично выражено в Библии, в первой главе Бытия: Бог Отец говорит Своим Словом — да будет! И вся бысть добро, то есть все, чему сказано быть, получает животворящую силу Духа, силу быть. Пресвятая Троица обращена к миру Словом Божиим, Логосом — «все через Него начало быть, что начало быть», «Им же вся быша» (Ин. 1,3). Так что Сын есть миро-творящая, космоургическая Ипостась, говорящее или произносящее волю Отца Слово. Отчего чему **сказано** быть, то и становится сущим в животворящем его Духе, тому и сообщается Духом живая реальность.

Творцом сотворен в мире и человек, стяженный мир, микрокосм вершина творения. Создан человек по образу Божию — и поэтому он вершина творения. Ему назначено быть «богом по благодати», стать сыном и другом Божиим. Так совершается исход Бога во вне — Бог Творец живет уже не только в Себе. Бог создает мир в его полноте и красе. И в нем человека, как Своего друга, для общения с Собой. Любовь не остается в замкнутости, она выходит к другому.

Теперь перед нами тайна взаимобытия и взаимодействия Бога и мира.

Если сопоставлять творение и Творца, как «глину и горшечника», то можно сказать, — богословствует православный богослов, в прошлом известный профессор политической экономии Московского университета, — что человек, как и последняя бы-

линка в творении, отделен от Своего Творца одинаковой бездной. Но будучи далек от Бога, как и всякое творение от Своего Творца, только человек близок к Нему, как Его образ. И только человек в предназначении есть сын Божий и друг Божий. Через Него и приходит в мир божественная жизнь. Именно поэтому представляется **не-невозможным** богооплощение, по твердому и ясному свидетельству Слова Божия, предопределенное до сотворения мира (1 Пет., 1,20; 1 Кор. 2,7; Еф. 1,4 и т. д.).

В предвечном замысле Божием проявляется любовь к творению, которая не останавливается на сотворении мира, но идет дальше, до снисхождения в мир Самого Бога. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного... да спасется мир через Него». (Ин. 3,16-17). «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего» (1 Ин. 4,9). Этим и выражается самое основное и определяющее отношение Бога к миру. Любовь Божия полагает бытие мира наряду с Собой. Бог делает мир соотносительным Себе. Как Лицо Бог приходит в личное общение с человеком. И через него сообщает всему миру божественную жизнь. Чтобы человека сделать «богом по благодати», Бог станет человеком — вот «сокрывшаяся от вечности в Боге» (Еф. 3,9) тайна любви Божией. Такова она во внутритроичности, во взаимодействии Трех Ипостасей, превосходящая пределы всяческого человеческого разумения и державления. Такова в отношении Триипостасного Бога к миру.

Но мы читаем в нашем символе веры: веруем в воплотившегося Сына Божия нас ради и нашего ради спасения. Пусть будет богооплощение предустановленным до сотворения мира и неким таинственным образом соединено с целью сотворения мира, что видно из многих мест (также из приведенных выше) Св. Писания. Но Писание говорит, даже с еще большей твердостью и настойчивостью, о богооплощении, дарующем людям спасение. Хотя из этого не следует заключать, что оно учит о богооплощении только как о средстве спасения, только как об орудии искупления и примирения Бога с человеком. Если бы это было так, то богооплощение превращалось бы как бы в следствие грехопадения...

Отсюда следует, что богооплощение должно рассматривать — если такое слово позволительно употреблять, стремясь приблизиться к сокровеннейшей тайне Божией — как непреложную предустановленность, т. е. само по себе или со стороны его обличающих онтологических оснований. С другой стороны — как да-

рующее спасение, т. е. в его сoterиологическом смысле. И в этом случае, когда мы думаем о нем, как спасающем нас, оно мыслится как условно необходимое — не для Бога, а для человека.

Позвольте, братья и сестры, привести здесь слова, вероятно, многим из вас известного подвижника нашего православного русского благочестия еп. Феофана Затворника: «К убеждению в необходимости (подчеркнуто мной) воплощения Бога для нашего спасения — писал он — возводимся не постижением сей тайны, а разумным усмотрением того, что условия нашего спасения не могли быть никем выполнены, как Богом воплощенным». Так четко выраженная мысль нашего Святителя подводит нас, наконец, к самому важному, центральному вопросу всех наших размышлений во время благоговейных стояний перед вооруженным посреди храма Крестом Господним. То есть, в чем же конкретно состоит наше так называемое спасение? И каковы те его особенные условия, которые, как учит Церковь, могли быть выполнены лишь вочеловечившимся Богом в лице Господа Иисуса Христа?

Однако, прежде спросим себя: а отчего собственно понадобилось спасать людей, если весь мир и человек, его вершина, вышли из рук Творца непорочными и завершенными? Притом настолько, что в самом мире, в творении, а именно в человеке находились основания для возможного богооплощения. Каждый христианин должен твердо знать — их непорочность и совершенство это лишь мера тварного совершенства.

Явленный в человеке образ Божий есть основание сотворения его и предназначения его. Но предназначение могло быть осуществлено только самим человеком, свободно. Совершенство надлежало утвердить собственным подвигом человека, свободным подвигом, в чем реализовалось бы подобие его Богу. Первый человек, Адам — что значит носящий в себе все человечество, со всеми его возможностями и предрасположениями, Всечеловек, из Которого потом развернется весь людской род — он находился в состоянии непорочности и в прямом общении с Богом. Но он должен был самоопределиться в Боге — где Дух там свобода... Эссенциальная сущность человека в свободе, источник которой восходит к Богу. Он получил ее оттуда, откуда получил всю свою жизнь. Та в нас свобода, в которой рождается любовь и творческая наша активность — три стихии, которые суть одно: наше «я» — в ней ослепительно открывает себя и свидетельствует о себе наша субстанция Богу. Она не насилается

Богом, она в нас — Божие... И вот оказалось, что мера совершенства не нашла своего утверждения в собственном свободном подвиге человека. Человек отягчил себя так называемым первородным грехом. Человек пал. Во всей его жизни простирается вся тварная ограниченность его, которая и привела к прямому злу и к порче не только людей, но и весь мир.

Зло осознается всеми и повсюду. Лучшие стремления людей всегда были направлены, как и сейчас, на то, чтобы освободить мир от зла. Но как трагически верно замечание одного нашего же современного мыслителя, что притязания на одной только рациональной «научной» основе создать мир, освобожденный от зла, ни к чему не приводили. Зло в мире лишь перераспределялось и продолжает перераспределяться время от времени. Мы же, верующие христиане, утверждаем, что спасительным делом Христовым оно преодолевается, что им оно может быть преодолено с начала и до конца. Даже радикальное зло, сама смерть! Сия есть вера наша, победа, победившая мир (1 Ин. 5, 4,5).

Как преодолевается оно делом Христовым и каковы условия, в которых совершается эта победа, это составляет предмет последующих двух бесед за воскресными вечерними богослужениями. Сегодняшнюю же позвольте закончить как бы напоминанием о некоторых моментах слышанного вами сегодняшнего же евангельского повествования о распятии Господа Иисуса Христа.

Вспомним сейчас о мучителях Его и о случайных любопытных прохожих, останавливающихся около Креста и злословивших Распятого. Сначала злословивших... Если сравнить, как их описывают все евангелисты, вы увидите, что в сущности они были безучастны к происходившему. Но вот, по мере того, как они больше и больше наблюдали происходившее, их безучастность проходила, они переставали злословить, в них самих все изменилось. И в волнении они отходили от Креста «бия себя в грудь» (Лк. 23,48).

Мы стоим у Креста не с ними. Евангелисты говорят, что у самого подножия Креста находилась Дева Мария, Матерь Господа, и ученик, которого Он любил. А поодаль стояла группа людей и среди них женщины, служившие Христу, пришедшие за Ним из Галилеи. Мы с ними.

Но не могут ли, братья и сестры, и те, сначала злословившие Его, потом же отходившие от Креста бия себя в грудь, не могут ли и они быть нам добрым примером для чистых прозрений в

искреннем раскаянии? Благодатные провидения посыпаются смиряющимся, т. е. кающимся... Мы же с вами жаждем их. Жаждем, дабы увидеть чудесную Божественную Славу, сокровенную в Страстих и раскрывающуюся через Страсти Господни.

Аминь.

16 марта 1969 г.

Москва.

БЕСЕДА ТРЕТЬЯ.

«... Иисус же говорил: Отче, прости им, ибо не знают, что делают»

(Лк. 23,34).

Вы прослушали сейчас еще одно евангельское повествование о страданиях и крестной смерти Спасителя. Услышали еще раз о надругательствах над Ним мучителей Его и как даже один из двух распятых с ним разбойников насмехался над Ним, зная, что Он «ничего худого не сделал» (ст. 41). Иисус Христос просит Отца Небесного и их простить, не ведают бо что творят...

Откуда же в них вся эта злость? Даже в зеваках прохожих, как рассказывает евангелист, злословивших Его. Правда, сначала злословивших, потом же как бы очнувшихся, когда вдруг заговорило в них что-то человеческое. То, чего до конца не утарили ни эти зеваки, ни мучители, ни даже пославшие на смерть Иисуса Христа, до Иуды предателя включительно. Вспомним, как замечательный русский писатель наших дней описывает Пилата и того же Иуду в недавно у нас опубликованном и сразу же получившем столь широкую известность произведении. Однако, человеческое лишь просыпается в них, а больше, как во всех людях, остается подавленным злом. Настолько, что они не знают что делают, делая зло и так или иначе служа ему.

Откуда же это зло, порабощающее людей и обесчеловечивающее их? Почему человек становится таким плохим и человеческое лишь просыпается в людях в каких-то обстоятельствах, а не господствует в жизни?

Учений о человеке много. Они рассматривают человека с самых разных сторон: как существо разумное, как существо развивающееся, как существо социальное, как особое существо,

homo faber, сумевшее «продолжить свою руку», создав первобытные орудия производства и тем выделив себя из природы. В последнее время распространяются учения, исследующие темное в человеке подполье бессознательного. Они останавливаются на действительно драматических конфликтах бессознательного с сознанием. И нередко приводят к выводам самым пессимистическим: человек оказывается существом, мучимым темными зверинными инстинктами и преступными влечениями, низменными страстью, выступающими из глубины этого страшного подполья. Такие, сделавшиеся модными, учения, если хотите, соревнуются в своего рода разоблачениях низменности человеческой природы. И зло, подчиняющее себе человека, начинает казаться непреклонимым.

Христианское учение о человеке нисколько не закрывает глаза на темное в нас подполье и кроющиеся в нем отвратительные «комплексы» (Фрейд) разных страстей. Оно тоже считает человека «больным» существом. Но христианство категорически, целиком и безусловно — и только оно — отвергает изначальное ничтожество нашего естества. Такого унижения человека оно не принимает. Христианство безмерно возвышает человека, до «вершины» всего творения. Библейское сказание о сотворении человека по образу Божию и о падении его — и как это ни парадоксально, именно о падении — утверждает изначальное величие человека. Потому что он пал с высоты. И эта высота есть норма нашей первозданной природы и существования. Падение же калечит человека, его природу.

В падении человека заболевает он и с ним вся природа, вслед за ним отступающая от нормы своего развития. Вслед за ним — потому что человек создан как средоточие всего сотворенного природного мира. С исключительной глубиной выражает это в космическом видении и в прозорливом восприятии природы ап. Павел. «... Тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее (человека) — в надежде, что и сама освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится поныне» (Рим. 8,19-22). Поразительное восприятие ап. Павлом страданий в природе никогда и никем не было выражено в таких словах. Все творение, вся природа — говорит оно — теперь «болеет», хотя и живет надеждой выздоровления... Естество, природа всего в его сущности — *natura pura* — как бы закрыто некоей уродующей его оболочкой (о. В. Зеньковский). И к нему, что-

бы увидеть его в первозданной красоте, нужно пробиваться сквозь эту оболочку. Может быть подобно тому, как собиратель наших древних икон, любящий их, стоя по эту сторону покрывающей древнюю икону ужасной глухой черноты, через маленькое окошечко, сделанное им во тьме почерневшей олифы старых «записей», ищет прорваться в какой-нибудь пятнадцатый век, где на иконе было все так ослепительно ярко и так невыразимо прекрасно... Здесь же надо прорываться гораздо дальше, чем в пятнадцатый век. Порча в человеке, и вслед за ним во всей природе, произошла до времени, в котором существует все.

Конечно, можно признать «естественным» и тот порядок бытия, какой находим сейчас. Можно отбросить категорию «болезни» и признать «нормальным» все: и страшную, беспощадную борьбу за существование в животном мире, и разные, очень похожие на эту борьбу, виды разных войн и битв, происходящих среди людей. Так и поступает наука о природе, хищническую, например, страсть зверей, изучая, как «естественный» непреложный факт. Так поступает и социология, иногда совсем недалеко уходящая в этом от естествознания и совершенно запутывающаяся в проблеме добра и зла. Но без предположения о поврежденности самого естества человека — по справедливому замечанию одного из наших современных православных богословов (В. Зеньковский) — невозможно даже подойти ни к одной из бесчисленных загадок о человеке; как без признания поврежденности природы невозможно разрешить ни одного из многочисленных противоречий в так называемом естественном порядке вещей, над чем столь безуспешно бьется естествознание.

Сказание о падении человека, о грехопадении первого человека и о рае, в котором он пребывал, то есть о состоянии по ту сторону добра и зла, где не было еще различия их и оценок, сказание об этом принадлежит христианству. Библейский рассказ о райском состоянии и об утрате его в «падении» человека, покалечившем его естество и злополучно отразившемся также на всей природе и судьбах всего мира, при всей его на первый взгляд примитивности, имеет скрытый, глубоко эзотерический характер, так как в нем даны лишь символы событий духовного мира. Чтобы рассказ был бы понят, необходимо их углубленное истолкование. В самом деле: что такое таинственный **единственно запрещенный** человеку плод от древа познания добра и зла? Почему он оказался запретным? Что значит, что когда человек потянулся к нему и от него вкусили, тогда пал? Какое он познал зло, в чем это зло состояло, таким образом вошедшее в человека

и через человека — в мир, в момент изменившей и первозданного человека, и первозданный мир метафизической космической катастрофы? Наконец, что же побудило человека, предупрежденного, что ожидает его с вкушением от этого плода, что побудило его отвергнуть райскую гармонию и целостность его существования и возжелать страдания и трагедию мировой жизни?

Запрет был предупреждением человеку, что плоды познания добра и зла горьки и смертельны. Это так. Но он был также и испытанием любви, и свободном, в любви, послушании человека Богу. Запрет был испытанием этой свободной верности свободной любви. Пусть плохо, пусть коротко, но все же умевшие и умеющие любить, вы, братья и сестры, спросите себя и ответьте самим себе: не сладко ли, не радостно ли любящему творить волю любимого? Разве любовь не есть счастье служения другому, осмысливающее страдания и волнения, и лишения, которые причиняют такое служение? И не кончается ли любовь тогда, когда служение любимому уже больше не радует?... Мы это знаем и потому можем понять и то, что случилось с Первым человеком, когда он вдруг потянулся к запретному плоду. В это мгновение погасла в нем любовь к любимому Богу. В нем вспыхнул огонь уже другой — любви — к самому себе... Любовь к Любимому обратилась на себя, превратилась в себялюбие. И первое различие, с которого начинается, на различиях построенное, познание вещей, познание уже по сю сторону добра и зла, было ничем иным, как различием любви к Любимому — к Божественному Ты — и к самому себе.

Так возникает самоутверждающийся эгоцентризм, в свободном отказе человека самоопределиться в Боге и утвердиться в Нем собственным свободным подвигом любви. Так возник эгоизм. Так, по библейскому рассказу, произошла порча человека, его естества, его природы, в возобладавшей в нем себялюбивой стихии. С этого катастрофического мгновения начинается история человечества, история мира и зла, в котором мир лежит.

За злом, как и за коррелятивным ему добром, стоит свобода, то есть духовная реальность. Из нее возникает одно и другое, вместе со способностью различать их или вместе с познанием их человеком. За добром и за злом — вовсе не так или иначе устроенное общество, в чем нас хотят убедить многие социологи разных направлений. Конечно, общество имеет огромную роль в нравственном сознании. Роль социальности в нравственной жизни несомненно очень велика. И от того, как устроено общество, в нравственной жизни зависит многое. Но в по-

следней своей глубине нравственное не зависит от социального. Нравственная жизнь вкоренена в духовном мире и лишь проецируется в жизни общества. И источник нравственных различий и оценок — в нем, а не в обществе. Поэтому мы, христиане, из нравственного понимаем общественное, а не из общественного нравственное.

Так Библия учит подходить к вопросу о критерии добра и зла, к вопросу о возникновении различий и оценки и об источнике зла: себялюбии, эгоизме, эгоцентризме, калечащем человеческую природу, самое естество человека и всю человеческую жизнь. Получше всмотритесь в безбрежные моря и океаны людских слез и горя. Вы увидите как они, как все терзающее человечество зло тесно связаны прежде всего с человеческим эгоизмом во всех его видах. Эгоизм путает и изменяет все нравственные перспективы. Он смешивает понятия о добре и зле и стирает их грани. Он затемняет в нас нравственное сознание, отчего и происходит столько безысходного человеческого горя повсюду вокруг нас...

Зло, однако, не исчерпывается одним нравственным злом. Последствия повреждения **естества** человека в так называемом грехопадении идут гораздо дальше нравственной порчи. Первозданный грех означает мета-физическую катастрофу, повредившую человеческое естество так, что оно во всем отклонилось от первозданной нормы. Начиная с того, что человек, сотворенный «в неистление», становится смертным. Первозданная сообразность человека Богу означает, что в ней и с нею человеческому естеству было сообщено бессмертие. Св. Григорий Нисский, — брат Василия Великого, — в четвертом веке писал: «Так как одно из благ Божеского естества есть вечность, то надлежало, чтобы устройство нашей природы не было лишено участия в ней, но чтобы и она сама в себе самой имела бы бессмертие и вложенной в нее силой познавала Превысшего и взыскала вечности Божией». Десятью веками позже св. Григорий Палама, — подвизавшийся на Афоне, — следуя апостолу, учил: «Мы причастники Божества», т. е. бессмертия. Причастность Божеству сообщена нам как потенция, как возможность и осуществлена могла быть только нашим собственным свободным самоопределением в Боге — где, дух, там свобода... А его-то и не было! Св. Ириней Лионский (III в.) говорил, что общение с Богом есть жизнь потому, что Бог есть источник жизни. Отделение же от Бога есть смерть. Поэтому и ап. Павел некогда писал римлянам, что одним человеком грех вошел в мир и грехом — смерть (Рим. 5,12).

В разобщении с Богом человеческое естество не только расшатывается нравственно. Оно и физически разлаживается, принимая в себя смерть. Его плотской состав становится не стойким и непрочным, неустойчивой делается сама связь души с телом. Так человек становится смертным (о. Г. Флоровский).

Если же в нем весь мир соприкасается с Богом, то и отчуждение его от Бога влечет за собой отчуждение от Него всего мира. Смертность человека получает поэтому космическое значение — она расшатывает весь космический строй и лад. Подумайте же в этой связи, братья и сестры, каким глубоким смыслом исполнены слова того церковного песнопения, которые вы могли слышать в прощеное воскресение, когда мы вступили в Великий пост: «егда рай заключися — солнце лучи скры, луна со звездами в кровь приложися, холмы встрепеташа...»

В прошлом, да еще и теперь, в проповедях с церковных амвонов, в разных семинарских и академических учебниках, православное христианское вероучение и самое в нем существенное — учение о спасении, об искуплении и избавлении от первородного греха и его последствий, иногда излагалось так, что, к сожалению, давало повод для грубых, но трудно опровергимых издевательств над нашей верой. В свое время Л. Толстой говорил: ваша вера учит, что все грехи за меня сделал Адам и я почему-то должен за него расплачиваться, но зато все добродетели за меня исполнил Христос и мне остается только расписаться в той и другой получке. Такое непонимание настоящего смысла первородного греха и его последствий, глубоко повредивших человеческое естество и в нем всю природу, происходило прежде, происходит и теперь из-за очень смутных представлений о том, что же такое в сущности наше естество?

Смутными эти представления делало многое. В частности, весьма характерный для 19-го и 20-го века психологический индивидуализм, до сих пор не изжитый. Он ничего общего не имеет с христианским пониманием личности как Божиим замысле, возникшем в вечности, с христианским персонализмом. Он ничего общего не имеет с христианским учением о личности, как верховной ценности; о личности, которую констатирует дух; о личности, несущей просветление и преображение биологического индивидуума, почему ее и нельзя мыслить ни биологически, ни психологически, ни социологически, а только — духовно. Все этого рода учения очень мешали понимать **естество** человека, как особую **духовную реальность**. От этого и понимание первородного греха становилось все более затруднительным.

Как же, однако, Церковь понимает естество человека? Что такое то естество, которым обладал Первый человек — Адам — и которое принял на Себя Сын Божий, Мессия, Иисус Христос? Как следует христианину понимать естество человека, грехом Адама испорченное, Иисусом Христом от последствий этой порчи спасенное?

Мы привыкли, думая о дереве, о камне, или о железе, думать о них отвлеченно. Иначе говоря, умом отвлекать присущие дереву — или камню, железу и т. д. — общие с другими деревьями свойства, и суммировать их. Так у нас получаются представления о естестве или природе дерева, или камня, или железа, т. е. о деревянности, каменности или железности... Затем, по этим представлениям, судим о вещах — вот вещь деревянная, каменная, а вот железная. Но их естество совсем не есть отвлечение нашим умом каких-то специфических общих для них признаков, оно существует не в уме у нас, а в действительности, как особая сущность, реально наличествующая в каждом предмете.

То же самое должно знать об естестве человека. Оно также вовсе не есть некое отвлеченное понятие, складывающееся в результате мыслию отвлеченных, присущих каждому человеку, общих свойств, затем мыслию же суммируемых в общем для него понятии. Оно — живая, действительная целостная духовная сущность. И все люди связаны друг с другом сущностным единством одного и того же живого целостного духовного человеческого естества.

В Деяниях Апостолов говорится в одном месте: «у всех верующих было одно сердце и одна душа» (Деян. 4,32). Эти слова Церковь понимала когда-то не в переносном, а в прямом смысле. В свете христианского понимания естества человека — вам теперь, вероятно, ясно — почему. В одном из писем сегодня уже упоминавшегося отца Церкви св. Григория Нисского, в его «Послании к Августину о том, что не три Бога», он учит: в Иоанне, в Петре, в Павле различайте три лица, а не трех человек — человек в них один. Человечество существует в бесчисленном множестве лиц или ипостасей, оно многоипостасно; но естество их — одно. Здесь уместно заметить, что имя Адам, по еврейски Адам — Кадмон, по древнейшим комментариям значит: всеединое человечество.

Человечество не есть огромное множество отдельных индивидуумов, существующих среди бесчисленных потоков элек-

тронов и протонов, среди невидимых их, сталкивающихся и перекрещивающихся, волн, наполняющих мировое пространство. Мы все связаны друг с другом, с теми кто жил до нас, кто живет с нами, кто придет жить после нас, одной и той же единой духовной целостной сущностью человеческого естества. Это оно в лице первозданного человека, или всеславленного Адама, получило обобразность Богу. В лице того же первозданного человека духовное естество всеединого человечества оказалось поврежденным, обобразность Богу в нем оказалась искажена. Никогда свою обобразность Богу оно не утратило, образ Божий в нем неуничтожим, но он был в естестве нашем искажен, испорчен, затемнен, подавлен первым грехом, той мета-физической катастрофой, которую мы называем грехопадением Адама.

Теперь, братья и сестры, перед нами, кажется, уже открыта дверь к посильному разумению спасительной силы Боговоплощения и вольно принятых на Себя Богочеловеком Иисусом Христом страданий, смерти на кресте и затем воскресения. «То спасается, что соединяется с Богом», говорил некогда (в четвертом веке) св. Григорий Назианзин, Богослов. Иисус Христос, воплотившийся Бог-Слово, Сын Божий, истинный Бог и истинный человек, соединяет в Своем Лице божеское и человеческое естество. Он как бы рассекает это естество, т. е. живую духовную целостную сущность всего человечества и вступает внутрь ее. Он воспринимает в этом естестве таким образом всю человечность, становясь новым Адамом, Всеславленным. Поэтому все соделываемое Им в Его человеческой жизни имеет всеславленское значение. Все, что делалось Им простирается на весь человеческий род и на все времена. Это возможно было, конечно, только Богочеловеку, а не простому человеку.

Что могли знать об этом распявшие Иисуса Христа или хулившие Его? Что об этом знают миллионы и миллионы людей и после них злословившие и хулившие Христа, даже до наших дней? Вот почему, вися на Кресте и молясь о них, Господь просил: Отче, прости им, не ведают, что творят! Даже в очевидных злодеяниях люди их не видели, настолько ослепило их и ослепляет и теперь естественное зло, выросшее из порчи человеческого естества.

Церковь дает нам ведение и об этой страшной порче и о спасающей от нее силе Боговоплощения, входящей в мир с Крестом Господня. О силе, возводящей человечность к высшему достоинству духовности и даже бессмертия. Церковь дает ведение

о том, как эта сила, как потенция сообщенная естеству человека вочеловечившимся Богом, может быть усвоена каждым человеком, и как она действует в нас. В последней, четвертой, беседе во время воскресных наших великопостных «пассий» я попытаюсь сказать нечто и об этом. В заключение же сегодняшней мне бы хотелось сказать: братья и сестры, перед Крестом Господним, благоговейно размышляя о содеянном для нас Господом Иисусом Христом, какая радость знать, что естеству человека милостью Божией сообщена спасающая нас от всякого зла Божественная сила и что каждый из нас может иметь ее и в себе! Именно с этим связываются все лучшие христианские упования, бесконечно возвышающиеся над всяческим человеческим оптимизмом и пессимизмом.

Аминь.

23. 3. 1969 г.

Москва.

БЕСЕДА ЧЕТВЕРТАЯ

«Когда же Иисус вкусили уксуса, сказал: совершилось! И преклонив главу, предал дух»

(Ин. 19,30).

Бог Слово в воплощении приемлет человеческое естество. Вы теперь знаете, как Церковь понимает естество, которым обладает каждый из нас. Приемлет его как «собственное» Ему, уже нераздельно и неразлучно Ему соприсущее. В восприятии его Богом, естество человека обновляется, воссоздается, новотворится. В этом — спасительность для нас явления Бога слова во плоти, апостолам называемого «великой благочестия тайной» (1 Тим. 3,16). Только что прослушанное евангельское чтение, на этот раз из Евангелия от Иоанна, ставит нас, братья и сестры, перед сокровеннейшим моментом этой тайны, перед моментом смерти Господа Иисуса Христа, Богочеловека.

Божественный Логос есть Жизнь. И апостол тайновидец, Иоанн Богослов так прямо и говорит: «Жизнь явились и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию **вечную жизнь**, Которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин. 1,1-2). В явлении ее в воплощении Бога Слова одни видят самоумаление или са-

моунижение Божества («кенотики»). Другие в земном бытии «Господа Славы» (1 Кор. 2,8) видят сокрытие, до времени, Божественного величия («криптики»). Но так ли, иначе, в Иисусе Христе явлена была вечная, Божественная Жизнь. И вот, Ее не стало в Пригвожденном ко Кресту! Бого-человек — умер... Именно это «совершилось», когда Иисус, преклонив главу, предал дух. Как же не смущаться и мысли, и чувству в этом поистине «ужасном смотрении»!

Умаливший Себя в воплощении до зрака раба, не имеющего где приклонить голову (Мф. 8,20; Лк. 9,58), в Своем человечестве Смиривший Себя (Фил. 2,8) еще и особым принижением в сравнении с обычным человеческим ордиаром, Он продолжает вольное Свое унижение даже до смерти. Притом опять-таки не простой, а считающейся самой позорной и мучительной. Так завершается Его земное поприще. Как это все странно, как непонятно и парадоксально.

Поразительный и таинственный парадокс тут в том, что, по вере нашей, через вольную на кресте **смерть** Иисуса Христа всем людям даруется **жизнь**. Вечная жизнь. Жизнь из и от гроба...

Победа жизни над смертью совершается в крайнем унижении Славы Божией, о Которой никто и помыслить не смел, взирая на Распятого на Кресте. Так и до сих пор столько людей не в состоянии помышлять о Божественной Славе, взирая на Крест, на Котором Иисус умер, чем, как им кажется, дело Его на земле и кончилось, столь злополучно. Но другим — и мы с ними! — дано знать, что Он воскрес, как Богочеловек. И «взошел превыше всех небес» (Еф. 4,10), стал «превыше всякого начальства, власти, силы и господства» (Еф. 1,21; 1 Пет. 3,22). А так как в этом во всем участвовало воспринятое Им естество человека, то и оно получило чудесный дар быть тем, чем стало в Иисусе Христе. Через Иисуса Христа и в Нем оно получило безмерный дар прославления даже до обожения.

Как же приблизиться к сколько-нибудь возможному пониманию этой тайны? Как можно было бы сколько-нибудь объяснить себе значение крестной смерти Иисуса Христа для нашего спасения, для избавления от трагической подвластности злу и даже от самой смерти? Прежде всего, не следует ли для этого вникнуть в **смысл смерти**?

Смертным человек стал в грехопадении. Грех ведь есть самозамыкание человека в себе самом, в отпадении его от Бога Живого, т. е. от Жизни. И поскольку человек — это «малый

мир», в котором, по слову св. Григория Нисского, «соединяется всякий род жизни», смертность его становится уделом всякого рода жизни и превращается таким образом в космическую катастрофу. Отступничество человека от Бога отчуждает от Него весь мир и вводит смертность во всю вселенную. Так, возобладание самоутверждающейся себялюбивой стихии в человеке, грех, делается началом всех видов зла, начиная с нравственного и кончая смертностью его и всего живущего. Он влечет за собой раздробление мирового бытия на отдельные борющиеся и взаимно пожирающие существа, он — как бы первопричина вселенского хищничества и взаимоуничтожения живых существ и войнах всех против всех, так мало отличающихся, кстати сказать, от наших человеческих войн... С ним и через него входит в жизнь — смерть, как предельное, радикальное зло.

И в каждом из нас она вызывает какую-то тоску и ужас. Ужасным для нас бывает даже отдаленный образ ее, который нам дан в самых простых расставаниях, в разлуках, в разрывах, наконец, всегда мучительных. В смерти страшит пустота некого изначального не-бытия, кажущегося бессмысленным. Может быть более всего поэтому она воспринимается как предельное зло, неотстранимое и неминуемое.

Но она может быть воспринята и иначе. В смерти что-то происходит. Что-то возвышающееся над здешними нашими страстями, над всем, волнующим нас в этой жизни. Мы стоим у гроба умершего в совершенно особенной вокруг него тишине и нас оставляют злые чувства, мы сами становимся как-то лучше и глубже. Мы живее ощущаем в этой тишине таинственную глубину жизни, мы стоим лицом к лицу перед каким-то нераскрывшимся перед нами смыслом жизни, уходящем по ту сторону гроба. И нам не напрасно кажется, что смерть может быть есть самый глубокий и самый значительный факт жизни, самого последнего из смертных возвышающий над обыденностью и пошлостью жизни. Факт человеческой жизни, связанный с выходом из времени и с обращенностью к ценностям, осознаваемым в перспективе их непреходящего значения.

Тем не менее смерть остается страшной для всех, для неверующего так же, как и для верующего, так как в ней ожидает нас страшный разрыв двух составов: души и тела. Смертью они разъединяются. И в этом разъединении их собственно человеческое существование прекращается. Отделенное от души тело — труп; отделенная от тела душа — призрак. Человек же — в единстве, в целостности души и тела.

Разъединение их есть предельное помрачение образа Божия в человеке. Он ведь дан целостному человеку, а не отдельно душе и отдельно телу. Для нас именно в этом катастрофичность смерти. На отпевании умершего вы слышите печальные слова церковного погребального канона: «плачу и рыдаю егда помышляю смерть и вижу во гробе лежащую по образу Божию созданную нашу красоту безобразну, бесславну, не имущую вида». В разлучении двух составов естества человека в нас распадается «образ неизреченная славы Божией», как поется в том же каноне, т. к. дан он целостному нашему естеству.

Вот страшное, происходящее в смерти. Она может быть понята как наказание за грех, хотя она прежде всего есть самораскрытие греха. Но только ли наказуется смертью павший человек, не пожелавший быть с Богом, Который есть Жизнь? Церковь понимает смерть и как врачевание падшего естества (об этом см. у Г. В. Флоровского — «О смерти крестной»). Тот же св. Григорий Нисский — к нему сегодня мы и еще будем обращаться в дальнейшем изложении — говорит, что вследствие греха «промыслом Божиим послана человеческой природе смерть, чтобы по очищении от порока в разлучении души и тела, человек через воскресение, снова был воссоздан здравым, бесстрастным, свободным от всякой примеси порока». В смерти Бог как бы переплавляет сосуд нашего тела подобно тому, как глиняный испорченный сосуд, брошенный снова в глину, бросается в нее, чтобы был бы оттуда взят в первоначальной чистоте. Так, земля, в которую уходит тело умершего, оказывается засемененной прахом людей, чтобы прах их в последний день мог произрасти. Как?

Воскресение мертвых в телах кажется в наш век дикостью. Держащимся же церковного предания и стремящимся осознать его в вере, это учение не кажется диким. Напротив, оно полно глубокого, прекрасного, светлого смысла! Только что цитировавшийся святым, еще в четвертом веке, когда никому и в голову не могло прийти ничего похожего на современные учения о материи, например, о силовых полях, — «физики поля», — вытеснившие прежние учения «механической физики», он произнес два слова, в наши дни получившие столь громкую известность: атомная энергия. И произнес их в связи с христианской верой и учением о воскресении мертвых.

В одном из своих трактатов о человеке, в диалоге «О душе и воскресении», св. Григорий Нисский рассуждал так: Каждому атому человеческого тела присуща особая энергия. Сила. Она

есть не что иное, как «внутренний образ» тела человека. Она в нем скрыта и в нем остается и в земле (в воздухе, в воде, словом в материальной, в вещественной стихии, которой отдается тело в смерти) — до тех пор, пока каждый атом тела не распадется до самого конца. Этот час придет. Присущая каждому атому тела энергия с распадением его освободится. И освобожденная образует некое новое тело для новой земли, для нового неба, для новой жизни... При этом «внутренний образ» тела, так преображающегося, непременно соединится вновь с разлучившимся с ним в смерти другим составом естества человека, с душой. И это и будет воскресением из мертвых. В воссоединении восстающего и преобразившегося тела с оставившей его душой уничтожится совершившийся в смерти надлом двуединой, состоящей из души и тела, человеческой ипостаси, т. е. моего лица. Так человек спасается от вечной смерти и возвращается к жизни в вечности в его ипостасном, в его личном бытии.

Но воссоединение обоих составов в одного, целостного человека может быть делом лишь Божественной силы. И оно будет и в каждом из нас делом Божественной силы, как было им в смерти и в воскресении Иисуса Христа. Возможность его сообщена воспринятым Им на Себя естеству человека. В Нем Самом, в Его смерти и Его воскресении она реализовалась и, следовательно, может быть реализована и реализуется так же в каждом из нас. «Хотя Христос и умер как человек», — учит св. Иоанн Дамаскин, и его учение принято всей Церковью, «и святая Его душа разлучилась с пречистым телом, Божество Его осталось неразлучно с обеими, и с душой, и с телом». Так поясняет он почему «смерти было невозможно удержать Его», по слову ап. Петра (Деян. 2,24); и как, т. е. какой силой совершается соединение души и тела в час воскресения. К этой возможности перед людьми путь открылся в самом воплощении Слова. Но не только в нем, а еще и в смерти Иисуса Христа, несмотря на то, что в воплощении прививка бессмертия человеческому естеству казалось бы уже сделана.

Почему же все же была еще и смерть, чтобы возможность бессмертия была бы сообщена природе человека и как бы закреплена за нею? Ведь о Своем смертном, именно о смертном часе Господь Сам свидетельствовал: «на сей час Я и пришел» (Ин. 12,27). Именно смерти Спасителя в спасении людей придается, следовательно, исключительное значение. Оно совершается на Кресте: «кровию креста» (Кол. 1,20).

Нужно различать, братья и сестры, восприятие человеческого естества в воплощении Бога Слова и взятие на Себя Богочеловеком нашего греха. Христос есть «Агнец Божий вземляй грех мира» (Ин. 1,29). Берет на Себя грех мира Спаситель не в воплощении. Оно оказывается лишь условием для взятия Им на Себя человеческого греха. Берется же он особым свободным изволением Его любви, Божественной и человеческой. Не нарушая непорочности природы и воли Своего Богочеловечества, Он несет грех всех людей так, как если бы тот грех был бы собственным Его грехом. Несет его вольно, переживая и все его последствия, почему такое его принятие на Себя и несение и имеет спасающую силу, как свободное движение сострадательной Богочеловеческой всеобъемлющей любви.

Мне не раз приходилось говорить с этого места о силе сострадательной любви. И кто же из вас не знает ее, так или иначе, опытно? Пречистая и невинная жизнь Спасителя, как и жизнь праведника, только и могла быть и была сплошным состраданием и страданием. Ведь и простой праведник всегда скорбит, всегда страждет от неправды и всего того зла, в котором лежит мир... Но вершина этой страдальческой жизни была крест и смерть на нем. Так как сострадающая человеку любовь Богочеловека свободно возжелала сострадать ему во всем, вместе с человеком пройти через все его муки. И через последнюю и самую страшную — смерть.

Путь подлинной любви всегда есть путь самоотверженности, то есть жертвы. Вольное прохождение Господом Иисусом Христом через смерть, даже крестную смерть, было явлением высшей самоотверженности. Некогда приносившийся людьми в жертву Богу агнец — это символ жертвы... Христос — Агнец Божий, Сам приносящий Самого Себя в жертву за все наши грехи свободной, самоотверженнейший сострадательной своей любовью. Искупление от греха совершается ею. Последствия греха, все, преодолеваются ее силой. Ее жертвенной кровью...

Современное религиозное сознание очень соблазняется идеей искупительной жертвы и справедливо видит в этой идее как-то удержавшийся в христианстве остаток первобытных религиозных представлений. Тех диких представлений, в которых Бог мыслится беспощадным тираном, требующим умилостивления разными и самыми страшными человеческими жертвоприношениями. Особенно возмущает человеческое сердце идея заместительной жертвы, мысль, что за вину грешных в жертву приносится невинный. Это,

увы, действительно граничит с практикующимся и сейчас чудо-вищным убийством заложников за чужую вину, в обществах, вся жизнь которых строится на началах, не имеющих ничего общего ни с какими религиозными верованиями.

Но не надо забывать, что даже в самой примитивной форме в понятие жертвы входит важный для него признак, напоминает нам современный религиозный мыслитель, православный христианин, анализирующий идею жертвы. Человек, приносящий «жертву» Богу, отдает нечто ценное отдающему, человек добровольно чего-то лишает себя, терпит некий ущерб, чтобы тем искупить свою вину. Для этого нужно осознать ее и ее он сознает. Не в том этический смысл жертвы, что Богу угоден приносимый дар, здесь важен акт дарения, лишения себя чего-то ради искупления вины, которая осознается как грех.

В этом смысле, — менее всего в каком-нибудь юридическом, — современное религиозное сознание принимает идею искупительной жертвы. Это следует подчеркнуть в отношении в особенностях нашего современного русского православного религиозного сознания, очень чуткого, глубокого, быстро развивающегося и на почве живой верности церковному преданию решительно отказывающегося от очень затемнявших предание схоластических доктринальных построений.

К исповедемому Церковью догмату искупления оно подходит в стремлении вникнуть в тайну жертвенной сострадательной любви Господа Иисуса Христа, в ее метафизическую тайну... В таком подходе к нему поэтому нет психологизма, подобного тому, от которого не были свободны некоторые опыты — впрочем, уже более чем полувековой давности — нашего отечественного сотериологического богословия. В нем очистительная кровь, спасительный крест, живоносный гроб суть факты, обладающие мистическим сакраментальным значением, которое увидеть можно, конечно, только в метафизической перспективе. Каждая капля крови, пролитая Господом Иисусом Христом, содержит метафизическую силу Божественной безмерной, сострадущей человеку, любви, простирающейся на весь человеческий род.

Ею вошла в мир, впилась в него благодатная сила. Она влилась в естество человека, в нашу природу, как объективная возможность нравственного возрождения в преодолении себялюбивой стихии. Божественной же силой естеству человека сообщен благодатный дар, как объективная возможность преодоления и победы над радикальным злом, над смертью. Одна объективная

возможность и другая объективная возможность нашли свое осуществление в жизни, в смерти и в воскресении Иисуса Христа. И обе они поэтому могут быть реализованы и реализуются в каждом из нас, если захотим их усвоить. Эти возможности усваиваются и реализуются, или не принимаются и тогда не реализуются, личностью.

Здесь необходимо заметить. Для христианского понимания личности очень важно делать четкое различие между личностью и индивидуумом. Индивидуум связан с материальным миром, он порождается родовым процессом. Он имеет чисто биологическое происхождение и детерминирован родовой, биологической и также связанной с ней социальной наследственностью. Человек есть индивидуум, но он не только индивидуум. Человек есть личность. Личность же — это не натуралистическая, а духовная категория. Она не порождается родовым процессом, она происходит от Бога. Она свидетельствует о том, что человек есть точка пересечения двух миров и что в нем всегда происходит борьба духа и природы, свободы и необходимости, независимости, не-детерминированности и зависимости, детерминированности. Личность — не животная особь. Личность есть свобода в человеке, возможность победы над детерминацией мира. Все личное в человеке противоположно всякому автоматизму, психическому, социальному, всякому. Личность — это непостижимое, сверхрациональное, ни в какие внешние рамки не укладывающееся, свободно-спонтанное существо человека, глубочайший корень во мне, который сознается как некая абсолютно-ценная, несказанная и непередаваемая тайна и подлинная реальность моего «я».

Усвоение дарованных естеству человека благодатных объективных возможностей спасения, усвоение их каждым человеком в отдельности, нужно понимать, как усвоение их этой свободно-спонтанной глубиной человека. Только тогда они становятся действительно моими. Только тогда они реализуются. И это и есть так называемая субъективная сторона нашего спасения, в отличие от объективной. Усвоение их человеком, иначе говоря, есть дело свободы человека, личности... Ее свободного изнутри самоопределения в Боге.

Как до конца прав мыслитель-христианин, утверждающий, что вся тайна Креста Господня, тайна Голгофы есть тайна свободы. Сын Божий никого не принуждает силой признать Себя. Распятый обращен к свободе человеческого духа, только к свободе. Он никак, ничем, ни в чем, никого не насищает. Чтобы в нем

узнать своего Бога нужен подвиг свободного духа. Бог, распятый на кресте, как бы скрывается тем, что исчезает всякое насилие и все необходимости природного мира в откровении Божества, здесь все обращается к духовному взору, к внутренней свободе. А для чувственного взора, подаленного силами внешнего мира, в Распятии виден лишь униженный и растерзанный человек, видно лишь поражение и гибель правды в мире. Как может Бог явиться в мире не как сила и мощь, а как крестная мука, как бессилие и немощь? Об этом соблазнился некогда еврейский народ, крест был соблазном иудеям и безумием для язычников. Таким же соблазном и безумием он остается теперь для «иудеев» арийского происхождения и для «язычников» всех языков наших дней. Они ждут явления правды в силе. Им нужна победа ее в мире. Этот соблазн есть отречение от свободы духа.

Если бы Сын Божий явился в силе и славе, как царь мира сего и победитель, то свободе человеческого духа наступил бы конец. Потому-что Царство Божие осуществлялось бы насилием и принуждением, как совершенно основательно думают современные христиане. Но религия распятой правды есть религия свободы духа. Распятая правда явилась миру, как безмерная, беспредельная любовь, отвергающая насилие и делающая человека бесконечно свободным в Правде! Поэтому лишь в свободе и в ней одной, усвоются человеком все спасительные и благодатные дары — плоды искупительной жертвы Господа Иисуса Христа. «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3,17).

Христианство — религия победы над адом и в этой жизни, и в другой. Мы делаем ее **своей** победой в **свободном подвиге** соучастия в деле Христа Спасителя, совершенном Его Божественной и человеческой, Его Богочеловеческой любовью к людям, явленной во всей Его жизни, в страстях Его, в смерти и в воскресении. Соучастие же в нем возможно только в ответной Ему любви. В свободной встрече **любви** Бога к человеку и человека к Богу и утверждается в человечестве теперешнее религиозное сознание людей, в котором самое главное и самое для него характерное — это всепревозмогающая радость и свет любовного общения и солидарности между Богом и миром, между миром и Богом. Оно не принимает бессмысленной и даже кощунственной идеи автоматического и как бы магического действия **силы** подвига Христа. Существо Его подвига в том, что он вливает в мир, вводит в него возрождающую его от порчи силу, **помогающую** людям стать соучастниками спасительной жертвы Христа.

В меру сил разумения **совершившегося**, когда Господь Иисус Христос преклонил на кресте Главу, мы теперь **таким** образом стремимся приблизиться к сокровенному смыслу величайших, последних тайн Божиих. И так понимаем основной смысл и того пути Креста, на который всех нас зовет Христова Церковь, пути, по которому «шли и идут все православные и безымянные святые и праведные люди и который есть высшее и адекватное выражение парадоксальной правды христианства». Аминь.

Прот. Всеволод Шпиллер

Настоятель Николо-Кузнецкой церкви в г. Москве
(Священно-Иконом Болгарской Православной Церкви)

1969. Москва.

ПРОРОКИ

Глава пятая *)

ПРОРОКИ И БОЖЕСТВЕННОЕ ВОДИТЕЛЬСТВО ПРОЯВЛЯЮЩЕЕСЯ В СВЯЩЕННОЙ ИСТОРИИ

§ 1. В чем выявлялась царская власть Ягве над Израилем

Как было показано, I Цар. 8.7-24 составляет характернейший пример противления Израильских пророков всему, что таит для Израиля опасность превратить Израиля в народ «такой, как прочие народы». Рассказ этот также содержит пророческий протест против попытки со стороны народа отдать кому то другому то, что, в отношении Израиля, принадлежит одному Ягве. В данном случае речь идет об исключительном праве для Ягве быть царем над Израилем. Но, как надо мыслить эту царскую власть Ягве? Дальнейшее содержание рассказа показывает, что не земной царь, а Сын Ягве был непосредственным водителем Израиля, управителем его дел и устроителем его судеб. Народ, по своей «жестоковыности» (Втор. 31.28 ср. Пс. 74,6), мог, конечно, забывать эту основную для него религиозную истину, имея над собою, как прочие народы, земного царя. Но развитие истории Израильской монархии свидетельствует, что избранием Саула на царство, а после него, Давида и других царей, эта истина не была умалена в сознании народа. Она оказалась совместимой и с монархией, и с другими режимами, под которыми управлялся Израиль в течение его последующей истории. И, несмотря на неоднократно встававшие перед ним искушения быть «как прочие народы», Израиль не забыл, что он народ Божий, непосредственно руководимый самим Ягве. Конечно, он этим преимущественно обязан прореческой проповеди.

Тот же рассказ I Цар. 8.7-24, имеющий свое продолжение в главе 10-ой той же книги начиная с 7-го стиха, напоминает о событиях выхода Израиля из Египта и его поселения в Ханаане. Он говорит об этих событиях, как об явном, очевидном проявлении божественного водительства в отношении избранного народа:

*) Начало см. в Вестнике Р.С.Х.Д. № 103.

да: «Я вывел Израиля из Египта, и избавил вас от руки Египтян, и от руки всех царств, угнетавших вас. А вы теперь отвергаете Бога вашего, который спасает вас от всех бедствий ваших и скорбей ваших и говорите Ему: царя поставь над нами». (II Цар. 10. 18-19) 1). Текст этот, как и все Израильское священное предание, рассматривают Исход из Египта и последующие за ним события, как торжественное заверение, данное Самим Ягве на все времена, о неотъемлемости от народа Божия дара быть непосредственно водимым Самим Богом, его избравшим и призвавшим его. В случае Исхода это водительство проявилось в оказании Израилю избавления и защиты. Но, как это было, например, в эпоху Судий и религиозного отступничества Израиля, Сам Ягве предавал народ свой в руки врагов, которые притесняли его. Это тоже было актом водительства Ягве. Это водительство заключалось в непрекращающемся присутствии Бога в истории Израиля. Это присутствие, подобное постоянному присутствию Ягве над крышкой Ковчега Завета во Святом Святых центрального святилища Израиля (Исх. 25.22), стало для Израиля пребывающей действительностью в его исторической жизни. Благодаря этому присутствию, история Израиля была историей священной. Но, присутствуя в священной истории Бог тоже пребывал и над историей. Он ею управлял, то реагируя известного рода событиями на религиозное поведение Израиля, то просто по своему усмотрению вызывая события для осуществления Им Самим намеченного плана. О том, что вся ветхозаветная священная история вошла в осуществление грандиозного, Самим Богом намеченного плана, теперь ретроспективно свидетельствует Новозаветная Церковь. Что касается пророков, то в их служение несомненно входило свидетельство о факте водительства Ягве, или, что то же, о строительстве Самим Ягве священной истории своего народа. Факты тоже показывают, что пророкам делались известными самые намерения их Бога, осуществляемые им через посредство исторических событий. Пророки, потому, высказывались и о самых событиях, видя в них средства, употребляемые Ягве, для ведения Израиля по намеченнным путям.

§ 2. Высказывания пророков об исторических событиях

Власть Ягве над событиями не подлежит сомнению для пророков. Все, что происходит, имеет для них определенную при-

1) Это так наз. “антимонархическая” история избрания на царство Саула.

чину в Боге, Который либо вызывает события, либо их попускает. Таково, например, утверждение образной речи Амоса в Амос. 3.3-6: «бывает ли в городе бедствие, которое Ягве не попустил бы?» (ст. 66). В силу этого, пророческое самосознание претендует даже на своего рода право ведения всего, что Ягве собирается совершить. Так, Елисей удивляется тому, что ему не было открыто о смерти сына Сунамитянки: «душа у нее огорчена, а Ягве скрыл от меня и не объявил мне» (IV Цар. 4.27). Что же касается книги Амоса, то она даже высказала общий принцип: «Господь Ягве ничего не делает, не открыв тайны рабам Своим, пророкам» (Амос. 3.7). Слова эти находятся в контексте речи об укорененности в Ягве, как в причине, всех бывающих событий (Ам. 3.3-8). Правда, критики текста часто не признают подлинность этих слов и считают их поздней припиской к тексту, так как они не согласуются с Амос. 7.14, где показано, что Амос отнюдь не причислял себя к сословию пророков 1). Непринадлежность этих слов самому Амосу не умаляет, однако, истинности их религиозного свидетельства, ибо они вошли в его книгу, которая считается вдохновенной во всем своем составе, т. е. со всеми вставками и глоссами, привнесенными в ее текст в процессе ее редакции и рукописной передачи. Можно, поэтому, считать вполне доказанным, что для Израиля было обычным и нормальным видеть в пророках людей, которым самим Ягве было поведано о тайне происходящих событий.

Пророки, поэтому, могли предвозвещать грядущие события. Выше нам приходилось настаивать на том, что пророки — не гадатели и что их служение далеко не есть предсказывание будущего. Всвете же сказанного о миссии пророков в связи с действием Ягве в истории Израиля становится понятным, что, в отличие от простых предсказателей будущего, пророки говорили о будущем лишь в связи с намерениями Ягве относительно своего народа. Библейские тексты показывают, что пророки возвещали о будущем, чтобы, одновременно, сделать известными народу принимаемые Богом решения и пояснить самый характер наступающих событий. И потому о строительстве самим Ягве истории народа Божия можно так сказать: Бог говорил Израилю через события его истории и потому Он говорил ему о самых событиях через пророков.

Вот почему, согласно «монархической» версии истории учреждения в Израиле монархии (I Цар. 9; 10.1-16; 11) Сам Ягве

открыл Самуилу о готовящемся поставлении на царство Саула, сына Кисова, и представил ему это событие как готовящееся для Израиля спасение, т. е. как милость Божию (гл. 9, ст. 16). Понятно тоже, что Ягве послал Ахию из Силома возвещать Иеровоаму о неминуемом разделении Давидовой монархии: разделение это было наказанием Ягве за религиозное отступничество и за слишком земную политику царя Соломона (III Цар. 11.29-39). К тому же порядку религиозных истин относится тоже все свидетельство Иеремии в Иерусалиме накануне надвигающихся событий гибели Иудейского царства и уведения его населения в Вавилонский плен. Иеремия, как известно, призывал народ не противиться Вавилону и принять неминуемое. И, как тоже известно, Вавилонский плен, как период полного религиозного перерождения народа Божия, оказался благотворной порой в общей экономии истории последнего. Иеремии Самим Ягве дано было проникнуть тайну совершающегося: оно ему представилось уже не как наказание, а как очищение, через которое Бог проводит народ свой. Потому книга Иеремии предсказывает тоже о новом деле Божием на земле (Иер. 31.22), которое должно привести к установлению Нового Завета между Ягве и его народом (Иерем. 31.31-34). Сам Ягве, таким образом, ведя Израиля через историю и устрая его судьбы, приоткрывал через пророков план своей и свои намерения, и даже иногда тайну своего действия через события. Конечно, пророки должны были через свою проповедь духовно готовить народ Божий к приятию готовящихся ему этих приоткрывающихся судеб.

Священная история Израиля есть, действительно, история судеб уготованных этому народу самим избранным его Богом. Это есть история осуществления плана Божественного домостроительства, как это стало ретроспективно известно в свете наступившего Нового Завета. Но история Израиля есть тоже история ветхозаветной религии, т. е. Откровения Божия в Ветхом Завете. Если Ягве руководил Израилем в его путях через пророков, то не являлся ли Он ему через них и тайн о Себе Самом?

§ Откровение и пророки

Здесь необходимо уточнить, почему в Ветхом Завете была не только история народа Божия, но тоже история подаваемого ему Откровения. В Новом Завете во Христе и в Святом Духе была как бы во едином акте открыта ставшему Церковью человечеству вся та полнота Божественной Истины, которую Богу угодно

1) см. выше стр 43.

было явить искупленному Им человеку. И, потому, вся история Новозаветной Церкви есть, по существу, история освоения и жизненного выявления этой богооткровенной полноты Истины под водительством того же Святого Духа, о Котором Сын Божий сказал, что Он есть Дух Истины (Иоанн. 15.26). Ветхий же Завет этой полноты богооткровенной Истины еще не имел. Но, кроме этого, само то откровение, которое он мог иметь, было ему сообщаемо лишь постепенно, а не сразу, и не в едином акте, а через множество отдельных актов, имевших место на протяжении всей ветхозаветной истории. Противопоставляя это ветхозаветное откровение новозаветному единократному откровению в Сыне, Евр. 1.1-2 определяет ветхозаветное откровение, как многократное и многообразное. Эту характеристику текст относит, как к образу подачи откровения, так и к образу принятия его. Этот же текст выставляет пророков в передаче откровения как посредников между Богом и отцами, т. е. ветхозаветным Израилем.

Ветхозаветная письменность подтверждает, что ветхозаветное откровение подавалось по преимуществу, если даже не исключительно, через пророков. Здесь можно напомнить, что именно пророки были провозвестниками главнейших религиозных истин, которые были открываемы Израилю на протяжении всей его истории. Так, через пророка Нафана было возвещено Давиду о вечном пребывании его потомства на его престоле (II Цар. 7). Это пророчество составляет один из очень важных моментов процесса нарастания и прогрессирования откровения в Израиле. Самый текст этого пророчества (см. ст. 13) показывает, что оно имеет в виду нечто более значительное и более отдаленное, чем личность Соломона, непосредственного преемника Давида (см. тоже I Пар. 17.11-14 а также 22.10 и 28.16 ср. III Цар. 5.18; 8.16-19). Дальнейшая история этого пророчества показывает, что оно было воспринято теми же пророками как предвозвестие о некоем исключительном потомке Давида, через которого Ягве утвердит на земле свое Царство. Это пророчество оказалось первым звеном в длинной цепи пророчеств о Мессии, как сыне Давидовом, в личности которого все обетования данные Израилю получили свою конкретизацию. Такая конкретизация в избранном народе укрепила, а может быть даже пробудила мессианские чаяния (см. Ис. 7.14; Мих. 4.14 и сл.; Агг. 2.23 и т. д.). Можно привести еще другие свидетельства, показывающие посредническую роль ветхозаветных пророков в деле восприятия Израилем новооткрываемых от Бога религиозных учений. Напомним здесь откровение

бывшее пророку о новом, грядущем Завете между Ягве и избранным им народом (Иерем. 31.31-34). Укажем также вошедшие во вторую часть книги Исаии четыре песни страждущего Раба Господня (Ис. 42.1-7; 49.1-9; 50.49; 52.13-53.12), благодаря которым в ветхозаветное богословие о Мессии, которое долгое время сводилось к учению о Мессии, как о славном и праведном Царе из рода Давида, вошло тоже учение о страдающем Мессии, невинными страданиями искупающем грехи своего народа. Этих нескольких примеров, относящихся к вершинам ветхозаветного богооткровенного богословия, вполне достаточно, чтобы роль пророков, как органов откровения подававшегося Богом в Ветхом Завете, оказалась совершенно очевидной.

Для полноты картины необходимо указать на факт существования постоянной связи подаваемым через пророков откровением и большими историческими эпохами жизни Израильского народа. Пророчество Нафана, приведенное в II Цар. 7, прозвучало при Давиде, время царствования которого было для Израиля одним из поворотных пунктов его истории, надолго собою определивших, как в государственном, так и в религиозном отношении, течение его жизни и его дальнейшие судьбы. Большим историческим свершением для Израиля была тоже, как известно, эпоха пленя. В соотношении к этой идее, как это уже было отмечено, появилось учение книги Иеремии о Новом Завете. Благодаря опыту страданий, понесенных в плену, появилось у анонимного пророка учение об искупительной силе страданий и тоже о Мессии страдающем, нашедшее себе выражение в песнях Раба Господня, включенных Израильским преданием в книгу пророка Исаии. Можно, поэтому, утверждать, что поворотные эпохи священной истории Израиля были для последнего великими моментами являемого через пророков интенсивного водительства со стороны Ягве и столь же интенсивного откровения, совершающегося через тех же пророков. Это подводит нас к вопросу о причине такого рода соотношения. В чем связь между откровением, событиями и служением пророков? Говорится ли об ней в Пятикнижии? В Пятикнижии заключены все основы ветхозаветного богословия. Можно ли найти в Пятикнижии указания относительно откровения, подаваемого через пророков?

ПРОРОКИ И ИХ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В СВЕТЕ ПЯТОКНИЖИЯ

§ 1. Моисей, как образец пророческого служения

Пятокнижие есть книга о ветхозаветной теократии, об ее религиозных основах и, потому, о служении ей присущих и определяющих ее жизнь перед Ягве. Но, в каких элементах составляющих Пятокнижие, надлежит искать учение об этих основах и служениях, в частности учение о служении и деятельности пророческих?

A. О характере свидетельства Пятокнижия о ветхозаветной теократии

Как известно, Пятокнижие, Тора Моисеева, представляет собою одновременно и Закон, и историю. Основания и институты израильской теократии определены, конечно, в первую очередь, в законе. Но они могут тоже быть засвидетельствованы и в материале историческом. Аналогия с книгой Деяний апостольских может помочь нам понять характер свидетельства исторического материала Пятокнижия об религиозных истинах и служениях, определяющих бытие и жизнь народа Божия в Ветхом Завете. Книга Деяний говорит о начальных временах Новозаветной Церкви. Рассказывая об этих временах, книга Деяний показывает действенное проявление в жизни Церкви, как ее религиозных основ, так и служений, определяющих ее жизнь. Ветхозаветная теократия является прообразом Церкви. Как в начале Церкви, так и в начале бытия Израиля, как народа Божия, сказывалась вся сущность ветхозаветной теократии и тогда уже проявлялось в жизни народа то присутствие в нем Ягве, которое определяло особенность его бытия. Религиозная история, рассказанная в Пятокнижии о возникновении ветхозаветной теократии, есть, неизбежно, богословие об этой теократии.

Служение израильских пророков, как уже было показано, тесно связано с этим божественным присутствием и является одним из основных выявлений его. И, потому, Тора говорит о служении пророков так же, как она говорит, например, о служениях

священническом и, даже, царском¹⁾. О пророческом служении упоминается во Втор. 18 в связи с обетованием о непрекращении в Израиле истинной пророческой харизмы. Но, помимо этого обетования, сказанное в Втор. 18.15 и сл. о пророках в Израиле исчерпывается повелением предавать смерти лжепророков и указанием одного из критериев распознания лжепророков и отличия их от подлинных пророков. Однако, в этом отрывке, дважды подчеркивается, что пророк, которого из среды Израиля этому последнему воздвигнет Ягве, будет такой, как Моисей (ст. 15 и 18). Из этого вытекает, что для Втор. Моисей есть образец для всех пророков, которые должны явиться после него. Это же следует из слов, сказанных во Втор. 34.10 по поводу кончины Моисея а также из указания Числ. 12.5 и сл. на Моисея, как на самого великого из пророков. Можно поэтому, заключить, что богословие Торы относительно пророческих служения и деятельности надлежит искать в историческом материале Пятокнижия, посвященном Моисею.

Б. В каком качестве Моисей может считаться первым израильским пророком?

Сказанное выше о богословском характере исторических рассказов Пятокнижия поможет разъяснить возможное недоразумение относительно характера причастности Моисея к пророческой харизме. В нашей главе об истории пророческого движения в Израиле было указано, что это движение появилось в Израиле сравнительно поздно, что первые свидетельства об нем восходят к эпохе Самуила и что, следовательно, нельзя рассматривать Моисея в качестве первого из израильских небиим. Однако, если Моисей не есть наби даже в специфическом значении этого слова, если он не является наби даже в том сублимированном смысле, который сделался присущим этому слову в послепленную эпоху, он тем не менее не мог быть чуждым той благодати, которая в дальнейшей истории израильской теократии оказалась свойственной тем харизматикам, которых израильское предание определило, как пророков-небиим в специальном смысле этого термина. Здесь опять нам может оказать существенную помощь аналогия с новозаветными реальностями. Христос, в своем Богочеловечестве и своем мессианском достоинстве, был больше, чем

(1) О царе в Израиле говорится во Втор. 17.14 и сл. О служении священников говорит вся книга Левит и, тоже, законоданные части Исх. Числ. и Второзакония.

пророк. Однако, Он являл в своем служении все черты пророческого служения и, потому, о Нем говорили тоже, как о Пророке и Он сам принимал это наименование (Мф. 21.11; Лк. 13.33; 24.19; Иоан. 4.19 и т. д.). Моисей, посредник и ходатай Ветхого Завета является прообразом Христа, Посредника и Ходатая Нового Завета (Евр. 8.6; 9.15). В этом качестве он тоже мог быть и пророком. Это было отмечено религиозным преданием, вошедшем в состав Пятикнижия, которое свое понимание пророческого служения, высказанное в уподоблении пророка устам Божиим (Исх. 4.15-16, ср. 7.1), сформулировало в рассказе книги Исход о призвании Моисея и его деятельности в Египте при совершении дела избавления Израиля от ига фараонова.

Последнее замечание позволяет определить, какая именно сторона деятельности Моисея, описанной в исторических рассказах Пятикнижия, была сопоставлена израильским преданием с религиозной действительностью, проявляющейся в пророческом служении.

В. Рассказ Исх. 1-15, как богословский материал о служении пророков в Ветхом Завете

Оба рассказа книги Исход о призвании Моисея уподобляют пророка устам Божиим: рассказ ягвистического и элогистического источников в 4.15-16 и рассказ Священнического Кодекса в 7.1. Как в одном, так и в другом рассказе Ягве призывает Моисея в первую очередь для того, чтобы вывести Израиля из Египта, с целью направить его в обетованную землю (см. 3.8, 10 ср. 7.4, 2 и т. д.). Этим как бы нарочито подчеркивается, что, для религиозного предания Израиля, деятельность Моисея развернулась, как пророческая, именно при событиях, которыми был отмечен выход Израиля из Египта. Действительно, время это для Израиля, как и для Египта, в книге Исход было представлено как время критическое. Это и позволяет его сопоставить с теми периодами исторических кризисов и потрясений, которые, как это мы уже заметили, были в Израильской истории отмечены служением пророков. Как и означенные периоды, время Исхода из Египта было временем духовных сдвигов и свершений, которые в данном случае оказались, как духовное рождение Израиля в его качестве народа Божия. Об этом свидетельствуют известные слова Осии: «из Египта Я возвзвал сына Моего» (Ос. 11.1 ср. Мф. 2.15). Понимание сущности пророческого служения, нашедшее свое выражение в уподоблении пророка устам Божиим (Исх. 4. 15-16 и

7.1) еще не позволяет, как это тоже уже было отмечено, уточнить этимологическое значение еврейского слова **наби**, которым библейская письменность обозначает пророков. Но это уподобление есть плод богодохновенного проникновения в тайну пророческой харизмы. Для Израильского религиозного предания Моисей оказался «устами Ягве» в момент, когда, по повелению Ягве, он выводил Израильские колена из Египта. Позволяет ли повествование Исх. 1-15 уяснить связь существующую в Ветхом Завете между откровением и событиями, с одной стороны, а, с другой, между эпохами исторических кризисов и служением пророков в качестве посредников между открывающим себя Ягве и его народом?

§ 2. События Исхода и призвание Израиля

А. Великий переход: Свое призвание и свое духовное рождение, которые осуществились в событиях Исхода из Египта, были соотнесены Израильским преданием с понятием **Песах**. Слово это получило в греческом, славянском и русском языках транскрипцию **Пасха**. Этот же термин оказался в Ветхом Завете связанным также с самым великим праздником Израиля, к которому последний приурочил ежегодное воспоминание о событиях, послуживших как к его избавлению от Египетского рабства, так и к его признанию в качестве народа Завета с Ягве. Точное значение слова Песах наукой еще твердо не установлено. Также еще продолжаются споры об историческом происхождении и первоначальном характере праздника Пасхи. Что же касается Израильского предания, то тексты показывают, что последнее определенным образом связало слово Песах с идеей прохождения или перехода (см. Исх. 12.11-13, 27). Правда, тексты, при пояснении слова Песах, изображают проходящим самого Ягве, Который, проходя, поражает египетских первенцев и щадит первенцев израильских. Но из рассказа Исх. 1-15 в его целокупности яствует, что прохождение или переход были тоже совершены самим Израилем. Последний чудесным образом прошел через Чермное море (Исх. 14), но этот переход через море был последним, внешним и как бы символическим выражением того великого прохождения и перехода, который, через все события был совершен народом под водительством Ягве и Моисея. Израиль был спасен Ягве, он перешел из состояния рабства в состояние свободы. Он обрел сознание своего единства как нация и, таким образом, оставил позади то состояние конгломерата пастушеских племен, в каковом

он находился пребывая в Египте. И, наконец, из плана чисто земного бытия, он перешел в план бытия более высокий, религиозный: он оказался народом имеющим с Богом связь исключительную, не ведомую никакому другому народу, как таковому, и оказался местом откровения Божия на земле.

Как мы уже отметили, действие Божие, которое привело к этому свершению, получило свое завершение в чудесном переходе через море, но, согласно рассказу книги Исход, этот переход был предварен рядом других событий, в которых тоже сказалась рука Ягве. Какой характер носят эти события?

Б. Кризис Исхода: К событиям, предваряющим выход Израиля из Египта, надлежит отнести, в первую очередь, факт размножения сынов Израилевых, упомянутый в Исх. 1.7. К ним тоже надо отнести восшествие на Египетский престол царя, который не знал Иосифа (Исх. 1.8). Книга рассказывает, что этот царь, обеспокоенный большим количеством сынов Израиля в Египте, пожелал остановить естественный процесс их размножения и, с этой целью, начал их притеснять, посылая на тяжелые работы и, затем, приказал умерщвлять их новорожденных мужского пола (Исх. 1.9-22). Эти действия положили начало кризису, тому великому кризису, который привел к духовному рождению ветхозаветного народа Божия. Известно, что в жизни человеческих обществ о кризисе можно говорить тогда, когда данное общество, в процессе своего роста или развития, встречает препятствие, которое оно не в силах преодолеть теми средствами, которые в данный исторический момент находятся в его распоряжении. Кризис, в который вступило общество, состоящее из потомков Иакова и находящихся в Египте, обрисовался, как положение безвыходное, угрожающее народу скорым уничтожением.

К этим же событиям надлежит тоже отнести призвание и посланничество Моисея, которого Ягве, согласно взгляду, проводимому в книге Исход, воздвигает, как пророка (4.15 ср. 7.1). Моисей должен возвестить Израилю о наступлении часа его избавления и приказать ему выйти из Египта, т. е. совершить первый и решительный шаг на пути ведущем к уготованному Израилю его Богом новому образу бытия. При этом, оба параллельных рассказа о призвании Моисея подчеркивают, при большем или меньшем количестве подробностей, факт явления Бога Моисею в Теофании с сообщением ему божественного имени Ягве (Исх. 3.13-16 ср. 6. 1-2). При этом Ягве дал также Моисею обещание быть с

ним и содействовать ему своею силою (Исх. 3.12 и т. д.), т. е. являясь в отношении Моисея ту религиозную реальность, на которую указывает имя Божие, открытое Моисею, и которая, среди всех своих проявлений, сказывается, как непрекращающееся присутствие Ягве в своем народе и как Его верность данным Им обетованиям.

Дальнейший ход рассказа отмечает неуспех миссии Моисея перед Фараоном: она приводит к противлению Богу со стороны фараона (5.2) и к ожесточению его сердца (7.3, 13 и т. д.). Кризис не разрешается миссией Моисея, а, напротив, ею обостряется. Можно ли понять, на основании Исх., почему это обострение кризиса было в путях Ягве необходимым?

В. Исход, как суд Божий: Обратим, прежде, внимание на события, которые привели к разрешению кризиса. События эти выразились в ряде бедствий, обрушившихся на Египет и известных под названием казней Египетских (Исх. 7.15-11.10; 12.29-33). События завершились гибелью фараонова войска в Черном море, согласно рассказу гл. 14. Об этих событиях говорится, что Ягве явил свою руку крепкую (Исх. 3.20; 6.1; 13.3 и т. д.). Исх. 7.4 говорит тоже об них, как о *шефатим гедолим*, т. е. как о судах великих.

Корень *шафат*, переводящийся глаголом *судить*, означает, более точно, восстановить право кого-нибудь. Иногда он встречается в значении: управлять, направлять (см. Дан. 9.12). Однако, в большинстве случаев он подразумевает восстановление права, чаще всего права дарованного от Ягве и попранного или нарушенного Его врагами 1). Поэтому, ряд других текстов, подразумевающих выход Израиля из Египта, уточняет, что Ягве совершил суд над Египтом за притеснение сынов Израилевых (Быт. 15.14; Прем. Сол. 12.10-22), которым Ягве даровал освобождение от рабства. Но бывают ли судимы только враги Ягве и притеснители Его народа? История знает случаи, когда Израиль был судим за недолжное поведение перед Ягве. В этих случаях Израиля часто спасло его обращение. Эти случаи показывают, что суд Ягве совершался тоже для исправления, а не только ради наказания. Надо тоже заметить, что объектом суда Ягве могут быть, как акты противления Ему, так и греховные состояния,

(1) Так, происходящее от этого корня слово *MISPAT* означает судебный приговор Божий, определяющий право, восстанавливющий его и карающий его нарушителя.

противные Его воле. Поэтому, мы вправе спросить себя, только ли фараон был судим «судами великими», когда должен был совершиться Исход Израиля из Египта? Не был ли в тот момент Израиль тоже объектом божественного суда?

Книга Исход не говорит ни о каких проступках Израиля, когда она описывает его состояние в Египте, накануне его выхода из этой страны. О состоянии же этом можно сказать, что, не будучи явно греховным, оно тем не менее не отвечало тому образу бытия, к которому его предназначил призывающий его Бог, избравший его. Как уже было отмечено, Израиль в Египте к моменту Исхода был даже еще не народом, не нацией, а просто конгломератом пастушеских племен, и это — несмотря на свое численное размножение. Для своего превращения в народ и, тем более в народ Божий, Израиль должен был совершить некий духовный шаг. К этому послужил кризис, который Бог вызвал через восшествие на египетский престол царя, который не знал Иосифа. Кризис положил предел состоянию, которое могло в естественном порядке продолжаться еще долго, но которое, чем дольше оно продолжалось, тем больше бы отделяло Израиля от того, что составляло его призвание. Кризис Исхода оказался судебным приговором, изреченным Ягве, над этим положением. Он заставил Израиля совершить тот шаг, который поставил его на путь, ведущий его в его новое состояние народа Божия. В этой перспективе и следует понимать обострение кризиса, которое отмечает книга Исход через повторное упоминание факта ожесточения сердца фараона, ожесточение совершенное самим Ягве. В этом кризисе Израилю оставалось либо повиноваться воле Ягве, т. е. выйти из Египта, или же погибнуть в Египте от притеснений со стороны фараона. Обострение кризиса делало невозможным никакой компромисс, который мог бы продлить пребывание Израиля в Египте. Таким образом, кризис Исхода полностью подходит под значение суда, которое было изначально присущим слову кризис. Кризис Исхода оказался судом, как в отношении судящего Бога, так и в отношении судимого Израиля. Но тогда как для фараона суд привел к уничтожению его силы и его власти над Израилем, для Израиля суд оказался первым, великим кризисом его роста духовного. Книга Исход показывает, как, после долгих перипетий, Израиль повиновался суду Божию. И только, когда он ему повиновался, он смог совершить свой великий переход, через который он обрел и спасение от фараона, и свободу, и боговедение и воспринял свою богоизбранность.

Но, каким образом Израиль оказался в состоянии понять то, что, именно, требовал от него Бог в этом кризисе? Этому пониманию способствовал, согласно книге Исход, Моисей, ради этой цели призванный Богом в качестве пророка.

§ 3. Призвание Израиля и пророческая деятельность Моисея

Как уже было отмечено, Моисей посылается Богом, чтобы быть Его «устами». Он выступает в качестве посредника, как между Ягве и народом, так и между Ягве и фараоном. Описывая выступления Моисея перед народом и перед фараоном, рассказ книги Исход отмечает ряд подробностей, которые, несомненно, можно рассматривать, как имеющие отношение к его пророческой миссии.

А. В отношении к фараону: Выступления Моисея перед фараоном способствуют обострению кризиса. Это подчеркивается всеми тремя источниками, по которым составлено повествование Исх. о событиях, приведших к выходу Израиля из Египта 1). Поэтому можно заключить, что Моисей в своем качестве пророка тоже является орудием кризиса Исхода, так же, как и фараон. Все источники тоже отмечают, что наступление и прекращение казней египетских совершается в связи с действиями Моисея: молитвою, поднятием руки, поднятием Аароном своего жезла по повелению Моисея 2). То же самое можно сказать относительно рассказа в Исх. 14 о чуде над морем. Таким образом, Моисей, как пророк, рассматривается тоже как исполнитель суда Божия над фараоном, суда, который привел к сокрушению фараонова упорства и, затем, его силы и его власти над народом Божиим. Что же можно сказать о выступлениях Моисея в отношении к Израилю?

Б. В отношении к Израилю: Поскольку выступления Моисея перед фараоном, привели, по рассказу Исх., к обострению кризиса и поскольку этот последний сказался также судом и над Израилем, то он является тоже исполнителем приговора над тем состоянием Израиля, которое сделалось недолжным в глазах Ягве. Одновременно с этим, Моисей, по рассказу книги, не переводя передает народу повеление Ягве выйти из Египта. Через это, события в глазах народа получают свое истолкование: со-

(1) См. об этом наш этюд «Господь, муж брани» в «Православной Мысли», вып. VII, Париж 1949 г. стр. 105-125.

(2) См. там-же.

бытия эти делаются равнозначимы слову Божию, на подобие того слова, которое передается устно через пророка. Последний, таким образом, вызывая события и давая их истолкование, и здесь оказывается в положении «уст Божиих»: благодаря ему события становятся прозрачными для слова и слово для событий.

Рассказ изображает также Моисея поддерживающим народ в моменты упадка духа (Исх. 5.21-23; 6.9; 14.11-13). Эта сторона деятельности Моисея имеет, конечно, как обоснование, обещание, данное ему Ягве: «Я буду с тобой» (Исх. 3.12). Но такое же обещание содержится в самом имени Ягве, которое Моисей должен возвестить народу, согласно обоим рассказам об его призвании (Исх. 3.14-15 и 6.2-4). В самый критический момент, каковым, по рассказу, является момент перехода через море, Моисей заставляет народ совершить тот решительный шаг, который вызывает чудо над морем (Исх. 14.15 и сл.) и который, более очевидным образом, чем египетские казни, воочию доказывает народу власть Ягве и над природой, и над земным могуществом фараона. Совершив этот шаг, народ, таким образом, получает опытное знание того аспекта божественного откровения, которое ознаменовано именем Ягве. В этом имени, как уже было отмечено, Бог открывается, как Тот, Который, будучи надмирным, тем не менее присутствует в мире и имеет беспредельную власть над всем его бытием. Момент получения этого знания народом следует рассматривать как самый момент духовного рождения Израиля, в его качестве ветхозаветного народа Божия. Вот, как об этом моменте говорит Исх.: «и увидели Израильтяне руку великаную, которую явил Ягве над Египтянами, и убоился народ Ягве, и поверил Ягве и Моисею» (Гл. 14, ст. 31а). Момент непосредственного соприкосновения народа с божественной реальностью подчеркнут термином **убоялся**, ибо, как известно, и в Ветхом, и в Новом Завете **страх Божий**, трепет и благоговение перед раскрывающимся надмирным началом, лежит в основе всякого подлинного религиозного переживания. Момент опытного познания Бога подчеркнут тоже в термине **поверил**, ибо вера, для всей Библии, является источником всякой религиозной жизни. Народ **поверил Ягве**, Которого он познал как единого Крепкого и Сильного, как Того, которому можно довериться в подвиге доверия и упования, с которых начинается подвиг веры 1). Но текст также отмечает, что

(1) Вера, по еврейски **эмуна**, от **аман**, быть твердым, представляется в Библии не как акт интеллекта, а как волевой подвиг верности и доверия Богу, в ответ на Его призыв или обетование.

народ **поверил** и Моисею. Почему этот термин оказался употребленным и в отношении Моисея? Это нас подводит к необходимости осмыслиения реальности, носителем которой был Моисей, посланный, по рассказу Исх., действовать как пророк в момент Исхода Израиля из Египта. На эту реальность могут указать некоторые подробности повествования Исх. о призвании Моисея.

В. О даре, сообщенном Богом Моисею в виду его пророческой деятельности:

Что, согласно Исх., совершилось в момент призыва Моисея помимо откровения ему божественного имени Ягве (3.14-15 и 6.2)? Моисею, как тоже было отмечено, было дано обетование: «Я буду с тобою» (3.12). Можно уже заметить, что, через откровение ему божественного имени и через полученное им обетование, Моисею, по Исх., стала заранее опытно известной та самая религиозная реальность, которая максимально открылась народу в момент чудесного перехода через море. Но можно сделать и другое замечание: в момент своего призыва Моисей, в повествовании Исх., тоже представляется, как человек прошедший через кризис.

Тогда как схематический рассказ о призвании Моисея приведенный в Исх. 6.2 и сл., и принадлежащий Священному Кодексу, не дает никаких указаний об обстоятельствах, которые предшествовали этому призванию, пространный рассказ об этом же призвании, принадлежащий Ягвистическому и Элогистическому источникам (Исх. 2-5), подробно рассказывает о детстве Моисея и, вообще, о всем, что он пережил до того, как ему было явление Бога в видении неопалимой купины (см. Исх. 2). По этому повествованию, пребывание Моисея при Египетском дворе, в качестве приемного сына дочери фараона, внезапно было прервано делом по убийству Египтянина (2.13-15), на подобие того, как мирное размножение сынов Израилевых в Египетской земле было неожиданно остановлено воцарением нового царя, который не знал Иосифа (Исх. 1.8). Моисею, по рассказу, пришлось познать изгнанничество и жизнь в пустыне. Все это, конечно, произошло с Моисеем в виду уготованной ему Богом миссии. Поэтому, можно утверждать, что по рассказу Ягвиста-Элогиста, над Моисеем тоже был совершен суд, через который Бог его привел в тот образ жизни и в то духовное состояние, которые более совершенным образом отвечали божественному замыслу о нем.

Можно, поэому, полагать, что в этом рассказе подразумевается со стороны Моисея некий акт веры. Так это, по крайней мере, понимает новозаветное предание: «Верою Моисей, пришед в возраст, оказался называться сыном дочери фараоновой, и лучше захотел страдать с народом Божиим, нежели иметь временное, греховное наслаждение... верою оставил он Египет, не убоявшись гнева царского ибо он, как бы видя Невидимого, был тверд» (Евр. 11.24-25, 27). Иначе говоря, по рассказу Ягвиста-Элогиста, вошедшему в общий контекст книги Исход, выходит, что сам Моисей через пережитый в подвиге веры кризис оказался подготовленным к откровению, дарованному ему в видении купины, на подобие того, как народ Израильский через аналогичный кризис имел быть приведенным к откровению, которое он получил в момент чудесного перехода через море.

Итак, народ поверил Моисею, как свидетелю. Свидетелем является тот, кто утверждает в своих словах то, что он знает на основании своего опыта. По Исх. 1-15, Моисей, посланный Богом к фараону и к народу, сам предварительно получил от Бога опытное познание всей полноты той религиозной реальности, к познанию которой он должен был, как «уста Божии», т. е. как пророк, подвести все общество сынов Израилевых, находящихся в Египте. Как же представляется пророческое служение на основании данных Пятикнижия, заключающихся, преимущественно, в Исх. 1-15?

§ 4. Вклад Исх. 1-15 в библейское учение о служении пророков

Поясняет ли Исх. 1-15 сущность служения пророков? Дает ли, в частности, этот отдел Пятикнижия элементы для разрешения вопроса о соотношении исторических кризисов со служением пророков и с возрастанием божественного откровения, подаваемого народу Божию в Ветхом Завете? Разобранный нами рассказ Исх. 1-15 в первую очередь подтверждает, что между пророческим служением и фактом исторических кризисов связь определенно существует. По этому же рассказу, связь также определено должна существовать и между кризисами и подачей народу Божию нового откровения. Более того, Моисей, как пророк, оказался, по рассказу, призванным как «уста Ягве», т. е. как пророк, в виду того кризиса, который готовился для Израиля в образе событий Исхода и всех исторических и религиозных последствий, которыми для Израиля был чреват этот кризис. Иначе

говоря, по Исх. 1-15, связь между кризисами, пророческим служением и откровением Бога в Ветхом Завете должна мыслиться не внешней, хотя и постоянной, но внутренней, существенно необходимой. И пророк, таким образом, представляется, по преимуществу, орудием божественного действования через кризисы и посредником в деле сообщения нового откровения в критические моменты истории Израиля.

Но Исх. 1-15 может также рассматриваться, как свидетельство о неизбежности кризисов в их качестве орудия религиозного возрастиания народа Божия. Исх. 1-15 раскрывают, что сущность исторического кризиса заключается в суде Божием над народом Божиим. Суд этот представлен, как сопряженный для народа Божия с повелением в подвиге послушания и веры покинуть состояние, как историческое, так и религиозное, сделавшееся неугодным перед очами Ягве, состояние фактически, уже не могущее продолжаться, по причине разразившегося кризиса. Исх. 1-15 показывает, что спасение кризиса лежит в принятии суда Ягве и в совершении шага, который Бог требует одновременно через посредство событий и через слово пророка. Требуемый же шаг стоит в соответствии с религиозной реальностью, которая должна раскрыться, благодаря кризису. Так, по Исх. 1-15, Израиль познал своего Бога, как Ягве, т. е. как Бога присутствующего в истории, через историю действующего и в ней содействующего своему народу. Он Его познал, когда он дерзнул совершил все требуемое Богом, т. е. вступить на путь, предлагаемый ему Ягве. Это был путь исполненный приключений, который он должен был проходить с Богом, открывшимся, как Ягве, путь ведущий его к обретению состояния, отвечающему его положению, как народа Божия. Этот путь привел его к обладанию обетованной землей. Таким образом, в Исх. 1-15 связь между откровением и кризисом-судом Божиим, как и образом разрешения кризиса в подвиге веры, тоже не представляется случайной, но внутренне необходимой, определенно и существенно отвечающей содержанию раскрывающейся религиозной истины.

Что же из этого вытекает для понимания служения пророка, представленного в образе Моисея? Пророк есть посланник Божий. Он действует как орудие кризиса, т. е. суда Ягве. Он тоже должен вызвать народ на совершение шага, требуемого Богом. Во всем этом он действует как истинный свидетель Божий, т. е. на основании того, что на опыте Сам Бог дал ему предварительно познать. Так, по Исх. 1-15, Моисей до народа познал Бога открывающегося как Ягве, а один из двух рассказов о при-

звании Моисея настаивает на кризисе, пережитом Моисеем. Кризис этот, по присущему ему характеру суда Божия, оказывается аналогичным кризису, который, по воле Божией, ожидает всех сынов Израилевых, находящихся в Египте. Отсюда, конечно, следует, что и пророк, по своему внутреннему опыту, должен отвечать кризису, через который весь народ должен будет познать новое откровение. Народ его познает, благодаря принятию приговора божественного суда, сообщаемого ему как через события, составляющие кризис, так и через слово, возвещаемое Богом через пророка. При этом, Исх. 1-15 отмечает, что Моисею было преподано Богом не только знание о шаге, который должен был совершить Израиль в слагающейся исторической обстановке, но также постоянное памятование о всем плане относительно Израиля, как это особо подчеркнуто в рассказе Священнического Кодекса о призвании Моисея: «и так скажи сынам Израилевым: Я Ягве, и выведу вас из-под ига Египтян, и избавлю вас от рабства их, и спасу вас мышцею просторною и судами великими; и приму вас Себе в народ и буду вам в Бога, и вы узнаете, что я Ягве, Бог ваш...; и введу вас в ту землю... и дам вам ее в наследие. Я Ягве» (Исх. 6.6-8). Итак, по Исх., Моисей, как пророк, оказался посвященным Богом не только в религиозную сторону кризиса Исхода, но в весь религиозно-исторический контекст этого кризиса, укорененный во всем божественном плане об Израиле. В этом, по Исх., заключалась специфичность его пророческого дара, который позволил ему привести размножившихся в Египте сынов Израилевых к принятию суда Ягве, каковым был великий кризис Исхода, через который Ягве счел нужным провести колена Израилевы, чтобы претворить их в богоизбранный народ Ветхого Завета.

Можно ли теперь перейти к выводам общего характера, иными словами установить аналогию между сказанным в Исх. о пророческом служении, как и о кризисе выхода Израиля из Египта, и служением прочих пророков в связи с кризисами, которые были означенены их деятельностью?

(Продолжение следует)

Свящ. Сергий ЖЕЛУДКОВ

ИЗ «ЛИТУРГИЧЕСКИХ ЗАМЕТОК» *

(Продолжение)

43.

«Обновленцы» — вот тоже вконец испорченное слово в трагической русской истории. Впрочем, и по самой грамматической форме своей оно несет в себе момент некоторого пренебрежения (ср. «оборванцы» и др.). Странно, что люди **сами себя** могли называть так. Их программные документы, насколько я помню из поверхностных впечатлений, заключали в себе наряду со светлыми идеями и немало всякого вздора.

Но огромное впечатление с детских лет и на всю жизнь произвело на меня **новое Богослужение**, которое я наблюдал в храме покойного **епископа Антонина** в Москве. Можно в общем сказать, что теперь у нас в храме народ как бы только присутствует, как бы только наблюдает со стороны «службу», которую совершает хор, диаконы и священники. И под аккомпанемент этой «службы», наблюдаемой со стороны, человек у нас молится и сам — то уединенно, то сближаясь с ней... И только в некоторые моменты, например, при общем пении «Кресту Твоему», «Отче наш» — Богослужение наше становится на несколько минут всенародным. Вот на таком уровне было **всё Богослужение** в храме епископа Антонина.

Вспоминаю наиболее существенные моменты. Престол вынесен на солею, так что иконостас оказался за ним и алтарь совершенно открыт. Ни регента, ни певчих в нашем понимании слова нет, всё поёт народ простейшими напевами. Стихиры поют за канонархом, короткими фразами; стихир мало, вообще всенощная очень сокращена. Всё — на русском языке... Теперь я понимаю, что звучало это, конечно, довольно неуклюже, иногда даже и очень; но в то время не замечал, поглощенный открывшимся **смыслом**. Особенно поразила и захватила меня лiturгия. У нас теперь она закрыта от народа не только иконостасом; самый текст её заслонен пением хора, народ и не по-

*) Начало см. в **Вестнике № 103.**

дозревает — какие дивные молитвы читает священник в алтаре во время этого искусственно растягиваемого пения. И только малые кусочки, краткие «возгласы» священник произносит вслух... В храме же епископа Антонина народ видел и слышал всё, участвовал во всём.

И далее следовало всенародное призывание Духа Святаго... Это не был нервный экстаз, который так отвратителен нам у сектантов. Это было взволнованное мужественное (большинство в храме и были мужчины) **благодарение**. «Евхаристия» и значит ведь «Благодарение». «За всё, что мы знаем, и чего не знаем»... «Не отступил ни перед чем, всё сделал» для **свободного спасения** человека. Была уверенность, что можно вот так прямо обращаться к Богу: «Ты, и единородный Твой Сын, и Дух Твой Святый». Главное же, была глубокая, какая-то осязательная уверенность, что силою Божественной любви совершилось свободное **спасение мира...** Но невозможно, конечно, изобразить словами благодатное действие открытой Евхаристии. Надеюсь, вы оцените хотя бы отчасти красоту этих древнейших молитв Церкви, обработанных самим Златоустом. Да и все молитвы в открытой литургии были так хороши, что никаких «частных» молебнов и панихид после уже не совершалось... Имена живых и усопших близких во время Евхаристии каждый поминал сам в торжественном общем молчании. Что еще вспомнить? Ектении были сокращены по количеству, но дополнены новыми (вероятно, реставрированными древними) прошениями, например, о младенцах и детях Церкви. Апостольские Послания и Евангелие читались на русском языке лицом к народу... Епископ служил без встречи, без шлейфа, без митры, посоха, орлецов, целований рук, поклонов и прочих архиерейских принадлежностей; но были у него светильники. Помню священников: никто из них никаких денег в храме не получал, все после принятия священного сана оставались на гражданской работе (тогда был НЭП и вообще было в этом отношении легче). Один священник был одновременно юрист, другой — инженер, третий — кустарь, чуть ли не сапожник... Служба была только по воскресеньям и большим праздникам, а также и вечером накануне. За исключением древней Евхаристии каждый раз что-нибудь обновлялось — менялось, формировалось, вплоть до появления не переводных уже, а новых русских и притом стихотворных канонов; я их не помню и о качестве судить не берусь...

Конечно, большое значение имели личная одаренность и чистота намерений реформаторов. В частности, епископ удиви-

тельно задушевно читал евхаристические молитвы нараспев, в какой-то совершенно своеобразной мелодии; а священник, тот, что был и юристом, очень хорошо произносил их патетически, не-нараспев (не знаю, как называется такая манера чтения). Но входить в личные характеристики здесь я не буду, и так я отвлекся от темы, которая вас занимает. Я вспоминаю всё это в связи с вашими как бы недоумениями о церковном Богослужении. **Оно может быть прекрасно** — может быть всё светоносно, в каждом моменте может возбуждать высокие чувства, — быть в этом смысле истинным служением Богу... О вкусах не спорят, можно по-разному относиться к опытам, о которых я вспоминаю; но и в любом другом «стиле» творческое отношение к священному служению дало бы удивительные результаты. Если вам больше по душе древняя икона, то и в службе церковной, я думаю, вас привлекли бы опыты художественной реставрации эпохи, когда писались иконы: лампады в полумраке, мужские хоры (непременно два «лица»), изысканные древние напевы, в которых запечатлелась духовная сила святых... Я способен оценить и это; но и здесь потребовались бы великие творческие перемены, в частности, большие сокращения текстов, борьба с электричеством, с дурными привычками певцов, да и самого народа... Словом, в наших условиях это невозможно...»

Из письма, 1963.

Итак, для открытой литургии потребовался бы открытый алтарь и русский язык, понадобились бы особенно одаренные служители — и даже особенно взыскательный народ. Проблема открытой Евхаристии относится таким образом к области церковной футурологии. И прежде всего это следует сказать о нашем брате — служителях... Сегодня мы можем только с великим ужасом вообразить, как многие из наших знакомых священников и архиереев стали бы читать открытые евхаристические молитвы. Тут как и с проповедью: редкому священнику можно было бы сегодня дать разрешение служить открытую литургию. Какой страшный риск: опошлить, испортить святейшее Таинство Церкви! Нужно прямо признать практический положительным значение того факта, что в закрытом чтении евхаристических молитв скрываются и уравниваются **личные** качества священнослужителей: ибо краткие наши «возгласы» мы все произносим более или менее одинаково, — и таким образом внешняя сторона Евхаристии остаётся у нас **независимой** от голоса, культуры, даже от настроения служителя.

Будущие формы открытой литургии могут быть найдены только в практических священных экспериментах. Заранее можно сказать, что молитвы святителя Василия Великого окажутся не-пригодны для открытого чтения вследствие чрезвычайной их многословности. В древнейшей рукописи литургии написано: «и повторяет народ слова епископа»; должна быть проверена и такая возможность, предполагающая, конечно, предельную краткость этой коллективно произносимой молитвы. А такое общее чтение не преобразится ли потом в общее пение евхаристических молитв?.. Не обязательно, чтобы всё это решалось для всех одинаково.

Возникнут и некоторые принципиальные проблемы. Можно уподобить в этом отношении Евхаристию священному Писанию. Когда мы начинаем вполне понимать его в чтении на родном языке, то вместе с радостью открывающегося смысла нам открываются и трудные для современного человека недоумения и проблемы. Консерваторы думают, а иногда и прямо говорят: зачем церковному народу эта затруднительная ясность — нет, будем читать Писание на непонятном языке, нараспев, и пусть оно так и остаётся для народа под покровом священной таинственности. Видят даже некую особую мудрость иерархии в том, что от народа так закрыто Писание и так закрыта Евхаристия: мол, охраняется святыня. Да — но какою ценой? Ценою самой святыни! Ибо в конечном счете мы остаёмся без Писания и без Евхаристии.

44.

Но что же нам делать сегодня, какой совет дать сегодня сознательному христианину — как молиться ему во время совершения Евхаристии? Вопрос не новый — и были в популярной душеспасительной литературе издания, которые предлагали на этот случай скверные молитвы собственного изобретения, но никак не хотели открыть мирянину подлинных молитв Евхаристии.

Они напечатаны в Служебнике. Их нужно выписать и читать шепотом или в уме вместе со священником. В такой практике они очень скоро запомнятся наизусть. Первая молитва — во время пения «Достойно и праведно» приведена в одной из предыдущих Заметок (40). Далее

Священник: ПОБЕДНУЮ ПЕСНЬ...

Хор: СВЯТ, СВЯТ, СВЯТ...

Священник

(и мы с ним): С сими блаженными Силами
и мы, Владыко, Человеколюбче,
возглашаем и говорим:
Свят еси и Пресвят
Ты,
и единородный Твой Сын,
и Дух Твой Святый.
Свят еси и Пресвят —
и великолепна слава Твоя.
Ты мир Твой так возлюбил,
что Сына Своего единородного
отдал,
дабы всякий, верующий в Него,
не погиб,
но имел жизнь вечную.
Он пришел,
и всё о нас устроение исполнив,
в ночь, когда Он был предан,
(скорее — Сам Себя предал
ради жизни мира),
взяв хлеб
во святые Свои
и пречистые, и непорочные руки,
благодарив и благословив,
освятив, преломив,
преподал
святым Своим ученикам и апостолам
и сказал:
ПРИИМИТЕ, ЯДИТЕ...

Хор:

АМИНЬ.

Священник

(и мы с ним): Подобно и чашу после вечери,
говоря:
ПИЙТЕ ОТ НЕЯ ВСИ...

Хор:

АМИНЬ.

Священник

(и мы с ним): Воспоминая сию спасительную заповедь
и всё, что ради нас было и будет:
крест, гроб,
тридневное Воскресение,

на небеса Восхождение,
одесную Отца пребывание,
Второе во славе Пришествие,
ТВОЯ ОТ ТВОИХ...

Хор: ТЕБЕ ПОЕМ...

Священник

(и мы с ним): Еще приносим Тебе
словесную сию и бескровную службу
и просим, и молим, и умоляем:
ниспосли Духа Твоего Святого
на нас
и на предлежащие Дары сии.

В это время в алтаре совершаются Освящение Даров. Здесь в церковно-славянском тексте Служебника наше русское нововведение — тропарь призыва Духа Святого и стихи из Псалма 50. Это знак особо благоговейного отношения наших предков к святой Евхаристии:

Священник

(и мы с ним): Господи, Иже Пресвятого Твоего Духа
в Третий час апостолом Твоим ниспославый,
Того, Благий, не отъими от нас, но обнови нас,
молящих Ти ся.

Диакон

(и мы с ним): Сердце чисто созижди во мне, Боже,
и дух прав обнови во утробе моей.

Священник

(и мы с ним): Господи...

Диакон

(и мы с ним): Не отвержи мене от Лица Твоего,
и Духа Твоего Святого не отъими от мене.

Священник

(и мы с ним): Господи...

Эти чтения помогают усиленно сосредоточиться в молитве. Я недостоин давать советы; но одно несомненно, опытно многим известно: в это время бывают благодатные озарения души. По слову апостола, это — **причастие (общение) Духа Святого, вкушение силы грядущего века** (к Евреям, гл. 6)... Некоторые находят нужным в этот момент помолиться о самом важном, о самом заветном. «Вспомните меня во время ТЕБЕ ПОЕМ», — писал

мене один выдающийся христианин в очень трудных обстоятельствах. **Молитве о других** и посвящается вся последующая часть Евхаристии. Она начинается с таинственных слов — с **молитвы о святых**; вероятно, лучше сказать — с благодарения за святых:

Священник

(и мы с ним): Еще приносим Тебе
словесную сию службу
о в вере почивших
праотцах, отцах, патриархах,
пророках, апостолах, проповедниках,
мучениках, исповедниках, подвижниках,
и о всех праведных душах,
в вере скончавшихся,
ИЗРЯДНО (особенно же) О ПРЕСВЯТЕЙ...
ДОСТОЙНО ЕСТЬ...

Хор:

Священник

(и мы с ним): О святом Иоанне Пророке,
Предтече, Крестителе,
о святых славных и всехвальных апостолах,
о святом (имя-рек),
егоже и память совершаем,
и о всех святых Твоих,
ихже молитвами посети нас, Боже.
И помяни всех усопших
в надежде Воскресения и жизни вечной.
(Вспоминаем имена).

И упокой их,
идеже присещает свет Лица Твоего.

Еще молим Тя:

помяни, Господи,
всех епископов,
верно преподающих слово Твоего истины,
всех пресвитеров, диаконов
и весь священный чин.

Еще приносим Тебе
словесную сию службу
о святой соборной, апостольской Церкви,
о пребывающих в чистоте
и честном гражданстве.

Священник: В ПЕРВЫХ ПОМЯНИ...

Хор: И ВСЕХ И ВСЯ.

Священник

(и мы с ним): Помяни, Господи,

город сей, где мы живём,
и все города, и все страны,
и живущих в них.

Помяни, Господи,

плавающих, путешествующих,
недугующих,
страждущих,
плененных,

и спасение их.

Помяни, Господи,

добро творящих
и помнящих о бедных,

и на всех нас милости Твои ниспошли.

(Вспоминаем имена).

Во время краткого пения «И всех и вся» невозможно прочитать всё это; приходится, как и поступают священники, продолжить чтение во время просительной ектении — повторной на литургии. Имена усопших и живущих — только некоторые, все имена должны быть уже ранее помянуты на ектениях. Часть текста оставлена в церковно-славянском переводе.

Должно признать, что молитвы после Освящения Даров несколько сбивчивы и оставляют впечатление, что образовались из добавлений разного времени. В будущем они должны быть пересоставлены. В литургии святителя Василия Великого заключительная молитва Евхаристии многословна, но по содержанию более цельна. Вот для примера отрывок:

... супружества их в мире и единомыслии соблюди:

младенцы воспитай,

юность настави,

старость поддержи,

малодушные утеши,

расточенные собери,

прельщенныя обрати

и совокупи святей Твоей Церкви:

стужаемыя от духов нечистых свободи,

плавающим сплавай,

путешествующим существоуй,

вдовицам предстани,

сирот защиты,

плененные избави,
недугующия исцели.

На судищи и в рудах,

и в заточениях,

и в горьких работах,

и во всякой скорби, и нужде,

и обстоянии сущих

помяни, Господи.

И всех, кому потребно великое Твое милосердие,
и любящих нас,

и ненавидящих,

и заповедавших нам недостойным молитися о них,
и вся люди Твоя

помяни, Господи Боже наш,

и на вся излей богатую Твою милость,
всем подая яже ко спасению прошения.

И ихже мы не помянухом неведением,
или забвением, или множеством имен,

Сам помяни, Боже.

В таком настроении, в приобщении ко всеобъемлющей Божественной любви заканчиваются молитвы Евхаристии. Сознательное участие в них даже и без телесного Причащения может стать важным фактором в духовной жизни... Когда же предстоит Причастие, то хорошо прочитать из Служебника молитву святителя Иоанна Златоуста:

Тебе предлагаем
жизнь нашу всю и надежду,
Владыко, Человеколюбче,
и просим, и молим, и умоляем:
сподоби нас причаститися
небесных Твоих и страшных Таин,
сея священныя и духовныя Трапезы,
с чистою совестию,
во оставление грехов,
в прощение согрешений,
во общение Духа Святаго,
в наследие Царства Небеснаго,
в дерзновение еже к Тебе,
не в суд или во осуждение.

Есть сила благодатная во всех молитвах Служебника, кото-

рые закрыты сегодня от простого христианина. Только тайным соучастием в этих тайных молитвах — только таким неестественным способом может он хоть отчасти приобщиться к Таинству святой Евхаристии. И все-равно: вместе с священником он останется в совершенном отъединении от окружающего его в храме народа.

45.

Стоишь в храме с мирянами и с негодованием наблюдаешь, как искажается у нас чин Причащения. Во-первых, сами батюшки причащаются слишком долго. По Служебнику они должны успеть совершить это под пение Причастного стиха; а у нас после стиха обязательно поют еще длинный «концерт», читают молитвы, снова поют... Заглянем в алтарь: священники читают для себя благодарственные молитвы (хотя по Служебнику это положено делать после отпуста, вместе с народом), либо просто прохлаждаются, в то время как народ (иногда в давке переполненного храма) томится в ожидании. Отвратительно видеть это кастовое пренебрежение духовенства к мирянам, телу Церкви, проявляемое при святейшем Таинстве, самая сущность которого — единение во Христе всех верующих.

Причащение народа начинается с унизительной мелочи: убирают ковер... Когда Причащение ведётся из одной чаши — есть возможность причащать мирян во святых вратах, в самых святых вратах — так, чтобы причастник почти входил в алтарь. Но нет — батюшки отодвигают Причащение подальше от алтаря, на край солеи. Уничтожение Причащения совершается и в пении: хор споёт «Тело Христово» и надолго замолкает. Хорошо еще, если тут вступится левый хор и время от времени тянет то же «Тело Христово»... Следует разрешить исполнять во время Причащения «Вечери Твоей тайны» святителя Иоанна Златоуста. Вот где нужен концерт:

Вечери Твоей тайны
днесь, Сыне Божий,
причастника мя приими:
не бо врагом Твоим
тайну повем,
ни лобзания Ти дам,
яко Иуда,
но яко разбойник
исповедаю Тя:
помяни мя, Господи,
во Царствии Твоем...

Причащение заканчивается окриком диакона: «Все причастились?!... Никому и ничему этот «возглас» не помогает, но стал уже дурным обычаем. Чаша уносится в алтарь — и наступает нехорошая пауза: священнику надо тщательно прибраться на престоле, а певцы споют поспешно, небрежно «Аллиуйя», и молчат. Да куда же вы спешите, спойте нам торжественную, красную «Аллиуйя» и не 3, а 6, 9 раз, сколько будет нужно, чтобы не было этой глупой паузы. «Аллиуйя», «Видехом свет истинный», «Да исполнятся уста наша», ектения, — всё это должно быть музыкально решено как единое целое, торжественное благодарение по святому Причащению.

Приложение. Запишу здесь окончание торжественного благодарения по святому Причащению — во глас Второй Киевского распева. Мелодия в первом голосе:

... не-пол-нёт-ся ус-та на-ша хвале-ния
Тво-го, Гос-по-ди

я-ко да поем сла-ву Тво-ю, яко сподобил
еси нас причас-ти-ти-ся

святым Твоим Божествённым,
бесмертным и животворящим Тай - на-м: со-блю-ди нас

во Твоей свя-ты-ни, весь день
поучатися прав-де Тво-ей.

алли-у-ия, алли-у-ия, ал-ли-лу-и-я! Гос-по-ди, по-ми-луй.

Гос-по-ди, по-ми-луй. Те-бе, Гос-по-ди. А-минь.

С и-ме-ни Гос - по - ни. Гос-по-ди, по-ми-луй.

Акафисты имеют у нас двоякое значение для верующих. Одно — утилитарное, «обетное», когда человек «заказывает» для себя непременно «отдельный» акафист и считает долгом «остоять» его, не вникая особенно в содержание. На Урале в храмах после литургии бывает, что все наличные священники, диаконы и «церковницы» одновременно в разных местах храма читают такие «заказные» акафисты. Помню, в Златоусте регулярно приходила в храм женщина и заказывала акафист Пресвятой Троице. Акафист этот — «тяжелый», священники старались от него уклониться; читал его ей обычно диакон какой-то своей сверхъестественной скороговоркой, сам ничего не понимая. Женщина слушала и уж конечно абсолютно ничего не понимала, но через неделю-две снова являлась и заказывала: «В других церквях нет этого акафиста».

Более отрадно второе значение акафистов, которые они приобрели себе в последние десятилетия в качестве вечернего общественного Богослужения. Народ церковный сравнительно хорошо посещает такие общие акафисты, и с этим приходится считаться — наперекор отрицательным суждениям о **содержании** акафистов. Митрополит Антоний Храповицкий еще в начале века писал:

«Известно, что только два акафиста — Христу и Богородице, переведенные с греческого языка, отличаются высокими достоинствами, терпимы еще переводные акафисты Успению и св. Николаю, да переделанные из униатских архиепископом Иннокентием. Акафисты же святым и иконам Богоматери представляют собою повторение бессодержательных ублажений... Правда, они по плечу современным христианам, но мало служат их духовной пользе, а более соответствуют религиозному утилитаризму. Совсем выводить их из употребления священник не должен, если это послужит к большому огорчению молящихся, но ему следует постепенно совершенствовать вкус последних уставных исполнением Богослужебного чина и обиходными напевами: тогда они сами предпочтут лучшее». (Сочинения, 1900).

Но «уставное исполнение Богослужебного чина» и предлагается ведь у нас в виде вечерни и утрени перед акафистом; и однажде народ церковный «предпочитает» собираться **после** этих служб специально к акафисту. Вот как нельзя более наглядное свидетельство, что наличная наша «уставность» не удовле-

твляет запросов народа. В «службе» он не участвует и молчит, на акафисте — поёт; в «службе» священник молится отдельно и секретно от народа, на акафисте — вместе с ним... После вечернего акафиста бывает возможность задержаться и попеть **без устава** простые любимые молитвы.

Действительно, в более древних переводных акафистах есть тексты, исполненные живого чувства, выраженного со своеобразной, иконописной красотою. «Иисусе предивный, мучеников крепосте. Иисусе претихий, монахов радосте»... «Иисусе, сило непобедимая. Иисусе, милосте бесконечная. Иисусе, **красота пресветлая**. Иисусе, любы неизреченная»... «Иисусе, цвете благовонный, облагоухай мя... Иисусе, одеждо светлая, украси мя. Иисусе, бисере честный, осияй мя»... «Радуйся, апостолов немолчна уста. Радуйся, мучеников непобедимая дерзосте»... «...Сего бо ради высокий Бог на земли явися смиренный Человек, хотяй привлещи к высоте Тому вопиущия: Аллилуйя». Это — образцы высшего порядка. Но много и текстов, снижающих такое впечатление. Среди недостатков переводных акафистов — их многословие (примерно около полуторы тысячи слов в акафисте) и грубая искусственность формы: назидание, назначенное для слушателей, адресуется обычно не им, а Лишу, которому посвящен акафист.

Русский народ полюбил акафисты, и Синод разрешил составлять **новые** акафисты. Открылась как будто возможность русского литургического творчества в этой форме. Увы!... Поучительна неудача, которая тут нас постигла. Скоро во множестве появились бездарные перепевы греческих акафистов — без их духовных и художественных достоинств, но с еще более искусственной молитвенной формой, с еще большим многословием... И даже с обязательным немыслимым акrostиком из русских слов, которые, будучи переведены на греческий, дают слова, начальные буквы которых дают греческий алфавит. Например, мы замечаем, что во всех наших акафистах кондак III начинается словом «Сила», кондак XII — словом «Благодать»: это потому, что по-гречески это будет соответственно «Динамис» и «Харис» — слова, начинающиеся соответственно с четвертой и двадцать второй букв греческого алфавита... Русские акафисты — это произведения не искусства, а ремесла, изготовленные по одному шаблону с заданием «изобразить» житие святого или историю чудотворной иконы и заполнить все двенадцать икосов какими-нибудь ублажениями вслед за обязательным «Радуйся», а во всех двенадцати кондаках подъехать как-нибудь к «Аллилуйя». И всё

это словоплетение ведётся непременно во втором лице, в нелепой, почти кощунственной форме назидательного рассказа святому о его же житии или Богоматери о Ее же иконе... Вот пример, как это получалось в сочетании еще и с известными политическими настроениями:

«Слышаще внезапу весть об убиении благоверного князя Андрея, буйни мятежницы от народа, движимии безнадалием и убийцами, ринулся град Владимир опустошати и расхищати: лик же священников и вси благочестиви людие притекоша к Тебе, Богомати, и носяще чудотворную Твою икону, слезныя мольбы на стогнах града вознесоша Ти, да прекратиши безумное умов движение, и мир во граде водвориши. Тогда убо дивное зрелище бысть: идже бо святую икону Твою пронесоша, толпы народа смиряхуся, и падши на колена, со слезами и рыданием моляхуся:

Радуйся, от пагубного духа века сего нас отклоняющая.
Радуйся, повиноватися властем нас научаящая.

Радуйся, дерзновенно возстающих противу Богопоставленных власти обличающая.

Радуйся, крамолы нечестивых сынов погибельных разрушающая.

Радуйся, юныя умы от заблуждений на путь правый направляющая.

Радуйся, душевредная учения низлагающая.

.....»

(Акафист в честь иконы Б. М.
Владимирская, Икос IV).

Сегодня мы не только слушаем, но и сами своими устами читаем — все мы, до самого высокого начальства включительно. **Чтоб это с нами?...** Вот еще образец:

«Вси людие Псковстии, со князем своим и освященным собором, изнесоша гроб твой честный, святый благоверный княже Всеволоде-Гаврииле, из храма святаго великомученика Димитрия, и егда приближишася с ним ко вратам Пскова, именуемым Смердии, аbie ста гроб твой недвижимъ, дондеже по повелению твоему новая врата в стене града пробиша, и теми гроб твой пронесоша в соборный храм Святыя Троицы, дивящеся сему чудеси и вопиюще ко Господу: Аллилуйя».

(Акафист святому князю Всеволоду, Кондак IX).

Но цитировать подобные в разных отношениях недостойные места из наших акафистов — это значило бы переписать едва ли не большую часть их текста. За редкими исключениями, воистину — они ниже критики, эти печальные памятники великого упадка. И когда вспомнишь, что посетители акафистов почти не слышат в храме Евангелия и совсем не слышат молитв Евхаристии и учительных чтений — становится не по себе от сознания, что мы систематически создаём одностороннее и даже искаженное представление о Христианстве в нашем церковном Богослужении. А мы еще не прочь иногда и посетовать благодушно, что иные завсегдатаи акафистов, в сущности — очень уж поверхностные христиане... Но серьёзному человеку нечего делать на этих акафистах.

Русские акафисты свидетельствуют одновременно и о неудаче нашего литургического развития, и о потребности в нем. Прежде всего необходимо строго ревизовать и привести в относительно приличный вид существующие акафисты: особенно невыносимые тексты — изъять; другие подправить, подсократить, пересоставить, освободившись от мертвой схемы греческого акростиха и переведя описательную часть из второго лица в третье; может-быть, акафисты «иконам» объединить в один общий Богородице, собрав в него лучшие цветы акафистного красноречия и варьируя только привычные народу конечные припевы, в зависимости от иконы, пред которой читается акафист; сократить непосильное для составителя и утомительное для слушателя число кондаков, икосов и припевов... Но всё это будет, конечно, только ремонт. Думается, что русское литургическое творчество, достойное этого имени, не примет формы акафиста.

47.

Обмен письмами, 1964:

*

... Акафист как жанр церковной поэзии уступает канону и еще более древнему жанру кондака. Со стороны содержания он лишен того глубокого богословствования, той проникновенности, какая свойственна древнехристианским гимнам и молитвам с именами Василия Великого, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и других им подобных витий церковных. Это мнение не моё, а авторитетных русских иерархов — митрополита Филарета, который рекомендовал вместо введения акафистов соблюдать совершение положенных уста-

вом служб суточного круга — до повечерия и полунощницы включительно с пением всех положенных на данный день стихир, канонов и прочих песнопений. Такую же отрицательную оценку акафистам давал архиепископ Антоний Храповицкий. Но все эти рассуждения при всей их бесспорности теряют свою убедительность, как только мы входим в храм, наполненный народом, и слышим, с каким воодушевлением этот народ поёт акафист. Вот она, «**теплота веры, исполни Духа Святаго!**» Она-то и восполняет «немощи немощных» — как самого произведения, так, очевидно, и его автора и тех, кто решился заменить уставные службы совершением акафиста...

**

...Бесспорно, акафисты удовлетворяют молитвенной потребности известной части церковного народа. Тем более важно было бы по возможности исправить тексты акафистов, нередко настолько несовершенные, что следовало бы назвать их непригодными. Не стану подбирать особо отрицательных примеров, приведу один «обычный» кондак из акафиста пред Казанской иконой Божией Матери:

Кондак VIII: Странно и сумнительно маловерным слышати, како от иконы Твоей токи благодати истекают, благоухание животворящее исходит, мы же, веря слову, реченному Тобою, Владычице, к первонаписанной иконе: «С тобою Моя благодать и сила», уповаляем, яко и с сею иконою благодать Твоя выну: темже благоговейно предстояще лобызаем ю, яко Тебе Самей сущей, честь бо иконы на первообразное восходит, и Твоя благодать сею иконою знамения и чудеса содеваєт всем, с верою притекающим к Тебе и вопиющим Богу: Аллилуйя.

Что это? Это поучение об иконопочитании, обращенное не к маловерным людям, а к Божией Матери. В этом Тексте — искусственность и фальшь, немыслимые в молитве. Верно, что вопреки всякой такой «поэзии», благодать Божия действует в сердцах молящихся. Но я-то, Божией милостью священник, могу ли я по совести так на этом и утешиться, успокоиться?...

И потом — всему свое время. Одно дело — акафист для любителей по вечерам после уставной службы. Но совсем другое дело, когда акафист, какое-нибудь бездарнейшее

сочинение барона Нольде, вторгается в середину воскресной всенощной. У нас есть соборные храмы, где акафисты неизменно включаются в чин всенощного бдения под каждый день воскресный, под каждый двунадесятый праздник, даже под Рождество Христово, даже под Троицын-день, даже при выносе плащаницы, даже в дни святой Пасхи, даже при поминовении усопших. Эта акафистомания совсем не духонесна, просто это люди, как говорится, совершенно сбились с панталыку — невежественные, церковно-некультурные люди. Как будто на всенощной или в службах Страстей, Пасхи, поминовения усопших мало воистину благодатных моментов, которые надо бы только не портить, только хорошо исполнять... Но некому нас урезонить, усвестить; и никому до этого дела нет...

**

«С каким воодушевлением этот народ поёт акафист»... А я сказал бы: горланят акафист. В свое время будущий отступник протоиерей Осипов хвастал, что он привёз из Эстонии такой обычай и этот нудный напев... Есть священники, которые распеваются акафисты в состоянии некоей блаженной простоты. И есть священники, которые испытывают отвращение к акафистам, но участвуют в них «из уважения к народу» — лицемерно. Интеллигентный мирянин может не посещать акафистов; может не посещать и всенощных, когда они испорчены акафистом. Но интеллигентный священник принужден будет лицемерить... В других условиях мы объявили бы «забастовку священников» — просто решительно отказались бы от участия в акафистах или в чине Погребения Божией Матери (об этом — потом, ниже). Но что предложили бы мы народу взамен акафиста, скажем, вечером в воскресенье? Не повечерие же и полунощницу... Заменить акафист могла бы торжественная вечерня с антифонно-народным пением, с хорошим учительным чтением — что-нибудь вроде «песенной вечерни» христианской древности.

Пока же высшая церковная власть должна бы изгнать акафисты хотя бы из воскресных и праздничных всенощных. Тут и народ не причем, это завели глупые служители, а народ был бы только рад такому вмешательству.

*

«Брат в церковь почти никогда не ходил», — вспоминала сестра Владимира Сергеевича Соловьева. И так же поступают сегодня многие верующие соотечественники великого христианина. Наши «переполненные храмы» в городах — это особенные любители церковности, «празднолюбцы», как выражаются стихиры, это ничтожная часть верующего населения. Остальные «не ходят»... Почему? Только ли потому, что «стесняются»? Эта причина может иметь место в провинциях. Но вот — Москва с ее четырьмя десятками храмов: здесь я лично знаю многих христиан, которые в церковь «почти никогда не ходят».

Если бы Владимира Соловьева пригласили говорить проповеди или читать популярные лекции в храме — он, я думаю, туда бы ходил. Мирянину у нас **ничего делать** в церковном Богослужении; он должен только слушать и молиться, во всем остальном **без него обойдется**... Что же слушать и как молиться? Воображаю себе нашего мирянина в храме. Вот он в субботний вечер пришел ко всенощной. Умилился, молится. Но вдруг на клиросе заорали и завизжали какую-то незнакомую композицию: очень досадно, зачем они это?... Или начинается нудное «вычитывание» псалмов, канона. И вот он томится, переминается с ноги на ногу, скучает, размышляет о постороннем; уж не пойти ли домой? Русское церковное Богослужение представляет собою для современного посетителя унылую пустыню плохого чтения и плохого пения с редкими благодатными оазисами молитвы. Хорошо, если из детских впечатлений, когда нас принудительно приучали к церковности, мы успели **полюбить** эти задушевные моменты — и теперь **ожидаемся** их за общей «службой». Если же нет — наш посетитель уйдет из храма без охоты когда-либо возвратиться. Вот почему многие из нас «не ходят» в храм: нас **не привлекает** русское церковное Богослужение.

... Но вот — случай, когда те, кто «не ходит», появляются в храме. Это — так называемая **«треба»**, живая, насущная потребность: они пришли окрестить ребенка, похоронить родственника или друга... Вот — случай, когда для нас, служителей храма, возникает долг и возможность, возможность в легко доступной **«малой форме»** **ответить** этим редким посетителям храма **красотой обряда**, явить им славу Христианства. Больно вспоминать... С первых же дней священства я столкнулся с удивительным общим взглядом русского духовенства на «требы» как на какой-то нарочито пониженный и неряшливый вид церковного Богослу-

жения. Считается, что «требы» нужно служить походя, с разговорами, в небрежной манере, нередко в грязных ризах. Считается, что «требы» нужно петь плохо, как-придётся, и вовсе не беда, если священник служит тут **без певцов**, говоря, например: «Мир всем», и сам себе отвечая: «И духови твоему»... Это, так сказать, литургическое выражение поповской жадности настолько в порядке вещей, что священник, который пригласил бы певцов на «требы» за свои деньги, возбудил бы среди собратьев подозрения и насмешки. В богатых городских храмах, где несколько священников, «требы» совершаются иногда особенно гадко, по особенному дьявольскому чину, когда священники **одновременно** служат и молебен, и панихиду, и крестят младенцев, и отпевают покойника, образуя кощунственное смешение звуков и впечатлений.

«Холодные сапожники». Это выражение употребил однажды мой бывший гражданский шеф, насмехаясь над бухгалтерами, которые не уважают своей профессии. Это выражение вспомнил я, когда стал священником и увидел, как действуем мы на так называемых «требах». Живо ощутил я, что мне стало бы **стыдно** показаться моим «мирским» родным и знакомым в этой подчас чуть ли не антирелигиозной деятельности духовенства... До смерти не забуду я случай, когда я дежурил в кладбищенском храме и принесли хоронить учительницу. Принесли товарищи; гроб поставили сначала у церкви и долго совещались. Потом решились — внесли ее в храм, уплатили в свечной ящик деньги. Это была удивительная покойница: она скончалась с улыбкой — и продолжала улыбаться в гробу... И надо же было — на грех отлучился у меня в это самое время слепой бас, которого я приспособил для пения, который умел составить хорик из любых трех голосов. И пришло мне в присутствии столь важных, столь дорогих гостей совершить плохое, недостойное отпевание... В тот вечер я записал в дневнике, что вот — работал ты бухгалтером и Церковь от того не страдала; а стал служить священником — и приносишь вред Церкви.

Увы! И впоследствии меня не раз посещало верное соображение, что антицерковная традиция **насмешливого** отношения к «попу» возникла отчасти из нашей **церковной** традиции плохого, недостойного совершения «треб», в котором священник выглядит как человек, сам не уважающий своего служения.

49.

Холодные сапожники. Свердловск, 1946. Знакомая семья. Старушка-мать рассказывает о сыне — Николае Ивановиче. Он в церковь давно уже не ходил, и она не знала — верующий ли он человек. Но вот война, попал он на фронт — и писал оттуда примерно так: Мама, очень опасно, не знаю, жив ли буду через час. Прости, если я в чем огорчил тебя. Не забывай «Московскую» остановку!.. Это была остановка трамвая у церкви, он стеснялся написать: помолись за меня!

Кончилась война, и Николай Иванович вернулся домой невредим. Мать говорит ему: ну, теперь поедем, Коля, на «Московскую» остановку? Да, да, конечно, поедем. В храме она заказала благодарственный молебен. Дождались конца обедни и протолкались вперед... Боже, что тут поднялось! Священник служил молебен спиной к алтарю, давая одновременно крест; по углам «церковницы» читали одновременно три акафиста; слева другой священник одновременно служил панихиду; справа вошли младенцы: это третий священник начинал крестить их... «Пойдем, мама, отсюда», — сказал Николай Иванович.

Больше он в храм опять не ходил. Я познакомился с ним: хороший, молчаливый человек. Глубоко верующий человек: Бог говорил с ним в военной грозе... Смастерили себе собственную философию — Бог, мол, везде, — и в церковь не ходит.

А я ведь знаю, что в этом храме — три совершенно отдельных помещения: основной храм и по бокам в полуподвалах еще два помещения, так что во времена раскола здесь служили одновременно три «деноминации», не мешая друг другу. Эти боковые помещения заняты под церковный склад, а в храме устроено столь печальное безобразие.

50.

Холодные сапожники. Ленинград, 1953. Зашел днем в храм на Охтенском кладбище. Пусто, дежурит «церковница». Вскоре принесли покойника. «Церковница» берет простую скамейку, ставит её поперёк церкви и говорит: «Ну, кладите же!». Мужчины послушно (видно, редко бывают в храме) стали поворачивать гроб также поперёк церкви, вдоль скамейки. Но «церковница», лучше же сказать, просто тетка, указывает им ставить гроб на перевес, поперек скамейки.

Гроб покачивается, а тетка говорит: «Ничего! Куда он денется. А то вдруг еще принесут: мы рядом их и положим!»...

Из алтаря бодро пробежал священник с кадилом, поспешная «служить на могилках». Видимо, балансирующие покойники здесь уже традиция. Ожидать, когда еще принесут, я не стал: страшно было подумать, какое отпевание устроят они со своей теткой.

51.

Холодные сапожники. Ленинград, 1953. Я прикомандирован к лютеранскому пастору «показывать ему Православие». Это европейски образованный, солидный, глубоко верующий христианин. Я вижу, как привлекает его благочестие нашего народа, сердечная теплота нашего церковного Богослужения. Трогательно видеть, как он по собственному почину покупает и ставит свечечку... Мы обмениваемся впечатлениями. «У них», оказывается, всё построено на проповеди. Крещение — речь, венчание — речь, похороны — речь; и «дыханием собственной груди» должен оживлять священник общую молитву. А если не дал ему Бог дара слова, или нет сегодня у него «настроения»?... «У нас же » сойдёмся трое мало-мальских певцов, скажу я: «Благословен Бог наш», — и заговорит тысячелетний обряд, в сравнении с которым любая «речь» покажется бедной. Но не умеем мы пользоваться неоцененным нашим богатством, и это сознание было особенно грустно, когда я показывал и сам видел мою Церковь со стороны.

В кафедральном соборе после пышной архиерейской службы пастор пожелал увидеть «православное Крещение». Последовало замешательство; я понимал его причину.

Мы увидели кошмар, обычный у нас при массовом Крещении. В храме стоял многоголосый плач примерно полусотни младенцев; и в этом невообразимом шуме, в толпе растерянных восприемников ходил измученный священник, бормоча священные слова, которых никто не слышал, и совершая священнодействия, которых никто не понимал... Новостью для меня здесь был самый способ Крещения, которое совершалось здесь особенно непристойно: священник перекувыркивал младенца вверх пятами и в этом перекувырнутом вертикальном положении чиркал его головкой об воду... Так остроумно исполнялось здесь многократное и настойчивое требование церковного начальства «не обливать» при Крещении.

Когда окончилось наконец дикое зрелище, мой пастор молчал... Видимо, ему было стыдно за нас. Помню смущенный, во-

роватый вид священников, пойманых на месте преступления этой ревизией благоговейного иностранца. Все священники в соборе — с высшим церковным образованием, и странно было, как могли они так опуститься?... В соборе можно прекрасно оборудовать отдельный баптистерий и, не ожидая скопления младенцев, крестить их там по-одному, по-два, по-три с разумным сокращением чина, вполне благолепно. Да можно было бы и массовое Крещение с любовью сделать замечательным церковным торжеством. Вот уж здесь-то ведь дана нам, кажется, полная возможность устраивать церковную жизнь; а мы безобразничаем.

52.

...Я живу рядом с Никольским собором, люблю этот храм и часто бываю в нем; и постоянно вижу такое безобразие, что в одном углу отпевают, в другом молебен служат, в третьем крестят, в четвертом молитву дают (сорокадневную). И что-же Вы думаете — одобряют ли это присутствующие в храме верующие? Я ни разу не слыхал, чтобы кто-нибудь похвалил за это батюшек, — мол, вот хорошо делают, стараются обслужить и духовно удовлетворить всех желающих. Ничего подобного. Зато не раз слыхал реплики о том, что духовенство старается «зашибить» побольше денег, не упустить от себя ни одного рубля. А однажды я слышал, как молодые кумовья, из рабочих, глядя на описанную картину современного многогласия, смеялись, и один другому говорил — «попы то работают, как многостаночники». Больно мне это было слушать...

Из письма, 1956.

Ленинград, 1970. Собор Александро-Невской лавры. Здесь лучший в городе хор, лучшие напевы и вообще, кажется, едва ли не лучшая постановка церковного Богослужения. И вот — даже здесь я вижу, как во время литургии молодой батюшка служит молебен. Он служит шепотом, стараясь не помешать никому и вместе с тем угодить «заказчику» — глупой суеверной старухе, для которой её молебен поважней литургии. Разве не могла бы она подождать? Зачем он так унижает себя, литургию?.. Опять я вижу этот шаромыжный дьявольский чин. Эта мерзость неистребима.

ПРЕДПОСЫЛКИ ЭКУМЕНИЗМА

Недавно один православный священник, охотно дававший религиозные книги своему знакомому студенту и вдруг узнавший, что он «пятидесятник», сказал ему: «теперь между нами все конечно, теперь вы мой враг и я ничего не буду вам давать».

Такое же отношение сектантов к нам. Мы для них «идолопоклонники», так как «кланяемся иконам». Себя они называют «верующими», имея в виду, что мы «неверующие».

Где-то наверху, над ними и над нами, ученые люди говорят благонамеренные речи на международных экуменических съездах, а внизу вся многомиллионная масса людей, призывающих имя Христово, пребывают в древней темноте отчуждения и неприязни. Современное экуменическое движение практически ни на шаг не уменьшило разрыва масс.

Неприязнь я ощущаю и в себе. Возникает какая-то невыносимая досада, когда видишь, что люди отворачиваются от глаз Владимирской Богоматери и не принимают откровения Рублевской Троицы, то есть не понимают того, что Церковь и есть эти глаза и этот Божественный покой, а совсем не «я» и не «он», то есть не тот человеческий грех, который растлевает людей во всех религиозных обществах без исключения.

Но иногда мне кажется, что в сектантах протестантского толка есть что-то от семени Первоначальной Церкви, и что всё их непонимание ее когда-нибудь кончится. Так мне кажется, когда я читаю вот эти слова Откровения: «И рассвирепел дракон на жену (т. е. Церковь), и пошел, чтобы вступить в брань с прочими от семени ее, сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа» (12.17). Если эти «прочие» сохраняют заповеди Божии и «свидетельство Иисусово», то это на фоне современного мира есть факт величайший и потрясающий.

**

Для того, чтобы возможность христианского единства была как-то понятна и сектантам этого направления и нам самим, может быть надо выработать несколько кратких положений, рассеивающих вековую тьму недоразумений вокруг понятия Церкви.

Эти положения могут быть такими:

1. Церковь свята — в святыне Божественного в ней пребывания и в святой устремленности людей, ее составляющих, к этой Божественной святыне. Вся неправда и грех, которые мы видим в церковной ограде, есть грех не Церкви, но против Церкви, то есть это есть грех людей, уже самоотлучивших себя от Церкви. Их грех не касается святыни Невесты Божией, ибо сказано, что «врата ада не одолеют ее».

2. Церковь одна, но она имеет непостижимые, сокровенные связи со всеми искренно призывающими имя Христово, а потому каждый христианин должен искренно искать единства всех в Боге, не ставя возможность этого единства в зависимость от обязательно-видимого в данный момент, наружного единства.

3. Апостол Иоанн дал нам самую краткую, то есть минимальную формулу возможности этого единства: веру в Христа не только как в человека, но и как в Бога, как в Богочеловека, как в Бога воплотившегося. Совместное принятие этой формулы есть уже начало единства, а при неприятии ее нет возможности для единства, так как «всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста (1, Ин. 4.3).

4. Обрядовая сторона Церкви есть «свободная поэзия образов» (А. С. Хомяков), которая может увеличиваться, уменьшаться, изменяться, и даже совсем сходить на нет, приближаясь к первоначальной простоте Апостольской общины. Люди Церкви часто не понимают, что обряд это не догмат и что сила Церкви не в нем, а в таинственном общении с Христом, которое не зависит ни от обилия, ни от недостатка обряда, ни от обрезания, ни от необрязания.

5. Общение с Богом может осуществляться и в таинствах и вне таинств — как постоянное стяжение Духа Божия, Которого мы постоянно просим: «Царю Небесный, приди и вселись в нас!» Поэтому от сектантов надо искать не того, чтобы они тут же принимали установленное в Церкви количество таинств, а только того, чтобы они признавали величайшей целью всех христиан — богообщение. Церковь и есть это богообщение, то есть величайшее человеческое счастье.

6. Истина воплощения Бога и истина возможности общения с Ним — «во вся дни до скончания века» — совершенно ясно

открыты в Священном Писании, которое поэтому и должно стать общим Камнем Веры, соединяющим всех христиан. В Священном Писании сказано и о созидании Церкви и об основных таинствах, и о священстве и его значении, и о богослужебных собраниях, и о Триединстве Бога, и о воплощении Сына, и о Духе Святом и в жизни в Нем христиан, созидающих из себя храм Божий — «малую церковь». Все это и многое другое, заключенное в Писании, есть то первоначальное ядро Вселенской Церкви, которое тысячелетия Священного Предания окружили или запеленали тканью различной ценности. Принятие этого ядра сектантами из рук, не наших, а Священного Писания, начнет второй этап единства, о котором мы, может быть, не смеем и мечтать. Поэтому ничего большего того, что есть в Священном Писании, требовать от них не надо.

7. Полнота единства не только с ними, но и с теми, которые уже находятся внешне в церковной ограде, зависит не от этого их нахождения, и не от отвлеченного знания об истине, но от погружения в нее своей жизни, или от восхождения на Голгофу Христову для перехода через нее на великий праздник Пятидесятницы — в единство Тела Церкви.

Ф. С.

Настоящая статья получена нами из России. Название и инициалы даны редакцией.

ДВА ЗАВЕТА

* * *

За последние сто лет никакая область богословия не достигла таких больших успехов, как истолкование Ветхого Завета. Явление это отрадно прежде всего уже потому, что Священное Писание является величайшим сокровищем Церкви, документом и свидетельством ее веры, объединяющим все христианские исповедания.

Необходимость исследования и толкования Библии вытекает из того факта, что эпоха ее написания отделена от нас десятками веков. Уже и в первохристианские времена тот культурный мир, который окружал ветхозаветных писателей, давно ушел в туманное легендарное прошлое, и это не могло не сказываться в интерпретации Библии, ее отдельных частей и целого. В течение длительного времени круг идей, понятий и событий древнего Востока оставался неизвестным христианскому миру. Между тем богодохновенные создатели Библии были детьми древней переднеазиатской цивилизации и это естественно отразилось на их языке, способах выражения, литературном стиле и т. д. Почти полное отсутствие сведений о „классическом Востоке“ приводило зачастую к произвольным догадкам и фантазиям и создавало для комментаторов бесчисленные затруднения.

С XVIII века, с времен „просветительства“ и роста скептицизма противника Церкви успешно пользовались этиими трудностями, изображая Библию как памятник суеверий и собрание нелепостей. Однако их критика принесла невольно и пользу, побудив богословов более тщательно исследовать Библию как литературное произведение, чтобы защитить ее от нападок. Произошло нечто сходное с тем, что имело место в агиографии. Те же „просветители“ подвергли насмешкам жития святых, что стимулировало историков Церкви к углублению научных методов исследова-

ния. В результате, когда отпала сусальная позолота позднейших наслорений, живая историческая правда о святых и мучениках заблисталась свежестью новизны и силой, прежде скрытой под покровами фольклора. Точно так же и поход против Писания привел к рождению нового этапа в изучении Библии.

Огромную роль здесь сыграло открытие памятников ближневосточной культуры, расшифровка египетских, вавилонских, ассирийских, хеттских и финикийских текстов. Исторический фон библейских событий перестал быть сказочным и неясным. И поэтому открытия археологов пролили новый, порой неожиданный свет на Св. Писание. Теперь богословы могли изучать его, учитывая специфические особенности древневосточного мира.

Это способствовало уточнению и углублению понятия о богодохновенности. В нем стали придавать большие значения человеческому элементу и исторической литературной форме священных книг. Выделяя характерные черты этой земной оболочки Библии, толкователи могли находить новые пути к пониманию прямого смысла текста.

Не случайно, что археологические открытия совпали с эпохой нового натиска неверия и новых нападок на Книгу книг. Современные богословы теперь лучше вооружены, чем их предшественники. Со смелостью, которой в прошлом не знали толкователи, они ведут критическое исследование Ветхого Завета и это не только не подрывает веру, но напротив, открывает ей новые горизонты. И дело здесь отнюдь не в том только, что нужно ставить изучение св. Текста в согласии с современными данными истории и археологии (хотя само по себе и это существенно), но в том, что новый подход впервые дает возможность более четкого понимания мыслей, вложенных в Библию её авторами.

Утверждая богодохновенность Св. Писания и его огромное значение для христианской жизни, Церковь не предписывала раз и навсегда какого-либо одного метода толкования. Она скорее ставила задачу перед богословами, которые были призваны раскрывать для верующих смысл Слова Божия.

Первый этап этой задачи выполнен святоотеческим богословием. Отцы Церкви показали, что есть живая связь между Ветхим Заветом и Евангелием, что книги, написан-

ные за века до Р.Х. могут иметь актуальное значение для христиан. Но дальнейшее раскрытие смысла Писания было задержано тем, что обстоятельства и историческая среда возникновения библейских книг оставались во многом неизвестными.

Первые попытки восстановить историю составления Библии восходят еще к XVIII и XIX векам, но только с конца прошлого столетия богословие, побужденное необходимостью отстаивать Писание от рационализма и враждебных нападок, вступило в новую фазу. Открытия археологов произвели здесь настоящий переворот и вместе с ними возникла современная библейская наука. Ее нельзя считать отвлеченной дисциплиной или чем-то интересным только для историков. Напротив эта отрасль знания имеет практическое значение, ибо помогает современному человеку приблизиться к духу Библии, глубже понять ее, устранить недоумения и соблазны, которые существовали до зарождения этой науки.

Несмотря на то, что школьное богословие в России долго противилось принятию непривычных методов исследования и толкования Ветхого Завета, многие православные мыслители и ученые внесли свой вклад в современную библейскую науку. Допустимость и даже необходимость критической библеистики отстаивали Вл. Соловьев и о. С. Булгаков, Н. А. Бердяев и о. А. Ельчанинов. Такие выдающиеся православные ученые, как С. Трубецкой и Б. А. Тураев создали труды, касающиеся библейской истории, которые не устарели и поныне. Принципиально вопрос о важности для православия библейской критики был поставлен А. В. Карташевым и его подход получил конкретное приложение в работах проф. прот. А. Князева.

Тем не менее следует признать, что православная библеистика еще отстает от католической и протестантской. Поэтому для православных читателей важно знакомиться с трудами инославных теологов. В целях заполнения этого пробела мы и помещаем здесь статью „Два Завета“, трактующую вопрос об отношении ветхозаветной части Библии к новозаветной. Она является заключительной главой книги „Обоюдо-острый меч; интерпретация Ветхого Завета“ (последнее издание 1966 г.). Автор её — выдающийся американский библеист о. Иоанн Маккензи, профессор ряда духов-

ных семинарий в Чикаго. Его перу принадлежат также: „Библейский словарь“, „Мифы и реальность“, „Сила и мудрость“, „Умение понимать Библию“ и др.

Книга „Обоюдо-острый меч“ написана простым ясным языком, доступным неподготовленному читателю, однако, она стоит на самом высоком уровне современной библейской науки.

М. Н.

ДВА ЗАВЕТА

Для христианства его отношение к Ветхому Завету издавна уже стало насущной проблемой. Ибо Иисус явился в иудейском мире во исполнение Ветхого Завета, Иудеи, которые отказывались признать в Нем свершение Ветхого Завета, руководились логикой своего понимания священных книг как чего-то завершенного, и самих себя — исполнением того, что возвещено в этих книгах. Раскол между иудаизмом и христианством возник очень давно и сохранился по сей день. Мы больше не видим споров между иудеями и христианами того типа, которые имели место в ранней Церкви; многие современные иудеи и христиане уже имеют весьма смутное представление об основе их разделения. А разделяются они не только по тому, что они думают о Христе, но и по тому, как они понимают Ветхий Завет.

Во втором веке христианской эры, в Церкви появился человек по имени Маркион. Маркион ответил на притязания иудеев относительно Ветхого Завета весьма своеобразно. Пусть иудеи, — говорил он, — владеют своими священными книгами, ибо эти книги — не христианские, но иудейские. Маркион утверждал, будто Бог Ветхого Завета не есть Бог — Нового; Его характер и образ якобы противоречит характеру и образу Отца, открытого Иисусом. Бог не открывал себя иудеям, их священные книги не имеют отношения к Новому Завету и не внесли никакого вклада в христианскую веру.

Церковь, конечно, не могла принять этой точки зрения и, осудив Маркиона и его последователей, утвердила таким образом единство и связь обоих Заветов. Но отношение между Ветхим и Новым Заветами не стало из-за этого решенной проблемой.

Мы не намерены вести читателей через века споров и дискуссий, ибо такой обзор утомителен даже для профессионального

изучения. Дискуссии касались не единства и преемственности Заветов, — ибо это стало общепринятым церковным учением — они затрагивали главным образом понимание этого единства и его приложение к христианской вере и жизни.

Библия была книгой молитв для ранней Церкви и осталась таковой и в Церкви наших дней. Кроме того, в ранней Церкви Ветхий Завет рассматривали как книгу, которая говорит о Христе. Мы рискуем слишком упрощенно изложить взгляды Отцов Церкви и понимаем, что можем навлечь на себя нарекания, но мы пытаемся здесь суммировать в немногих строках большое интеллектуальное движение, а сделать это едва ли возможно, не прибегая к упрощению. Точка зрения ранних христиан на Ветхий Завет была прежде всего реакцией на отказ иудеев признать что Иисус есть Христос, а кроме того они полагали, что Ветхий Завет, будучи более обширным, чем Новый, должен сказать о Христе много такого, чего не говорит Новый Завет. Далее следовал такой вопрос: Каким Христос предстает в Ветхом Завете? Поскольку очевидно, что связь Ветхого Завета с Ним не является только внешней. Остановимся здесь и попытаемся уловить, что думали Отцы Церкви относительно этой проблемы. Единственную причину написания Ветхого Завета они видели в том, что Он должен говорить о Христе. Если бы он не говорил о Христе, то он не был бы христианской книгой, а иудеи с Маркионом оказались бы правы. Им было очевидно, что Новый Завет ссылается на Ветхий, и они верили, что если они смогут сформулировать принципы, по которым цитаты из Ветхого Завета приводятся в Новом, то эти принципы могут быть распространены на весь Ветхий Завет.

По словам Отцов Церкви существует два способа (которые могут иметь подразделения), при помощи которых Христос может быть найден в Ветхом Завете: через предсказания и приуготовления. Предсказания могут быть, действительно или предположительно, точными или буквальными; если они таковы, то остается только связать их с событиями, которые они предсказывают. Но даже Отцы могли найти в Ветхом Завете относительно немного таких предсказаний, следовательно большинство из них имело по их мнению типологический или фигуральный смысл. Это требует некоторого разъяснения.

Такое использование Ветхого Завета, называемое «типологией», имеет прочное основание в Новом Завете. В настоящее время истоки новозаветной типологии хорошо изучены, и теперь мы можем более ясно видеть, что она покоятся на иудейском толко-

вании Ветхого Завета, с которым были хорошо знакомы новозаветные писатели. Есть существенное сходство между Ветхим и Новым Заветами, основанное на общности идей веры и языка. В обоих Заветах — один и тот же Бог, чья спасительная воля открывает себя. Следовательно, можно обнаружить сходство в проявлениях Его спасительной силы, как например, между исходом евреев из Египта и исходом новообращенных из царства греха через крещение; и то и другое было прохождением через воду. Иудейское толкование, которое усматривало смысл в каждой букве Библии, находило такую связь в самых словах, в игре слов или даже просто во внешних чертах рассказов. Метод его и цель по существу верны, ибо они основаны на вере в единство Заветов, которое позволяет нам иллюстрировать один посредством другого и приходить к более глубокому пониманию целого. Изучение использования Ветхого Завета в Новом открывает, что типология вещь гораздо более сдержанная, чем обычно принято думать; к сожалению, эта сдержанность была не всегда соблюдаема некоторыми из Отцов, которые развивали типологический метод.

При этом методе толкования берется текст, смысл которого, взятый сам по себе, не имеет отношения к Христу: например рассказ о Ноевом ковчеге или скинии, установленной евреями в пустыне. Но поскольку Ветхий Завет, как его понимали Отцы, всегда и всюду говорил о Христе, то в этих темах усматривали более глубокий смысл; таким образом, и ковчег и скиния понимаются как прообразы Церкви, основанной Иисусом, либо в общем, либо в каком-то частном аспекте. Ибо Ветхий Завет говорит не только о жизни и Лице Христа, но также и о Его Миссии; и он содержит типологически и фигурально все приуготовление христианства. Многие Отцы Церкви думали, что Бог предвозвещал христианство таким гигантам духа среди евреев, как Моисей и пророки; но пророки не могли сообщить открывшееся, потому что их народ не смог бы их понять, поэтому они зашифровывали откровение типами и прообразами, в которые нельзя проникнуть иначе, как через духовное понимание; христиане, к которым пришла полнота Духа, наделены этим пониманием, по крайней мере те христиане, которые пришли к истинно духовной жизни. Для иудеев и плохих христиан это духовное значение остается скрытым, и, следовательно, они никогда не проникают в истинный смысл Ветхого Завета; ибо этот духовный смысл и есть истинное его значение. Правильно понятый, Ветхий Завет содержит полноту божественного Откровения, заключенного в особом прообразовательном стиле.

Внутренняя слабость подобной системы толкования очевидна; и именно эта слабость привела ее к упадку. Ибо она почти целиком зависит от произвольного суждения самого толкователя, который должен быть человеком обладающим духовным пониманием. Нельзя спорить с человеком, обладающим таким пониманием; его следует только смиленно выслушивать. Система эта исходит из того, будто Ветхий Завет был в действительности написан для христиан, а не для иудеев, что пророки обращались к людям грядущих столетий, а не к людям, которые были перед ними. Она исходит также из того, что они намеренно говорили загадками. Такое понимание Ветхого Завета просто невозможно; оно не возникло бы, если бы этим древним толкователям был известен какой-нибудь другой способ понимания Ветхого Завета как христианской книги.

Но не является ли он христианской книгой в силу того, что приготовляет ко Христу? Такое мнение также выдвигалось некоторыми из Отцов Церкви. Предполагалось, что эти две системы толкования не исключают одна другую. На самом же деле, если их довести до логического конца — они несовместимы, ибо правильно понятая идея приготовления означает постепенное раскрытие Откровения Божия человеку. Человек, взятый исторически, не был способен принять полноту Божественного Откровения — это мнение было принято «аллегорической» школой. Но если у приготовления есть какой-то смысл, то он состоит в том, что полнота Откровения была недоступна даже для немногих избранных душ. Существует постепенный рост Богопознания; каждое новое Откровение Божие делает человека лучше подготовленным к принятию его в более полной степени, которая будет дана ему в дальнейшем. Эта интерпретация Ветхого Завета, более верная и вместе с тем более плодотворная, чем теория прообразов, не была достаточно тщательно разработана в эпоху Отцов Церкви и после них «аллегорическая» школа выродилась в фантазии. Те же, кто в христианскую эпоху относился к Ветхому Завету более серьезно, смотрели на него прежде всего как на арсенал свидетельств и текстов, которые должны доказать божественность Христа и истинность его учения.

В XVI столетии католики, так же как и богословы протестантских направлений, рассматривали Ветхий Завет как собрание богословских аргументов. Каждая сторона в равной мере принимала Библию как слово Божие и каждая надеялась найти в ней доводы в пользу своих собственных утверждений относительно богооткро-

вленной истины. Это, конечно, означает, что в большинстве случаев Ветхий Завет не был серьезно изучаем, ибо большая его часть не имела отношения к тогдашним спорам; фактически идея Ветхого Завета как целого и даже его частей как отдельных литературных произведений стояла на заднем плане в богословских школах XVII и XVIII столетий. В конце концов некоторые были обескуражены экстравагантными утверждениями теологов и решили, что книгу, которая порождает столько мнений, трудно вообще назвать словом Божиим.

Мы не хотим подчеркивать теневые стороны критической работы тех великих людей прошлого, которые достигли поразительных результатов, невзирая на ограниченные возможности; мы должны были бы радоваться, если бы мы при наших ограниченных возможностях добились того же. Но каждая эпоха может и должна вносить нечто свое в понимание Библии. Ветхий Завет следует рассматривать как христианскую книгу, которая говорит о Христе; он ею и является, даже если мы не можем понять этого утверждения в том смысле, в каком это понималось многими из Отцов Церкви. Библия должна рассматриваться, как приготовление ко Христу; она таковым и является, даже если идея постепенного раскрытия Откровения в нашей формулировке не совсем совпадает с этой идеей, как ее понимали Отцы. Она должна рассматриваться как свидетельство истинности христианского учения, и она таковым и является, даже если мы с сожалением признаем, что речь здесь идет о чем-то большем, чем поиски текстов для доказательств. Но и помимо этого существует нечто связующее оба Завета, что отсутствует в ранее выработанных формулировках или, по крайней мере, недостаточно ясно ими определяется.

Рассмотрим первое утверждение, что Ветхий Завет является христианской книгой. На этом мы должны настаивать, хотя его авторы и не были христианами. Мы утверждаем это в силу того, что в обоих Заветах господствует единство духа и веры. Нет никакой необходимости отвергать Ветхий Завет ради принятия Нового. Мы утверждаем это вопреки беспримерной новизне Воплощения, великого преобразующего события, которое переворачивает все человеческие представления и ценности — кроме «богопознания». Новизна Воплощения была и есть; но Воплощение не является несовместимым с иудейским представлением о Боге, хотя оно совершенно несовместимо со всеми другими представлениями о Божестве, которые когда-либо существовали в человеческой мысли. Мы не говорим, что Воплощение было возвещено нарочито

неясно в Ветхом Завете, что пророки оставили ключ для узнавания Христа, как если бы изучение Библии являлось чем-то вроде поиска сокровищ; мы говорим, что они знали и говорили о том же Боге, Который принял человеческую плоть, и что они говорили о мире, который созрел для этого крайнего средства его исцеления.

Многие современные католики не уверены, что Ветхий Завет — это христианская книга. Мы все слышали в проповедях распространенное мнение будто Ветхий Завет — это закон страха, а Новый — закон любви. Это заблуждение распространилось из-за того, что оно есть удачная пародия на истину. Те, кто читают Ветхий Завет, знают, что это ложь. Они знают, что иудеи сказали бы, что Бог, который внушает лишь страх, не есть истинный Бог, что Бог, Который никогда не проявляется и не вызывает любовь не есть истинный Бог. Если они обратятся к своей Библии, они найдут, что Ветхий Завет выражает любовь Бога к человеку и человека к Богу взволнованным языком. Но они также знают, что Бог, Который не вызывает страха, не есть истинный Бог; они знают, что в Ветхом Завете нет ничего столь грозного, как новозаветное учение о геенне и суде. Выдающийся современный богослов Жюль Лебретон однажды с одобрением процитировал выдающегося древнего богослова — Оригена, сказавшего: «мы исследовали Писание и мы не нашли, чтобы в Ветхом Завете Бог назывался Отцом». Трудно понять, как два столь ученых человека могли не заметить или не понять по крайней мере двадцать шесть мест в Ветхом Завете, где о Боге говорится как об Отце; весьма рискованно говорить, что то или иное отсутствует в этой объемистой книге.

С другой стороны, Ветхий Завет никогда не знал Божественной любви, открывающейся в воплощенном Сыне Божиим. Он знал о Божественном снисхождении, но он не знал, что Бог мог умалить себя и принять образ раба, быть послушным даже до смерти: любовь предполагает равенство или создает его. Ветхий Завет не знал также до какой степени человек может возлюбить Бога, если окажется Им усыновленным. Когда Иеремия и Иезекииль говорили о преображении человеческого сердца, они не знали преобразующей силы Божией. В этом, как и многом другом, Новый Завет является новостью, переворотом. Но преемственность не прерывается. Те, кто знал иудейского Бога, могли узнать Его же в Воплощении; но они должны были увидеть, что они недостаточно знали Его. Его природа не изменяется, но глубины ее постигаются по-новому.

Христианина иногда шокирует нравственный уровень Ветхого

Завета. Там, где католики не избежали влияния пуритан и янсенистов, они шепчут, что в Ветхом Завете есть места, которые действительно лучше не читать. Религиозные общины, которые читают Библию на своих трапезах, благочестиво пропускают некоторые соблазнительные эпизоды. Они повидимому не замечают, что тем самым соглашаются с распространителями непристойной литературы, которые защищают себя утверждением будто в их продукции нет ничего, чего бы уже не было в Ветхом Завете. Католики не вполне полагаются на книгу, герои которой лгут, крадут, убивают, практикуют многоженство и все это — как они думают, с божественного произволения. Проще забыть об этих рассказах и полагать, что древние иудеи жили в совершенно особом мире и по совершенно особым правилам. Это, конечно, делает их совершенно нереальными и непонятными для современных христиан.

Мы же, напротив, надеемся, что читатель этой книги убедился в том, что иудеи были вполне реальными людьми и их Бог был вполне реален. Они знают о том, что воля Господня есть добро, и вероятно они видели, что изумительная нравственная требовательность Ветхого Завета есть одно целое с нравственной требовательностью Иисуса и Нового Завета. Они могли понять, что непросветленная мораль иудеев значит для них не больше чем непросветленная мораль крестоносцев или испанских инквизиторов в отношении к католической вере. Они согласятся, что Бог не мог войти в мир, не создав предварительно атмосферы нравственной серьезности. Простая человеческая мораль может быть в какой-то момент выше, чем мораль, основанная на вере в Бога, предъявляющего нравственные требования. Но простая человеческая мораль никогда не может иметь больше силы, чем есть в доброй воле людей, ее создавших; а понимание простой человеческой морали никогда не может превысить способности человеческого разума, из которого она вытекает. Мораль же основанная на вере в Бога, возрастает и в силе и видении, и она не имеет иных границ, кроме границ Богопознания. Но, что может ограничить силу Бога, открывающего Себя человеку?

Ветхий Завет есть христианская книга, ибо это — книга надежды. Мы уже упоминали о столь часто выражавшемся отчаянии древнего мира, отчаянии, которое могло быть снято только земным благополучием, вершиной человеческих надежд. Ветхий же Завет есть памятник иудейской веры в силу и волю Бога к добру, которая никогда не может быть сломлена. Это не просто бездумная вера ребенка. Надежды иудеев прошли через огонь, и

не однажды; но каждый раз они выходили из него более сильными, чем прежде, с более ясным видением предмета своих чаяний. Итак, мы можем ответить на вопрос: указывает ли Ветхий Завет на Христа? Мы не можем принять ту мысль, будто Ветхий Завет есть собрание путеводных нитей, указывающих на Него; но он указывает на конечное исполнение моц и воли Бога к добру. Он есть надежда на то, чему Иисус является ответом. Древний идеал общественной жизни, протекающей в подчинении воле Божией, есть то, что установил Иисус, общество, которое в мире, но не от мира, и следовательно не подвергается тлетворному влиянию мира. Он есть последний предел божественного снисхождения. Он есть человек, Который в Своей собственной личности осуществил все надежды иудейства на то, чем может стать человек, ведомый Богом и через Которого другие люди достигнут своего назначения. Он есть истинный Израиль, и все, кто познал Господа, суть члены Его; в Нем Израиль достигает своего предназначения и умирает для того, чтобы вновь восстать для новой вечной жизни. Да, Ветхий Завет указывает на Него, ибо он есть книга, которая всегда смотрит вперед и увлекает нас вперед в своем пророчестве пока не достигнет Его, и тогда он останавливается, как бы говоря: «Здесь!»

Мы говорили, что Ветхий Завет рассматривается также, как приготовление к Новому. Мы можем спросить: зачем нужно это приготовление? Разве Бог не может действовать, не подготавливая условий для своих действий? Разве Он связан условиями пространства и времени, а божественные действия должны быть заключены в пространство и время? И мы должны признать, что тут мы сталкиваемся с тайной. Несомненно, что результаты божественного деяния заключены в пространство и время, но в действительности мы не понимаем тайны божественного долготерпения. Нам хотелось бы ускорить события. Для нас промедление связано с несовершенством. Мы знаем, что должны ждать до тех пор, пока время приспеет, но мы не понимаем почему должен ждать Бог. Мы могли бы понять тайну божественного долготерпения лучше, если бы лучше поняли тайну человеческой неправедности. Мы не понимаем, какую страшную помеху мы создаем Божиим деяниям. Эта помеха не непреодолима, но мы должны предоставить Ему побороть ее Его собственным способом; а Его способ — это долготерпение. Люди не легко допускают Бога в мир, из которого они Его изгнали; и мы не можем сказать, что они допустили бы Его быстрее, если бы Бог проложил Себе путь в мир с большим нетерпением. Мы уже видели, что Ветхий Завет знает стремительность божест-

венных воздействий на мир. Но он также знает, что там, где Бог мог бы принуждать нас, Он предпочитает нас убеждать. Поэтому Ветхий Завет обнаруживает Его в веянии тихого ветра больше, чем в землетрясении и пламени. Он есть «воды Силоамские», которые текут тихо и незаметно, летнее солнце, которое невидимо и незаметно возвращает зерно. Он является всем этим в Ветхом Завете, ибо евреи знали нечто о тайне божественного долготерпения. Они знали о ней, ибо знали нечто об упорном противлении человека Божьему приближению.

Но примем тайну, как мы должны принимать все тайны, и спросим: как же Ветхий Завет готовлял Новый?

Прежде всего очевидно и ясно с первого взгляда, что Ветхий Завет дал Иисусу и Его апостолам язык, на котором они могли возвестить Евангелие. Только лишь тщательное изучение Нового Завета показывает, до какой степени его язык отражает язык Ветхого Завета. Г. Б. Суит сказал, что нет ни одной страницы в Новом Завете без указаний на Ветхий. Иисус возвестил неслыханную новизну Евангелия на привычном языке, который в значительной степени замаскировал ее радикальный характер и облегчил ее восприятие. И когда мы видим, что религиозный словарь Нового Завета — который есть наш религиозный словарь, взят из Ветхого Завета, мы видим, что это относится не только к словарю, но и к идеям. Ключевые слова Нового Завета получают новое значение; но если бы это новое значение не было развитием того смысла, который они имели в Ветхом Завете, эти слова были бы непонятны. Если мы станем искать причину божественного долготерпения, то мы найдем ее в необходимости воспитания хотя бы части человечества до того уровня религиозного сознания, на котором она могла бы слушать слова Иисуса с элементарным пониманием.

По этой причине основательное знакомство с Ветхим Заветом всегда было ключом к пониманию Нового. Нельзя осознать значение слов Христовых, если мы не воспринимаем слова Его на фоне истории и пророчеств, мудрости и поэзии Его собственного народа. Даже в апостольские времена это было столь очевидным, что апостолы пользовались греческим переводом Ветхого Завета, приносившим его язычникам, которые ничего не знали о мире иудейства. Новый Завет еще не был написан, но Ветхий — уже служил «подготовительным чтением» для язычников с тем, чтобы они могли воспринять Евангелие в присущей ему перспективе. Ибо оно было бы непонятно для них на фоне интеллектуального мира Греции, как это обнаружил апостол Павел в Афинах. И даже, если мы не рас-

сматриваем Ветхий Завет в первую очередь как средство облегчить понимание Евангелия язычниками, то мы должны признать, что при его посредстве апостолы обрели понятия и язык, на котором могли проповедовать Евангелие.

Это приуготовительное значение Ветхого Завета ясно с первого взгляда; однако, мы можем пойти глубже и обнаружить более глубокое воздействие Ветхого Завета на Новый. Ничуть не меньшее значение, как мы полагаем, имеет черта Ветхого Завета, которую мы неоднократно подчеркивали: его утверждение тщетности человеческой мудрости, человеческой силы, человеческой цивилизации, неспособности человека спасти себя от себя самого. Апостол Павел кратко выразил это, сказав, что безумие Божие мудрее, чем человеческая мудрость и слабость Божия сильнее человеческой силы. Не следует думать, что люди греко-римского мира, с которыми полемизировал апостол Павел, слишком отличались от нас. После длительных войн, они достигли всеобщего мира. Они могли рассчитывать, что общественный порядок будет сохранять сам себя и потому могли без опаски заниматься ремеслами и торговлей, обмениваться товарами и создавать благосостояние так, как нигде и никогда в мировой истории. Они не жили в эпоху великих творческих гениев литературы, искусства, философии: но они спокойно пользовались великой греческой традицией, и создавали в изобилии литературу, искусство и философские учения, которые, если и не были великими, то были вполне на высоком уровне. Это был богатый, мирный, грамотный, культурный мир, основанный на самой устойчивой форме правления, какую человек когда-либо создавал. Был ли это мир, которому несколько странствующих иудеев могли с легкостью поведать о том, что он нищ и наг и духовно отвержен? Только человек, питавший в себе, как апостол Павел, Ветхий Завет, мог написать пламенные строки первой главы послания к Римлянам. Павел писал как образованный «варвар»; он не взирал ни на философию, ни на литературу, ни на искусство, которые прикрывали растление пышными одеждами. Эта великая цивилизация, по его мнению, была величайшим человеческим банкротством; для него и для других первых христиан она являлась Блудницей, возродившимся Вавилоном. Через Павла и апостолов, а также и непосредственно Ветхий Завет произносит суд над человеческими достижениями и установлениями и обращает человека туда, где может быть обретена истинная и прочная уверенность.

Мы упоминали о третьем подходе к Ветхому Завету как доказательству истинности христианского учения. Долгое время это

означало «доказательство при помощи ссылок на тексты»: стих или строку, в которых провозглашается какое-нибудь положение христианской веры. Это употребление Ветхого Завета, никогда не имело большого значения ни для мирян, ни для большинства клириков; в большой степени оно свойственно богословам и профессиональным богословским дискуссиям. Этот метод до сих пор используется и до сих пор в почете; поэтому то, что мы должны о нем сказать, может вызвать недовольство среди тех, кто принимает его и считает его важной составной частью богословия. Тем не менее мы должны сказать, что метод извлечения отдельных строк вне контекста непригоден ни для какого рода литературы; и нет основания считать, что он должен быть годен в богословии.

Здесь мы снова должны повторить то, что мы говорили прежде, основывая наши замечания на словах Пия XII; для нашего времени должно быть возможно внести нечто в изучение Библии, то, чего не дали прошлые эпохи. В минувшие пятьдесят лет Ветхий Завет изучался не менее активно, чем в любые полвека с начала нашей эры. Не должны ли мы с сожалением признать, что едва ли были достигнуты заметные успехи в богословском использовании Ветхого Завета для доказательства истинности христианского вероучения? Если это не слишком большая дерзость для простой экзегезы, то мы позволили бы себе высказать предложение, что богословы могут вполне себе позволить пересмотреть свой подход к Ветхому Завету и методы его использования, и включить в свои подходы и методы те открытия, которые они находят уместными для своих целей. Едва ли богословие пострадает от этой работы, и трудно предположить, чтобы св. Фома Аквинат, который всеми силами стремился знакомиться с новейшими трудами своего времени, даже с трудами неверующих арабских философов, замедлил бы воспользоваться возможностями, которые дали бы ему современные библейские исследования. Мы думаем, что он бы еще больше стремился к этому, если бы жил в эпоху, когда протестантские ученые, образовавшие группу «нео-ортодоксов» обнаруживают не только глубокий интерес к Ветхому Завету, но также и замечательную творческую способность в его использовании.

Но апологетическое использование Ветхого Завета едва ли будет являться главной целью его читателей за пределами профессиональных кругов. Ветхий Завет есть, тем не менее, доказательство истинности христианского учения и мы старались показать некоторые пути, по которым к нам приходит это доказательство. Мы сознаем, что эта апологетика несовершенна. Мы не уверены, чтобы очень многие были приведены или будут приведены к при-

нятию христианства через чтение Ветхого Завета, хотя знаем, как это может происходить; нам известен рассказ о евнухе эфиопской царицы. Но мы скорее дадим тем, кто ищет наставления в вере, Новый Завет или Катехизис. В каком-то смысле можно согласиться с Оригеном, утверждавшим, что духовное понимание Ветхого Завета есть область христианских «гностиков», тех, кто уже достаточно наставлен в вере, чтобы чтение его было полезно и безопасно; в отличие от Оригена мы не стали бы ограничивать это понимание немногочисленными привилегированными лицами. Ветхий Завет нужно читать не как доказательство в пользу веры, но с верой, которая стремится понимать. Читают эту книгу в надежде узнать из нее более полный смысл того, во что верят: узнать о Боге, о Его действиях в мире и преобразующем результате Его вторжения в мир и в их собственную личную жизнь. Мы думаем также, что Новый Завет читался бы верующими с более широким пониманием веры, если бы они прочли также и Ветхий Завет, ибо он есть первый и незаменимый комментарий к Новому. Если некоторые удивляются, что комментарии более темны, чем то, что они толкуют, мы можем только призвать их приложить усилия. Мы не отрицаем, что эти усилия велики; те, кто хочет читать Библию с пониманием ее смысла и духа должны будут отдать этому то время, которое они отдают сейчас другим вещам. Мы также думаем, что священники толковали бы Послания и Евангелия верующим хотя бы отчасти с зажигающим рвением апостола Павла, если бы они, как Павел, были бы погружены в Ветхий Завет. Многие верующие, если не большинство из них, в целом знают мало о Библии, за исключением того, что они слышат от своих священников; можем ли мы, священники, передать им силу этой книги, если сами ее не почувствовали?

Детский голос, который слышал в саду Августин: «возьми и читай», до сих пор звучит для нас. Когда Августин, взволнованный этим невидимым голосом, прозвучавшим, как совпадение, стал читать Библию, в нем совершился духовный кризис, который изменил весь ход его жизни и характер его личности. Нам не нужно ждать чего-либо столь же поразительного в нашей собственной жизни; но если мы сможем довериться Богу, который написал Библию, и поверить опыту веков, которые пользовались ею, наша вера будет развиваться, а понимание рasti больше, чем мы можем сами предполагать.

СУДЬБЫ РОССИИ

В порядке дискуссии

М. МЕЕРСОН-АКСЕНОВ

НАРОД БОЖИЙ И ПАСТЫРИ

Великопостное письмо А. И. Солженицына патриарху Пимену вызвало переписку о положении Церкви. Хотя писем появилось пока немного, выражают они живое столкновение мнений в среде верующей интеллигенции. Само возникновение переписки знаменательно. Оно означает начало публичного обсуждения церковных тем, рождение церковной общественности, первейшее условие возникновения которой, как и всякой общественности вообще, есть гласность. Кроме того, каждое письмо представляет собой свободное исповедание личного взгляда на Церковь, а сама непосредственность этого исповедания лучше всего выражает наличное церковное самосознание, пребывавшее ранее в бесформенном или непроявленном состоянии. Как независимое выражение этого самосознания письма представляют собой ценный документ. Христианам в России они помогут выработать собственный взгляд на Церковь и на свое место в ней, для интересующихся наблюдателей послужат живым свидетельством русского православия.

Однако недостаток переписки в том, что она остается пока в одном диапазоне — оправдания или обличения иерархии и споров вокруг сегодняшней ситуации русского православия. Участниками переписки Церковь заведомо воспринимается как **статическое** образование, но требуют от нее **динамиза**, берут ее в отрыве от истории, но хотят, чтобы она стала действенной исторической силой.

В настоящей статье я хочу поставить под сомнение саму правомерность отождествления Церкви с ее иерархической структурой и взглянуть на современные недуги русского православия в исторической перспективе.

Иерархия, основанная в лице Апостолов Самим Спасителем, спала стержнем структуры возникшей Церкви, и с самого начала получила две фундаментальные черты, переданные ей божественным Основателем. Иисус, Посланец Отца Небесного в мир, в Свою очередь посыпает в мир Своих Апостолов (*ἀπόστολος* = посол) / Ин. 17,18). И как Сам «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» (Мк. 10,45), так и ученики посыпаются в мир для служения. / ср. Мф. 10 гл./. Служение Спасителя — это не только одно благовествование Царствия Небесного, но уже отчасти приход его в силе. Не только враждебные духи зла, нечистоты, болезни и смерти бегут от лица Его, но даже косная материальность мира, как случается, например, в чуде насыщения пятью хлебами голодных толп, становится проницаемой под прикосновением Его Божества.

О том, что молодая Церковь сразу же унаследовала от Господа готовность служить миру и в его необходимых вещественных потребностях, свидетельствует возникновение с самого начала института дьяконов, о котором рассказывает шестая глава «Деяний святых Апостолов». Это двуединство иерархической деятельности Апостолов, призванных к служению молитвой и словом, и дьяконов (*διάκονος* = слуга), поставленных «пещись о столах», стало основой цельности и органичности христианской общины. (Деян. 6,2-5).

Но этими двумя служениями жизнь ее не ограничивалась. В богословии святого Павла Церковь — это Тело Христово, в составе которого каждый христианин оказывается необходимым членом, исполняющим свою неповторимую личную функцию. (1 Кор. 12). Все служения в Церкви благодатны, ибо «все напоены одним Духом» (1 Кор. 12,13), и потому не может быть в Церкви безблагодатного дела, как бы внешне незначительно оно ни казалось. И все служения в Церкви одинаково высоки, поскольку каждое из них сохраняет целостность тела, которая есть первое условие его жизнедеятельности. Это учение о Церкви Апостола Павла и соответствующее ему устройство первохристианских общин поражает своей гармоничностью, при которой невозможно представить себе противопоставление верных и иерархии. Епископ так же зависит от всех христиан, как и они от него, он предстоит за всех на литургии, но она совершается как бы молитвой всего «царственного священства, народа святого» (I Петр. 2,9).

Однако, когда же нарушилось органическое единство Церкви, когда община разделилась на клир и мирян, которые стали все более и более обособляться друг от друга, прийдя в конце концов к ветхозаветному делению на верующий народ и закрытое, недоступное для него левитское священство? Пока Церковь, как благодатная общественная организация, пребывала в ино-природном ей мирском обществе, но не смешивалась с ним, она сохраняла свою цельность и органичность, чтобы не потерять способности деятельного взаимодействия с неверующим миром. Но когда империя, называвшая себя христианской, взяла миссионерские функции Церкви, а последней пришлось взять на себя ряд государственных повинностей, когда ее благодатная природа механически соединилась с языческой сущностью империи, органичность Церкви нарушилась.

Если существование христиан в виде небольших общин, разбросанных среди безбожного мира, требовало полноты религиозной активности от каждого верующего, то в условиях православного государства, автоматически всех сделавшего христианами, эта активность начала падать. Религия, перестав быть празднником, постепенно превращалась в обыденность. Но это не значит, что в мире иссяк Дух и обмелела религиозность, просто она принялась искать новые формы. В идеологически однородном обществе началась духовная поляризация, приведшая к образованию монашества. В условиях единства веры религиозность выдвинула критерий интенсивности духа. Желающим посвятить жизнь Христу приходилось отделяться от общества христиан, становясь по отношению к нему «иноками». Если прежде обращавшийся из мира ко Христу, должен был от своего индивидуального неверия приходить в общину верных, то теперь ищущему Бога приходилось уходить из общения теплохладно верующих в индивидуалистический подвиг веры. Социально окрашенный идеал первохристианской духовности, мыслящей **СПАСЕНИЕ В КОЛЛЕКТИВИСТИЧЕСКИХ** терминах, превращался в идеал ЛИЧНОГО спасения.

Если прежде спасение давал Господь, приходящий ко всей общине верных в **евхаристическом акте**, то теперь спасение стало добываться **аскетическим** подвигом стяжания Духа Святого. Многие евангельские добродетели, необходимые для взаимодействия христианина с миром, потеряли свой прямой смысл, но зато получили новое спиритуалистическое толкование. Отрешенная от «кондиссон юмэн» духовность изощрилась до тончайшего раз-

личения событий духовного мира, утеряв при этом дух того, что можно было бы назвать «евангельским гуманизмом».

Но духовная поляризация христианского общества имела и другое последствие. Монахи естественно становились основным воинством Церкви и из них стала формироваться иерархия. Церковный же народ, продолжавший жить в обществе и заниматься мирскими делами (культурой, торговлей, войной и трудом), и постоянно теряющий активные религиозные элементы, уходившие в монахи, превратился в духовного паразита на теле иерархии. Народ Божий — активные христиане первых веков — становится пасомым, теряющим собственное религиозное дерзновение, отдавшим свою волю в руки профессиональных пастырей, и получает уничижительное наименование «мирян». Монах делается религиозным наставником мирянина.

Но это должно было происходить очень естественно, не вызывая недовольства или противодействия с какой-либо из сторон. Монах, взявший на себя все церковные обязанности, получил на такое руководство все права.

Но это влекло за собой определенные отрицательные последствия. Библейско-евангельские этические нормы, которые должны были регламентировать жизнь верующего в обществе, в асоциальной монашеской духовности, развивающейся не в сторону широты веры, а в сторону глубины духа, теряли свой буквальный смысл и приобретали исключительно духовное измерение. В наставничестве монаха жизнь мирянина, сохраняя непроницаемость для воздействия этики, покрывалась пеленой спиритуалистической интерпретации веры.

Это не значит, что ослабела религиозная требовательность; наоборот, в монашестве она обрела более ригористический характер, но зато по отношению к миру обернулась нигилистической стороной. Это и понятно. Религиозное творчество стало уделом монашествующих, для которых «мир», причем под «миром» понималось общество христиан, становится антитезой монастыря, отождествляется с рассадником греха. Спасение от греха отождествляется с побегом от мира в пустыню или за стены монастыря.

Но общественная жизнь, из которой происходит «утечка» духовности, в глазах монахов, ушедших от нее, и мирян, религиозным идеалом которых отныне становится монастырь, не имеет религиозной ценности. На шкале этих ценностей, ставшей обязательной для всего христианского общества, высшей точкой стал

молитвенник-пустынник, низшей — мирянин. Вся же многообразная сфера человеческой деятельности, поскольку последняя непосредственно не относилась к Церкви, выпала из нее. Человеческая жизнь сама по себе с обязательными в ней трудом, семьей, культурой, не обладает религиозной ценностью, а поскольку другая система оценок в однородном христианском обществе незаконна, то она обесценивается совсем. Церковь ее терпит, так как все не могут стать пустынниками, она даже снисходительно учит, что и «в миру можно спастись», но откровенно называет человеческой слабостью.

Человек, устремленный к «ангельскому чину», но не сумевший отрешиться от своей человечности, впадает в непреодолимое раздвоение. Его внутренняя духовная жизнь мерится ангельскими добродетелями, внешняя социальная жизнь, лишенная религиозно-нравственной регламентации, погружается в хаос беззакония.

Тысячам, десяткам тысяч святых удавалось избежать этого дуализма, дать силе своего духа действенное выражение, стать Христовыми светочами миру, но миллионам и десяткам миллионов обыкновенных монахов и мирян, преодолеть его не удалось. Духовная личная жизнь оторвалась от материально-общественной, дух эмансирировался от плоти, ослаблена связь Бого-человечности. Для большинства спасение стало трансцендентно их земной жизни. Вся земная жизнь человека, весь промежуток времени от его крещения до отпевания не имеет самостоятельного смысла, но подчинен единственному «мemento mori». Спасение отождествилось с разволющением, когда душа сможет вырваться из этого греховного мира, из этой телесной клети к Богу. Это не значит, что все людские помыслы устремились к небу, они оставались еще очень земными, но христианская духовность теперь не пыталась просветить эту «мирскую» часть души, воплотить в земной жизни закон СПРАВЕДЛИВОСТИ. Поэтому купец торговал и обворовывал, воин воевал и разбойничал, князь правил и насильничал, но под конец жизни все трое принимали схиму и уходили из мира ради спасения души.

Гностический дух проник в библео-евангельское понимание воплощения. Слишком спиритуализировался вполне буквальный призыв христианских молитв: «Ей гряди скоро, Господи Иисусе», «Да будет воля Твоя, да приидет Царствие Твое и на ЗЕМЛЕ как на небе». Легче самим отрешиться от этого мира для Бога, чем призвать Его сойти, чем узреть Его вечное присутствие в мире.

Дуализму христианского сознания соответствует и церковная практика. Духовная поляризация общества привела к тому, что полнота харизматических даров, ранее находимая во всей общине, теперь начала относиться к иерархии, монашеству и священству. Церковь из «эклесии» — «народного собрания» — превратилась в храм, исключительно в дом молитвы, а «литургия» из «общественного служения» — в торжественную мистерию, совершающую церковными профессионалами, которые превращаются в «служителей культа».

Богослужение обряжается усложняющимися ритуальными формами и, наконец, застывает, получив название «обряда». К средним векам богослужебное творчество превращается в обряд, несущий на себе печать ранневизантийской эпохи с ее культурой, совершает свой путь в истории, переходит в русскую Церковь и доходит до наших дней, многое утратив из своего первоначального смысла.

В представлении верующих, когда-то активного народа Божия, совместно с иерархией совершившего Богослужение, оно связывается с определенным неизменным, догматизированным обрядом. Как в ветхозаветные времена сфера присутствия Божия как бы ограничивалась храмом. Мирянин превратился в потребителя богослужения, который приходит к священнику, чтобы последний, подобно до-христианскому жрецу, за деньги совершал обряд по его требованию, «отправляя» его «требы». Все это может носить настолько безличный характер, что личная связь между духовенством и верующими становится необязательной и случайной, почти такой же как отношения между продавцом и покупателями в магазине.

Община, которая составляла средоточие жизни верных, превратилась в **приход**, место, куда христианин приходит помолиться в одиночку и уйти! Если когда-то епископство и священство означало обручение с общиной и их союз могла расторгнуть лишь смерть, то теперь епископ не связан нерасторжимыми узами с епархией, священник с приходом, епископ может быть епископом без паствы, ни разу не увидеть в глаза своих пасомых, священник без конца **переходить** из одного прихода в другой.

Но это могло привести только к растущему взаимообособлению духовенства и церковного народа, которые превратились в два не соединяющихся яруса, каждый из которых существовал в совершенно особых измерениях со специфическими психологией и мировоззрением. Этому обособлению способствовало внут-

реннее каноническое и богослужебное устройство Церкви, создававшееся в Византии в V-VIII веках, в эпоху господства монашества, наложившего на него густую пелену несколько монофизитского аскетизма.

Неестественное существование Церкви в православной империи привело к спиритуализации ее сознания, к отвлечению от реальной жизни, к символическому уподоблению себя первохристианской Церкви Апостолов. Если в древней Церкви все реально, вызвано живой богочеловеческой действительностью, то в Византийской Церкви все превращается в символ. Апостольский посох, необходимый для долгих и утомительных миссионерских путешествий, превратился в архиерейский жезл, явную обузу, поскольку для его ношения архиерею нужен особый иподьякон. Главное оружие христианина в мире — меч духовный, Слово Божие, стал лишь символизироваться одеваемыми при богослужении набедренником и палицей. Все священнические облачения, все жесты — не более, чем символ и напоминание. Золото, пурпур, жемчуг и парча символизируют небесную власть и земные унижения, скорби, узы, труды.

Интенсивная и деятельная жизнь древней Церкви, благодаря которой мир стал христианским, всего лишь символизируется в церковном действе, всего лишь вспоминается в богослужебных текстах. Кто сегодня признает в дьяконе, гудящем на весь храм непонятные слова, сотрудника Апостолов, поставленного от Бога людям служителя, осуществляющего социальную функцию Церкви.

Когда-то реальная жизнь Церкви превратилась в напоминание и символ, содержание которых теперь забыто и утеряно.

2

Известный русский писатель В. В. Розанов возмущался, что двое детей Божиих: Христос и мир — неравны, что мир оказался в положении пасынка и «прогорк» в сладости «сладчайшего Иисуса». Однако Розанов, справедливо обидевшийся за мир, возвел напраслину на Христа. Не в Его сладости, а в горечи позднейшего византийско-аскетического дуализма прогорк мир.

Христианство несло другое, просветленно-радостное видение мира, которое хотя официально не разделялось Церковью, но сохранялось в глубинах православной духовности, в проблесках святоотеческой мысли, в ликовании пасхальной заутрени, в сия-

нии древне-русской иконописи. Возьмем, к примеру, икону Пятидесятницы. Святой Дух сходит на Апостолов, а через них и на томящегося в подземелье плененного царя по имени Космос. Космос (мир), творение не лишены благодати, Христос пришел и для их освобождения. Мир и Церковь не враждебны друг другу, не несовместимы, они напоены одним духом. «Вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8,22), но она уже спасена, как и «мы сами, имея начало Духа... в себе стенаем, ожидая... искупления тела нашего» (Рим. 8,23). В мире еще бродит зло, но ведь и Церковь на земле еще не освободилась от тела тления. Неправда, что мир за церковными стенами есть всего лишь рассадник греха, сирота, оставленный Богом, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного» (Ин. 3,16). Библейские и евангельские рассказы, образы и притчи пророков и Спасителя, ликование Песни Песней и хвала псалмов, все это в большей степени возвещает о торжествующей славе божественного творения, чем об отравляющей его силе греха. Писание говорит о грехах лишь в одном аспекте — бесконечной милости Божией, прощающей грехи, абсолютной искупительной жертве Христа, их уничтожающей.

Но это христианское радование перед полнотой бытия, ликование твари перед богатством творения, оставалось на задворках церковной жизни, контрабандой проникало в христианское общество, в его представлениях не связывалось с Церковью, из которой невидимо шло, и потому приносило неожиданные по вкусу плоды. Церковь освящала лишь то, что вмешалось в ее представление, которое к средним векам превратилось в специфически замкнутое, кастовое сознание духовенства, поэтому все оставленное за ее оградой (светская культура, наука, труд, социальная справедливость) было лишено религиозной ценности, отнесено к области «секулярного».

Но христианские семена, прорастаемые в миру, постепенно дали свой всход. Оставшаяся за оградой Церкви светская сфера обрела сознание своей независимой ценности. И хотя Церковь не хочет признать ее суверенитета, и не может включить ее в свой собственный, уже очень неширокий двор, эта область «секулярного» в новое время все громче и громче требует признания своих прав. Она обвиняет Церковь в том, что та рассматривает жизнь человека с точки зрения личного спасения или осуждения, что, раскрывая религиозную истину бессмертия, Церковь оставляет всю земную сторону жизни, весь круг общественных отношений

пустым, без воплощения истины. Человек нового времени, в отличие от своего средневекового предшественника, не может удовлетвориться видением земного бытия только в свете будущих мытарств, ада или рая. Он чувствует потребность раскрыть религиозный смысл своего здешнего материально-телесного существования, «правду о земле».

Секуляризация — это общественная реакция на односторонность монашеско-клерикального развития христианства, и, в этом смысле, она есть раскрытие религиозной правды о земле, утверждение осмыслинности «мира сего», высвобождения его из рук дьявола, выявление имманентных божественных ценностей человеческого бытия. Секуляризация стремится к обновлению древнего библейского откровения о сотворении человека Богом, о благословении труда и жизни, о том, что все созданное Богом суть «добро зело».

Но драматизм христианской истории и самой секуляризации заключается в том, что последней приходится раскрывать и отстаивать свои ценности в борьбе с Церковью и христианским обществом. Сама Церковь как-то виновата в том, что мирочувствие современного человека оторвалось от своих библейских и христианских корней. Его новые ценности: наука и техника, культура, социальная этика, либерализм — были мирским плодом религиозной традиции, и это дало ему внутреннее право и моральный пафос отстаивать их суверенность от Церкви, превратившейся к новому времени в сословный институт духовенства с очень ограниченным и нетерпимым кругозором. Глухота Церкви к духу времени, пытающемуся напомнить ей о широте ее миссии, во многом повлияла на оголтело богооборческий характер секулярных революций. Не случайно протестантские страны, еще в реформации сделавшие уступку секулярному движению, не знали такого взрыва атеизма, как католические Франция и Испания и православная Россия.

В России секуляризация пустила прочные корни в обществе задолго до революции, охватив почти целиком образованный слой населения, так что можно было говорить, что «Россия мыслящая отторглась от России благочестивой». В отличие от свободного европейского общества она ушла вглубь, отразившись не столько в политической структуре, сколько в общественной психологии. Поэтому неожиданным показался быстрый отход народа от Церкви после Октября, хотя победа этого массового атеизма подготовлялась очень давно. Вина церковного консерватизма в том, что он «проглядел» всенародное отпадение от христианства.

Но что же сделало Церковь столь нечуткой к перемене общественного настроения? На это нельзя ответить, не рассматривая Церковь в контексте исторически сложившихся условий ее существования в союзе с христианской империей.

3

Церковь, «род избранный, царственное священство, народ святый, люди, взятые в удел» (1 Петр. 2,9), являющаяся общиной верных, в равной степени наделенных полнотой спасительной благодати, тем не менее не есть ДЕМОКРАТИЯ. Ее конструирующему принципом остается иерархизм. Демократия действует снизу вверх, иерархия — сверху вниз. Никакой истинный депутат не может быть избран без народа, но и двадцать священников не могут поставить архиерея.

Христос дал святительную власть двенадцати апостолам, а через них епископам, и никто на земле, как бы всесилен он ни был, не может сообщить эту харизму никому другому, если не получил ее сам через рукоположение. Иерархическая структура, при которой один епископ может поставить сколько угодно священников и дьяконов, но никто из нижестоящих не может восхитить власти епископа, есть самая непостижимая, трансцендентная, жизнестойкая особенность Церкви, основа ее непоколебимости и... возможность ее порабощения.

Рассмотрим эту последнюю возможность. Церковь, как и воинство, требует послушания: низшие чины подчиняются высшим. Неподчинение влечет за собой запрещение в служении и даже извержение из Церкви. Так, священники и дьяконы одной епархии повинуются епископу, епископы нескольких епархий — митрополиту, все же вместе — патриарху.

Однако на христианском Востоке положение вещей сложилось таким образом, что верхушка иерархии подчинилась императору. Причем подчинилась не из принуждения, не с тайным недовольством и ожиданием конца ненавистного ига, а с радостью и признательностью за государственное покровительство. Ставший христианином император привел вместе с собой под покров Церкви всю империю и получил звание равно-апостольного. Но императоры, в отличие от апостолов, приводили к вере не СЛОВОМ, а СИЛОЙ и самовольно декретировали свою власть над Церковью. Однако они были люди верующие, порой богословски образованные, активно принимали участие в церковной

жизни, созывали и открывали собор, предлагали собственные догматические определения и часто при помощи войск вносили порядок в теоретические битвы теологов.

Со времени Константина Великого церковная иерархия принимала это как должное. Только тогда, когда императоры выступали как еретики или поддерживали ереси из-за политических соображений, некоторые епископы восставали и часто ценою мученичества отвоевывали у заблудшего императора его надцерковную власть.

Так в Византии сложился союз Церкви и империи, получивший название цезарепапизма. Вместе с автокефалией, шапкой Мономаха и титулом императора господство над Церковью унаследовал и русский царь. По учению русского идеолога этого господства Иосифа Волоколамского православный царь — это «спальник и ключник Божий», наместник Бога на земле, даже в Церкви над ним нет выше власти. Показателен случай коронации Павла I, когда император выхватил чашу со Св. Дарами из рук священнослужителя и сам себя причастил.

Царь, будучи лишь мирянином в иерархическом смысле, оказывается стоящим над всей Церковью. Принадлежащий к стаду пасомых, вместе с тем пасет своих паstryрей. Таково неразрешимое противоречие союза Церкви и государства. Каким бы верующим ни был император, он остается царем — цезарем-кесарем, которому Господь разрешил отдавать только кесарево, и который получил власть над Божиим. Как бы ни был благочестив государь, он остается главой естественного общества, движущей силой которого является воля к политическому могуществу. Если глава государства плохой проводник и исполнитель этой воли, оно рано или поздно находит ему замену. Принципы государственной власти, олицетворенной в императоре, и принципы Церкви слишком различны, чтобы не вести постоянной внутренней борьбы. Ибо если главная цель Церкви — спасение душ, то главная цель государства — единство подданных. Для Церкви человеческая личность неповторима и бесценна, все царства мира не стоят одной человеческой души. Как знамение Царствия Небесного, Церковь вырывает человека из замкнутости этого мира, делает его гражданином Иного Царствия, подданным Иного Царя, в конечном своем стремлении хочет раскрепостить личность от всех земных связей, в том числе и от естественной национальной ограниченности, и стать единственным соборным Народом Божиим. Государство же тяготеет к закрепощению личности, хочет заземлить ее,

заковать в пределах этого мира, оторвать от сверхнациональных связей, поставить на государеву службу. Церковь видит высшую ценность в Царствии Божиим, государство — в самом себе.

Что же происходит, когда Церковь соединяется с государством? Исторический путь православия показал, что во всех случаях государство побеждает, используя религиозно-воспитательное значение Церкви для своих государственных целей. Иерархия, превращаясь в приданок государственной бюрократии, все более отдаляется от верующего народа. В то время, как общество, обеспокоенное внутренними процессами роста, тщетно ждет церковных ответов на свои вопрошания, иерархия окостеневает под двойным воздействием собственного и государственного консерватизма. Церковь, влекомая против желания на стези чуждой ей политики, совсем отказывается от земных целей, от всякой внешней деятельности, которую предоставляет государству, благо последнее называет себя «христианским», а сама ищет духовного освобождения в молитве и отречения от мира.

Возникает противоречие: Церковь, будучи хранительницей господствующего вероисповедания, разделяющая все идеологические воззрения государства, лишена возможности свободной христианской деятельности, ибо каждая церковная акция (даже богослужебного характера) пропитана государственным привкусом и находится под государственным контролем. Государство, использующее конфессию для империалистических целей как средство идеологической унификации, лишающее Церковь независимости и требующее от нее благословения собственной политики, с одной стороны, обоготворяется (как «христианское»), с другой — направляет против порабощенной им религии ненависть угнетенных, Церковь пользуется государственным могуществом для укрепления внешними силами своих конфессиональных позиций, государство обоготворяет себя за ее счет, совершая политические миссии под религиозным флагом.

Как справедливо говорит один из авторов писем, Христос создал Церковь, чтобы она была островом свободы. Но вытекает ли из этого, что во все времена, всякая поместная Церковь может быть действительным островом свободы? Ведь и человек был создан свободным, но пал и поработился греху. Церковь, созданная Христом единой, кафолической (вселенско-соборной), в истории разделилась, распалась на две (Восточную и Западную), а потом и на большее количество враждующих частей. Церковь в своей полноте непобедима для сил зла, но какое замкнутое в себе

и противостоящее другим исповедание осмелится претендовать на полноту? Разве говорил Господь, что все осколки созданной Им Церкви будут островами свободы? Да и о какой свободе может идти речь, когда члены разрозненных церквей не свободны от предвзятости даже в отношении других церквей и исповеданий. Если нет единства между самими православными церквями, если мы видим их постоянное соперничество и бесконечную путаницу множащихся канонических и неканонических автокефалий и юрисдикций, не говоря о тысячелетнем разделении между Востоком и Западом, то откуда взяться свободе?

Не только на высотах мистических созерцаний, но и в реальной жизни свободна может быть лишь Церковь Вселенская, ибо она сверхнациональна, рассеяна повсюду и никакое «строго единственнообразноорганизованное» общество не в силах подчинить ее себе целиком. Даже если в какой-то момент она и возьмет верх над частью такой Церкви, никакие «врата ада» не способны одолеть ее.

Поместная же национальная Церковь, оторванная от других Церквей, реально отторгнутая от положения Вселенской Церкви, свободна быть не может. В зависимости от собственного авторитета и внутренних политических условий она может заключить более или менее выгодный конкордат с правительством, превращать общественное устройство в теократию, но все это будет далеко от подлинной свободы. Государственная власть не может терпеть рядом с собой независимой духовной власти и будет всегда стремиться подчинить себе. И глава Церкви, который обязательно является подданным данного государства, вынужден присягать королеве или императору и тем или иным способом оплачивать счета гражданской власти в обмен на полученные от нее «печать и штамп».

Национальной Церкви неизбежно приходится разделять основные политические взгляды своего правительства и ставить внешнюю государственную политику выше интересов межцерковной любви. Как государство тяготеет к господству и империализму, так и национальная Церковь, проникаясь его языческими настроениями, стремится возвыситься над другими Церквами, занять место Церкви Вселенской, смешать понятия «церкви» и «нации».

Плененность православия государством — старая тема русских богословских споров. «Окончательное освобождение Церкви от государства, — писал Н. Бердяев, — закончится лишь вхож-

дением во Вселенскую Церковь. Нужен подлинный Вселенский Собор».

4

На вершинах русской религиозно-философской мысли теократический соблазн был преодолен, но когда в Церкви стало пробуждаться сознание своей мистической независимости, когда русское православие встало на пороге реформ, произошла секуляризация.

Революция застала Церковь врасплох по двум причинам. Во-первых, православие исторически и психологически срослось с государственным абсолютизмом и не мыслило существования без последнего. Во-вторых, ее длительное недальновидное сопротивление растущей секуляризации, враждебность по отношению к новым активным общественным силам и скомпрометированность союзом с самодержавием, непреодолимый консерватизм затрудняли ориентацию Церкви в новых условиях. Государственное покровительство, приводившее к решению за Церковь ее внешних проблем, исчезло. Исторически сложившаяся форма государственной религии умерла. По выражению одной церковной газеты того времени декрет об отделении Церкви от государства отделил душу от тела. Но это и называется смертью. Антирелигиозное законодательство и практика повели планомерную работу по систематическому разволочению Церкви.

Однако пафос государственной борьбы с Церковью и успех атеизма будет непонятен, если не увидеть в победившей секуляризации, ставшей отныне государственной идеологией, религиозных истоков. Секулярное общество выдвинуло против Церкви и сделало своим знаменем все то, что было утеряно в историческом православии.

Если для православной духовности характерна спиритуализация этической стороны христианства, а для церковной практики — уход от общественных коллизий, то во главу угла новой идеологии была поставлена выпавшая из православия сторона библейско-евангельского учения — социальная этика. Не случайно, что из Писания почерпнуты девизы нового строя: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь». (2 Фес. 3,10), «И перекуют мечи свои на орала, и копья свои — на серпы». (Ис. 2,4), «Послушайте, вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих на вас..., вы собрали себе сокровище на последние дни..., вот, плата, удержанная вами у работников..., вопиет...»

(Иак. 5,1-4), «Будут последние первыми, и первые последними». (Мф. 20,16).

Духу религиозного индивидуализма и асоциальности был противопоставлен коллективизм; отвлеченной стремящейся к бестелесности, «ангельскому чину», духовности — материализм, телесность, доходящая до отрицания духа; исключительной устремленности к горнему миру — строительство земного града, обмирщенного человеческого общества; вере, изгонявшей вмешательство разума, — разум, гоняющий веру.

В этом противостоянии двух идеологий как бы символизировалось разобщение в истории и противостояние двух религиозных функций древней Церкви: молитвы Богу и социального служения людям. Государство как бы символизировало собою служителя, взяло на себя функцию дьяконов «пещись о столах», противопоставив ее с религиозным пафосом апостольской миссии быть «в молитве и служении слова».

Когда Церковь отчасти забыла о своей сущности «народного собрания» (ἐκκλησία) и своем назначении «общественного дела» (λειτουργία), то государство приписало себе ее сотериологический характер, придав народному собранию и общественным повинностям сакраментальный оттенок.

Сила современной секуляризации в том, что в ее лице семь новозаветных дьяконов восстали против апостолов, и обе стороны эти забыли, что благодать Божия почила на обоих служениях, коренящихся в самой природе Церкви.

Перед Церковью в новых условиях открылось два пути: приспособиться и в своем приспособлении пойти так далеко, как позволят, или сохранить полную независимость и не сделать ни одной уступки требованиям века. Первый путь обещал какое-то будущее, второй начинал Апокалипсис. На распутьи Церковь не выдержала — слишком сильны были в ней обе тенденции — и раскололась. Патриаршая Церковь пошла самостоятельным путем, желая сохранить в неприкосновенности исторически сложившееся православие.

Но часть Церкви соблазнил другой, «новый» путь. Позитивной стороной победившей в общегосударственном масштабе секуляризации решили воспользоваться «обновленцы», понявшие, что если Церковь хочет сохранить роль матери и наставницы ВСЕГО народа, она должна выработать ответы на запросы общественной жизни и, отбросив традиционную нерасторопность, погрузиться в социальную динамику. В деле обновления Церкви

«обновленцы» решили «воспользоваться» революционным государством, забыв об историческом опыте церковно-государственного единства. В своем ослеплении «обновленчество» поддалось старому искушению православия, снова очень дорого обошедшемуся Церкви. Традиционно-государственное православие «обновленцы» трансформировали в союз социального христианства с социалистическим государством, сделав ставку на государственную поддержку против «староцерковников», т. е. православной Церкви.

«Обновленчество» провалилось, так как не учло двух факторов: того, что сила христианства — не в поддержке силами века сего, даже не в умении быстрой и беспринципной адаптации к смене общественных декораций, а в духе и высоте нравственной позиции, и того, что новый строй принципиально враждебен всякой религии и тем более религии «розовой», претендующей на равенство и сотрудничество, а потому и на духовную конкуренцию. «Обновленцы» не увидели главного — идеологически-духовного характера секуляризма как веры, стремящейся заменить христианство.

«Обновленчество» несло в себе очень ценное реформаторское начало, которое теоретически могло превратить Церковь изrudимента канувшего в лету мира во всенародную организацию. Но в глазах церковного народа оно скомпрометировало себя беспринципной борьбой с патриаршей Церковью, так что даже его благие реформаторские начинания были заподозрены в тайной цели разложить православие. Государство же совсем не было заинтересовано в обновлении и реформации Церкви и тем менее было заинтересовано в том, чтобы «обновленцы» проводили эти реформы, опираясь на государственную власть.

Поэтому когда временный глава патриаршей Церкви, митрополит Сергий согласился на все требования власти, на которые не шли его предшественники, «обновленчество» потеряло государственную протекцию. Митрополит объявил об открытой поддержке власти как общенародного и национального правительства и признал правомерность его политического контроля над церковным управлением. Теперь к иерархии могли принадлежать только те лица, которые стояли за сотрудничество с правительством. Митрополит Сергий потребовал, чтобы из состава клира вышли все, не сочувствующие новому курсу. Те же из епископов, которые отказались от общения с ним, были запрещены в священнослужении.

Однако, поставив иерархию под контроль государства, митрополит Сергий с большой требовательностью отнесся к сохранению верности православию со всеми его догматами, преданиями, канонами, обрядами и обычаями. Таким образом, сохранив внутренний консерватизм, лишавший ее возможности влиять на общественную жизнь и оставшись «хранительницей чистого православия» Церковь фактически приняла обновленческое отношение к государству. «Обновленчество» староцерковное заменило собой обновленчество реформаторское.

Две основные неправды дореволюционной Церкви: внезапненность ее веры, дуализм ее религиозного сознания и психология зависимости — снова встретились в Церкви «сергианской». Только эта Церковь пережила передвоенный период, войну и дождалась своего расцвета. После войны были открыты тысячи храмов. Правительство признало иерархию, создав параллельный государственный орган «Совет по делам религии», имеющий в каждой епархии своих уполномоченных. В клир могли входить только те лица, которые принимали взятый церковный курс. Восстановленная иерархическая структура приобрела строго централистический характер. Патриарх, «Отец Церкви» по существу стал носителем единоличной церковной власти, независящим в своей деятельности ни от собора, ни от епископов. Священный Синод выступает при нем как совещательный орган. Но этот видимый «патризм» на самом деле имеет мнимый характер, над патриархом стоит теперь не царь и не обер-прокурор, а «Совет по делам религии».

Таким образом вся иерархия подчинена патриарху, а сам патриарх — государственному чиновнику, даже не мирянину, как в прежние времена. Круг замкнулся. Церковь попала в плен к собственной иерархической структуре.

Но что остается делать Церкви, которая тысячелетием связала себя с однойнацией, воспитывала ее и верою служила ей, и была ею отвергнута? Что делать Церкви, если все действенные молодые силы вдруг отворачиваются от нее, миллионами проворных рук сдирают кресты с куполов, мостят дороги иконами, разрушают храмы или перестраивают их в клубы и МТС, а потом уходят и забывают о том, что были когда-то христианским народом, оставляя в немногочисленных, ютящихся к окраинам церквушках своих матерей и бабушек? Поневоле приобретешь психологию «гражданского лишенца», впадешь в маловерие и раслабленность, исполнившись апокалиптического уныния.

Если отнестись к секуляризации как к явлению только антихристианскому и безбожному, не несущему никакого положительного содержания, то придется признать, что христианская история не удалась, что князь мира сего одержал победу над Христом, что христианство и христианские народы оказались слишком плохи друг для друга.

Но можно осмыслить современный кризис веры как яркое выражение вечно существовавшего в мире кризиса. Греческое слово «кризис» означает суд и вся история есть суд, постоянное выявление безусловного в условном (а не сектантское противопоставление их на исторической плоскости) и суд над условностью, пытающейся себя догматизировать и выдать за безусловное. Кризис в прошлые времена мог быть менее ощутим. То были «благополучные» эпохи торжества Церкви, но чего стоило это торжество видно хотя бы из того факта, что анкетный опрос о вере среди интеллигенции (этой «соли» народа) в 1910 г. показал, что 95% ее являются атеистами, либо очень свободомыслящими.

Если Церковь, унаследовавшая обетования Израиля, действительно народ Божий, то и все посыпаемые ей испытания суть орудия божественного промысла. Библейские пророки учат еврейский народ, что во всех своих бедах прежде всего виноват он сам. Возвращение народа к первоначальному закону предшествует возвращению милости Божией. В этой перспективе секуляризация представляется орудием божественного вразумления, чистилищным огнем, поedaющим сухие ветви христианской истории. Таковыми были, в частности, враждовавшие веками разветвления первоначально единой Церкви. Возможно, волны неверия, бушующие в современном мире, прибывают к одному острову расеянных христиан. Объединение в любви, не взирая на перегородки исповеданий, как исполнение основной заповеди Иисуса Своим ученикам, стало бы великим достижением христианской истории.

5

Церковь действительно создана быть островом свободы. Но какая сила, кроме свободы внутренней, свободы живущего в Церкви Духа может дать ей эту внешнюю свободу? Свобода же внутренняя проверяется наличием творчества. Творческий дух прежде всего есть дух свободный, ломающий всякую рутину. В каком-то смысле свобода есть синоним жизни, потому что жизнь есть постоянное созидание новых форм. Смерти же соответствуют два процесса: окаменение и распад.

Ранне-христианская Церковь была местом подлинной творческой свободы. Древний мир вокруг нее тлел, распадался и умирал, но христианство творило новый мир вместо прежнего. Именно созидание новой жизни силою Духа создавало условия для того энтузиазма, который выделял христиан в глазах обыкновенных людей. Для христиан мир постоянно преображался и пре-существлялся, и это творческое видение мира овеществлялось в создании молитв, новых видов богослужений, христианского искусства, икон, которые были живым, меняющимся выражением непрерывного благодарения. И в этом Церковь уподоблялась Израилю Божию, творческая религиозная жизнь которого постоянно отлагалась в памятниках Священного Писания и, не удовлетворяясь этим, стремилась все дальше. Все сто сорок девять псалмов кажутся нескончаемым пением одного псалма, а позднейшие церковные молитвы — все той же продолжающейся импровизацией кающейся, погибающей, спасаемой и благодарящей религиозной души.

Язычник, входивший в Церковь, прежде всего попадал в атмосферу непрерывающегося богочеловеческого творчества и в свете этого творчества суeta мира представлялась такой убогой, что навсегда теряла своего былого адепта. Первые века огонь церковного творчества полыхал так сильно, что привлекал к себе внимание всего народа. Даже отвлеченные, на наш взгляд, богословские споры, понятные теперь лишь специалистам, занимали умы обыкновенных людей в той же степени, в какой сегодня они заняты международными футбольными или шахматными встречами. Один из святых отцов говорит, что на торгу, закончив сделку, покупатели и торговцы спорят об единосущии или едино-качествоенности Сына и Отца. Весь народ — в Церкви, и естественно, что он вносит в нее площадный шум. Совершенная тишина царит лишь на кладбище. Но Церковь еще не боится активной и шумной человеческой толпы, не спешит оковать себя позлащенной ризой, отделиться от мира невидимым барьераом духовного высокомерия.

Но когда через несколько столетий произойдет это разделение народа Божия на духовенство и мирян, и религия станет профессиональным делом первого и душеспасительной обязанностью последних, тогда уйдет из Церкви человеческий шум и воцарится благолепие. Все новые и новые поколения будут приходить в храм, чтобы духовно приобщиться к совершающему как бы без них и над ними богослужению, повторять на незнакомом

языке, или в лучшем случае давным давно переведенные, молитвенные слова, заливать свежестью и живостью душ застывшие обрядовые формы.

Там, где жизнь Церкви ограничивается одним богослужением, динамичные по своему существу благодатные дары превращаются в зарываемые таланты. Человеческая волевая активность не отвечает на призыв Духа, теряет связь с Церковью и уходит из нее. Живой организм религии превращается в ритуал.

Народ стал в Церкви гостем и что же удивительного, если человеческое творчество, отторгнутое от веры, пошло путями секуляризации, а интеллигенция — самая творческая часть человеческого общества — ушла из Церкви?

В наше время человеческое творчество, лишенное Божественного Духа и исчерпавшее собственные имманентные силы, начинает разрушать самое себя и встает перед дилеммой — либо вернуться в Церковь, либо погибнуть. Современный человек, плоть от плоти секулярной эпохи, потерявшийся в замкнутом мире только человеческих ценностей, требовательно вопрошают религию обо всем том, на что никто и нигде, кроме нее, не может дать ответа. Он смотрит на Церковь как на источник своей последней надежды. Но вот он заходит в православный храм или в один из сохранившихся монастырей и попадает в музей, в заповедник, в котором совершают «что-то непонятное» оставшиеся в живых былья диковинки безвозвратно ушедших эпох. Разочарованными глазами смотрит он на эту красивую консервированную реальность, которая внешне так подтверждает все то, что говорит о ней неверующий мир...

Церковь не имеет права сегодня замыкаться в себе, быть архаизмом, музеем реставрированных древностей, в который не смеет войти беспокойно-творческий человеческий дух, она не может более оставаться уделом, с одной стороны, иерархии — потомственного левитского общества с традиционными неизменными представлениями, с другой — бессловесного «стада» мирян, но должна вместить в себя современного человека с его активным, динамичным, планетарным сознанием, с его общественными и культурными интересами и творческими потенциями.

Может ли, однако, нынешняя русская Церковь, унаследовавшая консерватизм кастового сознания духовенства и безинициативную психологию подневольного государственного учреждения ответить на требования, предъявляемые ей современностью? С точки зрения детерминированности своим прошлым и современ-

ным положением Церковь не может этого сделать, но христианство есть живая сила истории и оно не может превратиться в окаменелость. Полуторатысячелетний период христианской империи кончился, некогда христианское общество повсюду с поспешностью совлекает с себя церковное облачение. Христианин оказывается сегодня не в окружении единоверцев, а среди людей, отстаивающих собственные, подчас враждебные религии идеи, смотрящих на него с недоверием, опаской, наконец, любопытством. Сегодня он призван перед всеми сознательно свидетельствовать о своем уповании, и уход из мира оказывается далеко не лучшим способом свидетельства.

Каждая эпоха открывает свои пути богоискательства; апостолы находили Бога в толпе, отшельники шли за Ним в пустыню. Со всех сторон многоголосица мира показывает нам, где сегодня требуется обнаружение Его присутствия, куда нести зажженный Им свет веры.

Если в долгий период разделения на мирян и монахов в христианском обществе можно было удовлетворяться индивидуальными путями спасения, то окружающий нас мир всеми своими стенами напоминает нам, что нельзя спастись в одиночку. Когда в нас самих и в окружающих так редки евангельские добродетели, то нет нужды ограничиваться их спиритуалистическим толкованием. Когда столько неблагополучия на земле, то преждевременно думать о загробной жизни. В век, когда на задний план оттирается человечность, приходится вспомнить о христианских истоках гуманизма.

Не только злую волю надо увидеть в отсутствии монастырей, но и знамение времени. Уже не монахи должны быть воинством Церкви, не клир — главным инструментом ее воздействия на мир. Самим мирянам приходится переставать быть только пасомыми, когда недостает пастырей. Когда одиночество завладевает душами людей, христианин должен вспомнить, что Господь приходит в общину, где многие собраны во имя Его.

Наше время, вытесняющее Церковь со всех ее прежних удобных позиций, заставляет ее стремиться к концентрации всей духовной энергии, всей ее активности, к использованию всех своих жизненных сил, а для этого ей необходимо вернуться к тому органическому состоянию единства всех верных, в котором она пребывала в первые века своего существования. Тогда все христиане были «живыми камнями, устроющими из себя дом духовный» (1 Петр. 2,5), все участвовали в таинствах, а не только при-

существовали при их совершении, все были «царственным священством» и служили Церкви сообразно полученным от Духа дарованиям.

Именно в русской Церкви, в самый ее бесправный — девятнадцатый — век было создано учение о соборности. Если школьное богословие было проникнуто духом клерикализма, то свободное богословие, опираясь на традицию древней Церкви и осмысление православной практики, породило концепцию соборности, согласно которой весь церковный народ совместно с иерархией составляет тело Церкви, в полноте которого обитает и полнота Святого Духа. Характерно, что все новые богословские течения шли из среды мирян. Таковы творцы обновленного религиозного сознания, свободно выражавшие опыт христианской веры: Чаадаев, Хомяков, Киреевский, Соловьев, братья Трубецкие, Бердяев, Булгаков.

Не случайно новые веяния рождались в среде церковной общественности. Иерархия, с одной стороны, отторгаемая от участия в общественной жизни аскетично-монашеской традицией, а с другой — тесными узами связанная с правительственным миром, могла быть лишь силой консервативной. Кроме того, система церковного послушания ставила под удар всякое духовное лицо, рискнувшее сказать новое слово.

Но это не значит, что епископат враждебно относился к идеям обновления церковной жизни, это значит лишь то, что в силу своего положения он обладал наименьшими творческими возможностями. Верующей интеллигенции и белому духовенству принадлежала инициатива реформаторского движения. В частности, религиозно-философские собрания, открывшие диалог между интеллигенцией и Церковью в последние годы мертвящего властовования Победоносцева, положили основание будущему интенсивному церковно-общественному движению, начавшемуся в 1905 и завершившемуся в 1917 году Всероссийским поместным собором (которого, кстати сказать, русское общество ждало более 200 лет и который дал Церкви патриаршество).

Из опыта русского православия в начале нашего века можно сделать вывод, что творческая инициатива принадлежала церковному народу. Как бы два служения характеризуют православный народ, неуничтожимую массу верующих, составляющих тело Церкви. Он хранит Церковь, из него выходят иерархи, являю-

щиеся плотью от плоти этого же народа. Но, кроме того, верующая интеллигенция, частица того же церковного народа, от Хомякова, Достоевского и Соловьева до Солженицына в наши дни, осуществляет в Церкви свое пророческое служение — свидетельство о Правде. Это пророческое служение как бы дополняет «сакраментальное» служение молчанием иерархии.

Однако, несмотря на это, епископы остаются «устами» Церкви. В каждый период ее жизни иерархия отражала те настроения и чувствования, которыми жил церковный народ. Она была индифферентна к церковным реформам, к политике, к общественным преобразованиям, пока была ко всему этому индифферента паства. Но как только русская интеллигенция обратилась к Церкви, как только внизу заговорили о свободе совести и независимости от государства, как только рабочие пошли в социализм и стачечную борьбу, как только извечно однородное русское общество в течение одного года разделилось на несколько партий, то епископы из своих епархий стали посыпать записки о церковных преобразованиях одна революционнее другой; архиереи синода восстали против обер-прокурора, священники пошли в социалисты и организаторы христианских профсоюзов, монахи стали произносить политические речи с думской трибуны.

Если сегодня нас удивляет безразличие епископата к общественной жизни, запустение в Церкви и слабое соответствие церковных документов реальному положению вещей, то не будем далеко ходить и посмотрим каково настроение в приходах. Не в двух, трех центральных московских храмах во время праздничного богослужения, а где-нибудь на окраине на будничной литургии или вечерне. Четверть небольшой церковки наполнена народом, старушки в платочках, несколько молодых женщин с детьми, изредка встретится один мужчина средних лет с благочестивым, но помятым лицом. Иногда зайдут на пять минут поглядеть двое-трое любопытных, постоят и, ничего не рассыпав и не поняв, выйдут. Не очень-то могучая армия для возрождения церковной жизни.

Если спросить любую на выбор прихожанку по любому из поднимаемых в переписке вопросов: как она относится к атеистической пропаганде, к архиерейскому собору 1961 года, к много-миллионным пожертвованиям в посторонние фонды, к пасхально-му слову патриарха, то сразу очень многое объяснится в высшей церковной политике. Живая сила народа ушла из Церкви: на стройку, на стадион, в кинотеатр, на танцплощадку, в пивную. И

без особого уважения она относится к странному, непонятному для себя «суеверию» своих матерей и бабушек. Где уж тут «ломать колья» за их право молиться Богу и крестить внуков без регистрации. Солженицын-художник сам это прекрасно показал в печальном рассказе «Пасхальный крестный ход».

Если в среде нецерковной интеллигенции, мало знающей о Церкви вообще и не разбирающейся в современном церковном положении, возможна острыя критика высшей иерархии, то в православном приходе и дух ее немыслим. Достаточно хоть раз взглянуть, как народ толпится на архиерейском служении, сколько готов ждать епископского благословения, чтобы почувствовать, что иерархи остаются полновластными преемниками Апостолов, и чтобы понять, что иерархия глубоко народна, и что, перефразируя известное изречение, какова Церковь, таков и патриарх.

Если мы, христиане, не связанные иерархическим положением, не боящиеся попасть под церковное запрещение и рискующие лишь служебным положением, боимся исповедать свою веру вслух и приходим, подобно Никодиму, ночью, если для нас крещение в жизнь вечную со Христом соизмеримо с предъявлением паспорта, то в чем мы можем винить епископов, которые по крайней мере явно исповедуют свое христианство?

Многое ли делаем для Церкви мы, не считая тех немногих пятаков, которые опускаем, зайдя на два часа воскресного богослужения? Можем ли сказать, что мы активные участники этого «общего дела», что наше сердце в этом «народном собрании», что цель нашей жизни — здесь?

В первые дни христианства исповедников бросали львам, но ведь само существование христиан было вызовом миру. Даже жалким идолам, о которых Апостол говорит, что они — ничто, христиане не хотели кинуть и горсти ладана за цену жизни.

Взглянем на себя, посмотрим, какое место в длинной галерее идолов, которым мы кадим каждый день, занимает алтарь истинного Бога. Да и каким вызовом миру может служить наша робкая, жмущаяся по углам и подозрительно смиренная вера? В глубине души мы чувствуем, что наша вера слишком бесплотна, что она имеет слишком мало корней на земле. Слишком мертвенно-бледной выглядит наша ВЕРА, отвлеченная от ДЕЛ любви, чтобы убедить и привлечь современного человека, не верящего более в отвлеченности.

Получив миропомазание, мы вместо СВИДЕТЕЛЕЙ становимся церковными «старичками» и «старушками», думаем, что Церковь — это тихая гавань, где можно успокоиться после бурного моря житейского. В ней больше нечего делать, все закончено, завершено, благолепно, задолго до нас положено. Теперь надо стремиться, чтобы также закончено и благолепно стало в нашей душе. Жизнь достигла своего исполнения, более нечего желать и можно готовить себя к погребению. Мы подтверждаем собою заявление внешних, что Церковь — это пережиток прошлого.

Куда девалось творческое беспокойство, живость ищущего духа, ответственность, сознательная активность? Церковь должна быть областью самой реальной свободы, ибо свобода там, где Дух Господень. Но где же в нас самих творческий животворящий, а не мертвящий, Дух Христов?

На своих вершинах русское богословие утверждало, что православие дает огромную духовную свободу, ибо не имеет систематического учения о мире, государстве, обществе и предоставляет христианину инициативу творческого поиска. Он свободен сам выбирать любую позицию, наиболее соответствующую духу Евангелия. Но это, к сожалению, пока возможно лишь в богословии. Католичество, которое мы так любим упрекать в клерикализме, предоставляет сегодня мирянам огромную духовную свободу в рамках вероучения, призывая их даже в важных вопросах не ожидать от пастырей готовых решений, а в духе христианской мудрости принимать на себя ответственность; мы же из-за любой мелочи спешим за благословением к священнику.

Деятели русского религиозного возрождения начала века, перебросившие богословский мост от Церкви к миру, не были еретиками. Нараставшее до революции движение по обновлению Церкви не было еретическим. Скорее еретическими в христианстве были и остаются безразличие, законнический ужас перед новизной, квиетистское неделание из боязни причинить большее зло, монофизитская отрешенность от мира, духовный паразитизм.

Духовность не миссионерствует, не учит. Но ведь и мы, составляющие тело Церкви, НЕ СВИДЕТЕЛЬСТВУЕМ, НЕ БЛАГОВЕСТВУЕМ. Что удерживает нас? Было бы желательно, чтобы обращенные христиане перестали смотреть на Церковь глазами случайных гостей, потребителей, не имеющих даже прав «совещательного голоса». Именно церковной интеллигенции, свободной от иерархической ответственности и консервативного сознания, предстоит теоретическая подготовка и поиск практических путей для

НОВОЙ, миссионерской ориентаций христианства в секулярном обществе.

Одним из первых шагов в этом деле может стать открытое обсуждение церковных тем, которому положило начало письмо А. И. Солженицына. Вредно не писание таких писем, хотя и могут они показаться резкими, а запугивание тем, что ПРАВДА о Церкви, или хотя бы какая-нибудь частица ее, может кому-то нанести вред, послужить соблазном для малых сих, тем, что, по выражению одного ответа «литературным воплем можно доломать ненароком церковную кровлю».

Как будто можно ее залатать молчанием. Уже давно ломают без нас и не одними литературными перьями, но она все цела. Много лицемерия в этом беспокойстве. Кого и когда еще соблазняла правда, а сколько в мире соблазненных ложью? Как до революции противилась Церковь, чтобы не дать народу свободу совести, боялась соблазна для малых сих. В результате «малые сии» совсем ушли из Церкви. А теперь, снявши голову, стоит ли плакать по волосам. Мы все боимся допустить побольше света в наш келейный уголок, где вокруг икон и лампад уже накопился большой стой паутины, и боязливость нашу называем радением о Церкви. Плачем, что нас зажимают, что тесно нам, но зато мы уютно устроились в нашем тесном уголке. Слишком человеческим благородствием надеемся сохранить Божью Церковь.

Христиане не должны осуждать и обличать, но и им дана возможность харизматической активности в Церкви — СВИДЕТЕЛЬСТВА. Христиане призваны свидетельствовать о своей вере и уповании, наверное должны они свидетельствовать и о неблагополучии в своем ДОМЕ. Современная эпоха не скучится на обличение Церкви, каждый школьник знает ее бывшие и небывшие исторические грехи. Смешно сегодня говорить о соре, который нельзя выносить из избы. Но мы можем выйти и честно сказать всем внешним, благожелателям и недругам: «Да, в нашем доме много, весьма много неблагополучия, но мы остаемся в нем и зовем вас, ибо это единственный достойный ЧЕЛОВЕКА дом, потому что это дом БОЖИЙ, и нам некуда из него идти, ибо здесь — глаголы ВЕЧНОЙ ЖИЗНИ».

М. Meerсон-Аксёнов.

Москва.

Прот. Иоанн МЕЙЕНДОРФ

О ПУТЯХ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Судьбы русского Православия не являются только «русским вопросом». Так же как русская Революция определяет не только судьбу России, но и историческое направление всего двадцатого века, так и судьба Русской Церкви неизбежно повлияет на будущее христианства вообще. Никогда еще, в истории, не было такого продолжительного натиска на христианство, как то, которое было начато в 1918 году и еще продолжается и сейчас. Главным объектом этого натиска была Русская Православная Церковь, а поэтому, тот факт, что она еще не только жива, в лице миллионов традиционно-верующих людей, но и привлекает выдающихся представителей молодежи и интеллигенции, лучших писателей и ученых, есть поистине удивительное чудо, имеющее значение для всей дальнейшей истории христианства.

До недавнего времени — фактически, до начала шестидесятых годов, — за границей мало знали о внутренней жизни Русской Церкви. Официальные издания Патриархии, заявления ее представителей, давали версию внешнего благополучия, а иностранные посетители свидетельствовали о толпах молящегося народа в церквях. Мы теперь более точно знаем что стояло за этим внешним «благополучием»: своеобразный «конкордат» с Церковью, заключенный Сталиным во время войны. Согласно этому «конкордату» открытые во время войны храмы уже не закрывались. Антирелигиозная пропаганда приостановилась. Но, при этом, миллионы русских людей (включая тысячи представителей духовенства) сидели в лагерях и, главное, всякое свободное обсуждение каких-либо вопросов, связанных с религией и Церковью, было совершенно исключено. Страшные сталинские годы были для многих (но не для всех) годами физического и духовного страдания. Но все же Stalin, до самой своей смерти, не возобновлял прямых гонений на Церковь, оставаясь парадоксально верным своему «договору» с митрополитами Сергием, Алексием и Николаем, заключенному на их единственном и историческом свидании 4-го сентября 1944 г., после которого, 8-го сентября, на спех собранные из лагерей и ссылок 18 архиереев избрали митрополита Сергия патриархом. Молчанием или прямым сотрудничеством с международной политикой Сталина, или — что еще хуже — отрицанием гонений на религию и Церковь, Московская Патриархия исполняла свою сторону договора. Stalin исполнял

свою: десятки тысяч храмов были открыты, более двух тысяч молодых людей училось в двух Академиях и восьми семинариях. А после смерти Сталина (1953), во время «оттепели», сотни церковников вышли из лагерей. У многих появилась надежда на еще большую свободу.

«Конкордату» 1944 года был положен конец Н. С. Хрущевым. С 1959 по 1964 г. на Церковь обрушилось новое гонение, сократившее на 2/3 число открытых храмов и учащихся в духовных школах. За попытку, от лица Церкви, протестовать против нарушения «договора», митрополит Крутицкий Николай поплатился не только положением, но и жизнью.

Хотя прямое «Хрущевское» гонение и прекратилось в 1964 г., закрытые храмы, семинарии и монастыри остались закрытыми, и антирелигиозная кампания продолжается. Все же «после-хрущевская» Россия уже не та, что при Сталине: в ней уже нет сталинской мертвой монолитности. За официальщиной слышны живые, человеческие голоса: Архиепископ Калужский Гермоген, священники Николай Эшлиман и Глеб Якунин, священник Сергей Желудков, и, наконец, Александр Исаевич Солженицын и многие другие говорят **свободно**. Может быть они — как и все люди — ошибаются в некоторых оценках и суждениях (они и не во всем согласны между собой), но одно несомненно: в истории Русской Церкви началось снова, прекращенное в двадцатых годах, свободное «соборование» на церковные, общественные и духовные темы, относящиеся к самому существу церковной жизни.

Соборование это ограничено «самиздатом». Его участники, численно — ничтожная группа людей, лишенных доступа к книгам, документам и свободному диалогу с заграницей. Но значение их слов огромно. Оно доказывает жизненность русского Православия и является ценным залогом на будущее. Шестидесятые годы открыли, в истории Русской Церкви, новую страницу. Но при новом положении, конечно, возникают и новые соблазны, которых можно избежать только принимая во внимание положение в целом, в его историческом развитии, в свете Христовой правды, церковной пользы и здравого человеческого смысла.

Настоящие заметки о путях Русской Церкви за последние полвека написаны без достаточной документации. История двадцатых и тридцатых годов за границей известна только урывками. Но, все же, без взгляда назад невозможен путь в будущее, а в будущем — все наше упование.

1. Патриарх Сергий и церковная «законность»

После смерти патриарха Тихона (25 марта - 7 апреля 1925 г.) «законное» преемство в возглавлении Русской Церковью не могло не подвергнуться сомнениям, поскольку Советская власть не только не допускала созыва Поместного Собора для избрания Патриарха, но даже не признавала легального существования патриаршей Церкви: только обновленческий «Синод» — признаваемый, увы, Константинопольским патриархом и поддерживающий его Экзархом-архимандритом, проживавшим в Москве — имел доступ к «регистрации», т. е. к законному пользованию церковными зданиями. Православное духовенство тоже пользовалось некоторыми храмами, но нелегально, и было постоянно подвержено преследованиям: оно жило только поддержкой народных масс.

В своем первом бесспорно-подлинном завещании от 7-го января 1925 г., патриарх Тихон, в предвидении невозможности выборов после его смерти, назвал трех старейших митрополитов возможными местоблюстителями: Казанского Кирилла, Ярославского Агафангела и Крутицкого Петра. Первые два были уже под арестом, когда умер Патриарх. В управление Церковьюступил митрополит Крутицкий Петр (Полянский), но и он подвергся аресту 10-го декабря 1925 г. До ареста, митрополит Петр, в свою очередь, назвал трех возможных «заместителей местоблюстителя»: митрополитов Сергея Нижегородского, Михаила Киевского и Иосифа Петроградского.

Все эти назначения носили сугубо-временный характер, так как буква церковных канонов запрещает епископам назначать себе преемников. Хотя все и понимали, что нормальный канонический порядок был неприменим, но неизбежно личное, а тем самым и несколько произволное, назначение «преемников» вызвало споры, а затем и прямой хаос в церковном Управлении. Советская власть, действуя через своего уполномоченного Тучкова, этому хаосу активно содействовала, не только поддерживая обновленцев, но и поощряя личное соревнование между «тихоновскими» архиереями. Не успел м. Сергий принять власть «заместителя», как митр. Петр Крутицкий издал (из тюрьмы и при явном вмешательстве властей) новый указ, условно назначая еп. Григория Екатеринбургского, своевременно сделавшего про-советское заявление, временным главой Церкви (1 февраля 1926 г.). Это «назначение» вылилось в так называемый «Григорианский»

раскол. Почти одновременно, тот же Тучков, побуждает освобожденного и находившегося в Перми митрополита Агафангела Ярославского (второго кандидата в «Местоблюстители», назначенного патриархом Тихоном) заявить о своих правах. Впоследствии (12 июня 1926 г.) митр. Агафангел признал законность митрополита Сергея, но сохранил за собой чувство некоего «первородства».

Сам митрополит Сергий был арестован трижды: в январе-марте 1926 г., в апреле-июне 1926 г. и, наконец, в декабре того же года. Его временно замещал архиепископ Угличский Серафим. Немедленно после своего второго ареста, он выпустил первое послание, призывая духовенство к политической нейтральности, но подчеркивая идеологическую разницу между христианской и материалистической идеологией. Одновременно он писал и за границу, советя русским зарубежным архиереям войти в юрисдикцию других, свободных православных автокефальных церквей, тем самым отмежевываясь от Патриархии в политическом отношении.

После третьего ареста митрополита Сергия, было объявлено о получении возглавляемой им Церковью легализации. Митрополит также получил возможность образовать Временный Патриарший Синод. Одновременно вышло, подписанное митрополитом Сергием и всеми членами Синода, знаменитое Послание 16/29 июля 1927 г.

Условия, при которых это Послание было подписано, известны через рассказы митр. Сергия «младшего» (Воскресенского), бывшего близкого сотрудника Заместителя, оставшегося экзархом Патриархии в оккупированной Прибалтике и трагически погибшего в 1944 г. Местоблюстителю Сергию пригрозили расстрелом его сестры и многих арестованных церковников (1).

В Послании говорилось о «лойяльности» к Советской власти. «Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи». Прямого отрицания бывших гонений в Послании нет, а есть только общее объяснение того, что «мешало» устроить церковную жизнь на началах «лойяльности»: «Учреждение советской власти многим представлялось недоразумением, случайным, а потому и недолговечным». В положительной форме, Революция объяснялась

(1) Г. Рар — «Плененная Церковь», Франкфурт, 1954 г.

фаталистически: «В совершившемся у нас, как везде и всегда, действует та же Десница Божия» (2).

Чтобы оценить по достоинству вступление митрополита Сергия на путь «легализации», необходимо иметь в виду тот бесспорный факт, что «легализации» безусловно добивались после 1922 года все возглавители Православной Церкви, начиная с самого патриарха Тихона. Даже прот. М. Польский, идейный (зарубежный) противник «легализации», признает, что Патриарх делал «опыты компромисса» (3), и даже признает подлинность его предсмертного «завещания», где советская власть называется «действительно народной, рабочей, крестьянской, а потому и прочной и непоколебимой», и где выражается надежда на «полное доверие» власти к Церкви, т. е. именно на «легализацию» (4). Но даже если сомневаться в подлинности этого второго «Завещания», не может подлежать сомнению, что патриарх Тихон, в конце своей жизни, придерживался строгой «аполитичности», закрепленной его заявлением, по выходе из тюрьмы, в 1923 г.: «Я не враг советского правительства» (5). Церковную линию Патриарха поддерживали все его сотрудники. Даже знаменитое «Соловецкое Послание» 1927 года, написанное от имени лучших представителей русского духовенства, сосланных в Соловки, и провозглашающее строгую независимость Церкви, все же говорит: «(Церковь) не стремится к ниспровержению существующего порядка и не принимает участия в действиях, направленных к этой цели, она никого не призывает к оружию и политической борьбе, она повинуется всем законам и распоряжениям гражданского характера, но она желает сохранить в полной мере свою духовную свободу и независимость, предоставленные ей Конституцией, и не может стать слугой государства. Лояльности Православной Церкви Советское Правительство не верит...» (6).

Другие претенденты на «Местоблюстительство» — не говоря, конечно, об обновленцах, — также стремились к «легализации». Митрополит Петр Крутицкий дал временную поддержку группе еп. Григория в надежде, что она достигнет договора с вла-

(2) «Патриарх Сергий и его духовное наследство», Москва 1947 г. стр. 61-62.

(3) Прот. М. Польский — «Новые мученики российские», Джорданвиль 1949 г. стр. 110.

(4) Там же, стр. 109.

(5) W. C. Fletcher — «A Study in Survival. The Church in Russia 1927-1943» London, SPCK, 1965, pp.20.

(6) Прот. М. Польский — цит. соч., стр. 172.

стью (7). Даже митрополит Агафангел стал в 1926 г. невольным орудием Тучкова, «поверив» его заверениям, что именно он — а не митрополит Сергий — может объединить Церковь и добиться «легализации» (8).

Из этих фактов следует, что «легализация», достигнутая в 1927 г. новообразованным Синодом митрополита Сергия, отнюдь не была личным его предприятием. Возможно, что если бы Церковь была объединена и не существовало бы в ней борьбы за власть, условия «легализации» были бы более благоприятны для Церкви. Поэтому именно советские «органы» стремились разделить Церковь еще больше.

Условия принятые митрополитом Сергием и его Синодом заключались в том, что Церковь отказывалась от всякого суждения о государстве, а только «выражала всенародно» свою «благодарность Советскому Правительству» за «внимание к духовным нуждам православного населения» (9). Государство — Советское Государство, ставящее своей целью уничтожение религии — рассматривалось как орудие Десницы Божией, как будто силы зла вообще не имели действительной силы в истории! В этом пункте, Послание 1927 года — по своему духу — шло дальше, в своем раболепстве, чем предыдущие стремления к «легализации».

И тем не менее, наиболее ответственные сотрудники патриарха Тихона — митрополит Новгородский Арсений (Стадницкий) (10), бывший кандидат в Патриархи, архиепископ Иларион (Троицкий) и проф. И. В. Попов, со-авторы «Соловецкого послания», а также еп. Мануил (Лемешевский) и др. — признали действия «Заместителя», как неизбежные, и остались ему верными. Даже глава «правой» оппозиции, митрополит Ярославский Агафангел, выразил свою позицию в следующих умеренных сло-

(7) О. М. Польский говорит о митр. Петре как о противнике «легализации» (стр. 139-141), но это противоречит им же сообщаемым сведениям о том, что именно митр. Петр, чтобы добиться признания своего Местоблюстительства большевиками, навязал патриарху Тихону подписание «Завещания» за три часа до смерти (стр. 109).

(8) Прот. М. Польский — цит. соч., стр. 139.

(9) Патриарх Сергий и его духовное наследство, стр. 61.

(10) Сообщение о. М. Польского о разногласии между м. Арсением и м. Сергием (стр. 149) противоречит фактам: м. Арсений был членом (отсутствующим) «Сергиевского» Синода и в 1934 г. поздравлял м. Сергия с его назначением на Московскую кафедру (Патр. Сергий, стр. 60, 42, см. также «Церковный Вестник», Париж, 1934 г. №№ 9-10, стр. 20-21). Все эти годы м. Арсений находился в ссылке в Ташкенте, где и умер.

вах: «Мы принципиально никакого раскола не учнем, принципиально власть Заместителя не отрицаем, никого от Заместителя не отторгаем, но никаких его распоряжений, противных нам и народной совести, не исполняли и выполнять не будем» (11). Сходную с митрополитом Агафангелом позицию заняли зарубежные митрополиты Евлогий и Платон. Более определенно отошли от митрополита Сергия, митрополит Иосиф Петроградский — уже несколько лет лишенный возможности управлять епархией, и отказавшийся от нового назначения Синодом мит. Сергия, архиепископ Серафим Угличский, епископ Дамаскин Глуховский, и некоторые другие. Епископ Дамаскин стал наиболее последовательным руководителем церковного «подполья»; характерно, что он, уже в 1929 году, пришел к убеждению, что «влиять на широкие слои народа потеряна всякая возможность», и стал думать о «малом стаде», «не о спасении большинства, а меньшинства» (12). Основанные анти-Сергиевской оппозицией маленькие подпольные группы продолжают существовать и поныне. О них сообщает советская пресса. Но характер этого «подполья» часто носит апокалиптический сектантский характер (13).

Нет основания думать, что «выбор» сделанный митрополитом Сергием был следствием его личного малодушия. Никаких особых привилегий он легализацией не достиг. «Легализация» 1927 года ничего не обеспечила ни духовенству, ни верующим. Помимо самого митрополита Сергия, семь архиереев подписало «Послание» 1927 года, но трое из них вскоре погибли мученической смертью: Константин (Дьяков), еп. Сумский, а впоследствии митрополит Киевский (расстрелян в 1937 г.); Серафим (Александров), митрополит Тверской (расстрелян в 1937 г.) и Анатолий (Грисюк), митрополит Одесский (умер в ссылке 10 февраля 1938 г.) (14). Сотни других, менее известных представителей Сергиевского духовенства, а также приближенные самого митрополита, погибли в кровавых сталинских чистках. Собственно, власть так и не признала никакой разницы между Патриархией и церковными

(11) Прот. М. Польский — цит. соч., стр. 146.

(12) Там же, стр. 162.

(13) См. особенно N. Struve — «Les Chrétiens en URSS», Paris 1963, pp. 213-217.

(14) Интересно, что о. М. Польский, вообще поддерживающий «карловицкую» линию о том, что после 1927 г. «истинная» Церковь ушла в подполье, считает мит. Анатолия истинным мучеником (стр. 153-156). Значит истинное исповедничество было возможно и в «Сергиевской» Церкви?

группами, отколовшимися от нее. Только злосчастный обновленческий раскол пользовался плодами «легализации» и его духовенство продолжало служить во всех главных открытых храмах.

Враги митрополита Сергия — в России и за рубежом — видели в продолжающихся гонениях подтверждение их взгляда, что «компромисс» 1927 года был не нужен: замарав Церковь морально, он не принес практического результата. Но каковы были истинные мотивы самого Заместителя?

В Послании 1927 г. есть одна, поистине, ключевая фраза: «Только кабинетные мечтатели могут думать, что такое огромное общество, как наша Православная Церковь, со всей ее организацией, может существовать в государстве спокойно, закрывшись от власти» (15). Цель митрополита Сергия была в сохранении не себя, а Церкви, со всем ее богослужебным укладом, с ее местными и центральными органами управления. Он сознательно отказывался думать только «о спасении меньшинства, а не большинства», как это делал епископ Дамаскин и другие, ушедшие в «подполье», потому что Церковь — с ее необходимым апостольским преемством епископата, с ее (иногда тяжелым) наследием богослужения, богословия, канонов — не могла, по его мнению, длительно существовать, как секта. Об этом свидетельствовал исторический пример русского старообрядчества. Митрополит Сергий знал, что советская власть — безжалостная и тоталитарная — могла легко разрушить церковную организацию. Но сохранение этой организации он считал своим архиерейским долгом.

Другой, самый важный вопрос: **нужна ли вообще церковная «организация**, когда она лишена возможности говорить правду, а должна наоборот лгать не только в политической области, защищая сталинскую тиранию, но лгать о себе самой, отказываясь от своих мучеников, как это неоднократно принужден был делать митрополит Сергий и его преемники? В этой ужасной духовной дилемме — настоящий «соблазн» Сергиевской церковной линии: является ли церковная «организация» — целью в себе? Не для этого ли она существует, чтобы провозглашать истину, а не ложь?

Будучи одним из самых выдающихся русских богословов последнего времени и строгий монах в своей личной жизни, Заместитель, а затем Патриарх Сергий несомненно знал, что этот вопрос, для него лично, — вопрос духовной жизни или духовной смерти. Он с этим вопросом стоял перед Богом, в Котором он бес-

(15) Патриарх Сергий, стр. 62.

спорно признавал своего конечного Судию. Намек на то, как он понимал свой церковный «выбор», можно вероятно найти в его статье «Есть ли у Христа наместник в Церкви?» Эта статья была напечатана в Журнале Московской Патриархии уже во время войны (№ 2, 1944), и перепечатана непосредственно за текстом «Послания» 1927-го года в Сборнике «Патриарх Сергий и его духовное наследство» (Москва, 1947 г.). Знакомый, в Советской России, метод иносказания и намека, связывает эти два документа вместе. В своей статье, под видом (умеренной) полемики с католическим учением о папе, как о «наместнике» Христа, патриарх Сергий сначала определяет «главную опасность» для апостолов и их преемников: «как бы этот мир своими соблазнами не увлек их и не довел до измены Истине» (стр. 64-65). Под «Истиной» он, несомненно, разумеет Истину о Боге, о Христе и о конечной судьбе человека. Затем, главной темой статьи является утверждение, что Главой Церкви всегда будет Сам Христос. «С удалением Его остается лишь форма Церкви, пустая, безблагодатная и неспасительная», т. ч. «замена Христа кем-либо другим не только неприемлемо, но и не лишено даже значительной доли кощунства для чуткой христианской совести» (стр. 66-67).

Наше истолкование статьи может быть субъективно, но нам кажется, что автор довольно прозрачно говорит своим критикам: «Я себя папой не считаю; на непогрешимость не претендую; не соблазняйтесь тому, что и я говорю неправду; Сам Христос ведет Церковь; Он один никогда не лжет; я только сохранил Церковь, Его Невесту, в которой сила Его таинств и Его благодати; Он не оставит Свою Церковь». Таково богословское оправдание Сергиевской «двусмыслиности».

Страшные тридцатые годы не оправдали надежд «Сергиевской» Патриархии. К 1938 году Патриарший Синод уже не существовал: трое из его восьми членов были расстреляны; все архиереи кроме четверых — в тюрьме или ссылке. Число патриарших приходов во всей России не превосходило сотни. Только в 1943-1944 г.г. последовало «воскресение», исчезновение обновленчества, возвращение многих сосланных церковников, публичное покаяние почти всех возглавителей обновленческого раскола (при непризнании действительности их таинств) и воссоздание, после войны, мощной церковной организации с более чем 20 000 приходов. Сам патриарх Сергий не дожил до полного торжества своей «линии», но не даром — ольять же символически — Поместный Собор 1945 г., избравший патриарха Алексия, собрался в храме Воскресения в Москве: как в 380 году, в Константинополе,

св. Григорий Богослов, в своей церкви Воскресения, провозглашал победу Православия после шестидесяти лет арианских смут, так Русская Церковь торжествовала над обновленчеством.

Но опять же, цена за победу была дорога: Церковь все же была «плененной». С 1927 и 1931 годов от нее «отмежевались» главные заграничные епархии: Западно-Европейская и Американская, отказавшиеся от абсурдного и формально невозможного для них требования «лояльности» советской власти (16). Будучи теперь «на виду» у мира, Московская Патриархия стала усердно поддерживать в международных отношениях позиции сталинской политики.

Как хорошо показано в книге американского историка Вильяма Флечера (вообще настроенного благоприятно к митрополиту Сергию), «Сергиевская» линия привела к тому, что Церковь должна была постоянно искать новых и новых доказательств своей **полезности** Советскому государству, чтобы этим избежать ликвидации, а иногда и добиться открытия новых храмов (17). Тонкая духовно-богословская мысль Местоблюстителя Сергия, сформировавшаяся в страшные годы, когда нужно было думать как дожить до завтрашнего дня, вряд ли предвидела открытую и тяжеловесную поддержку Советской политике со стороны представителей Патриархии, ставшую нормой в сороковые и пятидесятые годы. Но все же этой ценой покупалась возможность богослужения в тысячах храмов, проповедь Слова Божия миллионам людей и воссоздание духовных школ. Безразличные к заграничным заявлениям архиереев, толпы народа имели снова доступ к таинствам, к древнему, законному, подлинному, каноническому Православию. В рядах епископата, духовенства и профессуры духовных школ находили место бывшие исповедники веры, (например, митрополит Куйбышевский Мануил (Лемешевский), пребывший в ссылках и тюрьмах более двадцати лет). Все понимали, что при Сталине, другая церковная «линия» немыслима.

(16) Так называемый “Карловецкий Синод” отделился уже в 1923 г. при патриархе Тихоне, отказавшись от чисто церковного требования патриарха придерживаться “apolitichnosti” и провозгласивший нерушимость династии Романовых. Патриарх Тихон закрыл Карловецкое Церковное Управление (Указ № 348 от 5-го мая 1922 г.) и передал власть за границей митрополитам Евлогию (Западная Европа) и Платону (Америка). “Карловецкий” Синод все же продолжал существовать отчасти из-за попустительства митр. Евлогия, надеявшегося на общее примирение враждующих церковных групп (см. Митрополит Евлогий — “Путь моей жизни”, Париж стр. 603-648).

(17) William C. Fletcher, op. cit. pp. 116-125.

2. «Новая эра».

Но что же произошло после двух событий, в корне изменивших положение: смерть Сталина (1953 г.) и возобновление гонений Хрущевым (1959-1964 г.г.)? Как известно, в годы после смерти Сталина, началась «оттепель»; тысячи ссыльных были «реабилитированы»; многие епископы вернулись из ссылки; Патриархия получила возможность открывать новые храмы; огромный Троицкий Собор Александро-Невской Лавры в Ленинграде открылся для богослужений в 1957 году (18). Постепенно начала спадать атмосфера террора: конфликт с властями перестал означать, как при Сталине, автоматическую физическую ликвидацию, а только грозил несколькими годами заключения. «Свободы», конечно, не было, но не было уже и сталинской мертвой хватки над всеми проявлениями человеческой жизни. Возглавители Патриархии, несомненно, думали, что, наконец, «Сергиевская» линия принесет все свои плоды, и что Церковь сможет пользоваться настоящей «свободой культуры», гарантуемой (?) Советской Конституцией и законом.

Но тут, неожиданно для Церкви, началось «Хрущевское» гонение (1959-1964). В отличие от сталинских методов 1927-1929 и 1936-1939 г.г., власти не прибегали к кровавой ликвидации духовенства, а к «администрированию», т. е. к якобы «законному» закрытию храмов, монастырей, семинарий, и к перемещению и смещению нежелательных для них представителей епископата и духовенства. Новая антирелигиозная политика — поддерживаемая антирелигиозной кампанией в газетах и специальных изданиях — приводилась в исполнение так наз. «уполномоченными» правительенного «Совета по делам религий». После-военный «конкордат» был нарушен.

Возглавление Патриархии сперва прибегнуло к умеренному, но все же ясному, публичному протесту, первому со времени «легализации» Церкви в 1927 году. Патриарх произнес довольно решительную речь перед советской общественностью, повторив слова Христа (и патриарха Тихона) о том, что «врата адовы не одолеют» Церкви (19). Символически большое значение имело формальное отлучение Синодом нескольких священников-ренегатов, перешедших в безбожный лагерь (20). Протест Патриархии вызвал

(18) N. Struve — «Les Chrétiens en URSS» — pp. 255-257.

(19) Журнал Московской Патриархии, 1960 г. № 3, стр. 33-35.

(20) Постановление Синода от 30 декабря 1959 г. Журнал Московской Патриархии, 1960 г. № 2, стр. 27.

жестокую реакцию власти: второе лицо Церкви после патриарха, митрополит Крутицкий Николай был лишен всех своих функций и даже возможности служить. Его Преображенский Собор в Москве был взорван. Сам митрополит умер один в больнице, без возможности даже причаститься перед смертью. Участие «органов» власти в его смерти не доказано, но вероятно (21).

Перед Церковью стоял страшный вопрос: возможно ли было продолжать «Сергиевскую» линию при новых обстоятельствах? А если продолжать ее, то в какой форме? «Сергиевская» линия выработалась сама собой при Сталине: Церковь не только не возражала государству ни в чем, но всячески пыталась доказать государству свою полезность. Но если при Сталине другой возможности не было, то, после смерти его, среди интеллигенции, да и среди рядовых русских людей, появилась возможность, хотя и ограниченная, свободного обсуждения. В этой новой атмосфере, было ли «молчание» Церкви перед лицом гонений все же необходимо?

Большинство русского епископата избрало молчание и покорность. В 1961 г. экстренно собранный Архиерейский Собор изменил действующий приходской устав и поставил священников в полную административную зависимость от приходских «двадцаток», сводя их пастырское служение к чисто «духовным», т. е. богослужебным обязанностям. Реформа производилась во имя «применения» церковного устава к советскому законодательству о культурах, т. е. к закону 1929 года, действительно признающему только местные культовые общины и не предусматривающему совсем никакой административной власти клира. Но, в Советском Союзе, важен не столько закон, сколько его истолкование. Фактически, в 1961 году епископат согласился «примениться» не только к закону, даже несправедливому, но и к тому **истолкованию** этого закона, которое навязывалось Церкви «Советом по делам религий». «Уполномоченные» стали верховными судьями церковной законности. В случаях, когда группы верующих жаловались архиереям на действия «уполномоченных», архиереи отвечали: «Мы не имеем административной власти над жизнью приходов». И, действительно, по советскому закону (истолкованному теми же уполномоченными), они власти не имели: но могла ли Церковь формально признавать **такой закон?** Конечно, Патриархия — как и в Сергиевские времена — руководилась все той же конечной целью: сохранить Церковь, как сакраментальный, благодатный организм, но, и в

(21) N. Struve — «Les Chrétiens en URSS» — pp. 271-273.

этом отношении, результат был достигнут только частичный: из 22.000 храмов, открытых в 1959 году, оставалось в 1962 г. только 11.500; из 30.000 священников, активных в 1959 г., в 1962 году служили только 14.500 (22).

За границу стали поступать многочисленные документы, свидетельствующие о гонениях на Церковь и, часто, недоумевающие о пассивности епископата, а иногда сообщающие ужасные случаи прямого сотрудничества отдельных архиереев с властями в деле закрытия храмов. Между зарождающейся свободой мысли среди интеллигенции, а также поразительным исповедничеством многих верующих с одной стороны, и молчаливым конформизмом епископата с другой, вырастало противоречие.

Наконец, в середине шестидесятых годов, прозвучал свободный голос Русской Церкви: группа восьми архиереев, возглавляемая архиепископом быв. Калужским Гермогеном (Голубевым), обратилась к Патриарху с предложением пересмотреть постановление 1961 г. о приходском уставе, как несоответствующее православному учению о Церкви. С другой стороны, два священника, о.о. Николай Эшлиман и Глеб Якунин обратились с открытыми письмами к властям и к Патриарху, обличая пассивность епископата и требуя установления между Церковью и государством правовых отношений, предоставляющих Церкви настоящую свободу (23). Ни архиепископ Гермоген, ни о.о. Эшлиман и Якунин не оспаривали каноничности Московской Патриархии, в которой они получили благодать архиерейства и священства. Они не восставали принципиально против «Сергиевской» церковной линии, но только утверждали, что, в после-сталинской России, Церковь может добиться большей свободы, чем во времена, когда митрополит Сергий управлял Церковью, оставаясь при этом в границах советской «законности». Их мысль близка, по смыслу, к соловецкому «Посланию» 1926 г., и к надеждам, выраженным самим митрополитом Сергием до 1927 г.

Документы имели, и в России и за границей, огромный отклик. Они доказали многим, что в Русской Церкви живет свободная церковная мысль, хотя и прикрытая официальной ширмой Патриаршей администрации. Скоро были получены из России много других «самиздатских» документов: их авторы не всегда согла-

(22) Эти точные цифры даны в антирелигиозной брошюре Н. Юдина — «Правда о петербургских святынях», Ленинград, 1962, стр. 8.

(23) Письма архиепископа Гермогена и о.о. Эшлимана и Г. Якунина напечатаны в *Вестнике Русского Студенческого Христианского Движения*.

шались с точкой зрения, а особенно, с несколько агрессивным, обличающим тоном письма двух священников Патриарху. Спор на ту же тему о Церкви, свободе и «законности» опять возобновился в 1972 г. в связи с «великопостным» посланием Александра Исаевича Солженицына патриарху Пимену, за которым последовали ответы о. Сергея Желудкова и других. Сущность спора заключается в следующем: возможно ли официальному церковному возглавлению Русской Церкви свободно критиковать Советское законодательство о культурах и его практическое применение властями с тем, чтобы добиться улучшения в правовом положении Церкви? Солженицын призывает Патриарха к этому. О. Сергий Желудков и другие — хотя сами говорят и критикуют, страдая за это в собственной личной жизни, — считают, что от епископата не своевременно требовать исповедничества, и что «Сергиевская» линия, сохраняющая единство и неповрежденность церковной структуры, должна быть главной ответственностью Патриархии, как таковой.

За этим спором между свободными русскими церковными людьми стоит важный вопрос о единстве Церкви. Именно благодаря расколам, большевикам удалось добиться от Церкви формальной «капитуляции». Политические от имени Церкви заявления «карловчан» в 1921 году, а затем злосчастный Обновленческий раскол 1922-1923 г.г., привели патриарха Тихона, по выходе из тюрьмы, к «покаянному» исканию легализации. Отсутствие единства между «тихоновскими» архиереями, после смерти Патриарха, помогли властям играть между враждующими партиями и сделали «безоговорочную» лояльность митрополита Сергея неизбежным условием сохранения церковной организации.

В 1943 году Сталин принял новый курс: вместо того, чтобы поддерживать обновленческий раскол (не пользовавшийся поддержкой народа), он допустил его ликвидацию и воссоздание единого Патриаршего управления. Это Управление, по мнению властей, должно было строго контролироваться «Советом по делам Православной Церкви» и его «уполномоченными». Но Церковь, особенно после смерти Сталина, превратилась в организм настолько мощный и влиятельный, что власть решила снова применить «административные» меры против нее. Вскоре создалось положение сходное с 1927 годом: «лояльность» Центра вызывала внутренний протест и опасность раскола. Но поскольку раскол неминуемо должен привести (как это уже случилось у баптистов) к созданию множества неконтролируемых и нелегализованных групп — что власть также считает опасным, — «нажим» на Церковь при-

остановился. Патриархия до сих пор ни разу формально не опровергла фактические сведения о гонениях, описанные в письмах архиепископа Гермогена, о. о. Эшлимана и Якунина и теперь А. И. Солженицына. Несколько мирян — Б. Талантов, А. Левитин-Краснов — были арестованы, но архиереи, поддержавшие архиепископа Гермогена, продолжают занимать кафедры. Ни архиепископ Гермоген, ни его окружение не порвали с Патриархией.

Каков путь для будущего? Не нам, за границей, его определять. Мы можем только молиться и, в меру наших ограниченных возможностей, содействовать тому, чтобы Русская Церковь, во всей своей целокупности, как Богом основанный и Святым Духом укрепляемый организм, нашла возможность свидетельствовать в новой, будущей России, о вечной Христовой Истине. Нужно при этом помнить, что в Православии отнюдь не одни архиереи, а всякий рядовой верующий призван к свидетельству об Истине. Вряд ли кто-либо будет сомневаться в том, что, скажем, и в девятнадцатом веке, живая мысль А. С. Хомякова или романы Ф. М. Достоевского говорили больше и лучше о Христе, чем официальные постановления канцелярии Святейшего Синода. Но ни Хомяков, ни Достоевский не стремились к созданию новой секты: они были сыновьями Церкви даже тогда, когда, в лице ее официальных возглагителей, они встречали непонимание и вражду.

Прямая, окончательная измена Христу, конечно, возможна со стороны возглагителей Церкви, которые тогда теряют и все благодатные дары апостольского преемства. Но никто да не пожелает этой конечной победы Антихриста! В Русской Церкви — слава Богу! — за последние годы явилось достаточно свидетелей правды, иногда даже среди тех, кто казались наиболее скомпрометированными «веком сим». А малодушных и «оскудевающих» во все времена было в Церкви много, на всех уровнях церковной иерархии: их несовершенства, как и наши, «восполняются» благодатию Св. Духа.

Возможно, что положение существующее сейчас — продлится еще долго. Возможно, что — как пишет о. С. Желудков в своем ответе А. И. Солженицыну — в настоящей фазе эволюции советского режима, для высшей иерархии нет выхода, кроме молчания и пассивности. Возможно, что официальная Церковь еще долго не сможет ответить на недавно усилившуюся возврат в Церковь молодежи и интеллигенции ничем иным, как только сохранением богослужений и традиционного церковного уклада и порядка. Но это положение не может считаться нормальным. Должна же бу-

дет, когда-нибудь и с высоты патриаршего Престола, и с архиерейских кафедр, прозвучать вся правда! Только тогда, вся сложная и трагическая история Русской Церкви последних десятилетий получит свое завершение и окончательный суд истории будет произнесен над теми, кто нес ответственность за Церковь в эти сложные и страшные годы.

Люди и факты

КОГДА ПЛАЧУТ КАМНИ

Кто не знает, какое огромное внимание уделяется в настоящее время в нашей стране реставрации памятников русской архитектуры?

Время, войны и люди много лет разрушали их, а теперь другие люди, подчас по крупицам, восстанавливают древнюю красоту. Многие сейчас оглянулись в прошлое и разглядели великое богатство народного духа. Сколько людей находят себе радость, соприкасаясь с древним миром! Церковная архитектура — наиболее хорошо сохранившаяся страница нашего славного прошлого. Радуют глаз обновленные храмы и монастыри — свидетели и активные участники боевых подвигов наших предков. Радостно сознавать и то, что советские люди не отвергли величие и гордость славной Руси. И вряд ли кто поверит, что сейчас где-то еще могут глумиться над тем, что неизмеримо дорого русскому человеку. Однако плачущие камни неумолимо свидетельствуют о варварстве — цивилизованном варварстве двадцатого века. Гонители и рушители русской народной святыни и в наши дни продолжают свое черное дело.

Конечно, в Подмосковье или на Новгородской земле уже не встретишь разрушающих храмы тракторов. Напротив, целые группы опытных реставраторов воссоздают родную красоту. А многочисленные туристы «осаждают» древние церкви и монастыри, не переставая изумляться искусству строителя — Народа Русского!

Но давайте заглянем вглубь страны. Заглянем туда, где еще не было реставраторов, но где им непременно нужно потрудиться.

К о л ы в а н ь . . . Большое село (до революции — город), расположенное в восьмидесяти километрах от Новосибирска. На автобусе езды всего полтора часа, — так что глушию Колывань не назовешь. Когда-то Колывань была даже больше Новониколаевска, теперешнего Новосибирска.

Итак, мы едем в Колывань. Сам городок расположен как бы на большом холме, и поэтому еще издалека можно разглядеть большой купол и колокольню храма. Но сразу же чувствуется, что храму чего-то не достает... Подъезжаем ближе. Каменный красавец-храм обезглавлен... Храм велик, но великан изранен. Сорваны купола, стены во многих местах разрушаются, а у входа на паперть зияет огромная пробоина. Сквозь щели в дверях можно разглядеть ужасающую картину разбоя и запустения. Битые камни, щебень, мусор, доски — все это покоятся на месте прежней чистоты, порядка и благолепия. Об этом трудно говорить и писать. Это нужно видеть!

Язык немеет и слезами наполняются глаза при виде страждущего храма. Почти совсем разрушена церковная ограда, а картину боя довершает ряд огромных пней — остатков уничтоженных деревьев.

А храм — крепок. Даже если его и дальше будут разрушать, — как настоящий воин, он долго будет сопротивляться... А если ему помочь немного — он простоят не одну сотню лет. Храм красив. С первого взгляда приятно удивляет совершенная гармоничность всех его частей, что не часто встретишь в сибирских храмах. И трудно сейчас с точностью определить его возраст. Может быть, сейчас ему как раз столетний юбилей?! По крайней мере, в начале нашего века в Сибири подобных храмов уже не строили.

Храм святого Александра Невского в Колывани не называют сейчас памятником архитектуры. Но то, что не признано сегодня, — может быть с успехом признано завтра. А признано должно быть, так как храм этот является самым старым архитектурным сооружением по всей Новосибирской области. Сам Новосибирск — город новый. В нем нет никаких древностей, а людей, любящих старину, в нем найдется немало. И я уверен, что когда-нибудь новосибирцы будут с гордостью показывать на колыванский храм — свою сибирскую древность. Но для этого многое нужно сделать. И прежде всего — унять и обезвредить варваров, изравнивших храм. Нужно показать людям — что они имеют и что они обязаны отстоять.

Предистория трагедии такова. Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Новосибирской области Николаев А. С., проводивший кампанию по закрытию храмов, в 1962 году решил избавиться и от колыванского храма. При активном содействии местных властей, пользуясь провокационными методами, он вскоре же добился своего. События развивались следующим образом. Пожарная охрана Колывани потребовала от церковного совета построить противопожарный водоем. Требование в данном случае АБСУРДНОЕ, так как камен-

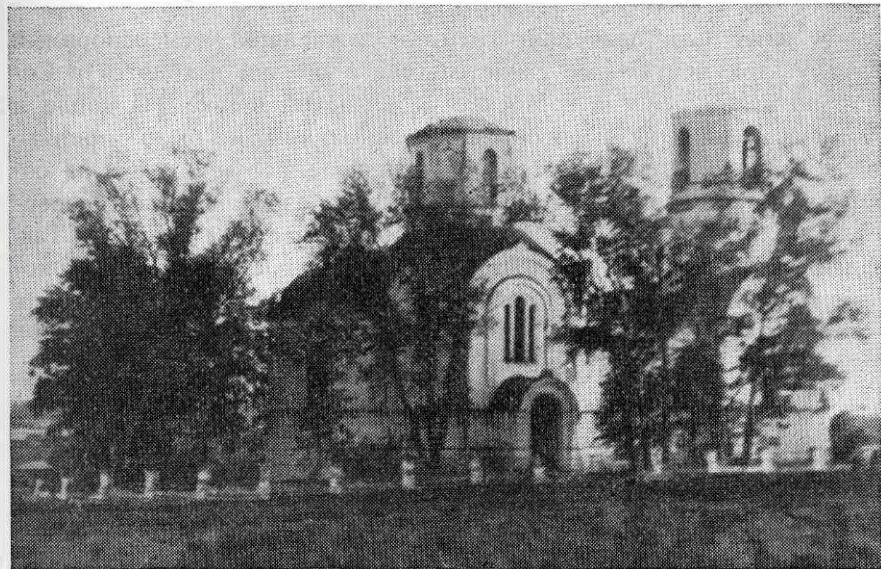


Храм св. Александра Невского в Колывани до разрушения

ный храм расположен на большом пустыре, как на площади, — и ближайшие сооружения отстоят от него более, чем на сто метров. Церковный совет, однако, поспешил исполнить требование пожарников: на одном новосибирском заводе был заказан огромный металлический бассейн, а в церковной ограде начали рыть котлован. Но тут вмешались сотрудники милиции, поскольку местные власти категорически запретили все мероприятия. Внезапно для милиции, церковные работники все же вырыли котлован; однако металлический бассейн у них конфисковали как «изготовленный из краденного материала» и передали колхозу.

Но бассейн был изготовлен на заводе вполне легальным путем... Так что утверждение насчет краденного материала просто нелепо. И все-таки, «за нарушение противопожарной безопасности» храм опечатали и более не открыли для совершения богослужения. Верующие потеряли свой родной дом. Не помогли никакие протесты и заявления. Николаев действовал на верхняка.

В Москву он посыпал лживые сведения, а на месте заручился поддержкой сельских и областных властей. Верующим же Николаев объяснял, что храм станет музеем. Доброе, казалось бы, начинание! Музей — в нашем понимании — есть сокровищ-



Храм после разрушения

ница народной славы. Но судьба храма Александра Невского в Колывани — свидетельство не только лютой ненависти Николаева к церкви, но и свидетельство его низкого культурного уровня и непатриотичности. А ведь он, по своему положению, должен быть не только посредником, но и защитником церкви перед государством. Однако Николаев понимает свои функции по-своему и совсем не думает о том, каким недобрым словом вспомнит о нем будущее поколение.

Через шесть лет на храм был сделан новый набег. Уполномоченный и местные власти объявили, что храм нужен для шко-

лы. Однако, «устраивать» церковь стали весьма оригинальным способом: развалили иконостас, сокрушили и расхитили все содержащееся внутри храма, вплоть до полов, и в довершение сорвали купола. Когда купола не смогли стащить трактором, то стали рушить массивные внутренние опоры. Прекрасные граненые маковицы были уничтожены. Балки и другие лесоматериалы с куполов, машинами, по дешевой цене, продавали всем желающим. При этом же «переустройстве» упавшей с колокольни балкой была убита 8-летняя девочка. Понесли ли виновные наказание? Покрыто неизвестностью. А Николаев все говорил о музее, о школе, а верующих успокаивал, обещая, что все будет хорошо...

Факты? Сам плачущий храм — важнейший и неоспоримый факт. А документальные свидетельства в обилии находятся в Совете по делам религий в Москве — в долгом ящике. На вопли и стоны верующих не было обращено внимания и не было принято никаких положительных мер. Осиrotевшие верующие стали собираясь в помещении сторожки и сами, без священника, совершали молитвы. Но и это не понравилось местным властям. Так, однажды, в пасхальную ночь, бывшую старосту Анну Прокофьевну Сизикову, как «организатора незаконных собраний», взяли в отделение милиции и продержали без объяснений до 5 часов утра.

Вынужденный настойчивостью верующих, Николаев «смилиоствился». Он пообещал выделить помещение для богослужений. И выделил... подвал ветхого дома, в котором живут люди, не имеющие связи с церковью. Истосковавшиеся за 6 лет по службе, колыванцы согласились на этот подвал, — и вот по большим праздникам к ним из Новосибирска приезжает священник (каждый раз с особого разрешения Николаева).

Теперь осмотрим этот «новый храм». Ветхий, темный и низкий подвал не соответствует даже самым элементарным требованиям, предъявляемым жилому помещению, не говоря уже о месте общественных собраний. Никакая комиссия: ни пожарная, ни медицинская — не дозволила бы совершать в нем богослужение. В римских катакомбах были более приемлемые условия... Потолок подвала поддерживают шесть тонких столбов, которые могут рухнуть в любое время. Находящемуся в этом склепе становится жутко. Потолок настолько низок, что служащий священник или архиерей не сможет надеть камилавку или митру. Высота — около 190 сантиметров. На 20 квадратных метрах, включая и место ал-

таря, могут разместиться лишь немногие, а остальные верующие должны стоять на дворе, где бегают хозяйственные свиньи. От неимоверной духоты люди во время службы теряют сознание и пытаются совсем не зажигать свечей. Здесь пожарники не требуют устроить котлован. Верующих Николаев пересчитывает сам... А на праздник бывает до 180 одних причастников!

Грубейшее нарушение социалистического законодательства о культурах — безнаказанно! А ведь даже 20 человек, по закону, имеют право на получение регистрации общины, и на эксплуатацию здания, которое они в состоянии содержать. Сейчас верующие требуют отдать им никому, кроме них, не нужный храм и берутся полностью восстановить его.

Николаев же не хочет регистрировать общину и, напротив, всячески стремится ее задушить. Так, в середине декабря 1971 года, в свой очередной наезд, он, просмотрев книги регистрации крещений, доставил сведения в Райком КПСС, после чего началось «принятие мер»: родителей окрещенных детей стали вызывать на «собеседования», «разъяснения» по месту работы; некоторым угрожали увольнением.



«Новое помещение» в подвале этого дома, предоставленное верующим села Колывань

Результатом последней поездки уполномоченного явился и факт отнятия у верующих письменного разрешения на богослужебные собрания в темном подвале. Это разрешение изъял прокурор района без всяких объяснений. Что ожидает далее верующих Колывани — неизвестно. Теперь в любое время их могут обвинить в незаконных сбоях. А Николаев продолжает всем отвечать, что все будет хорошо.

Больно видеть, как поглумились над верующими людьми. Нужно только взглянуть на храм и затем — на неуютный подвал! Какая горькая насмешка! Какое вопиющее беззаконие!

Есть в Москве Всесоюзное бюро по туризму, которое, в частности, занимается разработкой и рекламированием туристических маршрутов. Для любителей старины там издаются многочисленные проспекты, где предлагаются самые увлекательные варианты путешествий. Предлагаю этому бюро открыть и предложить всем неутомимым и вечно ищущим туристам новый увлекательный маршрут: Москва - Новосибирск - Колывань. Время в пути: 4 часа на самолете до Новосибирска и 1,5 часа на автобусе от Новосибирска до Колывани. На пути турист может встретить очень много интересного. В проспекте следует особенно представить три объекта: первый — плачущий колыванский храм святого Александра Невского; второй — мрачный подвал, где сейчас молятся верующие колыванцы (если он вот-вот не рухнет), и третий объект — не столь достопримечателен, но очень нуждается в осмотре. Это сам уполномоченный Николаев А. С. — человек без совести и уважения к советскому законодательству, человек без любви к родному искусству, человек — рушитель русской славы, человек, которого трудно назвать человеком!..

В этом письме автор намеренно не увлекался цифрами и документальными выписками. Многое было написано за эти трудные для колыванцев годы и многое было послано в различные инстанции, вплоть до Верховных органов власти, — а воз и ныне там.

Цель настоящего письма: привлечь внимание к Колывани и побудить русских патриотов приехать и увидеть все своими глазами. Увидеть плоды рук современных варваров да и их самих. Обещаю — зрелище удивительное и потрясающее!

Добро пожаловать в Колывань!

Январь 1972 года.

ПРОШЕНИЕ О. ГЛЕБА ЯКУНИНА

СЕКРЕТАРЮ КОМИССИИ ПО ПОДГОТОВКЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 1971 ГОДА
АРХИЕПИСКОПУ ХЕРСОНСКОМУ И ОДЕССКОМУ СЕРГИЮ

Ваше Высокопреосвященство!

Прошу Вас прилагаемое прошение поставить на рассмотрение Предсоборной Комиссии.

Вашего Высокопреосвященства
недостойный богомолец,
священник Г. ЯКУНИН.

В КОМИССИЮ ПО ПОДГОТОВКЕ ПОМЕСТНОГО СОБОРА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 1971 ГОДА

Священника Московской епархии
Г. Якунина, состоящего под запрещением;
проживающего: Москва, ул. Дыбенко, д. 30,
корп. 1, кв. 45.

П Р О Ш Е Н И Е

Высокопреосвященнейший Председатель и все досточтимые члены Предсоборной Комиссии!

Пять лет назад, 28 мая 1965 г. два священника Московской епархии: Н. Эшлиман и я, обратились с церковно-канонической апелляцией по поводу незаконно наложенного на нас запрещения в священнослужении к правящим епископам Русской Православной Церкви. В нашей апелляции мы обратились также к Святейшему Патриарху и Священному Синоду «с настоятельной и законной просьбой о созыве Архиерейского Собора для рассмотрения нашего дела».

Но, вместо того, чтобы удовлетворить нашу законную просьбу, находящуюся в полном соответствии с церковным правом и православной экклезиологией, Священный Синод Русской Православной Церкви на заседании 8. 10. 1966 г. вынес по поводу нашей апелляции следующее постановление: «Постановили: имея в виду Апостольское правило 39-е и 55-е и IV Вселенского Собора пр. 18 запрещение Святейшим Патриархом священников Московской епархии Н. Эшлимана и Г. Якунина до их раскаяния, наложено

справедливо; апелляцию их, грубую и вызывающую в отношении Святейшего Патриарха, о снятии с них запрещения, — оставить без удовлетворения».

Вышеприведенное постановление Священного Синода вызывает следующие возражения:

1. Первоиерарх Поместной Церкви ни в каком смысле не подотчетен состоящему при нем Синоду и поэтому Священный Синод не имел права по существу рассматривать апелляцию, касающуюся действий Святейшего Патриарха, но должен был передать ее на рассмотрение Церковного Собора, специального Архиерейского или очередного Поместного.

2. Церковные каноны, на которые ссылается синодальное постановление, не имеют к нашему делу никакого отношения, ибо 39-е Апостольское правило говорит о посягательстве клириков на епископскую власть, 55-е Апостольское правило имеет в виду личное оскорбление, нанесенное епископу, а в пр. 18 IV Вселенского собора идет речь о заговоре против епископа с целью убийства или физического насилия.

3. Не имею возможности согласиться с определением нашей апелляции, как «грубой и вызывающей в отношении Святейшего Патриарха».

Учитывая, что наше дело связано с престижем церковной власти, и всячески желая высшему Церковному Управлению Русской Православной Церкви облегчить возможность исправить допущенную несправедливость, а также испытывая глубокую духовную потребность в продолжении пастырского служения, 16 февраля 1971 г. я подал Местоблюстителю Патриаршего Престола Высокопреосвященнейшему Пимену, митрополиту Коломенскому и Крутицкому прошение ниже следующего содержания:

«13 мая сего года исполнится 5 лет с того времени, как я был запрещен в священнослужении почившим Патриархом. Запрещению я подчинился. В настоящее время тружусь в храме «Нечаянной Радости», что в Марьиной Роще, в качестве церковнослужителя.

Испытывая глубокую потребность в продолжении пастырского служения и в то же время не желая выносить вопрос о моем запрещении на суд грядущего Всероссийского Поместного Собора, прошу Вас, как Патриаршего Местоблюстителя и правящего архиерея Московской епархии, снять с меня запрещение Вашей

властью и назначить на один из приходов вверенной Вам епархии».

На прошение последовала резолюция Его Высокопреосвященства:

«1. Прощение, наложенное на Вас Святейшим Патриархом Алексием, наложено «до раскаяния»; в сем рапорте нет Вашего раскаяния в содеянном.

2. Запрещение, наложенное Патриархом, может быть снято только новым Патриархом, я снять прощение не имею права. Не будет этого делать и Поместный Собор, т. к. прощение на Вас не налагал.

17. 2. 71 г. М. Пимен».

По поводу вышеприведенной резолюции считаю необходимым сделать ниже следующие почтительные возражения:

1. Я продолжаю считать наложенное на меня прощение незаконным и полагаю, что требуемое от меня покаяние было бы с моей стороны не проявлением смирения, а изменой Церковной Правде.

2. Поскольку запрещение в священнослужении было наложено на меня Святейшим Патриархом Алексием в порядке чисто административном, а не канонически-процессуальном, Патриарший Местоблюститель вкупе со Священным Синодом, временно управляющий Русской Церковью, несомненно имеет право, чтобы рассматривать нашу апелляцию по существу, ибо действия почившего Патриарха Патриаршему Местоблюстителю неподсудны, Патриарший Местоблюститель в то же время несомненно обладает достаточной административной властью, чтобы совместно со Священным Синодом те или иные распоряжения почившего Патриарха отменять. В противном случае временное управление Поместной Церковью было бы просто невозможно.

3. В силу того, что согласно действующему в Русской Православной Церкви праву, подтвержденному решением Церковно-Поместного Собора 1945 года, внешняя власть в Русской Православной Церкви «в области вероучения, церковного управления и церковного суда, — законодательная, административная, судебная, — принадлежит Поместному Собору периодически созываемому в составе епископов, клириков и мирян» (см. Поло-

жение об управлении Русской Православной Церкви), грядущий Поместный Собор Русской Православной Церкви несомненно компетентен рассматривать нашу апелляцию по существу.

На основании всего вышеизложенного,

не имея нравственной возможности каяться в том, что я по своей христианской и пастырской совести считаю делом добрым,

учитывая, что Его Высокопреосвященство Высокопреосвященнейший Пимен, Патриарший Местоблюститель, не счел возможным своей властью снять с меня запрещение в священнослужении,

не имея религиозного и церковно-канонического права ради каких бы то ни было соображений церковной икономии совершенно прекратить добиваться моего восстановления в священническом служении,

я, священник Русской Православной Церкви, вот уже пять лет находящийся под незаконно и необоснованно наложенным прещением, прошу Предсоборную Комиссию передать мою и священника Н. Эшлимана (*) церковно-каноническую апелляцию и все необходимые материалы, касающиеся нашего дела, на рассмотрение Поместного Собора Русской Православной Церкви, имеющего открыться 30 мая 1971 года.

Прошение и апелляция рассмотрены не были.

13 мая 1971 г.

С глубоким почтением

священник Г. Якунин.

(*) К сожалению, до нас дошли сведения, что Н. Эшлиман, по личным соображениям, решил сложить с себя сан. Долю ответственности в этом отступничестве несет Московская Патриархия, столько лет державшая и продолжающая держать не виновных ни в чем священников под неправедным прещением. (Примечание Ред.).

Владимир ОСИПОВ

БЕРДЯЕВСКИЙ КРУЖОК В ЛЕНИНГРАДЕ

2 февраля 1964 г. в СССР возникла новая политическая организация. Она состояла из четырех человек. Четыре питомца Ленинградского университета — Огурцов, Садо, Вагин и Аверичкин — провозгласили создание ВСХСОН. Своей отдаленной целью учредители ВСХСОН наметили установление персоналистского строя, который, по их мнению, должен был избежать пороков капитализма и коммунизма. Всероссийский Социал-Христианский Союз Освобождения Народа отвергал повседневную политическую борьбу иставил перед своими членами только ДВЕ задачи — рост численности организации и самообразование. Цель — установление персонализма — ВСХСОН-овцы предвидели в тумане 15-20 грядущих лет.

Летом 1954 г. организация пополнилась пятым членом: им стал Устинович, окончивший вместе с Огурцовым восточный факультет ЛГУ. Осенью вступил инженер Миклашевич, в декабре — Бочеваров. Последний был сыном видного болгарского коммуниста, приговоренного фашистским судом к смертной казни. Отец сумел вырваться из тоталитарной Болгарии в Советский Союз. Здесь приговор фашистского суда привел в исполнение Сталин. Бочеваров-старший был казнен как «враг народа». В январе 1965 г. членом ВСХСОН стал химик Ивлев, в апреле — востоковед Платонов, в мае — поэт Коносов, в октябре — Ивойлов и Бородин. В уставе организации возникла идея «троек». Каждая тройка должна была состоять из командира, идеолога и контрразведчика. Наряду с тройками существовал особый взвод контрразведки в составе Бородина, Бочеварова, Гончарова и Козичева. В уставе ВСХСОН предусматривалось, что каждый член организации должен был вовлечь не менее 1 человека. Во исполнение этого Устинович в мае 1965 г. вовлек Константинова, Миклашевич — своего сослуживца Бузина. В 1966 г. Коносов вовлек Баранова, а также своего двоюродного брата Нагорного.

В ноябре 1966 г. вместе с Нагорным Коносов по рекомендации Нагорного принял будущего предателя Петрова. Коносов же принял Забака и Шувалова.

Член Союза Леонид Иванович Бородин (род. 1938 г.) пользовался безраздельной любовью учеников Серебрянской средней

школы (Лужский район Ленинградской области), директором и преподавателем которой он был.

Тактичный и доброжелательный, Бородин погасил внутренние конфликты среди преподавателей, увлекая коллектив своим энтузиазмом и трудолюбием. И никто не подозревал, что в голове бюста Ленина, в школьном зале, директор хранил документы ВСХСОН. Бородин вовлек Козичева, затем — Гончарова и в мае 1966 г. — литовца Иовайшу. Друг Бородина — экономист Владимир Ивоайлов вовлек в организацию своего коллегу Беретенева. Ивлев принял филолога Сударева. В июне 1966 г. ВСХСОН вступил искусствовед Николай Иванов, вовлекший вслед за собой (июнь) студента Театрального института Шестакова.

Таким образом, к февралю 1967 г. в рядах Всероссийского Социал-Христианского Союза находилось 28 человек (включая предателя Петрова). Было подготовлено для приема в ВСХСОН 30 человек. Органы КГБ первоначально возбудили уголовное дело против 30 кандидатов в члены ВСХСОН за недобросовестство, но в январе 1968 г. все же одумались. Кандидатами в члены союза были: студент истфака Абрамов, смотритель музея в Соловках Осипович, переводчик Балоян, сын ленинградского вице-адмирала Кулаков, экономист Елькин, аспирант ЛГУ Паевский, студент-экономист ЛГУ Андреев, внук министра двора при Николае II Фредерикс, аспирант Лисин, учитель Онуфиев, слесарь Статеев, студент Якимов и другие. За 3 года существования организации было создано 3 взвода. Помимо троек, которые имели место вначале, возник взвод Коносова из 8 чел., который должен был расширяться до 12.

Взвод Ивойлова состоял из Козичева, Ивлева и Сударева. Взвод Бочеварова (Платонов, Константинов, Клочкин) позже был расформирован. Действовал также идеологический отдел Вагина (Платонов и Иванов).

Службу контрразведки возглавлял Садо. Как заместитель главы ВСХСОН, Садо ведал также личным составом организации. Через него прошли все вступавшие. Если Вагин возглавил идеологический отдел, а Садо ведал безопасностью организации, то Борис Аверичкин был хранителем всех документов ВСХСОН. Один Огурцов знал Аверичкина.

Руководителем подпольного союза был Игорь Вячеславович Огурцов, работавший старшим техником ВНИИ информации и технико-экономических исследований, родившийся 22 августа 1937 г. в Волгограде, но все сознательные годы проживший в Ленинграде. Его отец — морской офицер. Мать Деревенская, Ев-

гения Михайловна — пианистка. Игорь Огурцов — личность исключительная, необыкновенная. Он с детства закалял волю, был беспощаден к своим слабостям, вел аскетический образ жизни, не курил, не прикасался к вину, спал почти на досках. Огромная сила воли, большой ум, эрудиция, владение несколькими иностранными языками, способности к писательскому делу, отличное знание музыки и при этом нравственная чистота, чуткость к окружающим — все это резко выделяло Огурцова всюду: дома, на работе, в организации. Будучи вегетарианцем, Огурцов не ел мяса, отказался от всего, что напоминало о роскоши. И одновременно вытаскивал пьяниц из канав, никогда не проходил мимо нищих, переживал при виде несчастных. Огурцов был христианин и убежденный патриот России. На его мировоззрение, равно как и на взгляды остальных ВСХСОН-цев оказал решающее влияние великий русский мыслитель Николай Александрович Бердяев.



Игорь Вячеславович Огурцов
(до ареста)

ВСХСОН-цы считали себя персоналистами. В идеологии превалировала «русская идея» Бердяева. Большинство работ философа организация приобрела. Была поставлена задача — в каж-

дом взводе иметь библиотечку для работы с кандидатами. К 50-летию Советской власти Огурцов намечал выпуск листовок в Ленинграде под заглавием «50 лозунгов освобождения». Вынесли из типографии 40 кг шрифта, нашли неисправный печатный станок, который хотели наладить. Это был единственный случай, когда Социал-Христианский Союз приступил было к конкретным действиям. Но и в этот раз все осталось только в намерениях.

По советским законам создание нелегальной политической организации, даже если эта организация практически бездействовала, карается лишением свободы на срок до 7 лет по двум статьям: 70 ч. 1 и 72 УК РСФСР.

Организационное оформление ВСХСОН с его архивом (устав, программа, наставление по конспирации), а также с его красочной терминологией («коммунистическое рабство» и т. д.) — увы, самая благодатная находка для кагэбистов. Во-первых, совершенно очевидно, что ПРАКТИЧЕСКИ организация никакого ущерба безопасности государства НЕ нанесла. Зато, во-вторых раскрытие такой «организации» с ее ярким лексиконом увеличивает престиж КГБ в глазах правительства. Не зря едят масло. И, наконец, в-третьих, воинственные намерения членов организации («свержение вооруженным путем коммунистического рабства»), хотя и спроектированы лет на 20 вперед, дают предлог начальству становиться в позу добролюбов. Мы-то гуманные, а вот подпольщики-де хотят крови... К власти рвутся фанатики. И невдомек иным, что «кровожадные фанатики» решились на этот словесный экстремизм не из-за властолюбия (через 20-то лет!), а только из-за своей ранимости. Ранимости к чужой беде, сочувствия к чужому горю. Платонов, объясняя причины вступления в ВСХСОН, сказал: «Мне было невыносимо горько видеть, как народ топит свое горе в вине, как царит разврат и несправедливость». На других огромное впечатление произвела картина беззаконий во время культа личности и попирание человеческих прав в «период волюнтаризма». Многие были возмущены лицемерием и шкурничеством коммунистов из ближайшего окружения, Бочеваров один из всех имел разногласия с организацией, пытался перевести ее на рельсы легальности, но столкнулся с отказом Огурцова и Садо, а также с отсутствием легальных возможностей, остался в ее рядах. Бочеваров — наглядный образец того, как оппозиция, стремящаяся действовать ЛЕГАЛЬНО, используя законные средства, вынуждена уходить в подполье. У нас с равной жестокостью карают как за подпольную деятельность, так и за открытую, легальную. Ближайший пример тому — дело

Буковского. До тех пор, пока не будет дана возможность умеренным инакомыслящим действовать публично, неизбежно будут возникать самые экстремистские организации и самые радикальные намерения в подполье.

А между тем, экстремизм не только не в интересах советского режима, он также не в интересах нации и России. Народная революция вообще нежелательна. Нравственное состояние народа теперь значительно НИЖЕ, чем даже в период гражданской смуты. Поэтому кошмар народного бунта превзошел бы самые жуткие картины 1917-1922 годов.

Наконец, если мои доводы неубедительны принципиально, я обращаю внимание также на то, что никакая подпольная партия в СССР практически невозможна.

Она невозможна по причине огромной сети тайных агентов и вездесущего страха, этой заразной болезни века. За 30 последних лет не было подпольных организаций крупнее ВСХСОН количественно, и та была раскрыта довольно быстро. Из нелегальных групп 50-х годов две более крупные — Трофимова в Ленинграде и Краснопевцева-Ренделя в Москве не превышали 10 человек. Впрочем, экстремизм, проявившийся даже небольшими группами или одиночками, мог доставить властям немало неприятностей. В нашем народном сознании силен мотив подражания. У нас, как нигде, опасны цепные реакции. Стоит до чего-то додумать одному и — пошла писать губерния. Вспомните хотя бы народные мятежи в начале 60-х годов, поджоги административных зданий (в особенности, зданий милиции) и избиения чиновников. Ненароком случилось в одном месте и, как пламя, перекинулось на несколько городов.

Поэтому в интересах самого же советского режима — воспитанье в народе уважения к закону и правопорядку. Наш простолюдин возмущается двуличием. Лицемерием наших лозунгов: «Написано одно. На деле — другое». Прежде всего это относится к Советской Конституции, ряд статей которой попросту не замечают, словно их нет. Пусть подражают у нас действиям, основанным на легальности и законности. Зато отвыкнут от разгула и ухарства, не знающего границ.

Вернемся к ВСХСОН. 4 основателя организации — Огурцов, Садо, Вагин, Аверичкин — были осуждены не по 70 и 72 статьям, а по статье 64-й. Это — вопиющая несправедливость. В «измене Родине», даже если под «Родиной» понимать только режим, четверо осужденных НЕ виновны. «Антисоветская орга-

низация», — допустим, да. «Измена Родине, заговор...» — нет, тысячу раз нет! Заговора на деле не было. Судят не за бумажки, в которых начертаны планы на 20 лет вперед. Судят за дело, за конкретное дело. А заговора с целью захвата власти, в чем обвинены Огурцов, Садо, Вагин и Аверичкин, НА ДЕЛЕ не было и в помине. Не говоря о том, что эти гуманитарии никаких связей с генералитетом не имели, они не сделали и полушага к заговору. Наконец, ВСХСОН была организацией, абсолютно не связанной с западными разведками, — такая связь показалась бы всем ВСХСОН-цам чудовищной.

Нужно быть ослами, чтобы патриотов, столь ранимых ко всему русскому, обвинить в измене!

В пользу государства Бутан?

И тем не менее «Измена Родине». Очевидно, статья была предъявлена исключительно ради увеличения срока наказания. Это второй известный мне случай, когда за действия по 70 и 72 статьям предъявляют статью 64. В 1963 г. в Риге судили группу молодых латышских националистов, у которых в программе был пункт о создании балтийской федерации, независимой от СССР. Молодых интеллигентов также обвинили в измене Родине: они-де хотели отторгнуть Латвию от СССР. Чем отторгнуть? Автогружками?

Основная деятельность ленинградских персоналистов свелась к поискам и размножению книг. «Техника государственного переворота» Малапарте, «Бегство из советского ада» и «Потерянные» братьев Солоневичей, «Новый класс» Джиласа, «История Советской России» Рауха и «13 дней, которые потрясли Кремль» Мерай — эти 5 книг, которыми обладала организация, были отправлены на экспертизу в Москву и там признаны безусловно антисоветскими. По остальной литературе экспертиза давалась ленинградским УКГБ. Была дана рецензия на программу ВСХСОН. Рецензировали ее профессора ЛГУ Чагин, Кон, Тюльпанов и кто-то еще: «Текстуальных заимствований из западных источников в программе не обнаружено».

Тюльпанов писал об утопичности третьего пути между капитализмом и социализмом.

Программа ВСХСОН предусматривала денационализацию 2/3 промышленности с передачей предприятий в собственность рабочих на правах акционеров. Это и есть персонализация собственности. 1/3 предприятий (Т. Ч. военная промышленность) сохранилась в собственности государства. В сельском хозяйстве — добровольный распуск колхозов и совхозов также с целью

персонализации собственности. Каждый гражданин обеспечивался наделом земли из государственного фонда. Политический строй должен был стать беспартийным. Никаких партий вообще! Но свобода печати должна быть как в профсоюзной, так и в любой прессе. Верховным органом власти провозглашался Всероссийский Верховный Собор, в котором не менее 1/3 мест предполагалось закрепить за духовенством. Вопрос о главе страны остался открытым. Православие — государственная религия.

Членом ВСХСОН несколько месяцев (1965 г.) был преподаватель ЛГУ Ильяс Фахрутдинов. Он добровольно вышел из организации, разуверившись в ее целях и по этой причине не был привлечен к ответственности, пройдя на суде как свидетель, хотя за время своего пребывания в организации он напечатал «антисоветских» материалов больше, чем некоторые из осужденных. Именно он познакомил Огурцова с полезными иностранцами.

Огурцова огорчал медленный рост численности (в год — по 10 человек). Ряд лиц (Сударев, Миклашевич, Бузин) хотели выйти из организации, но опасались презрения. Членские взносы составляли 10% от зарплаты. Имелось около 15 пишущих машинок, фотоувеличители, более 10 фотоаппаратов.

«Мне, как издателю журнала «Вече», обладающему двумя потрепанными машинками, конечно, весьма кстати пришли бы такие материальные ресурсы, как у ВСХСОН. Организация неизбежно горит, но у нее два несомненных плюса — материальная база и дисциплина. Последняя особенно важна сверх нашей традиционной лени. Лень — мать всех пороков. Беззаконие и несправедливость, ущемление прав человека — все держится на почве лени. Нет охоты русскому человеку шевельнуть пальцем и он скорее смолчит и стерпит, лишь бы не действовать.

Мы достигали высот благодаря приказу и дисциплине. Прикажут — горы свернем. А пока, сидим на печи и ждем лидера.

Среди вещественных доказательств фигурировал один ржавый пистолет образца 1898 года. На этой ржавой основе сотрудники КГБ во всех отчетах и телеграммах о производстве обыска по разным городам страны ставили грозную фразу: «В организации имелось оружие!» То же самое повторяли и в различных закрытых лекциях и информационных, проведенных в ряде вузов Ленинграда.

Хотя фраза о «вооруженном свержении коммунистического рабства» стояла в программе, уставе и постановлении № 1, практически ничего в этом направлении не делалось и не мыслилось.

Фраза должна была придать «героический» смысл повседневной черновой работе. Огурцов надеялся, что когда у русского человека есть крупная цель, он будет деятелен и активен. Изменить сознание людей с помощью немарксистской литературы — в этом, а не в фантастическом «заговоре» — заключалась подлинная цель Огурцова. Все практические дела ленинградцев сводились к чтению и перепечатке книг.

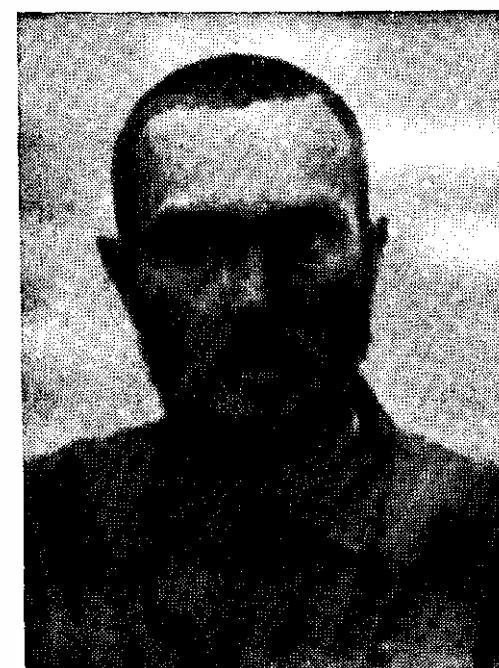
Члены ВСХСОН приобрели и перевели с иностранных языков политическую, философскую и религиозную литературу, размножали ее машинописью, фотоспособом, перепечатыванием и конспектированием. Вагин, например, обвинен в том, что переписал для организации работы Бердяева «В защиту духовной свободы», «Негуманизм, марксизм и духовные ценности», «Христианство и опасность атеистического материализма». В 1964 г. Огурцов и Садо отсняли книгу Бердяева «Новое средневековье». В 1965-1966 г.г. Огурцов и Садо через Ивойлова передали Бородину для размножения фотопленки с отснятыми на них текстами книг «Опыт об эсхатологической метафизике» Бердяева, «История Советской России» Рауха. Михаил Садо внес в организацию, помимо Джиласа, «Историю России» Кларкsona и «Христианин в революции» Федотова. В январе 1967 г. Вагин на деньги организации приобрел для ВСХСОН «Дело Корнилова» А. Керенского и мемуары генералов белой армии «Деникин, Юденич, Врангель». Персоналисты наметили основать печатные органы союза — журнал и бюллетень.

У Огурцова была связь с гражданином Польской Народной Республики Завадским (родственником государственного деятеля), от которого была получена изданная на Западе литература, а ему передана фотопленка с книгой Гинзбург «Крутой маршрут». В январе 1967 г. Вагин сделал попытку передать за границу программу ВСХСОН, снятую на фотопленку Михаилом Садо.

Взводы и батальоны существовали чисто символически и преследовали цели дисциплины, а не пресловутого заговора. Кроме того, эти воинские единицы облегчали сбор членских взносов. Наконец, самую идею переворота Огурцов связывал исключительно с возможным рецидивом культа личности в СССР. Надо отметить, что страх перед новым 1937 годом до сих пор силен у нашей интеллигенции. А вдруг в одно «прекрасное» утро все будут арестованы? Ведь многое зависит, увы, от личных качеств того или иного секретаря. Будет он добре и гуманнее — и страшне легче.

Социал-Христианский Союз пытался провалить Александр

Гидони, преподаватель Петровского университета. Провокатором он стал после забастовки политзаключенных (он отбывал срок за ревизионизм) на 7 лагпункте Дубравлага (Мордовская АССР). Было это в конце 50-х годов, участники забастовки получили новые сроки, а Гидони, один из руководителей, был вскоре досрочно освобожден. Когда я прибыл в Дубравлаг весной 1962 года, все говорили о предательстве Гидони. Однако Гидони не смог доказать кагэбистам факт наличия организации.



Евгений Анатольевич Вагин
(снимок снят в концлагере)

Провал произошел во взводе Коносова. Владимир Федорович Петров, сотрудник Ленинградского государственного института оптики (ГОИ) в заявлении от 4 февраля 1967 г. на имя председателя УКГБ по ЛО генерал-майора Шушилова донес о существовании ВСХСОН, о своем членстве в организации и назвал тех, кого знал. Предателем были названы Коносов, Нагорный, Шувалов и Забак.

После этого странным образом Забак был задержан на улице (5 февраля) с программой ВСХСОН в кармане и арестован. Программа явилась вещественным доказательством для ареста остальных названных Петровым лиц. 6-7 февраля Коносов, Шувалов и

Нагорный были также арестованы. Коносов, этот «неприкаянный певец белого движения», на первом допросе отрицал факт наличия организации и свое участие в ней. На следующий день, 8 февраля, ему были предъявлены показания Нагорного, в котором тот «чистосердечно» рассказал все. Припертый показанием двоюродного брата, программой, обнаруженной у Забака, а также обещания следователя Капустина применить к нему принудительное лечение, Коносов признал свое участие в организации, факт ее наличия и назвал своего непосредственного командира — Огурцова. Коносов сообщил адрес Огурцова, а также назвал Садо, Вагина и сообщил их адреса.

15 февраля 1967 г. были арестованы четыре основателя ВСХСОН — Огурцов, Садо, Вагин и Аверичкин. Последний был обнаружен благодаря тому, что на его квартиру невольно навел чекистов сам Огурцов. Узнав об арестах, Огурцов, видимо, отправился к архивариусу организации, чтобы отнести компрометирующие материалы. «Хвоста» за собой он не заметил. Будучи арестован, В. А. Аверичкин, студент 5 курса юридического факультета ЛГУ, немедленно расшифровал зашифрованный им же список всех участников организации с их адресами, местами работы и т. д. Гнусную роль сыграла также жена Коносова — Людмила, которая «позабыла» хотя бы позвонить Вагинам и предупредить об арестах.

17 февраля последовали аресты остальных.

32-летний Михаил Юханович Садо, ассириец по национальности, пламенный русский патриот по духу, будучи арестован, в течение полумесяца отрицал факт наличия организации и свое участие в ней. Когда ему «предъявили» показания остальных против него, он отрицал их подлинность. По поводу изъятой у него программы ВСХСОН Садо заявил, что составил ее сам с намерением в будущем опубликовать и продолжал отрицать наличие организации. Но в начале марта, блокированный уликами, был вынужден сознаться и он. Огурцов и Вагин первые дни также отрицали наличие Союза и свое участие в нем. Но будучи ознакомлены с обилием показаний остальных участников против руководителей сознались и они.

Отдельные ВСХСОН-цы оказавшись в тюрьме, вели себя малодушно. Раскаяться лично и рассказать о самом себе, не касаясь других — это в конце концов, личное дело каждого. Но обстоятельно обмусоливать «преступления» товарищей — тогда зачем принимать клятву. Конечно, поведение некоторых ВСХСОН-цев на следствии не хуже поведения декабристов или петрашевцев.

Перелистайте показания Трубецких и Рылеевых — кошмар! Видимо, в обоих случаях люди взяли на плечи чрезмерно большую тяжесть. Ноша оказалась не под силу и — полились «чистосердечные» признания. Я сам хорошо помню страх, который испытал на Лубянке в октябре 1961 г. Резкий, неожиданный (арест всегда «неожиданный») поворот судьбы на 180°, мысль о грядущем семилетии ужаса, а, быть может, и хуже, если дерзко Сенчагов убедить чекистов, что мы согласились убить Хрущева... Представьте теперь разъединенных по камерам ВСХСОН-цев, этих честных ребят, которых обвиняют едва ли не в военном перевороте!

Нельзя брать на спину грузовик. Нет железных людей — не надо и железных организаций. Человека топит не море, а лужа. Не дело, а фраза. В отличие от большинства ВСХСОН-цев Игорь Вячеславович Огурцов проявил беспримерное мужество и стойкость. Я не знаю человека, равного ему по своим личным качествам. Но к глубокому сожалению, Огурцов в своих показаниях на следствии представил дело настолько серьезным, каким оно не мыслилось никем из участников. Следователь Капустин, который сначала вел дело, говорил: «Лет 5 Огурцов получит...»

После показаний Огурцова поведение чекистов резко изменилось. Начальник Следственного отдела Сыщиков срочно доложил в Москву о серьезности раскрытой организации. Москва сменила Капустина, назначив следователя по особо важным делам Мовчана.

Иgorь Вячеславович Огурцов не признал себя изменником Родины и защищал на суде программу организации. Михаил Садо тоже не признал себя изменником, но в отличие от Огурцова заявил, что организация катилась к развалу и к моменту ареста практически не существовала. Вагин и Аверичкин признали вину в измене Родине и раскаялись.

Суд над 4-мя по 64 ст. длился около 10 дней. Приговор был зачитан 2-3 декабря 1967 г.

Приговор: Огурцову — 15 лет заключения, из них 7 лет тюрьмы и 5 лет ссылки. Садо — 13 лет заключения, из них 3 года тюрьмы. Вагину и Аверичкину — по 8 лет.

17 рядовых членов ВСХСОН судили позже. Суд над 17-ю начался 14 марта. Нераскаявшийся Огурцов не был допущен свидетелем, чтобы не оказать «вредного» влияния на остальных. Садо защищал подсудимых, продолжал утверждать, что организация катилась к развалу и требовал освободить всех обвиняемых, т. к. они уже пересидели под следствием. При появлении Садо в зале суда все 17 встали, приветствуя одного из своих ли-

деров. Перед вызовом свидетеля Вагина судья Исакова недовольно бросила: «Что, опять будете вставать?» Тем не менее и перед Вагиным многие привстали.

4-5 апреля Ленинградский городской суд определил наказания членам Всероссийского Социал-Христианского Союза Освобождения Народа:

Платонов — 7 лет лишения свободы;
Бородин, Ивойлов, Иван — 6 лет;
Устинович — 3 года 6 месяцев;
Миклашевич, Бузин, Нагорный, Баранов — 3 года;
Бочеваров, Веретенов — 2 года 6 месяцев;
Сударев, Ивлев — 2 года;
Забак, Шувалов — 1 год;
Константинов — 10 месяцев лишения свободы.

За отбытием наказания (в следственной тюрьме) осужденные Шувалов, Забак и Константинов были освобождены из-под стражи.

В ВСХСОН не все были верующими. Православными были: Огурцов, Садо, Вагин, Коносов, Бородин, Ивойлов, Иванов, Баранов. Остальные — либо атеисты, либо колеблющиеся. Ярым атеистом было один Петров, который при вступлении воскликнул: «На черта мне нужен ваш Бог!»

Обыски по делу ВСХСОН производились в Ленинграде, Иркутске, Томске, Шауляй (Литва), Волгограде, острове Валаам (Карельская АССР), в Москве.

Социал-Христианский Союз не просто политическая организация. Это своего рода братство, землячество. Соединились христиане и патриоты, словно сберегая тепло идей от мрака и холода равнодушных. «Только в организации я почувствовал себя человеком!» — воскликнул на суде Вячеслав Платонов. Представьте эгоизм и расчетливость вокруг, продажность, трусость, а вопреки этому — союз бескорыстных, идеальных и совестливых.

Провозглашение, хотя и чисто словесное, борьбы с советским режимом — есть глубокое заблуждение. Установка ВСХСОН на переворот вредна в любом ракурсе. Борьба с отдельными злоупотреблениями властей, легальные выступления в защиту Советской Конституции от ее чиновных противников — вот что должно стать главным в деятельности сегодняшних протестантов. Необходимо в рамках режима завоевать право на существование лояльной оппозиции. Поэтому какие бы то ни было попытки создания нелегальных организаций нежелательны. Не раздор, а единодушие в главном. Администрации же пора отказаться

от понятий «враг», «отщепенец», «преступник». Пора прислушаться к голосу патриотов. К критике тех, кто болеет за Родину. В своем отрицании режима члены ВСХСОН ошибались.

В своей боли за Родину и любви к ближнему бердяевцы несомненно правы.

**

В настоящее время освободились из политического заключения Мордовии: Сударев, Ивлев, Беретенов, Бочеваров, Миклашевич, Бузин, Устинович, Коносов.

В Ленинграде проживает один Сударев. Он работает переводчиком технической литературы на Ленинградском машиностроительном заводе им. Ленина. Ивлев живет на ст. Жихарево Ленинградской области, работает инженером-информатором в Обуховском домостроительном комбинате. Беретенов — грузчик в г. Невель Псковской обл. Бочеваров живет в Луге, работает полировщиком на мебельной фабрике. Миклашевич живет на ст. Толмачево, работает ведущим инженером в КБ завода железобетонных изделий. Бузин — механик гаража Ленинградского завода подъемно-транспортного оборудования им. Жиркова. Устинович работает грузчиком в совхозе «Шушары» (под Ленинградом). Лица, имеющие гуманитарное образование (Бочеваров, Коносов), не были приняты на работу по специальности.

Вагин, Аверичкин, Ивойлов отбывают срок на 19 лаготделении Дубравлага (Мордовская АССР) ст. Потьма. Литературой Евгений Анатольевич Вагин НЕ посещает политзанятий, что в условиях лагеря требует известной стойкости. Садо и Платонов находятся на 3 л/о, Николай Иванов — на 17а. Бородин переведен из лагеря во Владимирскую тюрьму, где с 1963 г. отбывает срок И. В. Огурцов.

Администрация тюремы подвергает Огурцова репрессиям и травле. В конце декабря 1970 г. его избил уголовник, сосед по камере. Огурцов выдержал несколько голодовок. В 1971 г. произошла еще какая-то беда с ним, но что именно — начальство скрывает.

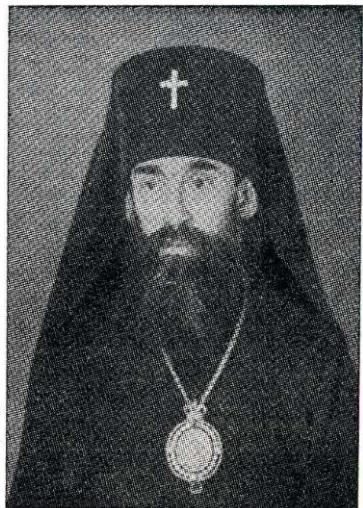
Освободившийся из заключения Юрий Баранов 21 февраля 1970 г. неожиданно умер. Он похоронен в городе Чехово.

**

В освещении дела ВСХСОН я был, конечно, субъективен и пристрастен.

Январь 1972 г.

БЕЗ КОММЕНТАРИЯ *)



Павел

архиепископ Новосибирский и Барнаульский.

В заседании Священного Синода 11 октября 1972 года под председательством ПАТРИАРХА —

Имели суждение о действиях Преосвященного архиепископа Павла в Вологодской и Новосибирской епархиях.

Постановили: За нарушение канонических норм, недостойное поведение и неспособность управлять церковной жизнью — Преосвященного архиепископа Вологодского и Великоустюжского Павла освободить от управления Вологодской епархией, с увольнением на покой.

Имели суждение о замещении Вологодской кафедры, в связи с увольнением на покой Преосвященного архиепископа Вологодского и Великоустюжского Павла.

Постановили: I. Архиепископом Вологодским и Великоустюжским назначить Преосвященного архиепископа Воронежского и Липецкого Михаила.

*) См. Вестник № 103, стр. 173.

Николай ЗЕРНОВ

КТО СУМАСШЕДШИЙ ?

Под таким названием была издана в Англии в 1971 году книга братьев Жореса и Роя Медведевых, двух убежденных коммунистов, описывающих как один из них был насильственно увезен милицией в мае 1970 года в сумасшедший дом и как в результате героических усилий брата и многочисленных друзей он был освобожден после 17 дней принудительного заключения. Таким образом Медведеву удалось избежать участия других людей, негодных советским правителям, которые бесследно исчезают в сумасшедших домах, без надежды когданибудь вновь обрести свободу.

Книга производит огромное впечатление своей фактичностью. Она написана учеными, привыкшими к точным наблюдениям, все имена действующих лиц и их административное положение указаны, даты проверены, читатель может следить шаг за шагом за всеми перипетиями этой жуткой драмы. Две ее черты особенно поразили меня. Та сплошная, систематическая, беззастенчивая ложь, которой прикрывали свои действия доктора, и все власть имущие, начиная с министра и кончая местным начальством и та воистину страшная анонимность, которая окружала все это преступное дело. «Кто-то», когда-то, наверху решил сломать, уничтожить известного ученого, отличавшегося независимостью своей мысли. Этот «кто-то» нажал кнопку и вся огромная машина принуждения пришла в действие. Участь человека была решена, мелкие исполнители, врачи, партийные аппаратчики, милиционеры и санитары уже не были в состоянии сделать ничего иного, как поступать с здоровым человеком, как с больным. Они не могли поэтому не лгать, так как они были сами маленькими колесиками этой безличной всех давящей машины. Медведевым, несмотря на все их усилия так и не удалось узнать, кто дал приказ и кто дал отбой, когда голоса протesta оказались громче и настойчивее, чем их ожидали наверху.

Сила книги заключается в ее наглядности. Человек без имени приказал, маленький, запуганный доктор Лившиц, сразу объявил нормального человека опасным параноиком, начальник милиции Немов велел своим молодцам скрутить Медведеву руки и втолкнуть его в санитарный автомобиль, ассистентка Лившица, докторша Бон-

дарева стала доказывать, приходившим навестить его друзьям, что он опасен для окружающих. Было уже все готово для «лечения» мнимого больного, которое должно было разложить его личность мучительными впрыскиваниями и повредить его умственные способности. К счастью, на этот раз человек был спасен и вырван из рук его медицинских палачей.

Я написал эту статью с целью попытаться выяснить почему советская бюрократия решила прибегнуть к этому раньше не применявшемуся способу запугивания населения. Некоторые комментаторы объясняют новую тактику ее очевидной упрощенностью. Вместо судебного процесса, требующего ссылки на закон и хотя и фиктивного, но все же формулированного обвинения в совершенном преступлении, заключение в сумасшедший дом нуждается лишь в диагнозе на все готового врача. Кроме того оно уменьшает число политических недовольных, заменяя эту категорию людьми с поврежденной психикой, что весьма привлекательно для каждой диктатуры. Эти соображения вполне убедительны, но все же мне представляется, что имеются и другие более глубокие причины, которые именно в настоящее время принуждают советских правителей прибегнуть к этому методу борьбы с непокорными. Я думаю, что они проистекают из тех догматических установок, на которых построен марксизм-ленинизм. Лица разделяющие это мировоззрение принимают как истину следующие положения о природе людей.

1. Человек сам по себе добр и разумен. Он способен своими усилиями построить рай на земле. Зло не внутри его, а вне его.
2. Понятие греха выдумано христианами. Они заразили людей пессимизмом, и долго держали их в оковах, пугая их небесным гневом и вечными муками.
3. Все бедствия людей происходят из-за эксплуатации человека человеком. Стоит изменить социальную и экономическую структуру общества, как страдания прекратятся и на земле появится новый, преображеный коллективный человек.
4. Путь ведущий к идеальному и потому уже не меняющемуся строю был открыт гениальным Марксом и применен на деле еще более гениальным Лениным. Это знание находится теперь в распоряжении вождей партии, на которых лежит священный долг, облагодетельствовать все человечество, установив во всем мире коммунистический порядок.

5. В свете этой грандиозной цели все средства для достижения ее оправданы. Одним из самых важных условий успеха, является беспощадная расправа со всеми недовольными и протестующими. Это меньшинство — «враги народа», должно быть раздавлено, уничтожено, и только тогда счастливое большинство сможет осуществить конечное назначение человечества, превратившись в коммунистический колlettiv.

Одна из главных причин победы ленинизма заключается в отказе его противников принять всерьез силу убеждения тех, кто верит в коммунизм, как в панацею от всех зол человечества. Для скептиков ленинское учение о человеке столь наивно и столь отличается от действительности, что им трудно его рассматривать как нечто большее, чем демагогию. Для верующего христианина оно настолько противоречит его духовному опыту, что ему не легко взглянуть на мир глазами своих гонителей. А вместе с тем только признав искренность и фанатичность веры в правоту своего учителя Ленина «над которым время не властно» можно понять все те страдания и бесчисленные жертвы, на которые коммунисты обрекли русский народ, пытаясь втолкнуть его в царство земного благоденствия.

На основании этих убеждений ленинистов становится понятным, что для них революционеры, борющиеся с капиталистическим строем, являются героями «прогрессивного человечества», но все непокорные в странах «народных демократий» должны считаться врагами рода людского, и потому подлежащими немедленной ликвидации. В начальные годы революции тюрьмы и лагеря в Совет. Союзе были забиты заключенными, выросшими еще при капитализме и потому несозвучными новому совершененному обществу. Это были классовые враги, и Маркс и Ленин дали точные инструкции, как следовало обходиться с ними. Теперь положение в корне изменилось. Новые недовольные родились и воспитались уже в бесклассовом обществе. Согласно учению непогрешимых учителей, они должны были быть послушными и вседовольными членами нового строя. Все причины, делающие людей «антисоциальными» были удалены, а вместе с тем эти оппозиционеры продолжают нарушать общую гармонию. Их продолжающееся существование не предусмотрено в писаниях классиков марксизма, а в то же время оно требует объяснения. Одно из самых простых — объявить их шизофрениками, параноиками, людьми отступившими от нормы. Таким образом отождествление протестующих против насилия над личностью с сумасшедшими не является слу-

чайностью. Именно теперь, когда прошло 50 лет со времени установления советского строя, такая позиция становится логической и неизбежной.

Начав с утверждения, что человек сам по себе добр, и без греха, обещав освободить его от цепей экономической зависимости и от страха Божьего, ленинисты не только лишили подвластное население политической и духовной свободы, но и принуждены считать всякого, кто ее желает, ненормальным, опасным для общества человеком.

Книга Медведевых не отвлеченными рассуждениями, а строго проверенными фактами, доказывает, к чему привело ложное учение Маркса и Ленина о человеке. Эта же книга проливает некоторый свет на отношение членов партии в России к новому способу подавления оппозиции. Их можно разделить на три группы. Первую составляют те, кто считает всех недовольных и критиков ненормальными и использует советскую медицину в борьбе партии с этим «разлагающим» элементом. Самым ярким представителем этой категории является министр здравоохранения Б. Петровский, призывавший молодых врачей идти по пути «сталинского гуманизма», и не слушать соблазнительных голосов свободолюбивого Запада. Вторую группу представляет д-р Лившиц, он верно исполняет директивы партии, но видимо сам сохраняет какие-то остатки совести. По крайней мере Твардовский, говоривший с ним, утверждал, что в течение часовой беседы, Лившиц ни разу не посмотрел ему в глаза. В третью группу вошли братья Медведевы, Твардовский и другие партийцы, которые протестовали и боролись за освобождение заключенного. Их положение особенно интересно. На каком основании они оспаривали распоряжение, данное сверху их «родной и любимой партией».

Авторы книги не касаются этого вопроса. Возможно они сказали бы, что они боролись во имя общей человеческой справедливости, против всем очевидного насилия считать здорового человека психически больным. Но если такова их позиция, то они отступают от основных утверждений Ленина, который решительно отвергал общечеловеческую мораль, заменяя ее классовым сознанием. Высшая европейская культура выросла в жертвенной борьбе за свободу личности на почве христианского учения о человеке, созданном по образу и подобию своего Творца и потому обладающем ценностью, превышающей все остальные. Идея народоправства, независимого и равного для всех суда, свобода мысли, веры и слова — все эти достижения европейской

культуры покоятся на христианстве. В XIX веке они стали казаться столь очевидными, что их религиозное основание было забыто. Тоталитаризм ленинский и гитлеровский, вступив в смертельную борьбу с христианством, отверг и все достижения правового порядка, заменив его привычным деспотизмом, столь хорошо знакомым из истории человечества. Стремление к законности, которое все сильнее проявляется среди интеллектуальной элиты России и которое начинает серьезно тревожить советских аппаратчиков, захватывает теперь и некоторых видных представителей партии. Видят ли они двусмысленность своего положения? Может ли убежденный ленинист защищать отдельного человека во имя общечеловеческой справедливости, против решения партии? Логически говоря он не может. Но слава Богу, что есть коммунисты в России, которые поступают не по логике, а по велению светлого разума и сострадательного сердца. Книга Медведевых говорит нам о таких коммунистах, она еще раз подтверждает христианское убеждение, что истина сильнее заблуждения, и что ложное учение не сможет навсегда удовлетворить людей.

НЕВЕЖЕСТВО НА СЛУЖБЕ ПРОИЗВОЛА

(Окончание) *)

Читатель сейчас же сделает заключение, что такого рода «научные высказывания» ничем не отличаются от обывательских — и будет совершенно прав.

Как бы ни откращивался Снежневский от причастности к глупостям, которые говорят ассистенты его учеников и совершают тысячи практических врачей, которых воспитывают эти ассистенты и консультанты, — именно эти глупости выявляют в «учении о шизофрении» в модификации Снежневского, Морозова и прочих истинную суть — подобно тому, как рентгеновские лучи обнаруживают в цветущем теле раковую опухоль.

Суть эта в том, что утверждение и почти насильтвенное (о методах сказано выше) взглядов «школы Снежневского» в массовой практической психиатрии — это торжество обывательщины. Это — демагогическая вербовка сторонников из числа тех самых троекников, о которых мы упоминали, — иначе чересчур мал бы круг сторонников директора института АМН...

Но у Снежневского, В. М. и Г. В. Морозовых и прочих есть — в меньшем числе, разумеется, — и другие сторонники, которые достаточно образованы — не так, как бывшие стоматологи, акушеры и совсем ещё зелёные психиатры с двухмесячным стажем.

Они-то, эти другие, — и опаснее всего. Лифшицы возникают именно в их среде. Они неглупы — располагают достаточным здравым смыслом, чтобы понимать: не каждое слово профессора истина только потому, что сказавший её — профессор. Они знакомы с элементарными логическими построениями и легко могут сообразить что «шизофрения без признаков шизофрении» — такой же абсурд, как «смерть без признаков смерти».

Но они тоже придерживаются взгляда, что «все как не у людей (т. е. — не у меня) — шизофрения», как популярно выразился один достойный врач, кандидат медицинских наук, объясняя оторопевшему пациенту, почему он не должен ругаться с женой: «иначе, батенька, приедут санитары...»

Почему же эти умники тоже тянутся в хвосте за Снежневскими приспешниками? Ответ здесь только однозначен: из стремления

сделать карьеру. Других объяснений здесь быть не может — результат разворачивающего воздействия «учения о шизофрении» на лицо. Человеку неглупому не трудно усвоить при достаточной доле цинизма в душе, что наиболее перспективна в обстановке ажиотажа вокруг «теории Снежневского» «научная» деятельность, угодная главе школы. Человеку сообразительному недолго сосчитать сколько материальных благ можно извлечь из «беспроигрышного диагноза», как остроумно назвал когда-то шизофрению изгнанный впоследствии из Военно-медицинской академии, а ныне покойный доктор Вишневский.

Результат этой сообразительности и быстрой ориентации умников известен: массовая инфляция диссертаций, о которой говорилось в начале первого очерка, закономерное превращение цинизма научного в цинизм житейский, а для укрепления «жизненной» (т. е. — «шизофренической») основы сильных современного психиатрического мира — ловкое жонглирование цифрами, оглушающими затем научную и психиатрическую статистику.

Цифры эти сводятся в статистические отчёты, читая которые стократно убеждаешься, как прав был лорд Биконс菲尔д (Дизраэли), говоривший, что существует три вида лжи — ложь обыкновенная, ложь злостная и статистика.

Психиатрическая статистика в СССР начинается с «первой документации» — истории болезни где из обывательского убеждения доктора выставлен беспроигрышный диагноз шизофрении, справедливый не более, чем в одном-двух, а то и менее случаев из десяти.

Все «вновь установленные диагнозы» суммируются, приписываются к «ранее установленным» и рассчитываются затем на 1000 населения. «Троекники», таким образом, создают материал, «умники» его обрабатывают, — и вот несколько появившихся из под «умных» перьев цифр, которые, надеюсь, не будут очень обременительны для читателя.

В 1970 г. по Москве числилось 6 больных шизофренией на 1000 населения (всего лиц с разнообразными психическими расстройствами насчитывается в среднем по Москве 30-35 на 1000). Если бы в это число не включались хронические алкоголики — любому здравомыслящему человеку хотелось бы повеситься: общаясь в течение своей жизни с двумя-тремя сотнями лиц, он, оказывается, контактирует по меньшей мере с 10-15 душевнобольными.

*) См. Вестник, № 101-102, стр. 153; № 103, стр. 223.

Но и без алкоголиков эта цифра достаточно убийственна, а особенно — будто существующие на свете те самые 6 больных шизофренией на 1000 населения.

Притом, многие «учёные умы» убеждены, что 6 человек на 1000 — это мало, надо — 10 или 15, т. е. 1% больных шизофренией среди всего населения устроил бы их больше всего.

Один процент больных шизофренией! Читателю нетрудно будет высчитать этот процент от населения земного шара — и ужаснуться при мысли, что «страна шизофрении» составила бы тридцать пять миллионов человек — десяток Норвегий или две с лишним Чехословакии...

Несуразность и ненаучность этого коэффициента будет еще когда-нибудь высмеяна истинной психиатрией будущего.

Но пока психиатры настоящего усердно ищут этот один процент, срочно разрисовывая новые и новые признаки любимой своей болезни. Но пока в журналах ликующие сторонники возрождения генетики в психиатрии (на генетике, многострадальной классической генетике тоже, оказывается, можно спекулировать...) говорят об «устойчивости патологических мутаций, если природные препятствия к продолжению вида больных шизофренией не уменьшают численности больных в населении...». И торжествующе раздаются на пленумах общества психиатров слова об «эндогенизации (что есть та же «шизофренизация») структуры психических болезней...»

А что такое — «эндогенизация структуры»? Формально — возрастание процента «эндогенных» (т. е. обусловленных скорее всего внутренними — наследственными причинами) заболеваний среди всех психических болезней. И хотя науке известны несколько эндогенных психозов (Крепелин считал, что их два, современные немецкие психиатры насчитывают три), но «школа Снежневского» подразумевает под словом «эндогенный» только шизофрению — иначе не сохранить своих шатких позиций в науке. И для того, чтобы подтвердить «эндогенизацию структуры», и оправдать своё присутствие в различных учёных заведениях во все возрастающем количестве, и доказать свою необходимость обществу — «школа Снежневского» из кожи лезет вон, чтобы все поняли: число заболеваний шизофренией растет и надо расширять ее изучение, вовлекать в «борьбу с бичом человечества» все большее число людей, только об этом и думать...

Но давно уже известно, что не существует на свете истины, которой обманщики не могли бы использовать для того, чтобы тор-

жествовала ложь. Точно так поступает «школа Снежневского». Потому что психические болезни — и, конечно, те немногие случаи, которые могут быть отнесены к крепелиновскому раннему «слабоумию» в том числе — действительно страшны для человечества. И потому что **абсолютное** число больных действительно растёт — потому что растёт численность населения. Но рост заболеваемости именно шизофренией в населении? Порочная «первичная» документация позволяет поклонникам тени Блейлера совершать любые статистические фокусы — в том числе и этот. Причём, к радости Снежневского и компании, не только в Советском Союзе, но и за рубежом — в США, например. А если на каком-нибудь «антишизофреническом островке» (в Ленинграде или за рубежом — во Франции) процент «заболеваемости шизофренией» окажется совсем другим, во много раз меньше, чем высчитали поклонники и прислужники Снежневского, — то следуют категорические утверждения о «статистической недостоверности отдельных показателей из-за несовпадения их со средними общесоюзовыми (или — мировыми) данными». До чего же ловка статистика и столь могуч аргумент «средний показатель»...

А ведь корень в том, что «средний» (неважно — мировой или союзный) показатель исчисляется на основании полуграмотных диагнозов, которые выставляют пациентам врачи, обученные в «школе Снежневского». Если гнило основание здания — то как можно провозглашать здание незыбленным?

Но значение «благоприятный для шизофрении» статистики не только в том; для полчищ «шизофреников» оправдывается их достаточно дорого обходящаяся государству (т. е. — тем же пациентам) деятельность. Значение её — и это находит весьма благосклонную оценку со стороны властей — ещё и в том, что «рост шизофрении» (которой на деле не существует) помогает скрыть рост других психических заболеваний, утаить **социальную** природу их причин. Особенно это относится к алкогольным психозам — число их огромно, действительно возрастает год от года, но переименование доброй половины их в «шизофрению» исключает необходимость «бить в набат». Так же точно преуменьшается различными путями число алкоголиков в населении: если алкогольные психозы получают в отчётах наименование «параноидной шизофрении, осложнённой алкоголизмом», то деградированные алкоголики оказываются причисленными к «вялотекущей шизофрении, осложнённой алкоголизмом».

В меньшей степени, но тоже весьма часто скрываются в от-

чётах под кличкой «шизофрении» инфекционные, органические, интоксикационные, реактивные психозы (ведь к шизофрении «школой Снежневского», как мы видели, относится практически вся психиатрия); последнее же время всё более и более часто шизофренией «оказывается» умственная отсталость — олигофрения, которая действительно (это можно заключить даже на основании эквилибристической психиатрической статистики) растёт и в каждом последующем поколении появляется всё большее число лиц, неспособных к обучению в обычной школе. Вот, казалось бы, где надо бить тревогу психиатрам, но зачем это делать, зачем доискиваться массовых причин пренеприятного для общества явления, когда проще назвать все эти случаи «детскими формами шизофрении».

И, наконец, этот статистический «один процент» добирается среди здоровых психически лиц, которые провинились перед чинопочитающими и властеуважающими психиатрами только одним: они на них не похожи.

Вот такая статистика льёт воду на мельницу «паншизофрении» — ту самую мельницу, что и без того усиленно врачают два упомянутых нами сорта психиатров: проходимцы от науки, которым глубоко безразличны и больные, и здоровые; и обыватели, которые предпочитают знать немного и полагают, что всегда лучше слушаться старших, чем не слушаться.

Таково «практическое подножие» под «теоретическими вершинами» советской психиатрии, — первые два составляющих модели, с рассказа о которой начался этот очерк. Мудрено ли, что в такой обстановке другие, административные составляющие модели чувствуют себя вольготно: раз уж учёным «всё дозволено», то им — и подавно. И если концепция шизофрении в понимании Снежневского воскресила блейлеровское фантазирование без всяких ограничений, то администраторы — медицинские и немедицинские, с правами проведения следствия и без оных, — немедленно присвоили себе власть простить это фантазирование сколь угодно далеко и пользоваться им как угодно широко.

О том, как власти реализовали это присвоенное ими себе право будет рассказано подробно в следующем очерке.

Но прежде, чем мы перейдём к нему, хотелось бы, чтобы иные читатели, жалеющие, возможно, психиатрию за то, что ей приходится выполнять противоречавшие принципы гуманнейшей из наук повеления, — поняли: современная психиатрия сама напросилась

на подобную участь, отчётливо дав понять властям насколько перспективна для обуздания инакомыслящих научная беспринципность в сочетании с элементарной малограмотностью и моральной всеядностью. Так что — жалеть некого.

И ещё хотелось бы, чтобы читатель осознал, что главный герой этой истории — «учение о шизофрении» — представлено во многих городах Союза или учениками, или единомышленниками (по принципу выгодности...) Снежневского...

Пусть он, читатель, вообразит себе уже не маленькую врачебную конференцию, а Пятый всесоюзный съезд психиатров, и последний день его — 5 июля 1969 года, симпозиум по «классификации шизофрении», и Снежневского, предлагающего съезду своё «учение» о формах «болезни Блейлера».

Снежневский проходит к трибуне под аплодисменты всего зала, как популярный жонглёр или эстрадный баритон. Потом он стоит на кафедре, с игривой артистичностью щеголяя перед аудиторией недурной дикцией и ловко построенным фразами. И слушатели, в преобладающем большинстве, думают, что словесный поток, изрыгаемый академиком, — и есть величайшее открытие, которое довелось им услышать за свою психиатрическую жизнь.

Слушателям неведомо ещё, что «классификация форм течения шизофрении», за которую они единодушно проголосуют, будет всего через несколько месяцев отвергнута комиссией ВОЗ по выработке международной классификации заболеваний.

И, конечно, слушатели не видят тысяч психически здоровых людей, признанных сторонниками академика Снежневского душевнобольными, а точнее — «страдающими шизофренией», — слушатели не видят ни генерала Григоренко, ни Илью Рипса, ни многих других. На трибуне съезда рядом со Снежневским его жертвы не стоят, не могут ни разделить восторг аудитории, ни ниспослать проклятия на голову лжеучёным.

Однако непосредственное вмешательство корифеев современной психиатрии в судьбы людей — это уже материал третьего очерка.

1970 г.

ЛИТЕРАТУРА и ЖИЗНЬ

АВГУСТ ЧЕТЫРНАДЦАТОГО ЧИТАЮТ НА РОДИНЕ *)

Л. О.

Русская история перед большим судом

Кто может сказать, что такое история, как понимать ее, что вообще называть историей. Каждый человек осознает это по-своему: у каждого своя судьба, своя история.

Каждый исторический роман — это тоже своя история. Ибо творец этого своеобразного маленького космоса, созданного и организованного по своим собственным художественным законам, — только человек, и его законы, его история — это лишь то, что дал ему его личный опыт, его человеческая судьба.



А. И. Солженицын с сыном Ермолаем

*) Под таким заглавием появился в Самиздате интереснейший сборник статей и отзывов об Августе четырнадцатого. Извлекаем из него первую статью. В скором времени весь сборник появится в издательстве YMCA-PRESS.

...Сидит у себя в имении граф Лев Николаевич Толстой, распорившийся с современной литературой и общественностью, «экспатрировавшийся из литературы в быт», и творит свой космос, свое поле Истории, построенное на принципах «антиисторизма» и «домашности», создает такую историю, чтобы всласть насолить всем «новым людям» с их идеями цивилизации и прогресса.

...Сидит в своем углу «гениальная русская баба» В. В. Розанов и между «нумизматикой» и закручиванием папироски записывает: «В чистый понедельник грибные и рыбные лавки первые в торговле, первые в смысле и даже в истории. Грибная лавка в чистый понедельник равняется лучшей странице Ключевского». И: «Папиринка после купанья, малина с молоком, малосольный огурец в конце июня, да чтоб с боку прилипла ниточка укропа (не надо снимать) — вот мое «17-ое октября»... Да, у каждого своя история!

Историю как жизнь неумирающего творческого духа, как жизнь семьи, уюта показал в своем историческом романе Б. Л. Пастернак. Разворачивая полотно романа на добрых пятьдесят лет от начала XX века до наших дней, он почти не останавливается на политических событиях этого бурного времени, на движении «колеса истории». Нет, говоря «притчами из быта», он показывает этим, что со времен Христа и до наших пор «общение между смертными бессмертно» и на этом строит свою философию истории. Теми или иными случайностями пощаженный от страшнейших политических событий своего времени, Пастернак таким образом осваивает личный опыт внутреннего развития души, опыт творческой жизни, и расширяет их до масштабов «Истории», создавая свой «исторический космос».

...На долю Александра Исаевича Солженицына выпала иная судьба. Случаем ли или Провидением вся его жизнь проходит при «колесе истории», на всех роковых путях нашего времени. Он — воин, когда идет война. Он зэк, когда полстраны закрыла тень лагерей. «Литературный стаж» Пастернака составляет без малого 50 лет. Нобелевская премия и изгнание из Союза Писателей это только конец пути; основная его часть — это так называемая внутренняя эмиграция». Здесь Пастернак — художник в лучшем значении этого слова, художник, но не боец. Солженицын проделал тот же путь — от прихода в литературу с первым дыханием недолгой оттепели до Нобелевской премии и изгнания из ССП — всего за восемь лет. Сама эта стремительность показывает, что он не только художник, но и завоеватель. Он — идеолог,

он — негласный властитель дум русской публики. Так и теперь Солженицын не покидает оружия, он и теперь боец передовой линии основных современных «фронтов».

Может быть поэтому и в своем историческом романе Солженицын показывает нам историю нового времени как историю сугубо политическую. Он не столько изображает статику избранного момента, сколько исследует именно ход и движение ее колеса. Не менее военный и исследователь, чем бытописатель и психолог, он рассматривает в первом томе своей эпопеи главный узел политической истории XX века: начало мировой войны, первый толчок в крушении старой России — поражение Самсоновской армии, надломившее хребет нации. Именно с него он начинает историю гибели порядка, сложившегося и устоявшегося веками.

Неудивительно, что историческая эпопея Солженицына построена очень отлично от исторической эпопеи Толстого, и совсем отлично от исторического романа Пастернака. Неудивительно, что Солженицын часто прямо или косвенно полемизирует со своими прешественниками. Напротив, более удивительно, что между тремя в каких-то очень кардинальных моментах можно найти много точек соприкосновения.

Построение романа Пастернака тяготеет к почти архаическим повествовательным формам русской литературы. Перед нами нечто вроде семейной хроники, чем-то напоминающей прозрачность прозы Пушкина, уют «Капитанской дочки». Динамичность действия, социальный фон, идеяная глубина, как у Пушкина, запрятана внутрь самой фразы. Пастернак как и Пушкин до предела «спрессовал» возможности беллетристики.

Действие романа Солженицына, напротив, несмотря на узкие хронологические рамки (всего десять дней!), сразу ощущается как эпопея и все время стремится вырваться из узких рамок беллетристического жанра. Так же как эпопея Толстого перестает быть просто романом, а время от времени переходит в философско-исторический трактат, где в чисто публицистической форме оспариваются основные положения тогдашней общественности, так и эпопея Солженицына тоже уже не просто роман. Местами она представляет собой как бы коллаж из различных «внероманных» текстов — форма, соответствующая стилю новейшего времени. Подборки текстов из различных видов прессы того времени. Кино-экраны, освещавшие те детали и в том ракурсе, которые как бы не ухватываются художественным словом, но которые современное сознание привыкло ощущать сразу, зрительно.

Беллетристованное действие дополняется историческими обзорами. Художественный пафос иногда подкрепляется пафосом публициста — голосом самого автора, говорящего от своего лица.

Изображение всей панорамы действия, его художественное время и пространство также подчинены общим задачам романиста. Не случайно Бородинское сражение у Толстого показано нам через партикулярный взгляд Пьера, человека не военного. На театре военных действий, как на провинциальном гулянья, сходятся вместе все наши знакомцы: тут и Борис Друбецкой, и князь Андрей и Долохов. Пьера на каждом шагу окликают то знакомый доктор, то знакомый адъютант, то сам Кутузов: «Имею честь быть обожателем супруги вашей...» У батареи Раевского, в самом центре и разгаре сражения царит «как бы семейное оживление»; солдаты артиллерийской команды «приняли Пьера в свою семью»; и таким образом его поглощает не столько наблюдение за ходом боя, сколько «наблюдение за тем как бы семейным кружком людей, находившихся на батарее...» — домашность, как всегда у Толстого, и здесь перекрывает историчность.

У Пастернака немногие картины боя всегда становятся частью внутренней жизни наблюдающего лица. Всегда грохот сражения словно заслоняется биением чьего-либо сердца: «Огонь прекратили. В наступившей тишине у стоявших на наблюдательном заколотились сердца явственно и часто...»

В романе Солженицына мы видим совсем другие приемы. Перед нами не отдельное сражение и не один частный человек, наблюдающий за его ходом. Перед нами вся панорама целой кампании. Десятки имен, обозначения полков и подразделений, названия десятков географических пунктов мелькают перед нашими глазами. Бои вспыхивают то там, то здесь, их краткие отметки напоминают флаги на военной карте, отмечающие соприкосновение с силами противника. Описания маневренных передвижений отдельных подразделений передают движение всей Самсоновской армии, всего фронта.

Приложены географические карты, но в них почти нет надобности: перед нами и так — наглядно, четко, выпукло — разворачивается вся картина десятидневного сражения, представленная как на воображаемой военно-топографической карте, как на каком-то гигантском макете. Именно это густоидущее мелькание отрывочных картин, эта множественность фиксированных точек зрения, принадлежащих большому количеству персонажей, возникающих лишь на миг, и создает впечатление в се охватно-

ти, взгляда с «птичьего полета». Мелькание же имен и образов известных исторических деятелей, появляющихся вперемежку с вымышленными на точно обозначенных пунктах и первоначально не связанных между собой, еще шире разбрасывает этот веер центробежных силовых линий, охватывающих необъятное поле действия. Так идет движение армии вперед. И в противовес этому движению во второй половине романа линии художественного построения, словно следуя скрытой энергией военного окружения, все больше замыкаются, стягиваются к нескольким немногим сюжетным центрам: сцены приобретают более «частный» характер, действие показывается более подробно, люди сначала разбросанные по разным пунктам театра военных действий, теперь волею художника, все чаще сталкиваются между собой. Центробежные и центростремительные линии, поддерживающие подвижное равновесие этой художественной галактики.

Такому построению соответствует и пейзаж Солженицына. У Толстого даже при описании дальней панорамы всегда выхватывается какая-то деталь, данная в более крупном приближении, какая-нибудь колокольня, ближний лесок и прочее. У Пастернака герой на поле боя видит перед собой каждую травинку, каждый сухой сучок. У Солженицына почти отсутствуют такие детальные приметы местности. С первых строк романа нам открывается широчайшая неохватная панорама: путник едет по дороге навстречу Кавказскому хребту. Все остальные детали пейзажа поглощаются его величием. При этом впечатления слагаются обратно с общепринятым: чем ближе, тем, более размытыми оказываются очертания гор, чтобы затем вовсе раствориться в знойном мареве дня. Здесь остро-подмеченный, яркий, наиреальнейший образ одновременно дает нам как бы словесно- зрительную увертюру романа — символ образа истории в понимании художника. С другой стороны, — это как бы художественный камертон для построения пейзажа во всем дальнейшем тексте, ибо такое же отсутствие деталей встречает нас и в пейзаже на полях сражения. Тот или иной герой Солженицына то видит местность смутно в тумане, то быстро проезжает ее ночью на лошади, то осматривает ее с артиллерийской вышки, то в военно-полевой бинокль (*). Пейзаж

(*) Интересно, что у Толстого сам Наполеон смотрит на Бородинское поле в подзорную трубу и никак не может сориентировать то, что он видит, на местности. У Солженицына простой солдат Благодарев, в первый раз в жизни увидавший бинокль, отлично сумел им воспользоваться.

не есть объект праздного разглядывания, а лишь ориентир для снесения с картой. Она то освещается карманным фонариком (когда герой едет вперед обозревать главные объекты фронтовой линии), то раскладывается на поляне и ориентируется на местности (когда карта делается основной спасительной нитью при выходе из окружения). Даже если кое-где хрустнет под ногой ветка, подвернется шишка или ямка, осыпается песчаная дорога и обступит сосновая просека — это будет лишь знак у слов и пр движения, а вовсе не деталь окружающей природы: они тоже даются бегло, как бы попутно. И только небесные светила, вид ночного неба, даже подробности рассветного освещения описаны с детальной точностью. Созвездия обозначают путь; месяц, сначала молодой, потом все набирающий силу отмеряет ход времени; оттенки освещения — час ночи и дня. Но помимо этого утилитарного использования жизни неба, его облака, месяц, звезды, освещение — одни дают нам особенности пейзажа, как бы независимые от жизни боя, жизни земли. Так предстает перед нами Солженицынский пейзаж, — не как «интерьер» личной жизни отдельного человека, а как арена деятельности больших масс людей, как их поле сражения.

Не только как персонажи романа, но и как делатели Истории встают перед нами и центральные герои Солженицына. Невымышленная фигура Самсонова и «вымышленный» полковник Воротынцев, идущие рука об руку и противопоставленные друг другу, представляют собой не только живые образы, но и символы двух противоположных сил, составляющих дух русской армии (да и всей современной русской истории) — сил старого и нового. Преемственность лучших традиций русской боевой истории, — доблести, спокойствия, доброты, соединенных вместе, — олицетворяет собою образ Самсонова. В образе Воротынцева олицетворены новые веяния века великих войн — деловой, стремительный, энергичный дух XX столетия.

Образ Самсонова — лучшая художественная удача Солженицына. Все мы знаем со школьной скамьи, что вот было поражение Самсоновской армии. Задумывающийся над судьбами русской истории начинает понимать, что может быть именно с этого поражения и началась катастрофа. Историк вскроет, что собой представлял Самсонов как военный и в каких невыносимых, не поддающихся его контролю условиях пришлось ему действовать. Но только художник, художник большого масштаба сумеет проникнуть изнутри в эту столь чуждую нашему времени душу, и сделает ее

понятной и близкой нам. Судьба Самсоновской армии делается личной судьбой Самсона. И таким образом, под художественным объективом Солженицына мы воочию видим, что чувствует человек волею судьбы ставший главным героем исторической трагедии, главным участником «гибели богов». Все то, что пережил этот человек, все, что пришлось ему вынести и до дна испить, мы испытываем и сопереживаем вместе с ним. Потому-то так глубоко трогательны все страницы, посвященные Самсонову, что мы все время чувствуем сами и его гнев, и его невыносимое бремя; бесплодность его усилий; безбрежную горечь поражения; невыносимую тяжесть ответственности; неизбежность, единственность его конца. Что бы ни говорили теперь о Самсонове нам другие свидетели, отныне он будет жить с нами таким, каким представил его художник.

Вся добрая старая Русь гибнет вместе с Самсоновым. Старая «допетровская» Русь в последний раз вместе с ним обезжает свои войска и прощается с ними. И так же как Самсонов потерял ощущение востока и запада, и перед концом молится на единственную малую звездочку, светящую ему в тумане, так и старая Россия уже утратила связь с ходом небесных светил, и мерцает ей может быть какая-нибудь одна неизвестная забытая звезда. «Господи! Если можешь, — прости меня и приими меня. Ты видишь, ничего и не мог иначе, и ничего не могу»... Так этот живой реальный образ перерастает в символ неизбежности гибели, обреченности исторического пути старой России.

Эту личную черту обреченности Самсонова увидел в нем другой герой Солженицына — Воротынцев. Он любит, жалеет, понимает его, но ничем не может ему помочь. Всю жизнь Воротынцев стремится быть там, где он может оказать влияние на ход родной истории. И... не находит этого места. В Ставке — он близок к центру управления, но далек от жизни, ибо остро чувствует как у этого центра уже оборвана связь с биением пульса реальной действительности. В штабе Самсонова он около сердца воюющей армии, но вдали от ее действующих рук. Он спешит, летит к основному — как он чувствует — пункту сражения, душа-в-душе участвует в самых жестоких схватках, подвергается всем опасностям окружения. Но единственное, что ему удается — это увидеть и сохранить правду. Ему удается даже рассказать о ней. Однако вне сил отдельного человека не только предотвратить неизбежное, но даже заставить воспользоваться его уроками. Не сдержится ли здесь — м.б. даже против воли Солженицына — антагониста

Толстого — нечто от исторического фатализма последнего? Во всяком случае судьба энергичного деятеля Воротынцева, так же как и судьба Самсона, глубоко символична для исторических путей России.

В параллель с Самсоновым символичны сны их обоих накануне основного решающего дня того и другого. «Ты успишь, ты успишь» — слышит Самсонов во сне голос своего ангела-хранителя, как последнее пророчество, символ его обреченности. Воротынцев видит во сне символ жизни и любви — свою неизвестную возлюбленную. Но он не видит ее лица, не знает кто она — его единственная, долгожданная, но не осознанная. Не так ли новыественные силы всегда не знают в России, где они приложатся и с кем должны соединиться? И м.б. не менее символична та единственная непреложная истина, один непрекаемый критерий оценки, научивший Воротынцева в трудный момент знать одно деление — «между порядочностью и непорядочностью, прапорщик». Все на свете может быть пересмотрено, все может смести рука истории. Но всегда останется в силе это деление, как самоочевиднейший символ того, что мы понимаем под словом честь. Здесь символично также и то, что Солженицын вкладывает эти слова в уста Воротынцева, кадрового офицера, военного душой и телом.

И другие персонажи романа тоже символизируют собою различные социальные силы России. Перед нами проходит вереница деловых людей — инженеров, строителей, хозяев-землевладельцев. Они несомненно призваны импонировать читателю — несмотря на те или иные недостатки — своей напористостью, деловитостью, энергией. Чувствуется, что к своему роковому часу Россия пришла не с пустыми руками, не бессильной и ослабевшей, а на гребне своего возрождения. Что же погубило и ослабило ее? Какие тенденции подтачивали ее силы? В первом романе Солженицынской эпохи это остается неясным. «Прогрессивная» интеллигенция, подрывающая авторитет власти? Адвокаты, «юристы»?

Бедные, бедные «адвокаты», бедная либеральная интеллигенция! И Максим Горкий-то ее клеймил с безудержной ненавистью, и А. Н. Толстой издевательски третировал. И вот теперь Солженицын показывает ее сомнительно. Читателю не совсем ясно, звучит ли тут голос самого автора или только его героя. А между тем так ли уж была для России бесплодна ее деятельность? Разве создать хорошую гимназию меньше, чем создать элеватор или мельницу? Разве создавать правовые или эстетические ценности для России было менее важно, чем кормить ее хлебом? Военный

дух нации окончательно не был сломлен, его хватило и до наших дней. А вот пра́ва так и не узнала наша несчастная Родина. С хлебом она кое-как все же перебивается, но страдает по-прежнему, ибо «не хлебом единым жив человек», и он жаждет духа и пра́ва в наше время может быть больше, чем хлеба. На рубеже двух столетий только начал становиться и крепнуть этот «рыцарский орден» — русская интеллигенция — и ее полное уничтожение несомненно явилось злым роком России. Произошло не только ее моральное унижение (что могло бы быть списано на ее слабость и податливость), но и физическое уничтожение. Солженицын, показав накиль как официальной, так и антиправительственной ложной общественности, слабо показал цвет русской интеллигенции. Философ — «Звездочет» Варсонофьев, профессор Андозерская фигуры больше декларативные, лишенные живой души и плоти.

Грохот войны в романе Солженицына как бы заглушает тот аромат повседневности, которым так богата обыкновенная жизнь и который связан с постоянным напряжением духовных исканий, постоянным творческим горением. Может быть именно это и составляет тот вклад, те непреходящие ценности, которые внесли в русскую жизнь и русскую культуру лучшие представители интеллигенции. Их-то они (порой под презрительной кличкой «внутренней эмиграции») сумели сохранить и пронести через всю нашу жизнь и несмотря ни на что. Этот аромат входил как составной элемент в воздух культуры предвоенной России. Без него картина времени несомненно теряет и в красках и в пополноте. Но на его изображение у Солженицына как бы не достает красок, его кисть недостаточно мягка, тут не хватает роскоши оттенков.

И все же не стоит считать упущения Солженицына в этом смысле. У каждого свой угол зрения и своя история. Катящееся колесо не замечает цветов, подмятых его движением. Писатель, изучающий именно это движение, невольно обрекает себя на некий творческий аскетизм. И не дело критики предъявлять ему тут какие-то свои требования, диктуемые настроением какого-нибудь десятка м.б. случайно выбранных читателей. Одним нравится более простой язык, более занимательное чтение, другие не любят батальных сцен. Одним нравится одно, другим другое, сегодня - то, завтра - это. «Понравилось — не понравилось» — это не критерий для оценки художника. Это лишь материал для его «малого суда». «Малого суда», где слушается лишь его отчет в успехе или неуспехе у сегодняшней публики.

Не перед этим «малым судом» отчитывается художник. Он отчитывается перед «Большим судом» всей национальной и мировой литературы. Но кто же, однако, устанавливает его критерий? Можно ли считать, что это суд знатоков, «специалистов-эстетов»? Так Тургенев не принял первого тома «Войны и мира» (хотя до этого всей душой приветствовал гений Толстого), Андре Жид отмерял: «От Бальзака останется «Кузина Бетт», от Золя несколько страниц из «Нана»...» Но и по любому суду любых эстетов, «несколько страниц» «Августа 1914» прочно войдут в золотой фонд русской прозы: дорога навстречу Кавказскому хребту; восход солнца над степью; образ Самсонова; незабываемый тон голоса, рассказывающего о его конце... Не так мало для автора, пишущего на языке Гоголя, Тургенева, Чехова!

Но не только это определяет место «Августа 1914» в современной литературе. Не «суд знатоков», не отдельные удачи, а нечто целое. Как уже отмечалось однажды, Солженицын создал «свой мир». Да, как существует «Планета Бальзак» и «Планета Достоевский» (определение Мориака), так существует ныне и прочно вошла в наш мир «Планета Солженицын». Свой мир возник для нас и в этом новом произведении. Нам могут нравиться или не нравиться его герои, нам может казаться даже, что они даны лапидарно и схематично. Но они существуют, они вошли в жизнь каждого, кто читал роман, они вошли в жизнь общества, которое со всеми своим *«pro»* и *«contra»* с жаром кинулось его обсуждать. Его герои живут, и мы с удовлетворением видя, что они уцелели, уже прикидываем, что с ними будет в дальнейшем, как они пройдут фронт, с кем встретят революцию курский фельдфебель Чернега; тамбовский парень Благодарев; юноши-народолюбцы Ярик Харитонов и Саня Лаженицын; кадровый офицер Воротынцев, — что ему предстоит на его пути, отмеренном до 1945 года, — и все другие? Солженицын (иных может быть даже и насилино) протащил-таки нас по всем лесным и болотным дорогам Мазурского озерного края, побывали мы на его войне, окунулись в его историю, и вместе с его героями ощутили и бессильную горечь поражения и смутную тревогу перед нависающей катастрофой общего военного разгрома страны.

Толстой когда-то говорил, что для того, чтобы писать, ему должно казаться, будто весь мир зависит от его писания. Наверно это основное — скрытое или явное — самоощущение всякого большого художника. Когда мы читаем «Август 14», мы тоже чувствуем, что Александр Исаевич Солженицын буквально захлебы-

вается необходимостью показать и высказать до конца всю правду. Как его герой Воротынцев должен рассказать правду о гибели армии Самсонова, должен «хоть и с мясом» вынуть из груди эту каленую стрелу, так и сам писатель должен в этой эпопее высказать свое главное, окончательное, неотменимое. Должен, — не думая ни об успехе, ни о судьбе дальнейшего творчества, должен — может быть даже и жертвуя жизнью. Пафос публициста и пафос художника захлестывает и подкрепляет в Солженицыне один другого. Не в этом ли двойном пафосе всегда состояла сила классической русской литературы? Может быть именно поэтому ее и до сих пор зовут во всем мире — святой.

Что же составляет для писателя это главное, то, что уже раз высказанное будет неотменимо существовать, долженствуя пережить и его и нас?

Его первая забота — надо думать — была подвести читателя к некоему новому взгляду на природу грядущей революции. Изображая объективную картину состояния старого режима, писатель как бы подбрасывает читателю ранее незнакомые ему сомнения в действиях революционных партий, он показывает необдуманность как правых, так и левых элементов, разлагающих Россию, которую надо было строить, а не разрушать. Художник и публицист Солженицын изобразил в своем романе две стороны тогдашней русской действительности: поднимающиеся волны бурлящих сил, страну, полную неисчерпаемых возможностей и пробуждающуюся для их осуществления. И с другой стороны, — силы, подтаскивающие это возрождение; возможности, вянущие в самом начале; общество, готовое не только строить, но и губить.

Такая картина нова для советской литературы. Мы давно уже привыкли, что по отношению к старому режиму все, что «разрушать» — хорошо; все, что «созидать» — плохо. В художественной и научной литературе русское общество и государство изображаются охваченными повальным разложением. В тогдашней России не замечают ничего, что не заслуживало бы полного развала. В качестве основной созидающей силы — признается только одно: пожар разрушения. Превращение почти мистическое! (что особенно странно для исторического материализма — в науке, и социалистического реализма — в литературе!). Таким образом, здесь, уже в первом романе своей эпопеи, Солженицын выступает новатором по отношению к самой злободневной теме современности. Ибо история Октябрьской революции — ее причин и следствий — не есть для нас вопрос изучения дале-

кого прошлого. Нет, это вопрос о всем становлении нашего сегодня, вопрос о судьбе и даже о самом характере нас самих. Каждое слово, каждый образ Солженицына здесь совершенно очевидно полемичен. И заслуживало бы специального разбора проследить движение его мысли на фоне основных общественных течений нашего времени. Ведь «течения» всегда имеются даже в стоячей по видимости воде; да вот только документов наше «общественное мнение» оставляет немного!

Не менее важной для Солженицына представляется другая линия романа, в которой соединяется и пафос полемики с современными воззрениями, и пафос продолжения большой традиции всей классической русской литературы. Это — образ народа, его взгляды и поведение в призывный роковой час его истории. Не случайно текст всего романа как бы перебивается отрывками из народных песен, пословицами, крылатыми выражениями:

«Как и день идешь, как и ночь бредешь,
Крест да ладанку на груди несешь.
А в груди таишь рану жгучую,
Не избыть тоску неминучую».

И последняя строка романа: «Не нами неправда стала, не нами и кончится». Так писатель как бы опирается на широкую фольклорную стихию общенародной мудрости.

Тема действительно имеет дальнюю традицию. Ибо с этой вечной загадкой «русской души», можно сказать, родилась вся русская литература. Уже с Пушкина, с войны 1812 года, она тревожит поэтов и мыслителей:

«Гроза двенадцатого года
Настала — кто тут нам помог?
Остервенение народа,
Барклай, зима иль русский Бог?»

Русские воины, прошедшие Европу, у которых — по письму Чадаева — «человеческое только лицо и к тому же безо всякого выражения», Пушкинский разбор Чадаевского письма... Народ в эпопее Толстого. Споры западников и славянофилов, славянофилов и «почвенников». Народнические традиции всей русской литературы... Но в этом кипении образовывалась неизбежно наиль как официальной, так и народнической общественности. Из нее-то и создавалось то «сусальное золото», которое в конце кон-

цов окончательно закрыло от наших глаз подлинный образ народа. Тогда — «самодержавие, православие и народность». Теперь — «За Родину, за Сталина». Где же здесь настоящая-то Родина, настоящий народ?

«Патриотизм», «народ», «родина» — и говорить-то эти слова теперь противно, так их замусолили газеты. Русские классики едва где-то, что-то обмолвились, а уж эти цитаты начинают печатать крупным шрифтом в каждой статье каждого присяжного борзописца: а если что говорили те обратного, то — пошло в купюры. Уж и от Глинки с Чайковским нас почти воротит. Бросились мы читать Бердяева и Федотова, но, пожалуй, еще больше запутались. Тут и что такое национальный характер, и что такое народ, и что такое интеллигенция — все неясно. Иван Денисович, Матрена? Все в один голос заговорили: «Ну, это только старики, молодежь теперь совсем не такая». Как будто бы и вправду не такая. Ну, а какая? Пьяные-то валяются на виду, а что внутри, кто их разберет... Да, никакой Институт конкретных социологических исследований, ни Московский клуб «Родина» — тут не помогут.

... Так и остается в силе «тайна русской души» и ее неистребимости. Ведь кто что ни говори, на наших глазах почти еще недавно прошла гроза пострашнее Двенадцатого года — Великая Отечественная война 1941 - 1945 гг. Казалось бы страна тогда должна была быть полностью деморализована голодовками, коллективизацией, Сталинским террором, в очень большой степени разрушившим как раз армию. И что же? она выдерживает несколько месяцев отступления и ужасных поражений, выдерживает 4 года опустошительной, тотальной войны и снова победенно заканчивает кампанию в захваченной столице противника. Кто же теперь «тут нам помог»? «Остервенение народа», «зима» и «русский Бог» снова составляют перед всем миром фигуры своей неразрешимой задачи. Люди даже и побывавшие на войне не в силах дать ей однозначное решение. Тут можно говорить и об американской помощи, и о разложении в лагере противника и о заград-отрядах и пулеметах в спину. А главное? «кровь у нас дешевая», «большой кровью» и выигрывали сражение за сражением. Но все же: количество жертв ведь не снижает жертвы каждого. Народ, который тут полег, разве можно рассматривать только как «пассивный фактор». Да, судьбу русского народа можно проклинать, но ее нельзя назвать ничтожной, ей нельзя отказать в трагической значительности.

Об этой-то значительности — как нам представляется — и хочет сказать свое слово историческая эпопея Солженицына. Послушаем же свидетельство писателя, начавшего подход к теме с «истории вопроса», с начала текущего столетия, для которого война 1914 года послужила настоящей, «не календарной» начальной вехой.

Солженицын очень по-новому подходит и к этому вопросу. Он начисто порывает с бытующей у нас обычно пораженческой позицией. Дело не в том, разумны ли были причины войны (в романе даже скорее доказано их неразумие), но в том, что в этой войне так или иначе решалась судьба нации, судьба России. Именно так понимают и чувствуют значение войны лучшие герои Солженицына: генерал Самсонов, офицер генерального штаба Воротынцев, юноша-толстовец Саня Лаженицын, философ-мыслитель Варсонофьев и др. Точно так же как простой солдат Благодарёв, артиллерист Чернега, десять солдат Дорогобужского полка, вынесшие из окружения тело убитого командира и раненного офицера со знаменем полка, и многие другие. Не вялый, запуганный и покорный идет у Солженицына народ на войну, а бодрый, решительный, полный того военного задора, который был свойствен русскому солдату начиная еще, может быть, с ополченцев Пожарского (1). Вся картина войны, нарисованная здесь с большим своеобразием, служит воплощению именно этой задачи. В самом деле. В романе о великом разгроме Самсоновской армии Солженицын почти нигде не показал «ужасов войны», как мы к этому привыкли в советских романах об Империалистической войне или поэмах типа Маяковского. Словно писателю, как настоящему солдату после артобстрела, «ничто как бы не виделось, ни принимали глаза и душа». Вместо полей мертвцев, мы видим на «широком экране» лишь поле убитых лошадей. Этим приемом как бы начисто снимается ответственность с самого войска: на лошадей-то ведь ее не разложишь. Ибо артиллерийские лошади «сдавались в плен» только тогда, когда сами артиллеристы ложились до единого. Так у Солженицына «лошадь видит» убитого хозяина, повозку пленных генералов, и колючую проволоку первого в ХХ веке концентрационного лагеря.

(1) «Шутки солдат всего медленней меняются в армии — медленней, чем оружие, чем форма и устав. Такие же шутки Воротынцев слышал и в японскую войну, такие, наверно, были и в крымскую, да и в ополчении Пожарского такие же. Они веселили не содержанием, а той освобожденной лихостью, с которой вышумливались».

В распоряжениях штабов царят бездарность и путаница, они не доходят до армии во-время, а доходя только мешают делу. Однако Солженицын, выбирая материал для подробного показа, изображает не столько эту путаницу и панику, сколько вызванные ею раздражение и досаду войска: «...Пехота перемешанных частей шла, гомонила, ругалась. Так и пахало от нее тем особым солдатским озлоблением, когда не они сами, а сверху испортили».

Толстой даже на Бородинском поле умеет показать непредусмотренность и бессмысленность происходящего. Солженицын даже в действиях, обесмысливаемых бездарностью командования, умеет показать героизм и доблесть войска. Среди ужаса окружения, его герою дано испытать «составление счастья изнамиющей полноты — не столько от продвижения... сколько именно от самобродности, самозарожденности атаки, что должно быть верным признаком победоносной армии». За исторически точно-выверенным описанием поражения все время чувствуется стремление автора найти исторические и психологические основания для реабилитации.

«Генерал Клюев сдал в плен до 30 тыс. человек, большинство не раненых, хотя много нестроевых.

Подполковник Сухачевский вывел две с половиной тысячи. Отряд эсаула Веденникова вышел в конном бою, захватив два немецких орудия».

«Дорогобужский полк погиб, немногие вышли. Десять солдат понесли своего убитого полковника и знамя».

Солженицын был на войне, что такое, бегство, отступление и поражение ему, следовательно, известно. Так, упоминая о том, как «столкнулись корпуса под прямым углом на роковом перекрестке в непроглядной уже черноте лесной ночи», он говорит кратко: «что там выкрикано было, взахлеб и матерно, что за по-водья, за дышла схвачено, отведено, по лошадиной морде бито, в сторону отжато, в хруст веток вломлено — только те знают, кто сам на фронте побывал». Однако читатель не видит перед собой развернутой картины этого ужаса. Его как бы действительно скрывает от нас ночная мгла. Но читатель видит другое. Он видит как тащит Качкин на плечах своего раненого офицера наперерез врагу. Он видит как «вскочил Чернега и размахом руки, как тысячу рублей пуская на ветер, показал первому орудию, где ему разворачиваться», чтобы прикрыть отступление не только своего, но и других подраз-

делений, проходящих здесь. Действительно. Жест Чернеги — этот взмах руки — нагляден до иллюзорности; в фигуре тропа — весь размах широты, великодушия поступка. Правильно найденный психологический и художественный мотив одного жеста делает такими же убедительными и все дальнейшие действия и рассуждения: «Могли бы не послушать, почему фельдфебель?.. Мы первые, мы имеем право в Россию. Но щедрость передавалась как переименная зараза», за Чернегой останавливаются другие «и утвердились оборона... не предусмотренная командиром корпуса, катящего как попало».

Солженицын словно жалеет нас и не показывает как погибли арьергарды, прикрывающие отходы войска. Но он показывает как удается Воротынцеву остановить остатки уже побитого Эстляндского полка, чтобы закрыть брешь в линии фронта — жертва в общем поражении, может быть оказавшаяся напрасной. Здесь писателем как бы отысканы наконец те психологические обоснования готовности к жертве, которые со стороны кажутся такими загадочными. Почему люди, посмотревшие в глаза смерти и уже ничего более страшного не могущие испугаться, все же возвращаются, чтобы до конца принять тот ужас, которого, казалось бы, могли бы и избежать. Чем сумел остановить их Воротынцев? Бранью, угрозами? Но в таком случае людей вряд ли чем запугаешь. Именем Бога? Нет, это имя звучало бы здесь кощунственно. Отечество? Но для этих в большинстве своем деревенских людей истинное отечество не простиралось дальше их родной волости. Царь? Но просвещенный Воротынцев сам понимает, что такой царь, какого имела тогда Россия, во всяком случае не стоит этой жертвы. И вот Воротынцев чутьем настоящего военного догадывается за что пойдет русский солдат на последнюю жертву. За то, чтобы помочь товарищу. Не прикроете брешь — вы уйдете, но все наши полягут; прикроете — ваша жертва спасет других. И этот призыв доходит до солдатского сердца. Кто из первой шеренги охотники? Шагнула вся шеренга. Из второй? Шагнула вся шеренга. Из третьей?.. Все — охотники!

Не в этом ли разгадка силы русского войска, его боевого духа в любой войне. Эта способность к жертве не «за веру, царя и отечество», не «за родину, за Сталина», а за то, чтобы поддержать сотоварищей в общей беде! Здесь нет непонятной тупой покорности. Здесь сознательное великодушие и неосознанное благородство.

**

Да! «Не один Наполеон испытывал то, похожее на сновидение чувство, что страшный размах руки падает бессильно, но все генералы, все участвовавшие и не участвовавшие солдаты французской армии... испытывали одинаковое чувство ужаса перед тем врагом, который потеряв половину войска, стоял так же грозно в конце, как и в начале сражения. Нравственная сила французской атакующей армии была истощена. Не та победа, которая определяется ... тем пространством, на котором стояли и стоят войска, а победа нравственная, — та, которая убеждает противника в нравственном превосходстве своего врага и в своем бессилии, — была одержана русскими под Бородиным».

(ТОЛСТОЙ).

«Своей души не экономили
В пластунском деле накануне».

«Все в мире может быть издержано,
Изведаны все положенья.
Следы любви самоотверженной
Не подлежат уничтожению.

Хоть землю грыз от боли раненый,
Но стонами не выдал братьев
Привычной стойкости крестьянина
И в обмороке не утратив.

(ПАСТЕРНАК)

«Да! И это чудо — еще большее, чем стойкость офицеров: что солдаты, наполовину запасные, месяц назад пришедшие на призывные пункты в лаптях, еще со свежим ощущением своей деревни, своего поля, своих помыслов, своей семьи, напротив ничего не понимая, но зная во всей европейской политике, и этой войне, и этом армейском сражении, в задачах корпуса, даже по номеру им неизвестного — не разбежались, не схитрили, не уклонились, но силой неведомой перешли ту грань, до которой любишь себя и родных, и надо сохраниться — перешли и уже себе не принадлежа, а только долгу жесткому, три раза поднимались и шли на огонь с беззвучными штыками. Переставьте этот полк вместо Нарвского в пустой богатый Хохенштейн — и так же, очевидно, они бы там добычничали и пировали (да за неделю до того в Вилленберге они уже пили и лили спирт). Перенесите нарвцев на место дорогобужцев на этот неумолимый рубеж (но, с Тол-

стым не сверяясь, дайте им Кабанова и его батальонных командиров) — и взойдут они на то возвышение, где простых мужиков мы начинаем понимать богатырями.

Отрезано: такие ж как мы, другие — уходят, уйдут, вернутся домой, а мы — не должники их, не родственники, не кровные братья, останемся умереть, чтобы они жили после нас».

(СОЛЖЕНИЦЫН).

Нацию, так же как и писателя, можно судить «Большим» и «Малым» судом. И многие из нас, переживших революцию, разруху, три войны и более полстолетия потом, не в силах увидеть в этом народе уже ничего кроме вырождения, жестокости, тупости и продажности. Много, много таких свидетельств смогли мы принести на суд русского народа, на его «малый суд». Но писатель должен судить и судит иначе. В том и заслуга художника, что все он умеет провести через «большой суд». Народ — это все, вся нация, — говорит художник устами своего героя: «все мы научность любим, а вот народа никто строго не определил. Во всяком случае не одно же простонародье. И нельзя же интеллигенцию отдельно от народа считать». «Все мы народ и все то лучшее, что мы делаем есть дело народное» — отметил в свое время Чехов в своих «Записных книжках». Широту, благородство души, как то лучшее, что мы делаем согласно отметили три художника — Толстой, Пастернак, Солженицын — несмотря на все различие их художественных индивидуальностей. Народ, как целое — не одно простонародье, но и интеллигенцию, не одних крестьян, но и дворянство, не одних солдат, но и офицеров — понимали и изобразили в своих исторических полотнах все трое. Они не «лакировали» правду, не закрывали ее сусальными фразами, не подгоняли фактов. Но силой своего чувства, своего искусства, они умели вскрыть не только мелкие, но и крупные стороны человеческой души.

Сейчас часто можно слышать, что русские писатели «идеализировали русский народ потому что его не знали». Может быть. Может быть граф Лев Николаевич, участник Севастопольской кампании, большую часть жизни проведший в своем имении, «не знал» русский народ. Может быть, «сам горожанин и внук горожан» Борис Пастернак наградил народ чертой самоотверженности не по чуткости художника, а по собственному великодушию. Но что Солженицын явился на Большой суд своего народа без твердого знания — это никто не скажет.

«Не зря» отвоевал он войну. «Не зря» разменял свой срок от звонка до звонка. Художнику даже это легло на пользу, богатырю даже это под силу. «Не зря» и теперь он провел время за подготовкой своей эпопеи. Та придиличная документальность и исследовательская тщательность, с которой написан роман, с художественной точки зрения может быть и могла бы показаться излишними. Но как свидетельство, свидетельство в защиту своего народа и его истории — добросовестность Солженицына как писателя-историка стоит выше всяких похвал. Пристальным изучением, проведенным через личный опыт своей биографии, биографии военного и лагерника — т. е. участника двух страшнейших бедствий страны — Солженицын достиг проникновения в дух народа, как он отразился в политической истории времени. Рукою художника он в оживших картинах изобразил это свидетельство. Страстью публициста он донес свою правду до всего мира и как каленую стрелу вырвал ее из сердца. От этого свидетельства не сможет отмахнуться теперь ни один из судов на свете, вплоть до самого Второго Пришествия. Кровью сердца художника запечатлено это вечное свидетельство хоть и для Страшного Суда!

АВГУСТ ЧЕТЫРНАДЦАТОГО ЧИТАЮТ НА ЗАПАДЕ

Никита СТРУВЕ

Спор об „Августе Четырнадцатого“

Прошло больше года с появления на Западе, а затем и в Самиздате, последнего романа Александра Солженицына — первого «узла» намечающейся длинной серии, посвященной судьбам России на протяжении более сорока лет. За истекший небольшой срок было высказано много разных и противоречивых мнений; на Западе, как и в России завязался то открытый, то подспудный спор о романе. Этому спору уже можно подвести некоторый итог. (*)

Появление литературного гения всегда сопряжено с некоторой долей настороженности и недоверия, возникающим по разным причинам. Есть среди людей, а может быть и в каждом человеке, склонность не признавать то, что выше его: человеку должно казаться, что явление высшего порядка его принижает, и что-то в нем, безусловно низкое и греховное, противится признанию этих явлений. Но есть и в человеке обратное, добросовестное побуждение проверить себя, не является ли он жертвой самообмана, иллюзии, увлечения, не принимает ли он, в порыве безотчетного восторга, за высшее, то что на самом деле таковым не является.

Настороженность и недоверие наравне с восхищением и славословием сопровождали появление буквально всех произведений Солженицына.

Когда вышли в свет первые две повести, **Один день Ивана Денисовича** и **Матрёнин двор**, сразу всех поразившие своим родством с великой традицией русской классической литературы (Достоевского, Чехова, Тургенева) подлинностью и глубиной звучания, — говорили, да, это прекрасные вещи, но это всего только повести, рассказы, справится ли автор с большой формой романа? Этот законный вопрос получил утвердительный ответ, когда были обнародованы на Западе **В круге первом** и **Раковый корпус**. Но если все единодушно признали, что Солженицыну одинаково под-

(*) Заметки эти были написаны до того, как дошел до Запада великолепный самиздатский сборник критических статей об Августе четырнадцатого.

властина как большая, так и малая форма, то появилось новое «но», новое недоумение: в больших романах Солженицын описывает то, что сам видел своими глазами, сам пережил; стали спрашивать, способен ли он написать роман не из собственной жизни, а, как настоящий писатель-романист, воссоздать творческим воображением героев, быт, жизнь другой эпохи, других миров. И вот, как бы в ответ на это новое и не менее законное вопрошение появился **Август четырнадцатого**, роман отстоящий от описанных в нем событий на целое полстолетие, как, кстати сказать, отстоят **Капитанская дочка** от Пугачевского бунта и **Война и мир** от Наполеоновских войн.

Неудивительно, что **Август четырнадцатого**, будучи как бы последним и высшим испытанием Солженицына на звание великого писателя, лишь обострил те настроения одобрения и восхищения с одной стороны, недоверия и порицания с другой, какие возникали при появлении всех его вещей.

Упомянем лишь всколызь о тех, кого само появление крупного исторического романа на тему о судьбах России опечалило или взорвало. Это неизбежные, при всяком крупном литературном явлении, мелкие завистники, которые уверены, что сделали бы гораздо лучше, если бы только из под них не выбили темы. Вероятно, такие мелкие завистники есть и в России; оказались они, увы, и в эмиграции, и среди них отличился один, заявивший печатно, в связи с выходом **Августа**, которого он не удосужился прочесть, что вообще Солженицына в природе нет, что это своеобразная писательская «шарашка», созданная кем следует для добывания валюты... Всё станет ясно, если добавить, что этот фантастический критик сам пишет уже много лет роман из той же эпохи и печатает его отрывками в одном из благороднейших зарубежных журналов (менее понятно, как газета могла пропустить такую недоброкачественную ахинею...)

Но, по счастью, не все отрицательные или сдержанные мнения об **Августе** коренились в таких низменных инстинктах. Основные упреки высказанные печатно, в письмах или устно, касались следующих существенных аспектов романа: литературной формы, в глазах некоторых, недостаточно образной, формального построения (задавленность миравой), несоответствия духу эпохи, чрезмерной вычурности языка и, наконец, самой темы, авторского подхода к России.



Некоторых читателей, особенно в Советской России (нам известно это по письмам или по откликам дошедшими через израильскую эмиграцию), **Август** оттолкнул своей реалистической манерой, слишком схожей, по их мнению, с пресловутым и ненавистным «соцреализмом». Помимо неправильности такого суждения, мы здесь имеем дело с тем, что можно назвать «загибом от противного»: от законного отвращения к социалистическому реализму переходят непосредственно к отрицанию реализма как такового. Но ведь совершенно очевидно, что соцреализм плох не своим реализмом, которого в нем и не почевало, а именно отсутствием реализма, вернее извращением, поруганием реальности императивом политического заказа. В этом отношении социализм является не в меньшей мере карикатурой и на идеализм. «Идеал» всегда был и будет предметом всякого искусства, в том числе и реалистического. Описывая то, что должно быть согласно коммунистической идеологии, соцреализм описывает тем самым то, чего нет в природе, или, то, что если только будет, окажется чудовищным сужением и извращением человека. Отвергая метафизическую основу бытия, соцреализм неизбежно, даже независимо от политического заказа, превращается в плоскостное мышление, в карикатурную и ложную схематизацию жизни. Иными словами соцреализм плох тем, что он социалистичен и материалистичен. Но реализм, как художественный метод, так же неизменен и вечен, как фантастика или иные экспериментальные формы выражения. И не менее очевидно, что исторический или историософский роман только и может быть реалистическим.

Но реализм реализму рознь: существуют разного рода реализмы, по степени охвата реальности. Если соцреализм извращает, обделяет реальность, его предшественник, натурализм довольствуется тем, что отображает природу, копирует её контуры, за грань их не ступая, — и только высший реализм обнимает бытие во всей его полноте, от повседневных деталей до надмирных законов жизни.

Достаточно обратиться к первым строкам **Августа**, чтобы убедиться в какому из трех реализмов принадлежит произведение. С первых слов Солженицын ставит своих героев, действие романа под знак высшей реальности. Сверхмыслимый Хребет, который видит с такой ясностью Саня Лаженицын, уезжая на войну, — многогранный символ: в плане историческом он образ верховного часа России перед роковым переломом, в плане метафизическом, он символ того, что есть что-то выше и чище человека и челове-

ческого творчества. В этом необыкновенно удавшемся вступлении, по глубине и разнообразию значений, Солженицын сразу определил и свое мироощущение, безусловно христианское, и свой творческий метод, не как простое отображение истории, а как попытку, при надлежащей иерархии ценностей, проникнуть в ее сокровенный смысл. Однако остается показать в какой мере удалось Солженицыну осуществить это намерение, воплотить свое мирочувствие, художественно выдержать этот метод.

Прежде всего не следует забывать, что *Август* лишь первый узел многочастного труда и потому, как было сказано в первонаучальном предисловии, он не претендует на завершенность, ни даже на достаточное развитие персонажей. «Кроме операции самсоновской армии, поясняет автор, здесь только первоначальная расстановка». Учитывая незавершенный характер большинства действующих лиц, лишь намеченных, мы не вправе предъявлять к ним те же требования, что к лицам романа законченного. Мы здесь имеем дело с труднейшей формой многочастного романа, не имеющего себе равной в русской литературе. Мало кому она удавалась и в мировой литературе (разве что Галсуюти)... И почти всегда она связана не с разнообразием лиц, а с историей одной семьи в разных поколениях. Мы не можем судить по первому узлу о конечном успехе, но уже следует подчеркнуть, что Солженицын предпринял титаническую задачу, в своем роде беспримерную.

У каждого великого писателя свое, ни с кем другим не сравнимое, отношение ко времени и пространству, свое переживание этих двух измерений бытия. У Гоголя, например, времени нет: персонажи его не развиваются, они взяты в своей застылости. Чичикову не суждено возродиться. Соответственно и пространство у него мнимое: Чичиков много разъезжает, но кружится по пространству не имеющему качественной окраски. У Толстого время развертывается в своей протяженности; несмотря на описываемые грозные события, оно не знает скачков: и времени и пространства сколько угодно, — хозяин часами обходит или облезжает свои десятины. У Достоевского, как известно, время и пространство постоянно наращивается, сгущается, доводится до точки наивысшего напряжения, сужается до каких-то роковых мгновений на ограниченной площади (чаще всего комната или лестница), после чего наступает спад, какой-то временно-пространственный провал (беспамятство Раскольникова, путешествие Идиота, которого мы не сопровождаем и т. д.). Как у Толстого восприятие времени родилось из патриархального быта, так у Достоевского

это восприятие выросло из переживаний предсмертных минут на Семеновском плаце и мгновенного озарения перед припадком падучей. Можно найти своеобразное переживание времени и у Чехова: тягуче-медленное оно лишь при роковом пределе меняет свою качественную окраску.

У Солженицына свое, насколько мне известно в литературе еще не встречавшееся, переживание времени, родившееся вероятно из длительного лагерного опыта. Подобно Достоевскому, хотя, как мы увидим, иначе, чем он, Солженицын суживает до предела время и, соответственно, максимально ограничивает пространство. Лагерная жизнь Ивана Денисовича описана на протяжении одного дня, *Раковый корпус* длится несколько недель, *В круге первом* — всего четыре дня, *Август* сведен к 11 дням. Этим сокращенным измерениям соответствуют уплотненные площади: лагерь, станция, двор, госпиталь, шарашка, небольшой четырехугольник Восточной Пруссии... Это постоянство в видении и литературной организации временно-пространственных измерений уже одно, само по себе, удостоверяет и определяет образность мышления Солженицына. Оно одно делает из него большого, оригинального писателя.

Достоевский, следуя законам трагедии, берет своих героев в момент, когда судьба их внутренне определилась и набухла для развязки. У Солженицына иначе: действующие лица зависят не столько от развития собственных душевных сил, сколько от внешних событий и толчков. Они часть целого, общественного и исторического и сталкиваются друг с другом или даже с самими собой по вине внешних обстоятельств. Болезнь привела разнородных представителей советского общества в Ташкентскую больницу. Техническая специальность или случай объединили узников в Московской шарашке. Так и в *Августе*: война вторгается в мирную, обыденную жизнь будущих героев романа, застает их врасплох, независимо от их личной судьбы, и некоторых из них сталкивает на поле первого сражения. Ясно, что за описанные 10 или 11 дней автор не может по-настоящему развернуть героев, которые только начинают жить. По-этому, об окончательной удаче каждого из них мы будем иметь возможность судить только после появления других узлов, если не по окончании всего труда. Исключение составляет только генерал Самсонов — главный и единственный законченный герой первого узла. *Август* начался большой трагической эпопеей русского народа и государства, и по всей вероятности, каждый узел, развертывая эпопею, будет содержать в себе свою законченную трагедию. Надо полагать, что на фоне этих

частных, законченных трагедий и будут постепенно вырисовываться, определяться героями романа.

В **Августе** такой законченной трагедией является гибель Самсонова и его армии. И по ней нужно судить о художественном качестве целого. И тут, на наш взгляд, должны сойтись все: и те, кто хвалит **Август** и те, кто относится к нему критически. Литературный рецензент крупной французской вечерней газеты, **Ле Монд**, Петр Равич, посвятивший роману Солженицына восторженный фелетон, говорит, в связи с образом Самсонова, о «шекспировском звучании». Придирчиво-сурговый и мелко-несправедливый критик **Августа**, Роман Гуль, и тот признает, «что эти сцены эпопеи поднимают Солженицына до вершин русской классической литературы». И действительно, может быть еще ни в одном романе Солженицыну не удавалось так глубоко проникнуть в сокровенные пласти человеческой души (разве что при аресте Володина), так убедительно соединить в одном лице частное и общее, реально-историческое и надмирное. Тут уж никто не может говорить о необразном мышлении. Генерал Самсонов подан одновременно в разрезах психологическом, историческом, историософском и религиозно-этическом.

Ревностный, разумный, скромный, честный генерал, по воле Провидения, становится одновременно виновником и жертвой катастрофы, которая повлечет за собой крушение России. В катастрофе прямым образом он не виноват, так как не им задуман нелепый план преждевременного наступления, но тем не менее, как командующий армией, он несет за нее ответственность. С необычайной психологической проницательностью показывает Солженицын как Самсонов, видя поражение, совлекает с себя все нанесенное длинной военной службой и уходит вглубь себя, к детским воспоминаниям, и ввысь, через молитву приготовляя себя к жертве. На этой глубине Самсонов достигает соприродности со Христом, переживает свою Гефсиманскую ночь. Вслед за Достоевским, Солженицын не побоялся вписать образ Христа в героя романа, к тому же в судьбу русского генерала. Стоя на колено-преклоненной молитве Самсонов вытирает душный пот (ср. кровавый пот в евангельском повествовании). Как евангельский Христос, Самсонов испытывает час верховного одиночества. Когда он поднялся с молитвы — «так никто и не пришел за ним — ни с нуждою вопроса, ни с радостным, ни с худым донесением». И погружаясь еще глубже, Самсонов получает откровение о своей близкой смерти...

Сопоставив Самсонова со Христом, Солженицын мастерски избег всякой натяжки, всякой возможной, в таком смелом сопоставлении, сусальности и фальши. «Семипудовый агнец» говорит о Самсонове подполковник Воротынцев. Этим необычным слово-сочетанием Солженицын сразу поставил грани своему сопоставлению и заодно расширил образ Самсонова до размеров всей России. Шекспировский герой, совлекший с себя всю свою славу, все свое земное достоинство, оказался героем коренно русским, символом, предначертанием грядущей судьбы России, виновной и невиноватой, закланной и самое себя заклавшей.

Самсоновские предсмертные дни, его «до-петровское, до-московское» прощание с армией, вылившееся в своеобразный обряд прощения, высшая точка романа. Однако неправильно заключают некоторые, в частности Роман Гуль, что она подавляет все в романе. Наоборот, следует сказать, что монументальный и глубинный образ Самсонова не подавляет, а приподнимает всю глыбу романа, возносит ее на должную высоту. В свете Самсоновской гибели, мы понимаем что означало тягучее и бессмысленное наступление армии, ее стойкое, до смерти, стояние; между 10 и 21 августа, в песках и озерах Восточной Пруссии, по вине своего закоснелого начальства, отчасти без всякой вины, по тайному определению непроницаемых судеб, вся Россия шла на заклание. Потому так подробно описаны передвижения разноименных полков, потому Солженицын заставляет нас вместе с ними шагать по песчаным дорогам Пруссии, что хочет передать и дать нам пережить всенародную Голгофу России.

**

В свете сказанного бледнеет упрек тех, кто считает, что военные главы не соотнесены с целым, что они сами по себе, и написаны не для рядового читателя, а для генштабистов. Но помимо их образного, обобщающего значения, военные главы имеют и другие качества. Солженицын — несравненный художник-баталист. Ему, как мало кому другому, удается показать одновременно массовый и все еще глубоко личный характер современной войны. Движения войск, преднамеренные или беспорядочные, несмотря на их детальное описание, никогда не создают путаницы и никогда не поглощают личностного момента. Толстой, следя Стендalu, описывает небольшой отрезок битвы глазами одного из героев, или взирается вместе с начальством на какую-нибудь вышку, откуда

обозревает поле сражения. Солженицын же всегда находится в гуще передвижений, схваток, сражений. Я не знаю другого произведения не только в русской, но и в мировой военной литературе, где так гармонично было бы слито общее и частное, где был бы дан такой полный разрез военной операции от Верховного командующего до бесчисленных безымянных солдат...

Здесь уместно коснуться вопроса о введении Солженицыным особых глав в ткань романа: монтажных с приведением газетных материалов того времени, «обзорных», без участия персонажей, и, наконец «киноэкраных». Многим эти главы, выделенные не только графически, но и стилистически, показались ненужной данью литературному модернизму, бушевавшему в 20-х годах, в западном романе. Мол, Солженицын включил эти главы, чтобы обезоружить критиков, упрекающих его в чрезмерном классицизме. Такая постановка вопроса нам кажется неправомерной. Эти главы были нужны Солженицыну не для ответа критикам, а для наиболее широкого охвата той сложной действительности, которую он взялся описать. Газетные вырезки позволяют в необычайно краткой форме осветить те стороны России, которые в повествовании остаются в тени: квасной патриотизм, пошловатость прогресса, общее благодушие накануне роковой катастрофы, отчужденность тыла и т. д.... Вдобавок газетные вырезки вносят элемент здорового, объективного юмора, в котором нуждается, как в отдушине, всякая трагическая эпопея.

Обзорные и киноэкраные главы расширяют панораму войны. Обзоры, кстати для ленивого читателя необязательные, позволяют беспристрастно выделить основные моменты как наступления, так и поражения, теряющиеся в ходе повествования. Это как бы отдаленный во времени и пространстве взгляд на события. Киноэкраные главы, наоборот, приближают взор, останавливают его на деталях, усиливают эмоциональность. Смена разного рода глав вносит в роман ритмическую динамику: обзоры замедляют ритм, экраны его ускоряют. Дело тут не в устаревшем модернизме, мол, после Дос Пассоса уже нельзя прибегать к подобным приемам. Действительно, Солженицын эти приемы не выдумал, хотя прямой аналогии киноэкранным главам с выделением звука, дальнего кадра, детали, прямой речи, вряд ли найти в мировой литературе. Но неужели литературный прием годен только своей новизной? А не своей закономерностью? Ценно и оправдано не только то, что в первый раз появляется, но так же и то, что находит свое органическое завершение. Для чего было Дос Пассосу

открывать прием, годный только для него? Солженицын, как и все большие писатели, вбирает романический опыт разных времен..

Военные главы отличаются еще одним, не второстепенным достоинством: своей необыкновенной, квази-научной точностью. Может быть нигде Август не вызвал такого безоговорочного одобрения, как в военных кругах русской эмиграции. По мнению этих свидетелей-специалистов военная операция полстолетней давности описана с безукоризненной точностью. Тут мы встречаемся с одной особенностью литературного гения Солженицына: его научным мышлением. Впрочем, Солженицын довел лишь до предела черту присущую всем подлинным романистам. Чтобы написать Капитансскую дочку, Пушкин не имея готового материала, стал историком, и только на основании тщательно отобранного и научно проверенного материала, вообразил Пугачевскую эпоху. И Толстой несколько лет изучал Александровское время, хотя поэтический и полемический дар, в итоге, придавил в нем историка. У Солженицына тот же подход. Истории Пруссской кампании ему писать не пришлось (их было и без того много), но относящиеся к ней материалы он изучил досконально. И потому несколько смешно звать упреки Августу в неточностях. Тут следует различать упреки в отдельных фактических ошибках и более общий упрек в несоответствии духу времени. В ряде анахронизмов упрекали и Пушкинскую Капитансскую дочь, но снижают ли они хоть в какой-нибудь мере ее литературное совершенство? На более чем столетнем расстоянии эти анахронизмы уже ни одним читателем не воспринимаются. Известно, как участники 12-го года были возмущены неточностями в описании военных действий в Войне и мире, но для нас они не имеют ни малейшего значения. Поэтому мало существен вопрос мог или не мог Варсонофьев завлечь двух молодых студентов в пивную и распивать с ними пиво... Если сегодня некоторым это представляется анахронизмом, то через 20 лет ни один читатель на этой детали не остановит своего внимания. И если уже делать упреки Солженицыну, то я бы скорее упрекнул его в недостаточном количестве анахронизмов, в слишком точном воспроизведении эпохи... Может быть, художественное произведение нуждается и в некоторой доли поэтической фантазии...

Более существен вопрос о верности духу эпохи, ибо он носит эстетически-принципиальный характер. Известно, что Войну и мир очень многие упрекали в неправильном освещении эпохи. Константин Леонтьев писал, что от Наташи Ростовой веет не 1812 годом, а 60-ми годами. Вероятно это так. Но неправильность зак-

лючается в самой постановке вопроса. Всякий художественный историософский роман освещает одновременно две эпохи, ту, которую он описывает, и ту, когда он написан. Пушкин взялся за **Капитансскую дочку**, чтобы в свете Пугачевского бунта художественно осветить и переосмыслить социально-политические отношения между дворянством и народом... Не слишком правдоподобные дружба и взаимоуважение между Гриневым и Пугачевым отображают мечту 30-х годов XIX-го века о сословном мире. Так же и у Толстого: отправной точкой **Войны и мира** было возвращение декабристов и желание восстановить связь времен, вернуться к той эпохе, которая декабристов породила.

У Солженицына тот же подход, тот же взгляд из современности на прошедшее, что у его великих предшественников. И не случайно, что тот же полстолетний срок отделяет все три упоминаемых романа от описываемых в них событий. Исторический роман естественно рождается из временного провала для восстановления потерянной связи. Мало было Екатерининского в Николаевскую эпоху, мало было от Александра Первого в послереформенной России. И куда страшнее провал между дореволюционной Россией и теперешней: сам Солженицын подчеркнул это расстояние, когда заметил, что уже не встретишь тех улыбающихся, доверчивых лиц, что бывали прежде. События месяца **Августа** интересны не только и не столько сами по себе, сколько как ключ к пониманию сегодняшнего дня. Перекличка с современностью является закономерной составной частью романа.

Когда Роман Гуль пишет, что, в 1914-м году, никто не мог бы сказать, как говорит в романе Саня Лаженицын, «Россию жалко», он попадает пальцем в небо. «Никому бы не могло даже прийти это в голову»... утверждает Гуль. Первое, что хочется спросить критика, как ему доступно такое всеведение? Может быть и были в России люди, у которых война вызывала тревожные предчувствия, хотя бы по аналогии с недавним поражением перед японцами (к таким людям принадлежал, например, Распутин). Но не в этом дело: восклицание «Россию жалко» имеет, помимо силы аргумента в споре между обронцами и пораженцами, и более общий, вневременный смысл. Оно принадлежит к тем нитям, которые связывают времена. В художественном отношении закономерно не то, что наиболее правдоподобно для рядового человека, а то, что, не противореча духу эпохи по существу, поднимает мгновение над текучестью времени. «Россию жалко» именно в 1914 году, может быть и Сане Лаженицыну, но одновременно и автору

и нам, потому что мы знаем последующие события. Константин Леонтьев отмечал, что Пьер Безухов — человек не 12-го года, а более поздней эпохи, что в его мыслях отзвуки Гоголя и Достоевского. С точки зрения плоского реализма Пьер не правдоподобен, но, с художественной точки зрения, взаимопроникновение эпох — условие всякого подлинно-глубокого исторического романа. Тот же К. Леонтьев сказал, что Толстой осложнил психологию людей 12-го года через призму своего времени. Возможно, что с Солженицыным произошло обратное: через призму 70-х годов нашего столетия он несколько опростил психологию предреволюционной России. Но иначе не могло быть и сетовать на это напрасно. В ненужной погоне за анахронизмами Роман Гуль сам впадает в неправильные толкования: фискальство в гимназии путает с политическим доносительством, а богача Томчака понимает как пародию на капитализм, тогда как автор скорее любуется своим героям.

**

Так же мало обоснован упрек в употреблении модернизированного языка. Ясно, что Солженицын не только не мог, но и не должен был писать языком 14-го года: тогда получился бы не роман, а археологическое, и потому искусственное восстановление прошлого. **Капитанская дочка** написана языком не 18-го века, а Пушкинской эпохи, и лишь, время от времени, архаизмы напоминают о том, что рассказ идет о былом. В языке, как и в конкретных подробностях, с художественной точки зрения важно, чтобы дух времени был схвачен в основном, в главном, а не в мельчайших подробностях. Исторический роман не фотографическое воспроизведение, а творческое воссоздание, в котором участвуют разнородные пласти языка: на временное расстояние должно указываться, но оно должно так же и забываться, иначе получится не живая повесть, а мертвый слепок. Время, когда происходит действие, и время, когда пишется роман, несмотря на их разнородность, сливаются воедино. Исторический роман должен быть и не слишком современен. Может быть, это позволит понять, что поиски своеобразного языка ощущительнее в **Августе**, чем в других произведениях Солженицына.

Но как раз этот своеобразный язык романа подвергался нападкам за свою, как некоторым казалось, излишнюю вычурность и изысканность. Придирчивое отношение к языку в **Августе** не

считается с языковой проблемой, которая стоит перед современным русским писателем. За советский период русский язык посерьел, упростился, слинял: вырождение языка лишь выражение общего вырождения страны. Во всех своих произведениях Солженицын взялся за нелегкий труд вернуть русскому языку силу, вкус и цвет. Но особенно это нужно было в **Августе**: описывать дореволюционную Россию непосредственно языком современности немыслимо. И Солженицын выработал **свой** язык. Поразительна в **Августе** — динамизация синтаксиса. Такой подобранный, такой краткой, накаленной речи, пожалуй, в русской прозе еще не было, разве что у Марины Цветаевой. Одновременно Солженицын, подобно Лескову, расширяет словарный состав языка. Трудно сейчас сказать все ли подслушанные в живой речи или выуженные в словарях слова — удачны. Детальный их разбор ни к чему не приводит. Так Роман Гуль отвергает словосочетание «прозрачное зорное утро» на том основании, что, мол, зорное происходит от заря и тем самым противоречит утру. Упрек этот не только несправедлив, но и невежествен: зорное (смотря у Даля!) означает очищенное (в применении к маслу, например), и прекрасно дополняет и поясняет «прозрачное», совершенно не противореча утру, что было прекрасно понято переводчиками. Тот же Р. Гуль ополчается на опечатку, принимая ее за неудачный неологизм. Это показывает как трудно, в области языка, спорить с большим писателем, обладающим словесным чутьем всегда более острым, чем критики. И опять таки, не так существенно, оправдано ли каждое словесное новшество Солженицына: важно, что в **Августе** русский язык звучит обновленно, сияет новыми красками, возрождается к силе и власти.

**

Язык Солженицына выражает одну из особенностей его литературного гения: его волевой упор. Таких волевых писателей русская литература еще не знала. Пушкин, Лермонтов были прежде всего поэтами, и тем самым волевое начало было в них ослаблено. В своих художественных произведениях волевым не был и Толстой: поэтический дар то и дело перекрывал его волю, и **Война и мир** из пацифистского романа, каким он был задуман, превратился в поэтическую апологию войны. Воля у Достоевского была, но она была ограничена болезнью. По-своему безвольными были и Гончаров и Тургенев и Чехов. А у Солженицына, и судьба и жизнь

и творчество стоят под знаком воли. Провоевать четырехлетнюю войну, выжить из советских лагерей, преодолеть болезнь, пробиться в писатели, достичь мировой славы, несмотря на нечеловеческие препятствия, продолжать неукоснительно свой путь — чудеса редкой воли. Иван Денисович, Матрёна, Нержин, Костоглотов, Воротынцев — вот те волевые люди, которых Солженицын предлагает в пример читателям. И в какой то мере, волевое начало несколько заглушает поэтическую струю у Солженицына, вернее придает ей особую, иногда чуть жесткую окраску.

Мы писали выше, что смерть Самсонова — высшая точка романа. Но есть в книге и другая высшая точка, композиционно параллельная первой, и не менее значительная: это прорыв через Грюнфлисский лес кучки людей во главе с Воротынцевым. Как в Самсоновской гибели было образно показано умирание, обреченность прошлого, так в этом прорыве образно же обозначена возможность будущего. Все разгромлено, все потеряно, но есть дело даже на самом незначительном участке. Воротынцев, некогда разъезжавший по всему фронту в надежде спасти положение, теперь уже может спасти только себя и малый доставшийся ему остаток. Так Солженицын показывает, что во всяких обстоятельствах, согласно словам его молитвы, «не все пути добра закрыты». В прорыве Воротынцева волевая философия автора — на все времена, но особо годная для настоящего дня. Даже при всеобщем разгроме, надо продолжать действовать там, где это возможно. Условия успеха этого делания нам также указаны: это связь с землей и с небом. Изнуренный Воротынцев, просыпаясь, чувствует «травку — такую нетронутую, ровную, шелковую, от которой и вливалась в него чистота». И тот же Воротынцев принимает участие в панихидном молении под открытым небом над телом героически погибшего полковника Кабанова. Вниз, к земле, к детству, к прошлому — и вверх, к небу, к высшему, к будущему и вечному, и — между ними, опираясь на них, питаясь ими, волевой упор и делание в настоящем. Такова философия воли в **Августе**, которой подчиняется и строение романа и его образы (поэзия) и язык.

**

Мы не коснулись еще последнего спорного вопроса: отношения автора к России. Основное было уже превосходно сказано А. Шмеманом. Солженицын одинаково разочаровывает и тех, кто

поставил окончательный крест на Россию (страна рабов, страна господ вчера, сегодня и в будущем) и тех, кто слепо и бездумно превозносит ее какой бы она ни была. «Зрячая любовь» (А. Шмеман) Солженицына знает, что Россия была и великой, и мелкой, и святой, и греховной, и знает так же, что она должна быть такой, какой ее возродят свободно-волевые люди. Никакого своего окончательного суждения прошлого и рецепта для будущего Солженицын не дает. Но от данности России не отказывается а к осуществлению заданности призывает всех.

Август четырнадцатого войдет в русскую литературу как одна из самых тонических ее книг. И разыгравшийся вокруг нее спор — первое о том свидетельство.

Лев ВЕНЦОВ

Поэзия Александра Галича

Тут черт потрогал мизинцем бровь
И придинул ко мне флакон,
И я спросил его: — Это кровь?
— Чернила, — ответил он

А. Галич. Еще раз о черте.

Если жать и терзать спелый плод, то чистый, прозрачный, вкусный сок его высочится наружу, а останется сухая мякоть, от которой — одна оскомина. Подобное происходит и с плодами духа. Когда безрассудочно стесняют их, сок отделяется от мякоти. Животворящая пища духа обретает иной вид, становится более насыщенной — только того и добиваются прижиматели.

Это сравнение, может быть, пояснит, как родилось искусство так называемых «бардов» — поразительное, небывалое явление современной русской культуры. Нерасторжимо связано с ним творчество Галича.

Сильное духовное движение, которое началось у нас с середины 50-х годов, никогда — даже в полосы, казалось бы, либеральные — не находило естественного выхода. Пробудилась совесть и мысль. Вызрела идея личной ответственности каждого за содеянное, за продолжающее совершаться каждодневно. Возникла нужда переосмыслить и прошлую свою жизнь, и ход отечественной истории, и итоги революции, которые до того воспринимались с фанатическим безмыслием. Само собою складывались свободные мнения, чувства обострялись и утончались. Возникла нужда говорить, спорить, появился тревожащий предмет общения.

«Искусство — если принять определение, данное ему Л. Толстым, — есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие заражаются этими чувствами и переживают их». Вот в таком-то смысле и назрела у нас остройшая нужда в искусстве — как в средстве передачи мыслей и чувств, как в естественном и совершенном языке общения.

Но возможностей неурезанного самовыражения наши художники и по сей день не имеют. Между душами людей воздвигнуты

преграды, заваливаются всяким хламом каналы обсуждения того именно, что составляет суть нашего существования. Даже Россия никогда не ведала такого «пенкоснимательства», такой полой риторики, как за последние полтора десятилетия.



Александр Галич
на «конкурсе бардов». Новосибирск 1968.

В прессе, на театре, в кино возможны лишь полуправдивые высказывания. А когда и удавалось сказать в полную силу, то только потому, что сказанное содержало в себе повод превратного толкования, обманывавшего бдительность тупых цензоров. Правда, на этом трудном публичном поприще делалось и делается сравнительно много. Дух нет-нет, да и переливает за искусственно проложенное ему русло. Но для любого пишущего искренно или действительно созидающего что-то в искусстве — это каторжная, мучительная, унизительная работа.

И вот случилось необычайное. Культура наша начала приобретать как бы **домашние** формы. Собираясь дружескими группами в своих маленьких квартирках, люди не только отдыхают духовно, не только дышат живительным воздухом неподдельного общения, но и напряженно думают, чувствуют. За пределами плохо изолированных частных жилищ хлещет трескучая фразеология, одурманивающая сознание тех, у кого нет сил внутреннего сопротивления, — большинства. Но тут можно рассчитывать, что поймут, тут хоть на время скидывают маску опостылевшего двоемыслия, раскрываются навстречу друг другу.

То не политические сбороища: у нынешнего нашего культурного человека, кажется, стойкий иммунитет ко всякой политике. То стихийно найденная форма бытования культуры, единственная возможная в наших условиях. Политический оттенок она обретает лишь настолько, поскольку вопрос о свободе есть вообще острейший вопрос нашего развития. Тут явочно осуществляется право духовной свободы — и при том в той сфере, куда прижимателям вход заказан, где подавить ее затруднительно. Отсюда — гнев, но довольно-таки бессильный.

Музыкально-поэтическое творчество «бардов» и выросло из прямых контактов людей. Оно, как эстетическое явление, наиболее органично для домашней культуры и наиболее полно ее выражает. Когда люди, иногда и не самые близкие друзья, собираются у кого-нибудь дома, обмениваются новостями и соображениями, судят и спорят, а затем когда у них возникает желание и художественного общения — странно просто читать стихи, хоть свои, хоть чужие. Стихи все же пишутся для интимного внимания в них наедине с самим собою, а не для декламаций. А если и для декламации, то — в большой аудитории. На тесных подмостках домашней культуры сила личного контакта поэта со слушателями напрашивается иная, более напряженная, нюансированная, синтетическая. Стихи, короче говоря, должны переходить в песню. И они перешли. И даже такой прекрасный, прирожденный поэт, как Булат Окуджава, открыл возможность обогатить свои стиховые данные мелодией.

Зазвучали песни, не одобренные цензурой, не прошедшие официальные фильтры, радио, телевидения. Принялись осваивать гитару «не мальчики, но мужи». Магнитофоны стали использоваться многими владельцами прежде всего для записи этих песен. Наряду с именами прекрасных профессионалов появилось и множество полу-доморошенных певцов. Тоска по свободе самовыражения,

свободе общения нашла благодарный выход. Поэзия «бардов» воплотила обширный круг содержания от любовной лирики до лирики гражданской, до сатиры. Она заполнила духовный вакуум, образовавшийся из-за перепада уровней свыше дозволенной словесности и живых потребностей культурной, многое постигшей, отягощенной трагическим опытом публики. Она дала словесные и эмоциональные формулы для умонастроений и чувств, которые уже созрели.

Но рождение песни было еще не все. Энергия эмоционального соприкосновения певца со слушателями в этом маленьком мире столь сконденсирована, степень взаимопонимания с полу-слова столь велика, что не могла не вылиться в некое подобие **театра**. Перед аудиторией, не превышающей одного-полтора десятка, «бард» — поэт, композитор, певец, — становится и актером. Поза эстрадного певца тут еще менее уместна, чем монотонное чтение стихов. Но, поскольку техника актерского исполнения нуждается в игровом материале, «бард» берет на себя и труд драматурга.

Рассмотрение искусства «бардов» в целом — не наша задача сейчас. Тем более, что мы, кажется, добрались до того места, которое занимает в этом искусстве именно Галич. Он был опытным драматургом задолго до того, как приобщился к поэзии «бардов», до того, как она обрела почву, стала возможна. Может быть, другие превосходят его и по утонченности стиха, и по музыкальной мелодике, но — не по органической театральности, не по драматической остроте.

Конечно же, тут может идти речь лишь о некоей ведущей линии в песенном творчестве Галича. Но есть, думается, надобность прочертить драматургическую его природу появившуюся, ибо тут — тайна особой силы его воздействия на слушателей, его непреходящего значения.

Оставаясь вполне песнями, произведения Галича оказываются и чем-то большим, потрясая и трогая до слез трагизмом развития или возбуждая смех комичностью сюжета, изображая завершенные куски нашего бытия и побуждая думать, прорывая искусственные препоны между нашим духовным самочувствием и перспективами социальности. Поэт открыл, в сущности, новый жанр, которому и названия еще не придумано: песню-спектакль, а то и песню-сценарий. Этот жанр особо в пору приходится по-домашнему бытующей культуре. И, соответственно, он наиболее полно реализует возможности поэзии «бардов» как особого культурно-эстетического явления. Он лаконичен и ёмок одновременно, не

нарушая рамок, положенных прямым общением, и в то же время вмещающая объективный жизненный опыт. Этот жанр дает нам уже не только проникновенное и самоуглубленное лирическое излияние, но и взгляд на современность в целом, на наше место в ней.

У драмы иная природа, чем у лирики. Если воспринимать многие из вещей Галича просто как лирику, как песни и только, то они с непривычки могут показаться и растрянутыми. Но на самом деле, как произведения драматические по своей сути, они насыщены небычайно. Даже, скажем, одноактные пьесы Чехова представляются в сравнении с песенной драматургией Галича слишком перегруженными и длинными.

Театр Галича — для одного актера. Он не нуждается ни в реквизите, ни в декорациях. Ему и сцена не требуется. Все многосложные театральные задачи выполняет одно только поэтическое слово. И требуется почти ювелирная работа, чтобы в скромном пространстве песни дать одним-двумя штрихами место действия, и остро характерные образы персонажей, и столкнуть их между собою или с реальностью, и привести к стремительному финалу. Галич умеет сделать эту работу.

Наш театр, как, впрочем, и кино особенно занедужил под государственной опекой. Нуждаясь в значительных средствах и будучи по сути публичным, он беззащитен перед любым невежественным окриком. Тело его слишком массивно, чтобы спастись в домашность. Но культура, в которой задерживается развитие хотя бы одного вида искусства, нужного ей по существу, неполнценна. Театр способен то раскрыть, то выразить, что другим видам искусства недоступно.

Мощным творческим усилием Галич спасает наш театр или, вернее, он восполняет ту пустоту, которая образовалась в результате подавления театра. И можно только поражаться силе, инициативности, изобретательности духа, который умеет себя выражать сполна даже когда все пути к этому, казалось бы, перекрыты. Энергия преодоленных трудностей запечатлевается в готовом произведении полнозвучностью формы.

В большинстве песен Галича — в отличие, например, от Окуджавы, — стиховая речь ведется не от имени лирического героя. Всего чаще — это рассказ персонажа, который обнаруживает себя не только через своеобразие склада речи, но и через завершенный сюжет, через действие. Так строится поэтом серия жанровых песен. (Кстати, «жанр» в данном случае выступает почти как синоним «драматичности»). Монологическая их структура часто

— и в самых ударных местах — прорывается в диалог. Например, в «Больничной цыганочке»:

И встречая Марусю-хожалочку:

— Сколько зим, — говорю, — сколько лет!
Доложи, говорю, обстановочку! —

А она отвечает не в такт:

— Твой начальничек дал упаковочку,
У него приключился инфаркт.

Или в «Красном треугольнике»:

И с улыбкой говорит товарищ Грошева:
«Схлопотал строгача — ну и ладушки,
Помиритесь вы теперь по-хорошему».

Эта миниатюрная сценка разыгрывается даже между троими: рассказчиком, его «кисочкой», которая «как увидела меня — вся стала белая», и секретарем райкома.

В иных случаях, как в «Балладе о прибавочной стоимости», монологический рассказ персонажа, пересыпанный в реферах прямыми обращениями к слушателям (И пущь я псих, а кто не псих? А вы не псих? и т. д.), что также является приемом чисто театральным, прерывается текстом радио-диктора, который сообщает о революции в Финляндии. Сообщение это звучит прозой, вне речевой характеристики персонажа и дает еще одну театральную по сути краски — как бы словесную декорацию действия. Рассказ получает драматическую объемность.

В песне о футболе прозаический текст спортивного комментария монтируется со своеобразным внутренним монологом Володи Лямина, красы и гордости советской сборной, так что мы можем и как бы со стороны наблюдать совершающееся на футбольном поле, и в то же время следить за событиями через треволнения главного действующего лица. Внутренние намерения советского футболиста, которые становятся ясны через его монологи, разоблачают лицемерие дикторского текста. Впрочем, в данном случае и спортивный комментарий снабжается поэтом драматургической характеристикой, когда он, скажем, в нужный момент вспоминает о фашистском прошлом футбольного судьи. И даже не вспоминаем, а говорит, будто ему «тут» подсказывают, т. е. диалогическая наполненность повествования опять-таки обогащается.

Встречаются в песнях Галича и прямые поэтические диалоги. Такова, по сути, «Еще раз о черте»:

Я считал слонов и в нечет, и в чет,
И все-таки я не уснул...

И тогда явился ко мне мой черт
И уселся верхом на стул.
И сказал мой черт: «Ну как, старина...»
и т. д.

А в песне «Командировочная пастораль», хоть весь текст ведется с одного голоса, но все равно он остается диалогическим, предполагая тут же присутствующую и участвующую в действии слушательницу:

То ли шлюха ты, то ли странница
и т. д.

По тому же принципу, но еще наглядно-драматичнее, строится «Баллада о том, как едва не сошел с ума директор антикварного магазина № 22 Копылов И. А., рассказанная им самим доктору Беленькому Я. И.». Заголовок намеренно длинноват, включая в себя, как в преддверии заправской пьесы, список действующих лиц, их имена и общественное положение, а также обрисовывающий ситуацию действия. Про доктора Беленького мы узнаем в самом финале песни, что он «не признал Копылова И. А. душевнобольным и не дал ему направление в психиатрическую лечебницу. Но тем самым весь рассказ обращается в диалог. Отказ дать направление сообщает драматическую окраску всему повествованию: рассказанная история начинает светиться взаимными рефлексами действующих лиц. Слушатели побуждаются воспринять и без того трагические испытания, случившиеся с проходой-директором, глазами умудренного жизнью доктора. Оказывается, что главный персонаж, даже ведя как будто столь бесхитростно-исповедный разговор, старается разжалобить доктора и этим способом вывернуться, чтобы не «наблюдать небо в шашечку». С другой стороны, будучи пропущены через оценку их доктором, нелепые действия директора антикварного магазина, запутавшегося во всеобщих шатаниях между сталинизмом и лицемерной критикой «культы личности», признаются совершенно логичными: с действующего лица насмешка переносится на жизненную ситуацию.

Здесь, как и во многих других произведениях Галича, драматическая конкретность действия переходит в план всеобщего. Жанровые сценки у него не есть нечто просто наблюденное или, как говорят, «подсмотренное» у жизни. Они построены соответ-

ственno известной идее, давая ей плоть и окрашивая эмоционально. Данный случай, при всей его сочности, берется в системе социальных взаимосвязей, разоблачая их подспудный смысл. Это то и обеспечивает песням Галича поэтическую ёмкость. Не просто виртуозное владение «приемами», игра ими с легкостью и свободой, а определенный угол авторского зрения, чувственная и умственная широта ведут к развитию лирики в драматургии.

В песне «Караганда» рассказывается горестная судьба дочки расстрелянного генерала, девочкой еще выселенной в Караганду и застрявшей там навсегда. Но целая судьба, прошлое и будущее вмещены в одну сцену, ощутительно развивающуюся в действии. Она постелила постель, а потом затопила печь, стала готовить обед, но тут пришел ее любовник-шофер («у мадамы у его месяца»), обласкал пьяной лаской, заснул, проснулся, вышел по нужде, прихватив деньги, чтоб она не украла... Грубый, жестокий, эгоистический мир, насыщенный недоброжелательством, взаимным неуважением и желанием урвать у ближнего хоть что-то, хоть чувственное удовольствие. Детское воспоминание уже не первой свежести, потасканной женщины о Ленинграде, о нежности расстрелянной матери обостряет глубину невозвратного падения. Все сжато и буднично, но создается картина едва ли не всенародной драмы.

Именно в тех песнях, которые построены как внутренний монолог одинокого персонажа и, таким образом, как будто особенно близки прямому лирическому излиянию, с блеском проявляется умение поэта расширить рисуемую картину, побудить слушателя стать как бы зрителем. «Облака плывут, как в кино» — и слушателю открывается картина вселенская, с полета этих облаков: «полстраны сидит в кабаках» по тем дням месяца, когда выплачивается пенсия амнистированным зекам, тем, чья жизнь загублена, переломана, чье тело пожизненно обречено хранить в себе знобкость сибирских морозов. Человек безмерно несчастнее и беззащитнее, чем слепые природные стихии, которые не подвластны злу и жестокости. Свободно летящим облакам «не нужен адвокат» и «амнистия им ни к чему». Лишь в бредовом воображении палача на пенсии взбаламучивается мечта загнать в лагерный барак Черное море. Человеческие муки развертываются у Галича на фоне вольной, но равнодушной природы. К чему, откуда эти издевательства, пытки, убийства, садистическое наслаждение безнаказанной властью над себе подобными? Мы, счастливо встретившиеся на земле современности, взаимно превращаем существование в ад. А при-

рода, которая нас переживает, все так же гармонична, все так жевольно выявляет свою суть, как море, которое «то Каином, то Авелем».

Мир нашей домашней культуры далек от самоуспокоенности. Он не походит на пир во время чумы. Если б кому и захотелось замкнуться в тихих духовных радостях и медитациях, ему это не позволят.

Я открою окно, я высунусь,
Дрожь пронзит, словно сто по Цельсию:
Вижу — бронзовый генералиссимус
Шутовскую ведет процессию.

(«Ночной дозор»)

Сознание самих себя, самоопределение в мысли, чувство и действовании предполагает у нас осмысливание и переживание существующей ситуации мира. Равнодушный к ней, безучастный к страданиям, умывающий руки заведомо обречен на опустошенность. Ни один известный в истории общественный строй так не ломал человека, так не тащил его из хрупких заслонов индивидуализма, как наш. Он насиливо побуждает людей стоять открытыми, незащищенными под сквозными ветрами судеб страны, мира. Частная жизнь у нас не в чести, вторгнуться в нее и устроить в ней дьявольский шабаш — ничего не стоит. Эту-то открытость перед стихиями истории и выражает своей песенной драматургией Галич. Воплощенная в его творчестве, наша домашняя культура равняется всемирности.

Песни Галича чем-то похожи на «зонги» в пьесах Бертолта Брехта. Они выхватывают созерцающего из увлекшего его потока действия, побуждая его, вместо оборванных кусков вчерашнего и сегодняшнего, воспринимать и мыслить целое. Они — взволнованный комментарий к нашей жизненной драме, обогащающий нелегким знанием мира, в который мы погружены.

Велика заслуга Галича в достижении независимого, свежего взгляда на современного нашего «простого человека» — того, которого на официальном языке напыщенно и самодовольно называют «советским». Этот обширный цикл, завершающийся у Галича серией песен про Клина как персонажа уже синтетического, рисует людей, сплошь поставленных в двусмысленные ситуации, но воспринимающих их как само собою разумеющиеся и естественные. Клин без тени сомнения — даже не без бахвальства — принимает на себя «зачтение» публичных деклараций, не им со-

чиненных и «гневно протестующих» по поводам, ему совершенно безразличным. Он — пешка в чужих недобросовестных руках, но относится к этому как к приятной интермедии между двумя выпивками. Он настолько лишен индивидуальности, что с таким же пафосом может читать текст от имени женщины и вдовы, но никто из слушающих не примечает этого конфузса, дружно встречая аплодисментами явный вздор. Тот же Клим недоумевает, почему неловко наделить званием коммунистического труда фабрику, изготавлиющую колючую проволоку на весь социалистический лагерь. Суть возникающих по ходу действия коллизий неясна участникам именно народных сюжетов Галича, погруженным в поток истории без тени саморефлексии. Полностью она может дойти лишь до слушателя, который способен посмотреть на случившееся со стороны, видя и оценивая его в целом. Но для этого ему и нужно занять положение зрителя.

Персонажи народных сюжетов Галича лишены способности различения добра и зла. Они все внутренне родственны тому уголовнику, который, будучи ведом на расстрел, успевает посочувствовать вертухаю, которому «скучно и несподручно» в обеденный час, когда другие чай пьют с сахаром, утруждать себя надеющей служебной обязанностью убивать. Что же касается слушателей, то они как раз должны быть наделены обостренной чувствительностью к добру и злу — иначе смысл песен Галича, его горечь и смех до них просто не дойдут.

Вникание во внутренний мир «простого человека» восходит в поэзии наших «бардов» к блатным и тюремным песням, которые полюбились интеллигенции еще в 50-е годы. То была первая дань сострадания, заплаченная всем тем, кто страдал по тюрьмам и лагерям. То был как бы впервые услышанный стон истязаемых жертв, который раньше не доходил до слуха совести. Будучи заимствована из тюремного фольклора, эта тематика прозвучала и у Окуджавы (вспомним его «Ваньку Морозова»), и, особенно, у Высоцкого. Но и у того, и у другого вариации на блатные и тюремные сюжеты остаются в чисто лирической стихии. Поэт растворяется в своем персонаже, силится самоотождествиться с ним. Это, между прочим, способствует незаторможенному распространению тех песен Высоцкого в самой народной среде.

У Галича же главное сохраняется за иным, «остраненным» взглядом на народный персонаж. Столкновение и противоборство добра и зла, которые как раз народному сознанию в его советском варианте стало в итоге успехов атеистического и коммуни-

стического «воспитания» почти невнятно, — вот подлинный источник драматизма песен Галича. Это — проблема не для самого народа, как он сейчас есть, а для той напряженно-духовной среды, которая взрастила Галича и сложению которой он сам немало способствовал.

В решении народных сюжетов Галич больше всего выступает как сатирик. Но смех Галича горек. Он насыщен страданием. В его глубинах, едва приоткрывающихся для беглого и равнодушного взгляда, кроется ощущение исторического тупика. Смеясь гротескным концовкам некоторых песен Галича, вспоминаешь печального Зощенко. «Вот люди, среди которых нам суждено существовать» — как бы говорит поэт. Они жалки, несчастны, даже того не понимая. Души их заскорузли в суровой, без тени радости и света жизни, где каждая мелочь дается с боем, в жестоком состязании с ближним. Благополучие видится им лишь в образе жизни начальства с сортиром «восемь на десять», с «холуями да топтунами с секретаршами». Они не ведают, что творят и что творится. Сознание их отравлено тягучей ложью, которой им нечего противопоставить, нечем оборониться. Тягота житейских неурядиц и лучших из них погружает в тупое равнодушие, как того шофера из «Больничной цыганочки»:

...в этом лучшем из миров
Мне все давно до лампочки,
Мне все равно,
Мне все давно
До лампочки.

В поэзии Галича можно видеть смелую трансформацию былых «народнических» умонастроений, столь характерных для русской культуры. Последние полстолетия жестокими хирургическими средствами лечили нас от этого прискорбного заблуждения. Новый опыт по этой части отложился в творчестве крупнейших писателей — Андрея Платонова, Зощенко, Бабеля, Булгакова. И Галич примыкает к этой традиции: видеть народ как он есть, страдать ему, но не пытаться подладиться, не льстить ему, обманывать, а тем более — не вести за собой к обманному «светлому будущему». Соблюсти в чистоте свою душу, оставаться верным добру, не предаться злу, не отдаваться безвольно могучим струям всеобщего нравственного одичания — так и только так можно и народу послужить, — вернее сказать, людям, ближним.

Но чтобы взойти на эту нравственную высоту, чтобы взрастить в себе силу духовной независимости, силу совести, надо поднять-

ся над сегодняшней злобой дня, укрупнить свою страсть к добру, слить ее со всемирно-исторической силой. Погруженность в сиюминутное, больное переживание одних лишь деталей истощает и обессиливает, оставляя одну лишь ненависть, переходящую в чувство безысходности. Все гадко, скверно, безрадостно. И впереди не светит. Сколько хороших, добрых, сильных духом людей не выдержало, сломалось под гнетом житейских наблюдений над тщетой добрых усилий, жертв и утраты надежды на скорое присущество избавления!

Примириться с этим нельзя, но понять можно. Выстраданное, выношенное понимание космичности борьбы добра со злом, безмерной длительности ее, укрепляет душу, возвышает и очищает. И есть откровенная правда в том, что Галич в своем внутреннем развитии поднялся от жанрового, хотя и драматического, воспроизведения реальности к созиданию картин иного масштаба. Песни-драмы выстраиваются им в «Поэме о бегунах на длинные дистанции» и в цикле «Кадаш», посвященном памяти Януша Корчака, в сложные сценические композиции, сцепленные параллельным развитием сюжетных линий, воссоздающих всемирно-историческую борьбу добра со злом. Это — тоже театр, но более современный по своим формам, прорвавший жанровые рамки непосредственно видимого. Сила его — в возбуждении ассоциативного мышления, в свободе от гнета преходящих форм бытия.

В цикле «Кадаш» есть и поэтические фрагменты прямо от автора, и вставные музыкальные номера (например, «Сан-Луи блюз»), и цитаты из дневника самого Корчака, и стихи, в которых Корчак выступает как лирический герой, и песенка, сочиненная девочкой-калекой из Варшавского гетто, и баллада о расстрелянном польскими полицаями Петре Залесском, и прозаические ремарки самого автора, скрепляющие все это единым ходом драматического развития. Не изменяя органике принятого и развитого самим поэтом жанра песни-драмы, Галич смело расширяет ее исторические и философские горизонты. По-прежнему звучит гитара, по-прежнему мы слушаем одинокий голос одного только автора, но этими поистине аскетическими средствами дается трагедия, в которой участвуют миллионы.

Столкновение доброты и жестокости, столь ужасно завершившееся в последнюю войну гибелю бесчисленных жертв, сопоставляется поэтом с тем, что происходит на наших глазах, что творится десятилетиями позднее окончания войны. Фашистский антисемитизм возвратился при коммунистическом режиме гомул-

ковской Польши. Но не просто обличение этого последнего имеет поэт целью: то была бы обыкновенная политическая агитка. Его тревожит грустная мысль о том, что зло, как с ним ни воюй, все возрождается в тех же своих обличьях. Как же с этим быть, как жить? — вот вопрос.

Как я устал повторять все то же и то же,
Падать и вновь на своя возвращаться круги.
Я не умею молиться — прости меня, Господи Боже.
Я не умею молиться — прости меня и помоги.

У Януша Корчака достало духа остаться с гонимыми, если он и не умел наказать гонителей. Его мир был добр и светел. Он дышал надеждой, воодушевлением. Убежденность в правоте дарила уверенностью в конечной справедливости. И потому почти бодро звучит песня увозимых в лагерь уничтожения:

От вагона в вагон, от состава к составу,
Как присяга, гремит «Мы вернемся в Варшаву!»
Мы вернемся, вернемся, вернемся в Варшаву!
Пусть мы дымом истаем над адовым пеклом,
Пусть тела превратятся в горючую лаву,
Но дождем, но травою, но ветром, но пеплом
Мы вернемся, вернемся, вернемся в Варшаву!»

Но, увы, возвращения не получилось, очищения не состоялось. Кто ж мог тогда догадаться, что сбудется сказка, рассказанная Янушем Корчаком, чтобы «угомонить» влекомых на заклание детей? Намереваясь освежить красками грязные стены, маляр их только размазал.

И стала грязно-желтой грязь,
И стала грязно-синей грязь,
И стала грязно-белой грязь,
Под кистью маляра.
А потому, что грязь есть грязь,
В какой ты цвет ее ни крась.

Корчак сразу понял, что сказка сочинилась некстати: она отнимала последнюю надежду, а вместе с нею и уверенность, бодрость, силу. Но отнюдь не в сказке, а в самой несомненной, грубо-зримой исторической реальности простили все те же отвратительные позорные пятна, наскоро и от нечистой совести за-

мазанные новой фразеологией. И созерцание их обескураживает, лишает даже той уверенности, которая теплилась в жертвах былого фашизма. Люди стараются забыть и забыться. Они живут так, будто ничего не случилось и не случается. Их не терзает совесть. Они расслабились, притворяясь, будто жертвы лагерей уничтожения — гитлеровских и сталинских — искуплены. И эта недостача нравственной сопротивляемости дает злу право разнудываться, нависая над нашим существованием.

Это удручет Галича. Ему не по себе, когда вчерашние жертвы спокойно сожительствуют бок о бок со своими былыми мучителями. Он не устает бередить ту едва присохшую рану, которая образовалась, когда Сталина и сталинизм едва тронули, провозглашая ликвидацию «последствий», запрещая задумываться над причинами. Недоброжелатели Галича, те как раз, которые хотят, чтобы прошлое забылось и чтобы снова можно было беспрепятственно отдаваться соблазнам зла, недоумевают: почему это он все про лагеря, да про лагеря, коли сам не сидел. Им еще доступно известное сочувствие мстительности и желанию реванша. Что такое совесть — им невдомек. Но как раз энергию общественной совести старается пробудить Галич своими песнями. И это для него не «социальный заказ», который надлежит исполнить по-мастеровитее, а самая насущная из нужд.

И спрашивает Галич:

А мне? А мне что делать?
И так мое сердце в клочьях.
Я в том трясусь вагоне,
И в том же горю пожаре.
И из года семидесятого
Я кричу вам: «Пан Корчак!
Не возвращайтесь!
Вам страшно будет в этой Варшаве.
Землю отмыли добела.
Нету ни рвов, ни кочек.
Гранитные обелиски
Твердят о бессмертной славе.
Но слезы и кровь забыты.
Поймите это, пан Корчак,
И не возвращайтесь —
Вам стыдно будет в этой Варшаве.

Едва ли Галич знает ответ на вопрос «что делать»? Едва ли та-

кой ответ вообще существует. «Поэма о бегунах на длинные дистанции» завершается четверостишием:

...надо бояться только того,
Кто скажет: «Я знаю, как надо».
Гоните его, не верьте ему —
Он врет. Он не знает, как надо.

Если б со злом можно было справиться одним волевым усилием, одним отчаянным жестом или действием, не была бы человеческая история и судьба трагичны. «Из года семидесятого» и для той замкнутой, обложенной враждебными силами среды, которая единственно является аудиторией Галича, лик этой трагедии выступает все более жестко. И не могущество самого по себе зла обескураживает, а слабость, невольная уступчивость перед ним начало добра и справедливости. А потому опору мы должны искать не в расчете на перемену внешних обстоятельств, а исключительно в самих себе.

В цикле песен «Кадаш», как главная альтернатива, выступает не выбор способа действия — того или иного, а столкновение двух взаимоисключающих отношений к самому злу. Одно — в словах дневника Корчака: «Я никому не желаю зла. Не умею. Не знаю, как это делается». Другое — в строках «Сан-Луи блюза»:

Вы жрете, пьете и слушаете,
И с меня не сводите глаз.
И поет мой рожок про дерево,
На котором я вздерну вас.
Да... Да...

Эти две позиции сталкиваются Галичем дважды — в начале и конце цикла, как бы обрамляя развертывающуюся трагедию. Универсальная, всепобеждающая доброта Януша Корчака нерасторжимо связана с надеждой, с интуитивной убежденностью, что добро в конечном счете восторжествует над злом, что и злые способны обратиться к добру. Ну, а когда такая надежда на исходе, когда видишь, что ничего не меняется, а, наоборот, все то же и то же?

Незлобливость Корчака и почти сладостная мечта «вздернуть»... Чувство, страсть — тоже действие и даже больше. Ведь именно страсти движут поступками, а не холодные выкладки ума. Так какой же страсти предаться? — вот вопрос. Злоба иссушает, обездвиживает, ослепляет. Она плодит то, против чего сама направлена: зло, наказанное злом, опять-таки злом и оборачивается. Мы

хорошо знаем, как заверчиваются история в этом порочном круговорчении. Но как не быть злым, когда

Паясничают гомункулусы,
Геройские рожи корчат.
Рвется к нечистой власти
Орава нечистой швали?

Поэт — не пророк и не вероучитель. Но он способен чувствовать искренне и универсально, не за одного себя, давая жизнь в слове тому, что мучает людей или должно их тревожить. Противоборство добра и зла при весьма невыгодных обстоятельствах для последнего, нарастание озлобления, как будто бы покровительствуемое добром же и чувством справедливости, — факт нашего времени, о котором поэт свидетельствует. И он ставит нас перед выбором, как и сам стоит.

В «Поэме о бегунах на длинные дистанции» пределы исторических судеб еще более раздвигаются, поэт создает драму-притчу, в которой добро и зло воплощаются в двух участниках действия: Христе и Сталине. Приметы эпох намеренно смешиваются. Празднество рождества прерывается самоуверенным появлением «кавказских сапог» на пороге вертепа, где в колыбели беззаботно спит Младенец. «Поддавшие на радостях волхвы» «загремели на пятнадцать суток». Снимает с них допрос «римский опер». Шествие Мадонны по Иудее перемежается с событиями из времен сталинских пыток.

И разом потерявшие значение
Столетья, лихолетья и мгновенья
Замкнулись в безначальное кольцо.

Исторические дистанции в образной системе Галича — подлиннее марафонских. Состязание наперегонки между добром и злом, между Христовым и сталинским началами идет с переменным успехом, то одно перегоняет, то другое. И нам, ныне живущим людям, надо вообразить себе всю вековечную растянутость этого бега, чтобы не потеряться в сегодняшних лихолетьях и мгновеньях, чтобы не заблудиться, как в трех соснах, в обстоятельствах данной минуты. Но не исповедует ли Галич жестокую философию жертвы сегодняшней ради завтрашнего или послезавтрашнего торжества справедливости? Не тешит ли он себя и нас утверждением, выставленным в качестве эпиграфа из Блока: «Впереди Иисус Христос»? Не есть ли это очередная уловка близорукого

оптимизма, который, вопреки всему, тупо твердит, будто все к лучшему в этом лучшем из миров? И не погрузимся ли мы, таким образом, в косную душевную спячку — уповая, прощаая?

Нет, историческое и поэтическое видение Галича насыщено горечью. Он тревожит, но не утешает. Своей всемирно-исторической притчей он показывает, что «мамаша Климы» и еще похуже их не только нас сейчас окружили, но были всегда, изначально. Разве это утешение, разве в том — равнодушие сытого оптимизма?

Слезы крови не солонее,
Даровой товар, даровой.
Прет история-Саломея
С Иоанновой головой.
Земля — зола, и вода — смола,
И некуда, вроде, податься.
Неисповедимы дороги зла...

Необозримость исторических далей обостряет ощущение замкнутости, замурованности, отъединенности культурного мира. Тут не до уюта, когда «некуда, вроде, податься». Так воображение, рисуя потерянность нашей планеты в безднах вселенной, едва ли настраивает на успокаивающее представление твердой почвы под ногами. Но живем же мы, не слепнем пред лицом бесконечности, — любим, растим детей, страдаем и сострадаем! А раз на этот тоже, ведь, безмерный подвиг у нас достает сил, то почему мы должны впадать в глухое отчаяние, видя мир, как он есть, со всеми его, мягко выражаясь, — несовершенствами?

А Мадонна шла по Иудее.
И все легче, тоныше, все худее
С каждым шагом становилось тело.
А вокруг шумела Иудея
И о мертвых помнить не хотела.
Но ложились тени на суглинок,
И таились тени в каждой пяди —
Тени всех бутырок и греблинок,
Всех измен, предательств и распятий.

Убежденность, что зло всесильно, выступает в «Поэме о бегунах» как главная опора для самого зла, как самое действенное из его средств. Тем-то и рассчитывает Сталин взять верх над Христом, что, по его представлениям, Сын Божий не может воскликнуть «не убий». Доброта в его отсчете ценностей есть признак сла-

бости и потому обречена на жертву, на поражение. Лишь власть имеющий и готовый преступить имеет шанс на победу, — так считает Сталин у Галича. И он насмехается над младенцем, который претендует стать Богом. А, стало быть, как бы мы ни вертелись в нравственных и умственных софизмах, остается неопровергимым, что отчаяние сродни цинизму, что признание зла как силы неизменно торжествующей есть не только капитуляция перед ним, но и споспешствование.

Зло и сталинизм как его всемирно-историческое воплощение не торжествуют в поэме Галича, как и во всей его песенной поэзии. Но их поражение — иного сорта, чем подсказывает нам желание мести, возмездия. Оно оказывается не вынужденной сдачей на милость победителя и не тем, что преступников в конце-концов обрекают казни. Победа добра над злом осуществляется в иной сфере, чем победа зла над добром, выражается в иных формах, имеет иной смысл. Поэтому то, что человеку с искаженными нравственными представлениями кажется воплощением неодолимого могущества есть, с точки зрения нравственности, горчайшая из слабостей, которая ни к чему, кроме катастрофы, привести не может. Галич — человек и художник — наделен высшей нравственной интуицией. Он познал и показал, что зло саморазрушительно. Оно, пресытившись издевательством над другими, истощившись в коварствах и предательствах, изведав упоение властью над людьми, превращенными в ничтожества, обрекает себя на одиночество и собачью смерть.

Что ж делать ему, бессонному,
В одинокую эту ночь?
Вином упиться? Позвать врача?
Но врач — убийца. Вино — моча.
Вокруг потемки, и спят давно
Друзья — подонки, друзья — говно.

Ненависть рождает ненависть, недоверие — недоверие. Кто полагается на силу страха, тот и вызывает по отношению к себе лишь страх, тот сам оказывается во власти страха. И, естественно, люди, трепещущие вокруг него, будут страстно желать ему гибели как единственного для себя вызволения.

Вот потому-то и непрекаемо, что все-таки «впереди Иисус Христос». И только в этом смысле.

Из литературного архива

ПИСЬМА Б. Л. ПАСТЕРНАКА О. Э. И Н. Я. МАНДЕЛЬШТАМ

Междуду Пастернаком и Мандельштамом не было большой, глубокой дружбы. Как пишет во Второй книге Надежда Мандельштам „и Ахматова и Мандельштам оба любили Пастернака, и с ним у них было много общего, но в ту пору (конец 20-х годов, начало 30-х) он недвусмысленно тянулся к другим, личной дружбы с Мандельштамом не хотел, но временами между ними завязывался разговор — ненадолго. Он тут же обрывался: путь был слишком разный, у каждого свой“ (стр. 260).

В феврале 1923 г., в кн. 6-й журнала Россия Мандельштам опубликовал восторженный отзыв о первом поэтическом сборнике Пастернака „Сестра моя жизнь“:

„Стихи Пастернака почитать — горло прочистить, дыхание укрепить, обновить легкие: такие стихи должны быть целебны от туберкулоза. У нас сейчас нет более здоровой поэзии. Это — кумыс после американского молока“.

Сходный хвалебный отзыв имеется и в статье „Vulgata“, появившейся в том же году в Русском искусстве. Имя Пастернака было включено Мандельштамом в список поэтов „не на вчера, не на сегодня, а навсегда“, („Выпад“, Россия, 3, 1923).

Печатных хвалебных отзывов о Мандельштаме у Пастернака не встречается (правда, он не писал критических статей). В Автобиографии Мандельштам упоминается лишь вскользь, в небольшом списке поэтов, которых Пастернак долго недооценивал, вместе с Цветаевой, Гумилевым, Хлебниковым и... Багрицким. В письмах мы впервые сталкиваемся с высокой оценкой Пастернаком поэзии Мандельштама. Однако, не следует забывать, что Пастернак был чрезвычайно щедр на похвалы. Н. Я. Мандельштам вспоминает, как Пастернак, еще при жизни О. Э., сказал

ей "что Ахматова и Мандельштам лучше выразили себя" ... Мандельштам засмеялся: "Пастернак этого не думает, он это так сказал — чтобы приятно было... Ахматова же произнесла свою любимую формулу: "Тоже красиво..." (Вторая книга, стр. 373).

В дни первого ареста Мандельштама Пастернак ходил за него просить к Бухарину, за чем последовал "исторический" телефонный разговор с самим Сталиным... В 1936 г., на деньги данные Ахматовой и Пастернаком, Мандельштамы имели возможность провести лето в Задонске.

Когда пришла весть о смерти О. Э., Пастернак был единственным мужчиной пришедшем навестить Надежду Яковлевну.

Как видно из писем, Пастернак не прекратил связи с Н. Я. Мандельштамом после гибели Осипа Эмильевича.

H. C.

I.

без даты [1923]

Москва. Волхонка 14, кв. 9

Дорогой Осип Эмильевич!

Сейчас ко мне звонил Уречин (Вы его знаете?) и передал от Шкловского, живущего с ним об стену, вести о Вас и от Вас, и все Ваши поклоны. Так как я получил все это из третьих рук, то не знаю, с которых начались превосходные степени и были ли они в источнике. Я узнал, если верить человеку бесхитростному и правдивому, каков Уречин, — я узнал, что Вы мне не отвечали, потому что чересчур меня любите, а не отвечали о том, имеются ли в Ленгизе возможности, оттого, что их слишком много. Факты в корне своем настолько радостные, что даже необыкновенная форма, в какой они сообщены, ничего к ним не прибавляет. Радоваться больше нельзя, и веселого положения не замечаешь. Теперь у меня две цели. Досадить Вам, чтобы Вы ко мне охладели и написали. Поостеречься Вам досаждать, чтобы Вы навели у себя тре-

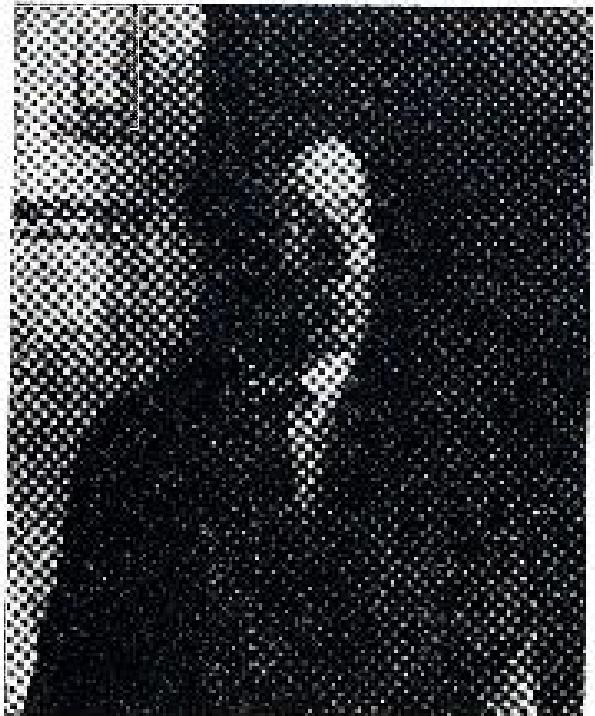
буемые справки и — и — и оставили их про себя, — так что ли? — я разлетелся, не предусмотрев, к чему приведут меня посылки: Нет правда, давайте толком говорить и впредь о делах. «Прими к сведенью... отнесись серьезно и пр. говорит Уречин (мы с ним на ты) о чем-то, что называет Вашими предложениями и чего ближе оформить не может. (Третий руки). Я уже Вам писал вероятно, что у меня есть несколько, скажем, три, капитальных ресурса, которые дожидаются капитальной реализации. Это 1) Известные Вам «Темы и вариации», кн. стихов, вышедших за границей и в России не издававшаяся. Я ее снабдил дополнениями, сильно ее отличающими от заграничного издания и увеличивающими ее размер против него примерно на четверть (общ. сложн. 2000 стр.). 2) «Алхимик» переводная комедия Бен Джонсона, размером больше 4000 строк (таков и подлинник), вещь очень густая по началу и слабеющая к концу, на тему, сближающую ее с современным антирелигиозным движением (одурачивание суеверов, насмешка над лжемудрием, каббалой, оккультизмом; галерея тунеядцев, тонущих под бременем собственной паразитарности и пр.). В двух первых актах и в нескольких сценах третьего — на редкость терпкое, реалистическое во множестве подробностей воплощенное свидетельство эпохи.

3) «Принц Фридрих Гомбургский» Клейста. Вещь более известная, чем «Алхимик». Драма. 2400 строк. Видите, как я стараюсь — на аттестации Алхимики даже легкий лекторский, доцентский налет. (Симпатичный голос, пенсне на носу, выющиеся каштановые волосы, задумчивость, телодвижения.)

Но как мне без смеха — в скобках: хороший смех! — просить Вас об ответе? А между тем, как мне узнать, можно ли что-нибудь сделать и, если можно, то какую из рукописей слать Вам, и если не одну, то в каком количестве? Тут без переписки не обойтись. Вот и выходит, что она, не говоря о душе, даже и в делах — вещь необходимая.

Ощущений, среди которых заваривался, и уже не на шутку варился роман, как не бывало. Печально. Прощайте. Да скажите же наконец прямо, почему не пишете и чем я против Вас оплошал?

Ваш Б. Пастернак.



Борис Пастернак
(снимок 1928 г.)

II.

19/IX/24

Дорогой Осип Эмильевич!

Мне следовало давно извиниться перед Вами за исчезновение из Петербурга без прощального визита, который собирались Вам нанести, и по какой-то непредвиденной причине не успели. Надеюсь, Вы вполне тогда же оправились от инфлюэнзы, разыгравшейся у Вас в те дни. Перед отъездом заходил к Кузмину, но не застал. Думал повторить посещение и тоже отчего-то не вышло. Хотя мы в Москве всего с неделю, но кажется мне, что дни, проведенные в Петербурге, дело прошлого года. Всего больше жалею я, что так и не услышал Вашей прозы, хотя, конечно, это моя вина. Я несколько раз у Вас был и по многу часов отнимал у Вас и Надежды Я. обыденнейшими разговорами, вместо чего можно было попросить Вас ее почитать. Закончили ли Вы ее уже? Когда можно ждать появления «Воспоминаний»?

Мне пожаловаться не на что. Все неприятное, с чем я тут в Москве столкнулся, я более или менее предвидел всегда и предчувствовал этим летом. Хотя ежедневно ведутся с нами разговоры о площади и т. п., но комнаты мы, вероятно, отстоим, так мне по крайней мере кажется. Служба у меня обещает получиться по статистической части. Так как я в юридических дисциплинах ничего не смыслю и вообще в отношении теории, как уясняется мне, гораздо наивнее, чем мог предполагать, то придется мне на месяц засесть за разнообразные курсы, до преодоления которых не буду себя считать вполне человеком. Что-то сделалось в мое отсутствие с Дм. Петровским. Он пишет что-то громадное, мало с кем встречается и при первом же моем звонке объявил мне что не желает меня видеть. Надо знать Дмитрия так, как знаю его я, а также и степень, давность и глубину нашей дружбы. Я понял, что причины этой перемены лежат где-то глубоко, и не только не обиделся, но даже не огорчился, а как-то порадовался за его болезненным усилием воли проводимое одиночество. Я не ошибся. Он виделся с женой, его объяснения ее удовлетворили и показались достаточными и благородными. Она мне их не передала, связанная словом. Но этот крупный духовный подъем у Петровского, заставляющий его сторониться меня, совпадает с внешней стороны, объективно, по смыслу и по времени с некоторой атмосферой холода и отчужденности, кот. я тут застал. Говоря безотносительно — они заслужены мною, я давно уже ничего особенного не писал и притязать на ровное и постоянное внимание не вправе. Вы конечно понимаете, что говорю я не о мнениях, комплиментах, оценках или баллах. Но я даже готов допустить, что и на чувство дружбы я претендовать не вправе, если ее не поддерживаю постоянно и не престанно так, как это нашему брату подобает. Замечательно, насколько противоположны тут действительные и субъективные причины. Мне ясны те и другие и ясно их различие. Все это меня печалит лишь в том смысле, что целиком доходит до меня и темные эффекты жизни на меня даром не тратятся. Я их воспринимаю. При всем том мне нравится категорическая серьезность моей участия. Это положение меня от многоного замкнет и еще от большего освободит. Матерьяльно, думается, мне удастся прожить довольно сносно. Здесь поставили «Алхимика» в моем переводе и Гос. изд. Украины собирается его издать. Никогда еще я не смотрел вперед с таким бодрым удовлетворением. Пишите, что у вас делается? Засудили ли столяра? Еще раз большое спасибо за помощь в Петербурге. Крепко жму Вашу руку.

Ваш Б. Пастернак.

24/X/24

Дорогой Осип Эмильевич!

У меня к Вам большая просьба. Не откажитесь тотчас же по получении письма сообщить мне адрес А. И. Пиотровского. Он у меня записан: Ул. Красных Зорь, Д. 12, кв. 11а Ленинград. Между тем он оказывается неправильным, я ему послал несколько писем и не получил на них ответа, с месяцем же назад отправил посылку с 3-мя драматич. переводами и сейчас получил повестку почтамта о ненахождении адресата. Может быть превратность моих сведений так велика, что я называю Адрианом Ивановичем Пиотровским молодого режиссера с правильными и приятными чертами лица, с которым Вы меня познакомили в Ленинграде? В таком случае исправьте и эту мою ошибку и вместе с адресом сообщите имя и отчество и правильную орфографию его фамилии. Я часто читал про А. Пиотровского и думал, что это он. Если можете, то не задержите ответом, т. к. по смыслу повестки посыпку можно еще переадресовать, если успеть во время. По приезде сюда я писал Вам. Получили ли Вы то мое письмо? О смерти Брюсова Вы конечно знаете и читали о похоронах и речах. Сегодня получил письмо от Ходасевича из Сорренто, занимают они там с Горьким и еще кое с кем вчетвером большой дом, наслаждаются одиночеством, работают и нам сочувствуют.

Горький, слава Богу, поправился. Как Вам и Надежде Яковлевне живется? Закончили ли Вы свою прозу? Я чувствую себя неплохо и хорошо настроен, хотя муниципальное дыхание города по временам слишком учащается и то нас выселяют, то предоставляют льготы. Пишу Вам в стадии выселительной. Торопитесь же мне ответить на Волхонку, а то через две недели я буду м. б. путешествовать по воздуху в качестве трамвайного трабанта. У Вас чудесное стихотворение в России, о статье мы с Вами говорили за завтраком.

Обнимаю Вас. Сердечный привет Надежде Яковлевне. Жена с соответственными перемещениями присоединяется.

Ваш Б. Пастернак.

без даты [конец 1924 г.]

Дорогой Осип Эмильевич!

Спасибо за письмо. Среды ждать недолго, часы прихода почтальона мне известны, буду три дня волноваться как влюбленный. О «ревантологии» слышал и сам подумал про Гервега. В деньгах, в пристройке вещей нуждаюсь как никогда, институт жидоморничает, второй месяц не платят, оплачивают скучнее, чем было обещано, и как на беду «продолжением или лучше: повторением себя» занялся кажется не на шутку. Вчера у Асеева слышал чудесный анекдот о том, отчего наводнение случилось. Оказывается Нева узнала, что ее собираются Розой Люксембург назвать и из берегов полезла. Правда, хорошо? Но эта прелесть идет прямо от нее, из Ленинграда, и Вы, вероятно, эту шутку слышали.

Вы знаете, что с «Камнем» я был знаком поверхностно? Да, да, конечно, — Вы должны были догадываться не раз об этом при встречах наших на основании Вашего знания меня и тех шероховатостей, которые, при этом знании, неизбежно становились промахами и проблемами в отношениях, требовавшими объяснения. И Вы его находили, не правда ли? — и догадывались. Когда-то очень давно, у кого-то в гостях, и не поручусь, что это не было у Амари, я прикасался к книжке физически, но так как это происходило в атмосфере, вкривь и вкось пропитанной воздушными прикосновениями хозяев ко всем вещам, которых много еще было в тем времена у них под руками, то естественно, что этот случай скорее составляет часть их домашней хроники, чем моих воспоминаний. После того при всяком удобном повороте я искал книжки, но так как всего ищу непростительно сонно и в половину. Спрашивал и у Вас. Недавно, на этой неделе, мне посчастливилось ее достать. Милый мой, я ничего не понимаю! Что хорошего нашли Вы во мне! Кто внушал Вам и подсказывал Вам статьи вроде «Российских» или того, что в «Русском Искусстве». На что вы польстились? Да ведь мне в жизни не написать книжки, подобной «Камню»! И как давно все это сделано, и сколько там, в тиши и без шума понаоткрыто американцы, которые потом продолжали открываться с большой живописностью только оттого, что сопровождались плутанием у самой цели и провалами в Сарагоссовых морях, с плеском, бултыханием и всеми прелестями водолазных ощущений, всегда импонирующими, как паровозы и полисмены в фильмах.

Мне было бы совсем легко писать Вам все это, как и твердить кругом, если бы не одно обстоятельство, которое всегда отрав-

ляет мне такие восторги. Я не знаю отчего (это красной нитью проходит через мое прошлое, а последние годы только сплошь из нее и сотканы) — но я ни разу в жизни не сделал ничего из того, что хотел или считал должным, приятным или полезным. Вся она составлялась из кусочков, подбирающихся помимо воли и мимо чаяний и главных устремлений. Ее целостность явочного порядка. Слитность памяти явилась сама собой. Ведь даже кусочки свинца обладают силой сцепления. Конфузы, неожиданности, несчастные и счастливые случайности стали элементами какой-то одной судьбы или деятельности только оттого, что легли рядом и слежались...

V.

без даты, 1924 г.

Милый мой мучитель!

Что ж это такое! Если у Вас нет мнения о Спекторском или Вы такого низкого, что не хотите меня огорчать, то ведь Вы бы могли мне написать о ревантологии и о деньгах. Как обстоит с этим дело? Посланные отрывки всего бы лучше Вы уничтожили: я их во многих отношениях исправил. Вообще, вещь уже не тайна. Я отдаю первую главу в печать. Целиком пойдет эта глава в «Круге» (6-й альманах), отрывок в «России», другие думаю пристроить у Вас в ленинградских журналах, попрошу Асеева, который собирается съездить или Тихонова.

Отчасти в этом опубликовании неотложавшейся части еще отсутствующего целого виноваты и Вы. Небольшая ревантологическая поддержка, а тем более моральная в виде отклика или совета помогли бы мне продержаться еще тот недолгий срок, которого бы хватило, чтобы хоть набросать вторую главу. Еще бы лучше было, если бы Вы меня разбранили, как повидимому в душе и сделали, оставив меня в совершенной неизвестности в своем осуждении. Я на Вас не сержусь, люблю как всегда, в то, что ответите, не верю, целую руку Надежде Яковлевне и желаю ей доброго здоровья. Собирается ли она в Крым и когда?

Ваш Б. Пастернак.

P.S. Сейчас правил ремингтонный список Спекторского, дал себе слово не видеть правды. Он скучен и водянист, но я буду

сдерживаться, сколько будет возможности, а то вещи конец, а я ее хочу написать. Поэтому можете ругать ее последними словами: мне это не повредит и неожиданностью не является.

И (рев)ы не перестают интересовать меня.

VI.

16/VIII 25

Дорогой Осип Эмильевич!

В свое время Вы конечно были правы, не отвечая мне ни на письма, ни на присылку прозы с моей глупой надписью. Вышла Ваша, и не дело было дожидаться книжки от Вас, что было с моей стороны просто бестактно. Теперь забудьте все и будем снова друзьями.

Шум Времени доставил мне редкое, давно не испытанное наслаждение. Полный звук этой книжки, нашедшей счастливое выражение для многих неуловимостей, и многих таких, что совершенно изгладились из памяти, так приковывал к себе, нес уверенno и хорошо, что любо было читать и перечитывать ее, где бы и в какой обстановке это не случилось. Я ее перечел только что, переехав на дачу, в лесу, т. е. в условиях, действующих убийственно и разлагающие на всякое искусство, не в последней степени совершенное. Отчего вы не пишете большого романа? Вам он уже удался. Надо его только написать. Что мое мнение не одноко и не оригинально, я знаю по собственному опыту, т. е. так же как я судят о ваше прозе и другие, м. пр. Бобров. Ваш в этом отношении шире, и тем большим повторением слышанных похвал и благородностей покажется Вам мой отзыв. Слыхал, что Вы в Луге. Как здоровье Надежды Яковлевны?

Читали ли Вы «Города и Годы»? Молодец Федин. Неправда ли? Мне за лето ничем путным позаняться не пришлось. Дернула меня нелегкая за детские стихи взяться. Одно ничего, сошло, с другим случилась заминка, и поехало, неудача за неудачей. Я заметался во всю и один месяц у меня начисто впустую вышел, и весь в долг стал. Как то среди этих метаний напал я на работу редакционную, бывшую для меня совершенной новостью. Вот заработок чистый и верный! Мне бы очень хотелось на зиму сделать редактуру основным и постоянным своим делом, не знаю удастся ли. Вы бы хоть раз-то написали мне, что вы и как, какие у Вас виды и намерения, что делали или собираетесь делать. У меня

было много планов к весне. Помните, я вам писал еще тогда, что по старому стал чувствовать и что вера в дело вернулась. И надо же было этой задержке с детской вещью случиться, и на целый месяц меня выгнать из дома с глупой и озадаченной рожей в редакции, где такая мина никогда к добру не ведет и припоминается потом как цепь унижений. Положение безнадежное. Еще вопрос. Ведь Ленгиз слился с Госиздатом. Через Питер ли надо, то есть лучше сказать, можно ли, довольно ли действовать через Питер? Ионов, кажется, тут. Мне почему-то кажется, что он меня не любит. Может быть это оттого, что я часто слыхал фразу: Ионов ненавидит А. Н. Тихонова. Она повторялась. Осталось: «Ионов ненавидит», вроде того, как «Маркс сказал». И я ее перенес на себя. Но точно я сон видел о его предубеждении против меня. Еще замечание: «Темы и вариации» могу послать только в случае окончательного решения издательства, наверняка. Когда у меня истощилась возможность приобретать книжку и ее не стало в лавках, я принялся отбирать их у знакомых. Но и эта пропасть не бездонна.

Как же Вам живется, — виноват, я все забываю, как Вы меня любите. Что Надежда Яковлевна? Вышла ли уже во «Времени» Ваша проза? Очевидно, нет: Вы бы догадались прислать. Когда выйдет? Я живу чрезвычайно скромно, чтобы не сказать бедно. Чувствую себя как никогда хорошо. Спокойно, уверенно. Даже что-то стал марать. Ей-Богу, — и кажется, во что-то оформлю. Но совсем недавно, и знаете: раньше роса очи выест и пр... Если заставит необходимость, то кусок помещу в Современнике, хотя страшно бы не хотелось, пока не увижу целого. Это возвращение на старые поэтические рельсы поезда, сошедшего с рельс и шесть лет валявшегося под откосом. Таковыми были для меня «Сестра», «Люверс» и кое что из «Тем». Я назвал и «Детство Люверс», то есть не сказал Вам, проза ли это или стихи. С начала января пишу урывками, исподволь. Трудно неимоверно. Все проржавлено, разбито, развинчено, на всем закаленевшие слои наносной бесчувственности, глухоты, насевшей рутины. Гадко. Но работа лежит далеко в стороне от дня, точь в точь, как было в свое время с нашими первыми поползновениями и счастливейшими работами. Помните? Вот в этом ее прелесть. Она напоминает забытое, ожидают запасы сил, казавшиеся отжившими. Домысел чрезвычайности эпохи отпадает. Финальный стиль (конец века, конец революции, конец молодости, гибель Европы) входит в берега, мелеет и перестает действовать. Судьба культуры в кавычках. Вновь как

когда-то становится делом выбора и доброй воли. Кончается все, чему дают кончиться, что не продолжают. Возьмешься продолжать и не кончится. Преждевременно желать всему перечисленному конца. И я возвращаюсь к брошенному без продолжения. Но не как имя, не как литератор. Не как призванный по финальному ряду. Нет, как лицо штатское, естественное, счастливо-несчастное, таящееся, неизвестное. Если бы Вас обо мне спросили, ответ один — занимаюсь библиографией (по Ленину), как оно есть и в дей-



О. Э. Мандельштам

(фото Наппельбаума, 1925-26 г.)

ствительности. Трудно, — заработка мизерный. Однако, довольно, можно и чистую страничку оставить. Рассказывал ли Вам Шкловский про конференцию Лефа? Если нет, то Вы много потеряли. Ничтожнее, забавнее и доказательнее зрелица я в жизни не видел. Я сидел гостем, в зрителях, и если бы не легкая обида за Маяковского и Асеева, то все бы прекрасно: я мирно, беззлобно торжествовал. Это демонстрировался вывод из ряда ложных долголетних допущений. Это был абсурд в лицах, идиллический, пастушеский абсурд. Они только что не объявили искусство чистки медных дверных ручек, но уже Маяковский произнес целую речь о пользе мела, в чаянья возможности такого провозглашения. Я увидел их бедными, старыми, слабыми, рыцарями, катящимися от унижения к унижению во славу своей неведомой и никому ненужной дамы. Крепко жму Вашу руку. Из того, что пишу к Вам, не заключайте, что чувствую слабее, чем Вы.

Привет супруге.

Любящий Вас Б. Пастернак.

VII.

без даты [1928 г.]

Дорогой Осип Эмильевич!

Вчера достал Вашу книгу. Какой Вы счастливый, как можете гордиться соименничеством с автором: ничего равного или подобного ей не знаю! Все эти стихи, кроме разве рассвета с чернецами в сенцах — знали, но и без того они росли и выростали при каждом новом чтении, а тут перечитка капитальная, с ведома автора и при беглом его участии, и что это за устыжающее наслаждение!

А я закорпелся над переделкою первых своих книг (Близнеца и Барьера), их можно переиздать, но переиздавать в прежнем виде нет никакой возможности, так это все небезусловно, так расписано на общий поток времени (тех лет), на его симпатический подхват, на его подгон и призвук! С ужасом вижу, что там, кроме голого и часто оголенного до бессмыслицы движения темы — ничего нет. Это полная противоположность Вашей абсолютной, переменами улицы не колеблемой высоте и содержательности. И так как былое варварское их движение, по уходе времени, отвращает своей бедностью, превращенной в холостую претензию (чего в них не было), то я эти смешные двигатели разбираю до последней

гайки, а потом отчиваюсь в осмысленности работы, собираю в непрятательный ворох почти недвижущихся, хрестоматийно-институтских документаций. Летом кое-кому показывал, люди в ужасе от моих переделок. Я понимаю их и чувствую почти им в тон. И однако ничего не могу поделать и продолжаю начатое. В этом есть что-то роковое. Может быть я развенчуваю себя и отсюда такое упоенное, ничего не слышащее упрямство. Теперь нашел человека, который бы мог это сделать без труда и не тряся времени. Это Вы. С каким правом Вы могли бы судить и осудить меня! И как легко это бы принято было и сказалось! Тут весь вопрос в праве. Но я коснулся одного из таких житейских мотков, путаница которых ясна лишь на месте и которых ни в каких письмах не описать. И вряд ли Вы меня поймете. И тогда и все это приплетанье себя самого к восхищению Вами, должно будет показаться досадным придатком неотесанности. А я совсем не о том! Ах, что за книга! Скоро ли Вы приедете и зайдете ко мне?

Сердечный привет Надежде Яковлевне.

Любящий Вас Б. П.

Не смотрите на это, как на письмо. Я не рассчитывал говорить о книге. Совершенство ее и полновесность — изумительны и эти строки — одно лишь восклицание восторга и смущения. Вот и все. Еще раз все. Ваш Б. П.

VIII.

без даты [май-июнь 1937 г.]

Дорогой Осип Эмильевич!

Ваша новая книга замечательна. Горячо Вас с ней поздравляю. Мы с Н. Я. отметили и выделили то, что меня больше всего поразило. Она расскажет Вам о принципе отбора. Я рад за Вас страшно. Вам завидую. В самых счастливых вещах (а их немало) внутренняя мелодия предельно материализована в словаре и метафорике, и редкой чистоте и благородстве. Где я, что со мной дурного... в этом смысле поразительно по подлинности выражения. Пусть Н. Я. Вам расскажет, что говорилось нами о теме и выражении. Пусть времененная судьба этих вещей Вас не смущает. Тем поразительнее будет их скорое торжество. Как это будет, никто

предрешить не может. Я думаю, судьба Ваша скоро должна будет разрешиться к лучшему. Н. Я. рассказала мне об ожидающейся встрече с Тихоновым. Я тоже на это надеюсь.

У меня тут всякие неприятности, не стоящие упоминания. Спасибо за письмо. Пишу роман.

Но говорить только хочется об «осах», «Ягненке гневном» и других Ваших перлах, и на словах с Н. Я. это вышло лучше и проще, на бумагу же ложится таким Саводниковым, что лучше бросить: Вы расспросите Н. Я. и спросите, как называется первый отдел (вне разряда).

Ваш Б. П.

ПИСЬМА НАДЕЖДЕ ЯКОВЛЕВНЕ МАНДЕЛЬШТАМ

IX (1)

10.VI.43

Дорогая Надежда Яковлевна!

Благодарю Вас за интересное и талантливое письмо, как много я узнал из него живого и важного! Собственно лучше было бы мне ответить Вам из Москвы, куда я на днях собираюсь с множеством других чистопольцев, но я не хочу откладывать ответа, чтобы отсюда уехать с чистой совестью.

Ничего описывать Вам не буду. Нынешнее сильно затянувшееся мое здешнее пребывание результат простой практической выкладки, сделанной зимой в Москве, при живом Немировиче, что ничего, при сложившихся обстоятельствах, кроме нового Шекспира, мне не остается. Я перевел по просьбе Влад. Ив. «Антония и Клеопатру», но теперь не знаю, понадобится ли он наследникам. Кстати, если Вас интересует, попросите у Жени рукопись «Ром. и Дж.». В возрастающих упрощениях, которым постепенно подвергаются шекспировские тексты в моей передаче, меньше всего страдает и может быть выигрывает именно эта драма, благодаря бытовому богатству содержания, нуждающемуся в бесцветной чистоте наложенного на нее стекла.

Напрасно интриговали Вас мою новой книжкой. Стихотворения эти Анна Андреевна знает. Я читал их ей весной 1941 г., перед войной. Там десятка полтора таких стихов, которых должно было бы быть полтораста. В этом конфузящее ничтожество книжки.

У меня перед отъездом из Москвы было два три случая поразительного по глубине и непринужденности соприкосновения с аудиторией. Туда я собственно, то есть в эти зимние вечера теперь и возвращаюсь, к старым неорденоносным литераторам, студентству и актерам.

Через молодежь и театры мне хочется завести свое естественное отношение с судьбой, действительностью и войной. Я еду бороться за свою сущность и участь, потому что жалостность моего существования непредставима.

Простите, что так вкусно, плавно и развязно пишу об этом Вам, жене человека, так далеко пошедшего в чувстве чести и настороженной гордости.

Будьте здоровы. Еще раз спасибо. Если захотите порадовать меня письмом, вот мой адрес:

Москва, Гоголевский бульвар 8, кв. 52, Александру Леонид. Пастернаку, для меня.

X (2)

[1945]

Дорогая Надежда Яковлевна!

Я тысячу раз собирался ответить Вам. Свинство, и я виноват перед Вами только в одном. Я должен был своевременно ответить Вам, что просьбы Вашей не смогу исполнить, и должен был объяснить почему, а я этого не сделал, и некоторое время вводил Вас и Казарновского в заблуждение ложным и напрасным ожиданием. Теперь это сделалось или не сделалось наверное иными путями (все же напишите мне, что с Казарновским), и я на эту тему распространяться не буду, скажу несколько слов о себе, из чего Вы может быть почерпнете мне оправдание, а может быть и нет.

Неожиданно жизнь моя (выражусь для краткости)... активизировалась. Связи мои с некоторыми людьми на фронте, в залах, в каких-то глухих углах и в особенности на западе оказались многочисленнее, прямее и проще, чем мог я предполагать даже в самых смелых мечтаниях. Это небывало и чудодейственно упростило и облегчило мою внутреннюю жизнь, строй мыслей, деятельность, задачи, и также сильно осложнило жизнь внешнюю. Она трудна в особенности потому, что от моего былого миролюбия и компанейства ничего не осталось. Не только никаких Тихоновых

и большинства Союза нет для меня и я их отрицаю, но я не упускаю случая открыто и публично об этом заявлять. И они разумеются правы, что в долгу передо мной не остаются. Конечно, это соотношение сил неравное, но судьба моя определилась, и у меня нет выбора.

Я много перевел из Шекспира после Гамлэта: Ромео, Антонио, Отелло, Генриха IV, обе части. Если Бог даст, доделаю Лира (которого начал) и Макбета. Вольности моего обращения с Шекспиром получили одобрение в англ. [ийских] ун [иверситетах]. Я немного писал своего нового, но теперь буду больше роман в прозе, охватывающий время всей нашей жизни, не столько художественно, сколько содержательно. Напишу наверное большую статью о Блоке. Открытием было для меня количество и род публики на моих вечерах в этом году, я этого не предполагал, это было для всех неожиданностью.

У нас были несчастья и огорчения. Мы похоронили Адика, старшего сына Зин. [айды] Ник. [олаевны], скончавшегося от костного туберкулеза, весной в Оксфорде умер мой отец 83 лет. У меня мифически трудная жизнь, потому что думают, что я числюсь в разряде преуспевающих. Напишите мне, что Вы и как Вы — это близко касается меня. Вы наверное ищете повода, послужившего толчком к такому неурочному письму? Вот он:

В русской антологии изд-ства Mac Millan and Co, под редакцией Оксфордск. проф. древн. греч. литературы, автора большой книги о наследии символизма (о Рильке, Валери, Блоке и Китсе) и переводчика Блока и др. С. М. Bowra, напечатаны Tristia Ос. Эмильевича. В слезах переписываю вам 1-ую строфу (по моему хорошо; перевел это сам Боура).

Будьте здоровы

Ваш Б. Пастернак.

TRISTIA

1.

I've studied all the lore of separation
From grievances bare-headed in the night.
The oxen chew, and lingers expectation,
And in the last hour townsmen know delight;
I keep the rite of nights when cocks were crying,
When, shouldered all a traveller's load of wrongs,
Eyes, red with tears, were in the distance spying,
And women's weeping joined the Muse's songs.

XI (3)

26 Янв. 1946

Дорогая Надежда Яковлевна!

Спасибо за письмо. Был ваш Эдик. Он мне очень понравился. Стремительный, самолюбивый. У него прерывался голос и он боролся со слезами, когда рассказывал об Ос. Эм. и Казарновск. Но как он пишет, я еще не знаю, потому что это отложил.

У меня есть сейчас возможность поработать месяца три над чем-нибудь совершенно своим, не думая о хлебе насущном. Я хочу написать прозу о всей нашей жизни от Блока до нынешней войны, по возможности в 10-ти — 12-ти главах, не больше. Можете себе представить, как торопливо я работаю и как боюсь, что может что-нибудь случиться до окончания работы! И как часто приходится прерывать!

У меня сейчас очень странно складывается жизнь. Это вовсе не дань привычке все без оснований углублять и преувеличивать, если я скажу, что помимо моей воли вещи очень большого смысла входят в круг моей судьбы и попадают в мои руки. Я знал всегда, что для настоящей ноты, нравственной и артистической, мало прижизненного поприща, и этот прицел охватывает более далекий круг. Фатализм, рамки данности, чувство юмора в отношении неизбежности, все это в конце концов род горьких удобств, и я заставлял себя жить без их облегчающего участия. Но теперь мне больше нельзя оставаться и тем, что я есть, и как недостает мне сейчас Осипа Эмильевича, он слишком хорошо понимал эти вещи, он, именно и сгоревший на этом огне! Простите, что я так открыто и много (хвастливо, как сказала бы моя жена) говорю о себе. В противоположность всем сменявшимся течениям последних лет на мою жизнь опять ложится очень резкий и счастливый личный отпечаток.

Вы слишком хорошего мнения обо мне, если думаете, что я вам достану все эти книги. Во-первых, я и свинья и к тому же страшно занят. Эдик говорит, что список у Викт. [ора] Бор. [исовича Шкловского] и может быть он что-то сделает.

Неужели я вам не послал своей книжечки? У меня определенное чувство, что я это сделал или хотел сделать. Там все вещи полностью неизвестные Вам. И разве Вы не читали Ромео и Антонио? Со дня на день должен выйти Отелло. Тоже пришло. Потом Генриха IV-го. Простите меня за безучастность в делах. Я тоже очень бы хотел Вас видеть.

Б. П.

ПРИМЕЧАНИЯ

I.

Датируется нами 1923 годом по содержанию. Письмо не могло быть написано раньше, так как книга стихов *Темы и вариации* появилась в Берлинском издании Геликон в 1923 году. Не могло оно быть написано и позже, так как перевод "Принца Фридриха Гомбургского" был напечатан в 1923 году в 2-томном Собрании сочинений Клейста под ред. Н. С. Гумилева и В. А. Зоргенфрея.

Шкловский Виктор Борисович (род. в 1893 г.) — критик-формалист, писатель-приспособленец, друг Мандельштамов.

Перевод *Алхимика* был напечатан в составе двухтомного издания Бен Джонсона в 1930-31 гг.

II.

Кузмин Михаил Александрович (1875-1936) — поэт-символист, основатель эфемерного кларизма, подготовившего путь акмеизму.

Мы — первым браком Б. Пастернак был женат на Евгении Владимировне Лурье, с которой разошелся в 1930 г.

Воспоминания. Речь идет о "Шуме времени".

Петровский Дмитрий Васильевич, род. 26.X.1892 г. в селе Дроздовцы Черниговской губернии, умер в Москве 23.II.1955 г., поэт, друг Хлебникова, о котором оставил ценные воспоминания, примикиал к ЛЕФ'у, затем к Перевалу, подвергался неоднократно "партийной критике". Творческие возможности Дм. Петровского Пастернак переоценивал.

III.

Пиотровский Адриан Иванович, род в Вильне в 1898 г., "незаконно репрессирован" (расстрелян?) в 1938 г., литературовед, специалист по театру, работал в театральном отделении Института истории искусств. Переводчик Аристофана, Эсхила, Феогнида, Катулла и др.

Валерий **Брюсов** умер 9 октября 1924 г.

Ходасевич Владислав Фелицианович (1884-1939), поэт, покинул Россию в июле 1922 г. В октябре 1924 г. съехался с Горьким в Сорренто, где они прожили вместе до апреля 1925. Соррентийскую виллу занимали в это время Горький, его секретарша бар. М. И. Будберг, его сын Максим с женой, художник И. Н. Ракицкий, Ходасевич и Н. Н. Берберова (см. "Некрополь" Ходасевича, стр. 228-277).

Торопитесь же мне ответить на Волхонку. На Волхонке Пастернак прожил очень долго, чуть ли не до Второй мировой войны.

У Вас чудесное стихотворение в России — имеется вероятно в виду стихотворение Концерт на вокзале, появившееся в 3 кн. "России" за 1924 г.

IV.

О "ревантологии" — вероятно, не осуществившийся замысел антологии революционной поэзии.

Гервег Георг (1817-1875) немецкий поэт, поборник революции 1848 года, выступал против политики Бисмарка, был знаком с Бакуниным и Герценом.

Асеев Николай Николаевич (1889-1970), поэт близкий к футуристическим группировкам, приспособленец.

Наводнение произошло осенью 1924 г.

Камень — первая книга стихов Мандельштама, вышла в 1913 г. под маркой издательства "Акмэ". Переиздана в 1916 г., в дополненном виде.

Статьи вроде "Российских" или того, что в Русском искусстве — см. данные в предисловии к письмам.

V.

Спекторский — роман в стихах. Первые три главы были напечатаны в альманахе "Круг" 1924 г., 5. Полностью поэма вышла отдельным изданием в 1931 г.

Тихонов Николай Семенович, род. в 1894 г., поэт, приспособленец. Мастерская характеристика Тихонова дана Н. Мандельштам в "Воспоминаниях" (стр. 250-253).

VI.

"Города и годы" — первый роман Константина Александровича Федина (род. в 1892 г.), в котором описывается гибель молодого русского интеллигента, не находящего себе места в Революции.

Бобров Сергей Павлович (род. в 1889 г.), поэт футуристического толка, "человек наивный и чистый" (Н. Я. Мандельштам).

Ионов (Бернштейн) Илья Ионович (1887-1942) заведовал Госиздатом.

Детство Люверса, начало романа переработанное в повесть, написано в 1918 г., издано в 1925 г. в составе четырех рассказов.

С ЛЕФ'ом (Левый фронт искусства) Пастернак окончательно порвал в 1927 г., но как видно из этого письма он уже давно чувствовал себя "гостем" в этой организации, ратующей за утилитарное "производственное" искусство.

VII.

Датируется в связи с упоминанием о новой книге стихов О. Мандельштама вышедшей в 1928 г. Все стихи, помещенные в эту книгу, раньше появлялись в периодических изданиях.

Кроме рассвета с чернецами в сенцах — Пастернак имеет в виду стихотворение:

Сегодня ночью, не солгу,
По пояс в тающем снегу...

(№ 143 Собрания сочинений)

VIII.

Датируется нами на основании упоминаемых Пастернаком стихотворений Мандельштама, написанных в 1936-37 гг. Их показывала Пастернаку Надежда Яковлевна в свою поездку в Москву весной 1937 г. Разумеется, из попытки напечатать хотя бы некоторые стихотворения ничего не вышло. Прав был Пастернак, предсказав новым стихам Мандельштама будущее торжество. Но произошло оно не скоро, 30 лет спустя, и то только путем отрывочных публикаций, заграничного издания и самиздата.

Где я? что со мной дурного? — Пастернак имеет в виду стихотворение "Эта область в темноводье" (№ 338), написанное в декабре 1936 г.

Пишу роман — мысль о романе занимала Пастернака всю его жизнь, но осуществлена была только после Второй мировой войны.

Об осах — имеется в виду стихотворение Мандельштама:

Вооруженный зрењем узких ос
Сосущих ось земную, ось земную

(№ 367. Написано 6 февраля 1936 г.)

Ягненке гневном — имеется в виду стихотворение:

Улыбнись, ягненок гневный, с рафаэлева холста —
На холсте уста вселенной, но она уже не та...

(№ 321. Написано 9 января 1936 г.)

ложится таким Саводником — Саводник Владимир Федорович (1874-1940). Автор дореволюционного учебника русской литературы, ставшего символом скучнейшей школьной казёнщины и схоластики.

IX.

Немирович-Данченко Владимир Иванович (1858-1943). Писатель, театральный деятель, организатор вместе со Станиславским Московского художественного театра (МХАТ).

Женя — сын Пастернака от первой жены.

Новой книжечкой — "На ранних поездах", шестая книга стихов, Москва, 1943, 52 стр.

С Ахматовой Надежда Яковлевна жила в то время в Ташкенте.

X.

Датируется в связи с упоминанием о смерти отца, скончавшегося в 1945 г.

Казарновский — журналист, был в концлагере в 1938 г. вместе с Мандельштамом, освободился в 1943 г. и рассказал Н. М. наиболее правдоподобную версию о смерти Мандельштама в лагере.

прозу всей нашей жизни — замысел "Доктора Живаго".

Статья о Блоке так и не была написана.

Своей книжечки — вероятно "Земной простор", 1945, 45 стр.

XI.

Эдик — упоминается Н. Мандельштам в "Воспоминаниях" как хранитель Мандельштамовских стихов.

Зин. Ник. — Зинаида Николаевна Нейгауз, вторая жена Пастернака.

Было еще одно письмо Пастернака к Н. Мандельштам, которое, по свидетельству последней, было выкрадено у нее любителем архивов. В нем Пастернак писал "что в современной литературе (дело было сразу после войны) он интересуется только Симоновым и Твардовским, потому что ему хочется понять механизм славы".

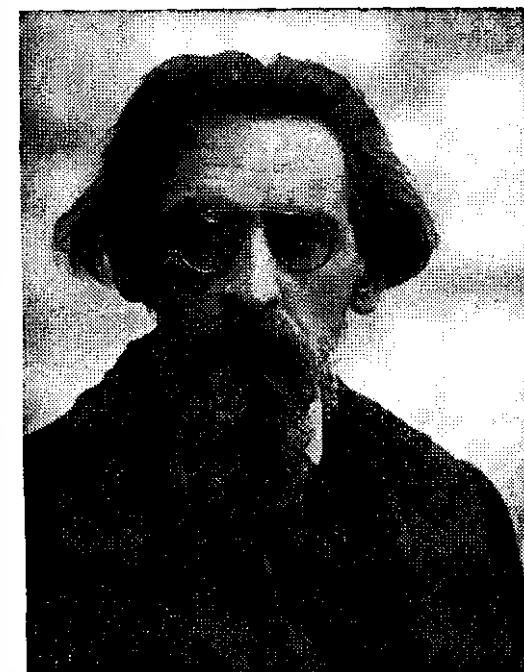
Вступительная заметка и примечания Н. А. Струве.

Материалы по истории русской культуры

ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ КАРСАВИН

(1882 — 1952)

К двадцатилетию со дня смерти



ДАТЫ БИОГРАФИИ, ОЧЕРК ФИЛОСОФИИ,
СПИСОК ТРУДОВ.

ИЗ НЕИЗДАННОГО
МОЛИТВА ГОСПОДНЯ • ОБ АПОГЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА •
ВЕНOK СОНЕТОВ • ТЕРЦИНЫ.

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ ЛЬВА ПЛАТОНОВИЧА КАРСАВИНА

1882 — 1952

Лев Платонович Карсавин родился в Петербурге в 1882 г. в артистической семье. (Его отец был балетмейстером, а сестра, Тамара Карсавина, стала впоследствии знаменитой балериной).

1901 Окончил с золотой медалью 5-ю Петербургскую гимназию. Поступил в Петербургский Университет на историко-филологический факультет.

1906 Окончил с дипломом первой степени историко-филологический факультет по историческому отделению, получив золотую медаль за сочинение: «Сидоний Аполлинарий, как представитель культуры V-го века». (частью напечатано в «Журнале Мин. Нар. Просвещения», 1908).

1909 По окончании СПБ Университета был оставлен при нем для подготовки к профессорской и преподавательской деятельности с 1 сент. 1906 г. по 1 янв. 1909 г.

1910 В июне был командирован на год в Италию.

1912 В мае Л. П. Карсавин был допущен к чтению лекций и ведению практических занятий по истории ересей XIII века в качестве приват-доцента Петербургского Университета.

1913 В мае публично защитил диссертацию на тему «Очерки религиозной жизни в Италии» и был удостоен степени магистра всеобщей истории. В июне был назначен экстраординарным профессором Петербургского историко-филологического института по кафедре Всеобщей истории.

1913 - 1914 Преподавал на историко-филологическом факультете С.Петербургских Высших Женских Курсов следующие предметы: «История папства», «Религиозная жизнь XII-XIII вв», «Экономический и социальный строй франкской монархии». На Высших историко-литературных курсах Н. П. Раева читал общий курс по истории средних веков и курс «Методологии истории». Кроме того проводил занятия по истории средних веков в Историко-филологическом Ин-те, Психоневрологическом Ин-те, на Высших курсах П. Ф. Лесгафта.

1916 В марте 1916 г. публично защитил диссертацию на тему: «Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках, преимущественно в Италии» и был удостоен степени доктора Всеобщей истории.

1917 Инспектор Истор.-фил. Института.

1918 29 апреля 1918 года Советом Петроградского Университета был избран и утвержден в должности экстраординарного профессора Университета (вне штата).

1919 Вышла в свет первая философско-богословская книга Л. П. Карсавина: «SALIGIA или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке и семи смертных грехах». Петроград, 1920.

1920 Работал в издательстве «Наука и Школа»: вместе с С. А. Жебелевым и М. Д. Приселковым редактировал раздел истории; с Э. Л. Радловым и Н. О. Лосским — раздел философии.

1921 27 февраля возобновилась деятельность Петербургского философского общества. Карсавин прочел доклады: 12 июня о «Свободе воли», 11 и 17 декабря — «Мираж прогресса». В Доме литераторов на поминах по Достоевскому прочел доклад «Любовь Федора Карамазова».

1922 15 ноября 1922 г. профессор Л. П. Карсавин был выслан из России за границу.

1923 В Берлинском издательстве «Обелиск» вышли три большие работы Л. П. Карсавина: «Джордано Бруно», «Диалоги», «Философия истории».

1924

1925 «О началах».

1926 3 декабря циклом лекций началась работа Л. П. Карсавина в «Евразийском семинаре» в Париже. (см. «Евразийская хроника»; VII, П. 1927, стр. 43, 45, 46).

1927 Читал лекции в Бельгии.

1928 По приглашению Каунасского Университета Л. П. Карсавин переехал в Каунас и занял кафедру всеобщей истории.

1929 В Каунасе вышел большой философский труд Л. П. Карсавина «О Личности».

1940 Университет был переведен в Вильнюс, туда же переехал и Л. П. Карсавин со своей семьей.

1944-45 После окончания войны Лев Платонович вел всего лишь один предмет — эстетику.

1946-1948 Отстраненный от преподавательской деятельности некоторое время был директором Исторического Музея в Вильнюсе.

1947 Арестована дочь Льва Платоновича.

1948 Академия Наук заказала перевод на русский язык трудов Джордано Бруно.

1949 Арест.

1950 Л. П. Карсавин был этапирован в Абэзь — лагерь особого режима, расположенный у полярного круга.

1952 Из-за открывшегося туберкулеза Л. П. Карсавин был помещен в лагерную больницу, в которой он и умер 20 июля 1952 года.

**

...Лев Платонович Карсавин до последнего дня сохранял ясность сознания и много работал. Утром, после скучного лагерного завтрака, он садился на кровать и остро отточенным карандашом писал на предварительно разлинованных листочках бумаги. Писал он медленно, почти без помарок и исправлений. Принимаясь за исправление какой-либо из своих работ он, в конце концов, писал ее заново — поэтому существует несколько вариантов его произведений.

За два года пребывания в лагере им было написано около десяти философско-богословских трактатов; некоторые из них имеют две или больше редакций. Это:

«О бессмертии души» (1951).

«Об искусстве» (лето 1951).

«Об апогее человечества» (вторая половина 1951).

«О молитве Господней» (1952).

«О плоти и духе» (Dvasia ia tunas. на лит. языке 1952).

«По поводу рефлексологии и споров о ней» (май 1952). (*)

«О совершенстве» (март-июнь 1952).

«Диалог» (Беседа автора с позитивистом и скептиком по поводу «духа и тела»).

Комментарий к «Символу веры».

Кроме того им были написаны «Венок сонетов», «Терцины» и комментарии к ним и несколько отдельных стихов.

(*) Эта работа была написана после прочтения книги И. Павлова, которая случайно оказалась в руках Л. П. Карсавина.

Сохранилось письмо, написанное Львом Платоновичем в Центральной Больнице:

...«В отношении здоровья здесь мне, несомненно, лучше. И здоровье мое вот какое. Аппетит у меня лучше, больше кушаю и выгляжу чуточку крепче. Но процесс протекает интенсивно. Температура колеблется от 36,5 (редко) до 37,2 и 38°. Доктора уверяют, что с таким туберкулезом можно долго жить (они называют его фиброзным и продуктивным); один обещал мне даже сто лет, но, конечно, бесстыдно соврал. Однако условия жизни довольно таки тяжелые. В моем бараке и в «палате» хозяйствуют «бледные» (правда, еще сравнительно посредственные), которые терроризировали даже пугливого врача. Эти люди все время шумят, хохочут, бегают, сквернословят и больницу превратили в корчму; при удобном случае воруют. Вначале они и разные завистники наделали мне не мало пакостей. Но сейчас все успокоилось; только я убедился, что лагерь выявляет сквернейшие качества человека, превращает его в животное. Литовцев мало. Это искренние люди, которые по отношению ко мне проявляют очень большую заботу. Но моя интеллектуальная работа и духовная жизнь их в сущности не интересует...

Читать нечего. Из этого сделал соответствующие выводы. Сосредоточился и, не имея сил более лежать без работы, написал критику рефлексологии (по русски), о плоти и духе, и о совершенстве (по литовски); сам не знаю для чего. Это мой отчет.

До свидания... Приветы.

27.V.52.

Перед смертью Лев Платонович исповедался и причащался у католического священника — православный священник, которого несколько раз звали к умирающему, оказался трусом и отказался прийти.

...Могила Льва Платоновича Карсавина в семи километрах от полярного круга. Ее, вероятно, трудно найти сейчас — могла не уцелеть дощечка с номером П 80, номером, который получил после смерти один из гениальнейших русских мыслителей...

ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ КАРСАВИН *)

Подобно Франку, Карсавин опирается на Николая Кузанского и полагает в основу своей философской системы учение об Абсолютном, как Всеединстве и совпадении противоположностей (*coincidentia oppositorum*). «Абсолютность», говорит Карсавин, «выше нашего разумения, выше нашего понятия об абсолютном, полагаемом в необходимом противостоянии относительному» (Филос. истории, 72 с.). Он устанавливает «понятие истинной абсолютности, как совершенного всеединства абсолютности Бога — Творца, Искупителя и Усовершителя с иным, которое ею созидается из ничто» (351). Это «иное», т. е. тварное бытие и именно всякая личность, входящая в его состав, может быть абсолютирована, может стать совершенным всеединством, всевременным и всепространственным, благодаря тому, что Абсолютное есть Абсолютная Благость, которая отдает себя целиком своей твари. Поскольку тварь обнаруживает недостаток хотения свободно усвоить Абсолютное Благо, она имеет характер лишь **стяженного всеединства**, эмпирического бытия, в котором всевременность заменяется временностью и всепространственность пространственностью. Абсолютная Благость не покидает твари своей даже и в этом жалком состоянии ее: «чрез Боговоплощение эта самоограниченность человека в его недостаточности становится и Божественным моментом», она искупается и в Богочеловеке еще и «восполняется» (358). Поэтому Карсавин различает следующие четыре понятия всеединства: «1. Божество, как абсолютно совершенное Всеединство; 2. усовершенное или обоженное (абсолютированное) всеединство, отличное от Бога тем, что когда оно есть, Бога нет, а оно само есть ставшее Богом ничто; 3. завершенное или стяженное тварное всеединство, стремящееся к усовершенности своей, как к идеалу или абсолютному заданию, и через него к слиянию с Богом и гибели в Боге; 4. незавершенное тварное всеединство, т. е. относительное многоединство, и единство, становящееся совершенным чрез свое завершение или момент всеединства в его ограниченности» (48 с.).

*) Глава из неизданной по-русски Истории русской философии.

Карсавин утверждает, что его религиозная метафизика стоит выше противоположности пантегизма и теизма. От пантегизма он отмежевывает свое учение «тезисом о создании твари из ничто и ее конечности» и тезисом о «вечности» и «не-изменности» Бога (351). Однако под словами «создание твари из ничто» Карсавин вовсе не разумеет творение Богом чего-либо отличного от Него. «Обычно предполагается», говорит он, «будто Бог создал некоторое нечто, некую самобытность, хотя и производную, но все же совсем иную, чем Он, и будто это нечто согласует или не согласует себя с Богом» (О началах 37). Такое положительное «ничто» Карсавин отвергает. «Без Бога и вне Бога меня нет, нет абсолютно», говорит он. «Сам по себе и в себе я — не существую. Но, поскольку я мыслю, хочу, существую, т. е. поскольку причаствую Богу и становлюсь Богом, я Ему противостою, как иной субстрат Его Божественного содержания, и столь неотрывно, что без Него, вне Еgo, в самом себе я — ничто, не существую» (37).

Творение мира, по Карсавину, есть теофания, Богоявление. В Себе, как вечное и неизменное начало, Бог непостижим; в этом аспекте Своем Он есть предмет отрицательного богословия, Божественное Ничто, не выражимое в понятиях; подвергнув Себя самоограничению, Он осуществляет самотворение, как Богостановление, как относительное нечто (20), которое осуществляется в пространственной и временной форме и делается постижимым (42). Но надо помнить, что, как иное, «это нечто — ничто» (20).

В книге «О началах» Карсавин развивает свою систему следующим образом: творение мира есть теофания; Абсолютное всего Себя дает «иному», которое есть абсолютное ничто, но в приятии Божественного содержания становится «тварным нечто», «вторым субъектом» (45). Не следует однако думать, что сотворенный Богом субъект наделен творческою силою хотя бы в смысле способности творить свою собственную жизнедеятельность. «Тварь», говорит Карсавин, «из ничего творить не может, и в ней творит только сам Бог» (О нач., 39). «Всякая наша мысль, всякое чувство, желание или действие наше не что иное, как Бог, и кроме Бога ничего в них узреть мы не можем» (20). Хотя таким образом все содержание тварного субъекта и вся жизнь его божественны, тем не менее нельзя сказать, что он есть Бог. Карсавин решается даже говорить о свободном возникновении твари: «творение меня Богом из ничто вместе с тем есть и мое свободное самовозникновение» (37).

Создав тварных субъектов, Абсолютное отдает Себя им. Самоотдача Абсолютного есть выражение его всеблагости, благодаря которой возможно бесконечение конечного тварного мира, обожение его в процессе, имеющем характер Божественного «круговорота», если учесть следующие моменты его: «сначала» (не во временном смысле) только Бог, «потом» Бог, в самоотдаче Своей твари Себя Самого умаляющий и уничтожающий, Бог Творец, тварью Его ограничивающий, и тварь, в самоутверждении своем становящаяся Богом. «Затем» — только тварь, всецело ставшая Богом, Всеблагостью, а потому и «опять» — только Бог, восстановивший Себя в твари и через тварь восстановленный ею» (48).

Пантеистический характер системы Карсавина обнаруживается в том, что у него отношение между Богом и мировым процессом есть какая-то игра Бога с Самим Собою: «Поскольку тварь есть и Бог, Бог, отдавая ей Себя», говорит Карсавин, «от нее и в ней восприемлет обратно отданное Им ей. В меру Своего умления Он и восполняется. Он активно Себя умаляет и уничтожает как Бога в твари; тварь активно Его восстанавливает. А так как тварь есть и Бог, активное восстановление ею Бога есть и Его активное самовосстановление» (39).

От пантеизма Карсавин надеется ограничить свою систему тем, что его учение не есть «всебожие» (10), т. е. нельзя сказать, что каждое существо есть Бог, потому что, имея в своей основе ничто, твари конечны, временны и изменчивы, тогда как Бог, Абсолютное, вечен и неизменен (Фил. ист., 351).

Не следует однако забывать, что всякое тварное существо есть проявление Бога, теофания: все тварное содержание получается благодаря самоотдаче Бога, так что не только добрые наши мысли, чувства, желания и действия божественны; божественны и наш гнев, и наша зависть, и наша ненависть, не только наше блаженствование, а и страдание. «Иначе Бог не Всеединство и существует какое-то другое злое божество, что предполагать и нечестиво и нелепо» (О нач., 21). Таким образом, у Карсавина над решением всех проблем господствует идея Всеединства, как начала, подлинно объемлющего в себе все. Подобно многим другим русским философам, Вл. Соловьеву, о. С. Булгакову, Франку, Карсавин полагает, что если бы какое бы то ни было нечто, хотя бы и тварное, онтологически было вне Бога, тогда Бог был бы ограничен. Поэтому Карсавин неуклонно отстаивает тезис: Бог есть Всеединство, тварь есть ничто (7). Карсавин предвидит

возражения, что Бог не есть абсолютное, соотносительное с относительным и в этом смысле находящееся в отношении взаимозависимости с относительным. Он знает о существовании философов, которые, признавая Бога Сверхабсолютным, утверждают, что ничто внешнее не ограничивает Его. На это Карсавин возражает, что тогда вне Бога мог бы существовать второй, третий... десятый Бог (8).

Исследуя Божественное бытие, а также область тварного бытия, Карсавин везде находит **триединство**. Развитие этой мысли основано у Карсавина на учении об Абсолютном, как всеобъемлющем Всеединстве: найдя какое бы то ни было начало, предлагающее противопоставление его другому началу, он показывает, что они вступают в отношение противопоставления путем выхода из первоединства и разъединения, которое стремится к воссоединению и установлению единства противоположностей.

Триединство Бога Карсавин устанавливает многими способами — путем анализа Бога, как Любви, и Бога, как Всеблагости. Так, напр., в любви он устанавливает моменты 1) самоутверждения, требующего всецелого обладания любимым (Любовь разрушительница), 2) самоотдачи ему (жертвенная любовь) и 3) воскресение в нем. Завершаются эти исследования рассмотрением проблемы, последней и основной во всех отношениях, — о связи неопределенности и определенности. Непостижимое Всеединое, объемлющее подлинно все, есть Неопределенность, как Первое, противостоящая ей Определенность, как Второе и, наконец, воссоединение их, как Третье. Таким образом, и здесь триединство и догмат Троичности оказывается основою все освещающею истиной христианского мировоззрения.

В книге Карсавина «О личности» учение о совпадении противоположностей применено не только к Божественному триединству, но и ко всякой личности, поскольку она усовершается и достигает обожения. Личность, согласно определениям Карсавина, есть «конкретно-духовное, телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное» (2). Единство личности есть ее духовность, а множественность — ее телесность. Так как единство личности есть единство множества, то личность «всецело духовна и всецело телесна» (143). В своей телесности, т. е. множественности она есть данность, необходимость, а в своей духовности — преодоление необходимости, самопреодоление, т. е. свобода. Относительность этих определений показывает, что в личности есть «нечто высшее ее единства —

свободы-необходимости, — она сама» (4). В самом себе это начало личности неопределимо (37), оно есть «усия», сущность в отношении к определенному первоединству, Отцу, саморазъединяющемуся единству — Сыну, и самовоссоединяющемуся единству — Духу Святому. Это начало неопределимо, так как определение возможно лишь там, где есть разъединение; оно лежит в основе определенного первоединства личности, соотносительного с ее саморазъединением и, далее, с ее самовоссоединением. Таким образом, в Абсолютном Всеединстве неопределенное первоединство есть триединство; богословски выражаясь, оно есть «усия», а определенное первоединство — Отец, саморазъединяющееся единство — Сын, самовоссоединяющееся единство — Дух Святой, триипостасная Св. Троица (39).

Божье Триединство, собственно говоря, есть единственное личное бытие (85); оно раскрывает и определяет себя преимущественно во Втором Лице, в Логосе, который, как саморазъединение, есть Тело Пресв. Троицы (145).

В книге «О началах» Карсавин говорит, что тварное я есть 1) исходное единство, 2) распадение его на субъект и объект и 3) воссоединение их в самосознании (О нач., 99). Это воссоединение посредством знания — неполное: в нем воссоединенность **меньше** разъединенности. Мы знаем об этой неполноте и потому нам кажется, что наше бытие и самосознание есть «нечто не настоящее, какое то сонное мечтание» (103). Усмотреть эту иллюзорность своего бытия это значит определить его, исходя из высшего бытия; это значит, что я на ряду со своим низшим бытием есть еще высшее бытие, именно то усовершенное всеединство, которым я обладаю в Богочеловеке. Стоит только нам перестать сосредоточиваться на «своем» низшем бытии, «опустошить» себя, «сознать свое ничтожество, и мы уже видим Бога в самосознании нашем, и уже все наше самосознание, все наше знание становится умною молитвою, которая тем сладостнее, чем мы смиреннее» (108).

В этом высшем своем аспекте мы всевременны и всепространственны, а в низшем — наша всевременность умаляется до ограниченного временного момента становление-погибание, и всепространственность нашего высшего я умаляется до ограниченного опространствления (130). Из этого учения об аспекте всепространственности моего я следует, что частица моего тела, покинувшая меня и ставшая элементом тела другого существа, не вполне покидает меня: она «запечатлена мною, она — я сам и во

всевременной всепространственности всегда и везде остается мною, хотя становится еще и другим — все миром» (139).

Свое учение о тварном «я» Карсавин уточняет в книге «О личности». Строго говоря, тварь не есть личность; она есть только создаваемый Богом из ничего, свободный, т. е. самовозникающий из ничего неопределенный субстрат, сам по себе не составляющий никакого нечто; усваивая Божественное содержание, он впервые становится личностью. Поскольку всякое содержание твари получается через принятие ее Логосу, весь тварный мир есть **теофания** (85,175).

Несовершенство твари и зло есть только недостаток добра в ней, неполнота усвоения ею Божественного бытия: «начав свое Бого бытие и бытие, тварь сейчас же стала стремиться в себя», «смирение подменила гордынею» и пожелала невозможного — вместо полноты бытия какую то часть бытия; но «невозможное для человека возможно для Бога, — Бог исполнил нелепое хотение твари» и, блюдя ее свободу, дал ей желаемое ею полу бытие полу небытие, неполную смерть и неполную жизнь, дурную бесконечность умирания (195 с.). Эта неполная жизнь есть следствие нашей косности и лености, мешающей нам усвоить полноту Божественного бытия, которую жертвенно и любовно отдает нам Бог. Раскаяние наше в этой вине правильно может быть выражено словами: «ты недостаточно хотел» принять в себя Божественное бытие. Эта греховная «немощь» не есть особая сила: такое учение было бы манихейством, говорит Карсавин; немощь есть просто недостаток хотения усвоить Бога (35сс.). Это зло-вина всегда сопутствует злом-страданием, которое есть и кара за вину и искупление ее(30). Раскаяние в своей виновности есть, строго говоря, не самоосуждение: оно состоит в осуждении поступка «Высшую мерою, а не мною самим» (23). Действительно, в самоосуждении «одна теофания противопоставляет себя другой, большая меньшая, знаменующая полноту Божества — менее полной»; «мы осуждаем себя за то, что не полно Бога восприняли» (34 с.).

Каждый грех в истолковании Карсавина есть неполнота теофании. Гордость, напр., есть попытка утвердить себя в себе самом; поскольку она существует, она есть теофания (49), потому что «обладание отражает обладание всем в Боге», но осуществляет это не полно; таким образом, гордец есть глупый вор (51): он хочет обладать всем, он жаден и склонен, но не достигает того, что имеет в Боге «я», которое обладает **действительно** всем, т. е. и «тем, что все и сам Бог обладают обладаемыми им дарами» (52).

Из этого учения о зле Карсавин выводит, что средство усовершенствования заключается «не в борьбе с каким то не существующим злом, а в полноте любви нашей к Богу и с Богом» (68). «Не противьтесь злому», «ибо нет зла», но «творите благо», именосуждения и вы поймете, «побеждая немощь, что зла нет» (69). «Не противьтесь злому», «ибо нет зла», но «творите благо». именно узревайте в том, что называют злом «слабый огонек блага и раздувайте огонек в пламенение мира» (69). Познавайте «только добро, ибо зла нет» (70).

«Может быть, придется тебе самому защитить слабого насилием», «спасать жизнь убиением виновного» (70); «думаю, что подобное испытание посыпает Бог лишь людям несмысленным» (71). «Есть правое убийство и правая война» признает Карсавин, но, решая этот вопрос в конкретных случаях, нужно беречься голоса Антихриста (72).

Несовершенство твари может достигать такой степени, что она имеет характер лишь зачаточного личного (животное) или даже только потенциально личного (вещи) бытия (О личн., 127). Совершенство личности состоит в полном усвоении ею Божественности, в достижении ею обожения. Онтологическая последовательность этого процесса жертвы Бога Собою для твари и жертвы твари собою для Бога такова: «сначала — только один Бог, потом — Бог умирающий и тварь возникающая, потом — только одна тварь вместо Бога, потом — тварь умирающая и Бог воскресающий, потом — опять один только Бог. Но все «сначала» и «потом» и сразу: Бог есть и Богочеловек» (161).

Условием возможности этого единства человека с Богом в Божьей Ипостаси служит вочеловечение Логоса, состоящее в том, что Он свободно становится несовершенным, восходя не **несовершенное бытие, а бытие** его, т. е. несовершенство, как только страдание и смерть без вины (224). Так как человечество Христа не вне Его Ипостаси, но «в-ипостасно», то страдание и смерть Христа, несмотря на воскресение, есть Божественная трагедия; мало того, даже патрипассианство (учение о страдании не только Сына, но и Отца) содержит в себе некоторый момент истины (192).

Обоженная по благодати тварь есть подлинный Бог, однако не получается пантеистическое отожествление Бога и мира: существует глубочайшее онтологическое различие между «не есть, которое из есть и после есть» и «есть, которое после не есть и из не есть» (160).

Интересны учения Карсавина о телесности, которую он определяет, как множественность в саморазъединяющейся личности, обуславливающую определенность «я». Эта определенность необходимо есть «соотнесенность моего тела с инобытиными ему телами, не внешнее их соположение или соприкосновение но их взаимопроникновение и взаимослияние. В моем теле есть инобытия ему телесность, в инобытийной телесности — моя». «Все, что я познаю, вспоминаю и даже только воображаю, является моей телесностью, хотя и не только мою, а и еще мне инобытию». «Весь мир, оставаясь инобытию мне телесностью, становится и моею» (128).

Посредством этого учения Карсавин, верный своему принципу совпадения противоположностей, преодолевает разногласие феноменализма и интуитивизма (79 с.). Для Карсавина весь мир, находящийся вне индивидуального тела несовершенной личности, есть до некоторой степени тоже ее тело, только «внешнее тело (131 с.); отсюда он пытается понять такие явления, как психометрия, экстериоризация чувствительности и т. п. Ощущение в ампутированных членах он объясняет тем, что части и частицы тела, отделенные от него, не вполне утрачивают связь с ним (130). Поэтому Карсавин утверждает, что способ погребения не безразличен для нас. Материалист с проклятием открывает ошибочность своих взглядов, когда его тело испепеляется согласно последнему слову техники в богооставленном крематории.

Различие между несовершенною и совершенной личностью состоит в том, что первая имеет индивидуальное тело и внешнее тело, а у второй все внешнее тело приобретает характер ее индивидуального тела (134).

Особенно высокую ценность имеет «Философия истории» Карсавина. В этой книге Карсавин устанавливает основные начала исторического бытия и рассматривает «значение и место исторического в целом мире и в отношении к абсолютному бытию» (5). «Высшую задачу исторического мышления» Карсавин считает «познание всего космоса, всего тварного всеединства, как единого развивающегося субъекта» (77). История в узком смысле этого слова имеет своим содержанием «развитие человечества, как всеединого всепространственного и всевременного субъекта» (85). Под развитием Карсавин разумеет процесс, в котором какое либо целое (организм, душевная жизнь) непрерывно «меняется, непрерывно становится качественно иным, становится изнутри, из себя самого, а не путем присоединения к нему чего-то извне» (10).

Непрерывность развития указывает на то, что развивающийся предмет не состоит из отдельностей, из атомов, а представляет собою **единий субъект**, не отличный от своего развития, а реальный в самом своем развитии (понятие субстанции, как начала, отличного от процесса, Карсавин отвергает), следовательно, **всевременный, всепространственный, всекачественный, всеединый** (11). Такой субъект есть **личность**, потенциально всеединая, и даже каждое «качествование» его есть «**стяженное всеединство**». Развитие субъекта есть переход от одного его момента к другому, обусловленный диалектическою природою самого субъекта, а не воздействиями извне. Внешние отношения в царстве исторического бытия Карсавин отвергает. В самом деле, всякий исторический индивидуум (человек, семья, народ и т. п.) есть, по его учению, само мировое всеединство в каком-либо из неповторимых и незаменимых аспектов его; таким образом, царство исторического бытия состоит из субъектов, взаимопроникающих друг друга и тем не менее свободно развивающихся, так как в каждом из них содержится, хотя и в **«стяженном»** виде, зародыш всего, и внешних отношений между ними нет. Отсюда получаются следствия, важные для методологии истории. Так, Карсавин отвергает в историческом исследовании понятие **причинности**, как воздействия **извне**. Если два народа влияют друг на друга в своем развитии, то это возможно лишь потому, что оба они суть моменты высшего объемлющего их субъекта (культуры, человечества, космоса) и потому «чужое» для народа есть в некотором смысле «и его собственное», так что развитие совершается все же диалектически непрерывно из идеи самого народа, а не из мозаики внешних воздействий на него (64). Также и влияние природы на жизнь народа, по Карсавину, не есть внешний фактор: природа страны, как и вообще все материальные элементы бытия (напр., костюм, величина земельных участков, принадлежащих собственникам и т. п.), влияет на исторический процесс не сама по себе в своей оторванности, а лишь поскольку она преломлена в сознании и претворена в **социально-психический** элемент (95 - 100); это возможно потому, что природа, как и человечество, есть индивидуализация высшего субъекта, макрокосмоса, правда, менее полная, чем человечество, но через высший субъект «сращенная» с душевностью человека (347).

Весьма существенны также для методологии истории соображения Карсавина о том, что новое в историческом процессе «всегда появляется из небытия — иначе оно не было бы новым» (237); поэтому он отвергает генетические объяснения, сводящие новое

к перекомбинировкам старого, напр., попытки «вывести» христианство из «скрещения иудейской и эллинистической культуры» (180). Спор об индивидуализирующем и обобщающем методе в истории теряет свою остроту у Карсавина, так как в его концепции мира общее есть индивидуализация высшего субъекта во множестве низших субъектов; но такое общее само есть конкретный индивидуум, оно «не отвлечено, не отъединено от своих конкретизаций общее» (191).

Некоторые исторические субъекты могут быть определенно размещены в отношении друг к другу в **иерархическом порядке**; таковы человек, семья, народ, культура (индийская, античная, европейская и т. п.), человечество, космос. В эмпирическом развитии всякой исторической индивидуальности можно различать, по Карсавину, следующие периоды: 1. **потенциальное всеединство** исторической личности — «переход от небытия к бытию»; 2. **первично-дифференцированное единство**, т. е. разъединение на моменты, умаление единства, но все же еще высокая ступень его потому, что моменты «легко переходят друг в друга», они «взаимозаменимы» и в этом смысле имеют характер «надорганических индивидуальностей»; 3. **органическое единство**, т. е. период «функциональной ограниченности и относительной стойкости индивидуализаций»; 4. вырождение органического единства в **систематическое** и затем гибель вследствие распада (211 с.).

Цель развития есть осуществление тварного мирового всеединства, как Абсолютной индивидуальности. Выше (в изложении учения Карсавина об отношении Абсолютного к миру) уже было отмечено, что в эмпирии эта цель недостижима; она осуществляется в сверхэмпирическом порядке, поскольку Абсолютное, как Абсолютная Благость, отдает себя целиком миру, искупает мир путем Боговоплощения и усовершает мир. Таким образом весь исторический процесс есть процесс Богочеловеческий. Усовершенение не есть хронологический конец развития: с точки зрения несовершенного субъекта идеал вечно предстоит ему, вечно осуществляется в «бесконечном количестве индивидуализаций», «но это несколько не препятствует идеалу быть уже и действительностью, вышею, чем содержимый им в себе момент становления его или эмпирический процесс истории». Во всеединстве «в каждой точке его совпадают становление и завершенность, усовершенение и усовершенность» (86 с.).

Таким образом понятие развития у Карсавина резко отличается от позитивистического понятия прогресса. Все моменты

развития признаются во всеединстве бытия качественно равноценными, ни один из них не низводится до степени лишь средства, лишь переходной ступени к цели развития; эмпирическая разноценность моментов сводится к различию между ними по степени раскрытия в них всеединства. В истории всякой индивидуальности есть момент наиболее полного раскрытия всеединства, апогей развития ее. Найти критерий для определения, какой момент был апогеем, можно путем исследования «религиозного качества индивидуальности к Абсолютному» (к истине, благу, красоте). Так как все историческое развитие есть процесс Богочеловеческий, то мерилом для оценки близости к идеалу должна служить индивидуальность, наиболее полно выражаящая в эмпирии Абсолютное; такая индивидуальность есть личность Иисуса Христа. Вся история человечества есть «эмпирическое становление и погибание земной Христовой Церкви» (214). Поэтому историческая наука должна быть **религиозной**; мало того, она должна быть **православной** (175, 356).

Учение о Церкви в ее отношении к государству Карсавин изложил в брошюре «Церковь, личность и государство». Церковь есть Тело Христово, совершенство спасенного и спасаемого Сыном Божиим мира (3). Мир свободно преображается, становясь Церковью. Кафоличность Церкви есть не вселенскость, а соборность (5), «Единое по всему и во всем», т. е. любовно согласованное единство многих выражений истины (6). Церковь есть все-единая личность, включающая в себя симфонические личности поместных и национальных церквей (7 с.).

Государство есть необходимая самоорганизация грехового мира. Если государство стремится руководиться истинами и идеалами Церкви, то оно — **христианское** (12). Насилия, кары, войны неизбежны в меру греховности человека и государства, но они все же остаются грехом; преодоление их возможно не иначе, как в единении со Христом (13). Но отказ от войны в расчете на чудо есть испытание Бога, тяжкое преступление, подвергающее опасности благо поданных и потомства (14). Толстовское абсолютное «непротивление злу» есть непонимание несовершенства мира. Уклонение от применения силы в борьбе со злом есть на деле косвенное и лицемерное противление силою, так как другие воюют, преследуют преступника, а я сваливаю это дело на них. Не противиться злу силою имеет право лишь страдающий от него; но это не непротивление, а **самопожертвование**, лучшее средство

победы (28). Совершенствующийся мир содержит в себе внутренние противоречия, ведущие к трагическим положениям (30).

Государство должно стремиться стать церковною личностью, но эмпирически оно только «в малой степени оцерковляется» (17). Церковь благословляет не самые акты государства в их смешанной со злом природе, а только доброе в этих актах, напр. христолюбивое воинство. Во время войны Церковь молится об осуществлении правды Божией, а не об эмпирическом одолении противника. Так, столь любимый в России праздник Покрова Пресвятой Богородицы связан с чудом, повлекшим поражение русских греками (19).

Современная идея отделения Церкви от государства, говорит Карсавин, нелепа: 1. государство, отделенное от Церкви, пришло бы к религии человечества, или к самообожествлению, или к релятивизму; 2. такое отделение и неосуществимо, поскольку у государства есть подлинные идеалы, которые потенциально церковны. Однако разграничение деятельности Церкви и государства необходимо. Задача Церкви состоит в том, чтобы призывать государство к свободному самоусовершению в Царство Божие, обличать зло, благословлять добро, но не осуществлять конкретное руководство. Государство должно обеспечить Церкви независимость ее в сфере ее деятельности, именно в сфере деятельности религиозно-богословской, учительной, нравственно-воспитательной, миссионерской, культовой; у Церкви должно быть право обличения, имущественные права, но она не должна пользоваться материальной поддержкою государства и силою государственной власти для преследования еретиков; от агрессивной пропаганды государство должно защищать ее (23). Симфония Церкви и государства есть идеал связей их (22).

Вопросу о своеобразии русского духа Карсавин посвятил брошюру «Восток, Запад и Русская идея». Русский народ, говорит Карсавин, есть многоединство народностей, соподчиненных великороссийской народности (7). Русский народ велик и будущим, которое нужно созидать, и тем, что он уже сделал: он велик своею государственностью, духовною культурою, церковью, наукою, искусством (23).

Существенный момент русского духа, по Карсавину, есть русская религиозность, включая и воинственный атеизм (15). Чтобы найти центральную идею русской религиозности, он сопоставляет Восток, Запад и Россию, а также различает троекратное понимание Абсолютного или Бога в отношении к миру — теистическое, пан-

теистическое и христианское (18). Востоком он называет нехристианскую культуру ислама, буддизма, индуизма, даосизма, греческого и римского натурализма, а также варварских народов (17). Запад и Россия суть христианский культурный мир. Теизм Карсавин понимает, как учение о трансцендентности Бога к миру и внешнем отношении между Богом и миром (18). Словом пантезм он обозначает учение об имманентности Божества миру, причем Божествен не сам мир, а «подлинная суть всего» (26 сс.), неопределенная потенциальность без индивидуальной дифференциации (учение даосизма, буддизма, брахманизма). Христианство есть учение об Абсолютном триединстве, как принципе всеединства, не сводящемся к неразличенной потенциальности всяческого, как в пантезме (31). Относительное, согласно христианскому учению, и отлично от Абсолютного, и едино с ним; все действительное — божественно, оно есть теофания; тварь приемлет в себя Бога (32). Такие учения христианства, говорит Карсавин, считаются иногда пантезистическими, но это не верно, если принять определение пантезма, данное им. Христианство утверждает абсолютную ценность личности в ее конкретной осуществленности; оно действует развитию культуры и целью жизни ставит преображение всего, воскресение (35 с.).

Религиозность Запада, включившего в символ веры *filioque*, т. е. учение об исхождении Духа Святого от Отца «и от Сына», содержит в себе искажение основ христианства. В самом деле, такое учение предполагает, что Дух Святой исходит «из того, в чем Отец и Сын одно»; в таком случае есть особое единство Отца и Сына, не сущностное и не ипостасное, а сверхипостасное. Отсюда вытекает, что Дух Святой ниже Отца и Сына, т. е. «хула на Духа Святого». Но Дух Святой есть условие обожения твари; следовательно, принижение Духа Святого ведет к умалению Христа в его человечности и к мысли, что эмпирическое бытие **не может вполне обожиться**, не может абсолютизоваться; устанавливается непереходимая грань между абсолютным и относительным, знание признается ограниченным (41). Признав слабость разума и воли, человек нуждается в земной неоспоримой истине и несокрушимой земной церкви; отсюда возникает земное построение церкви в форме монархической иерархии с Папою во главе и светскою властью его (46). Далее, отсюда следует отказ от небесной жизни, сосредоточение на земном благополучии, расцвет техники, капитализма, империализма, — наконец, релативизм и саморазложение (47 с.).

В Восточном христианстве, в православии, не вводившем новых догматов после седьмого вселенского собора, нет разрыва между абсолютным и относительным (54). Относительное подлежит всецелому обожению, абсолютизированию; границ знания нет: знание есть не только мышление, а и «живая вера», единство познания и деятельности, вследствие чего не возникает проблема, расколвшая Запад на католичество и протестантизм (55). Искупление не есть юридическое удовлетворение жертвой Христа. Покаяние, согласно Православию, есть целостное преображение человека, а не точное возмещение грехов соответствующим количеством добрых дел. Поэтому индульгенции, учение о чистилище невозможны в православии (56). Православие космично; в православной иконе это выражается в символике красок, в символике космической жизни.

Характерная черта русской мысли — борьба с эмпиризмом и рационализмом, увлечение проблемами метафизики (57). Художественная русская литература имеет «героический характер». Во внешней политике России от Священного Союза до нашего времени на первый план выдвигаются идеологические моменты (58). Русский идеал есть взаимопроникновение Церкви и государства (70). Но Церковь представляет собою всеединство всего человечества. После раскола на Западную и Восточную Церковь приходится **ждать** воссоединения церквей, чтобы приступить к общему делу (70 с.). Тем временем задача русской культуры состоит в том, чтобы «актуализировать хранимые с восьмого века потенции», принять актуализированные Западом потенции («европеизация») и восполнить их своими началами. Воссоединение церквей есть не формальный только акт, а соединение культур, которое уже не приметно совершается (73).

Недостаток русского православия есть его пассивность, бездейственность; многое ценное в нем представляет собою «лишь тенденцию развития» (58). «Абсолютное созерцается сквозь дымку дремы» русским человеком (59). «Уверенность в будущем» обожении «обеспложивает настоящее». К тому же идеал не достижим «путем частичных реформ» и отъединенных усилий» (62); между тем, русский человек хочет действовать «всегда во имя чего-то абсолютного или абсолютизированного». Если же русский усомнится в абсолютном идеале, то он может дойти до крайнего скотоподобия или равнодушия ко всему; он способен прийти «от невероятной законопослушности до самого необузданного безграничного бунта». Стремясь к бесконечному, русский человек боится

определений, как ограничений; отсюда объясняется гениальная перевоплощаемость русских (79).

Система Карсавина есть пантеизм. В самом деле, Абсолютное он считает всеобъемлющим Всеединством. Критикуя это понятие Всеединства в философии Вл. Соловьева и о. С. Булгакова, я указывал на то, что Бог есть Сверхсистемное начало, творящее систему вселенной, как нечто онтологически вне Него находящееся. Он вовсе не становится вследствие этого ограниченным существом, потому что отношение ограничения возможно только между однородными предметами. Карсавин возражает на это, что если Бог не есть Всеединство, то возможен рядом с Ним второй Бог, третий... десятый. Это возражение — не убедительно. В самом деле, к идее Бога, как Сверхсистемного начала, мы приходим с необходимостью, как к условию существования системы всего мира с его действительным и возможным содержанием. Система мира вместе с Сверхсистемным началом, Богом, исчерпывает состав всего того, что Карсавин включает в свое понятие Всеединства. Как Карсавинское Всеединство есть нечто единственное, так и Сверхсистемное начало, Бог, вместе с обоснованною Им вселеною есть нечто единственное. Когда Карсавин говорит, что рядом с таким Богом мог бы существовать другой, третий... десятый Бог, я ставлю ему вопрос, где он нашел вторую, третью... десятую вселенную, наличие которых заставила бы нас признать существование второго, третьего, десятого Бога. Таких вселенных никто указать не может; следовательно, и допущение многих Богов есть произвольный вымысел фантазии.

Карсавин отмежевывает систему от пантеизма ссылкою на свое учение о тварном бытии; однако он сам поясняет, что Бог вовсе не творит какое либо положительное «ничто», которое обладало бы самобытностью. Тварное существо есть, согласно его учению, «ничто», которому Абсолютное отдает Себя и, поскольку «ничто» принимает Божественное содержание, оно становится «тварным нечто», «вторым субъектом». Эта попытка отмежеваться от пантеизма совершенно неудовлетворительна: «ничто» не есть пустой сосуд, который может принимать в себя что нибудь, и тем более не может проявлять гордыню, сопротивляющуюся принятию **полноты** Божественного бытия. Понятно поэтому, что тварь, как говорит сам Карсавин, строго говоря в его системе не есть личность: все содержание твари получается ею из Божественного всеединства, сама она не творит ничего и потому весь тварный мир, по Карсавину, есть **теофания** (85, 175). Понятие теофании воз-

можно также и в составе теистического мировоззрения, но тогда оно означает явление Бога в делах Его, именно в создании Им онтологической отличной от Него твари, бытие которой однако свидетельствует о том, что Он существует, как творец ее. У Карсавина слово теофания означает другое, — явление Бога в твари в том смысле, что все положительное содержание твари есть содержание самого Божественного бытия; тварь, поскольку она есть нечто, онтологически тождественна Богу, по крайней мере, как часть Божественного бытия.

Критикуя учение о. С. Булгакова, я указывал, что пантеизм логически несостоятелен. В системе Карсавина логическая невозможность его особенно ясна, поскольку он решительно относит все действительное к Богу, а на долю твари оставляет лишь «ничто». Как и всякий пантеизм, его система не дает ответа на вопрос, как возможна свобода тварных существ в смысле независимости их от Бога и даже горделивого противоречия Богу. Под свободою он разумеет только «самооснованность», «самообусловленность». Далее, его система не может дать удовлетворительного ответа на вопрос о природе зла и происхождении его. Чтобы быть последовательным, Карсавин принужден понимать несовершенство твари и зло только, как неполноту добра. Такое учение резко противоречит фактическому составу зла, нередко имеющего злую содержательность, напр. такова ненависть к личности, вовсе не сводящаяся только к неполноте любви. Не удивительно поэтому, что существование дьявола Карсавин отрицает: в противном случае ему пришлось бы утверждать, что Бог осуществляет и такую теофанию, которая состоит в Его ненависти к Самому Себе.

Карсавин — персоналист. Всякое существо он считает или потенциально личным, или зачаточно личным (животные), или действительно личным. Народ, культурное единство, человечество он считает симфоническими личностями. Однако каждая из этих личностей есть все то же Всеединство, только в каждой из них различным образом «стяжено». Значит, подлинного и вечного индивидуального своеобразия, которое было бы абсолютной ценностью, в системе Карсавина нет: согласно приведенным выше формулам, всякое развитие состоит в том, что тварь, существовавшая рядом с Богом, становится Богом и в конце развития существует «копять один только Бог». Понятие субъекта, как индивидуальной субстанции, т. е. как сверхпространственного и сверхвременного, а потому **вечного** деятеля, Карсавин отвергает. И не удивительно: оно противоречило бы его пантеистическому мониз-

му. Понятия сверхвременности и сверхпространственности он хочет заменить всевременностью и всепространственностью; это значит, что весь мир состоит только из событий, т. е. только из временных и пространственно-временных процессов, но существо, достигшее высшего бытия, осуществляет эти процессы во всем пространстве и во всем времени. Не трудно показать, что понятие всевременности и всепространственности не может объяснить тех сторон мира, которые становятся понятными благодаря учению о сверхвременности и сверхпространственности «я», т. е. субстанциального деятеля. Всякое событие, длиющееся во времени хотя бы секунду и занимающее пространство хотя бы в миллиметр длиною, состоит из бесконечного множества внеположных друг другу отрезков. Быть единственным и цельным оно может только при условии, что оно творится объединяющим его сверхвременным и сверхпространственным деятелем. Даже восприятие временного процесса, напр. музыкальной мелодии, как чего то протекающего во времени, требует охвата ее сразу, как единого целого, что возможно только благодаря сверхвременности воспринимающего ее субъекта.

Приведенные мною возражения против некоторых основ философии Карсавина не мешают признать многие высокие достоинства его учений, напр. учение о симфонической личности, об истории, как Богочеловеческом процессе, о самостоятельности развития каждого существа, о внешнем и индивидуальном теле и т. п.

СПИСОК ТРУДОВ ЛЬВА ПЛАТОНОВИЧА КАРСАВИНА

I. КНИГИ И БРОШЮРЫ, ИЗДАННЫЕ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ.

1. Монашество в средние века. СПБ изд. Брокгауз-Ефрон. 1912, стр. 110.
2. Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII в. в "Записках Историко-филологического факультета С.Петербургского Университета", ч. CXII, 1912, стр. 843 + XII (с 675 по 843 — неизданные источники).
- 2а. Античное христианство и средневековье (Сборник в честь Н. И. Карапетова, Петроград 1914, стр. 98-116).
3. Основы средневековой религиозности в XII-XIII в. "Записки Историко-филологического факультета С.Петербургского Университета", ч. CXV, 1915, стр. 360.
4. Культура средних веков. Петроград, изд. "Огни", 1918, стр. 222.
5. Католичество. Петроград, изд. "Огни", 1918, стр. 222.
6. Saligia. Петроград, изд. "Наука и Школа", 1920, стр. 75.
7. Введение в историю (теория истории). Петербург, изд. "Наука и Школа", 1920, стр. 78.
8. Восток, Запад и Русская Идея. Петербург, изд. "Academia", 1922, стр. 80.
9. "Noctes Petropolitanae". Петербург, изд. А. С. Кагана, 1922, стр. 203.
10. Джирдано Бруно. Берлин, изд. "Обелиск", 1923, стр. 112.
12. Философия истории. Берлин, изд. "Обелиск", 1923, стр. 358.
13. О сомнении, науке и вере. (три беседы). Париж, 1925, стр. 32.
14. О началах. Берлин, изд. "Обелиск", 1925, стр. 184.
15. Святые Отцы и Учители Церкви. (Раскрытие православия в их творениях). Париж, изд. "Умса-Press", 1926, стр. 270.
16. Церковь, личность и государство. Париж, 1927.
17. О личности. Каунас, изд Университета, 1929, стр. 224.
18. Поэма о Смерти. Каунас, изд. "Egalius", 1932, стр. 80.

II. СТАТЬИ.

1. Сидоний Аполлинарий, как представитель культуры V века. "Журнал Министерства Народного Просвещения", 1908.
2. Speculum perfectionis и его источники. "Ж.М.Н.П." 1908, июль, стр. 103--141, 1909 май, стр. 22-56, 1910 январь.
3. Римская церковь и папство до половины II в. "Ж.М.Н.П.", 19010.
4. Магнаты конца римской империи. В Сборнике "Проф. И. М. Грэвсу", 1911.
- 4а. Мистика и ее значение в религиозности средневековья. "Вестник Европы". 8, 1913.

46. Идея единой Германии в первой половине XIX в. "Ежемесячный журнал", 10, 1914.
5. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века. "Научный Исторический Журнал" под ред. Н. И. Кареева № 2, Спб. 1914, стр. 10-28.
6. Вальденсы до 1218 года. "Историческое Обозрение" т. XIX, 1914, стр. 109-173.
7. Мистика во фландрской агиографии XIII в. "Ж.М.Н.П.", 1916, IX.
8. Федор Павлович Карамазов, как идеолог любви. "Начала". Журнал истории литературы и истории общественности. Вып. 1. Петербург, 1921, стр. 34-50.
9. Достоевский и католичество. "Достоевский" Статьи и материалы под ред. Долинина. Сборник первый. Петербург, 1922, стр. 35-60.
10. О свободе. "Мысль". Журнал петербургского философского общества. № 1. Петербург, 1922, стр. 55-88.
11. О добре и зле. "Мысль". № 3. Петербург, 1922, стр. 3-35.
12. Глубины сатанинские (Офиты и Василид). "Феникс". Сборник художественно-литературный, научный и философский. Москва, 1922. стр. 95-113.
13. София земная и горняя (неизданное гностическое сочинение). "Стрелец". Сборник третий. Петроград, 1922, стр. 70-94.
14. Путь православия. "София". Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Вып. 1. Берлин, изд. "Обелиск", 1923.
15. О сущности православия. "Проблемы русского религиозного сознания". Сборник статей. Берлин, 1924, стр. 139-211.
16. Единое на потребу. "Вестник Православия" № 1. Берлин, 1924.
17. Уроки отреченной веры. "Евразийский Временник" кн. IV. Берлин, 1925.
18. Европа и Евразия. "Современные Записки" № V, Париж.
19. Ответ на статью Н. Бердяева об евразийцах. "Путь" № 2. Париж, 1926, стр. 124-127.
20. Апологетический этюд. "Путь" № 3. Париж, стр. 29-45.
21. Без догмата (о концепциях русской истории) "Версты" № 2. Париж, 1926, стр. 129-144.
22. Основы политики. "Евразийский Временник", кн. V. Париж, 1927, стр. 183-239.
23. Младороссы. "Евразийская хроника", № 6.
24. Феноменология революции. "Евразийский временник", кн. V. Париж, 1927, стр. 28-74.
25. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства. "Путь", № 6. Париж, 1927.
26. Пролегомены к учению о личности. "Путь" № 12. Париж, 1928, стр. 32-46.

27. Россия и Евреи. "Версты" № 3. Париж 1926, стр. 65-86 (см. также ответ Л. П. Карсавину А. З. Штейберг, стр. 87-93).
28. Мысли об искусстве. (1951). "Вестник Р.С.Х.Д." № 68-69. Париж 1960, стр. 6-15.

III. РЕЦЕНЗИИ И ПРЕДИСЛОВИЯ.

Рецензии на книги:

1. А. С. Вязигина. "Идеалы Божьего царства и монархия Карла Великого". "Научный Исторический Журнал" № 1 СПБ. 1914.
2. А. Г. Вильфиуса. "Вальденское движение в развитии религиозного индивидуализма". Петербург 1916. "Журнал Министерства Народного Просвещения". 1916.
3. С. Л. Франка. "Очерк методологии общественных наук". "Мысль" № 2. Петербург 1922, стр. 112-114.
4. Н. А. Бердяева. "Смысл истории". "Современные Записки" XV. Париж.
5. Н. А. Бердяева. "Конец Ренессанса". "Современные Записки" XVI. Париж.
6. А. Н. Толстого. "Аэлита". "Современные Записки" XVI. Париж.
7. По поводу трудов Отнара Шпана. "Евразийская хроника". Вып. VII. стр. 53.
8. Евразийская идея в материалистической оболочке (по поводу рукописи "Учение о жизни". "Евразийская хроника"). Вып. VIII, стр. 63-86. Париж 1927.
9. Армия и Революция (по поводу книги ген. Ю. Н. Данилова. Россия в мировой войне, 1914-18 г. "Евразийская хроника"). Вып. IX, стр. 40-46. Париж 1927.

Предисловия:

1. Г. Девис. Средневековая Европа. Изд. П. Сойкина. СПБ. 1914. Предисловие проф. Л. П. Карсавина. Стр. 3-5.
2. Откровение бл. Анджелы. Перевод и вступительная статья проф. Л. П. Карсавина. Москва, изд. Г. А. Лемана. 1918, стр. 309.
3. А. С. Хомяков. О церкви. Предисловие и примечания Л. П. Карсавина. 1926 г., 89 стр.
4. К. Мейер. Плавт в женском монастыре. Перевод с нем. Л. П. Карсавина. М. Гослитиздат, 1957. 36 стр. (массовая серия).

IV. ТРУДЫ, ИЗДАННЫЕ НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ.

1. Il popolo Russo che nace (Rivista di Litteratura Napoli, Anno III, № 1) 1924.
2. Der russische geschichtsphilosophische Gedanke. «Etos» H 2 1925 (Braun-Karlsruhe) 30 стр.
3. Europa Vitauto Didžiojo Laikais (Европа в эпоху Витовта) Vairas № 11/14/ Kaunas.
4. Istorijos teorija. Kaunas 1929.
5. Europas kultūros istorija (История европейской культуры. История Европы с V по XV в.) т. 1-5, 1929-1937. Kaunas.

V. НЕИЗДАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

(часть из них видимо не сохранилась)

1. "Венок сонетов", "Терцины". 1949 - 1951.
2. О бессмертии души. 1951.
3. Об апогее человечества. Вторая половина 1951 г.
4. О молитве Господней. 1952.
5. *Dvasia ir kunas.* (О плоти и духе) на литовск. яз. 1952.
6. По поводу рефлексологии и споров о ней. Май 1952.
7. О совершенстве. Март-июнь 1952.
8. Диалог (Беседа автора с позитивистом и скептиком по поводу "духа и тела").
9. Комментарий к "Символу веры".
10. Комментарий к "Венку сонетов" и "Терцинам".

VI. СТАТЬИ Л. П. КАРСАВИНА В НОВОМ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОМ СЛОВАРЕ

- 1) Бернард Клервосский, т. VI, стр. 157-161.
- 2) Бонифаций VIII, т. VII, стр. 511-516.
- 3) Борджа, Чезаре, т. VII, стр. 555-558.
- 4) Бруно, Джирдано, т. VIII, стр. 262-268.
- 5) Вальденсы, т. IX, стр. 440-448.
- 6) Григорий (папа), т. XV, стр. 5-17.
- 7) Доминиканцы и Доменик, т. XVI, стр. 608-613.
- 8) Индульгенция, т. XIX, стр. 435-437.
- 9) Иероним (блаженный), т. XX, стр. 64-66.
- 10) Катары, т. XXI, стр. 259-262.
- 11) Монашество на Западе, т. XXVII, стр. 48-52.
- 12) Николай (папа), т. XXVIII, стр. 548-551.

ИЗ НЕИЗДАННОГО

Все прозаические и поэтические произведения Л. П. Карсавина печатаемые ниже были написаны им в концентрационном лагере в Абезе между 1949 и 1952 г.

Л. П. КАРСАВИН

О МОЛИТВЕ ГОСПОДНЕЙ

Отче наш, иже еси на небесех — Бог «в свете живущий не-приступнем», рождает, т. е. отделяет нас от Себя. Но, отделяя, Он и зовет нас к Себе, почему и вопием: «Авва, Отче»... Он отделяет нас от Себя, чтобы воссоединить с Собою в полном, но не забывшем своей разъединенности — забудем ли, что Он Отец наш? — единстве. Так единородный Сын, «все Себе покорив сам покорится покорившему Ему все Отцу, да будет Бог всем на всем». О Единородном, не о нас говорит здесь апостол; но по его же слову — «преклоняю колени пред Господом нашим Иисусом Христом, от коего именуется всякое отчество и на небесех и на земли».

«Никто не знает Отца, токмо Сын». Неточно называем Отца единством, хотя Он и един. Единое познается по отношению к многому, и мыслится как неразличность. А Бог все во всем, и не может в Нем не быть различности по месту (множества) и по времени (было - будет). Еще менее назовем Бога множеством, которое не мыслимо без единства и может быть только множеством единства. Даже не всеединство Бог. Во всеединстве есть инаковость (*alteritas*) все-единое и все-множное *εν καὶ πολλα, univ ersum*. Бог же — «не иное» (*non aliud*), не иное не как неразличность, а как столько же «иное», сколько «не иное» и сколько ни то ни другое. Всякое определение Его, даже именование беспредельным или безграничным, Его уже ограничивает. (Вспомним **Оригено** учение о конечности Бога, как условии Его самопознания!). Но приличествует Ему Сыном Его произносимое имя Отца. Однако оно определяет не то, как Отец относится к Сыну, а как Сын относится к Отцу: познает в Нем Отца, в Себе же Сына, рождается от Него, чтобы возвратиться в Отчее лоно.

Рождение предстает Сыну как Его отделение от Отца и, следовательно, как **саморазделение, саморазъединение** Отца: не разъединение кем-то или чем-то иным. Ведь Отец — не иное и нет ничего, кроме Бога, никакой тьмы кромешной или небытия, разве в смысле небытия Бытия, т. е. Бога.

Саморазъединение же Едино не отделение Им от Себя какой-либо меньшей, чем весь Он, «части», а — всецелое его саморазъединение, т. е. Его смерть, однако — в **Сыне и в качестве Сына**: нет единства, если оно разъединилось. Рождение Сына есть смерть Отца в Нем и — в качестве Его и самовозникновение Его, Сына, как иного Отцу и вместе не иного. Он — иное, чем Отец, как Сын, и Он не иное, как Отец, ибо весь Отец стал Им, и весь Он чрез Духа Святого, Животворящего, возвращается в Отчее лоно. Как бы иначе мог Сын быть одним с Отцом, а Отец быть единственным? Потому и говорим о единой **сущности** (*usia, essentia*) Отца и Сына, о единородном — у единого Отца нет другого — Сыне как **единосущность** (*homousios, unius essential; consubstantialis*) Отцу.

Отец умирает в качестве Сына, т. е. не Отец, а Сын умирает. И как Отец отъединяет от Себя Сына, чтобы воссоединить Его с Собою, так Сын умирает, чтобы смертью воскресить в Себе Отца, т. е. воскреснуть как единый с Отцом. Смерть Сына не средство Его самоутверждения, а бескорыстная **самоотдача** Отцу, жертва. Сын — Божественная Жизнь-чрез-Смерть. Чрез Смерть Сын — одно с Отцом преодолевающее созидающую своюю смертью свою множественность единство, всеединство, самопознание, которое есть познание Отца. В Сыне Отец являет Себя как рождающий, как Отец, в Сыне и чрез Духа воссоединяет Сына с Собою и чрез самого Сына творит из ничего иное. «В Сыне обитает вся полнота Божества телесно», т. е. 1) разъединенно-познаваемо и 2) инаково-тварно.

Иное тварное, это мы, перстные чада Божьи. В первых же словах Молитвы Господней мы познаем и вместе со Христом исповедуем, что **рождаемся** от Бога Отца. Именуем Его Отцом своим небесным. Отцом же, отцом своим духовным называем того, кто вслед единородному Сыну Божьему, отдает нам свои мысли, чувства, желания так, что они становятся нами, кто, себя отдавая нам, рождается в нас как новое наше я. Наконец, отцом именуем и рождающего нас по плоти. Единородный «предвечно», Божественно рождается только от Отца, все в Себе имеющего, ни в чем не нуждающегося. Но в Сыне единородном уже есть инаковость: чрез Него и в Нем Отец творит Человека, мир.

Наше имя «чад», «сынов Божиих» и стало быть Божественность наша («Вы - боги») — не метафора, не почетное звание или титул; и сказать, что мы чада Божьи «по благодати» не значит заменить действительность **обожения** (*theosis, deificatio*) на-

шего пустым и соблазнительным словом. Я истинно рождаюсь от Бога. Но как же рождаюсь, если Он творит меня из ничего, и если даже называя Его Отцом, сознаю изнесущность свою?

Бог творит человека затем, чтобы человек свободно от Него родился и стал всем Богом. Если бы человек до рождения своего от Бога был ничем, а чем-то, и если бы, умирая в Боге, не возвращался в ничто, он бы не мог свободно родиться от Бога, т. е. вообще родиться от Него. Тогда бы первозданность, природа человека предопределяла волю его, и его не было бы, так как в рабах Бог не нуждается. Человека нет, пока он не рождается, поскольку не родился и — разве на единый миг — когда уже родился от Бога и обожился. Но рождаясь-обожаясь, человек существует как нечто иное чем Бог. Это иное — неопределенный, безкачественный и потому свободный, сущий лишь в меру свободного своего Богоприятия, непостижимостью своею подобный Отцу (*homousios*) «субстрат» Божественности, истинным субъектом которой является не отличимый от нее Бог. Тварь не может хотеть чего-либо кроме Бога, ибо кроме Бога ничего нет. Но она может хотеть принять в себя Бога, стать Им, или не хотеть. Если хочет, она есть Бог чрез свое существование в качестве изнесущего иного, если же не хочет, ее совсем нет.

Но если тварь хочет стать Богом, она хочет уже и умереть ради воскресения умершего ради нее Бога.

Отдавший твари всего Себя, дабы она стала Им, вместо Него, Сын Божий умер; и, став Им, она так же умрет, а Он воскреснет. Следовательно, умерев, Он и не умер, но смертию попрал смерть, ибо воскрес чрез жертвенную смерть твари. Его не бытие было ее бытием; бытие же ее, созданной Им из ничего свободной, т. е. самовозникшей в Его небытии, твари, стало ее небытием. По несовершенству своему мы говорим о «было» и «будет» твари и даже Бога. Мы не ошибаемся, поскольку постигаем вечную смену погибающего-погибшего возникающим-возникшим («было-будет»), жизнь-чрез-смерть и поскольку отрицаем неизменное «есть» или «настоящее». Но мы ошибаемся, если вместе с изнесущниками нашего времени не хотим видеть, что в Боге умершее воскресло, погибающее и не погибнет. В Нем все то, что «было» и «будет» — всегда есть, однако не в смысле чего-то неизменного, существующего рядом с подобными же «было» и «будет», но — как «будет-чрез-было» и «было-чрез-будет», как (отражаемое нашим «настоящим») совершенно конкретное их двуединство и, значит, всеединство.

На миг появляется, возникает-умирает тварь только для несовершенного своего самопознания, для себя-несовершенной. В Боге, в действительности — она не существует и существует, умерев и не умерла, т. е. опять-таки для себя — не совершенной — через смерть воскреснет. Иначе не было бы времени и наверно, что во всеедином Сыне Бог и «веки сотворил».

В единородном Сыне тварный человек един с Ним чрез Его и свою смерть, чрез Его и свое небытие, но всегда и противостоит Ему, как Отцем сотворенный из ничего: весь Сын Божий всегда есть и Бог и тварный человек. Человек — тварность Бога Сына, тело Его; Бог Сын — рождennость от Бога и Божественность Человека. Таким образом Сын Божий не просто единство и не просто два, но двуединство, или **Богочеловек**, хотя единороден только в одном отдельном Богочеловеке, в Иисусе: «Верую во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия единородного, Иже от Отца рожденного прежде всех век... Бога истинна от Бога истинна... Им же (*di'hu, per quem*) вся быва». В Боге Человек — тварный, свободный «субстрат» Божества и потому — тварная «природа» (*physis, natura*), «воля», «душа» (*psyche* — жизнь?) но — безкачественный субстрат, не-сознающая себя личность, Сознающая себя личность Богочеловека — сама Божья **и постась**, которая осуществляет единство своего Божества со своею, т. е. приятою в себя, тварностью и сознает и первое и вторую как себя самое. Сознание же ипостасью своей тварности и есть сознание человеком своей сформированности-для-того-чтобы-родиться от Бога, превращающееся в сознание сопричастия творчеству Отца.

Наше бытие-сопричастие бытию Бога: «Им живем, и движемся, и есмы» и нет ничего, что бы не было Богом, ибо и тварь существует лишь в меру ее обожения. Поэтому зло может быть только недостатком, лишенностью блага (*stereisis tu agathu; privatio boni*), незавершенностью, несовершенством, которое существует и постижимо (как не могущее достичь своей цели совершенствование, не как неизменная данность) лишь потому, что есть и некоторым образом постижимо содержащее и восполняющее его в себе совершенство. Несовершенство человека связано с его свободою. Он мог ответить и не ответить на зов Божий — быть или не быть. Человек существует и, значит, согласился быть и будет Богом. Но почему только «будет»?, а не «будет через был» или «есть» — Человек восхотел не «быть» и «не быть», а «частично быть», «полубыть»; попытался участнить неучастнляемого Бога. Он убоился страдания и смерти, коими блажен Богу; косный, и лени-

вый не восхотел всем Божьим хотением. Но Бог неделим. Но нет ничего среднего между бытием и небытием: «частично быть» то же самое, что «не быть». Тем не менее несовершенный человек существует — как нечто противоречивое, нелепое, как сущее ничто — и недостаточность, вольное несовершенство, а потому вина, зло его кажется чем-то самосущим, злым Богом. Однако несовершенный человек может существовать только потому, что «ранее» есть он сам совершенный и что само несовершенство его является средством его самоусовершения. Он «будет» рожден и потому рождается, взывая из тьмы «кромешной»:

«**ОТЧЕ НАШ** ...наш, т.е. прежде всего Христов и мой. Несовершенный я уже соединяюсь со Христом в своем самосознании, в Его ипостаси. В Нем, в Логосе, я рождаюсь от Отца как отдельный человек, подобный Ему, отдельному человеку, но и в отдельности Своей единосущному Сыну Божьему, подобный Иисусу, который распят при понтийском Пилате, умер и воскрес. Я рождаюсь во Христе как и собою осуществляющий всеединую Его Личность; не я один — все чада Божии. Христос — и всеединый человек; не распавшийся на Адама и Еву и множество людей перстный Адам, но небесный, истинный Адам, воссоединивший род людской и в Божество Свое принявший Свое человечество как «вторую Еву» и Свою Мать, как Свое тело. В Богосыновстве Христа всякий человек «будет», себя в Нем утратив и обретя, Им, а чрез Него — всеми. Поэтому Бог — наш Отец и как Отец всех рождающихся от Него разумных существ. Среди них те, кто исповедует Его и Его Сына — «соль мира», «избранный народ», явленное нам, перстным, тело Христово, или Церковь. Жительство их и на небесах, ибо они отвергают «мир сей», как «только сей», как довлеющий себе, не преображеный вознесением своим на небо.

«**ОТЧЕ НАШ, ИЖЕ ЕСИ НА НЕБЕСЕХ**... Все от Бога и в Боге и везде Бог. «Аще взыду на Небо, Ты тамо еси; аще сниду во ад — тамо еси». Но то, что мы познаем и чем живем, — не весь Бог. И хотя это несовершенство бытия лишь неполнота, небытие его, оно как неодолимое «средостение» (*mesdoichon*) разъединяет нас с Богом; как тяжелое бремя тянет нас к земле. Небо объемлет весь мир; и мы взираем на него как на полноту всего видимого и невидимого, и который все же не усматривает своей неполноты. Небо для нас символ совершенства; и совершенствование свое мы воспринимаем как движение, символ которого в мире физическом является подъятие над землею.

В этом смысле Бог, будучи всем во всем, пребывает на небесах, как Свое и наше совершенство, как Собою соделавший человека, который остался — иначе бы не был Бог Богом — и тварью. Бог Сын принял человека в ипостасное Свое единство, лучше — всеединство, ибо Логос — «умный мир»; *Kosmos noetos*, все очевидчивший и усовершивший.

Несовершенные, мы несовершенно, «яко зерцалом в гадании» видим свое совершенство — «не уявися, что будем» и Бога. На невидимом, на непреодолимом пределе неба и земли как туманный образ предносится нам разъятый Сын Божий, безмолвно зовущий нас в Свои объятия. — Для нашего разума бытие Божие несомненно. Без абсолютной истины невозможно само сомнение. И все же мы сомневаемся в несомненном для разума бытии Божием и, еще более, в единородности Иисуса. Мы сомневаемся в несомненности, «достоверности» и самой возможности разумного познания. Бог не порабощает нас Себе как не отрицаемой Истине, но, ревниво оберегая нашу свободу, так являет Себя нам, что можем в Его бытии и усомниться. Однако, даже отрицая Его бытие, мы не можем успокоиться на отрицании: вечно колеблемся между бытием и небытием. И тем самым, что существуем, мы уже утверждаем бытие Божие, хотя бы этого и не сознавали. В самом деле, полное отрицание Бога означало бы наше несогласие на то, чтобы Он нас творил. И тогда бы нас совсем не было: только в небытии нет Бога.

Полная несомненность Бога для нас возможна лишь в полном нашем единении (раз- и со-) с Ним; и не в одном познательном, даже высшем, чем разделяющее разумное. Бог — не отвлеченная, умозримая Истина, но Истина живая и всеединая, столь же Истина, сколь и воплощающая ее Жизнь: «В НЕМ была Жизнь и Жизнь была Свет человеком». Поэтому сомнительность несомненного для разума преодолевается живою в делах своих в е р о ю — «верую, помоги моему неверию» — жизнедеятельным единением человека с Богом, как оно, в свою очередь, становится Богопознанием: «Любите друг друга и познаете, что Бог Любовь есть».

Полная и всяческая несомненность не в несовершенном нашем бытии, не «на земле». Истинно есть Бог «на небесах». Его бытие — рождение Им Сына, «Света истинного», истинствование как сама Истина. Соединяясь с Богом совершенным познанием, мы как Он истинствуем, а не данную нам Истину рабски признаем: Истина «делает нас свободными».

**

«ОТЧЕ НАШ... ДА СВЯТИТСЯ ИМЯ ТВОЕ»... Истинное имя Божие — не людьми измышленное слово для обозначения Бога им неведомого; не человеческое понятие, которому неизвестно соответствует ли что на самом деле. Имя Божие — Сам Бог в постигающей Его твари и в меру восприятия Его ею: понятие Бога — понятие Его. «Святой» (священный, евр. «кадош», *sacer, sacerdos*) — часто наименование Бога, дабы не произносилось истинное имя Его всуе; святость — свойство Божие: «никто же свят, только един Бог».

Бог свят как необоримо влекущий к Себе жертвенною Свою Любовью и, вместе с тем, вселяющий благовейный ужас своими мощью, величием и прежде всего смертным Своим страданием (Отсюда связь выражающих Божественное понятий с понятием «страшного», правда, часто воспринимаемого по-рабски: табу, *religiosus, vereor - verus - veritas - wahr - wahrheit - wehr - вера*) Бог влечет к Себе и вселяет ужас *misterium fascinosum et tremendum*. Но рождающийся от Бога согласует свою волю с Его волею так, что влечение его Богом становится его влечением, и превозмогает ужас сопричастием творческому Божьему страданию. Рождаясь от Бога, человек вместе с Ним «со-творит» себя и весь мир, именуя все сущее, ибо и суть всякого существа есть его имя. «Да святится, да будет свято имя Твое» — значит: да познаем истинно Тебя, нами лишь гадательно познаваемого и лжеименуемого, да соединимся с Тобою всячески, и да будешь Ты всем во всем». А это значит:

«ОТЧЕ НАШ... ДА ПРИИДЕТ ЦАРСТВИЕ ТВОЕ». Царство Божие — небесное царство Богочеловека, на земле бывшего лишь «нареченным Мессией». Оно — совершенное Богобытие человека и в нем всего мира, «яко и сама тварь свободится от работы истрелия в свободу славы чад Божиих».

Оно всегда, «во веки веков» «было-чрез-будет» или истинно «есть». И нельзя даже помыслить, будто в нем, в совершенстве, нет чего-либо, что мелькнув исчезает в земном нашем бытии: какое же иначе оно совершенство? Но для нас — несовершенных, словно огражденных неким «средостением», царство Божие на небесах, только «будет», «придет», хотя оно уже и «нудится» и внутрь нас есть как свой зачаток, как «зерно горчичное» или «закваска»: хотя и существуем не совершенно только для того, чтобы, ничего не утратив, усовершиться. Моля о пришествии царства Божьего, мы в несовершенстве своем причаствуем вознося-

щему в него землю Богу и себе самим — совершенным как «сопартионикам Христовым».

Это наша синергия с Богом, утверждающая несовершенство как справедливую кару за нашу вину, чтобы восполнить его до полноты царства Божьего. Это согласование нашей воли с Божьей.

ОТЧЕ НАШ... ДА БУДЕТ ВОЛЯ ТВОЯ... Хотим, чтобы она «исполнилась» в нас, т. е. прежде всего, чтобы осуществились те наши стремления, в которых она для нас несомненна. Верный признак этих стремлений — естественно, как растет дерево и зреет плод его, — произрастающие из них добрые дела; и к числу их не относятся стремления, которые для осуществления своего нуждаются в злых средствах: насилии, обмане, убийстве и т. п. или приносят такие злые плоды. В большинстве случаев и для большинства людей осуществление истинных стремлений трудно и связано со страданием. Правда, «иго Его благо, и бремя Его легко», но — лишь тому, кто хотя бы начал постигать, что блаженство в наслаждении чрез страдание, в жизни чрез смерть.

Не может быть самозаконной нравственности. Попытка провозгласить ее приводит к подмене ею («ценностями») Бога, т. е. к отрицанию ее замозаконности. Не может быть и свода нравственных «законов». По природе своей нравственная деятельность индивидуальна, будучи преображением личности (человечества, церкви, народа, индивида) и преображением ею мира. Поэтому мало общих религиозно-нравственных «законов», все выражены отрицательно (не убий, не укради) или не осуществимы без конкретизации (возлюби Бога, ищи царства Его, люби людей даже до жертвы собою за них). Религиозно-нравственный закон — всеединство должных свершений его, всяким человеком осуществляемых на свой лад. Этот закон или долг, в отвлеченному общем понятии не выразим, но — только очерчивается как некое неразличное единство всех своих «применений». Лучше постигается он с помощью любого конкретного своего «применения», познаваемого как **символ**, т. е. не перестающего быть этим явлением, но вместе с тем, означающим и побуждающим выражаться все другие конкретные «применения» закона. Как общее «правило» недейственное, мертвое, — религиозно-нравственное требование оживает и увлекает, когда оно символически выражено притчею, особенно, если притча становится действительностью, т. е. если символическое значение приобретает жизнедеятельность отдельного человека. В час сомнений и колебаний не ищи ответа в книгах и законах,

но спроси себя: «А как бы поступил на моем месте Иисус?» Он ответит, ибо Он — притча, ставшая живым человеком, и живой человек, ставший символом.



Лев Платонович Карсавин
(Латвия)

Моля Бога о становлении Его воли, мы не отрекаемся от своей, чтобы рабски выполнять данные Им или даже подобными нам людьми измышенные повеления. Но, усыновляясь Ему, мы познаем, что сами, как и Он, хотим, чтобы пришло Царство, из внутреннего, еле ощутимого стремления нашего стало действительностью нашей совершенной жизни. И, сравнивая безмерность нашей цели с вольною нашей немощью, мы благоговейноываем Отчей помощи, т. е. она уже дается нам в этой мольбе как возрастающее наше стремление, и «святым» имя Его. Конечно, мы остаемся несовершенными, но рождаясь от Бога, мы постигаем и утверждаем (потому только и существующее) свое несовершенство как средство своего усовершения, как то, что совершенствуется, и кару; мы разрушаем «средостение»: в каре ставшую участником бытием вину. Приди в этот блаженный миг последнее испытание и — мы жертвенную смертью засвидетельствуем совершающуюся в нас умоперемену, свое «раскаяние» (*metanoia*).

Косностью свою несовершенство препятствует нам стремиться горé, как тяжесть тела — его взлету; предстает нам как

хаос ползущих по земле несмысленных и противоборствующих стремлений. Разъятые, несобранные, мы и в стремлении своем ввысь начинаем видеть его борьбу с «земными» своими стремлениями; вместо усовершения его и их, вместо их осмысления и согласования с ним и друг с другом — их отвергаем, а его обеспложиваем. На деле же и они благи, — все, творимое Богом «добро зело» — и согласуются с волею Божьею, только — менее совершенны, «частичны», менее бытийны: в малую меру, доступную животному и человеку, себя еще не преодолевшему, еще не сознательно-свободному, еще не очеловечившему чрез причащение ипостаси Бога Слова. Животному не вменяется его несовершенство, как камню — убийство им человека: «не ведают бо что творят». Грех, вина Человека, зло в том, что ведает он высшее и хочет вознести себя, а с собою мир, но свое хотение, которое ему — несовершенному предстает как его долг, осуществляет лишь мечтательно. У «земных», животных стремлений есть даже преимущество перед сознательно-разумными. Они непосредственны и целостны (как трогательно хорош не могущий сдержать своего желания щенок, и как отвратен сектант-святоша). Стремления же сознательно-разумные чаще всего осмыслены ошибочно, разлагаются и слабеют, повергая человека в безволие-сомнение. Человек должен, осмыслия, вознести и сознательно объединить всеединою целью, целомудренно «собрать» все свои стремления. Но в несовершенном человеке разумное самоосмысление плохо уживается с целостностью, непосредственностью и силою, «разум» враждует с «волею». Его самоосмысление само собой превращается в самовоспитание, «аскезу», подготовку себя к тому, чтобы действуя, действовать наивозможно совершеннее. Действует же человек непосредственно и должен действовать не умничая. В деятельности не разложенного умничаньем человека и преобладает не сознательно-разумная и сознательно-свободная, а бессознательно-самодвижная, «инстинктивная» целесообразность, которой держится мир Вседержителя в своем несовершенстве.

Таким образом раскрывается более глубокий смысл слов «да будет воля Твоя». — Несовершенный человек неясно признает, что он же сам совершенный хочет согласовать и согласует с Божьей волей всю свою жизнедеятельность. Поскольку в несовершенстве целесообразна она инстинктивно, бессознательно, человек и сам не знает: к чему же собственно, он стремится, зачем родился, страдает и умирает (ведь и во всем этом он волен). Но он более или менее смутно постигает, что так называемая суть ба-

его по существу не что иное, как его собственная совершенная воля, согласованная с Божьею, а потому и Божья, или Промысел, которому он, во тьме неведения сущий, но рождающийся от Бога, отдается с доверчивостью дитяти: «Будьте как дети». В совершенстве своем и Божьем, «на небесах» осуществляет человек совершенную свою волю.

«ОТЧЕ НАШ... ДА БУДЕТ ВОЛЯ ТВОЯ ЯКО НА НЕБЕСИ И НА ЗЕМЛИ».

В немногих словах дает Молитва Господня все христианское нравоучение, этику Сына Божьего, не этику многоречивого раба, рабствующего неведомому Владыке или обожествляемым, непонятным своею данностью «ценностям».

Христианство требует от человека всецелого, превышающего его естество напряжения воли и самоопределения, которое и есть свобода, жертвы собою в сотворчестве с Богом. Этика раба кажется более активной, чем сыновия, когда мы забываем о сыновней и о том, что активность раба — активность инстинктивно-бессознательных, животных, еще не очеловеченных наших стремлений. Какова была бы их действенность, будь они осмыслены! Какую бы мощь явило «злое» (есть «злое», т. е. недостаточное по сравнению с достаточным, но не может быть «зла», т. е. не-бытия) если бы оно «исполнилось»? Однако: сила Божия в слабости совершается, и в вечности время наше, и неким образом уже ныне светит День Судный, когда во Христе обрекаем себя на муки за всякое слово праздное, сказанное нами, и вечною мукою праздность его исполняем.

Этика раба — мнимое и мнимо-действенное уничтожение зла, на самом деле опустошающее, «озлевающее» того, кто под видом зла уничтожает благо (живого человека), и уничтожение во имя относительных или мнимых ценностей. Но с абсолютностью, т. е. Божественностью своего задания Христово нравоучение сочетает требование детской доверчивости к Богу. Это чувство благоговейной покорности Богу, знаменательно вызывающее в человеке подъем духовных сил и жажду деятельности, ни мало не противоречит его синергии с Богом. Ведь оно и есть самоотдача Богу и, вместе с тем, сознание рождающимся от Бога, своей творимости Им. По несовершенству своему человек переживает усыновляющее его Богу сознание своей тварности тем глубже и тем сильнее, чем меньше умничает (— разум надмывает и сушит сердце), чем наивнее, чем ближе к детям.



«ОТЧЕ НАШ.. ХЛЕБ НАШ НАСУЩНЫЙ ДАЖДЬ НАМ ДНЕСЬ». — Не мудствуя лукаво, молимся о простых, повседневных наших нуждах, ибо и о них печется Питающий птиц небесных, а то, о чем заботится наш Отец, вечно, как Его забота. Вечна — воскреснет в славе — земная наша жизнь со всеми мелкими заботами. Впрочем и мелки-то они лишь для нас — несовершенных, не для всех существ. Да и мы не просто о хлебе просим, а о хлебе на сущном (*epensios, essentiālis*): о всем, чем живы, жив же человек «не о хлебе едином». «Даждь днесь» — недоверием к Отцу была бы забота о завтрашнем дне, и усовершить всякий миг нашей жизни — великая забота: истинно, «довлеет дневи злоба его»; но — непременно — днесь, ибо вот сейчас алчем хлеба наущного, и без него не можем стать сынами и жить. Мы живем, чтобы возросши «в меру совершенную возраста Христова» стать совершенными, как совершенен Отец наш, который на небесах. Но мы не усовершимся, пока не «исполним» всего, что должны исполнить и чего не исполняем и не исполнили. То же, что не исполнено, уже не исполнимо. Оно — неоплатный наш долг перед самими нами, перед другими чадами Божьими, которые в нашей помощи нуждались, вотще нас молили о ней, а во всех нас — перед Христом и Отцом нашим. Нет любви к Богу, где нет любви к людям, в которой только и открывается нам Божья любовь.

Только в Единородном Сыне Своем являет нам Себя Отец наш. Сын же Его единородный, Христос, есть и мы сами. В Нем и через Него, в нас за нас страдающего, долг мой, который я своею умопременою, сознанием его как моей вины, превращаю в кару, искупаются страданием братьев моих, как их долг — моим страданием. Со-страдая с нами, объединяет нас Христос в разъединяющем, смертном страдании нашем. Брат мой страдает за меня, и я за него, в нас же — Христос. Брат мой прощает мне долг мой, и я — ему. В нашем же взаимопрощении силою Отца отпускает нам долги наши единородный Сын Его. Но и Сын, справедливый судия человеков, не может простить нас, пока не простят нам обиженные нами, —

«ОТЧЕ НАШ.. ОСТАВИ НАМ ДОЛГИ НАШИ, ЯКОЖЕ И МЫ ОСТАВЛЯЕМ ДОЛЖНИКАМ НАШИМ». — Но да не приму мгновенной радости за должное преображение всего своего естества. Да не будет! — Не кончен еще земной путь мой, и предстоит мне еще такие же как и прежде труды, требующие такого-же, мо-

жет быть, большего напряжения всех сил. Решусь ли отдать жизнь за своих друзей? за врагов? Умру ли свободно и всецело? или снова окажусь неоплатным должником? рабом ленивым и лукавым? Предстоящее как и вся моя жизнь, испытует, искушает меня. Бог меня искушает, дарующий мне Свое бытие, дабы жил я через смерть в Единородном Его и как Его Сын. И сам я себя искушаю свободно отзываясь на зов Божий. Более того — Сам Бог Себя искушает, утверждая тем мое искушение и сомнение мое в Его бытии. Не ответь я на зов Божий, не осуществился бы творческий Его замысел и не мог бы воскреснуть за меня жертвенно умерший Его единородный Сын, в коем дарует мне Бог все Божество Свое. Собою дерзал, Себя искушал Бог, из ничего меня вызывая. — Достанет ли Божественной Мощи Его на то, чтобы я захотел быть Им? чтобы, участнив Его, постиг Его Любовь ко мне, ставшую Его Сыном, и восхотел истинно усыновиться?

Да, Бог довлеет Себе в блаженстве Своего Троичного бытия: но раз Он восхотел, чтобы я возник из ничего и стал Им, Он от меня зависит и во мне — несовершенном приял «зрак рабий». Ответил ли я на зов Божий: «есмь», «рождаюсь»? или же только начинаю отвечать, не зная: отвечу ли, а Бог все еще творит меня, не зная: удастся ли Ему это? Вольная моя немощь, мое вечное колебание между верою и неверием, между должным и не должным, — не иное что, как колебание между бытием и небытием. По немощи своей вопию: «не введи меня во искушение». Но не равнозначно ли это мольбе: «не твори меня»? Однако таинством Молитвы Господней, в коей Сам Христос молится с нами, я — колеблющийся-сомневающийся всевременно совпадаю с собою совершенным, который истинно ответит-ответил на Отчий призыв. Во Христе я разрушу-разрушил «средостение», найду-нашел в себе, освою-освоил силу Божию, восполняющую мою немощь, т. е. злость или лукавство (*to rōpēgon, malum*). И само искушение, в которое «ввел» меня мой Творец, чтобы из него «извести», перестанет-перестало быть искушением. Поэтому — «ОТЧЕ НАШ.. НЕ ВВЕДИ НАС ВО ИСКУШЕНИЕ, НО ИЗБАВИ НАС ОТ ЛУКАВОГО».

**

Молим Отца нашего, который на небесах, чтобы даровал нам Мошь Свою — силу стать истинным и совершенным Сыном Его, воскреснуть из равного небытию нашего полубытия. Молим и на-деемся, ведь есть Царство Его; и такова Мошь Его в Силе

единородного Его Сына, что может усыновить нас свободным нашим саморождением; и полнотою Царства Его сияет Его Слава даже в этом несовершенстве нашем, «ныне» и всегда, — «ЯКО ТВОЕ ЕСТЬ ЦАРСТВО И СИЛА И СЛАВА И НЫНЕ И ПРИСНО И ВО ВЕКИ. АМИНЬ.»

Addendum

Небытие Бога (Сына) пред-полагает Его (Отца, но и Сына) бытие, хотя бытие Сына небытия Отца не предполагает. Небытие твари ничего не предполагает, бытие же ее — небытие Бога (Сына). Смерть Бога Сына означает, что Его нет, но что Он есть в Отце. Смерть твари означает только то, что она «возвратилась в ничто», что ее нет. Однако смерть твари в Боге, «вторая», «всеселая», «Божественная» смерть означает, что твари нет, и еще, что она через Сына есть в Отце. Небытие и смерть Бога Сына — «небытие бытия» и «смерть бессмертия» мыслимы непротиворечиво. Небытие и смерть твари (как только твари) — нечто противоречивое, бессмысленное, нелепое; то же самое, что бытие или небытие небытия. Но бытие и небытие твари получает смысл, поскольку тварь Богопричастует.

Смерть Логоса — всеселая, совершенная, «законченная», «закончившая себя» смерть, т. е. такая смерть, что она есть и отрицание себя иным или жизнь. Логос — не смерть, а Жизнь — через — Смерть (то, что умалено существует и постигается нами, как наша «жизнь»).

Смерть твари — несовершенна, неполна, «не закончена»: тварь не хочет и потому не может умереть (вторую смертью), т. е. подменяет жизнь-чрез-смерть дурною бесконечностью умирания. Воспринимаемая не совершенной тварью окончивающая себя Божественная бесконечность приобретает вид математической действительно дурной бесконечности; противопоставляемая же ей как потенциальной «актуальная» — вовсе не бесконечность или, в самом лучшем случае, неудачный, «участвующий» символ бесконечности Божественной.

Абезъ
1952 г.

Л. П. КАРСАВИН

О Т Р Y В O K
УТРАЧЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ
«ОБ АПОГЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА»

... делимое время, вероятнее всего в одном месте земного шара (Гондама — Африка?) выделением его из животного мира, из еще сливающейся для него с Божеством природы. Религиозность древнейшего человечества должна была быть монистичной (не «монотеизмом») чему соответствует (ибо происходит из того же специфического многоединства) жизнь небольшими социальными группами, которым наиболее подобны темистические кланы исторического времени и которые позднее кое-где (Египет, Крит, Месопотамия, Китай, Япония, Перу, Мексика...) объединились в божественные деспотии.

Монизм религиозности обнаруживается в том, что не живущий еще индивидуальным сознанием, не проводящий границы между собою и кланом (социальной группой, обществом) человек периодически выходит за пределы своего одинокого будничного существования и в слиянии с наполняющим его неведомыми силами («маною») кланом сливается с Божественною природою. Вместе со своими «сородичами» (все члены клана — сородичи по родству своему с тотемом, позже и по происхождению от него) он словно включается в живой природный процесс, подражает Природе, осенью помогает ей умереть, вырывая растения, весною — ожить, насаждая и вместе с дождем орошаю их. Он соучастует в жизни Природы своими криками, песнями, движениями, плясками, в оргиастическом экстазе иерогамии вместе с нею, как она сама, зачиняет новую жизнь, в безумствовании вакхантов и вакханок терзает и пожирает козленка, в котором воплотился бог, сам становясь богом. В слиянии с Божественною природою человек осваивает или открывает в себе ее ритм, который есть и ритм его клана, общества, как бы организующий не отделимые друг от друга индивидуальную и социальную жизнь с ее периодами объединения — религиозного подъема и рассеяния-затихания религиозности. (Именно периодичность обуславливает сознание двуединства индивида-общества с Божественным и возможность самого религиозного акта!). Таково «первичное» самообнаружение религиозности — культив, существ-

венный для всякой религии и доныне частично возрождающий примитивнейшие свои формы, особенно у так называемых «примитивов», у *Volker der ewigen Urzeit*. Разумеется, с течением времени моменты слияния с Божеством в природе и в обществе становятся реже и слабеют; и культовые действия превращаются в привычные постоянные формы; слагаются в систему, но в значительной мере автоматизируются. А наряду с утратою культовыми актами их интенсивности, в них выступает нерелигиозный утилитарный момент. Теургическое соучастие в произведении Природою ветра или дождя делается магическим заклинанием их. Ритуальное вспахивание земли превращается в обработку ее на пользу человеку. В обработке металлов, повидимому, с самого начала утилитаристические задания переплетаются с магией; из магии выросла вся древнейшая техника, и сама магия в известном смысле является «технической религиозностью», техникой. Магия есть действительное или воображаемое воздействие на течение природы с помощью самой же природы в чисто утилитарных целях. Магия — вырождение бескорыстного теургического момента религии и сама противопоставляет себя религии, умышленно переиначивая ее обряды. От спонтанной религиозности магия отличается тем, что предполагает начавшееся ее осмысление, в частности религиозности культовой. Вполне понятно, что в нашу рационалистическую эпоху на первое место ставится не спонтанно-бессознательная культовая религиозность, а рождающиеся на ее почве идеи, из которых и выводится культ. Не удивительно, что могла появиться и еще пользуется успехом теория, выводящая религию из магии. К тому же такая теория согласуется и с другой характерной чертой нашей эпохи — с ее утилитаризмом.

Существо культа не в теоретическом богопознании, но существенно для религиозности как таковой и раньше и позже обнаруживается как осмысление культа. Только осмысления этого не следует подменять нашим, рационалистическим, когда, например, сидя в своем уютном кабинете и пытаясь «перевоплотиться» в первобытного человека, седовласый ученый прикидывается не отличающим сна от действительности дурачком. Природа мышления всегда и везде одна. Но в мышлении изменчиво соотношение двух основных его моментов: интуитивного и, скажем, дискурсивного. Интуитивность означает непосредственную данность объекта познания и почти совпадение его с субъектом (ср. противостоящий «закону противоречия» *loi de la participation*), что делает его живым зна-

нием, родня его с религиозною верою, с гностиком. Преобладание в мышлении интуитивного, или (не вполне точно, но проще) «интуитивное мышление» характерно для «примитивов», для Индии, Китая, несомненно для древнейшего человечества, с религиозным монизмом и культом которого оно прекрасно «согласуется», но и для мистики и для восходящей к своим истокам, становящейся мистическою философии (Платон, Плотин, Николай Кузанский, Яков Беме, Шеллинг, Гегель, Бергсон). Дискурсивный момент или, проще, «дискурсивное мышление» отделяет объект познания от субъекта до «невидимости», «почти-неданности» первого: не узревает его, а заключает к нему, или (в аристотелевской логике) его выводит, до-казывает. Вместе с тем, дискурсивное мышление отвлекает познание от жизни, делая его теоретическим, абстрактным, вызывающим сомнение, сущее пре-вращает в понятие (*nition*)! Но отделяя от субъекта объект, дискурсивное мышление и разделяет объект (определяя, распределяет), что, как разумеется, и отделение объекта от субъекта, является необходимым условием возможности познания. Дискурсивное мышление «соответствует», диалектически родственно «религиозности», обращенной на множественность богоявлений или «богов», и на трансцендентность Божества, не божественной де-спотии, а теократии, связанной с типичным для семитов патриархально-родовым строем, который противопоставляет род роду, индивида (сначала как представителя рода) индивиду и объединяет их, а потом Бога и Его народ договором, «заветом», законом. В том же смысле «родственно» дискурсивное мышление росту торгово-промышленного общества за счет аграрного и развитию греческих полисов. Не случайно с усилением дискурсивного мышления мы встречаемся у еврейских пророков (особенно у Иезекииля), одновременно этому в греческой софистике, и в аристотелизме IV-III вв. до нашей эры.

В христианстве аристотелизм приобретает определяющее значение одновременно с упадком оригинальной богословской мысли, примерно с половины V века.

О древнейшем человечестве мы судим главным образом по рассеявшимся во времени и пространстве его «остаткам» (пережиткам): по «аналогии» с австралийцами, дикарями Индии, Африки и другими «примитивами». Метод и сам по себе опасен, а тут опасность его еще увеличивается благодаря недоброкачест-венности значительной части этнологических данных. Своими на-водящими вопросами путешественники, сами того не замечая, слишком часто призывают дикаря утверждать то, что ему ни-

когда не приходило в голову, и выражать на непонятном ему языке развитого дискурсивного мышления усмотренное им интуитивное мифологически. Представление дикаря или первобытного человека о «мане», очевидно, существенно отличается от представления о ней ученого-этнографа. Для последнего мана-во-образаемая «примитивом» безличная, везде разлитая и сгущающаяся в отдельных предметах, существах, людях божественная сила. Примитив (дикарь и первобытный человек), конечно, везде ощущает эту силу, но не как отвлеченное понятие, а с полной конкретностью, подобно древнейшим римлянам, воспринимавшим бога (который, как безымянный бог, даровавший именно эту победу, мог более и не появиться) только в его действиях, актах, и не спрашивавшим себя, что он такое сам по себе.

Кое-где мана отожествляется с высшим, обычно не имеющим своего культа богом, с общим божеством или с «божественностью» (ср. различие *Gott* и *gottheit* у мейстера Эккехарта XIII в.). Эту-то «божественность» или ману примитив конкретно воспринимает действующую в солнце, в луне, полноводной, страшной, но и благодетельной реке, в звере, в дереве, в любом тотеме, в отожествляющемся с ними воплощающем общество фараоне, миносе или богыхане, в самом обществе (ср. культ богинь полиад: Афины, Антиохии, Ромы-Рима). Но, воспринимая действующую божественность в данной ее конкретизации, которая часто становится длительной, постоянной, примитив не теряет ощущения того, что эта божественность действует везде и, действуя конкретно прежде всего в предметах и существах, подобных данному, в котором она почитается, подобие же есть частичное тожество (портрет, имя человека — сам человек). Таким образом конкретный предмет или конкретное существо, в котором почитается божество, становится символом других его явлений, оказывается, не переставая быть собою, и другими предметами и существами. (Это особнено наглядно проявляется в культуре древнего Китая, ослабленное же понимание открываемого символизмом единства дано учением стоиков о связующей все вещи «симпатии»). Символом может стать и предмет, искусственно сделанный (менхир, бетель, ашера, идол) и даже только воображаемый, что естественно и, может быть, даже неизбежно, когда божественность постигается как более или менее длительный процесс. В последнем случае символическое познание превращается в мифологическое, в первую внятную для нас речь религиозности. В мифах осмыслиается и культ, точнее — мифы в своих текучих образах дают некоторое

постижение того, что спонтанно-подсознательно человек живет в культе. Миф обладает исключительно емкостью и пластичностью: изменяется не изменяя познаваемого чрез его посредство содержания; и едва ли кто воспринимал миф как неизменное в самом выражении его, адекватное истине ее постижение. Эта пластичность мифа (сознательно приближенное познание истины) вынуждала обращаться к нему Платона и не одного Платона. Мифологическое познание до сих пор не утратило своего значения в богословии, и, становясь из образного дискурсивным мышлением с помощью абстрактных понятий в метафизике (ср. Фихте, Шеллинга, Гегеля) и даже в приближающейся к своим истокам позитивной науке, где, правда, мифологическая его природа наименее уловима и миф сливаются с гипотезою.

Но символ, и как раз символ воображаемый, легко превращается в знак, «эмблему» или «имя», откуда уже один шаг до замены его общим понятием. Понятие-символ, утративший свою конкретность и сохраняющую еще платоновскими идеми связь с высшим бытием (с «центром»), чрез которое (который) оно связано с другими «подобными» явлениями этого бытия. Связь превратившихся в понятия явлений бытия оказывается таким же необъяснимым «фактическим» их взаимоотношением, как взаимоотношение разъединенных материальных вещей, или объясняется (у Аристотеля) тем, что их «объемлет», содержит, подобно пустому пространству или вместилищу, более общее понятие. Все бытие предстает определенным в целом и в частях, определенным-распределенным, т. е. разъединенным, единство же его — понятием. Что же такое само понятие? Бытие ли оно? Но бытие одно и конкретно, а понятие как будто от него отделено. Или понятие не бытие, а нашим сознанием (умом) отвлекаемое, «абстракция»? Но какая познавательная ценность абстракции, если познаваемое бытие конкретно? И как в понятии может быть отвлечение от бытия, если бытие от понятия и, значит, от сознания отделено.

А, с другой стороны, понятие все же существует и, следовательно, должно совпадать с бытием, которое всеединно. И уж, разумеется, нелепо предполагать существование вне всеединого бытия, творимого только в себе и для себя тоже находящимся вне бытия сознанием мира вещей-понятий. В этой имманентной появившемуся понятию, оказавшей сильное влияние на все европейское мировоззрение проблематике можно разобраться только признав, что всеединое бытие познает себя, что в несовершенстве его словно раздавается на са-

мопознание его моментов и познание ими друг друга. Самопознание же бытия заключается в познании им своего двуединства с Богом и обосновано самопознанием (которое есть и познание Ею Отца) божественной и вместе богочеловеческой, всеединой и вместе индивидуальной Личности-ипостаси Иисуса Христа. Самопознание не что иное, как раскрывающее существо бытия в жизни - через - смерть самовоссоединение (-воскресение-жизнь) через саморазъединение (-умирание, а вследствие того, что Сын, познавая Себя, познает Отца, самопожертвование), причем в несовершенстве-разъединенность преобладает над воссоединением -воссоединенностью.

Таким образом делается очевидным «диалектическое родство» понятия и дискурсивности мышления (которая и есть мышление в понятиях), с пространственностью-материальностью (вещественностью) бытия (идея Платона — аналогом Демокритова атома —ср. атомизм, не отделяющий материи от духа Индии), с разлагающей божественную деспотию и теократию дифференциацией общества на социальные группы вплоть до индивидуумов, с выделением из древнейшего, частью пастушеского, преимущественно же (поскольку оно оседло и творчески культурно) аграрного общества торгово-промышленного слоя, который, живя эксплуатацией его, имеет дело с легко определимыми, измеримыми сосчитываемыми материальными вещами и так же определяет людей и их взаимоотношения. Все это ранее и полнее всего обнаруживается начиная с VIII-VII в. в Месопотамии (Ассирии, Нововавилонской империи. Персидской империи). Но решающим моментом развития является рост греческих политий (прежде всего колоний в Малой Азии, Сицилии, Великой Греции, где слабее были традиции патриархального строя). В них, а также в Риме и других городах-государствах Италии, родилось и расцвело (V-IV в.) совсем новое общество, которое сумело на некоторое время согласить олицетворяемое богинею полиадою в каком-то смысле божественное целое с инициативой и свободою граждан-индивидуумов. (Правда, в политии метеков и рабов было больше, чем граждан, но строго говоря, сами понятия свободного и раба могли выясниться только в политии).

Однако, городское общество осмыслило свою природу и строило себя, руководствуясь дискурсивным разумом рационалистически, рационализм же неизбежно ведет к индивидуализму. В III веке до н. э. целое исчезло, затемненное борьбою со-

циальных групп и борьбою индивидуумов. И если начала дискурсионного мышления сопровождаются появлением софистик в Индии и Китае (VII-VI в.), в Греции софисты появляются позже (V в.), влиянию на метафизику соответствует разработанная Аристотелем логика понятий и вывода. Эта логика и включающая ее в себя как системный момент своей метафизики аристотелизма должна была надолго уступить руководящую роль ожившей религиозной метафизике стоицизма, — который развил и свою логику, — и новоплатонизма. (Восток, чуждый аристотелевской логике, всецело руководствовался и далее своей логикой бытия и отношений, в метафизике же — интуитивным и символически-мифологическим мышлением). Наилучший путь к пониманию и оценке рассматриваемого процесса во внутреннем специфическом единстве, или, можно сказать, в «однородности» всех качествований развивающегося субъекта (мы наблюдаем это во всякой более или менее выраженной личности, в данном случае — в социальной личности эллинистической культуры) и в их «диалектическом родстве» и взаимосоответствии, которое превратно толкуется как легко обратимая и и ничего не объясняющая причинная их связь. В эпоху разложения политии наиболее культурно отсталой среди них, при захватывающем и ее индивидуализме социально здоровой, Риму удалось преодолеть кризис внутри себя и в объединяющей им эллинистической культуре. А в густ сочетал «демократические традиции полиса с возносящим человека (в сознании других и в его собственном) до (полу-божественности) стихией индивидуализма и со смягченными традициями воплощавшей общество в боге-государе божественной деспотии, традициями, живыми во все еще преимущественно аграрном обществе. Так осуществилось то, чего не могли и не смели осуществить преемники Александра Великого, и что лишь в малой степени предвосхищали древние империи Востока (особенно Персия), фактически представлявшие собой возглавляемый (полу)божественным деспотом союз автономных народов.

Римско-эллинистическая империя I-II в. н. э. — властно руководимая вождем, «первым гражданином» (*princeps*) Рима, божественным кесарем федерации автономных городских общин, на Западе частью созданных Римом. Но кризис III-го века разорвал в клочки тонкую пленку экономически объединявшего империю и сосредоточившегося в городах торгово-промышленного слоя, вовлеченные было в экономический оборот крупные поместья замкнулись в себе, и всплыл материк империи — аграр-

ное общество, на котором только и могли восстановить ее но-
чрез-смерть этой Личности сама стала чрез сопричастие ей ве-
рорить божественную деспотию, которая в сжавшейся на Восто-
ке и все более терявшей власть над Западом империи переро-
дилась в империю «помазанника Божия», в теократию. Ни «прин-
ципат» I-II в. ни тем более сменившая его божественная деспотия
не позволяют преувеличивать значение дискурсивного мышления
в понятиях. Это мышление просачивалось в церковно-христиан-
ское сознание исподволь, незаметно. В V веке оно оказывается
аристотелизмом антиохийской школы, который делал недоступными разумению христианские догмы (см. законы
Халкедонского собора и, в Риме, понимание догм как *regula fidei*) несторианством. Оно торжествует в VII в. в сопровождаю-
щей упадок живой философской мысли систематизации христиан-
ского учения (у Филопона, Иоанна Дамаски-
на).

В учении Христа и ранней Его Церкви дискурсивное мышление, которое является необходимым условием точного определенного и живого (чрез смерть) знания, занимает подобающее ему место. Но понятия в раннем христианском сознании не отрываются от бытия и не превращаются, замыкаясь каждое в своей определенности, в неподвижный мир отдельно-стей. Они пластичны и переходят друг в друга, как легко наблюсти в четвертом евангелии и у Павла, живут и конкретизируются в личности Иисуса Христа. Понятия, они не утратили всей своей конкретности и ее символичности. По характеру своему родственное диалектике платонизма (христианская метафизика и новоплатонизм — два симметричных проявления одного и того же процесса) ранне-христианское мышление в понятиях не-противоречиво сочетается с мышлением в символах. В притцах, т. е. символически, излагал свое учение Христос. Притча же у Него самого часто неуловимым образом переходит в миф (описание последних дней мира, второго пришествия). Мифологическими образами изображает историю мира автор Апокалипсиса; ими пользуются апокрифы (сопечение Христа во ад), иногда и ап. Павел. Христианские мифы не рождаются из культа, но претворяются в культ. Не в культе, конечно, начало христианства, а в конкретной индивидуальной личности жившего еврейским культом Иисуса Христа. Но жизнь-чрез-смерть этой Личности сама стала чрез сопричастие ей верующих и культовым актом, вокруг которого, как вокруг центра,

эллинистические мистерии и элементы еврейского культа преобразились в частично предвосхищаемый ими (при всей их самоценности) христианский культ.

IV

Индивидуальная личность-ипостась Иисуса Христа, чрез которую, как чрез свои начало и конец (α и ω), человечество (а в нем мир) становится божественно-личным всеединством, есть и само это всеединство, всеединая личность-ипостась Логоса. Всеединая личность Логоса индивидуируется-конкретизируется в личности Иисуса, осуществляющей собою иерархически нисходящий ряд социальных личностей от человечества до святого семейства.

Сам Иисус считал себя евреем и некоторое время думал, что послан Отцом только для спасения заблудших овец дома Израиля. Но достигшего апогея своего развития в VIII-VII в.в. еврейского народа, народа Давида, Соломона и пророков (с ними внутренне связано христианство), к началу эры уже не было, так же, как нет уже в Италии римлян или в Греции древних греков. На его месте развились считавшие себя евреями перерождающиеся в индивидуацию эллинистической культуры еврейство и резко ей себя противопоставившее иудейство, которое идя по указанному Эзрой и Неемией пути, замыкалось в себе и которое Христа отвергло. Новое еврейство раскрывало себя главным образом в диаспоре. В Александрии Аристовул, Филон (†I в.) и другие согласовывали греческую мудрость с еврейскою истиной. Здесь же, в Малой Азии и Сирии новое еврейство познавало себя, осваивая элементы синcretизующего эллинскую философию с религиозными тенденциями Египта, Ирана, Месопотамии гностисма и, непосредственно, иранской религиозности. На этой почве росли мистическая метафизика каббала, мистико-аскетические секты («терпевты», иессеи, назореи) и более глубокие, не отвергавшие эмпирической действительности, но стремившиеся преобразить ее движения (во многом предвосхищавшая учение Христа Книга Еноха, Иоанн Креститель). Эти учения не были уделом одних «просвещенных» людей: они волновали и «простецов» Галилеи. Завершением развития было превращение нового...

Абезъ, вторая половина 1951 г.

ВЕНОК СОНЕТОВ

1

Ты мой Творец: твоя навек судьба я.
Бессилен я. Былинкой на лугу
Подъемлюся, несмело прозябая.
Терплю и зной и снежную пургу.

Все пригибает долу выюга злая,
Грозится мне, клубя сырую мглу.
Но, знаю, я спаси Тебя могу,
Хотя — как Ты, всевечный, погибая.

Ведь Ты умрешь, в цветении моем,
Всем встав во мне, и всем — как только мною.
Тогда восстанет жизнь моя иною.

Уж умирает я мое, и в нем
Как пчелы, все кишит, себя рой,
Дабы во мне восстала жизнь Твоя.

2

Дабы во мне воскресла жизнь Твоя
Живу, расту для смерти бесконечной.
Так Ты, любовный умысел тая,
Подвигнулся на жертву муки вечной.

Не ведал Ты: приять хочу ли я
Всю смерть Твою для жизни быстротечной
Постигну ль жизнь, ленивый и беспечный
Нет, Ты не знал, безмолвно кровь лия.

Воскреснешь Ты, найдя в конце начало,
Когда умру, Умершего прияв,
Начальность презвойдя. Двукрат неправ

Кто тщится вырвать вечной смерти жало.
Мудрее Ты, чем древляя змия:
Небытный, Ты живешь во мне, как я.

3

Небытный, Ты в Себе живешь как я.
Тобой я становлюсь ежемгновенно.
Что отдаю, меняясь и гния
Все было мной. А „было“ неотменно.

Стремлюсь я, как поток себя струя;
И в нем над ним покоюсь неизменно.
Весь гибну — возникаю. Переменна,
Но не полна, ущербна жизнь сия.

Нет „есть“ во мне, хоть есмь мое движенье.
Нет „есть“ и вне — все есмь как становленье
Страшит меня незрящей ночи жуть.

Боится смерти мысль моя любая,
Бессильная предела досягнуть.
Ты свой предел — всецело погибая.

4

Свой Ты предел. — Всецело погибая,
Всевечно Ты в не сущий мрак ниспал.
Небытием Себя определя,
Не Бытием, а Жизнию Ты стал.

Ты — жизнь — чрез — Смерть, живешь лишь
умирая.
Но нет небытия. — Меня возвзвал,
И я возник, и я Тебя приял,
Я, сущий мрак у врат закрытых рая.

А ты не мрак. Ты — Жертва, Ты — Любовь.
Во мне, во всем Твоя струится кровь.
Да отжену отцов своих наследство,
Тьму внешнюю (небытность ли ея) !
Тьмы внешней нет, а тьма моя лишь средство.
Во тьме кромешной быть могу ли я?

Могу ли в тьме кромешной быть и я?
— Мне кажется: в бездействии коснея,
Недвижного взыскуя бытия,
Себя теряю, растворяюсь в ней я.

Мне сладостны мгновенья забытья,
Когда во тьме мне зрится свет яснее.
Но где тогда: во тьме или во сне я?
Не меркнет свет во мгле бытья-житья.

Томлюся я бессилием желанья.
Своей я тьмы, себя не одолел
Воздвигнуть мню — смешное подражанье!

Нас посреди сомнительный предел.
То эта тьма во мне, то тьма моя.
Где мой предел, раз нет небытия?

7 *)

И тьма извне Тебя не охватила,
Не рвется в глубь Твою деля. Зане
Ни тьмы, ни света нет Тебя во вне,
Предела не имущее Светило.

Небытие Тебя не омрачило:
Поскольку умер Ты — живешь во мне.
Но не живу всегда я и вполне.
В Тебе все есть, что будет и что было.

Во мне нет „будет“, „были“ ж побледнели.
Измыслил я существенную тьму,
Не видную острейшему уму.

И оттого, что, далеко от цели,
Противочувствий отдаюсь гурьбе.
Ты — свет всецелый. Мрака нет в Тебе.

*) Шестой сонет в рукописи отсутствует.

Ты — свет всецелый, свет без тьмы в себе.
Всеблаго Ты, без зла малейшей тени.
Но тьма и зло бегут, как тени две
Пред светом блага и скучности лишений.

Во мраке светит Свет. Добро в резьбе
Зловещей то, что есть. В огне сомнений
Родник мы обретаем откровений,
Свою свободу — следуя судьбе.

И зло и тьма лишь Блага недостаток.
Но Блага в них таинственный начаток,
Ненасытимой свойственный алчбе

С Тобой — страшусь, но чаю! — сочетанья.
Так двоечествию Твое сиянье
Является в согласье и борьбе.

Являешься в согласье и в борьбе
Ты, Всеединый. Мощью отрицанья
Создав, влечешь до полного слиянья
Врагов, покорных творческой волшбе.

Пускай они не слышат заклинанья
Страстей своих в несмысленной гульбе.
Пускай не думают, не знают о Тебе.
Чрез них и в них Твое самопознанье.

Незнам Ты без них и без меня.
Один Ты нам без-умная стихия.
Вотще, вотще шумит логомахия
В искации первичного огня!
В разъятье тварь Тебя не истощила:
Безмерная в Тебе таится сила.

Безмерная в Тебе сокрыта сила.
Испил Ты смерти горестный фиал,
Да буду я. Собою Ты дерзал.
Не смерть в бореньи этом победила.

Над бездной я, где смерть Ты, Бог, познал
Близка, страшна холодная могила.
Застывший гнусен черепа оскал.
Но мне Любовь из бездны озарила

Высокий путь в надзвездные края:
Тобой кто будет — есть, а буду — я.
Какой ценой? — На крестном ввысь столбе

Распятое Твое возносят тело.
Ждет — не дождется мук оно предела
И движется, покорное Судьбе.

И движется, покорствуя Судьбе,
Которая моей свободой стала,
Иманоэль со мной. Меня ни мало
Он не неволит: в сыне, не в рабе!

Колеблюсь: может, призрак на тропе
Высокой он? и лишь меня прельщало
Любви моей обманное зерцало?
Не верится ни Богу, ни себе.

Но зов Судьбы — Любовь. Судьбой одною
Нерасторжимо связан Ты со мною.
Концом Ты тьмы начало утвердил,

И стало жить в Тебе то, что не жило:
Не бывшее, Твоих исполнилось сил,
Сияет все, как в небесах светило.

Сияет все, как на небе светило,
В Тебе, подобно тьме незримый Свет.
Звездами ночь Твой отсвет нам явила;
И дивен звезд мерцающий привет.

Но тьма ли ночь сама или горнило
Сокрытое? Незримостью одет
Незрящий Ты. В свечение планет
Лишь слабый отблеск солнца свой излило.

И в звездах ночи мне не сам Ты зрим,
Но Твой многоочитый серафим.
А я постичь Твою незримость чаю,

Отдав себя несущей ввысь мольбе,
Подъемляся, неясно различаю
Что есть и то, что может быть в Тебе.

И „есть“ и то, что может быть, Тебе
Одно в творенья всеедином чуде.
То „может быть“ не тенью в ворожбе
Скользит, но — было иль наверно будет.

Уже ль меня к бессмысленной гоньбе
За тем, что может и не быть, Тот нудит,
Кто звал меня наследовать Себе?
И мира смысл в Природе, а не в людях?

Но в смутном сне моем о том, что есть,
Искажена всего смешеньем весть.
Всего ль? — Прошедшее уже не живо.

Того, что будет, нет еще, и нет
Всего, что есть, моих в године бед.
Все — Ты один: что будет и что было.

Ты все один: что будет и что было
И есть всегда через смерть. Так отчего
В темнице я, отторжен от всего
И рабствуя, бессильный и унылый?

Мое меня хотенье устрашило
Всесело умереть. Из ничего
Не стал я сыном Бога моего.
А вечно все, что раз себя явило.

Мою свободу мукой Ты сберег,
Ты мною стал, рабом — свободный Бог.
И вновь хочу, чтоб Жизнь изобличила

Моею полной смертью Змия десть
Недвижного небытность злую „есть“.
„Есть“ — Ты, а Ты — что „будет“ и что „было“.

Ты все один: что будет, и что было,
И есть, и то, что может быть. Тебе
Сияет все, как на небе светило,
И движется покорствуя Судьбе.

Безмерная в Тебе сокрыта сила.
Являешься в согласье и борьбе
Ты, свет всецелый, свет без тьмы в себе.
И тьма извне Тебя не охватила.

Ты беспределен: нет небытия.
Могу ли в тьме кромешной быть и я?
Свой Ты предел — всецело погибая.
Небытный, Ты в Себе живешь как я,
Дабы во мне воскресла жизнь Твоя.
Ты — мой Творец, Твоя навек судьба — я.

Ты смертию Своей Себя познал,
Себя и окончив, Бесконечный.
Так Ты меня из ничего воззвал,
Чтоб жил в Тебе Твоей я смертью вечной.

Исполнилась Твоя Судьба: во мне
Весь Ты воскрес, и жизнию я встречной

Сгораю весь в Божественном огне.
Плирома, совершенство Ты всегда.
Своя возможность я — живет в зерне

Могучий дуб. В незримой кручи льда,
Тепла, движенья, жизни вожделея,
Искрясь на солнце, падает вода...

Бессилен я. Но немощью свою
— Ее один Ты превозмочь не в силах —
Тебя я, всемогущего, сильнее.

Ты можешь все, гниющие в могилах
Тела единым словом воскресить,
И кровь вскипит в их обновленных жилах.

В Себе Ты смог меня усовершить.
Но дорога Тебе моя свобода;
А я боюсь бессмертной смертью жить

Как солнечного нетопырь восхода.
Нелепое мое свершив желанье
Без полной смерти жить себе в угоду,

Своим мое Ты сделал прозябанье
Несбыточных стремлений сонн гнетущий,
Ты — не смерть, но вечное страданье. —

Геенней стал Эден, Твой сад цветущий,
Где феникс пел, бродил единорог,
Где, затаясь в глуби дремотной пущи,

Змий кольца вил, вещая перстным рок...
Но не было еще земного рая.
В себе вместить я Божества не мог.

И я живу, вполне не умирая,
И в умирании не становлюся всем.
Уже ли, мной безжалостно играя,

Блаженен Ты бесстрастным бытием?
И тщетны все мои мольбы и пени?
Иль Ты ослеп, или оглох, иль нем?

Не видит солнце брошенной им тени;
Мы ж видим в тени только солнца свет.
Так, может быть, и наших всех мучений

Нет в Боге? — Их тогда и вовсе нет,
А есть они! Горит моя измена:
Уклончивый на Твой призыв ответ.

Твоя лишь жизнь полна. И в ней премена
Не ворожит небытной пустоты.
Она кипит. А жизнь моя — как pena

У проводимой смертию черты.
Ущербна эта жизнь. И не отрада
Утехи шумной лживой суеты.

Мы все живем в объятьях душных Ада.
В ночи ж ползут, колебля тишину,
К нам щупальцы встревоженного гада.

Лишь воплощает Ад мою вину.
Без адских мук ее и быть не может.
Себя я в них, ее в себе кляну. —

Жжет огнь меня и червь голодный гложет...
Любовь ли эту муку уничтожит?

**

Одно — Любовь и вечной Смерти мука.
Любя, Ты сжался в точку. А она,
Как говорит и точная наука —

Идея, мысль, небытию равна.
Разверзлась бездна тьмы, которой тоже
Быть не могло, пока Любви волна

Не излилась в безобразное ложе,
Пока собой не озарил
Зиждительный, всецелый свет Твой, Боже.

Безмерию мир, меня Ты возлюбил
Еще не сущего — Любовь всесильна.
Но ведь Тебе, свободному, не мил

Ленивый раб, с улыбкою умильной,
С душой предателя, лукавый льстец,
Довольный милостью Твоей обильной.

Свободного Ты звал и ждал, Творец,
И равного Тебе во всем. Свободный
— Так мыслил Ты, Божественный Хитрец, —

Возникнуть может только в тьме бесплодной,
Чтобы в ответ на творческий Твой клик
Тобою стать как Сын Единородный.

Из бездны звал меня Ты. Я возник
И ринулся к Тебе. Так был прекрасен
Страданием Любви Твой светлый лик;

И взор Твой так торжественен и ясен.
Но ужас смертный влек меня назад
И — Твой призыв звучал во мне напрасен.

В Твоих страданий чаше капля — Ад.
Страдаешь мукой Ты всего живого.
Огнем сжигаем, на дыбе разъят,

В слезах ребенка Ты, в агонии больного.
Навек распятое я видел тело
Отцом Своим оставленного Бога.

Тобою быть? — Душа оцепенела
Пред мукой смертной. Все ж она упорно
К Тебе стремилась... мыслию несмелой.

Едва сиял ей свет Твой животворный.
Она сжималась в тьме своей исходной
Почти недвижна, косности покорна,

Землею став безвидной и холодной.
Как очи Божьи, звезды молча звали
Ее к себе из бездны той безродной.

И, чародейственной полна печали,
Влекла луна. И солнце озаряло
Твоих путей возвышенные дали.

И все она Твой образ вспоминала
И первый свой порыв, томясь тягучей
Тоскою без конца и без начала.

Медлительно ползли по небу тучи,
Весь окоём зловеще застилая.
Раскаянье пронзalo болью жгучей;

И, волосы седые развеявая,
Те тучи горько плакали. Под ними
Не воронов испуганные стаи,

Носились бесы, крыльями своими
Шумя, как ветер, хохоча злорадно,
Когда, блеснув, Твое скрывалось Имя.

Но глуму их душа внимала жадно,
В сомненьи утвердив свое безволье. —
Светил ли день творения отрадный

Над скудной, жалкою земной юдолью?
И образ Твой, на миг лишь осиянный,
Не создан ли невыносимой болью?

Покой не тьма ли вечная желанный?
Унынием рожденная Нирвана
Небытия ль покой иль Несказанный?

Не так же ли горé сквозь мглу тумана
Мир ангелов мне зрится наднебесный
И слышится ликующих осанна?

Ведь горний мир, бескровный, бестелесный,
Не плод ли он того ж самообмана,
Что Будды, сына Майи, Хинаяна?

**

В сомнении коснею у порога
Небытия (— начала и конца). —
Нет без меня познанья, нет и Бога:

Без Твари быть не может и Творца,
Как быть не может твари совершенной
Без Твоего тернового венца.

Но нет меня без этой жизни бренной,
Без адских мук, без неба и земли,
Без разделенной злобою вселенной,

Без мерзких гадов и ничтожной тли.
Твоя Любовь меня усовершила
В себе. Но разве мы с Тобой могли

Забыть, не бывши сделать то, что было?
Свободно я приять не восхотел
Всего, что мне Любовь Твоя сулила. —

Низринул Ты взнесенный мной предел:
Обоживши меня, мою геену
Моим же бытием преодолел.

И, тлену рабствуя, противлюсь тлену,
И нехотя хочу Тобою стать,
Изменчивый, кляну свою измену.

В Тебе мой грех — одно страданье: ждать.
Не захочу ли я, Твое творенье,
Всего себя в других Тебе отдать.

Восполнил Ты и тварного хотенья
Неполноту. — Ты любишь и могуч.
Мое раскаянье — Богоявление;

Вина моя — Любви победный луч.
Так, высохшее поле оживляя,
Из просиянных солнцем черных туч

Дождь падает, как радуга блистая.
Минувший я (уже не „я“, но „он“)
Бессмертьем умиранья изживаю

Личину тьмы — незыблемый закон,
Чтобы от этой жизни и позора
Тобою был чрез Смерть я воскрешен.

Умолкла Божья дщерь святая Тора.
Еще она торжественно царит
В холодном свете звездного убora

Над миром вожделений и обид.
Покорны ей без-умная Природа
И весь людей звереобразных вид.

Но нас над ними вознесла Свобода.
Явил ее позднее Божий Сын,
Чем началось движенье небосвода.

Но Он с Отцом Своим и Бог один,
И в вечности, объемлющей все время,
Всевременен Их творческий почин.

А с Ними мы, Богородденных племя,
Себя, как мир, сознательно творим,
Закона ветхого свергая бремя.

Себя творю я. И каким иным
Путем свободный мог быть сотворен я
И вместе с Богом стать Христом одним?

Через вину и Смерть Тобой рожденный,
Я в светлый мир Твой претворяю тьму;
И никому в созданий бездне сонной

Не подчинен Тобой и ничему.
Несокрушима ль власть законов мира,
Иль данность, непонятная уму,

Власть им себе творимого кумира?
Закон — Твоих созданий стройный лад,
В них только и живой. Так струны лиры

Едию мелодией звучат.
Но немощию тварного познанья
Закон в недвижный знак закона сжат.

Не точка ли начало мирозданья? —
Тот знак невидный, точка, — Дао, путь
Не бытие, а бытия исканье.

Не в горнем царстве духов мира суть,
Но в нас она, во всех явленьях Сына,
Препобеждающих Нирваной Смерти жуть.

Творенья Человек всего причина.
В нем всею тварью стало Божество.
Он тварного распределяет чина

По времени и месту вещество.
В нем на земле как личность осознало
Себя на миг единый естество.

Но в миге том с концом сошлось начало.
Незрим, неведом перстный нам Адам,
И нет его. Лишь тусклое зерцало

Преданий лик не бывший кажет нам.
Небесного Адама жизни жаждой
Томимся мы в познаньи мысли каждой.

Твое познание и мысль и воля
И дело их — весь мир Тобой творимый.
Иная тварного познанья доля. —

Твой светлый мир к себе необоримо
Влечет, во всем таясь, всегда желанный,
Как сыну блудному приют родимый.

В тоске к нему стремлюся неустанно,
Но... только мыслью, немощной мечтою.
И он горé предносится, туманный,

Покоящий нездешней красотою.
Но в мире горнем не находят взоры
Ни жертвы крестной, ни любви. Он тою

Блажен мнимой жизнью без раздора,
Без перемен, без личного сознанья,
Который ангелов бесплотных хоры

Отображают наши упованья...
Нет! На земле Бог жив во всякой твари,
Через земное жив вполне страданье.

Вины сознанье —Божий свет; и в каре
Бог сострадает с нами. В этой жизни —
Чудесном, вечно новом Божьем даре —

Не о гадательной души отчизне
Мы думаем, но душу нашу злую
Мы отвергаем с горькой укоризной,

Не тело, не Природу, всякую живую
В своем неистощимом обновлены.
И мыслю в ней, во всем, что есть, живу я,

Причастную из ничего творенью,
Но — только мыслию, в ночи бессветной
Безволье превращающей в сомненье

**

Чрез совершенную едины Смерть
Движенье и покой, земля и твердь.

**

С Тобой в Тебе из точки неприметной,
Небытной точки, в мрак небытия
Стихию могучей, беззаветно,

Ликуя и лучась, извергся я.
Я в Боге, как вселенная, возник,
И Божия, и столько же моя.

То был рождения в творены миг,
Собравшая себя в том миге вечность,
Где Бог меня и Бога я постиг

Как Жизнь-чрез-Смерть, покоя быстротечность.
Подвигнувшись, предстала постижима
Конечностию наша бесконечность.

Стремительным полетом серафима
Неслись мои лучи, пронзая мрак.
И каждый претворял меня в палимый

Любовью новый творчества очаг.
Как Феникс я из пепла воскресал.
И были твердь, земля и всякий злак

И всякий зверь; и агнца я терзал;
И кровь моя сочилась из раны
(В луче моем алея, как коралл)

Птенцов питающего пеликана.
Все было мною, тварями я всеми
В круговороте этой жизни пьяной.

И было сразу дерево и семя.
Ведь во мгновенны было все любом
Мгновенья все рождающее время.

Пространство, мир деля своим мечом,
Круговоротом тем увлечено,
Слился в средоточии одном

И было всюду и нигде оно.
Несовершенному, в одном прошедшем
Познать мое ж мне творчество дано

В свою всевременность меня возведшим.
Как прошлое, как мертвость постигаю
И то, что будет, я воззреньем вешим.

Мудрейшему из мудрецов Китая
Приснилось раз, что он как мотылек
Пьёт сладкий сок цветов, в саду порхая.

Проснувшись, мудрец решить не мог:
Ему ли снился быстролетный сон
Иль мотылька уснувшего умок

Воображает, будто он,
Мохнатый мотылек, живет как славный
Философ и китайцами почтен.

Мгновенье времени всему соравно.
В мгновеньи настоящего бегущем
Чрез множество свое единство явно.

Тот миг живет прошедшим и грядущим
В единстве их (не в точке отвлеченної,
Не в мертвом знаке, карою лишь сущем)

В глуби его, от взгляда утаенной
Застлавшеею ее всего борьбою,
Мир совершенен, с Богом срастворенный,

Свободу сочетающий с Судьбою.
Я как тот мир стихиен, но свободен:
Границ нигде не вижу пред собою;

Мой беспределен путь, как путь Господень.
Я раскрываюся в себе самом,
Я всякому творению исподень

И весь живу и умираю в нем.
Оно же все всегда везде во мне.
Так все и я, а мною все во всем.

Яснеет это в своемравном сне,
Предметов всех смывающем границы,
Рекой текущей от волны к волне.

Во сне я сам, и я, и зверь, и птица,
И ветер, и волна... Нужны ль примеры
Того, как миру всеединство снится,

Крылами застилаемо Химеры?
Оно, делясь, себя и единит.
Во множестве порядок свой и мера,

Обманчивый являющие вид
Законов-знаков, мысленных обид.

**

В тебе, с Тобой единый, без помех,
Единства нашего не отделяя
От множества, закон в его я всех

Явленьях как себя осуществляю.
Но, от Тебя, Единый, и далек,
Всем миром стал, разъединив себя я.

В его я всякой части одинок,
Не узнаю себя в частях иных,
В иных существах. Непонятный рок

Порабощающий встречаю в них,
Непостижимую закона данность,
В которой шум движения утих,

Как всеединой воли несказанность.
Подъемлет волны всех моих желаний
Покоя нерушимого желанность.

Сжимаюся в мучительном исканье
Блаженной неизменности своей,
Ни смерти недоступной, ни страданью.

Но нет ее! И — словно мир теней
Плынет, скользит существ иных черёд.
В жилище смерти милую Орфей

Бродя, стеная ищет и зовет.
На миг один, как гаснущее пламя,
Тень ожила пред ним, замедлив лёт,

И — ловит мрак он хладными руками.
Там ищем „душу“ мы, гонясь за тенью
Которой нет, ни в нас нет, ни над нами.

Живем движеньем, но предел движенью
Поставить тщимся и — себя сжимаем
В небытной точке вместо расширенья.

Мы тешимся „жилищем духов“, раём,
Не видя солнца ясного восхода.
Но где тот рай, когда себя теряем?

Неся свои бушующие воды,
Всех поглощает жизни нас поток.
Но гибель та — рождение Свободы:

Свободой в ней становится наш рок.
Превозмогаю смертью я своей,
Как Ты, живой всецелой Смертью Бог,
Себя и мир, и — тысячи огней
Из мрака, из небытной точки той
Стремятся сновидения быстрей.

Как светлый мир я воскресаю Твой
Не только прежний я, жилец осторожный,
Не тень моя, не призрак неживой,

Не только этот мир мой, непреложный
В своей закономерности унылой,
В своих стремленьях хищный и ничтожный

Я восстаю из тьмы Твою силой
Не рабствуя мечтать — всецело жить
И все, что будет, может быть и было

До полноты Твоей осуществить.
Страдаю я неполноты виною.
(Иначе не могло бы мира быть

Ущербного). Одето пеленою
Неведенья мое же совершенство.
Но я живу и жизнию иною,

Сгорающей в огне Богоприемства,
Как свет Твой, вечной мука быть должна
В неизреченной радости блаженства.

Да будет мысль Твоя воплощена
В едином мире смертию мою.
Вдали мне полнота Твоя видна,

Тот мир, обетованный Моисею.
Лишь смертной жертвой тварь Тебе сродна:
Лишь в ней она Тобою рождена.

**

Свирапствует убийственный Раздор.
Но, жизнь губя, Смерть жизнь иную сеет
И свой чертит таинственный узор,

Да будет все во всем, чтоб в Сыне
Явил Отца творений стройный хор.
Но только „будет“ мир таким. А „ныне“ —

Особностью своей храня себя,
Тварь хочет каждая в своей личине
Всем миром быть, иную тварь губя,

Стремясь ее особность одолеть.
Несовершенный, часть Твою любя,
Могу ли совершенно умереть?

**

Влечет, грозя, Судьба. То песня Шивы,
Бессловная магическая речь,
И пляс его, и рук его извивы,

Подобные движеньям жутким змей.
Все гибнет, все иною смертью живо
Кружась кольцом мерцающих огней.

Дурная бесконечность умиранья,
Взаимоистребление тварей в ней,
Ни жизнь — ни смерть, но вечное страданье

(Земная смерть, мучительный надрыв,
Не обрывает нити прозябанья).
Таков мой рок. В ответ на Твой призыв

Его своей я волею свободной
Уже признал, с Твою волей слив.
Терзает агнца лев голодный,

Но агнцем смерти пройдена черта,
Всецелой Смерти, жертвы сверхприродной:
Дабы иная тварь была сыта,

Себя он отдал ей без сожаленья.
Так жизнь Тебе твореньем отняты,
Так мир Твоим оправдан воплощеньем;

Так всем становится, хоть не вполне,
Несовершенно всякое творенье.
Томишься вечно Ты Себя вовне,

Нисшел во Ад и умереть не в силе,
Пока Твоей Плиромы свет во мне
Не воссиял, творя, пока в могиле

Гебя воскресшего я не воззвал
И смертию всецелой не познал.

ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ

ВТОРОЕ ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО Н. А. СТРУВЕ, РЕДАКТОРУ ЖУРНАЛА «ВЕСТНИК Р.С.Х.Д.»

Господин Редактор,

Долгое время ожидая ответ на мое предыдущее открытое письмо к Вам, я получил, наконец, из третьих рук копию, как мне сообщили, Вашей записки; но поскольку ни обращения, ни подписи в ней не оказалось, мне остается теперь только гадать о том, что из себя она представляет: то ли вырванный из Вашего недошедшего до меня письма отрывок, то ли весь Ваш ответ полностью. Во всяком случае, во избежание недоразумения, воспроизвожу полный текст этой записи, как она дошла до меня:

«К сожалению не могу напечатать ответа из-за ненужной резкости тона. Вы правильно отметили в некоторых местах то, что можно назвать чаадаевским соблазном, но с ним можно и нужно спорить, а Вы просто хаете. Чаадаев любил Россию лучше, чем его хулители, и сделал многое для пробуждения русского самосознания. Нужно относиться к чужим мнениям с пониманием и терпением. К тому же, противореча самому себе, Вы пишете, что со многим согласны. Нетерпимость должна относиться только ко лжи и бесчестью. Все остальное заслуживает уважения».

Господин Редактор, я не буду скрывать, что Ваша записка неприятно удивила своим странным тоном и меня, и многих, кому я успел показать ее, кстати людям с полной симпатией к Вам относившимся. В самом деле, как ни прикидывать, а смысл Ваших слов получился все-таки один: РОССИЮ ХАТЬ МОЖНО, потому что это и не хаять вовсе, а всего лишь критиковать, всего лишь «выражать свое мнение», ПРОТЕСТОВАТЬ ЖЕ ПРОТИВ ХУЛЫ НА РОССИЮ НЕЛЬЗЯ, потому что это отзывается уже не выражением своего мнения, а проявлением «нетерпимости», «охаиванием» честнейших и вполне достойнейших критиков России. Но кто же кого все-таки охивает? Вы совершенно твердо и недвусмысленно ответили на этот вопрос. Однако боюсь, что Ваша необъятная терпимость существенно пострадала при этом, оказавшись, если воспользоваться образом Стейнбека «улицей с односторонним движением». Мне кажется, будь Вы действитель-

но беспристрастным, насколько это необходимо руководителю дискуссии о России, Вы предоставили бы слово обеим столкнувшимся сторонам (отговорка насчет резкости тона неубедительна, потому что и в антирусских статьях резкости никакого не меньше; она лишь выражена в форме довольно иезуитской — в форме САМОКРИТИКИ, направленной в действительности не против самих авторов, а против Православия и России). В частности, я думаю, Вы должны были ознакомить Ваших читателей и с моим письмом, поскольку оно выражает не только мои сугубо личные взгляды, но также, что самое главное, чувства и мнения многих и многих православных людей в нашей стране. Опубликовать это письмо, публично поддержав или осудив те или иные его положения, правомерность тона и т. д. — вот, как представляется мне, что Вы должны были сделать, будучи человеком действительно принципиальным и действительно терпимым. Отмахиваться же, делать вид перед своими читателями, что никакого, собственно, протеста против печально известных статей не было (на том основании, что протест был резким... несерьезно), значит вводить в заблуждение православную общественность, значит создавать у читателей ложное представление о всеобщей якобы солидарности с ошибочными статьями. Преднамеренно или нет, но это ложное представление Вашим журналом действительно создается, хотя бы уже потому, что им игнорируется, например, целый ряд писем и статей, содержащих возражения на антирусские и антиправославные публикации. Могу, в частности, указать на статьи Прохорова, Радугина, Ибрагимова, получившие довольно значительное распространение здесь у нас и едва ли Вам не известные. Но, так дорожа, повидимому, каждой живой весточкой из России. Вы почему-то не поспешили сообщить Вашим читателям о появлении одной из них. Почему же?

Господин Струве, я понимаю, что Вам, как редактору, может быть, жалко было своих столь бесстрашных обличителей Русского Православия и не хотелось публичных выступлений против них, тем более на страницах Вашего же журнала... «А вдруг они обидятся от резкого слова? А вдруг отложат перо? А вдруг не обогащет больше ничем русская мысль?» Я понимаю, что Вам может быть, отчасти, жалко было и себя: ведь это Вы, слегкомысличав, подали в такой пикантной статье пачкунов России, назвав выступление их «событием» в русской жизни, причем событием весьма положительным... НО ВОТ РОССИЮ-ТО, РОССИЮ-ТО НЕУЖЕЛИ ВАМ НЕ ЖАЛКО? ПРАВОСЛАВИЕ-ТО НЕУЖЕЛИ ВАМ НЕ ДОРОГО? И неужели Вы не понимаете, что в

тяжелое это время подвергать сомнению наши единственные возможные устои, это значит способствовать и без того трагической дезориентации в нашем народе, это значит ВЕСТИ СЕБЯ ОБЪЕКТИВНО ПРЕДАТЕЛЬСКИ. Я, разумеется, пока далек от того, чтобы смешивать Ваши намерения и практические дела, но, пожалуйста, этот тяжелый вопрос я ВЫНУЖДЕН Вам задать, потому что некоторые вещи иногда следуют назвать своим подлинным именем.

Возвращаясь к Вашей записке, хочу сказать, что в некоторой степени я согласен с Вашим утверждением о том, что Чаадаев «сделал многое для пробуждения русского самосознания». Я согласен с этим, но лишь с одной небольшой оговоркой, ставящей его, Чаадаева, в некотором отношении в один ряд с знаменитыми ересиархами прошлого, которые, согласитесь, ведь тоже «сделали многое» и тоже «будили» (если можно так выразиться) сознание Церкви, заставляя ее более полно и отчетливо выразить свои догматы. Но мне непонятно почему к ересиархам следует относиться непременно с «терпимостью», почему их следует «понимать» и даже «уважать», — ни у апостолов, ни у святых отцов мне что-то не приходилось еще читать подобных призывов. Чисто отрицательные «заслуги» ересиархов, послужившие лишь поводом для раскрытия и утверждения подлинных истин, едва ли сами по себе достойны чьего-то уважения. Скорее наоборот: именно отрицанием их достоинства, причем самым решительным анафематствованием, — церковное сознание предохранялось во все времена от рыхлости и болезненной расслабленности, неизбежных при беспринципной терпимости и всеядности.

Вот и Вы, в своей записке, как-то расслабленно и как бы против воли, рядом с дифирамбами чаадаевщине, все-таки пишете, что с «чаадаевским соблазном» МОЖНО И НУЖНО спорить (очевидно, не только спорить, но также и отвергнуть его? Иначе «спор» превращается в двусмысленность, в некую любовную борьбу, в бесконечный ФЛИРТ с этим соблазном) и меня очень радуют эти слова, несмотря на сомнительное их окружение, все-ляя надежду на то, что прозвучит в скором времени со страниц «Вестника» глубокая и дышащая любовью и любовным пониманием речь о нашем народе и нашей Церкви... Но почему она не звучит до сих пор? Почему «чаадаевские соблазны» окружены до последнего времени в Вашем журнале таким непонятным молчанием? И не двусмысленно ли оно? И не грешно ли оно? Не соблазняет ли оно уже сейчас многих и многих? Страшную от-

ветственность Вы взяли на себя, Господин Редактор, выставив этот очевидный и тонкий СОБЛАЗН (а по моему и ХУЛУ на Россию и на Православную Церковь), и не разоблачив этот соблазн до сих пор, и даже, быть может, как подозревают уже некоторые, И НЕ СОБИРАЯСЬ ЕГО ПО НАСТОЯЩЕМУ РАЗОБЛАЧАТЬ ВООБЩЕ. Я думаю, что эта страшная ответственность не снимается с Вас до тех пор, пока ВСЕ основные положения антирусских и антиправославных статей не подвергнутся на страницах Вашего журнала глубокому, подлинно православному суду. Отношение же русских православных людей к Вам и Вашему журналу, как представляется мне, будет в значительной степени зависеть от того, найдете ли Вы в себе мужество признать и исправить допущенную Вами ошибку.

Геннадий Шиманов

Весной 1972 г. нами было получено из Москвы, по почте, пространное открытое письмо Геннадия Шиманова, протестующего против установок самиздатских статей, напечатанных в 97-м номере **Вестника** (имеется в виду статьи Алтаева, Горского и Челнова).

Геннадий Шиманов широко известен своими прекрасными **Записками из Красного дома**, появившимися в **Гранях** и переведенными на многие языки. В них он рассказывает, как за активное исповедание веры он был посажен в психиатрическую лечебницу.

Мы с большим вниманием прочли письмо Г. Шиманова, но, увы, вынуждены были воздержаться от его опубликования из-за его недопустимо резкого и даже грубого тона.

Как бы ни относиться к статьям 97-го номера (а мы указали, что Редакция отнюдь не разделяет их крайних выводов), они были написаны на высоком уровне философском (Алтаев), историческом (Горский) или общественном (Челнов), с привлечением большого и ценного материала. Ответ же Г. Шиманова содержал лишь голый протест, начиненный бранными словами по адресу неизвестных Редакции авторов самиздатских статей. Теперь мы получили второе письмо от Г. Шиманова в ответ на коротенькую записку, которую нам удалось ему переслать. Как видно из его ответа, по тону более мягкого, чем первое письмо, Г. Шиманов опять довольствуется бездоказательным протестом, без всякого

обсуждения по существу, против того, что он называет «хулой на Россию».

Но ведь Россия не-святыня, и даже православие в его исторических формах не святыня, в том смысле, что к ним можно подходить только с пиететом и слепым обожанием.

И Россия и церковь в ее историческом преломлении подлежат критическому подходу, иначе они обоготворятся и порождают идолопоклонство. Ересиархом Чаадаева можно назвать только в переносном смысле. Ересиарх только тот, кто оспаривает догматические истины. Сомневаться в призвании России, указывать на недостатки исторических форм русского православия (а в догматической непорочности Восточной Церкви Чаадаев никогда не сомневался) можно смело, не впадая ни в какую ересь.

Обожествление страны, церковных форм ведет неминуемо к нетерпимости и к инквизиторскому духу, а они с большим правом могут считаться ересями (нравственного порядка), так как противоречат духу Евангелия. Увы, в эту ересь впадает Г. Шиманов, когда пишет по моему адресу об «объективном предательстве» (страшные слова, близкие к команде «к стенке»).

Но не будем слишком винить Г. Шиманова. Он вырос в стране, в которой восторжествовал жесточайший догматизм. Его так сразу не изжить. Чувство свободы, которое было присуще русской культуре и русским людям до Революции, за это полстолетие повыветрилось. Понятие спора, терпимости к инакомыслящим, существования разных точек зрения, ощущается как нечто ненормальное, опасное. А ведь для истины опасны лишь ее неумелые защитники... И прежде чем отвергнуть ту или иную точку зрения, не лучше ли убедительно доказать ее ошибочность или недостаточность?

Упомяну еще, что на страницах **Вестника** появились статьи А. Шмемана о «зрячей любви» к России, и В. Осипова о трех отношениях к родине, которые должны были бы удовлетворить Г. Шиманова, если он только получил эти номера. Статьи же, о которых он упоминает (Прохорова, Радугина и Ибрагимова) только сейчас дошли до Запада и, несмотря на их декларативный и бездоказательный характер, будут напечатаны в следующем номере **Вестника**.

Никита Струве

ПО ПОВОДУ "НЕВЫДУМАННОЙ ИСТОРИИ" А. ПЕТРОВА-АГАТОВА.

Уважаемый Никита Алексеевич,

Пишу Вам по поводу "документа" помещенного Вами в № 103, I-1972. Я прошу Вас написать опровержение по поручению Елены Борисовны Загрязкиной, старосты храма в Москве, которую Вы, не наведя справок, очернили.

Я бываю каждый год в Москве и знаю положение церкви в Союзе, у меня много друзей и в числе их моя знакомая Елена Борисовна, которую я знаю более 10 лет.

Вот ее данные, которые она надеется будут помещены. Петров-Агатов — поэт, печатавшийся изредка в журналах как "Нева" и др., но в частной жизни не заслуживает доверия, три раза он был сослан в лагеря по уголовным делам, в последний раз, он был осужден, т. к. взял у музыкальной школы в Ленинграде 500 рублей, обещая достать рояль. Ни денег, ни рояля, ни его самого школа больше не видела. В бытность в лагере он убил человека, который якобы доносил на осужденных.

Бежав из лагеря он поселился у одной женщины, которая из жалости его приютила и стала посещать церковные круги, в частности познакомился с Е. Б., которая интересуется литературой и просила его пристроить ей его поэмы, она пыталась ему помочь, найти работу, она сама сидела в лагере и сочувствовала ему, но в ее отсутствие он подкинул в церковь рукопись "Красная чума". Эту рукопись она передала уполномоченному по делам религии Куроедову. Вы знаете, по наслышке, как сиротское положение церкви и как все время надо бояться провокации, ведь староста отвечает за приход, который могут закрыть, если обнаружится, что ведется политическая пропаганда.

По телефону женщина, которая приютила Петрова, сказала ей, чтобы она была очень осторожна с этим человеком, от которого она сама не знает как избавиться.

На суде выступал ряд свидетелей, которые обрисовали Петрова как афериста, который многим задолжал и ведет двойную игру.

Очень легко очернить достойного уважения человека и жаль, что в серьезном журнале появляются такие непроверенные заметки никакого добра не приносящие.

Надеюсь, что это письмо в Редакцию увидит свет. Нельзя марать церковь, которой очень нелегко.

А. Шумкина

К сожалению, опровержение Е. Б. Загрязкиной, переданное нам матушкой А. Шумкиной, лишь подтверждает правдивость показаний А. Петрова-Агатова. Какие бы ни были, в прошлом, согрешения Петрова (причин его первых арестов мы не знаем), он их с лихвой искупил, пробыв в лагерях с 1947 по 1967 год двадцать лет.

История рояля достойна рассказов М. Зощенко; бежать из лагеря Петров не мог: из советских лагерей вообще не бегут, а если побег удался, то тщательно скрываются, а не проживают в Москве. Эти два примера показывают, что сведения Загрязкиной неопределенные и сбивчивы. А, увы, в собственном согрешении Загрязкина сама признается:

рукопись Петрова-Агатова она понесла уполномоченному по делам религии, самому В. Куроедову, вместо того, чтобы ее вернуть автору или сжечь. Вследствие этого доноса А. Петров получил 7 лет лагеря строгого режима...

Мотивацию ее поступка Петров-Агатов передал совершенно точно: "...Я должна была это сделать, чтобы не запятнать Церковь. На православную Церковь и так большое гонение. Ее подозревают в антисоветчине. Ваши произведения очень... очень... как бы это сказать? Нелояльны... что ли... Я — официальное лицо... Я боялась за Церковь, но я не думала, что это так плохо кончится для вас..." (Вестник, № 103, стр. 179).

Позволяю себе спросить А. Шумкину: в чем же непроверенность заметки помещенной в Вестнике? Цель ее была не "очернить" старосту Московского прихода и не "марать Церковь", а иллюстрировать примером правдивость письма Солженицына: "Какими доводами, писал он, можно убедить себя, что планомерное разрушение духа и тела Церкви под руководством атеистов — есть наилучшее сохранение ее? Сохранение для кого? Ведь уже не для Христа. Сохранение — чем? Ложью? Но по лжи — какими руками совершают евхаристию?"

Случай в Московском приходе еще страшней: от возможной опасности приход спасается заточением несчастного писателя на новый семилетний срок. Христос вменяет в грех не-посещение заключенных в темнице... А тут, страха ради иудейска, якобы для спасения прихода, именем Церкви человека заключают в темницу. Это уж предел внутреннего разложения церковного общества. Заnim или покаянное возрождение или духовная смерть.

Н. С.

СУДЬБА ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ, ИЗЪЯТЫХ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ В 1922 ГОДУ

В № 98 Вестника Р.С.Х.Д. и позднее в № 2836 «Русской Мысли» от 1 апреля 1971 года было опубликовано «совершенно секретное» письмо Ленина к остальным членам Политбюро от 19-III-1922 года, где этот «великий гуманист» говорит, что «чем больше мы расстреляем духовенства, тем лучше, чтобы они десятки лет помнили этот урок»...

Официальным предлогом изъятия церковных ценностей был голод на Волге и помочь голодающим. Но как вытекает из этого секретного письма, Ленин мечтал создать «фонд в несколько сот миллионов, а м. б. миллиардов золотых рублей», чтобы блеснуть на Генуэзской конференции.

Результат этого изъятия был совсем другой и довольно жалкий: было собрано всего лишь 90 пудов золота и 13.000 пудов серебра. Было также собрано довольно большое количество жемчуга и аметистов, но большая часть их была с изъянами (На Тебе, Боже, что нам не гоже). Жемчуг по большей части был реч-

ной с севера России неправильной формы. Продать эти камни за границу было невозможно. Многое было раскрадено самими чекистами, которых в то время звали «ловцами жемчуга». Цена серебра за границей в это время тоже была очень низкой, и не было смысла его продавать.

Как известно, в это время после Кронштадтского восстания, была объявлена Новая Экономическая Политика (НЭП) «в серже и надолго», что продолжалось всего только пять лет... Одновременно была произведена (Кутлером) девальвация советского рубля, когда 50.000.000 старых рублей обменивали на 1 новый «червонный» рубль, (обеспеченный «Капиталом Маркса»). Чтобы укрепить доверие к новому рублю, было решено перечеканить золото и серебро на монету таких же размера и веса, как царские монеты, но, вместо двуглавого орла, на них красовались серп и молот...

Золотые монеты в обращение выпущены не были. Только некоторые советские вельможи получили их образцы. Не чеканились также серебряные рубли и полтинники, так как они содержали более высокий процент серебра. Зато были выпущены монеты в 10, 15 и 20 копеек, так как к ним приплавили 100% меди. Таким образом, из 13.000 пудов собранного серебра получилось 26.000 пудов этих монет. Судьба камней мне не известна. Голод на Волге был вызван самими большевиками. В этих местах один год из четырех всегда бывает засушливый и неурожайный. Все это знали и хранили запасы продовольствия на неурожайные годы. Также существовали и казенные запасы зерна. Однако, во время гражданской войны и сразу после нее большевики начисто «под метлу» обобрали крестьян и, когда случился неурожай, никаких запасов не было и наступил голод. Люди умирали, как муши, при наступлении зимы... Разные источники называют разные цифры погибших от голода: от 5 до 20 миллионов человек... Если существуют акулы капитализма, то точно так же существуют и акулы коммунизма, более кровожадные и прожорливые. Эти последние погубили гораздо больше народу, чем первые...

О Генуэзской конференции память мне сохранила два анекдота. В начале конференции был объявлен сбор на голодающих в России. Ллойд-Джордж подписал 100 фунтов. Бриан подписал 2.000 франков, а наш Чичерин долго копался в кармане и с трудом вытащил... церковную лампадку... После этого делегаты решили закурить. Ллойд-Джордж вынул золотой портсигар, на котором было написано: «от рабочих Ллойд-Джорджу». Бриан

также вынул золотой портсигар, на котором было написано: «от рабочих Бриану». Наш Чичерин также вынул золотой портсигар, на котором было написано: «от рабочих Морозову»... После заседания все вышли в холль. Швейцар подал шубу Ллойд-Джорджу и получил на чай золотой фунт. Швейцар также подал шубу Бриану и получил на чай золотой наполеон. Точно также швейцар подал пальто Чичерину, который одев его, протянул швейцару пачку советских «косых» (советские ассигнации в 1000 рублей, на которых на всех языках было написано: пролетарии всех стран соединяйтесь). Но швейцар отказался принять их под предлогом, что он советских газет не читает...

После конференции, на одном из своих представлений Анатолий Дуров спросил свою знаменитую собачку: как обращались с нами на Генуэзской конференции? Собачка тяфкнула несколько раз и потом чихнула. Дуров пояснил: сначала обляяли а потом начхали...

Е. И. Белов, Аргентина

Прим. Ред.

По официальным сведениям Помгола было собрано золота — 21 пуд. 9 фунт. 38 зол.; серебра 23.007 «цифра до смешного пустяковая» (Известия, от 19-XII-1922). Ленин показал себя в деле изъятия опытным стратегом разрушения, но весьма «нереальным» государственным деятелем, «ноздревского» типа. Прав был Бердяев когда писал в 1918 г. что, «революционные Чичиковы скупают и перепродают несуществующие богатства, они оперируют с фикциями, а не реальностями, они превращают в фикцию всю хозяйствственно-экономическую жизнь России».

ПО ПОВОДУ ВЕЛИКОПОСТНОГО ПИСЬМА А. СОЛЖЕНИЦЫНА

Приводим здесь полученное нами письмо из России:

В отношении великостного письма замечу, что оно дошло до нас с комментариями, только совсем недавно.

Думаю, что еще может быть много впечатлений и высказываний — злобствующих и удручающих, но у меня есть на все это свое мнение. Состоит оно в том, что напрасно выступать с обвинениями; кого обвиняют? — тех, кто ничего не может сделать. Патриарх явно чувствует себя не в своей тарелке, он взял непосильную ношу, принеся себя в жертву. То, что может делать составитель письма, не может сделать патриарх, у него нет того веса, способностей, уменья, а главное, он одинок. Такова действительность. Недавно я прочел вышедший в 1971 г. сборник всех законов о церкви и религиозных объединениях. Страшно тяжелый

осадок остался у меня после этого чтения. Стало вполне реально, что Церковь вне закона, и законодательство о культурах строго охраняет это положение. Много прибыло в СССР религиозных деятелей из разных зарубежных стран, но все они заняли то же место в церкви, которое занимают и местные. Хорошо карловчанам палками махать, приехали бы и попробовали бы что-нибудь изменить. Мне думается, что не за внешнее надо браться, а за внутреннее делание: наращивать духовные силы и испрашивать у Бога помощи, забывая личные удобства и привилегии. Вот краткая схема моих мыслей.

Священник Г. Р.

ПИСЬМО ИЗ АВСТРАЛИИ

...Минусом журнала считаю его "юрисдикционность"... Такие журналы должны быть "над"-юрисдикционными, т. к. и читатели принадлежат к разным юрисдикциям, и журнал будет загромождаться ненужными полемическими статьями. Пусть полемика остается для журналов другого направления. В "Вестнике" же м.б. полемика совершенно иного направления. Иначе получается очень неприятное впечатление от "декларативной" статьи прот. А. Шмемана об автокефалии Америк. Митрополии, ибо действия Американской (!!) митрополии в ...Австралии в корне расходятся с этой статьей. Мы ждем и полемики, но по богословским, литературным, историческим вопросам, но не юрисдикционным.

Прот. Ростислав Ган, Камбраматта.

Мы согласны, что юрисдикционной полемикой **Вестник** не должен увлекаться; согласны так же, что **Вестник должен**, по широте охваченных им тем, стремиться быть над-юрисдикционным. Однако, было бы странным, чтобы **Вестник**, стремясь быть органом религиозного возрождения, не касался совсем юрисдикционного вопроса, который является одной из язв православной Церкви вне ее традиционных пределов. Иначе говоря, решение юрисдикционного вопроса связано с испытанием кафоличности, универсальности Православия. Мы потому и приветствовали создание Американской автокефалии, что за 50 лет это первая попытка конкретно, на основаниях истинной экклезиологии, преодолеть юрисдикционный позор Православия. Австралия — яркий пример этого позора. В ней каждая национальная юрисдикция разделилась надвое. Разделение, коснувшееся и греков и т. н. Зарубежной юрисдикции с очевидностью показывает, что строить за рубежом Церковь только на основании верности "матери-церкви" приводит к тупику. Надо другой, не национальный, а евангельский принцип "поместной Христовой Церкви", чтобы здание не распалось с течением времени. Американская Митрополия вняла просьбе нескольких приходов зарубежной юрисдикции принять их под свое покровительство, в качестве "миссии", впредь до организации в Австралии единой поместной церкви. Этим не нарушается территориальный принцип, легший в основу молодой Американской Церкви.

Н. С.

БИБЛИОГРАФИЯ

«*Maîtres spirituels au désert de Gaza*» (Ed. Abbaye St Pierre de Solesmes).

Нельзя не посоветовать приобрести всем православным, знающим французский язык, эту книгу, в размерах "карманного издания", с добросовестным введением, где даны биографические сведения о святых авторах книги, а также о других изданиях их писаний.

Те, кто имел или имеет в руках тяжелые тома "Добротолюбия", конечно знают имена преп. Варсонофия, Иоанна, Дорофея и Досифея, но им также важно иметь удобно переносимую эту французскую книгу. Кто же не знает этих святых 5-го века, тот тем более должен ознакомиться с этим сокровищем православной духовной литературы.

Слова этих святых вполне доступны для современного читателя. В них ответы на духовные вопросы лица любого века.

Недавно мне в статье об старце Алексее Мечеве довелось сказать, что взаимоотношение старца и лиц его вопрошающих дают образ отношения Бога к христианской душе. То же можно повторить относительно св. старцев Газы и тех, кто их вопрошал.

Утверждение Н. А. Струве, что книга об о. Алексее показывает нам лабораторию старчества, также применимо к разбираемой здесь книге, которая дает возможность глубоко проникнуть в тайну старчества, являющегося одним из видов (наряду с юродством) новозаветного пророческого служения.

Кроме переписки старцев Варсонофия и Иоанна с их вопрошателями, в книге имеется уже систематически изложенные поучения их ученика прп. Дорофея.

Что же касается жития совсем юного Досифея, явившего пример полного, ради Бога, отречения от своей воли и предельного послушания, то, по справедливому замечанию издателей книги, это житие является одной из самых драгоценных жемчужин житийной литературы.

Надо быть исключительно нечувствительным и черствым человеком, чтобы не быть глубоко растроганным, читая жизнеописание юного Досифея.

Еп. Александр (Семенов Тян-Шанский)

"ЛОГОС" — новый католический журнал на русском языке.

Одним из "открытий", сделанных современными христианами, является новый подход к конфессиональным разногласиям. Если прежде полагали, что споры и "доказательства" являются главным, то теперь становится очевидным, что в основу должно быть положено сближение и взаимное ознакомление исповеданий. Диалог постепенно заменяет бесплодные и ожесточенные распри. Духовное богатство христиан это — не монопольная вотчина, но — общее достояние. Свежий воздух братства, уважения, благожелательности проникает в еще недавно замкнутые христианские миры. Мистические дарования, богословские идеи, практические достижения одной церкви могут и должны обогащать — другие. В этом залог грядущей (а глубинно — вечной) церковной полноты.

Среди симптомов новой эпохи следует отметить одно замечательное и отрадное явление: русское католическое издательство "Жизнь с Богом".*) Первоначально предназначено лишь для русских католиков, оно уже давно переросло эти рамки, став как бы негласным органом межцерковного общения.

Православный русский читатель, где бы он не жил, получает в руки серию книг и брошюр высокого достоинства и разнообразного содержания. Подобного явления и в таком масштабе история христианских связей не знала никогда. Достаточно просмотреть каталог издателя "Жизни с Богом", чтобы понять значение его трудов и миссии. Здесь и переиздания русской аскетической литературы, и замечательные плоды западной богословской мысли. Многотомное Собрание сочинений Вл. Соловьева, полнота которого превосходит все прежние издания, является бесспорно целым событием. Большим достижением издательства является выпуск комментированного Нового Завета с симфонией, указателями, таблицами и пояснительными статьями. Подобного, поистине "настольного" издания русский перевод Нового Завета не имел никогда, за все время своего существования (книга, к тому же, напечатана компактно и удобна в обращении).

Можно сказать, что нет области духовной жизни и мысли, которая была бы обойдена издательством. Христология, учение о молитве, богослужение, история Церкви, история русской святости, биографии западных святых, катехизисы, проблемы мистического сознания, библейстика, евангельская история и история религии — вот далеко неполный перечень тем, которые отражены в книгах бельгийского центра. Не будет преувеличением сказать, что если человек приобретает книги, указанные в каталоге "Жизни с Богом", он окажется обладателем целой энциклопедии христианской жизни, веры и знания.

Следует отметить и исключительное изящество внешнего оформления книг, многие из которых украшены великолепными иллюстрациями.

Начиная с прошлого года в рамках этого издательства стал выходить журнал "Логос". Если прежний орган "Жизни с Богом" — "Россия и Вселенская Церковь" был преимущественно ориентирован на русско-католическую тематику, то новый журнал ставит себе иную цель. Его задача, как она выражена в передовой статье первого номера, состоит в том, чтобы давать русскому читателю объективную информацию о жизни и деятельности католической Церкви. Журнал чужд полемического и пропагандистского тона, и это делает его особенно привлекательным.

В первых четырех номерах помещены статьи известных современных писателей и богословов. Читатель знакомится с актуальными проблемами религиозной мысли, с новыми течениями в ней. Он узнает о Б. Грине, который почти не переводился на русский язык, о толковании таинства Церкви в связи с католической Реформой (статья Фиделиса). Ж. Лев поднимает важный вопрос о христианстве в современном индустриальном мире, О. Маскалл трактует о соотношении религии и научного знания в наши дни. Р. Марле дает серьезный анализ так наз. "богословия смерти Бога", которое поселяло немало смущения в умах на Западе.

*) Foyer Oriental Chrétien. 206, av. de la Couronne. Bruxelles 5. Belgique.

Д. Маккари разбирает критику религии в трудах новейших философов. Статьи, заимствованные из "Словаря библейского богословия" К. Леон-Дюфура, являются незаменимым руководством для чтения Слова Божия. Они дают синтез библейского учения, касающийся важнейших сторон веры. Глава из книги Н. Лофиника указывает на новые перспективы в понимании Св. Писания.

Нетрудно заметить, что содержательность "Логоса" возрастает от номера к номеру. Первый выпуск был еще сравнительно слабым и как бы неуверенным. Это вполне естественно, если учесть новизну начинания. Особенно нужно приветствовать появление в журнале статей о выдающихся религиозных деятелях и мыслителях Запада. Номера разнообразят так же выдержки из произведений духовных писателей. Это и молитвы и богословские размышления и афоризмы.

Раздел "Церковные документы" содержит высказывания католических руководителей по современным вопросам, а "Хроника" освещает события религиозной жизни во всем мире. Большой интерес представляет "Библиография", которая в кратких аннотациях знакомит читателей с наиболее значительными произведениями христианской мысли наших дней.

По сообщениям из России, и настоящее время наиболее полноценным и интересным религиозным органом, выходящим на русском языке, является "Вестник РСХД". Новый журнал "Логос" может стать как бы его католическим собратом, дополняющим его и раскрывающим широкие экуменические перспективы.

М. С.

Небо на земле. Богослужение Восточной Церкви. Брюссель, "Жизнь с Богом", 1969, 236 стр.

Выход в свет очерков "Небо на земле" доставил двойную радость русскому православному читателю. Радостно получить книгу о православном богослужении, написанную языком ярким, поэтичным, и в то же время доступным современному читателю — книгу, острая нужда в которой давно ощущается. Отрадно также и то, что выпустило ее католическое издательство. Мы усматриваем в этом акте проявление внимания к нашей молитвенной жизни, продиктованное братской христианской любовью.

Книга состоит из двух очерков, написанных русским православным автором —

- 1. "Храм, церковные службы".
2. "Богослужебный круг" и переведенной с французского статьи о "Ксавье Леон Дюфур",
Литургия и Библия.

В приложениях в конце книги читатель найдет необходимый справочный аппарат, а также рассуждения о почитании икон и мощей и краткие практические советы для начинающих.

Очерки православного автора отличаются счастливым сочетанием сжатости и образной яркости изложения. Конкретные сведения сообщаются как бы попутно и не нарушают общего тона. Впрочем, само изложение столь живо, что мы легко забываем, что читаем рассказ о церковной службе, а не участвуем в ней. Мы входим вместе с автором в

храм и, незаметно для самих себя, проникаемся тем светлым и возвышенным строем, которым дышит вся книга. Солнечный луч, пронизывающий мягким светом зелень леса, сопровождает нас. Побывав мысленно за всеобщной и литургией мы проникаемся смыслом таинственных слов: Небо на земле. Вникая в годовой церковный круг мы черпаем из неистощимой церковной сокровищницы, наша молитвенная жизнь углубляется, наша духовно-интеллектуальная жизнь получает новый импульс.

Нам хочется особенно отметить те места, где автор, по справедливо му выражению предисловия, дает "ответ на вопросы или на смутные иска ния все увеличивающейся категории людей". В введении к первому очерку читателя как бы встречает рассуждение о необходимости христиан ского культа. Автор разбирает возможные недоумения по этому поводу и напоминает, что человек — "существо не только духовное...", что "вся наша жизнь в самых разнообразных ее проявлениях, облечена в обряды... Так какое же право мы имеем свои чувства по отношению к Богу лишать этой формы?" (стр. 9). Думается, такой поворот проблемы может помочь многим взглянуть непредубежденным оком на церковную жизнь христиан.

В изложении отдельных моментов богослужения одновременно присутствуют и символический (тайственный) и исторический их аспект. Так, во время вечерни мы мысленно переносимся к древнему каменному жертвенному, а канон утрени напоминает нам ночные бдения христиан первых веков на старом римском кладбище...

Мы читаем вдохновенные слова о первом освящении великой Жертвы и о постоянном возобновлении ее, о том, что "наша земля — малая песчинка в безднах пустоты, но она отныне — сияющий маяк, и сделала ее такою — Любовь", о том, что в таинстве Св. Евхаристии "Бог преображает человека, природу, мир" (стр. 61, 62).

Мы узнаем далее, что Церковь не случайно приурочила многие праздники к праздничным дням древнего человечества, что отцы Церкви признали и предчувствия благой вести во многих языческих религиях и в то же время хотели говорить с бывшими язычниками на доступном им языке.

Таким образом мы научаемся из самой практики церковной жизни извлекать представления и образы, говорящие как о связи христианства с дохристианскими исканиями человечества, так и о той центральной роли, которую играет в восстановлении союза Неба и Земли Церковь — это "многообразное воплощение духа Христова в человечестве".

Мы надеемся, что многие из тех, кто не видит в Церкви ничего, кроме одного из человеческих сообществ, прочтя эту книгу будут вынуждены задуматься. И уж во всяком случае поколеблются ложные представления тех, кто считает Церковь отъединенной, замкнувшейся внутри себя, общиной.

Рассказы об отдельных моментах годового церковного круга включают в себе отрывки, приближающиеся по стилю к миниатюрным новеллам. Наиболее яркие из них посвящены праздникам Рождества Христова и Пасхи. Запоминаются также отрывки, говорящие о предпасхальных днях, в особенности же о Страстной Седмице. К сожалению, послепасхальный период слабо освещен, а переход от Троицына дня к неделе

Всех Святых кажется неоправданно поспешным. В очерке "Богослужебный Круг" отсутствует стилистическая концовка, так что читатель невольно ждет продолжения.

В статье "Литургия и Библия" мы читаем, что Библия "не только живая история отношений, по воле Божией возникающих между Богом и людьми в прошлом, она и само Слово, которое Бог обращает к каждому человеку". Здесь дается понятие о символизме богослужения и о соответствиях, лежащих в основе библейской символики. Далее вся Священная История излагается в 40 параграфах. Статья весьма насыщена как фактическим, так и внутренним содержанием. Она дает прекрасное дополнение к очеркам православного автора. Правда, в силу сжатости изложения, отдельные параграфы оказываются не вполне доступными для начинающего читателя, но это отнюдь не умаляет значения статьи. Очень полезен Библейско-Литургический словарь, составленный также о. К. Леон Дюфур. К сожалению, в словаре есть некоторые несоответствия тексту статьи и неясности по-существу, явившиеся, вероятно, вследствие неточности перевода. Например, в §§ 27, 28 и 29 о "бедных" и "нищих" говорится так, что "бедность" в Библии легко отнести к социальным представлениям, а в словаре указано, что под "бедными" следует разуметь "смиренных, кротких, отрешенных от земных благ, уповающих на Бога". Если автор хотел сказать, что понятие "бедности" в Библии совмещает в себе оба указанные смысла, об этом следовало бы сказать более четко. Совершенно непонятно выражение словаря "язычики доброй воли" (стр. 217). Вероятно, следует читать "языки" т.е. народы). Вообще обилие опечаток следует отнести к недочетам издания.

Некоторые из них можно было бы легко избежать. Например, само собой разумеется, что на странице 6 имеется в виду не "индец" а "индиец". Досадна также опечатка на стр. 54 в строке из известного стихотворения Б. Пастернака (следует читать "Он отказался **без** противоборства", а не "**от** притворства"). На стр. 48 почему-то два раза встречается одна и та же ошибка — сказано, что на просфорах делается изображение Христа, а не креста.

Художественное оформление книги в целом производит очень приятное впечатление. Удачная обложка, приятный и удобный формат, четкий шрифт, множество иллюстраций — все говорит о вдумчивости и заботливом отношении издателей. Раздел, посвященный христианскому храму, к сожалению, иллюстрирован наименее удачно, хотя найти хорошие фото русских соборов в любом большом городе Европы сейчас не составляет труда. Нам кажется, что лучше было совсем не иллюстрировать слова: "Храм, свидетель неба на земле", чем помешать фото мрачного силуэта колокольни неведомого стиля(стр.15). Очевидно, к числу досадных опечаток следует также отнести подпись под колокольней Ивана Великого: "Кремлевский собор" (стр. 18).

В заключение мы хотели бы выразить глубокую благодарность авторам и издателям этой, необычайно своевременно появившейся, книги, которая станет вскоре, как мы надеемся, неразлучным спутником каждого православного, желающего глубже вникнуть в богослужение и полюбить его сознательной любовью.

Б. Петровский

Сама Н. Я. Мандельштам называет “Вторую книгу” эгоцентрической и антихронологической. Это — что угодно, но никак не “беспристрастное свидетельство”. Книга соткана из боли и стона. “Антихронология” дает возможность автору свидетельствовать о всем советском периоде истории, вспоминая события двадцатых годов оценивать одновременно и то, что происходит сегодня. “Эгоцентрична” же эта книга не в том смысле, в котором можно говорить об эгоцентризме почти всех произведений мемуарной литературы: в данном случае личность автора — это тот кристалл, в котором отражаются события века, но кристалл живой, изнутри освещенный требовательной и максималистической совестью. Только такой и может быть подлинная литература в век повального компромисса, усыпленной совести и бесчеловечных поговорок, вроде: “лес рубят, щепки летят”. Книгу Н. Я. Мандельштам сможет по достоинству оценить лишь свободный от доктринерской предвзятости и внимательный читатель — ибо каждый, иногда неожиданный, поворот повествования, каждое отступление, которое читателю “ленивому и нелюбопытному” может показаться неоправданным и слишком “личным”, есть новая грань кристалла, есть новая деталь высокой и скорбной повести. Традиционные и безмятежные христиане могут поучиться у этой еврейки тому, в чем сущность христианства. Она твердо усвоила слова О. Э. Мандельштама, сказанные им в самом начале революции: “теперь всякий культурный человек — христианин.” Конечно, это не христианство шмелевско-умильного стиля, которое столь любезно сердцу “легальных неославянофилов” вроде Солоухина. Людей этого типа, стремящихся подпереть возрождающийся и высочайше-дозволенный русский шовинизм бытовыми отражениями православия, Н. Я. Мандельштам называет “руситами” и презрительно их отвергает. Ее христианство — такое, которое никогда не будет даже полу-легальным до тех пор, пока существует советская власть. Это есть христианство “горчайшего гефсиманского вздоха” (Ахматова) и Голгофы, а не христианство куты и крестных ходов или даже иконы, понимаемой только, как “произведение национального искусства”. Сомневаясь, вопрошая, порой негодяя, Н. Я. Мандельштам не утратила высшего христианского дара — дара благодарности и хвалы. Сквозь горькие, порой даже желчные, строки обеих автобиографических книг постоянно проступает этот дух благодарения — за то, что ей дано было быть другом и спутницей одного из величайших поэтов России, за то, что, после его гибели, она чудом осталась жива, чтобы сохранить от уничтожения написанное им, за то, наконец, что среди всеобщего одичания и небывалого террора сохранилось несколько верных друзей, таких, как “Анна всея Руси”, А. А. Ахматова, образ которой проходит через всю книгу.

Сама Н. Я. Мандельштам, как и Анна Ахматова, избежала заключения, допросов, ссылки с “гурьбой и гуртом” туда, где, по словам Ахматовой, “в самом сердце тайги дремучей, тень мою ведут на допрос...”

Но только в этом смысле и пощадила их судьба — ибо все другое было им суждено: усиление террора и соответственное возрастание подлости и отчужденности среди людей, бойкот со стороны власти имущих и судорожные попытки как-то прожить в стране, где государство есть

единственный работодатель, признаки приближающегося ареста и, наконец, ночной стук в дверь, от которого обрывается сердце и стынет кровь... А потом — напрасные попытки узнать хоть что-либо об арестованных, бесконечное, страшное стояние в очередях “с передачей” — до того самого дня, когда “передавать” становится уже некому... Мытарства “лишенки”, кошмар эвакуации, голод военных и послевоенных лет и те страшные годы, когда постепенно сходил с ума “хозяин” и лихорадило всю страну. И так — до самого ХХ съезда, до наступления тех времечек, которые Ахматова называла “относительно вегетарианскими”, когда начали сажать уже не всех подряд, а лишь избранных: по словам Н. Я. Мандельштам, аппарат уничтожения, обновленный и смазанный, сейчас бездействует, но может бытьпущен в ход в любой момент, ибо изменилась лишь тактика, но никак не принципы. Но даже с наступлением “вегетарианских” времен все попытки Эренбурга, Суркова и Симонова протолкнуть в печать хоть небольшой, хоть куцый сборник стихов О. Э. Мандельштама оказались тщетными. Сборника нет и сейчас, через тридцать с лишним лет после того, как тело поэта с биркой на ноге было брошено в общую могилу на “Второй речке” под Владивостоком. Но дело своей жизни Н. Я. Мандельштам довела до конца — те стихи, которые она, чтобы сохранить их в памяти, твердила наизусть на улице, в фабричном цехе и в переполненных теплушках, уже не погибнут так, как погиб тот, кто их написал. За рубежом вышли три тома “Собрания сочинений” О. Э. Мандельштама — спасено если не все, то основное. Это дает Н. Я. Мандельштам право сказать себе, что дело ее жизни доведено до конца, но не освобождает от ответственности тех вершителей литературной политики, которые до сих пор препятствуют напечатанию стихов. “Кому мог помешать поэт... с музыкой стихов, которая заполняет ночи?” — спрашивает в своих воспоминаниях Эренбург. Вопрос риторический — Эренбургу ли было не знать, что та система, которую он поддерживал с тех пор, как решил вернуться из эмиграции, не могла не погубить Мандельштама? Кому же “мешает” он сегодня? Не берусь сказать, права ли Н. Я. Мандельштам в своем предположении, что “мешает” он, в частности, тем, кто в частных разговорах называют его “жидовским наростом на чистом теле русской поэзии”. Судьба “маленькой Оси” — поэта Иосифа Бродского, которого сперва судили и сослали за “тунеядство”, а потом выпихнули за границу, заставляет признать, что предположение Н. Я. Мандельштам не лишено основания. Антисемитизм повсюду, особенно же в России, всегда был “последним прибежищем” банкротов и негодяев.

Выше я сказал, что книгу Н. Я. Мандельштам никак нельзя назвать “беспристрастным документом”. Это справедливо не только в том смысле, что нет — и не должно быть! — меры ее негодованию, когда она пишет о лжи и терроре. Многое в ее оценках современников отражает те чувства, которые были присущи по отношению к ним О. Э. Мандельштаму, а кое-что просто написано “в сердцах” и потому не очень убедительно. Ушедших в эмиграцию она явно недолюбливает — не потому ли не нашлось у Н. Я. Мандельштам ни одного доброго слова по отношению к Б. Филиппову и Г. Струве — старательным и компетентным редакторам вышедшего в США трехтомника Мандельштама? Конечно, она вправе считать, что Б. Филиппов и Г. Струве должны были считать за честь, что им дано

было редактировать наследство погибшего поэта; да и кто может требовать от человека такой судьбы, чтобы она писала без горечи и запальчивости? Преклоняясь перед подвигом этой женщины, испытывая глубочайшую благодарность ей за общий нравственный стиль ее книги, я оставляю за собой право не соглашаться с ней в некоторых ее оценках. Так, говоря о В. Ф. Ходасевиче, Н. Я. Мандельштам посвящает ему всего несколько строк, отмечает его "желчную прозу" и заканчивает не оценкой, а приговором: "многим близка и растерянность, и боль этого поэта, но его поэзия не дает просветления. В нем — горькая ущербность, потому что он жил отрицанием и неприятием жизни. Только подлинная трагичность, основанная на понимании природы зла, дает катарсис".

Прочитав такой приговор, который для того, кто его произнес, очевидно "обжалованию не подлежит", не могу не сказать: "осторожнее, Надежда Яковлевна". В. Ф. Ходасевич — слишком значительное явление в русской литературе, чтобы "разделать" его в нескольких словах, да и вам ли уникаться до такой безапелляционности? Оставьте ее тем, кто погубил О. Э. Мандельштама и вынудил Ходасевича и многих других покинуть родину. Неужели же и великолепную монографию Ходасевича о Державине отнесете вы к "желчной прозе"? Что же касается просветления, которого, как вам кажется, "не дают" стихи Ходасевича, то это — вопрос сложный. Ведь вы сами признаете в конце вашей книги: "мы замутили воду на много поколений. К чистым источникам, может, уже не пробить тропы..." В стихах Ходасевича нет той райской, поистине божественной, радости, той "игры детей с Отцом", которой отмечена поэзия О. Э. Мандельштама, но их целомудренная печаль, отказ от "преждевременной осанны" суть для меня признаки подлинной поэзии, а потому и "просветления".

Оценке Вячеслава Иванова Н. Я. Мандельштам уделяет больше места, чем оценке Ходасевича — но судит она его так, как будто со временем "башни" он ничего не написал. Полемика ведется с акмеистических позиций десятых годов. Но ведь сам О. Э. Мандельштам в "Утре акмеизма" дал определение того, что есть акмеизм — "тоска по мировой культуре". Я не знаю никого, кто мог бы так до конца утолить эту тоску, как поздний Вячеслав Иванов — автор не "Диониса и прадионисийства", а "Римского дневника", написанного в 1944 году. Эти стихи оживотворены равной любовью к России и к Западу, в их хвале светится богоординчная лазурь. Конечно, при желании можно утверждать, что "великий маг и искуситель" лишь прикинулся певцом полевых лилий, что этот многоопытный старик и в могилу сходил умеючи... Это — вопрос интуитивной оценки. Но в той борьбе за душу России против идеологического мракобесия и шовинистической узости, которую нам предстоит еще долго вести, Вячеслав Иванов позднего периода стоит, несомненно, на нашей стороне. И это — несмотря на его ранние писания, на призывы к сомнительному "симфонизму", несмотря на еще более сомнительное утверждение о возможности совместить дионисизм с христианством... А то, что его норовят использовать "руситы" — от этого, увы, никто не защищен. В "Мифе XX века" Альфреда Розенберга можно найти "ход мыслей", позаимствованный у отцов Церкви.

В своей статье об "Августе Четырнадцатого" А. И. Солженицына, о. Александр Шмеман назвал Солженицына "экзорцистом русского со-

знания". В том длящемся испытании, которым почил Бог Россию, нет дара более трудного и более благородного, чем "изгнание бесов". Велика наша благодарность Н. Я. Мандельштам за то, что она своей, единственной в своем роде, книгой потеснила того, кто был "лжецом искони" и его порождения — "духов немых и глухих".

Прот. Кирилл Фотиев

НЕКРОЛОГ

А. КУБАРЕВ

29 мая сего года, в День Святого Духа умер в Праге старейший член РСХД от самого его начала (т. е. еще до 1 Пшерова) Александр Николаевич Кубарев. Видный и ревностный деятель РСХД, был некоторое время и его председателем. Участник белого движения, он был тяжело ранен в боях на юге России. Покойный окончил Политехнический Институт в Праге и работал как инженер-строитель. С приходом советских войск в Чехию был арестован и сослан на 10 лет в концлагерь за участие в РСХД. Там он встретился с другим движением Владимиром Сергеевичем Слепяном, секретарем РСХД в Берлине.

Александр Николаевич был человеком прекрасной души, благожелательный, добрый, приветливый. Он был всеми любим. Долгое время, будучи студентом, был келейником Владыки Сергия, прислуживал иподиаконом во время богослужений в Николаевском соборе вместе с другими членами нашего Движения. По возвращении из ссылки в Прагу работал ассистентом у своего бывшего профессора до последнего времени. Умер он от склероза головного мозга.

Я думаю многие, многие рассеянные теперь наши движенцы с грустью узнают эту новость и вспомнят этого замечательного человека и общего друга. Упокой, Господи, его светлую душу!

ХРОНИКА Р.С.Х.Д.

ЛАГЕРЬ Р.С.Х.Д. в 1972 г.

В эпоху, когда молодежь «и жить торопится и чувствовать спешит», лагерь Русского Студенческого Христианского Движения является большой ценностью, всецело отвечаю задачам Движения, указанным в Вестнике № 95-96 от I-II-1970 г.

Дети имеют возможность прожить от 4-х до 6-ти недель в здоровой и морально и физически обстановке. Лагерь находится в исключительно красивом месте, на плоскогорье, куда ведет только одна небольшая дорога. Нет проезжающих, нет посторонних, нет шума, и слышны только звонкие, детские голоса. Очень много места, и лагерь широко раскинулся кругом большой поляны для игр и спорта. Из лагеря прекрасный вид на горы и озера, а вдали виднеется в голубом тумане гора Обью.

В этом году лагерь был очень многолюдный, было очень много маленьких детей, попавших в него в первый или во второй раз. Несмотря на это, поражает сплоченность детей, их дружба, сильно развитое чувство товарищества и взаимной поддержки.

За редкими исключениями, в лагерь принимают только православных детей. Часть их принадлежит к 3-му или даже к 4-му поколению семей, попавших за границу после русской революции, часть принадлежит к смешанным русско-французским семьям, часть просто православные французы, а иные только что попали во Францию из Канады, из Соединенных Штатов и даже из России или Армении (для последних общим языком с другими является только русский). Всех детей объединяет церковь и нецерковные дети легко втягиваются в обстановку.

Кормят в лагере превосходно. Оборудование его очень скромное, но это не только не вредит его успеху, а скорее ему способствует. Когда зашла речь про одного богатого юношу, попавшего из Соединенных Штатов в лагерь впервые и который был удивлен тем, что церковь находится просто в большой палатке, одна девочка сказала: он не понимает, что у нас это Вифлеемская пещера, которая лучше всякого богатого храма.

К сожалению, Отец Алексей Князев, духовный руководитель лагеря, смог приехать только через две недели после его открытия. Все его ждали с нетерпением. При о. Алексее службы были почти ежедневно. Наиболее глубокое впечатление оставляли вечерние богослужения, которые длились иногда до 22 ч. Несмотря

на то, что детям было разрешено уходить после чтения Евангелия, отряд мальчиков 10-ти — 11-ти лет (больших шалунов) оставался добровольно до конца и стоял не шелохнувшись. Часть этих мальчиков прислуживала во время ранних литургий. Надо было видеть, как проникновенно все слушали молитвы перед исповедью после всенощной. Было два регента, так как молодой хор пел очень хорошо и по-славянски и по-французски.

В течение первой половины лагеря было много детей не умеющих говорить по-русски. Поэтому занятия происходили не только по отрядам, но и по группам. Дети не говорившие по-русски занимались отдельно и почти ни один ребенок не уехал из лагеря не научившись хотя бы немного читать. Для самых маленьких были «конкурсы» знания наибольшего количества русских слов. Группа девочек 9-ти — 10-ти лет затеяла сама составлять русско-французский словарь и делала эту работу с большим успехом, вне часов занятий. Дети уже говорившие по-русски занимались русской литературой, соответственно их возрасту и их уровню. Все дети занимались Законом Божиим.

Конечно надо признать, что уровень знания русского языка и русской культуры очень часто не высок, но не надо забывать, что родители детей родились вне России в 30-х или даже 40-х годах, а их бабушки и дедушки покинули Россию будучи маленькими детьми. Поэтому удивляет интерес, проявленный детьми при занятиях русскими предметами и русским языком. Об этом интересе можно судить по дисциплине на уроках, по большому количеству детей, которые хотели заниматься сверх официальных уроков и по их неустанным вопросам «когда же у нас будет урок? Сегодня это наша очередь!». Эти дети и их юные руководители не отправлены горечью пережитого, старой полемикой, старыми обидами, тяжкой борьбой за существование. По их словам, они чувствуют, что им близко все русское, но они любят Францию, где они тоже у себя дома. Дети и юная молодежь имеют свободу выбора своего идеала, не навязанную теми или иными условиями жизни. Их объединяет православие.

Было сделано много прогулок и походов, однодневных поездок на автобусе для младших, походов на 2 - 3 дня в горы для старших. Был большой спектакль-феерия «Сказка о Царе Салтане», где участвовали и старшие и младшие отряды, был вечер русской поэзии, где каждый что-либо прочел. Была веселая ярмарка с многочисленными развлечениями, были лагерные Олимпийские Игры, которые длились 2 дня. Эти игры вызвали очень большой, спор-

тивный азарт, но без тени какой-либо зависти или вражды. Раздача медалей и призов происходила вечером, при свете прожекторов и факелов и все дружно аплодировали поднимающимся на подиум игрокам своей или конкурирующей команды.

Перед концом лагеря состоялось общее говение. Для подготовки к нему состоялся особый поход — паломничество, целью которого было красивое, уединенное место на высокой горе. По дороге о. Алексей служил Часы и Вечерню.

Каждое Воскресенье бывал лагерный костер, на котором пели и ставили по отрядам маленькие, веселые постановки, иногда придуманные самими детьми. После костра, весь лагерь пел вечерние молитвы на горе, при гаснущем костре, под широко раскинувшимся глубоким звездным небом.

На свободе, в веселой и дружной обстановке, вне утомительной и напряженной городской жизни, детям дается возможность быть самими собой. Без дружбы, без уступок, без взаимной поддержки лагерная жизнь невозможна. Очень трудна работа молодых руководителей и начальников лагеря, занятых без передышки от 7 ч. до 22 ч., но всё большее и большее количество приезжающих детей, их любовь к своему лагерю, показывает, что лагерь дает именно то, что им нужно: жизнь в большой, веселой, дружной христианской семье.

Ю. Каневская

ОБРАЩЕНИЕ

К БЫВШИМ УЧАСТНИКАМ ЛАГЕРЕЙ, КРУЖКОВ, СЪЕЗДОВ Р.С.Х.Д., БЫВШИМ ЧЛЕНАМ ЮНОШЕСКОГО ОТДЕЛА И УЧЕНИКАМ ЧЕТВЕРГОВОЙ ШКОЛЫ Р.С.Х.Д.

Вы были участником или участницей летних или зимних лагерей Русского Студенческого Христианского Движения.

Вы можете быть тоже работали в устраиваемых им студенческих кружках, бывали на его съездах, или же состояли в юношеском отделе Р.С.Х.Д. и тоже учились в его четверговой школе. Вы, несомненно, сохранили хорошие воспоминания о времени, когда, так или иначе, Вы были в Р.С.Х.Д., оценили его религиозно-просветительную работу и считаете, что она принесла Вам пользу и, наверное, Вы до сих пор иногда с благодарностью вспоминаете светлые образы тех, кто были Вашими наставниками: о. Сергея Четверикова, о. А. Ельчанинова, о. Льва Липеровского, А. Е. Матео,

А. Н. Никитина до войны; и после войны, о. В. Зеньковского, о. В. Юрьева, Ю. И. Демидова, Л. Зандера, о. Петра Струве, если говорить только о тех, которых уже нет в этой жизни.

Я обращаюсь к Вам потому, что сейчас вся эта работа с детьми и с молодежью юношеского и студенческого возраста, хорошо Вам известная, оказалась поставленной под вопрос. До сих пор Движение могло ее вести благодаря, в значительной мере, поддержке со стороны дружественных больших инославных христианских организаций: Всемирного Совета Церквей, Епископальной Церкви в Америке, Всемирной Студенческой Христианской Федерации и т. д. С 1972-го года эта помощь прекратилась. С одной стороны, эти организации сейчас испытывают серьезный финансовый кризис, с другой стороны они считают, что православным организациям, которым они помогают уже в течение многих десятилетий, пора, наконец, становиться на собственные ноги. И потому Движение ищет сейчас материальной опоры в православном обществе, обращаясь, в первую очередь, к тем, которые в бытность свою детьми, подростками, студентами, были с ним связаны, учились в его школах, посещали его кружки и съезды, были участниками его лагерей.

Работа Движения не должна прекращаться. Она необходима для православной Церкви. То, что Вы в свое время получили в Движении, должно быть теперь передано новым поколениям юных православных людей. И потому, придите Вы теперь посильнее на помочь Движению.

Подписывайтесь на ежемесячные взносы в пользу Движения через Ваш почтовый или банковский счет. Мобилизуйте вокруг Вас людей в помощь Движению. Ваш долг православных христиан — сделать сейчас все возможное, чтобы Движение продолжало существовать и вести всю свою необходимую, незаменимую работу.

Протоиерей Алексей Князев

Ректор Богословского Института
Председатель Р.С.Х.Д. во Франции
Участник довоенных лагерей Р.С.Х.Д.
Духовный руководитель 25-ти лагерей Р.С.Х.Д., состоявшихся после 1946 г.
в Saint Theoffrey

Русское Студенческое Христианское Движение за Рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа равнодушных к вере и неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом.

Р.С.Х.Д. утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к Русской Православной Церкви налагает на нас духовные обязательства, независимо от того, мыслим ли мы себя временными изгнаниками-эмигрантами или решили связать свою жизнь с другой страной. Подлинная русская культура неотделима от Православия: поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг. Мы видим наш долг также в свидетельстве перед миром о подлинном лице России, в напоминании о страданиях русского народа.

"РУССКАЯ МЫСЛЬ" « LA PENSÉE RUSSE »

Главный Редактор: Зинаида ШАХОВСКАЯ

"РУССКАЯ МЫСЛЬ" — самая большая русская еженедельная газета Западе. Она выходит в Париже, каждый четверг на 12-ти страницах большого формата и предлагает своим читателям широкий обзор международных событий, статьи о вопросах религии и философии, о науке, литературе и искусстве, интересные архивные материалы, документы о жизни в СССР.

Все, кто интересуется русским вопросом, читают
"РУССКУЮ МЫСЛЬ"

Адрес РЕДАКЦИИ и КОНТОРЫ:

«La Pensée Russe», 91, rue du Faubourg-Saint-Denis. Paris 10^e
Tél. : 824-83-16 C.C.P. 5883-44 Paris

Прием по делам редакции и конторы ежедневно от 10 ч. до 18 ч.,
кроме суббот и воскресений.

В экстренных случаях звонить в типографию: 636-01-29

ПОДПИСНАЯ ЦЕНА: 3 мес. — 28 фр.

6 мес. — 52 фр.

12 мес. — 98 фр.

ДЛЯ ЗАГРАНИЦЫ: 3 мес. — 6,50 долл.

6 мес. — 11,50 долл.

12 мес. — 22,50 долл.

Цена отдельного номера 2,50 фр.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
От Редакции	3
 БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ	
Беседы во время "пассии" — прот. Вс. Шпиллер	5
Пророки — прот. А. Князев	42
Литургические заметки — свящ. С. Желудков	61
Два завета — иером. И. Маккензи	86
 СУДЬБЫ РОССИИ	
В порядке дискуссии	
Народ Божий и пастыри — М. Меерсон-Аксёнов	101
О путях Русской церкви — прот. И. Мейendorф	127
 Люди и факты	
Когда плачут камни — ***	142
Прошение о. Глеба Якунина	149
Бердяевский кружок в Ленинграде — В. Осипов	153
Без комментария — об архиепископе Павле (Гольшеве)	166
Кто сумасшедший? — Н. Зернов	167
Невежество на службе произвола (окончание)	172
 ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ	
Август Четырнадцатого читают на родине — Л. О.	178
Август Четырнадцатого читают на Западе — Н. Струве	197
Поэзия Александра Галича — Лев Венцов	211
 Из литературного архива	
Письма Б. Л. Пастернака О. Э. и Н. Я. Мандельштам	229

	Стр.
 Материалы по истории русской культуры	
Лев Платонович КАРСАВИН	249
Даты биографии	250
Лев Платонович Карсавин — Н. О. Лосский	254
Список трудов Л. П. Карсавина	271
 Из неизданного	
О молитве Господней	275
Отрывок утраченного произведения "Об апогее человечества" ..	289
Венок сонетов	298
Терцины	305
 Письма в Редакцию	
Судьба церковных ценностей изъятых Сов. властью в 1922 г.	325
По поводу письма А. Солженицына	327
Письмо из Австралии	328
 Библиография	
Maîtres spirituels du désert de Gaza — Еп. Александр	329
Логос — М. С.	329
"Небо на земле" — Б. Петровский	331
Н. Я. Мандельштам — "Вторая книга" — прот. Кирилл Фотиев ..	334
 Некролог	
А. Кубарев	337
 Хроника	
Лагерь Р.С.Х.Д. в 1972 г. — Ю. Каневская	338
Обращение к участникам Р.С.Х.Д. — прот. А. Князев	340

SOMMAIRE

	Pages
Editorial	3
THEOLOGIE ET PHILOSOPHIE	
<i>Sermons pour le temps de la Passion</i> — P. Vsévolod Spiller (Moscou)	5
<i>Les prophètes</i> — P. Alexis Kniazeff (Paris)	42
<i>Notes liturgiques</i> — P. Serge Jeloudkov (Pskov)	61
<i>Deux testaments</i> — P. J. Mackansie (U.S.A.)	86
DESTINEES DE LA RUSSIE (à titre de discussion)	
<i>Le peuple de Dieu et ses pasteurs</i> — M. Meerson-Aksenov (U.R.S.S.)	101
<i>Les voies de l'Eglise russe</i> — P.J. Meyendorff (New-York)	127
HOMMES ET FAITS	
<i>Des pierres qui pleurent</i> (Sibérie)	142
<i>Supplique du P. Gleb Iakounine</i>	149
<i>Le cercle de Berdiaev à Léningrad</i> — V. Ossipov (U.R.S.S.)	153
<i>Sans commentaire</i> — la destitution de l'archevêque Paul Golychev	166
<i>Qui est fou?</i> — N. Zernov (Oxford)	167
<i>L'ignorance au service de l'arbitraire</i> — xxx (U.R.S.S.)	172
LITTERATURE ET VIE	
<i>Le grand procès de l'histoire russe (Août 1914)</i> — L.O. (U.R.S.S.)	178
« Août 1914 » en procès — N. Struve (Paris)	197
<i>La poésie d'Alexandre Galitch</i> — Léon Ventzov (U.R.S.S.)	211
<i>Lettres de B. Pasternak à O. et N. Mandelstam</i>	229

MATERIAUX POUR SERVIR
A L'HISTOIRE DE LA CULTURE RUSSE

Léon Karsavine (1882-1952)	249
Lev Platonovitch Karsavine — N.O. Lossky	254
Notice chronologique	250
Notice bibliographique	271

INEDITS

La prière dominicale	275
L'apogée de l'humanité	289
Couronne de sonnets	298
Tercets	305

LETTRES A L'EDITEUR

Lettres d'U.R.S.S., de France, d'Argentine et d'Australie	319
--	-----

BIBLIOGRAPHIE

Maitres spirituels du désert de Gaza — Evêque Alexandre	329
« Logos » — M.S.	329
« Le ciel sur la terre » — B. Petrovsky	331
« Second livre » de N. Mandelstam — P.C. Fotiev	334

NECROLOGIE

A. Koubarev	337
--------------------------	-----

CHRONIQUE DE L'A.C.E.R.

Camp de l'A.C.E.R. 1972	338
Appel du P. Alexis Kniazeff aux anciens participants des camps de l'A.C.E.R.	340

LES ÉDITEURS RÉUNIS

11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève, Paris (5^e)

Téléphone : ODE. 74-46 et ODE. 43-81

Compte Chèques Postaux : Paris 13313-73

Последние издания YMCA-PRESS :

СОЛЖЕНИЦЫН.	— Нобелевская лекция по литературе.	3.00
БЕРДЯЕВ.	— О рабстве и свободе человека. Нов. изд.	27.00
УДЕЛОВ Ф.	— Об отце Павле Флоренском	18.00
ФРАНК С.	— По ту сторону правого и левого. Статьи	24.00
ХАЗИН Е. Я.	— «Все позволено». Размышления о творчестве Достоевского	9.00
ТАТИЩЕВ Н.	— Письмо в Россию. Литерат. очерки и воспоминания	20.00
ПЛАТОНОВ А.	— Чевенгур. Роман	30.00
<hr/>		
БУЛГАКОВ прот. С.	— Автобиограф. заметки	15.00
БУЛГАКОВ прот. С.	— Философия имени	30.00
ЗАКОН БОЖИЙ.	Пять книг о Православной вере, илл. Р. Добужинского. Каждая книга по	15.00
МОЛИТВОСЛОВ,	полный, гражд. шрифт, в мягк. пер.	15.00
АНТОЛОГИЯ РУССКОЙ ПОЭЗИИ эпохи Возрождения	XX века, текст русский и французский	4.50
БУЛГАКОВ Мих.	— Белая гвардия. Роман	30.00
БУЛГАКОВ Мих.	— Пьесы: Адам и Ева. Багровый остров. Зойкина квартира	20.00
БУЛГАКОВ Мих.	— Собачье сердце	18.00
БУЛГАКОВ Мих.	— Театральный роман	20.00
ЕВРЕИНОВ Н.	— История русского театра (начиная с обрядов. театра крест. Руси до сценич. исканий нач. века)	63.00
ЗАЙЦЕВ Б.	— Жуковский. Жизнь и творчество	20.00
ЗАЙЦЕВ Б.	— Тургенев. Жизнь и творчество	20.00
ЗАМЯТИН Е.	— Повести и рассказы	30.00
ЗУРОВ Л.	— Отчина. Повесть о древн. Пскове	15.00
МЕРЕЖКОВСКИЙ Д.	— Вечные спутники. Пушкин	10.65
НИКОЛЬСКИЙ Ю.	— Тургенев и Достоевский. Исто- рия одной вражды	15.00
ХОДАСЕВИЧ.	— Статьи о русской поэзии	11.30
ЭЛЛИС.	— Русские символисты (Бальмонт, Брюсов, Белый)	65.00
СОЛОУХИН Вл.	— Славянская тетрадь. (Письма из русского музея. Черные доски)	10.60

IMP. BERESNIAK - PARIS