

LE MESSENGER

---

# ВЕСТНИК

русского христианского  
движения

  
**182**  


*Париж – Нью-Йорк – Москва*

*Ответственный редактор*

НИКИТА СТРУВЕ

*Секретарь редакции*

ТАТЬЯНА ЕМЕЛЬЯНОВА

*Редакционная коллегия:*

прот. Николай Озолин, Н. Струве,  
Т. Емельянова (Париж), О. Раевская-Хьюз (США),  
Д. Поспеловский (Канада), о. Иларион (Алфеев),  
С. Аверинцев, В. Бибахин, Ю. Кублановский,  
Б. Любимов, В. Никитин (Москва), К. Сигов (Киев)

---

## ОТ РЕДАКЦИИ

По счастливой случайности юбилейных дат, настоящий номер «Вестника» богат неизданными работами и письмами выдающихся корифеев православного религиозного возрождения в России и в эмиграции или же статьями о них: 100-летие со дня смерти Владимира Соловьёва, 130-летие рождения отца С. Булгакова, 120-летие рождения В. В. Зеньковского, 50-летие со дня смерти Г. П. Федотова... Помимо Соловьёва, родоначальника всего возрождения, главнейшее место среди последних трех имен принадлежит о. Сергию Булгакову, не только в качестве крупнейшего мыслителя, но и учителя духовной жизни. Философ и богослов был недавно отмечен в Москве международной конференцией, прошедшей с большим успехом; в июне месяце на его родине в Ливнах был открыт его мраморный бюст; в издательстве «Русский путь», после недавно опубликованных материалов о Братстве Св. Софии, до конца года выйдут две до сих пор неизданные, потрясающие по глубине и силе, богословские работы о. Сергия: «Евхаристическая жертва» и «Христос в мире», намечаются и другие издания его произведений. О духоносном, но поразительном в своей скромности руководителе и друге, говорят, в первую очередь, публикующиеся в этом номере его письма к известной художнице-иконописице Ю. Н. Рейтлингер, достойные стать в ряд самых светлых страниц о христианской жизни. В них сказаны, быть может впервые, основанные на личном и пастырском опыте слова, которые, в противовес узко понятой традиционной монашеской аскетике, восстанавливают достоинство душевной и телесной жизни. Эти слова тем более существенны, что в наши дни, вопреки новозаветному учению, среди русского духовенства слишком часто увлекаются одной-единственной отрицательной аскетикой и на мирян налагаются неправомерные и неудобноносимые бремена. Отношения о. Сергия с матерью Марией, посвятив-

---

шей ему вдохновенное стихотворение, печатаемое ниже впервые (как и стихотворение первой русской женщины-богослова Мирры Ивановны Лот-Бородиной), показывают широту и плодоносность его влияния, и это всего лишь два примера из множества других. Два других славных имени, представленных в номере, — В. В. Зеньковского и Г. П. Федотова, тоже теснейшим образом связаны с о. Сергием Булгаковым. Они в буквальном смысле сидели у его ног, несмотря на то, что каждый из них имел свое неповторимое призвание: один как апостол среди молодежи и ученый философ, другой как тончайший социально-политический мыслитель и одновременно историк, высветливший не стандартный, а подлинный лик русской святости.

Возвращение о. Сергия Булгакова и его современников и сподвижников в Россию будет идти неукоснительно, несмотря на сопротивление некоего незначительного, но шумливого меньшинства в Церкви, для которого Святой Дух действовал только в прошлом, все уже раз навсегда было сказано и любое новое творческое слово, оттого, что оно новое, неприемлемо. Но подлинное живое слово, вдохновенное и вдохновляющее, не остановить, рано или поздно оно пробивает себе дорогу.

НИКИТА СТРУВЕ



---

БОГОСЛОВИЕ

---



---

*К 130-летию со дня рождения  
С. Н. Булгакова*



Протоиерей СЕРГИЙ БУЛГАКОВ

**Христос в мире**  
(глава из книги\*)

...и се, Аз с вами есмь во вся дни до  
скончания века (Мф. 28:20)

вся Тем быша, и без Него ничтоже  
бысть. В Том живот бе, и живот бе  
свет человеком (Ин. 1:3—4).

*1. Христос в человеке*

Начало явления Христова в мире, а вместе и начало христианства обычно приурочивается к Рождеству Христову или же к Пятидесятнице, как основанию Церкви христианской («ученики в Антиохии в первый раз стали называться христианами» Деян. 11:26). И то и другое словоупотребление, конечно, имеет для себя полное основание, поскольку относится к таким собы-

---

\* Печатается впервые из архива Парижского Богословского института. В скором времени эта работа о. С. Булгакова 1940 года выйдет в издательстве «Русский путь».

тиям в истории, в которых проявляется совершившееся Боговоплощение, сила Богочеловечества. Однако было бы совершенно ошибочно ограничить эту силу и это свершение лишь определенной исторической эпохой или событием. Напротив, надо с самого начала установить, что Боговоплощение в мире не знает для себя ни начала ни конца, не есть самое общее его основание, его альфа и омега. Оно вовсе не есть лишь некий эпизод в истории мира, в качестве средства (может быть, даже *одного из возможных* средств наряду с другими, как это допускалось даже некоторыми Отцами Церкви), оно есть самое бытие мира, его целепричина. И, прежде всего, самое сотворение мира и в нем человека не является чем-то как бы случайным для Бога, чего могло бы и не быть, так что Бог мог бы и не явиться Творцом, навсегда оставаясь в одиночестве вечности. Быть Творцом мира и человека — в качестве его центра — свойственно Богу, Который иначе не был бы совершеннейшим Существом. Мир в этом смысле необходим для Бога, однако не той механической, принудительной необходимостью, которая была бы для Него ограничением, но абсолютно свободным самораскрытием Божества. Бог есть любовь, и любовь не может не любить. Однако в этой необходимости любви не только нет принудительного ограничения, но напротив, осуществляется свобода Его самоопределения. Бог есть Премудрость, которая раскрывается в творении. Бог есть совершенная и святая Воля, которая волит в полноте своего самооткровения. Но таковым является не только имманентное бытие Божие, собственная жизнь Божества, но и тварный ее образ. Таким образом, творению отводится место как бы в самом бытии Божиим в качестве отблеска и сияния славы Божества. Бытием Божиим постулируется бытие мира, как и наоборот, бытие мира уже с необходимостью возводит к бытию Божию, творение к Творцу. Поэтому недостаточно и даже неправильно ограничиваться лишь видимым соположением Бога и мира как двух взаимно чуждых, различных и даже исключających друг друга образов бытия, напро-

тив, необходимо установить и их взаимное соотношение: Бога в мире и мира в Боге. Между Богом и миром пролегает граница *тварности*. Эта граница есть не-бытие, пустота, «тьма кромешная», *ничто*. Оно должно быть понимаемо не в смысле *ничто*, т. е. хотя и не определившегося, однако бытийного начала  $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ , но полного до-бытийного ничтожества ( $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\omicron}\nu$ ). Творческий акт Божественного всемогущества наполняет пустоту, полагает в ней бытие, исполненное всякого *что*. Сам по себе этот акт творения, как действие всемогущества Божия, непостижим, трансцендентен для твари. Последняя самым своим бытием предполагает этот творческий акт уже свершившимся. Творение никогда не может познать своего собственного возникновения, поскольку оно в своем бытии уже находится по сю сторону его. Оно может лишь его постулировать силою собственного бытия, сделать его очевидностью веры: «верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:3). Однако *тварность* для твари есть внутренняя очевидность ограниченности бытия, его неабсолютности. Всякий образ тварного бытия погружен в пустоту небытия и в ней находит для себя границу. Но в то же время, за пределами этой границы, он пребывает в связи с другими образами творения, тем самым вступает в космическую связь, выходит за пределы своего собственного частного бытия в другое, перестает быть только отдельным непроницаемым атомом бытия. Эта *положительная* сила тварного бытия божественна в своем происхождении, она создается «словом Божиим» и повелением Божиим: *да будет*, которое всегда звучит во вселенной. Как божественное, оно не имеет для себя начала во времени, но существует вечно в Боге, и однако для мира, в творении, оно раскрывается во времени, осуществляется в последовательности развития.

О творении мира Богом вере нашей поведано в Откровении. Во Святой Троице сущий, творит Своей силой и Премудростью (Пр. Сел. 8,22 и Пром. Срл. 7; Пром. I. с. С. р. I, 12). Иерархия творения образно рас-





*Протоиерей Сергей Булгаков*

крывается в Шестодневе (Быт. 1). В этой иерархии все творение возводится как к вершине своей к человеку, так что весь шестоднев есть последовательное сотворение человека, человек же есть «образ и подобие» Божие. Этим устанавливается уже не только божественное начало творения, но и его конкретный, положительный принцип: *человечность мира*, а в силу прямого соотношения между первообразом и образом — и также сообразность творения Творцу, т. е. его *богочеловечность*. Мир сотворен богочеловечно, творение сообразно своему Творцу. Бог пребывает не только выше мира, будучи ему трансцендентом, но Он ему и имманентен в Богочеловечности Его.

Как можно ближе определить эту богочеловечность мира? К чему она относится и как осуществляется? Согласно учению Откровения, воспринятому христианской догматикой, Бог есть личное существо, т. е. имеет ипостась и природу. Образ ипостасности осуществляется в личности человека (как и всего ангельского мира), образом же природного бытия определяется человеческая жизнь. Полнота мира и создана Словом Божиим: «вся тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть» (Ин. 1: 2). Творение мира описывается как слова Божии, содержащие творческое определение, скрепленное творческим *да будет*. Слова имеют творческую силу, это не мысли только или символы ее, но идеи силы, творческие начала бытия. Отдельные «дни» творения раскрывают его множественность, связанную однако в многоединстве ступеней бытия, так что все предыдущее включается в последующее: вещество неорганическое — в жизнь органическую, низшие его виды — в высшие. Наверху же лестницы мироздания, как его обобщающее целое, макрокосм, находится *человек*. Мир человекен в том смысле, что он смыкается в человеке, в нем находит свою полноту и высший смысл и оправдание. «И сотворил Бог человека по образу Своему» (Быт. 1:27, ср. 96), поставив его выше всего творения, для обладания» и «владычествования» им (Быт. 1:28), что, несомненно, указывает на онтоло-

гическую иерархичность творения с первенством человека. «Наречением имен» всему животному миру человек раскрывает себя как всеживотный всеорганизм, стоящий в то же время над всей тварью и призванный возделывать и хранить ее. Печать человечности полагается над всем миром в самом его творении, мир онтологически есть человек. (Даже ангельский мир создан в соотношении с этим человеческим миром и для служения ему. Поэтому мир бесплотных духов хотя и выше человека своею близостью к Богу, но онтологически он скуднее его, ибо бесплотные духи не имеют собственного мира, но «служат» человеческому).

Однако эта человечность мира уже в самом сотворении своем таит в себе богочеловечность, как и «первый» Адам создан уже по образу «второго Адама», Христа, есть человеческий образ грядущего в мир Богочеловека. В новозаветных писаниях эта мысль, которая могла найти в ветхозаветной письменности сокровенное выражение, получает полное и настойчивое раскрытие. Здесь говорится о возлюбленном Сыне, Который есть «образ Бога невидимого, рожденный прежде всей твари, ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое... — все Им и для Него создано. И Он есть прежде всего и все Им стоит» (Кол. 1:15–17), и «в Нем обитает вся полнота» (1:19; 2:9–10). Это есть и основная мысль в прологе Евангелие от Иоанна (1:1–3). Бог Сына Своего поставил наследником всего, «через Которого и веки сотворил. Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его», держит «все словом силы Своей» (Евр. 1:2, 3). В послании же к Ефессянам прямо говорится о домостроительстве тайны, сокрывшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом<sup>1</sup> (Еф. 3:9–16).

В приведенных текстах мы имеем тройное применение выражения «образа»: во-первых, человек создан по образу Божию (и подобию); Сын Божий есть образ и сияние славы и образ ипостаси Отчей, Бога невидимого; и, наконец, также и Богочеловек Иисус Христос. Поэтому утверждается единство и тождество вечного

образа Божия в небесах, во Святой Троице, и по Христе в человеческом явлении Его. С этим единством напрашивается как сопоставление — образ Божий в человеке, который очевидно сохраняет силу и в «Человеке Иисусе Христе» (Р. 5:15). Теперь возникает вопрос о значении этого единства и даже тождества образа Божия во Адаме и во Христе, в человеке и Богочеловеке. Как понимать его: в качестве ли изначального, онтологического человеческого свойства или же лишь полноту времен, после Боговоплощения получающего силу факта? На этот вопрос могут быть даны два разные ответа: в одном из них, который является притом даже преобладающим в богословской письменности, Боговоплощение, а следовательно, и самое богочеловечество, явилось нарочитым средством, лишь одним из возможных, для спасения человека от первородного греха; следовательно, самого по себе его могло бы и не быть. Между образом Божиим в человеке, данным ему по сотворении и принятом в Боговоплощении, нет прямого тождества, и Боговоплощение могло бы и не быть; в нем нет онтологической необходимости, в известном смысле основанием его является лишь падение Адама, нуждающегося в нарочитой Божественной помощи. В таком понимании возникает, конечно, различие между двумя понятиями образа Божия во Адаме до его падения и во Христе, в первом и втором Адаме. Значение этого различия, насколько нам известно, никто из утверждающих его богословов не пытался разъяснить, и мы сомневаемся, чтобы это было возможно. Второй же ответ на вопрос как раз противоположен, он заключается в признании тождества образа Божия в первом и втором Адаме: Адам как всечеловек, которым и «веки сотворены», есть одно и то же начало, лежащее в основе как миротворения, так и Боговоплощения. Если есть человек перстный и человек небесный (1 Кор. 15:47), Адам ветхий и новый, то этим не упраздняется единство их человечности. Может возникнуть вопрос о соотношении нетварного первообраза небесного человека с тварным (он включает в себя и общий

вопрос об отношении Творца к творению), однако и здесь предполагается *единство человека* в небесах и на земле. Если принять эту мысль, — а ее нельзя не принять — как на основании Откровения, так и богословского умозрения, то получается ряд необходимых выводов относительно изначальности богочеловечества, как положенного в основание самого творения мира и первого Адама по образу Второго, Небесного.

Итак, следует заранее исключить мысль о том, что вочеловечивание Сына Божия является только *средством*, как бы нарочито найденным для спасения человека после его падения, причем этого средства могло бы и не быть, если бы не было этого падения, — «*beata Adamae culpa*». Напротив, мир же и создан как миро-человек, а человек есть тварный образ Человека Небесного, Сына Божия. Этот образ предначертан в мире по сотворению. Боговоплощение не есть только средство спасения, хотя благодаря падению человека оно же и явилось таковым, — оно есть исполнение изначального, предвечного творения мира как становящегося Богочеловечества. Логос, Небесный Человек, Сын Божий уже изначала присутствует в мире Своим образом в «первом Адаме»: творение мира уже является Его предвоплощением. Все человечество предназначено вместить Богочеловека. Отсюда проистекает в высшей степени важное заключение, которое и выражено на библейском, именно новозаветном языке; история человечества до Христа есть и Его *родословная*, живой мост, ведущий человека от сотворения к Боговоплощению. Здесь раскрывается глубочайший смысл обеих Евангельских родословных: по Евангелию Матфея и Луки. Как вообще возможно «родословие» Христа Спасителя? Что оно означает? В узком смысле оно относится к святому семени избранного народа, есть родословие Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова, причем оно заключено в три цикла по 14 родов: от Авраама до Давида, от Давида до переселения в Вавилон и от переселения в Вавилон до Христа. Здесь мы находимся на почве *истории* избранного народа, кото-

рый представляет собой сердцевину всего человечества. Но вторая родословная, по Евангелию от Луки, построена совсем по другому плану: она не нисходящая, как у св. Матфея, но восходящая. И далее, хотя она также содержит в себе историческую лестницу (с отличием отдельных ступеней), но план ее не исторический, но прежде всего антропологический. Она не останавливается на Аврааме, но восходит выше, включая в себя и патриархов. Но что самое главное, она вмещает самое изначальное происхождение человека: «Сифов, Адамов, Божий» (Лк. 3:38). Что же оно значит, это последнее: «Адамов, Божий»? Это, конечно, относится прежде всего к самому *сотворению* человека, Адама, Богом. Здесь идет речь не только о *человеческой* родословной (пределами которой ограничено повествование Ев. Матфея), но о самом происхождении человека от Бога, конечно, чрез сотворение Им. Казалось, что Бог, как Творец человека, не должен быть включен в его родословную, ибо творец не есть и родоначальник. Однако именно это включение придает совсем особый смысл всей этой родословной. Если Творец включается в генеалогию человека как его последний родоначальник, то это указывает на связь Бога с человеком не только по сотворению его всемогуществом Божиим, но и в его своеобразности Богу. Иначе нельзя понять особого смысла родословной Ев. Матфея. Она относится к общей мысли о человечности творения в образе Божиим. То откровение о творении человека по образу Божию, которое содержится в I главе *Бытия*, здесь применяется к Богочеловеку, которого рождение возводится к Богу. (Кстати сказать, генеалогия Ев. Луки достаточно устраняет мысль о том, чтобы Боговоплощение могло рассматриваться лишь как средство или как даже одно из возможных средств для спасения человека от греха: его основание возводится здесь не к сотериологии, но к антропологии и связанной с ней христологии).

Понимание генеалогии Христа как Его связи по человечеству с человеческим родом нельзя также ограничить одним лишь избранным народом, из которого

происходят прямые предки Спасителя, именуемые в особых Его родословных. Она распространяется и на весь человеческий род в его многоединстве, так что в лице избранных родоначальников весь он благословляется. Здесь останавливают наше внимание соответственные тексту Слова Божии, в которых это свидетельствуется. И, прежде всего, мы это находим в неоднократных благословениях Божиих праотцу Аврааму, от которого начинается Матфеева родословная Иисуса Христа как «сына Авраамова». Посылая Авраама из Харрана в обетованную землю, Господь говорит ему: «Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение. Я благословлю благословящих тебя, а злословящих тебя прокляну; *и благословятся в тебе все племена земные*» (Быт. 12:3)... Авраму (который был уже переименован Авраамом), в богоявлении у дуба Мамврийского сказано было: «От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, *и благословятся в нем все народы земли*» (18:18/Ср. Пс. 71/72/, 17) в применении к мессианскому царю: «*благословятся в нем (племена)*. И после жертвоприношения Авраама, которое совершено было над овном, вместо Исаака, Господь еще раз говорит Аврааму: «благословятся в семени твоём все народы земные за то, что ты послушался гласа Моего» (22:18). И еще раз то же благословение, уже после смерти Авраама дано было Исааку: «умножу потомство твое как звезды небесные, и дам потомству твоему все земли сии; *благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные*» (28:14 // Ср. Деян. 3:25).

Что означает это благословение *всех* племен земных в лице Авраама, Исаака и Иакова? Оно может быть понято, конечно, прежде всего в прямом смысле генеалогии Христовой: во Христе, который произойдет от праотцев избранного народа, благословятся входящие в Христову церковь, в которой нет эллина и иудея, но призываются все народы. Это относится к грядущей Христовой церкви, пророчески предусматриваемой из глубины Ветхого Завета патриархами. Однако это буду-

щее основывается и на прошлом, имеет для себя основание в самом сотворении человеческого рода в лице Адама, как земного родоначальника, начинающего собой земное родословие Христово. Иными словами, не умаляя значения избранного народа, как приуготовленного явить земных предков Спасителя, мы должны расширить человеческое родство Спасителя, включив в него *весь* человеческий род, который призывается, если не непосредственно в предках, то, по крайней мере, в потомках, к включению в человечество Христово. Это приводит нас к мысли, что Ветхозаветная церковь вмещает в себя не только избранный народ, связанный установлением обрезания, жертв и закона, но в известном смысле и весь человеческий род (по слову церковной песни: «языческую неплодящую церковь»). Некоторые церковные писатели (св. Иустин Философ, Климент Александрийский) говорят в этом смысле о «христианах до Христа», о чем свидетельствует иконографически и Православная церковь (по крайней мере, русская), помещая изображения древних мудрецов, — Сократа и Платона, Аристотеля и Птолемея, даже сивил и др. — в притворе храма.

Таким образом, дано «и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования» (Еф. 3:6). «Неужели Бог *есть* Бог иудеев только, а не язычников. Конечно, и язычников» (Рим. 3:29). И если во Христе «нет уже Иудея, ни язычника» (Гал. 3:28), то их нет и в известном смысле и *до* Христа, вернее, до Его земного явления: «Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово» (29), принадлежите к родословной Христа Спасителя, по крайней мере связаны с нею, ибо по свидетельству ап. Петра, «Сердцеведец Бог даровал им Святаго Духа, как и нам, и не положил никакого различия между нами и ими (Деян. 15:8). Это обращение апостолов, особенно апостола языков, с проповедью к язычникам, которое явилось потрясающим и соблазнительным даже для иудео-христианского сознания, имеет для себя основание в известной к тому



предустановленности языков, судьбы которых вплетены в христианские, как и всего человеческого рода. «Бог от единой крови сотворил весь род человеческий для обитания по всему миру земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитания, дабы они искали Бога...» (Деян. 17:26–27). История человеческого рода представляет собой некоторое единство, которое выражено и в Ветхом Завете, где судьбы языков нераздельно сплетены с жизнью избранного народа и являются предметом нарочитого водительства Божия с особым с тем пророчествованием. Только до времени они остаются как бы выключены из Церкви, ветхо- и новозаветной, хотя и проходят свой особый путь приготовления к христианству. Волхвы от Востока приносят родившемуся Христу свои дары, и эллины приходят видеть Иисуса (Ин. 12:21). Можно без всякого преувеличения сказать, что все доброе, и в язычестве принадлежащее Христу, есть природный Ветхий Завет в нем.

До-христианская и вне-христианская история на глубине своей есть христианство, начало которому полагается в самом сотворении человека и его пребывании в раю еще до грехопадения. Или кто решится утверждать, что «первый Адам», который беседовал с Богом, не знал уже Христа, конечно, тем знанием, которое было дано человеку, хотя бы, например, в пророках? Или это он не сознавал в себе самом тот божественного образа, который составляет самую основу его творения? Грехопадение явилось, конечно, катастрофой и для его боговедения, однако не в той окончательной мере, которая бы исключала всякую его личность. Вообще человечество, не только в избранном народе, однако и в язычестве, представляет собой искаженное, больное состояние, но сохраняющее свой образ, который все-таки есть образ Божий, по первообразу Христову. Таков онтологический смысл обетования: в тебе благословятся все племена земные, — благословятся во Христе, в мире грядущем, к вочеловечению.

Но отсюда следует заключить, что Сын Божий присутствует в мире по его сотворению и до Своего

сошествия с небес и вочеловечения. Христа нельзя мыслить трансцендентным миру, если «все Тем было и без Него ничто не стало быть, что было. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1:3–4). Можно на это возразить, что Слово до воплощения не есть Иисус Христос, Богочеловек. Однако образ Божий, сущий в человеке, есть уже образ Христа, грядущего в мире. В Своем образе Он присутствует в мире до Своего сошествия с небес и открывается именно в человеке. Премудрость Божия и сила, откровение Слова и Духа Святаго, являет Бога в творении.

Эту же мысль о христианстве до Христа можно применить и к тому образу христианства, так сказать, без Христа, который имеется в состоянии языческого мира уже во время пришествия Христова в мир, Его сошествия с небес и вочеловечения, хотя Он и остается неведом всему язычеству. Христос жил, действовал и проповедовал в Палестине, но Рим и Восток оставались в Его неведении, как бы *до* или *вне* Его пришествия. Его не знали ни Сенека, ни Филон, ни Марк Аврелий, ни другие светочи язычества, не говоря уже о многих из тех, которые были затем призваны апостольской проповедью и удостоены крещения. Значит ли это, что и они в полной мере исключены и отвергнуты христианской Церковью, или же, наоборот, они в своем неведении Христа оставались христианами до Христа, проходившими свой особый путь к Христу? Если во Аврааме благословятся все племена земные, то явление «Сына Авраамова» имеет силу универсальную, а не местную ограниченную и, так сказать, провинциальную. С пришествием Христа на землю, независимо от того, куда Он приходил, начинается Его царство на земле.

#### ПРИМЕЧАНИЕ

<sup>1</sup> Правда, δὶὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, включенное в русский перевод, есть лишь в рукописи Kp1 и отсутствует в издании E. Nestlé. Stuttgart 1930. P. 493. Однако смысл этот сохраняется. Ср. Еф. 3:10–11: «многоразличная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем» (Еф. 3:1).

---

## Конференция в Москве «С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь»

С 5 по 7 марта в Москве, в Библиотеке-Фонде «Русское Зарубежье» на Таганке, стараниями М. Васильевой и А. Козырева состоялась международная научная конференция, посвященная 130-летию о. Сергия Булгакова и собравшая более 30 докладчиков из разных стран (Россия, Франция, Италия, США, Германия).

Во вступительном слове о. Иларион Алфеев, от имени митрополита Кирилла, сразу задал правильный тон всей конференции, подчеркнув всю глубину булгаковской мысли, до которой большей частью не доросли ее теперешние не столько оппоненты сколько отрицатели... Эту глубину, сосредоточенность на «стиле мысли и форме мысли» ярко показала в одном из начальных докладов И. Роднянская, столько сделавшая в 90-е годы для ознакомления читателей с творчеством отца Сергия. Темы были затронуты самые разные, как и позволяло общее название конференции: социальные поиски (игумен Вениамин Новик, Е. Евтухова из США, Р. Гальцева), софиология (М. Громов, А. Аржаковский, В. Бибахин), имяславие (С. Хоружий, Мариза Денн из Бордо, о. Димитрий Лескин, молодой священник из г. Тольятти), проблемы взаимоотношений с другими конфессиями, вернее, их оценка в различные периоды жизни о. Сергия (А. Делл'Аста из Милана, Б. Маршадье из Парижа), что было дополнено о. Георгием Кочетковым, поставившим вопрос о «границах Церкви». Двум неизданным работам Булгакова дали обстоятельный анализ А. Козырев (Мужское и женское) и Н. Струве (Евхаристическая жертва). Собственно философским воззрениям Булгакова были посвящены сообщения М. Грабара (Идеализм раннего периода) и А. Резниченко (Метафизика субъекта в работах 20-х гг.). С. Аверинцев, со свойственным ему изяществом изложения, проследил отношение русских писателей и мыслителей — от Жуковского до Булгакова — к знаменитой Мадонне Рафаэля;

Б. Любимов показал, что при сложной и драматичной судьбе Булгакова, радость, вслед за апостолом Павлом, всегда была ключевым словом его боговидения и проповеди.

Большое внимание было уделено окружению, друзьям, ученикам о. Сергия. Булгаков обладал, как известно, редким даром дружбы: о. Андроник Трубачев, внук о. Павла Флоренского, говорил о взаимоотношениях между двумя священниками-мыслителями, в частности, в вопросах о католицизме; А. Климов (США), на основании архивных материалов, показал, как о. Георгий Флоровский постепенно освобождался от влияния своего учителя; С. Половинкин рассказал о членах семьи Булгакова, Т. Емельянова — о тесных духовных связях о. Сергия с матерью Марией; О. Ковалевская — об астрономе Елене Полонской, многим обязанной своему духовному отцу, к концу жизни ставшей монахиней в миру и посвятившей о. Сергию едва ли не первую работу в СССР; Н. Голубкова — о ведущей роли о. Сергия в Русском Студенческом Христианском Движении... Всего не перечислишь... Отраднo было видеть, что на конференции были представлены разные поколения исследователей. Первые два дня зал был переполнен, слушатели стояли в проходах. Конференцию следует признать более чем удачной, ее уровень был на редкость высок.

По материалам работы конференции издательством «Русский путь» будет выпущен сборник докладов и неизданных материалов.

Здесь предложены вниманию читателей три доклада, прочитанных на этой конференции (И. Роднянской, Н. Струве и Т. Емельяновой).

*Е. С.*

---

И. Б. Роднянская

## Сергей Николаевич Булгаков — отец Сергей: стиль мысли и формы мысли

«Ничто великое не делается без риска»<sup>1</sup>, — эти слова из письма о. Сергия его духовной дочери Юлии Рейтлингер, датированного 1931 годом, то есть кануном большой богословской трилогии, я бы избрала общим эпиграфом к любым попыткам описать его творческий склад, творческое странствие, где величие и риск шли рука об руку.

Умственная продукция Булгакова — это малоосвоенный материк со многими кладами и небезопасными делянками, и поэтому в рамках заявленной необъятной темы я не собираюсь претендовать на большее, чем на некоторые наведения, некоторую фокусировку внимания в точках как высочайших, так и болевых.

Бесполезно и противно булгаковскому завету интеллектуальной честности было бы уходить от того, что имя мыслителя — имя существенным образом *префераемое*. И дело здесь не в его безбрежном якобы, догматическом вольнодумстве (таковое было бы в его глазах духовной безвкусицей) и, наоборот, не в чрезмерной догматической скованности его оппонентов (оспаривая его, и Владимир Лосский, и митрополит Сергей (Страгородский), и о. Георгий Флоровский развернули богатую и отнюдь не косную аргументацию, как бы вызванную к поединку на равных его гениальным даром). Дело, думаю, в том, что главные умственные свершения Булгакова располагаются в *зоне перехода* от старой философско-богословской проблематики, уже достигшей своего итога и внедренной в церковное Предание, к неизбежно-новой, подсказанной новым смысловым брожением с неопределенным будущим. В такой

пограничной зоне не один только попутный ветер дует в спину, но есть и свои завихрения. Как выразился о. Василий Зеньковский, отцом Сергием говорились «предпоследние слова»<sup>2</sup>. Его трагическое «не то», обращенное им и на словесную одежду своей мысли, и, как казалось ему, на отсутствие неопровержимо убедительного жеста, «не то», как оценка собственной личности даже внушенное им авторитетному Другу (фигура Булгакова в сновидении о. Павла Флоренского<sup>3</sup>), – вот такое «не то», действительно, сопровождало, словно тень, его победительное «то». И в этом есть своя высота: гений порога расплачивается и за прошлое, которое до его прихода представлялось непротиворечиво-завершенным, и за будущее, выход в которое еще закрыт. Кстати, меня просто сразили слова игумена Иннокентия (Павлова) в предисловии к неряшливо в прошлом году переизданному (но, конечно, спасибо и на том) «Агнцу Божию» – слова насчет того, что в известном «споре о Софии» он, игумен Иннокентий, еще 15 лет назад обнаружил «фактическое отсутствие предмета спора»<sup>4</sup>. Это, по-моему, наихудшая услуга Булгакову-проблематику – превратить его в гладкодума, раздражающего традиционалистов только по их смехотворному недомыслию.

Начну с того, что весь склад Сергея Николаевича отличался, так сказать, богатством валентностей. Мысль его по-разному центрируется, имеет разностильные изводы. Во-первых, он был наделен умом, взыскующим догматической опоры, без такой опоры скучающим и вянущим. Другими словами – родился с умом, потенциально одушевленным верой. «Не должно быть ничего, что <...> не имело [бы] религиозного коэффициента»<sup>5</sup>, – таково его жизнеспособное. По его собственному признанию, он ни дня не прожил в психологическом состоянии неверия. О «догматическом складе»<sup>6</sup> его ума П. Б. Струве писал еще в начале века, сам будучи тогда адогматиком. Готовность мыслить в рамках догматических, конфессионально-догматических впоследствии, обязательств, интеллектуаль-

ная аскеза, возгоняющая мысль силою ее стеснения, — черта избранных умов; скептицизм и произвольность мысли гораздо банальнее. Именно как *догматик* Булгаков в свой час постарался не уклониться от полной богословской ответственности за свою софиологическую доктрину, и этим его софиология *стилистически* отличается (отличаясь, впрочем, и в других отношениях) и от софиологии Владимира Соловьева, и от софиологии Павла Флоренского, (пусть тот и защищал «Столп и утверждение...» как богословскую диссертацию).

Но, во-вторых, наряду с догматически утверждающим себя даром веры, Булгаков был наделен не меньшим даром интеллектуальной пытливости, философского вопрошания, научно-аналитического вверчивания в пред-данное. Не сочтите кощунством или, мягче, легкомыслием, но мне видится параллель между участием Булгакова-марксиста и Булгакова-богослова: в обоих случаях он, не слагая с себя догматической «присяги», очень быстро оказывался возмутителем догматического спокойствия. (Ложная его вера при том пала, истинная — устояла, но этого можно и не добавлять). «Ленин нечестно мыслит», — по воспоминанию Валентинова<sup>7</sup>, говорил ему Булгаков с определенной эстетической брезгливостью. Сам Булгаков старался мыслить честно, распутывая гордые узлы (его выражение) там, где преждевременно их разрубать запретительным мечом неведомой тайны. «Вера никогда не полагает запретов для разума в его *собственной* области»<sup>8</sup>, — настаивает он. Ему было свойственно, по слову Л. Зандера, «стремление идти до конца»<sup>9</sup>, до того упора, за которым разум поневоле складывает свои полномочия, — и эта героическая «взволнованность мысли» (Н. А. Бердяев)<sup>10</sup>, наряду с «темпераментом сердца» (С. Н. Дурьлин)<sup>11</sup>, делает таким увлекательным чтение его достаточно трудных трактатов. В этом отношении Булгаков, даже и ставший отцом Сергием, — «истый интеллигент», как не без злорадства отмечали его обличители. «Не может быть под предлогом неведения приписано Богу то, чего наша совесть и ра-

зум не могут принять»<sup>12</sup>, — говорится им у смертной черты, в завершающей монументальную трилогию «Невесте Агнца», и это, конечно, слова интеллигента, прочитав которые хочется остаться в стане интеллигентов.

И сверх этих даров — не так-то легко с ними уживающийся, мучительный — ибо сполна не выявляемый, невоплотимый — художнический дар, дар эстетической восприимчивости и мифо-поэтического воображения, отклика на Красоту. Софиологическая доктрина Булгакова в истоке своем — выплеск художнического восторга перед делом мирового Художника (или Художницы, если вспомнить Притчи Соломоновы), Который (-ая) как бы обретает в нем сугубого и особливового ценителя-сочувственника. Для предмета своей платонической любви-поклонения — Аделаиды Герцык — Булгаков (уже будучи священником и откликаясь на весть о ее кончине) нашел слово: «заветная»<sup>13</sup>. Так вот, художническое всеприсутствие Бога в мире — будь то целомудренная природа и скромное храмовое благолепие в Ливнах его детства или великолепная бескрайность океана, увиденного впервые на склоне лет, — и было для него «заветное», от чего невозможно отказаться, первоинтуиция, от которой стартует мысль, личный импульс, каковой необходимо привести в согласие с соборной верой, но нельзя в себе убить. «Бог <...> избрал меня, слабого и недостойного, быть свидетелем Божественной Софии и Ее откровения»<sup>14</sup>, — слова роковые в своей ответственности, вырвавшиеся — это только глухой не расслышит — не из самочинного ума, а из глубины существа. Тут кстати будет указать на разницу между складом мистика или визионера и складом художника. О. Сергей не был ни первым (в специфическом смысле), ни вторым, в отличие от Соловьева или Флоренского, вокруг него, по его выражению, «ничего не вертелось», и когда он, отвечая своим критикам, замечал, что не имеет ни малейшего вкуса к интеллектуальному мистицизму гностиков, то говорил чистую правду.

Является ли орудие художника, воображение, вве-



денное в область богомыслия, является ли оно всегда «приращением», прелестью? Когда-то о. Александр Мень в одной из частных бесед не без юмора спрашивал: откуда о. Сергию ведомо об ангелах то, что он написал в «Лествице Иаковлей»? — если из собственного духовного опыта, то пусть его и опишет, если из чужого, то где ссылки? Митр. Сергей (Страгородский) с осуждающей иронией называет «систему» Булгакова «поэмой»<sup>15</sup>. Действительно, страницы «Агнца Божия» о внутритроичной жизни Троицкостасного Божества и Его софийном самооткровении напоминают «поэму», и если видеть в них попытку догматического новотворчества, следует счесть их непозволительным вторжением в «заповедник апофатического богословия»<sup>16</sup> (формула булгаковская!). Но ведь и «Троица» Андрея Рублева, в каком-то смысле иконописная «поэма», отражение невообразимого в просветленном воображении. «Оскорбляет Бога тот, кто стремится познать Его существо»<sup>17</sup>, — цитирует о. Георгий Флоровский Иоанна Златоуста. Но символическая аналогия, которой так часто, быть может, излишне часто, пользуется Булгаков-богослов, — это не познание, а намек.

Подозреваю, Булгаков сам иногда не чувствовал принципиальной грани между положением мысли и художественным домыслом. В описании искушения Евы змием (в «Свете Невечернем»)<sup>18</sup>, борения Иоанна Крестителя, усомнившегося в мессианстве Спасителя («Друг Жениха»)<sup>19</sup>, мотивации Иудина деяния (в очерках об апостоле-предателе)<sup>20</sup> сквозит то, что я бы назвала, «сакральным психологизмом»: это уже не экзегеза, а литературное творчество на сюжеты Священного Писания. Но в самосознании автора представлено это именно как прилежная экзегеза. (В случае с Иудой тут возможно особое смущение, я бы даже сказала, содрогание, между тем как *стихотворение* Максимилиана Волошина<sup>21</sup>, тождественное по смыслу, я могу читать с эстетическим удовольствием.)

Итак, в богословии о. Сергия не мешает различать руку философа и руку художника. Что он «оставался

философом в богословии», — это общее место, не сходящее с уст как его ценителей, так и противников. «Неотделимость философа от богослова в Булгакове есть самое яркое свидетельство его умственной зоркости и духовной серьезности»<sup>22</sup>, — пишет В. В. Зеньковский, и с ним трудно не согласиться. Молодой Вл. Лосский, напротив, видит грех Булгакова в том, что, отдавшись богословию, он не порвал с афинскими плетениями, и ставит ему в пример отрешенность от мирской философии св. Григория Паламы<sup>23</sup>. (И в этом замечании, о чем ниже, тоже имеется свой смысл — постольку, поскольку речь идет не о философии вообще, а о конкретных философских спорах). Я же хочу сейчас обратить внимание на то, что в творческой мысли Булгакова любого периода есть территория философского анализа и есть территория эстетического вчувствования (так сказать, вторичного искусства, художественной герменевтики).

Опять-таки Зеньковский пронизательно отметил это как противоречие природы: «По типу своей мысли, по внутренней логике своего творчества Булгаков принадлежал к числу “одиночек” — он <...> всегда прокладывал себе дорогу сам, и только Соловьев и Флоренский вошли в его внутренний мир властно и настойчиво. В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность “быть в плену” у кого-либо...»<sup>24</sup>. Мужество философа и впечатлительность художника — интерпретировала бы я эти слова применительно к своей теме.

Что означало первое — то есть философское мужество — в его богословии? В догматах он видит проблему для философской мысли; он протестует против подмены анализа «цитатами из святоотеческой письменности»<sup>25</sup> и против злоупотребления аргументом «непостижимости» там, где еще не проверено, не имеет ли места простая неясность, недовыясненность, неотчетливость дистинкций. Абсолютно авторитетны для него только догматические определения Вселенских Соборов, которые он считает богодухновенным чудом,

не всегда опирающимся на логически корректный мыслительный остов и потому все еще открытым для истолкования. Весь огромный корпус церковной письменности, в том числе патристической, предшествующий каждому из догматических соборных достижений, рассматривается им как приглашение соучаствовать в споре. Свою аналитическую мысль, свою дискуссию он бестрепетно сопоставляет с рассуждениями благочестивых и даже святых предшественников. «Агнца Божия» он, во имя философской справедливости, начинает с частичной реабилитации признанного еретиком Аполлинария — говоря по-нынешнему, надо же было так подставиться! Богословскую мысль Отцов он экспонирует в виде «патрологических экскурсов», вводящих в тему и позволяющих выявить в ней ниши для новых соображений. Стоит чисто зрительно сравнить страницы очень важной работы Г. Флоровского «Тварь и тварность» (1928)<sup>26</sup> со страницами главы о творении мира из «Агнца Божия»<sup>27</sup>, чтобы увидеть разительный контраст: в одном случае все пестрит цитатами и указанными в скобках и под строкой источниками, богословствование неразлично сливается с комментированной историей православного богословия (прошу понять — это не упрек); в другом случае — сплошной монолог, и даже в подстрочных примечаниях почти исключительно ссылки на собственные сочинения (и это тоже — не упрек).

Вл. Лосский и иже с ним укоряли Булгакова в высокомерном отношении к Преданию Церкви: дескать, оно для него — просто собрание «памятников культуры». Конечно, это не так, ибо там, где нет ревизии догматического сознания Церкви (во всяком случае — намеренной ревизии), нет и пренебрежения Преданием. Но мысль Булгакова, действительно, «прокладывает себе дорогу сама», следуя своим отправным интуициям и оспаривая то, что им противоречит. Она дерзостно ставит себя на одну ценностную ступень с другими *мыслями же*, чьи бы они ни были.

Однако совсем иначе обращается Булгаков с тем,

что не является мыслью, пускай даже богомудрой, или не является *только* мыслью. Тут можно вспомнить и о начале его пути. Его освобождение от марксизма, понятное дело, происходило не только через Канта и даже Соловьева, но не меньше — через Достоевского и вообще через русскую литературу, включая Чехова и Толстого, не меньше — вообще через искусство (и тут совсем не важно, кто больше тогда впечатлялся в Булгакове — Рафаэль или Васнецов). Дело не сводится к тому, что значительные художественные миры послужили, как это нередко бывает, мостом к религиозным узрениям. Мысль и самый язык Булгакова на этом пространстве учились контакту с тем, что в неразложимо-показуемой целостности своей ожидает не анализа, а феноменологического «вглядывания» и истолкования сродными предмету средствами — неточно говоря, средствами образно-символической герменевтики. Но по-настоящему радикально преобразился мыслительный инструментарий Булгакова, когда он, «изменник алтаря», вернулся в Церковь и вместе с тем в мир литургического действия, богослужебной поэзии и иконописи. Самый слог его, по замечанию Л. Зандера, оделся этой новой «словесной парчой»<sup>28</sup> (а прежде вправду напоминал о хаотической восторженности излияний Мити Карамазова, — сходство, подмеченное любящим оком В. Вейдле<sup>29</sup>).

Но не в слоге главное. «Он любит тексты, особенно из апостолов», — иронизировала злоязычная Зинаида Гиппиус<sup>30</sup> еще в те давние времена, когда Булгаков стал поворачиваться спиной к «освободительному движению» и лицом к церковным вратам. И позднейшее отношение к новозаветным текстам, прежде всего к Евангелию, наряду с «литургическим и иконографическим богомыслием» (Л. Зандер)<sup>31</sup> — это область, где о. Сергей ничего не «ревизует», ни с чем не спорит, а только *всматривается*, блюдя чистоту взгляда, и старается найти глаголы для передачи увиденного. Хорошо это или плохо, но иконография и молитвословие для него в качестве соборного Предания Церкви более несомнен-

ны, чем те или иные взгляды Отцов. Богослужебный чин, будучи, помимо прочего, символосодержащим художеством, — несомненной, чем богословская мысль! Это богомудрое художество, его свидетельства, он готов поднять до уровня свидетельств Священного Писания. В евангельских же повествованиях он видит «догматически-художественную раму»<sup>32</sup>: здесь второе слово не менее важно, чем первое, и определяет трепетный характер цитирования и экзегезы — полную смену тона. «Евангельский образ Христа <...> есть величайшее чудо, которое не могло бы быть никогда измышлено человеком или найдено человеческим воображением, если бы этот нерукотворный образ в бесхитростном, но боговдохновенном повествовании рыбарей не отразил в себе подлинного лика Спасителя» («Агнец Божий»)<sup>33</sup>.

Евангелие для о. Сергия — «феноменология» Богочеловека и богочеловечества, и он, с духовной сосредоточенностью вглядываясь в этот «нерукотворный образ», достигает необычайных высот постижения. Я имею в виду раздел о Гефсиманской ночи из «Агнца Божия», который, по-моему, навсегда останется жемчужиной и в словесной иконографии Спасителя, и в христологии как области догматики. А ведь здесь тоже Булгакова ожидало осуждение... То, что при такой проникновенности автору удалось избежать недопустимого в отношении личности Иисуса «психологизма», — это, на мой взгляд, доподлинное чудо.

Было бы для меня безумием сейчас вдаваться в анализ противоречий софиологического учения о. Сергия Булгакова, которое он все-таки считал центральным жизненным делом. Но применительно к своей теме я обязана высказать некие гипотезы, которые могут показаться, и даже самой мне кажутся, весьма приближенными.

Богословскую «сумму» о. Сергия его ученик Лев Зандер верно очертил словами «Бог и мир». Еще точнее было бы сказать (и, помнится, кем-то уже сказано): «Бог в мире и мир в Боге». Любя Бога как Творца и Все-

держителя, Булгаков хотел бы любить мир, подражая Божественной любви к нему: «И в поле каждую былинку, и в небе каждую звезду». (В центре же мира для него Россия, русский мир, но это отдельный разговор.) Такова «софийная» первоинтуиция, которую сегодня принято относить по ведомству «русского космизма». Другая, не менее острая, интуиция связана с вопросом о человеке, с рефлексом на «антропологический принцип» Фейербаха, этого «религиозного атеиста». Булгаков противопоставляет ему, так сказать, «теоантропологический», иными словами — богочеловеческий принцип, смысл которого — в *сущностном* небезразличии Бога к человеку ввиду их «сообразности». В мире, в каком мы живем, в мире современности (modernity), растрачивающем творение как сырье и изгоняющем Бога из истории и культуры под предлогом гуманизма, нельзя было, кажется, актуальнее и отважнее выбрать темы для богословского творчества. Вернее, эти темы сами выбрали Сергея Булгакова, и в этом отношении он действительно был избранником.

Однако, думаю я, при богословском их подъятии о. Сергей потерпел поражение именно как философ, то есть в своей преимущественной сфере. Разумеется, утверждения, что православное богословие развивалось, отстраняясь от философских концептов, исторически неверны. Когда Булгаков констатирует, что «платонизм неустранимо вошел в христианскую догматику как учение о вечных идеях, софийных первообразах мира в Боге» («Утешитель»)<sup>34</sup>, он в том, что касается именно догматики, несколько стилизует положение вещей. Но того, что платонизм проник своим концептуальным аппаратом в «патристическую античность» (словосочетание, принадлежащее о. Сергию<sup>35</sup>), этого, кажется, не отрицает никто. Не менее верно, однако, что догматическое творчество, усвоенное Церковью, порывало с философскими навыками, с философской дедукцией, шло на философскую непоследовательность и разрывы, когда надо было оградить от искажения Богооткровенную Истину. В этом, в частности,

и состояло «догматическое чудо»<sup>36</sup>, как, например, называл сам о. Сергей Халкидонский догмат.

Булгаков своим бескомпромиссным аналитическим умом обнаруживал эти разрывы и непоследовательности, но пытался их устранить и восполнить именно теми философскими средствами, которые и были стихийно обойдены ввиду их неадекватности. Глубочайшим образом постигший «трагедию философии», трагедию идеалистического онтологизма как сплошной монистической дедукции, он сам подпал этой трагедии, создав систему, как пишет Зеньковский, «софиологического монизма»<sup>37</sup> или, как признается ее же автор, «софийного детерминизма»<sup>38</sup>.

Ось проблематики Булгакова, проблематики «Бога и мира» — библейская теологема творения — и впрямь разрывает «афинейские» мыслительные сети. Поставить ее на фундамент классической метафизики, не утратив при этом ее сути, абсолютно невозможно. Для ее философского осмысления (которое, конечно, не воспрещено) потребна была бы экзистенциальная и персоналистическая философия творческого акта, исключаящая трактовку творчества как перенесения одного и того же субстанциального содержания от одной инстанции к другой. Булгаков не подготовил свежей философской почвы для своего богословия, чары христианских платоников Соловьева и Флоренского вместе со всей классической немецкой выучкой тяготели на нем. Но, насколько я знаю, даже и в применении к творцу-человеку философия творчества как смысловолевого акта, не подлежащего онтологизации, не развернута до сего дня.

В «Невесте Агнца» Булгаков дает наиболее общее и краткое определение своей софиологии как «учения о премирном начале мира», о «боготварном или богочеловеческом характере бытия»<sup>39</sup>. Такая общая формулировка скрывает таящиеся здесь подводные камни. И как только Булгаков берется выяснять «онтологический статус» этого начала (Начала), он философски губит свое богословское дело. Он обеспокоен тем, что

творческие идеи Божества «онтологически повисают в воздухе»<sup>40</sup>, если не поместить их в самое лоно Божье, в Божественную «природу»; но, может быть, им и пристало в некотором смысле «висеть в воздухе», находясь в энергичной динамике? Эти мысли можно в свернутом виде найти и у Флоровского, и в «Мистическом богословии» Вл. Лосского<sup>41</sup>, которого Булгаков пробудил к жизни как проблематизирующего, а не только комментирующего теолога. Но оба критика о. Сергия принципиально избегали философских проекций своего богомыслия (хотя словом «экзистенциальный» о. Г. Флоровский пользуется весьма охотно), и поэтому они все же не открыли той запертой двери, перед которой стоял Булгаков.

Мучительно и больно следить за тем, как Булгаков, стараясь добиться философской непротиворечивости и сохранить при этом догматическую корректность, все время повышает Софию в онтологическом чине. Сначала, в «Свете Невечернем», она — Ангел всяя твари, в ее, твари, всеединстве, затем — энергичная фото-сфера Божества (соответственно, учение св. Григория Паламы объявляется «незавершенной софиологией»<sup>42</sup>) и, наконец, — сама Божественная природа, «усия». Раздвоив Софию на Божественную и тварную, Булгаков вынужден прийти к открыто изъявляемой мысли о «метафизической неоригинальности»<sup>43</sup> мира и человека. Бог не творит новое, а *изводит* в ничто собственное содержание, так сказать, обеспечивая устойчивую гарантированность мирозданию за счет отказа от радикальной новизны. Так о. Сергей возвращается к, казалось бы, уже оставленной позади в его богословском развитии соловьевской метафизике двух Абсолютных, одно из коих — «становящееся»; однажды он совсем посоловьевски даже называет земную природу падшей Софией.

Космологию Булгаков трактует в терминах отражения, зеркальности, самоповторения Бога в мире (вспоминаются стихи платоника А. К. Толстого и шеллингианца Тютчева: «Мирозданием раздвинут, / Хаос мсти-



тельный не спит: / Искажен и опрокинут, / Божий образ в нем дрожит»; «... Все зримое опять покроют воды / И Божий лик изобразится в них»), а историю — в терминах «раскрытия» (того, что уже заложено). Флоровский справедливо противопоставляет булгаковскому «раскрытию» — «событие»<sup>44</sup>, «сбытие» ранее не бывшего, — и в этом почти нечаянном столкновении понятий уже брезжит конфликт онтологизирующего и экзистенциального философствования.

Судьба наследия Булгакова не только грандиозна, — ибо открывает новую богословскую эпоху, которая уже не может свестись к компендиумам богословия минувших веков, — судьба эта еще и трагична. Трагизм, как я вижу это, заключается в том, что софиоцентричность его мысли заслоняет не менее присущую этой мысли христоцентричность. Понимаю, что в «системных» границах одно от другого неотделимо, и сам Булгаков почитал делом философской добросовестности софиологическое истолкование Халкидонского догмата. Но по *стилю* мысли и чувствования — это разные «узоры».

Обращу внимание на поразительное письмо Булгакова В. В. Розанову, относимое к 1911 году, — исповедание веры во Христа и любви ко Христу, по пламенности своей напоминающее знаменитое письмо Достоевского Фонвизиной, но, конечно, гораздо более зрелое по мысли: «... мое сердце, больное не только личной болью, но, думается, и мировую, неотразимо влечется к Распятому и Распинающемуся <...> тень, падающая на мир, так страшна, трещина в сердцах так глубока, трагедия так раздирающая, что от всего этого стенала и отчаивалась самая чуткая часть и древнего <...> и ветхозаветного, и восточного человечества. И мир принять, в его преображение поверить, и принять Бога, этот мир создавшего и искажение его злом в предвечном плане попустившего, можно, только принимая вместе, что в том же предвечном плане была решена и Голгофа, и “так возлюби Бог мир, что и Сына Единородно-

го не пожалел”, и жертвенная решимость Сына. Чем больше живу, “мыслю и страдаю”, тем яснее вижу сердцем и умом, что вне Христа, любящего и распинающегося <...> мир “не стоит безумной муки”, вернее, не может сам за себя постоять, и все летит вверх тормашками... *темного лика* мира, точнее, мирового зла, вливающегося в душу, не могу преодолеть иначе как взирая на светлый и благодный Лик»<sup>45</sup>.

Так вот, наряду с философски изощренным, но богословски неубедительным софиологическим сближением Бога и мира до степени их «метафизической однородности» (Зеньковский)<sup>46</sup>, о. Сергей дал изумительную феноменологию «светлого и благодного Лика» Христова и дела Христова в мире. О. Сергей выступает здесь именно и по преимуществу как богослов, богослов-изобразитель, сочетающий сердечное вживание в новозаветные свидетельства с тончайшими докринальными различиями. И в триумфально удавшемся изъяснении Христова богочеловечества ему удалось-таки ответить на занозивший его когда-то выпад Фейербаха — ответить оцерковленным антропоцентризмом, теoантропоцентризмом. («Не следует отдавать эту идею воинствующему безбожию», — замечает он на страницах «Агнца...»<sup>47</sup>). Пафос его медитации над Писанием и критической аналитики богословских мнений — в защите, как он сам говорит, «прямого и непрерываемого смысла Евангельского повествования об истинной человечности Богочеловека»<sup>48</sup>, склонившегося к «братьям своим со-человекам как со-Человек»<sup>49</sup>. Кажется, никем еще не производилась такая огненная чистка скрытых уклонов в докетизм и монофизитство, какие до сих пор свойственны практическим верованиям церковного народа. Кенотическая христология о. Сергия, взятая, конечно, не из западных протестантских источников, как это приписывалось ему глухотой ревнителей, а из сердечной глубины и духовного опыта, явилась, быть может, его наивысшим богословским и вместе — учительным достижением. Как прекрасно написал Л. Зандер, «он видит во Христе своего совре-

менника, друга, брата, Которого можно любить не только с божеским поклонением, но и с человеческой нежностью»<sup>50</sup>.

Как богослов-философ, Булгаков, самой своей неудачей расплатившийся за не им введенный философский инструментарий догмы, приоткрыл теологии двери для поисков иной «анциллы», иной служанки-сотрудницы.

Как богослов-герменевтик, или, что здесь одно и то же, как богослов-художник, он заново открыл верующему сознанию обращенное к человеку и человеческое лицо Бога христианства.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> От 22 авг. Цитируется по машинописной копии. Мемуарные записи Юлии Николаевны Рейтлингер об о. Сергии см. также в кн.: *Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Предисловие* Н. А. Струве. Орел, 1998. С. 423–425.

<sup>2</sup> *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. 2-е изд. Т. 2. Париж, 1989. С. 456.

<sup>3</sup> «Сон о. Павла» — в передаче Ю. Н. Рейтлингер: «Все сидят за столом и слушают, как о. Сергий говорит какую-то речь. О. Павел слушает и думает: “не то, не то!” Вдруг подымается молодой человек весь в черном и говорит за о. Сергия — и о. Павел думает: “вот это то!”». Ср.: «... “смертью прославишь Бога”, как писал в письме о. Павел Ф[лоренский]» (*Булгаков Сергей, прот.* Ялтинский дневник. [Запись от 22 сент. 1921 г.] // Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Дневники. Письма. С. 80).

<sup>4</sup> *Иннокентий (Павлов), игум.* Вместо предисловия. // *Булгаков Сергей, прот.* Агнец Божий. М., 2000. С. 15.

<sup>5</sup> Из письма к Ю. Н. Рейтлингер от 24 авг. 1930 г.

<sup>6</sup> См.: *Струве П. Б.* Несколько слов по поводу статьи С. Н. Булгакова / Полярная звезда. 1906. № 13. С. 128–130.

<sup>7</sup> *Валентинов Н.* Встречи с Лениным. Нью-Йорк, 1979. С. 74.

<sup>8</sup> *Булгаков Сергей, прот.* Агнец Божий. С. 209. (Выделено автором).

<sup>9</sup> *Зандер Л.* Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Т. 1. Париж, 1948. С. 22.

<sup>10</sup> Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные беседы. О С. Н. Булгакове / Колокол. 1916. № 3103. 25 сент.

<sup>11</sup> *Дурьин С. Н.* Нестеров в жизни и творчестве. М., 1976. С. 297.

- <sup>12</sup> Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Paris, 1945. С. 611. Замечание сделано в контексте учения об апокатастасисе.
- <sup>13</sup> См.: Герцук Е. Воспоминания. М., 1996. С. 176.
- <sup>14</sup> Из той же записи в Ялтинском дневнике от 22 сент. 1921 г. (см. примечание 3).
- <sup>15</sup> См. эту богословскую полемику в издании: О Софии Премудрости Божией. Париж, 1935. А также: Путь. 1935. № 49; Путь. 1936. № 50 (ответ Булгакова на обвинения).
- <sup>16</sup> Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 222.
- <sup>17</sup> Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. М. 1998. С. 388.
- <sup>18</sup> См.: Отдел третий. Человек. Раздел I. Первый Адам. § 5. Грехопадение человека.
- <sup>19</sup> Булгаков Сергей, прот. Друж Жениха. О православном почитании Предтечи. Paris, 1927. С. 123–145.
- <sup>20</sup> «Иуда Искариот – Апостол предатель» (Путь. 1931. № 26, 27); «Два избранника. Иоанн и Иуда, “возлюбленный” и сын погибели» (Вестник РХД. 1977. № 123).
- <sup>21</sup> Стихотворение «Иуда Апостол» (11 ноября 1918. Коктебель). О контактах Булгакова и Волошина в Крыму (где они находились в одно и то же время) не удалось пока найти никаких сведений. Но такие контакты не вполне исключены.
- <sup>22</sup> Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 2. С. 455.
- <sup>23</sup> См.: Лосский В. Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // О Софии Премудрости Божией. Париж, 1935.
- <sup>24</sup> Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 2. С. 437.
- <sup>25</sup> Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 116.
- <sup>26</sup> В его кн.: Догмат и история. С. 108–150.
- <sup>27</sup> Глава вторая. София тварная. (Указ. изд., с. 148–183).
- <sup>28</sup> Зандер Л. Бог и мир. Т. 1. С. 48.
- <sup>29</sup> Вейдле В. Памяти отца Сергия // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1973. С. 219.
- <sup>30</sup> Гиппиус З. Без мира / Весы. 1907. № 1. С. 59.
- <sup>31</sup> Зандер Л. Бог и мир. Т. 1. С. 14.
- <sup>32</sup> Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 301.
- <sup>33</sup> Там же. С. 319.
- <sup>34</sup> Булгаков Сергей, прот. Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. II. Paris, 1936. С. 12.
- <sup>35</sup> Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 112.
- <sup>36</sup> Там же. С. 88.
- <sup>37</sup> Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 2. С. 447.

- <sup>38</sup> Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 447. Ср.: «Тварный мир в онтологическом основании своем совершенно детерминирован от века и до века» («Невеста Агнца», с. 151.).
- <sup>39</sup> Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. С. 14, 17.
- <sup>40</sup> Там же. С. 40.
- <sup>41</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Богословские труды. Сб. 8. М., 1972.
- <sup>42</sup> Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. С. 21.
- <sup>43</sup> Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 171.
- <sup>44</sup> Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. См. напр.: с. 145, 393.
- <sup>45</sup> Цитируется по публикации: Вопросы философии. 1992. № 10. С. 150. Выделение слов — авторское.
- <sup>46</sup> Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 2. С. 446.
- <sup>47</sup> Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 146.
- <sup>48</sup> Там же. С. 278.
- <sup>49</sup> Там же. С. 333.
- <sup>50</sup> Зандер Л. Бог и мир. Т. 2. С. 96.

## Об евхаристическом богословии о. Сергия Булгакова\*

«Богословие надо пить со дна евхаристической чаши»: эти слова, сказанные однажды о. Сергием Булгаковым своим друзьям, стали отныне расхожими в применении к самому о. С. Булгакову. Недавно они даже послужили заглавием для газетной рецензии о переиздании первого тома его большой трилогии «Агнец Божий»... Эти слова позволяют непосредственно определить изначальную «церковность» его богословской мысли, исходящей из того, что есть одновременно основа и завершение Церкви: тайна и таинство реального присутствия Христа на земле, без которого христианство не стоит; то «небо на земле», которое чувственно, духовно, мистически Булгаков воспринял еще в детстве под сенью Ливенского кладбищенского храма. Это чувство, в молодости утерянное, затем восстановившееся, позже ярким светом воспылавшее, Булгаков пытался выразить на языке мысли, разума, чтобы дать себе и людям удовлетворяющий ответ на бесконечные, неизреченные тайны божественного домостроительства.

Если «евхаристическая чаша», — источник всего его боговидения, то собственно евхаристической теме он посвятил лишь две работы, на расстоянии десяти лет: первая *Евхаристический догмат*, 1930 года, была напечатана в двух номерах журнала «Путь», вторая Евхаристическая жертва, написанная в первый год мировой войны, так и осталась неизданной до наших дней<sup>1</sup>. К этим работам примыкают еще две другие, одна напечатанная в «Пути» (*О святом Граале*), другая, еще не изданная (*Христос в мире*)<sup>2</sup>.

---

\* Сообщение на конференции в Москве.

*Евхаристический догмат*, — последний из ряда богословских трактатов, в которых Булгаков отправляется от ошибочных или неадекватных воззрений католической догматики. Как известно, этой догматике он отдал дань в Крыму в начале 20-х годов, когда ему показалось, что под напором преследований русская церковь не устоит. Но в изгнании, первые же встречи с католической церковью, в частности с ее миссионерским, а не братским отношением к православным, отрезвили Булгакова. В Париже он начал построение своей богословской суммы с систематической критики догматических нововведений Рима: это, последовательно, Петр и Иоанн, затем Ватиканский догмат, где бесповоротно отвергается и убедительно опровергается папизм, злосчастное определение непогрешимости папы *ex sese*, принятое в 1870 г. на 1-ом Ватиканском соборе, Купина неопалимая, трактат о Божьей Матери, начинающийся с опровержения нововведенного (в 1854 г.) догмата о «непорочном зачатии Богородицы, и, наконец, Евхаристический догмат.

Само выражение «евхаристический догмат» может показаться необычным, но потому именно, что оно римо-католического происхождения: в течение первого тысячелетия в единой Церкви не возникало вопроса о евхаристическом догмате: евхаристия, как тайна и как таинство, как сокровенная жизнь самой Церкви, не подлежала не только «догматизации», но и скольконибудь развернутому обсуждению. Евхаристия была изначально общепринятой данностью.

Догматом, т. е. предметом веры, подлежащим точному определению, евхаристия стала на Западе вследствие споров между космологическим имманентизмом или материализмом римского течения, с одной стороны, и протестанским спиритуализмом, с другой. Рим на Тридентском соборе утвердил обязательную, хотя, пожалуй, теперь и забытую, томистскую трактовку того, что происходит в «евхаристии». Булгаков без большого труда разделяется с этими определениями, в которых видит «логически-сущностное противоре-

чие»: в догмате «трансубстанциация» — буквально переход из одной субстанции в другую — соединяется субстанция тела и крови Христовой, но лишенная своих акциденций, с акциденциями хлеба и вина, утратившие свою субстанцию (если таковое соединение вообще возможно). От этого имманентизма и абстрагирования в римо-католической церкви хлеб и вино, несколько утратили субстанцию, превратились в абстрактную «гостию», а гостия стала предметом культа вне самого акта преложения и приобщения, вопреки установительным словам Христа: «примите, ядите». Проблематика трансубстанциации была совершенно чужда неразделенной Церкви: в евхаристии, подчеркивает Булгаков, «никакого превращения одного вещества в другое не происходит», происходит, через действие Святого Духа, сверхъестественное преложение, не физическое, а метафизическое, мирового вещества в сверхмирное бытие... Евхаристия, поясняет Булгаков, установлена в ознаменование того, что еще не свершилось, хотя и имело свершиться, и стала возможна только после Вознесения и сошествия Св. Духа.

Но, определив неправомерность и непригодность аристотеле-томистских формулировок, Булгаков в первой статье коснулся всего лишь одного аспекта евхаристического богословия — самого таинства преложения. Вторая работа, посвященная «Христовой жертве и жертвоприношению» дополняет первую и могла бы войти в заключительный том большой булгаковской трилогии (в Невесте Агнца нет, как ни странно, особого экскурса об евхаристии). Все 140 страниц нового очерка чрезвычайно насыщены и потому с трудом поддаются анализу. В этом поневоле кратком сообщении нам придется выделить лишь несколько основных пунктов и попутно подчеркнуть направление и стиль богомыслия о. Сергия.

Отправная, методологическая точка здесь та же, что и во всех книгах у Булгакова: предшествующее богословие, будь оно восточно-православное или западно-католическое, что-то не довьяснило или не довьяра-



зило. Иными словами, богословие никогда не завершено, оно открыто для дальнейшего углубления и творчества. «Таинство причащения, пишет Булгаков, — всего лишь сопоставляется с таинством жертвоприношения, — а то и мыслится раздельно, в то время как их необходимо мыслить едино», в духе халкидонского догмата о неслиянном и неразделенном соединении двух природ во Христе. Отсюда центральной постулат статьи: тайная вечеря и есть прежде всего жертвоприношение и, в силу того, причащение. Основывает его Булгаков на двух новозаветных текстах, на послании к Евреям (главы 5, 7 и 8) и на 6 главе Евангелия от Иоанна, которая, по выражению о. Сергия, содержит полноту евхаристического богословия (заметим в скобках, насколько богомыслие о. Сергия, здесь, как и везде, основано на Писании).

Жертва есть основной и изначальный феномен религиозной жизни, осуществляющий соединение человека с божеством, она есть одновременно дар, выкуп и, через вкушение, соединение. Ветхозаветные жертвоприношения (от Авеля до Исхода из Египта) были лишь прообразом, тенью (а уж тем более языческие жертвоприношения, были лишь тенью тени) единого, окончательного, всемирного и надмирного, жертвоприношения Богочеловека.

Христос одновременно жрец, жертва и алтарь, приносый и приносимый, приемляй и раздаваемый. Это определение позволим себе пояснить через всем нам знакомый образ земного творца. Поэт (само слово означает «творящий») тоже приносит, своеобразную «священную жертву», он тоже одновременно жрец и жертва, да и алтарь муз, не отделим от него самого, хотя он есть и нечто трансцендентное ему. Образ поэта позволяет понять, что в самом акте творения (а тем самым, и бытия, ибо нет бытия без творческого начала) заключен момент жертвоприношения...

По Булгакову, предмет жертвы не одна только крестная смерть, но и вся крестная жизнь Христа как в воплощении, так и до воплощения, и даже после, но уже

во славе воскресшего и вознесшегося Богочеловека... Отметим здесь характерную черту богомыслия о. Сергия: стирание грани времен, установление взаимосвязи между дольным и горнем, временем и вечностью, — то что можно назвать онтологизмом спасения, обожения человека.

Булгаков ставит кардинальный вопрос: возникает ли первосвященническое служение Христа, в котором он сам есть и жертва, и жрец и алтарь, только на основе боговоплощения и как его следствие, или же самое это служение есть онтологическое предусловие боговоплощения? И отвечает недвусмысленно. Окказионализм блаженного Августина, который ставил воплощение в зависимости от первородного греха, ему чужд. Августиновская формула «Блаженна вина (*beata culpa*), заслужившая такого искупителя» умаляет свободу Бога. Согласно Булгакову, евхаристия, на земле совершаемая, в вечности происходит на небесах, в лоне Троичной жизни. Потому понять связь евхаристии земной и небесной и есть первая задача евхаристического богословия.

Тут мы подходим к основной интуиции не только Евхаристической жертвы, но и всего богословия о. Сергия: боговоплощение, как жертва любви к миру, все равно лежало на путях творения мира и человека, поскольку человек создан по образу и подобию Божьему. Оно является его завершением. Крест есть символ жизни Божественной, как вечное жертвоприношение. Христос — как сын — уже жертва. Для большей ясности можно наметить следующую схему:

- жертвоприношение Христа извечно.
- оно происходит на земле единожды воплощением, завершающимся Голгофой, а за ней и прославлением.
- это единожды жертвоприношение пребывает на земле «дондеже приидет» в таинстве евхаристии, которая включает в себя и надвременное, и временное, и послевременное.

Попутно Булгаков не боится (а богомыслие его все-

гда дерзновенно) ставить ряд вопросов, которые он не обязательно разрешает, но предлагает и нашему размышлению.

1. Что означает прославленное тело Христа, вознесшееся на небеса и получившее предельную силу духовности?

2. Что означает наше соучастие в евхаристии, которые мы призваны творить в его, Христа, воспоминание? «Бог из любви к человеку страдает вместо и вместе с человеком». Определение «приносяй и приносимый» относится и к нам, мы призываемся духовно приносить Богу в жертву себя самих. Тут возникает вопрос о соотношении между священником и народом Божиим: в Православии без народа евхаристия не совершается (в отличие от римской церкви) о

3. Какие пределы у литургического возгласа, согласно которому евхаристическая жертва приносится «за всех и за вся»? Если во вкушение она ограничивается собранием верных, то не имеет ли она и силу для «оглашенных», для инославных в узком и широком смысле этого слова, т.е. собственно для всего человечества? «В Гефсиманском борении Господь никого не лишил любви своей». Как видно из этой цитаты, Булгаков верит в универсальное значение евхаристической жертвы.

4. Что означает отсутствие Божьей Матери на Тайной Вечере, как не то, что она причащена самой богочеловеческой природе через ее Богоматеринство...

5. В своем космическом видении Булгаков спрашивает себя, не распространяется ли евхаристия и на ангельский мир, хотя он и не подлежит искуплению? Но ангелы именно присутствуют в евхаристической литургии: «Ныне силы небесные с нами невидимо служат...»

6. А как быть с ангелами падшими?

Мы могли бы продолжить этот перечень вопросов, включая и более технические, те, что стоят в главе о преждеосвященной литургии: все они красноречиво свидетельствует о дерзании и высоте Булгаковского

богомыслия, далекого от всяких упрощений, редуций, в частности юридических и морализаторских, в чем он верен древней православно-восточной традиции.

Конечно, и в этом углублении, и в универсальном подходе есть и свои подводные камни. Нет ли некоторой «натурализации» Боговоплощения, понятого независимо от грехопадения? Нет ли в универсализме, в распространении на весь мир силы Христовой жертвы, опасности умаления ответственности человека? Может быть... Тайна Божьего домостроительства остается на последней стадии неизреченной в умственных и языковых категориях. Но после Булгакова уже нельзя богословствовать школьно, схоластично, шаблонно. Своим смелым видением, своими дерзновенными вопрошаниями, Булгаков приоткрывает завесу над тем облаком неразрешенных и неразрешимых загадок, которые ставит перед нашим взором Откровение. Какие бы ни были наши скромные, а то и боязливые мнения, читать Булгакова надо «высокими умы».

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В издательстве Имка-Пресс – Русский Путь, обе работы предполагаются к изданию в 2001 г.

<sup>2</sup> См. первую главу этой работы выше.

---

ТАТЬЯНА ЕМЕЛЬЯНОВА

«Руководитель, друг, отец»:  
мать Мария (Скобцова)  
и прот. Сергей (Булгаков)

В заглавие этого сообщения<sup>1</sup> вынесена первая строка из неопубликованного стихотворения монахини Марии Скобцовой, посвященного о. Сергию Булгакову, ее духовному отцу. Эти слова емко выражают ее отношение к человеку, с которым на протяжении нескольких лет жизни ее связывали тесные духовные узы, большая дружба и общие пути церковного творчества.

Их общение можно выстроить в диалог, доходящий иногда до полного согласия, — диалог духовного руководителя и духовной дочери, мысль которой также смела, дерзновенна, и, вместе с тем, привержена к истокам. В этом диалоге различим голос и личная харизматическая одаренность каждого, но там, где отец Сергей достигает умозрительной глубины, мать Мария, скорее, стремится к разрешению жизненных, практических вопросов христианства.

Приведу целиком стихотворение под названием — посвящением:

*«Отцу Сергию Булгакову»:*

*Руководитель, друг, отец,  
Неужто и тебя терять навеки?  
      Какие огненные реки  
Влекут туда, где дням конец?*

*Когда вернусь, куда? Бог весть.  
      О многолюдная трущоба,  
Лишь здесь, где горечь, боль и злоба,  
Мне надо знать — ты в мире есть.*

*Приемлю радость и беду  
Я средь метелицы слепящей.  
Отец и друг – руководящий,  
Прощай и будь, – я в мглу иду.*

Это стихотворение написано во время поездки матери Марии в Страсбург, где она бывала неоднократно, путешествуя по Франции в качестве разъездного секретаря РСХД в середине 20-х годов – вплоть до миссионерских поездок после принятия пострига. Мать Мария любила эти разъезды по «русской географии Франции», как она окрестила места русского рассеяния, и в Страсбурге, где она обнаружила большой интерес к русской культуре, мать Мария видела обширное поле для деятельности, о чем не раз писала<sup>2</sup>.

Этим объясняются ее возвращения в Страсбург, и во время одного из них, в марте 1939 г., она получила весть о болезни и предстоявшей операции отца Сергея<sup>3</sup>. Стихотворение, очевидно, написано сразу по получении известия – мать Мария, со свойственной ей порывистостью, выражала свои мысли тотчас, на ходу, на первом попавшемся листке бумаги. Об этом говорит и форма стиха – малообработанная, что едва ли не характерная черта поэзии матери Марии, которая своих стихов не отделявала – стремясь выразить самую суть, внезапно открывавшуюся ей. Это стихотворение – крик души, теряющей духовника и друга.

Можно представить себе ее, бродящей в отчаянии («Когда вернусь, куда? Бог весть»), по улицам и местам, уже описанным ею ранее, по «многолюдным труппам», к преображению которых она чувствует себя призванной<sup>4</sup>.

Это путь, где в каждом встречном мать Мария пытается различить Божий лик – и обнаруживает его затуманенным и искаженным ... до такой степени, что у нее вырывается: «Господи, дай только искру света / А иначе ослепит нас мрак...»<sup>5</sup>.

Таким ориентиром, светочем в этом мраке для нее был о. Сергей, к которому она взывает в рассматриваемом стихотворении:

*Лишь здесь, где горечь, боль и злоба  
Мне надо знать – ты в мире есть*

Чтоб понять глубину ее горя – среди многих друзей и духовных чад о. Сергия – нужно вспомнить, какое место занимал о. Сергей в ее жизни, в ее мыслях и в ее творениях.

Их знакомство состоялось, вероятнее всего, уже в Париже, где они оказались в одной интеллектуальной и духовной среде. С середины 20-х годов они часто мелькают рядом на фотографиях съездов РСХД, где оба читают доклады. Мать Мария (в то время – Елизавета Юрьевна Скобцова) нередко выступает еще и в роли секретаря о. Сергия (доклады которого появляются в *Вестнике РСХД* в ее изложении)<sup>6</sup>.

Студенческие съезды Движения она описывает, как их участница, в газете *Дни*. В этих живописных рассказах непременно присутствует образ отца Сергия. Так, о конференции в Клермон-Ферране летом 1926 г. она пишет: «...общая культурная и духовная насыщенность (съезда) была безмерно превзойдена в докладе о. Сергия Булгакова<sup>7</sup>. Трудно представить себе возможность словесного обозначения того мистического видения, которое ему присуще. И такое словесное обозначение возможно лишь при очень большом ведении тех, кто его слушал»<sup>8</sup>.

Столь высокая оценка, однако, порой сопрягается и с критическими высказываниями: так, после годового Акта Богословского института в 1926 г., изложив в общих положениях речь профессора-протоиерея С. Н. Булгакова «Заветы св. Сергия русскому богословствованию», она заключает: «... И если в докладе Булгакова несколько пугает то, что он сам называет схоластическим подходом к богословию, то, несмотря на это, духовное напряжение и собранность духа все же преобладают»<sup>9</sup>.

В других случаях она еще более строга. Описывая обсуждение доклада Бердяева «Теософия и христианство» (23 мая 1926 г.), она сообщает: «Самыми значительными были слова Бердяева и Булгакова... У Булга-

кова... рядом с точеными и определенными научными и философскими понятиями, логически выводимыми из определенных предпосылок, в момент, когда он начинает оперировать с понятиями религиозными, начинаются одни утверждения»<sup>10</sup>.

И здесь нужно упомянуть про яркий полемический дар Елизаветы Юрьевны, — известны, например, ее горячие споры с Ник. Бердяевым о рождении и творении, отчасти нашедшие отражение на страницах журнала «Путь»<sup>11</sup>. На съезде в Буассси, под Парижем, она выступила против одного докладчика, обвиняя его в «мудро и хитро-среднем равнодействующем выступлении». «Ему нельзя возразить, и это плохо», сказала она о докладчике, которым был председатель РСХД В. В. Зеньковский<sup>12</sup>. Вокруг же ее выступлений мнения кипели самые разные...

Даже исповедь, как мы узнаем из ее дневника 1930 г., превращалась для нее в «единоборство» с о. Сергием<sup>13</sup>. Вместе с тем, судя по записным книжкам, с начала 30-х годов их духовная связь растет. «Отец Сергей — мой духовный отец, я ему всем обязана. Через сто лет его будут почитать, как отца Церкви», — делится она в это время с К. В. Мочульским<sup>14</sup>.

Сложный духовный путь ведет Елизавету Юрьевну к монашеству. Ее выбор поддерживался далеко не всеми ее близкими друзьями — так, Н. А. Бердяев полагал, что уставное монашество не соответствует ее «свободолюбивой бунтарской природе», а Ф. Т. Пьянов (впоследствии — ближайший ее помощник) в виде протеста даже не пришел на постриг<sup>15</sup>.

Окончательный выбор и решение созрело на исповедях у отца Сергия: стать монахиней, оставшись «в миру». Отголоски этих размышлений встречаются в сочинениях обоих. Так, активный характер творчества, о котором столь часто пишет о. Сергей, обосновывается матерью Марией как выбранный ею духовный путь в ее мистерии «Анна» (1938), где звучит тема монашества как активного, направленного на творческое преобразование мира:



*Мы крест несем мирской на наших спинах,  
Забрызганы монашеские рясы  
Земною грязью, – в мире мы живем*<sup>16</sup>.

Это созвучно тому, что отец Сергей писал о «...расширении сердца в любви на все кресты человеческие», о возможности «через принятие креста выйти из замкнутости только личной судьбы... участвовать в несении всех крестов мира»<sup>17</sup>. Именно это последовательно претворялось матерью Марией в жизнь.

Вместе с тем, общежитие, основанное матерью Марией на ул. Лурмель, становится не только приютом, прибежищем для шатающихся, как называл его отец Сергей – «Шаталова пустынь»<sup>18</sup>. Лурмель быстро превращается в один из центров духовной и интеллектуальной жизни эмиграции, куда, в частности, перебирается с бульвара Монпарнас религиозно-философская академия, основанная Н. А. Бердяевым. В Лурмельской столовой отцом Сергием прочтено немало докладов на различные темы. Например, сообщение в связи с его книгой «О чудесах евангельских», поднимающее вопрос «о человеческом делании в отношении к делам Христовым»<sup>19</sup>, повлекло за собой целый цикл выступлений под общей темой «О чуде», в которых самое живое участие приняли о. Лев Жилле, о. Дмитрий Клепинин, мать Мария (с сообщением «О злом чуде»<sup>20</sup>). В парижском архиве матери Марии сохранилась фотография, снятая во время одного из заседаний в лурмельской столовой, на которой можно видеть о. Сергия, читающего доклад, мать Марию, ее сына Юру, конспектирующего выступление о. Сергия, и многих других<sup>21</sup>.

Идеи воспринимались живо и непосредственно из первых уст, – и среди черновиков матери Марии нередко встречаются записи докладов о. Сергия, с ее рисунками на полях. В записных книжках о. Сергия также имеются отметки о выступлениях матери Марии (напр., выписки из ее доклада «О монашестве», от 24 марта 1933)<sup>22</sup>.

Оба нередко излагали свои мысли в диалогической

форме (по примеру любимого обоими Вл. Соловьева) Известный пример в творчестве о. Сергия Булгакова — диалоги «На пиру богов» (1918), позднее — «У стен Херсониса» (1922). Мать Мария, в свою очередь, для одного из лурмельских заседаний о русской идее, подготовила доклад (впоследствии — статью) в виде воображаемого спора мыслителей (среди которых — Чаадаев, Хомяков, Достоевский, Соловьев), избежав тем самым сухого и конспективного изложения их взглядов.

Мать Мария принимала участие и в семинарах о. Сергия на квартире у Зандеров, в частности, в дискуссиях об аскетизме и «христианском творчестве, направленном на преображение мира, сретение Небесного града, сходящего с небес»<sup>23</sup>.

Вопросы христианской культуры на семинарах рассматривались в свете «социальной проповеди христианства», что позволило матери Марии уже с середины 30-х годов окончательно определить и свою линию работы, «при тесном сотрудничестве с РСХД» — но на несколько иных основаниях, «более самостоятельно и независимо». Центром этой работы становится социальное служение, что привело к созданию объединения с простым и выразительным названием: «Православное Дело», ибо «вера без дел мертва»<sup>24</sup>. Булгаков, наряду с Г. П. Федотовым, Н. А. Бердяевым и К. В. Мочульским, был одним из основателей нового объединения и поддерживал его духовно и идейно. Он принял участие в сборнике объединения, в предисловии к которому мать Мария от имени редакции писала: «В авторе группа *Православного Дела* чтит своего учителя и друга, внимательно относящегося к его работе и помогающего ему своими советами. Его имя для нас — живое воплощение той традиции социально-христианской мысли, в которой мы укоренены духовно»<sup>25</sup>.

И эту укорененность в одной интеллектуальной, духовной традиции можно показать многообразно, в богословских и художественных параллелях и связях.

Так, непосредственный богословский диалог, разворачивающийся на лурмельских собраниях, подкреп-



Совещание на Лурмель (27 мая 1937 г.).

*Стоят:* П. Ф. Андерсон, Д. И. Лаури, И. В. Окунева, Н. Л. Окунев,  
А. С. Четверикова, Ф. Т. Пьянов, А. Никитин, Г. П. Федотов,  
Л. А. Зандер.

*Сидят:* о. Сергей Булгаков, Widdrington, Dultus, Н. А. Бердяев,  
В. В. Зеньковский, мать Мария

ляется характерными перегласовками в их статьях, написанных примерно в один период. И это далеко не всегда лишь очевидное влияние о. Сергия на мать Марию, ссылки на которого нередки в ее сочинениях. Во многом это сходство объяснимо попыткой решения единых проблем современности; скорее, это совместный путь, мышление в одном направлении.

Так, в связи с насущностью решения социального вопроса («Разреши мою задачу или я тебя съем» — говорит социальный Сфинкс современному Эдипу», — определяет ситуацию 30-х годов. о. Сергий<sup>26</sup>), особое звучание обретает социальное истолкование христианской любви. «Христианская социология должна находить обоснование в евхаристическом богословии», — пишет о. Сергий; «лучи света Евхаристической чаши проникают через всю тьму нашей жизни, и тьма не может объять этого света».

Для матери Марии также «Евхаристия есть таинство самоотдающейся любви <...>. Христос не только спасает мир Своей жертвой, но делает каждого человека собою, Христом, т. е. приобщает его к Своей самоотдающейся любви к миру».

И венчают эти размышления, программные в рамках объединения «Православное Дело», мысли обоих о литургии, выходящей за пределы храма:

«Евхаристические вдохновения должны сопровождать нас во всем творчестве жизни, и литургия, общее дело, должна становится внехрамовой литургией, общим делом не только в храме, но и вне храма» (о. Сергей).

В размышлениях матери Марии ярко выступает дорога для нее тема жертвенной любви к человеку: «Но если в центре церковной жизни стоит жертвенная, самоотдающаяся любовь Евхаристии, то где ее границы, где периферии этого центра? В этом смысле можно говорить о всем христианстве как о вечно совершаемой внехрамовой литургии <...> весь мир в этом смысле является единым престолом единого храма, и для этой вселенской Евхаристии, подобно хлебу и вину, мы должны приносить наши сердца, чтобы они пресуществлялись в Христову любовь...»<sup>27</sup>

Часто близость их мысли очевидна уже по названиям статей. Намечу лишь некоторые характерные темы: одна из доминирующих — осмысление смерти (статьи «Проблема “условного бессмертия”» (1936) и «Радость креста» (1931) отца Сергия — и «Рождение в смерть» (1938) и «Страдание и крест» (1939) матери Марии). «Крест есть знак победы... крест есть радость», — лейтмотив этих статей.

Мысли отца Сергия о «творческом принятии креста», как о внутреннем законе жизни, находят в творчестве матери Марии многообразное преломление: «свободное взятие» креста становится ее личным путем («только мой свободный постриг / мертвых мне усыновляет»<sup>28</sup>), отголоски чего слышны в ее поэзии, статьях, мистериях, явлены в ее иконографии.

Последний аспект достоин особого рассмотрения, так как ее иконографические изображения вдохновлены богословскими трудами отца Сергея.

Большинство икон матери Марии рождается из практической необходимости: при основании общежитий на улицах Villa de Saxe, Lougmel, дома отдыха в Noisy le Grand, ее стараниями возводятся и церкви. Она же (с помощью с. Иоанны Рейтлингер и С. А. Раевской) и расписала эти церкви иконами, среди которых, — иконы по стеклу и иконы-вышивки.

При всей своей занятости, — когда находила мать Мария время для вышивания? Фотоархивы подсказывают неожиданный ответ: вышивала на тех же съездах РСХД и семинарах, в т. ч., на семинарах о. Сергея Булгакова. (На фотографии видно, как мать Мария вышивает «Царя Давида с житием». Ныне эта огромная, во всю стену вышивка-гобелен находится в монастыре св. Иоанна Крестителя в Maldon).



Съезд РСХД (1933 г.). Выступает В. В. Зеньковский.  
Рядом с матерью Марией — А. В. Оболенская

Можно сказать, прямо под доклады о. Сергия вышита большая вышивка *София, Премудрость Божия*, которая ныне хранится в том же мелдоновском монастыре, в знак особого почитания, — в комнате о. Софрония.

Мать Мария вышивала и облачения, иные из них — изумительной по тонкости работы. В них служил в лурмельской церкви и отец Сергей. Об этих богослужениях вспоминает К. В. Мочульский: «...Львиная голова, порывистые движения, хриплый взволнованный голос. Когда он стоит перед престолом, кажется, что он в огне»<sup>29</sup>.

Здесь мы соприкасаемся еще с одним живым источником вдохновения матери Марии — проповеди отца Сергия, которым она внимала непосредственно во время служб, и, позднее, способствовала их публикации. Так, в мае 1936 г. отец Сергей писал: «некоторые из друзей обратились ко мне с просьбой о разрешении издать в особом сборнике мои разрозненные слова...»<sup>30</sup> Им стал известный сборник проповедей «Радость церковная», изданный в 1938 г. при поддержке объединения «Православное Дело».

Эти проповеди дают своеобразное пояснение к некоторым иконам матери Марии, сюжеты которых «всегда были необычны», как вспоминает Т. П. Милютина<sup>31</sup>. Она упоминает, в частности, икону-вышивку матери Марии «Страстное Благовещение» (на которой Архангел вместо лилии держит крест), написанную по случаю совпадения праздника Благовещения и Страстной Пятницы.

Отец Сергей, в проповеди под тем же названием, *Страстное Благовещение* (опубл. в *Вестнике РСХД*<sup>32</sup> в 1929 г. она, несомненно, была хорошо известна Е. Ю. Скобцовой), указывает на глубинный смысл этого совпадения: «Само Благовещение содержит весть о кресте и тяжким крестом ложится на Саму Пречистую Деву, Которая ныне отрекается от всего самоличного... Она приемлет орудие, пронзающее Ее сердце... Крестный путь Сына и есть Ее собственный, с Ним Она сораспинается у креста Его. Радость Благовещения совершается через крест и в нем находит свое основание»<sup>33</sup>.

Из той же проповеди узнаем, что и в иконографии этот сюжет не столь уж необычен: отец Сергей вспоминает об одном из древнерусских изводов иконы Благовещения, «поражающий смелостью вдохновенья. Архангел Гавриил является с крестом (восьмиконечным) к Богородице, держащей уже на руках Младенца». «Не есть ли это прямая икона и нынешнего праздника Кресто-Благовещения?» — вопрошает отец Сергей.

И, как ответ, мысли о сокровенной весте Благовещения ложатся в осмыслении Елизаветы Юрьевны киевским швом на ткань.

О том, как выглядела эта вышивка (к сожалению, до нас не дошедшая — либо еще не явившая себя), мы можем судить по иконе с. Иоанны Рейтлингер, с которой они работали совместно. Сестра Иоанна, тоже ду-



*Страстное Благовещение. Икона с. Иоанны Рейтлингер*

ховная дочь отца Сергия, стала монахиней в миру, следуя в этом матери Марии: «Пример матери Марии открывает возможности: оставаться на месте, постричься и заниматься своим искусством»<sup>34</sup>.

Мать Марию и сестру Иоанну роднят схожие сюжеты, смелые иконографические решения, — и, главное, *вдохновенье*, черпаемое из одного источника — богословия о. Сергия Булгакова, который неоднократно — в статьях и проповедях — возвращается к мысли, что «торжество Рождества Христова сливается для нас с радостью пасхальной воскресения Спасителя»<sup>35</sup>.

Мысли о. Сергия о радости креста удивительно созвучны другой иконе-вышивке матери Марии, *Божья Матерь с распятым Младенцем*, родственное богословское обоснование которой мы можем обнаружить в статьях самой матери Марии.

Речь идет о последней работе матери Марии, выполненной в страшных условиях концлагеря Равенсбрюк. Эта вышивка изображала Богоматерь, держащую Младенца Христа, уже распятого на кресте.

Этот пронзительный, кажущийся парадоксальным образ, по рассказам соузниц, — ее видение, ее предсмертное свидетельство «о распинаемом человечестве». Е. Новикова передает, что мать Мария, измученная, уже «отмеченная смертью», находила в себе силы для вышивания этой иконы, которой придавала большое значение, говоря, что выживет, если успеет ее закончить. Смерть наступила раньше, и вышивка исчезла в пепле.

Однако, по рассказам соузниц матери Марии, которым удалось выйти живыми из концлагеря, сестра Иоанна Рейтлингер сделала прорись<sup>36</sup>, а Софья Александровна Раевская-Оцуп выполнила икону, которой можно и ныне поклониться в монастыре Знамени в горах центрального массива Франции<sup>37</sup>.

Композиция этой иконы близка к иконографии *Божья Матерь Умиление*. Однако Богоматерь прижимает к Себе не только Младенца Иисуса, — но и Его крест, к которому Он уже пригвожден.

Лучшее толкование этому мы можем найти в размы-





*Божья Матерь с распятым Младенцем.*

Икона (сюжет матери Марии), выполненная С. А. Оцуп по прориси с. Иоанны Рейтлингер. Конец 40-х гг. XX в.

шлениях самой матери Марии о восприятии образов Богоматери и Христа в Православии и в ее личном опыте.

«Самое главное, — пишет мать Мария в статье «О почитании Богоматери» (откликаясь на работу отца Сергия с тем же названием) — почувствовать, что такое Голгофа Сына для Матери».

Крест Христа-Младенца на иконе «рассекает» также и Богоматерь («душу прошло крестное оружие»), они неотделимы. Это Голгофа Христа и Богоматери, со-распинаемой через со-страдание. В осмыслении отца Сергия и матери Марии, мысль которых развивается

параллельно, вся тайна Богоматери заключается в этом соединении с судьбой Христа.

И «Вечна Голгофа Сына человеческого, вечны Его крестные муки, вечны муки от оружия, пронзающего душу Матери», — знаки отмеченности крестом мать Мария повсеместно видит в 40-е годы («человечество действительно возводится на Голгофу...»)<sup>38</sup>. Отец Сергей, почти одновременно, пишет: «Ныне весь мир восходит на крест, страх и изнеможение и недоумение охватывают души»<sup>39</sup>. И для обоих особенно значимым становится сострадательный, «Богоматеринский путь нашей души», разделяющий муки распинаемого.

Эта трагичная икона (Богоматерь уже знающая всю скорбь крестного пути, — Сына, Свой собственный, каждого человека), вместе с тем и радостна, — ибо в ней есть уже весть о воскресении. Одновременно с крестным страданием это и радость креста (как и поет вся Церковь на каждой воскресной утрени «се бо прииде крестом радость всему миру»), что с такой силой открылось о. Сергию и матери Марии, творчество которых пронизано этими настроениями наступления сроков, творческого, со-страдательного пути Богоматери.

Тема Апокалипсиса обретает особое звучание к концу 30-х годов в связи с надвигающейся катастрофой, что остро ощущается обоими и звучит в их статьях, — о. Сергей «Размышления о войне» (1940); мать Мария «Прозрение в войне» (ок. 1942).

Некоторые параллели очень характерны:

прот. Сергей Булгаков (1940 г.)

мать Мария (1942 г.)

«В войне открываются человеку его глубины, как во всяком великом испытании. В особой интенсивности истории, которая свойственна эпохе войны, главный духовный плод есть то изменение, которое совершается в душах человеческих. Оно ведомо лишь промыслу Божьему в его путях» (с. 75)

«Есть в войне нечто, что заставляет не всех — но многих прислушаться, — и вдруг среди рева пушек, стрекотания пулеметов, стонов раненых — услышать иное, услышать далекую архангельскую предвещающую трубу» (145)

«...Посему в час испытаний да будут чресла наши препоясаны и светильники горящи. В нас да не дрогнет наша вера <...>. Напротив, новые исторические потрясения да ведут нас к новому постижению истины. Плод духовный, кот<орый> рождается через них, есть новое явление Христа для нас <...>. Это есть возможный и желанный итог войны в ея софийности, которым имеет быть преодолена и упразднена ея звериность... Мы не смеем дерзновенно призывать трагедию, но еще менее мы можем ея отрицаться, когда она послана. То, что от нас требуется, это встретить трагические судьбы с софийной верой и достоинством»<sup>40</sup>.

«После катаклизмов и пожарищ войны лицо мира выходит измененным и в этом смысле обновленным <...> Вот и теперь становится оно иным, новым, неузнаваемым»<sup>41</sup>

«...И тогда солнце не затмится, но взойдет в душах наших, и совершится то дело истории, которое хочет от нас Бог»

«Есть в войне нечто, что в известном смысле может ее освятить, есть в войне нечто, что делает ее ступенью к преображению человеческой души.

«.. это не значит, что ее можно хотеть. Но, раз она уже разразилась, ее надо использовать»  
«война есть для тысячи и тысячи людей открытые ворота в вечность... война есть призыв, война есть прозрение»

Война подобна грозе. После нее может быть на земле какой-то новый, почти райский воздух»

«И, наконец, я знаю, всем своим существом знаю, всей своей верой, всей силою духа, данной человеческой душе, что в эту минуту Бог посещает Свой мир»<sup>42</sup>

Очевидно влияние на мать Марию о. Сергия Булгакова, в частности его размышлений о софийном смысле войны... Но видение и оценка матери Марии еще более апокалиптичны: если у о. Сергия война является испытанием человека (через которое он «пробивается» к Богу и открывает сам от себя) — для матери Марии она становится откровением: в страшные для человека будни войны Бог посещает свой мир.

Эту перегласовку можно продолжить (например,

проповеди о. Сергия «Русским воинам на день Рождества Христова» (1939) отсылают к «Письмам к солдатам» матери Марии, рассылаемым ею в первые дни войны), как перекликаются и их предсмертные апокалиптические произведения (мистерия «Семь чаш» (1942) матери Марии и книга «Апокалипсис Иоанна» (1944) о. Сергия<sup>43</sup>), где оба пишут о радости видения преображенного мира...

Множество других примеров обнаруживают их духовное со-творчество и его неразрывную связь с их жизнью, что вновь возвращает нас к строкам стихотворения, цитируемого в начале, где мать Мария ставит имя о. Сергия в чреду утрат самых близких и дорогих ей людей (среди которых – смерть своих двух дочерей, о чем скупо сказано в ее записях: «Теперь я знаю, что такое смерть...»<sup>44</sup>).

*Прощай и будь*, – заключает мать Мария свои прощальные – и, одновременно, жизнеутверждающие строки, адресованные духовному отцу, который в это время сам отправлял прощальные письма своим близким и друзьям, записав в своем дневнике: «наиболее вероятным исходом является смерть, в благоприятном же случае – потеря голоса навсегда...»<sup>45</sup>.

Тем радостнее, два месяца спустя, мать Мария пишет ему уже на Подворье, ко дню его рукоположения, приветствуя его возвращение к жизни<sup>46</sup>:

«Дорогой отец Сергей, мне хочется написать Вам только хоть два слова, чтобы Вы их получили в Духов День. У меня на Вас просто голод. Все время думаю о Вас. Когда-то можно будет Вас хоть на минутку повидать. Мне кажется, что за эти два месяца Вы так далеко и высоко ушли, что не хочется говорить о моем: все то же самое, и все мелкое.

(28 мая 1939 г.)

Ваша монахиня Мария»<sup>47</sup>

Их общение, их живой диалог не прекращается вплоть до ареста матери Марии в феврале 1943 г. Предсмертные слова матери Марии, донесенные до нас ее

соузницами, адресованы владыке Евлогию и о. Сергию: «Мое состояние сейчас — это то, что у меня полная покорность к страданию: это то, что должно быть со мною и что если я умру, в этом я вижу благословение свыше. Самое тяжелое и о чем я жалею, что я оставила свою престарелую мать одну».

Отец Сергей умер на несколько месяцев раньше своей духовной дочери, сожженной в печах концлагеря Равенсбрюк в Страстную Пятницу 31 марта 1945 г.

«*Отец и друг — руководящий*» — возвращается мать Мария в конце стихотворения к своей начальной формуле, «*Прощай и будь — я в мглу иду*», и идет, в каком-то окончательном смысле, вслед за отцом Сергием — как и он, уже многократно пережив смерть и ею не страшась. Идет навстречу мученической гибели, предчувствованной в ее стихах с ранней юности как вступление «в крылатый мир», через преодоление мглы.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Доклад, прочитанный на конференции, посвящ. 130-летию со дня рождения о. Сергия Булгакова (Москва, Дом Русского Зарубежья, март 2001 г.)

<sup>2</sup> «...Там очень стоит работать, всякая тема имеет всегда обеспеченную аудиторию самого разнообразного состава», — писала мать Мария о Страсбурге в цикле очерков «Русская география Франции», опубл. в «Последних новостях» в 1932 г. // *ПН*, 1932, 27 авг. № 4175. С. 3

<sup>3</sup> Запись о. Сергия от 6 марта 1939 г., сделанная незадолго до операции: «Да будет воля Твоя. Сегодня глянула в лицо мне смерть, — от раковой опухоли голосовых связок или же операция тоже со смертельной опасностью или с неизбежной немотой. Я смиренно и покорно, даже спокойно принимаю волю Божию» // Автобиогр. заметки, УМСА-Press. Париж. 1991. С. 140.

<sup>4</sup> См., напр., одно из стихотворений того же цикла «Странствия»:

Мне голос ответил: «Трущобы, —  
Людского безумья печать,  
Великой любовью попробуй  
До славы небесной поднять» //

мать Мария. *Стихи*. — Берлин, Петрополис, 1937. С. 27.

<sup>5</sup> Мать Мария. *Стихи*, *Op. cit.*, С. 36.

- <sup>6</sup> Напр., доклад о. Сергия «Развитие церковного самосознания», прочтенный на 5-м съезде в Клермоне. Опубл. в: *ВРХД*, 1927, № 12. С. 18–21.
- <sup>7</sup> О. Сергий прочел доклад «Литургия как средоточие церковной жизни».
- <sup>8</sup> Богомолье // *Дни*. 1926, 30 июля 1926 г., № 1067. С. 2 (Под псевд. Юрий Данилов).
- <sup>9</sup> Акт Богословского ин-та // *Дни*. 1926, 25 июня, № 1037. С. 2.
- <sup>10</sup> *Дни*. 1926, 23 мая № 1013. С. 2.
- <sup>11</sup> *Рождение и творение* // Путь. № 30, С. 35–47.
- <sup>12</sup> По записям выступлений // *Воспоминания Б. В. Плюханова*, м., арх.
- <sup>13</sup> Запись от 23 марта, «Бунт», арх.
- <sup>14</sup> К. В. Мочульский. *Монахиня Мария (Скобцова)* // *Третий час*. Нью-Йорк, 1946. С. 65.
- <sup>15</sup> О. С. Гаккель. *Мать Мария*. — Париж. УМСА-Press, 1992. С. 68.
- <sup>16</sup> Мать Мария. *Стихотворения, поэмы, мистерии, воспоминания об аресте и лагере Равенсбрюк*. — Париж, 1947. С. 49.
- <sup>17</sup> О. Сергий Булгаков. *Радость креста* // ВРСХД, 1931, № 2, С. 8.
- <sup>18</sup> О. С. Гаккель. *Op. cit.* С. 80.
- <sup>19</sup> Прот. Сергий Булгаков. *О чудесах евангельских*. Париж, УМСА-Press, 1932. С. 3.
- <sup>20</sup> *Русское зарубежье*. Хроника научной, культурной и общественной жизни (под общ. ред. Мнухина Л. А.), т. 3, 1996. — С. 247. Конспект записи опубл. в ж-ле *Новый Град*, 1936, № 1. С. 153–154.
- <sup>21</sup> Арх. матери Марии. На хранении у Е. Д. Клепининой-Аржаковской (Париж).
- <sup>22</sup> Архив о. Сергия Булгакова (Свято-Сергиевский Богословский ин-т, Париж).
- <sup>23</sup> Протоколы семинаров о. Сергия Булгакова о христианском аскетизме и православной культуре опубл.: *Братство Святой Софии*, Москва-Париж, Русский Путь — УМСА-Press. С. 147–165.
- <sup>24</sup> Мать Мария. *Воспоминания, статьи, очерки* — Париж, УМСА-Press, 1992. Т. I. С. 250.
- <sup>25</sup> *Православное Дело* (1939 г.) // Мать Мария. *Воспоминания ...* Т. I. С. 250.
- <sup>26</sup> *Евхаристия и социальные проблемы современного общества* // *The Journal of the Fellowship of saint Albans and saint Sergius*, № 21, 1933. С. 1, 10–21. (Цит. по русск. машиноп. авт. тексту (Архив о. Сергия Булгакова, Парижский Богословский институт).
- <sup>27</sup> О. Сергий Булгаков, *Евхаристия и социальные проблемы современного общества*, *op. cit.* С. 18. Мать Мария. *Тылы религиозной жизни* // *Вестник РХД*, 1997, № 176. С. 48–49.
- <sup>28</sup> Мать Мария. *Стихи*. Берлин, 1937.
- <sup>29</sup> Мочульский К. В. *Монахиня Мария (Скобцова)*. С. 65.

- <sup>30</sup> Предисловие к сб. *Радость церковная* (Сергиевское Подворье. Париж, 1936 г.)
- <sup>31</sup> Милютина Т. П. *Воспоминания*, М., арх.
- <sup>32</sup> *Вестник РСХД*, 1929, № 3. С. 2—4.
- <sup>33</sup> *Страстное Благовещение* // прот. Сергия Булгаков. *Слова. Поучения. Беседы*. — Париж, YMCA-Press, 1987. С. 217, 220.
- <sup>34</sup> Сестра Иоанна Рейтлингер. Автобиография (Постриг) // *Вестник РХД* № 159, 1990. С. 97.
- <sup>35</sup> Прот. Сергия Булгаков. *Слова. Поучения. Беседы*. С. 120.
- <sup>36</sup> См. свидетельство с. Иоанны Рейтлингер и воспроизведение прориси в: *Вестник РХД*, 1992, № 166. С. 279 (публ. А. Н. Шустова).
- <sup>37</sup> О создании этой вышивки см.: Клепинина-Аржаковская Е. Д. *В поисках последней вышивки матери Марии Скобцовой* // *Русская мысль*, № 4230, 9—15 июля, 1998. С. 20.
- <sup>38</sup> *О подражании Богородице* // Мать Мария. *Воспоминания*, статьи, очерки. Париж, YMCA-Press, Т. I. С. 100—101.
- <sup>39</sup> *Крестность жизни* (40-е гг.) // О. Сергей Булгаков. *Слова, поучения, проповеди...* С. 40.
- <sup>40</sup> *Размышления о войне* // Архив Сергиевского Подворья, М. С. 76—77.
- <sup>41</sup> *В дыму* // Архив Сергиевского Подворья, М., С. 79.
- <sup>42</sup> *Прозрение в войне* // Мать Мария. Стихотворения, поэмы, мистерии, воспоминания об аресте и лагере в Равенсбрюк, — Париж, 1947. С. 145—148
- <sup>43</sup> Издана посмертно (Париж, 1948).
- <sup>44</sup> Со слов К. В. Мочульского, запись, сделанная в июле 1936 г. (Монахиня Мария (Скобцова). *Воспоминания* // *Третий час*, Нью-Йорк, 1946. С. 70). «И я вместила много; трижды, — мать, — / Рождала в жизнь — и дважды в смерть рождала / А хоронит детей, как умирать...» — напишет впоследствии ММ в поэме *Духов День* (Мать Мария. *Стихотворения, поэмы, мистерии, воспоминания об аресте и лагере в Равенсбрюк. Париж*, 1947, С. 23). Эта поэма, отмеченная датой (25 мая 1942 г.) написана в один день с проповедью о. Сергия, «В день Духа Святого», который, в эти годы уже не имея возможности произносить свои проповеди, раздавал их в виде машинописных листов кругу друзей, присутствовавших на его ранних литургиях на Подворье.
- <sup>45</sup> *Автобиографич. заметки*. Op. cit. С. 139
- <sup>46</sup> «День моего рукоположения был для меня радостным, как, кажется, никогда раньше.. Друзья мои переполнили дом мой собой и цветами...» // *Автобиографич. заметки* (запись о Духовом дне 1939 г.), С. 147.
- <sup>47</sup> Архив о. Сергия Булгакова (Свято-Сергиевский Богословский Институт, Париж).

---

Сестра ИОАННА (РЕЙТЛИНГЕР)\*

## Апофеоз невечернего света

*(Из воспоминаний об о. Сергии)*

Приближался праздник Святой Троицы 1944 г. Отец Сергей Булгаков все острее предчувствовал приближение своей кончины. Наконец, наступил День Святого Духа — 5 июня. После торжественной литургии отца Сергия мы все пошли к нему пить чай и оживленно продолжали нашу духовную беседу в христианской любви.

Ранним утром следующего дня, когда я вошла в его комнату, я застала его лежащим без сознания поперек кровати. Оказалось, что его предчувствие оправдалось. И он этой ночью получил удар.

С самого начала 40-дневной болезни о. Сергия после удара, мы четверо — Елена Николаевна Осоргина, мать Бланина (Оболенская), мать Феодосия и я, ухаживавшие за ним день и ночь, сменяя друг друга, — находились в каком-то особом духовном состоянии, которое трудно передать. Мы мало ели, и есть не хотелось; были бодры, почти радостны, и не отходили от него, как будто боялись что-то пропустить. Приходили люди, осведомлялись о медицинском ходе его болезни, а мы, хотя исполняли все медицинские требования чрезвычайно точно и аккуратно, и даже с каким-то вдохновением, находились как будто в другой сфере,

---

\* Из архива Н.А. Струве. Эта запись с. Иоанны Рейтлингер рядом подробностей отличается от описания последних дней о. Сергия Булгакова, опубликованных в № 159 Вестника РХД (С. 55–63). См. также запись матери Феодосии «О последних днях о. Сергия» // Вестник РХД, № 101/102. С. 85–86, а также журнал болезни о. Сергия, который вела мать Феодосия // Вестник РХД, № 170, 1994. С. 67–71.



касались потустороннего бытия, которое становилось для нас реальнее посюсторонней жизни. На пятый день его болезни, в 5 часов утра, я сидела как обычно у его постели, и вдруг увидела, что его лицо начало светлеть. Я тотчас же позвала остальных, и мы все вместе были свидетелями необычайного просветления его лица. Волосы его в это время, по замечанию матери Бландины (а я на это как-то не обратила внимание) как будто развевались на ветру. Она сказала: «Отец Сергей летит».

Все лицо отца Сергия было сплошным светом, который, однако, не стирал черт лица и радостного его выражения...

Почти все время болезни о. Сергий лежал с закрытыми глазами, а когда он их открывал, казалось, что он во что-то всматривается. Лицо его было напряженно сосредоточенным. А после явления света оно приобрело выражение радостного удовлетворения, как будто он нашел то, что искал.

И вспомнила я, как много раз рассказывал мне отец Сергий: «Отец Павел Флоренский однажды видел во сне собрание, на котором я выступал с длинной речью. Он заметил: “Не то ты говоришь. Не словами, а смертью своей прославишь Бога...”».

Очень таинственная эта 40-дневная болезнь. Сознание о. Сергия, как сказал нам врач, не было поражено ударом, но ослаблено из-за увечий, нанесенных ему раком, операциями и тем, что он не мог говорить.

Вспоминается, что о. Сергий особенно любил моменты заката в горах, когда последние лучи солнца догорали на далеких склонах и потом потухали. Это было некое явление света, хотя и физического. И также потух свет на его лице, когда он умер. Отец Сергий скончался 30 июня / 13 июля 1944 года в день Собора славных и всехвалных 12-ти апостолов.

Известно, что священникам в гробу покрывают лицо «воздухом» и не дают на него смотреть. По нашей просьбе о. Лев Липеровский снял на минуту «воздух», — но мы испытали разочарование, т. к. лицо отца

Сергия было уже совсем чужое, не похожее на него, будто он всего себя исчерпал, всего себя отдал, пока жил, совершил все, что ему было предназначено.



*Отец Сергий на смертном одре. Рисунок с. Иоанны Рейтлингер.  
7 июля 1944 г. (Архив Н. А. Струве)*

---

О. СЕРГИЙ БУЛГАКОВ

## Письма к Юлии Николаевне Рейтлингер (1922–1943)

Публикуемые ниже письма, написанные о. Сергием Булгаковым к Юлии Николаевне Рейтлингер между 1922 и 1943 гг., были пересланы нам самим адресатом в начале 80-х годов, окольными путями, из Ташкента – через Москву – в Париж, на имя Ирины Владимировны Оболенской-Зандрок (см. ее крымские воспоминания в № 181 Вестника), в виде листков, переписанных, вероятно, рукой сестры Ю. Н., Екатерины Кист. Сопровождающая записочка объясняла, что «для конспирации» первое «всунутое» письмо о. Сергия адресовано Мариэтте Шагинян (датированное 1909 г., оно было в 1973 г. целиком напечатано в 6-м номере «Нового мира», но переписана была только его часть). Мы приводим этот отрывок как своеобразный документ эпохи – как 10-х годов, так и необходимой конспирации в 80-х годах.

Первое письмо к Юлии Николаевне было написано о. Сергием из Симферополя в Прагу, где на первом этапе эмиграции устроилась Юлия Николаевна с сестрой и отцом. С 1925 года Ю. Н. Рейтлингер (с сер. 30-х гг. – сестра Иоанна) постоянно проживала на Сергиевском Подворье при семье о. Сергия, и его письма к ней связаны с отъездами на конференции, либо разъездами самой с. Иоанны для росписи храмов по разным городам Европы. В 1946 г., намереваясь вернуться на родину, она переехала в Прагу, но только в 1955 г. ей и сестре с семьей был разрешен въезд в Россию, с обязательным поселением в Ташкенте.

Местонахождение оригиналов писем нам неизвестно, возможно, они находятся в архиве о. Александра Меня.

Н. С.

*Из письма Мариэтте Шагинян<sup>1</sup>*

28.06.1909

...Впрочем, все это Вы и сами знаете, и я чувствую, что начинаю говорить прописями и апологией. Между тем важно в религиозной жизни не рассуждать, а найти в себе и носить этот родник

гармонии, легкости, светлости... Если бы мне это дано было с такой красотой, как Вам, или по своему или иному М. Ал-чу, то, вероятно, и раньше я мог бы оказать Вам более реальную поддержку, но и во мне этого нет или бывает только моментами. Поэтому противоречия в душе Вашей я чувствую и понимаю, мне кажется, правильно, но потому, что некоторые из них не личного, а общего характера, ношу в себе, вынашиваю и не знаю, как выношу. Но знаю одно, не верхним, поверхностным слоем души (тем, где интеллект, научность, «новое религиозное сознание» и проч.), но самым глубоким, незбылемым и недоступным для зыби, тем, где лежит уже изначальная детскость души моей, как она вышла от Бога, что Церковь в ней — это абсолютная и неподвижная точка и *вне* ее и помимо нее нет пути ко Христу. *ТАК* это со мною. Это не догматика и не миссионерство, а опыт, и, кажется мне, эту точку я буду ощущать и на нее опираться в страшный час смерти — рождения... Когда я начал писать, я не думал, что заговорю об этом, но раз вылилось, пусть останется, иначе у меня будет чувство, что я не сказал Вам чего-то важного и нужного, что должен был сказать. А во втором и вышних этапах и наука, и милая суета жизни, и ее пестрый водоворот.

Прощайте пока, дорогая Мариэтта Сергеевна! Пронеси Бог эту душевную бурю и возврати Вам прежний свет, ясность и радость, даже хотя бы не скоро! Я же очень крепко на это надеюсь.

Я вообще плохо, лениво и коротко пишу письма, но Вы все-таки не считайтесь, и время от времени оповещайте о себе.

Сердечно Ваш С. Булгаков

‡

Б. д. (предп. — осень 1922)  
Симферополь

...Ваше письмо, писанное около года тому назад<sup>2</sup>, дошло-таки до меня, хотя и с опозданием, но в нем не было адреса, теперь я его узнал и отвечаю. Все-таки хорошо, что Вы уехали согласно воле мамы (вспоминаю о ней с благодарностью и умилением)<sup>3</sup> и теперь учитесь.

Мне трудно представить тамошнюю жизнь из здешнего умирания — все таки верится: не к смерти, но к славе Божией. Однако я все большее и большее

значение в возрождении России отвожу той русской молодежи, которая там теперь учится для России, — у нас ведь страдания есть единственная школа. Я знаю, что к этой-то науке и школе Вы и стремитесь, и точно, не надо бояться и бежать, если Бог судил, но если не судил, как Вам, то надо благодарить Его милость, как надо благодарить за спасение от чумы или холеры. То, что мы переживаем, настолько значительно и трудно, что только один Бог знает, куда, зачем и как, — не мы. И это неведение в сгустившейся тьме — и все сгущающейся, и притом непрестанно отравляемой испарениями тления, и создает колорит всей нашей горемычной, а вместе с тем как-то трагически прекрасной жизни, разумеется, последняя открывается только на мгновенье очам веры, а остальная составляет атмосферу 24х часов в сутки. И сидя в этом пекле, я давно уже перестал коситься на пребывающих вне его или из него стремящихся, а для молодежи, не для нашаливших, а затем удирающих от собственных дел отцов, но для детей — я положительно радуюсь и желаю, чтобы они учились, тем более, что у Вас есть единственная школа для *русской* молодежи, если только, впрочем, тоже для русской. Кстати, все-таки напишите мне (хотя спрашиваю вполне платонически), нашлась ли бы возможность для Феди<sup>4</sup> в Праге учиться рисованию или музыке, имея какой-нибудь паек или работу; справьтесь у моих друзей, ему сейчас снова угрожает военщина — пока же он жил с нами и служил. Сам я прожил в трудовом и трудном уединении, но очень значительно и важно для себя, так что не думаю, что я потерял сравнительно с тем, кто находится с Вами там. Ваша мысль, еле сказанная, но ранее почувствованная, о монастыре, меня не удивила, но это или рано, или совсем не то. Бесспорно для меня, Вы принадлежите Богу, и никто не может посягнуть на Вас, кольцо ревности божественной Вас окружает, но внешняя форма Вашего иночества еще творчески не найдена, и Вы не можете взять их извне как только формы, да это и не Ваши формы. Учитесь, проходите свой творческий путь,

в нем творите себя, конечно, держась за ризу Христову, упорствуя и спеша в сердечных думах о Нем и в молитвах Ему. Мне верится, что я еще встречу Вас в жизни, в важном и решительном.

Впрочем, отнюдь не хочу пророчествовать, но и не хочу выпускать или отпускать Вас от себя, из своего попечения. Христос Вас благословит и умудрит. Привет сестре Вашей от меня и от моих, так же как и Вам от них. Передайте привет моим московским и симферопольским друзьям, Б-м, И-ым<sup>5</sup> и др.

Сердечно Ваш, пр. С. Б.

Не забудьте нашего Симферопольского храма, где мы молились с Вашей мамой<sup>6</sup>.

‡

11/24.08.1929

...Были мысли об иконах, догматические. Икону нельзя понять вне софиологии, поэтому ее не поняли до конца и защитники, и догмат остается не завершенным. Не то говорят о портретах Христа, которые же невозможны, не то о схемах, а сами не понимают, почему и как возможна икона, а главное, путают икону и религиозную картинку. Если Бог даст жизни и сил, одна из задач моего богословствования — разъяснить смысл иконопочитания, он — софиологический<sup>7</sup>.

«Образ» только потому возможен, прежде всего, что человеческий образ есть и Образ Божий, Первообраз, ибо человек и сотворен по образу и подобию. Поэтому и Христос воплотился, восприял человеческое естество не как чуждую для Себя и низшую одежду, но как Свое собственное лицо, только абсолютное, ибо не тварное. В Его лике — единство вечного и тварного человечества, софийность.

Обыкновенно же говорят, что изобразим, потому что воплотился, а надо наоборот: воплотился, потому

что изобразим — единый Образ. Но до воплощения этот образ был «невидим», ибо принадлежал Божественной области Софии нетварной, и затем, воплотившись, стал явен в Софии Тварной, т. е. воплотившись. Это не значит, что стал человеком, им не бывши, им не бывшим, но показал истинного человека в человеке неистинном, тварно-греховном. И сила иконы — не только Богочеловек, но человекобог, здесь античное человекобожие (статуя) прямо встречается с христианством (иконой). Но это относится к «образу», т. е. естеству, а есть еще Ипостась, которая «не видима» и не вообразима, но она вселяется, вернее, соединяется через *освящение* (которое совсем не введено в догматическое определение) и тем устанавливается различие между бездушным портретом и одушевленной иконой (последнее говорить боялись, потому что думали, что так получится идолопоклонство). А кроме того, с тобой и на тебе я с радостью постигал, что преобразование, софийную телесность Богочеловека как человека передают не только формы и черты, но и краски, свет и цвет. Символика красок не только символично-орнаментальна, но реальна. Краски суть *свойства* Христова человечества, софийны, они не подбираются по красивости, но зрятяся. Краски суть софиословие, следовательно, богословие, суть идеи, жизнь, откровения. Это я отвлеченно понимаю, но этому ты меня научаешь. Ты — богослов настоящий, софийный, — и я о тебе радуюсь, мой друг и товарищ...

‡

14/27.04.1930. Вос[кресенье].

Посылаю тебе эти мысли, конечно, неразвитые, но выношенные и существенные... Еще к этому надо бы добавить об умном делании, о молитве Иисусовой. Насколько оно связано с нигилистическим аскетизмом, оно отпадает само собой, потому что теперь для нас могло бы сказаться духовным сластолюбием и эгоиз-

мом. О достижениях этой молитвы, в частности, о сведении ума в сердце и самодвижной молитве, не могу судить за отсутствием опыта, и это отсутствие для меня, конечно, компрометирующе греховно, но и обессиливает. Однако не уверен, нужно ли за этим гнаться, потому что все-таки и это есть лишь частный случай, а не единый универсальный путь, и затем не знаешь, сколько здесь духовного и сколько оккультного. Я только что перечитал «Рассказы странника» и нахожусь под их впечатлением, все обдумываю их. Но молитва Иисусова с ее краткостью и простотой и с обращением к Имени Иисусову — это могу свидетельствовать даже по крохам своего опыта — она разогревает душу, и она как-то естественна (так что — сказать ли? — перед Св. Дарами иногда наряду с личными молитвами и ею молишься, а также и пред причащением и после причащения). Этот пробел в моем опыте так обесценивает всю мою «аскетику», что я сам чувствую себя не свое на себя берущим. Но хотелось наметить грани (или главы) христианской жизни не по типу обычной (феофановской) аскетики, хотя она и верна как стадия развития, первые шаги на пути, а также и для монашествующих. Если хочешь, можешь эти листки оставить для себя, не рвать...

Благословляю.  
Пр. С. Б.

‡

28.06/11.07. 1930 Royat

Злость есть всегда грех, сколько бы смягчающих обстоятельств она для себя не имела, а специфическая нервность есть *СУДЬБА*, т. е. эмпирия, с которой надо считаться и бороться, у каждого своя... Как я писал тебе и всегда говорил, к Богу мы обращены покаянием: блаженны нищие духом. Без покаяния нет богосыновства и истинного дерзновения, и без него — самодовольство и самоутверждение, в котором также нет Бога. Быть может, в самом деле, иметь явные, так сказать



греховные грехи для человека спасительнее, чем не иметь их явных, но, конечно, иметь их в глубине. Фарисейство хуже блуда и мытарства. И, в конце концов, грехи не существенны, если есть истинное видение себя в грехе, т. е. покаяние и смирение. Не грехи отлучают человека от Бога, если он кается, но самость. Надо иметь зрелый духовный возраст, чтобы без явных грехов видеть себя во грехе без этих вспомогательных средств, а жгучая боль и стыд греха нас иногда исцеляет от худшего. Покаяние есть елей души, оно дает ей слезы (которых мы не знаем), оно ее смягчит и оно учит нас не судить, и потому снисходить. Оно закрывает нам глаза на грехи других — нашими собственными грехами. Оно есть наша любовь к Господу, Которого мы грехами оскорбляем. Оно дает нам непрестанное сознание тварности своей, которая изничтожается перед Творцом. Можно ли даже стремиться к безгреховности и праведности? Нет, к борьбе с грехами, к очищению сердца от них ради любви к Богу. Также не надо никакой корысти духовной: ни знамений, ни чудес, ни даже спокойствия совести, а надо только любить Господа и в этой любви находить всю опору и награду. Покаяние — сердце наше и для любви к ближнему, потому что смиряющийся любит другого, потому что искренне может чтить его выше себя и потому что видит в нем сострадающего сочеловека, создание Божие — Бога любить в человеке и любовь Божию к нам... И не надо искать особых путей духовной жизни, если есть покаяние, потому что оно и есть этот путь. Но покаяние спасительно только тогда, когда оно соединяется с молитвой, с разговором души с Богом. Мы разучились или не научились разговаривать с Богом на молитве, и отчасти причина этому — наши молитвенники, содержащие в себе классические и боговдохновенные молитвы, но и заслоняющие от нас Бога. Поэтому надо отыскивать молитву *от себя*, приучать себя молиться Богу обо всех своих действительных нуждах, т. е. «не как язычники, которые думают, что в многоголосии будут услышаны» (нечего молится о готовке

обеда, потому что Бог тебе это вверил, надо лишь благословиться, перекрестится и перед этим), но о трудностях, о задачах, о неясностях и о других, — надо молитвой учиться любви. В конце концов, имеет прикладное значение, где и как молиться: в храме или дома, долго или коротко, лишь бы был этот разговор с Богом и отрыв души, отвод ее из этого мира Богу. Необходимо также Причащение. Господь дал нам Себя, и надо питаться хлебом жизни. Разумеется, необходимо и таинство покаяния, разрешение грехов, смывание от них, но необходимее Святое Причащение, потому что оно уже само учит покаянию.

Эти три: 1) покаяние постоянное 2) живая молитва 3) причащение — суть путь «духовной жизни». Имея это — нечего искать особых путей или руководства, потому что здесь, в этом искании, есть и от лени, и от любопытства, и от суетности. Пошлет Бог благодатную встречу, благодари Бога, нет — живи одна, потому что не одна, но с тобою Отец Небесный, с тобою Христос и Дух Святой.

И ко всему этому еще прибавлю нечто анти-монашеское: надо любить. И не вообще любить, но в частности... Вторая заповедь подобна ей (первой): любви ближнего своего как сам себя. «Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?». И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего (Ин. 4:20–21). Это закон общечеловеческий: любить Бога, любя ближнего своего, и нельзя возлюбить Бога, возненавидев ближнего своего. Чье сердце не открылось любовью и для любви к человеку, оно не открыто и для Бога. Какова бы ни была эта личная любовь: к матери, сестре, другу, жениху, мужу — все равно (т. е. может стать все равно). Важен опыт любви общей, путь любви; любовь вообще, т. е. абстрактная («духовная»), также не есть любовь, как ноты не суть пение. На путь любви общей человек вступает через любовь личную, каковы бы ни были инсинуации о ней. Господь, возлюбивший мир и человека, имел личную любовь к матери, к Иоан-

ну, к Марфе и Марии, к Лазарю — зри! И любовь Предтечи к Другу была личная, так же как и Богоматери к Сыну.

И эти столпники и пустынники, которые бегут человека, они на самом деле или ранее имели этот опыт в своей жизни, обрезали им свое сердце, или же они суть деревянные люди, «типиконики» (выражение матери Екатерины<sup>8</sup>), или ханжи. Я не то говорю, что навсегда нужно удерживать личную любовь, — напротив, может быть путь восхождения от нее и без нее (и, конечно, таковы именно пустынники и затворники), но нельзя быть евнухом, и евнушество, которое у нас слывет за монашество, не есть и любовь к Богу. И я думаю, что для монашествующих (в миру или в монастыре), также нужна личная любовь и дружба (мать Екатерина и мать Нина<sup>9</sup>), ибо прав о. Павел, дружба есть церковь. Опять и здесь: могилы вместить да вместит восхождение, но восхождение должно быть от чего-нибудь. Сердце пламенеет любовью к Богу вместе с любовью к человеку, оно и одно, и заповеди подобны, т. е. тождественны. Личная любовь есть отверстие духовных чувств. Конечно, я «подразумеваю» (как и вообще слишком многое, так и здесь) всю опасность превращения личной любви в эгоцентрическую, широкий путь к себялюбию, но мне хочется показать, что слепота сердца не есть его мудрость и закон. Отсюда, мне часто кажется, и возникновение этих двойных муже-женских монастырей, которые были и закрыты лишь по соображениям педагогическим. Но интересно не это, что так понятно, но то, как они возникли и что это означало. И если видеть открытыми глазами, то духовно это всегда существовало и не может быть закрыто. Напротив, монашествующим должен быть (и бывает) свойственен героизм любви.

...Я писал В. А. Р-вой: это Ваше преимущество, что сердце Ваше уязвлено личной любовью, потому что через это оно открыто для Бога и мира, для страдания и для любви. Любовь самоценна.



4/17.08.1930

Воскр. Веч.

...Хочу тебе рассказать о впечатлениях... Вчера была Н. Ч. из М[осквы]. Ее рассказы меня так потрясли, что как будто забыл все свое личное... Есть литература... в том числе о. Павла о Параклете (О Духе Св.) — мне ли писать рядом с ним. (Даже и заглавие мое предполагаемое), а потом сказал себе: значит, есть Божия воля — когда я был рядом с ним, он давил меня своей огромностью, а ведь по существу опыт у нас, особенно теперь, различный и подхождение тоже. Как ты думаешь? Мне даже трудно понять, как мог он это теперь писать, но будто бы пишет, и пишет много. Это не сходится с показаниями М. А. В электронике делает открытия и пишет книги, удивляющие...



Париж,

11/24.08. 1930

Воскресение после ранней литургии

...С праздником! Чувствую мир и свет в душе после литургии и воскресения. Только теперь могу ответить на трудные вопросы предпоследнего письма. Для медитации, т. е. для молитвенных размышлений, я бы тебе предложил две мысли:

- 1) любовь Божия к миру и к человеку и к тебе самой;
- 2) как нужно жить, чтобы вся жизнь была хождением перед Богом.

Первая есть собственная тема моих молитв, из которых развилась сотница. Надо сознавать, что Господь создал мир и человека и для меня, и обо мне думал, и для меня вел народ Свой, и для меня Сын Божий распинался, и обо мне в Гефсиманском саду молился, и вот

эта связь моего личного существования со всеми судьбами мира в любви Божией есть чудо Божьего снисхождения к моему ничтожеству и Божьего смирения. Эту тему можно разнообразить, конкретизировать, проводя радиус и диаметр из разных точек круга.

Второе же включает рассмотрение жизни своей во всех ее частях и делах. Одно из них имеет прямое отношение к вере — молитва и церковь, другие — косвенно, но не должно быть ничего, что было бы совсем мертво, т. е. не имело так сказать религиозного коэффициента. Можно при этом заглядывать и в будущее, приготавливая себя к отдаванию воле Божией.

Что касается центральной болевой, т. е. самой живой точки в вере, которая более всего приковывает внимание, то и для меня это не столько распятие само по себе, которое есть уже свершение, сколько Гефсиманская ночь, оставленность всеми и Богооставленность, испытание веры, а с другой стороны, «Не рыдай Мене Мати», т. е. убиенность: Христос страждущий от Своего человечества и тем страждущий в человечестве. Из этой точки теперь исходят мои религиозные боления. Но вместе и всегда свет Преображения и Воскресения, который немерцающе светит в христианской душе во тьме. Русь проходит через ночь перед Распятием, муки нравственные сильнее мук телесных, и даже физической смерти. Но без смерти нет воскресения. В России совершается воскресение Христа в Своем человечестве из *мертвых*.

Затем ты совопросничаешь, например, о магометанах. Конечно, до Бога доходит всякая искренняя к Нему молитва, хотя есть разница между христианской молитвой ко Христу и магометанской к Аллаху; небо дальше там. В Деяниях Апостолов смотри обращение Корнилия, гл. 10. Думаю, что сюда же относятся искренние и честные коммунисты, которые соблазняются безбожным человеческим добром, и не ищут своего, но зачем спрашивать об этом? Конечно, они являются укором для нашей теплохладности и себялюбия, но в них есть ведь и ложные вдохновения сата-

нинские, — когда бес был Христом изгнан, то бесноватый лежал как мертвый после своих прежних исступлений. Быт. 3—22 имеет смысл онтологический: Бог не дает человеку окончательного мироутверждения, чего хочет сатана: миробожия и бессмертия и увековечивания этого состояния. Трагизм смерти и вообще вне-райского бытия своей неустойчивостью и дисгармониями говорит человеку о небе, об его небесном жилище. Я не помню... но и теперь моя молитва почему-то горячее о неведающих Господа по ослеплению, по лишенности своей — дети не крещенные и воспитанные без веры...

Вчера получил еще твое письмо, вольно-поэтическое. Да, сейчас нельзя молиться, не думая о них, и не молясь за них (вместо них). Ведь Господь не отвергает, как дерзость, это «вместо», тем более, что мы все связаны единством вины. Есть гордость фарисейская, избранных из избранного народа, и есть любовь ап. Павла, который бы хотел быть отлученным. Бог и любовь к Нему — превыше всего человеческого — первая заповедь, но вторая заповедь — люби ближнего — дает какой-то обертон: не могу молить о своем спасении без них. Если бы наша молитва была пламенна, мы в ней находили бы ответ о смысле происходящего. Боже, спаси русский народ!

‡

9/22.04.1931, среда  
St. Luke's Vicarage Tavistock Road W II

...Когда я пишу эти строки, думаю, что Н. А.<sup>10</sup> уже нет в живых и может быть именно сегодня его предадут земле. Да упокоит Господь его мятущуюся душу, которую Он взыскал Своею милостью и благодатью и дал ему поистине христианскую кончину. В последнем твоём письме изображается уже агония — когда еще умира-

ет тело, а земная жизнь души уже прекратилась, и происходит таинственный и страшный процесс разлучения души с телом. Господь судил, чтобы меня не было в эти дни и часы... Господь судил, что и последнее расставание совершается в мое отсутствие. В моем сердце, конечно, больно отозвался твой стон в последнем письме, что если бы я был здесь, все было бы иначе. Но я никогда не предполагал, и никак бы не мог приехать даже в четверг... когда все равно уже поздно. Вижу в этом и суд Божий над собой: я слишком много, а главное, страстно судил его при жизни, и тем грешил против него, и, конечно, против себя. Я считаю за особую милость Божию, что он допустил мне совершить над ним таинство елеосвящения (и этот елей от меня вы, надеюсь, влили в гроб как мое напутствие). А если и нет, то это было наше церковное примирение, которое завершилось любовно-христианским отношением в последние дни. Уезжая, как ты помнишь, я попросил у него прощения и расстался с ним примиренный этим. Но, конечно, нам недоступны судьбины Божии. (Мне, по грехам моим, не дано было быть при кончине папы и мамы). Мне даже трудно было бы самому его погребать, потому что я слишком близко связан со всеми вами, а близкие только в случае исключительной необходимости сами совершают отпевание. Конечно, это слабое утешение. Да укрепит и утешит вас обоих Господь в эти торжественные дни. Верю, что последние дни его были озарены таким нездешним светом по молитвам Л. Н.<sup>11</sup> и отшедших чад ее<sup>12</sup>, но и твоим подвигом и молитвами, как и сам он это чувствовал... Ты можешь расстаться с ним в этой жизни с чувством исполненного долга. А все неизбежные между людьми трения должны быть отнесены на счет человеческой немощи... Странники на этой земле ищут пути обычно, кружась в разных противоположных направлениях, до тех пор, пока не дано им едино на потребу, которое так близко и просто. Твой папа метался в жизни в разные стороны, но неутомимо искал и жил, и ему было дано. Господь милосердный да упокоит его душу и нас помилует...



5/18.08.1931  
High-Leigh<sup>13</sup>

...Тебе нужно бодрости, смелости, жизнерадостности вопреки всем судьбам. Не надо допускать ни духа уныния, ни духа слабости, ни духа истеричности, хотя бы физически она даже и была в издержках производства. Постарайся также восстановить дух молитвы и богомыслия, чтобы чувствовать и знать сердцем, что есть Бог над нами и, стало быть, и в нас и с нами, и мы — дети Его.



13/26.08.1931

...Любовь ко Христу, в одиночестве или среди людей находимая, никогда не призрачна и не бессильна, хотя, может быть, и слаба. Как любить, как учиться любить? Не соразмерна ли любовь жертве для нее, — жертве собой внутренней, усилием, и жертве внешней, усилием движения к людям. Мысль о «retraite» — творческая и правильная, только я не знаю, найду ли я в себе силы на это, и осуществимо ли в рамках нашей жизни. Это ведь особая конференция, но без проблем, без кипения, а в тихой душе, молитве, совместном стоянии перед Богом. Это требует сил и вдохновения. У католиков (да и у англикан) есть и техника. Надо бы подумать. Как-нибудь на прогулке поговорим. Пирамида — да, но мало, потому что эта черта между видимым и невидимым непроницаема. Напротив, она снимается в известной степени верой. Очень важна и трудна тема о вере и неверии. Как показывать, как заражать ею? Это сила первохристианства, и радость его, дар Божий. Можно ли это делать преднамеренно? Думаю, что нет. Можно только верить или не верить, и это имеет (или не имеет) убедительность очевидности. Но во



всяком случае, не для всех, потому что нужно встречное движение собственного сердца. В сердце должна быть крепость веры, в которую можно надежно укрыться, но... «Верю, Господи, помоги моему неверию». Вера не достигнутое, а достижение, всегда напряжение и борьба. Что вера есть погружение в дух, следовательно, в свободный дух, ведения которого нет у внешних и к которому их надо приобщить. Как? Только фактом самого себя, который может быть столько убедителен, как и внешняя природа. В глубине духа встречаем Христа духа. Это есть встреча, и ведение, и источник жизни, воплощения, творчества? Отсюда, думается, путь к Культуре. Овеществление же получается, когда ток прерывается, из акта получается лишь продукт, в котором хотя и необходимо осуществляется акт, но он не становится самозаконным...

Надеюсь, что получила мой набросок росписи. Благословляю. Да хранит тебя Господь. Надвигается голубизна Успения Божьей Матери...

†

Четверг 20.08  
High-Leigh

Postcard

Здесь у меня житие — изнемогаю, но держусь, даже сегодня держал речь... Желаю бодрости и вдохновения. Бог есть жизнь и любовь, и то и другое одно и то же.

Благословляю.

о. С.

†

22.08.1931  
London. Утро

Сiju в Лондоне проездом и хочу поделиться своими впечатлениями, пока не остыли. Мне тяжело даются

такие большие международные съезды. Во-первых, из-за языка. Я скован, и чтобы что-нибудь сказать — мне надо написать и читать по бумажке, что, конечно, не может не утомлять и не раздражать. Во-вторых, моя застенчивость, которая становится прямо мучительной, я совсем так, как Сережа<sup>14</sup>, и принимаю как милость, что мне дают слово, которого я прошу раз-два (на этой конференции всего один раз). В-третьих, личное, что всегда гложет душу, особенно среди хороших, но детей, ищущих как бы им посмеяться и с восторгом ржущих о всякой глупости. В-четвертых, мне неизменно приходится юродствовать за православие, не только своим личным видом, но и исповедничеством, опять о Богоматери, особенно ввиду равнодушия, малодушия и вообще паршивости православных, которые всячески приспособляются. И в-пятых — и это самое главное — ввиду какого-то безнадежного, глухого одиночества: здесь в религиозном смысле детский сад, такая элементарщина, — в протестантизме и православии, по тебе известному состоянию, что я со своими подлинными идеями, за которые ты говоришь о моем пророческом служении и которое я сам так в себе сознаю, оказался каким-то жалким недоразумением с претензиями, а то и просто провинциальным ничтожеством. Никто не поддерживает, не понимает, не интересуется. И получается «*contradictio in adje*»: пророк-трус, пророк без голоса, пророк-ничтожество... Конечно, в этом есть судьба всякого, кто стоит над своим временем, но ведь это же бывает и при маниловской мечтательности. И есть такое чувство, что только в глубинах Православия (конечно, не казенного), среди русских, да и то только нескольких человек, есть язык, есть понимание, есть этот огонь. Какая жуткая наша единственность и бессилие ... несомое историческим ветром. И в конце концов, пусть бездарны мы, но то, что нам открывается в видениях — это о Боге и от Бога... А пока что показываю кукиш в кармане и слоняюсь по конференции, робко, застенчиво, пытаюсь заговорить то с тем, то с другим. Правда, этого чувства у меня совсем не бывало на англо-русских

конференциях, где я занимаю место в первых рядах, а не в этом пестром сборище. И даже спрашиваю себя: нужно ли мне, старому, таскаться? Может быть, уже пора и перестать. Но нечем смениться, а может быть, как старой актрисе, и не хочется сменяться и сходить со сцены. Однако, с др<угой> стороны, надо держать связь, потому что это символически (да, конечно, и совершенно реально, потому что действительно видишься с людьми из разных мест, всех узнаешь, получается все же вселенский опыт). Все-таки не уверен, поеду ли в будущем году (можно ли вообще загадывать?), потому что съезд будет уже не три дня, а неделю, в Германии, и, по-видимому, без особенно значительных тем. А Всемирная конференция сама в 1937 (!!!) и ведь это к ней мы готовимся. Одним словом, на лексике одной из привычных пословиц детства: пророк на печи промок. А вместе с тем тянет к тишине, к сосредоточению, к работе на свою тему; надо кончать, подводить итоги, договаривать, хотя и ... в бутылку. Это «в бутылку», может быть, есть утешение — малодушие. Я уже не раз видал случаи, когда многолетние труды просто погибали, как никому не нужные. Правда, они не притязали на «пророчество», но бывали умны, даровиты и честны, а не мое дилетантство. И о. Павел работает и работает (я думаю) в бутылку. Но с другой стороны, что же мне остается в жизни другого на остаток жизни, если Господь не укажет другого пути... Однако ничто великое не делается без риска... У меня странно непоследовательно соединяется этот «пророчесственный» максимализм и практически-аскетический минимум (академия, конференции и проч.). Правильно ли это, не есть ли это просто малодушие, слабость, карьеризм? Так себя иногда невольно спрашиваешь.

Вот мой эгоизм: о себе расписался, а тебе ничего не ответил. Но это не от эгоизма. Хочется тебе ответить о твоём в тишине, из Парижа, хотя отчасти это есть уже ответ.

Благословляю.



24.08.1931  
(Carte postale)

Дорогой прочитал новую книгу Бердяева<sup>15</sup>. По-моему, она лучшая из всех его книг и многим мне близка. В частности, там есть глава о смерти, и об отношении к ней — совершенно мое (хотя, впрочем, он нигде моего имени не называет, может быть, ревнуя, но не все ли равно). Да я об этом не писал...

Благословляю.



Выдержка из письма.  
Б. д. (предпол.—1931)

...Я вообще живу уединенно и сосредоточенно, рабоче. Стараюсь молиться, хотя как трудно молиться. Молиться же надо, кроме друг друга, о России, о русской церкви, и о неверующих и гонящих там Христа. Может быть, это отголосок мыслей об Иуде<sup>16</sup>.



7/20.07.  
б. г.

Теперь о душевном и духовном. Ты, живя для Бога и духовной жизнью, но творчески осуществляя себя в иконном искусстве, имеешь право, и, следовательно, обязанность (это по мере возможности) заниматься живописью, т. е. не только совсем духовным искусством в молитве и созерцании, т. е. иконой, но и просто, т. е. душевным искусством (т. е. может быть можно и даже должно на других путях, но не на этом). Но это совмещение должно [иметь] и более общее значение в смысле соотношения духовного и душевного. Часто у нас аб-

страктно противопоставляют духовное и душевное. Это, может быть, справедливо лишь в том смысле, что различаются люди духовные и не родившиеся духовно, не имеющие ока ума или органа духа и плывущие в настроениях, которых не умеют они отличить от духовного опыта. Т. е. это справедливо вообще в отношении типов и степеней развития. Но это не должно быть понято в отношении умерщвления душевной жизни, т. е. личной жизни: чувств, движений сердца, мысли, чувства красоты, вообще жизни, «души живой». Евнухи и сухие, душевно бездарные люди, конечно, вольны принимать за духовность свое собственное убожество. Но связь между духом и душой положена Богом нерушимая, и жизнь духа совершается в жизни душевной, ею питается. Для нас, за расстоянием, неразличимы черты подвижников древности, и мы можем судить об их конкретной жизни лишь тогда, когда они проговариваются о ней (например, Лествичник). Но лики преподобных Сергия и Серафима пред нами, они живые, в них душевность их, страстность (в добром, безгреховном смысле) кипит и согревает, и дает постоянную пищу для их духовного огня. Поэтому речь может идти не об истреблении душевности, но об ее гармонизации, об аскетике ее, о руководстве духа, как перводвигателе в человеке. И потому, насколько душевность есть вообще сила жизни, человек не должен быть слаб, дрябл в области, ему данной, но силен. Посмотри-ка, какие преподобные — то силачи! Настоящие сверхчеловеки, хотя и без Ницше (кстати, этот зов надо ценить и в Ницше). Аскетика в отношении душевности должна быть подобна очистке ветвей у садовника: срезаются сухие, т. е. пустые, бесплодные ветви, и даже плодоносные, если они чрезмерно обременяют ствол, но через это освобождаются силы для произрастания ею и нужных ветвей. Конечно, аскетизм — это искусство своей собственной жизни, экономия сил и возможностей, и в нем мы постоянно учимся не только как, но и что (между прочим, поэтому лучшие монахи те, сердце которых было ранено любовью и немного кровоточит,

как срезанная ветвь: напрягается душевность). Может быть и бывают по плоти ангелы, скопцы по рождению (однако не евнухи), как о. Иоанн Ш., но они и сохранили известную наивность немудрую.

Живопись есть душевное искусство, в котором, однако, как в искусстве вообще, открывается София, конечно, в низшей сфере тварности. Для одних опыт искусства, жизнь в красоте есть восхождение к духовному (только задержка здесь означает язычество, правда, с его благочестием). Для других же это есть новое откровение на пути духовном. Так и для тебя полнота жизни художницы входит в полноту духовного пути. Эту полноту имели — не могли не иметь — и Рублев, (и Дионисий), Беато Анжелико.

Телесная жизнь имеет право на существование и на внимание. Нельзя разрушать тело и в аскетизме, хотя надо уметь надевать на него узду. Но тело имеет право на существование в красоте. Для нас это опошлено модой и под<обным>, и мы не понимаем той истины о человеке, которая существует в отношении к телу (и в моде). Тело должно соответствовать духу, а не быть само по себе, безразлично. Это соответствие может быть различно: у тех полусказочных полуварварских аскетов, которые стояли в болоте, отдавая себя комарам; или на столпе, которые не мылись, и, очевидно, так пахли потом, что к ним свежему человеку невозможно было приблизиться, — в этом была своя героически-варварская аскетика, — покорение тела. Это подобно тому, что, в противоположной крайности, какой-нибудь силач — боксер нагуливает себе уродливо развитые мускулы аскетической тренировкой. Это — его духовное достижение. Но тело и у них, у аскетов, и вообще, не может быть ни безобразно, ни просто безобразно, так сказать, нигилистически. Нигилизм, пустота есть как раз то, что не допустимо ни для тела, ни для души — принципиально (фактически он неизбежно наличествует у каждого из нас вследствие ограниченности, и потому односторонности, причем нередко и небрежность есть стиль). Ведь монахи же облачаются в монашеские одеж-

ды, величественные и прекрасные по замыслу, а ведь не в рогожу. Для каждого человека дан свой собственный стиль тела, который отчасти находится инстинктивно, отчасти сознательно и, будучи ненадуманым и даже небрежным, он может стать эстетически соответственным (ведь могут же быть разные сочетания красок и колорита, и по-своему могут быть красивы и синее море, и грязная лужа). Но одно недопустимо не только эстетически, но и духовно: активное безвкусице, активная бесформенность неряшливости. Поэтому, между прочим, это верный признак упадка духа или его извращенность, и прозаизм и безвкусице церковного уклада в разные времена соответствует и состоянию жизни духа в них. Тело тоже духовно, принадлежит жизни духа. Поэтому я думаю, что найденная тобой для себя аскетическая эстетика тела (если освободить ее от приражений и искушений, которые всегда человеку свойственны) духовна, не может не быть, да и всегда была таковой, даже и до христианства; и в лучшие времена Церкви (откуда у нас эта церковная лепота и пышность, которая теперь вырождается в чванство). Вся особенность в том, что ты сама для себя это создаешь, а не принимаешь уже готовую за отсутствием или за неприменимостью к твоей жизни. Думаю, что современная спортивность («физкультура», ритм, гимнастика, вообще узренные и почувствованные возможности тела) останутся и в христианстве, конечно, соответственно преображаясь в нем. Уже нельзя позволить себе быть уродливо распущенным, но надо быть подобранным (одевать свою сутуловатую спину и широкое брюхо широкой одеждой!). В этом смысле мы — в возрождающейся античности, в которой человек увидел и почувствовал красоту своего тела, его иконность. И в известном смысле надо уметь видеть и чувствовать свое тело, так сказать, в третьем лице, видеть в нем духовно-художественную задачу. Конечно, здесь один лишь шаг до кокетства и «моды». Но дело не в этом, а в том, что человек есть воплощенный дух, живущий в теле. Есть иерархия жизни, и духу принадлежит ведущее значение, но надо

знать и чем он руководит. Конечно, все это делает современную духовную жизнь более сложной, но надо правду сказать — мы не можем внимать аскетическим урокам всяческого нигилизма, которые находим в руководствах по духовной жизни, мы просто перестали их читать.

‡

9.08.33

Я здесь живу среди зеленых шатров, лугов и полей, наслаждаюсь и восстанавливаюсь. Совестно, что как будто тупею вне жизни, в глубине реки, но вместе и собираюсь мыслями, и, если так позволено выразиться, духовно зачинаю, хотя и дается это все труднее и скуднее в это «прочее время живота». Предаюсь созерцанию о Духе Святом среди природы, которая есть Его царство.

...Через две недели возвращаюсь, и кажется, что уже давно-давно провел в отрыве от жизни под зеленой кущей. Больше, кажется, уже не мог бы прожить. Конечно, такое уединение дает место для молитвенного сосредоточения. Но с ним фактически спорит богословское напряжение, которое тоже принадлежит богословию. Так барахтаюсь, как всегда, между двумя центрами, которые, конечно, суть один, но он в такой глубине, что не ощущаешь...

‡

28.07.1935

Blymhill

Пишу из деревни. Бог помог Вашими общими молитвами, и конференция увенчалась духовным успехом, лучше, чем принятие моего proposal, как-то чудесно. И держался я физически какой-то нездешней силой, силой молитвы любящих меня. Скажи это и В.А.<sup>17</sup> и Е.Н.<sup>18</sup>



Я думаю, что нам лучше всего поехать в деревню. Вчера я здесь видел такой дивный закат, и это вечернее освещение, когда вырезан в воздухе каждый отдельный лист, что как-то захотелось этой простоты. Благословляю. Храни тебя Бог.

‡

25.08.35

...Пишу тебе накануне отъезда в Париж и праздника Успения. Как люблю я этот праздник и не только «софиологически» и «мариологически», но и нутром, с детства. Я был рожден и крещен под сенью храма пр. Сергия, где был главный придел Успения (наоборот, чем у нас), и этот праздник, как Пасха с весной, соединен в моей памяти с осенью, с холодеющими вечерами, астрами и резедой, всей поэзией ранней осени. И теперь он поет и плачет в осенней душе.

Я хорошо отдохнул (и поработал тоже немало) и пока здесь чувствую себя здоровым... Природа, среди которой я живу, — тихая, скромная, ничем не выдающаяся. Зато есть поля, елочки, речка. Может быть, более могучей природы я сейчас не был бы способен переносить, а это принимаю с тихой благодарностью и смирением.

о. С.

‡

(на пароходе)  
о. «Еуропа»  
24.09.1936. Утро

...Пишу тебе из царства Софии. Иначе я не могу определить то невыразимое словом чувство безграничного небесного свода и воды, и безмерного океана с его стальной и голубящейся грудью, причем то там, то здесь всплывает золото от солнца.

Прежде я обладал бесстыдством слова, чтобы пытаться это описать и выразить. Теперь молчат мои уста, но расширяется сердце. Я совершенно теряю при этом сознание своей старости и изношенности, забываю скорби и чувствую себя мальчиком, каким мне полагается быть по метафизическому возрасту, и блаженствую...

Здесь можно почти уединиться, забравшись на верхнюю палубу... Слава Господу, творящему чудеса Свои!.. Сегодня на короткое время за пароходом появилась радуга, и притом двойная. Радуга — знамение Софии, почему Господь после потопа установил радугу в знамение, что потопа больше не будет, и мировой порядок навсегда останется нерушимым. София тварная, отражающая Софию небесную. Отсюда и символизм красок в Купине неопалимой.

‡

2.08.38

...В Clar[ens]<sup>19</sup> было кошмарно утомительно и тяжело от безголосия и малосилия, пора мне перестать таскаться по таким конференциям, но некем смениться, хотя когда меня не станет, Господь найдет смену.

‡

30.10.38

...Я работаю над эсхатологией, но испытываю то же чувство, как ты: не в состоянии выписывать деталей, а просто валяю, лишь бы дописать. Да, пожалуй, и не до деталей теперь, все равно дело не в них, а сил немного. Кроме того, мало надежды на печатание. Однако досадно, что в других, менее важных случаях (важнее того, что пишу теперь, нет ничего) хватало сил выписывать детали, а теперь нет...

‡

30.10.38

Но дни эти кошмарны. Во-первых, я тяжело переживаю победное шествие антихристово, каковым является гитлеровщина («кто подобен зверю сему»), и, конечно, психологию надвигающейся войны (слава Богу, не для себя ни на одну минуту).

Во-вторых, забота о своих...

В третьих, самые события, разлив лжи, малодушие предательства (хотя к Чехии самой я равнодушен достаточно). Пророческое слово о войне у меня такое: «услышите о войнах и военных слухах, но ЭТО ЕЩЕ НЕ КОНЕЦ», и будет история и явление Ц. Б., но сейчас мрак над миром». Страдаю от непонимания этой гитлеровщины соотечественниками...

‡

7/20.03.1940

...Сегодня годовщина моей первой операции, и я нахожусь в мистическом оттого головокружении. Служил вчера и сегодня (часы и литургии преждеосвященных даров). Снова переживаю это чудо, как коснулась меня рука Божия, и хочется сохранить на себе это ее касание — чувствую это как задачу жизни и больше всего страшусь утратить или разменять это чувство. Но уповаю, что Господь меня не оставил, и еще раз с новой и новой силой чувствую, как бедна и пуста и — скажу даже — жалка была бы моя жизнь в ее стареющем самодовольстве, если бы Господь милосердный не коснулся меня в эти дни...

‡

б. д.

предполож., — Париж, 1940

...Не удивляйся, если *ВСЕГДА* у меня было то же чувство: Страстная седмица есть наша жизнь, а Пасха —

мгновенье и обетованье, на которое меня, по крайней мере, греховно не хватает. Или ты думаешь на самом деле, что легко дается радость пасхальная! Да не будет! Самый же торжественный миг церковного года есть сия преблагословенная суббота, когда да молчит всякая плоть человеческая...



б. д.

...За гранью смерти следует откровение загробной жизни как начало нового бытия, о нем не говорит нам непосредственный человеческий опыт.

Умирание само по себе не знает откровения о загробной жизни и о воскресении. Оно есть ночь дня, сам первородный грех. Можно забывать о смерти, отворачиваясь от нее, и, конечно, не следует наполнять жизнь одним лишь предчувствием смерти. Однако и забыванием о ней нельзя уйти от него — оно приходит рано или поздно ко всякому человеку, и это вопрос только времени.



б. д.  
предполож., 40-е гг., Париж

...Сегодня пишу из глубины святейшего дня Тайной Вечери любви Господней к грешному человеку и ответной любви нашей к Нему, Его любви к 12-ти избранным ученикам на «странствия Владычня бессмертная трапезе», в свете всего, что там происходило, сказанного и не сказанного, между всеми и Петром, и нарочито двумя избранными: Иоанном и Иудой, апостолом любви и апостолом жертвенного отвержения и ... самоотвержения. Неизменно горит мое сердце о сей тайне: «не двенадцать ли я вас избрал, но один из вас диавол» и «что делаешь, делай скорей».

Тайна Иуды, которая закрыта особой к нему неприимимостью апостола любви. И изнемогает душа от любви и радости ее...



б. д., карандашом  
предполож.—1943, Париж

Я периодически снова (вот и сегодня ночью) возвращаюсь мыслью о жертвенности твоей жизни для нас, и особенно потому, что все нагляднее чувствую свое истощание. Думаю и о твоей жизни после и без меня, но предаю ее Богу в каком-то покое: м. б., это просто эгоизм мой, но и глубокая вера в тебя и почитание творческого твоего пути. У тебя есть молитвенники, иконы и Катя, и Господь лишь знает долготу дней твоих. К тому же я угас прежде своего конца для тебя, и, м. б., это облегчит и сделает естественным конец... Что же касается жестокости и как будто бессмысленности твоей жертвы нам, то разве может быть иною жертва, лишь бы дал Бог сил ее нести. Но у меня остается твердое сознание, что в этом есть воля Божия, и вместе и искупительность нашей судьбы, ее оправдание. Никаких советов и заветов не умею тебе сделать, но безгранично тебе *верю*.

Не откладывай, если можешь, беседы с Е. Н.<sup>20</sup> о моей обложке, она все усвоила в полной точности, что сказал типографщик, работа с матрицами на полном ходу, и лучше скорее сдать виньетку.

Житие муч. Б[ландин]ы я не помню по тексту, но ясно, как оно трогательно, и в этом его трудность для литературного изложения. Дейша<sup>21</sup> с ним просто литературно не справилась, или пожалела того труда и времени, которого бы от нее потребовалось от ее *литературного* замысла об этом. Валя<sup>22</sup> почти наверно откажется, п. ч. это ей мало конгениально, однако она справилась бы, если бы согласилась (увлечена своим). Она сделала бы проще. Я просто не могу сам такую работу ни поставить себе, ни разрешить. Все, что я могу сделать и готов, это элементарно исправить стиль и попробовать внести что-то оживляющее. Но из-за этого придется переменить порядок страниц и распределение рисунков, — может так выйти, хотя оно еще не

найдено: стоит ли игра свеч? Могут помочь даже абзацы, которые отсутствуют.

М. б., для этой работы годился бы Б. Зайцев, несмотря на слащавость, но согласится ли, и затем нужно платить. Он нуждается. Если бы он согласился, или ты на него [подействовала], то я думал бы посоветоваться о плате с о. Вас.<sup>23</sup>, п. ч. м. б. у него найдется такой источник.



В рисунках меня не удовлетворяет неясность фигур: не отличить черепов мертвых тел от живых фигур, лежащих на камнях, от самих камней. И затем надо переменить распределение, соотношение с текстом<sup>24</sup>. Начнем с Вали.

*Рисунок с. Иоанны из серии иллюстраций к книге о мученице Бландине*

†

Ко дню преп. Сергия, 1943

## ХРИСТОС ВОСКРЕСШИЙ (Христос с розами)

«Сияние Его яко свет будет, *рози* в руках Его: и положи любовь державну крепости Своей»

(Из 4-й Песни Псалтири)

Сегодня ночью, томясь в бессоннице, я вдруг был осенен вдохновением восторга перед иконой, которую в суете дня не успел пережить. Икона эта есть одно из

твоих иконных для меня откровений и вдохновений, которая свидетельствует, что все это живо и действительно в тебе вопреки всей давящей прозе жизни и этой сатанинской войне. Она воскресила во мне прежние восторги, и я счастлив поделиться с тобой об этом (кто знает, м. б. последний раз в жизни, — и это тоже подумалось, но это не важно, здесь нет ни первых, ни последних, но вечное). О. Вас. у меня что-то спросил про эту икону, мне показалось, естественно недоумевающе, да таково и будет общее к ней отношение (если только не хуже). У м. Ф.<sup>25</sup> это было ясновидение этого стиха канона, а у тебя — ясновидение, запечатлевшее твое *видение*, и нынче ночью мое созерцание.

Что это и почему Господь с розами (в Библии и в Евангелии нет роз, а есть — лишь ароматы, миро, благоухание, которым Господь бывал помазан при жизни женою грешницей и на погребении). Я здесь приравниваю розы этому благовонию, облеченному в красоту. Роза есть символ софийности мира, созданного «добро zelo» и облеченного в красоту и благоухание. Розы приносятся на брак, на торжество человеческой радости, но они же сами собою приносятся и на погребение, чтобы увянуть и умереть вместе с телом. И они же сами приходят и на праздничные иконы, и в алтарь в пасхальную ночь (на трикирию), живые и пасхальные.

Поэтому хочется думать — не археологически, но софийно, что и на погребение Спасителя были розы, розы мира, земли. И нельзя думать, что они остались, увядшие и мертвые, в пустой гробнице после Воскресения, но воскресли с Ним, «нетленные розы», залог преображения и воскресения мира. Господь являлся с розами. Его терновый венец у тебя — обессиленный, как воспоминание, а розы цветут и благоухают. Обычная икона Воскресшего запечатлевает «язвы гвоздинные», устанавливая тожество и непрерывность тела умершего и воскресающего, здесь же это дается иначе, чрез розы. Кому же было это видение? Не Фоме маловерному и испытующему, не Петру и даже не Иоанну, при всей его близости к Богородице (хотя он избран

поведать о явлении в вертограде Марии Магдалины), но именно женской душе и женственной любви. Всякая человеческая душа в отношении к Христу женственна, как и вся Церковь. Но женская душа женственна по преимуществу, и ей принадлежит это видение нарочито. Она есть Невеста Агнца и жена, приготовившая себя на брак Агнца (это все основные образы и Апокалипсиса). И эта невеста устами мученицы говорит: «тебе, жених мой, люблю». По Евангелию это есть, прежде всего, Мария Магдалина с трепетным зовом и откликом: «Мария! — Раввуни!», и она бросилась к ногам, чтобы объять их. И она приняла Его за «вертоградара», с нетленными розами, это и было в вертограде. Мыслятся, что с нею и за нею идут и другие жены-мироносицы, которые с вечера «зряша, где Его полагаху», и утром пришли с ароматами, в образ софийной, поэтической любви.

Но мысль восходит и выше, путем таинственного, богородичного молчания. Это молчание говорит со всею бесспорной ясностью (таково и Предание), что Христос *первой* явился Невесте Невестной, Деве Марии, личной Церкви Его. И вот я сегодня ночью понял (хочется сказать — увидел), что Христос с розами есть явление Его Богоматери, самой Софии в тварном Ее Лице. Именно *таково* и было это явление: Голгофа, и терновый венец, и раны и смерть, — все это было пережито Богоматерью и потонуло в Ее скорби, но было и преодолено вместе с Нею, осталось лишь: «се Жених грядет в полунощи», чаяние Жениха небесного, с розами.

Поэтому я считаю, что это не есть образ Апокалипсиса (там другое, хотя о «Невесте Агнца» сказано именно там), это есть пасхальное видение: «воскресение Христово видевше». Но оно, конечно, предполагается и включается в *последние* образы Апокалипсиса.

Если бы я имел художественный дар, я пропел бы это в слове, за отсутствием его говорю деревянным языком, тебе же дано было — худо ли, хорошо — это даже не важно, п. ч. всякий образ здесь несовершенен, — узреть и явить это видение.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Шагинян Мариэтта Сергеевна (1888–1982) — русская советская писательница, автор романов («Своя судьба», 1918–1923), стихов («Orientalia», 1933) статей о литературе («Литературный дневник», 1923), биографических книг о Гете, Крылове, Шевченко, и пьес («Семья Ульяновых», 1970) и очерков («Четыре урока у Ленина», 1964–1968).

<sup>2</sup> «Пишу отчаянное письмо о. Сергию» — зачем я уехала? Через год каким-то чудом получила от него ответ — поддерживает» // С. Иоанна Рейтлингер. Автобиография // ВРХД, № 159, 1990. С. 93. Письмо написано, вероятно, еще из Варшавы в конце 1921 г.

<sup>3</sup> Юлия Николаевна с сестрой Екатериной покинула Россию, «памятуя мамино завещание: уехать во что бы то ни стало». Лидия Николаевна Гонецкая была в большой дружбе с о. Сергием, «он очень ее полюбил и почитал» (ВРХД, № 159. С. 92). В 1920 г. она умерла в Крыму от сыпного тифа.

<sup>4</sup> «О. Сергей не теряя надежды на приезд своего старшего любимого сына Феди (художника) из Москвы» (ВРХД, № 159. С. 94), «уехать с ним сразу его не пустили, и остался он в Москве вроде «заложника» (С. 104).

<sup>5</sup> Бердяевым, Ильиным, устроившимся в то время в Берлине.

<sup>6</sup> Богослужения в Симферополе были налажены о. Сергием в заброшенной «Единской церкви» (ВРХД, № 159. С. 91–2).

<sup>7</sup> В 1930 г. о. Сергей сформулировал эти мысли в кн. «Икона и иконопочитание», которая годом позже вышла в изд-ве YMCA-Press: «[Икона] есть свидетельство *софийности* бытия. София есть икона Бога в Боге Самом, и всякая наша икона есть икона Иконы. Поэтому догмат иконопочитания есть существенно софиологический».

<sup>8</sup> Мать Екатерина (Ефимовская) — создательница и игуменья Лесненского монастыря в Польше. После революции монастырь нашел себе приют в Сербии в г. Хопово.

<sup>9</sup> Мать Нина — игуменья Хоповского монастыря после смерти м. Екатерины.

<sup>10</sup> Николай Александрович, отец Ю. Н. Рейтлингер, сын ген. Рейтлингера. О его смерти см. *Автобиографию* Ю. Н. Рейтлингер, *op. cit.* С. 95.

<sup>11</sup> Лидия Николаевна, жена.

<sup>12</sup> Две дочери Л. Н. Рейтлингер умерли от сыпного тифа в 1919 г. в Крыму.

<sup>13</sup> High-Leigh — место, где с начала 30-х гг. ежегодно проходили конференции-встречи между англиканами и православными.

<sup>14</sup> Сережа — Сергей Сергеевич Булгаков, младший сын о. Сергия, род. в 1911 г. Живет на юге Франции.

<sup>15</sup> Н. Бердяев. *О назначении человека* (опыт парадоксальной этики). Париж, изд. Современные записки, 1931. Речь идет о первой главе третьей части «Смерть и бессмертие».

<sup>16</sup> Эссе *Иуда Искариот, Апостол предатель* было опубл. в 1931 в журнале *Путь*.

<sup>17</sup> В. А. — Валентина Александровна Зандер, ур. Калашникова (1894—1989), — один из секретарей РСХД, дочь о. Александра Калашникова, духовного отца о. Сергия Булгакова, жена Л. А. Зандера, ученика о. Сергия, автора двухтомной работы о нем.

<sup>18</sup> Е. Н. — Елена Николаевна Осоргина (ур. графиня Муравьева).

<sup>19</sup> В Кларенсе о. Сергей участвовал в заседаниях комитета Мирового Совета Церквей по отделению «Вера и Устройство».

<sup>20</sup> Елена Николаевна Осоргина

<sup>21</sup> Дейша, Елена Альбертовна (1885—1977), прозаик под псевдонимом Георгий Песков.

<sup>22</sup> Валентина Александровна Зандер, автор кн. о преп. Серафиме Саровском (на франц. и нем. яз.).

<sup>23</sup> О. Василий Зеньковский (рукоположен в 1942).

<sup>24</sup> Текст в итоге был составлен французской писательницей, другом Ю. Н., но книга так и не вышла. Рисунки хранятся в архиве Н. А. Струве.

<sup>25</sup> Мать Феодосия Соломянц (1903—1992) — была одной из четырех свидетельниц «преображения» о. Сергия. См. ее записки в № 101/102 и 170 Вестника.

*Публикация и примечания*

Н. А. СТРУВЕ и Т. В. ЕМЕЛЬЯНОВОЙ

---

М. Лот-Бородина<sup>1</sup>

## Духов день<sup>2</sup>

Глубокоуважаемому отцу Сергию Булгакову с приветом к дню юбилея священства

Разверзлись тайные глубины,  
Небес Сион:  
Не в виде снежной голубины  
Вновь реет он;  
То не помазанье Христово  
В крещальный час —  
На воплотившееся Слово  
Отцовский Глас.  
То посвящение человека,  
Огонь-печать  
Неумирающего века,  
То Благодать:  
Вот на склонившиеся главы  
Учеников  
Сиянье сходит Духа славы,  
На подвиг зов.  
Трепещут пламени языки —  
Священный жар,  
Горят апостольские лики,  
Приемля Дар

*Fontenay-aux-Roses*  
28 мая 1939 г.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Мирра Ивановна Лот-Бородина (1882–1957), дочь академика И. П. Бородина, племянница композитора А. П. Бородина, жена французского медиевиста Ф. Лота. Историк, поэт, едва ли не первая женщина-богослов в Православной Церкви. Свои богословские труды (в частности, о Николае Кавасиле), она написала на французском языке. В 50-е гг. сотрудничала в Вестнике РСХД.

В настоящее время о. Борисом Даниленко (Москва) готовится к печати большой сборник статей, стихотворений и писем М. И. Лот-Бородиной.

<sup>2</sup> Стихотворение, посвященное о. Сергию Булгакову (1871–1944) написано в связи с 21-й годовщиной принятия о. Сергием священства (рукоположен в 1918 г. в Духов день в Свято-Духовском храме на Даниловском кладбище).

Публикуется впервые по материалам архива Сергиевского Подворья (Париж). Рукопись.

---

К 50-летию  
кончины Г. П. Федотова  
(1886–1951)



Псалмы  
в переводе Г. П. ФЕДОТОВА\*

*Псалом 1*

1. Блажен, кто не ходит на совет нечестивых,  
и на пути грешных не стоит, и в собрании  
развратителей не садится.
2. Но в законе Господнем воля его,  
и в законе Его поучается день и ночь.
3. И будет как древо, насажденное при потоках вод,  
что дает свой плод во время свое,  
и лист его не опадает, и во всех делах своих  
преуспеет.
4. Не так с нечестивыми, не так;  
они словно прах, взметаемый ветром с земли.
5. Не устоят нечестивые на суде,  
ни грешники в совете праведных.
6. Ибо знает Господь путь праведных,  
и путь нечестивых погибнет.

---

\* Г. П. Федотов осуществил перевод Псалтири перед отъездом в Америку. Публикуется впервые. Перевод всей Псалтири появится в издательстве «Русский путь» в ближайшем будущем.

*Псалом 2*

1. Почто возмутились народы,  
и племена замышляют тщетное?
2. Восстали цари земные,  
и князья собираются вместе на Господа и на  
Христа Его.
3. «Расторгнем», скажут, «оковы их,  
и свергнем с себя иго их».
4. Но Живущий на небесах посмеется над ними,  
и Господь посрамит их.
5. Тогда речет к ним в гневе Своем,  
и яростью Своею смутит их:
6. «Я помазал царя Моего над Сионом,  
горою святою Моей».
7. Возвещу повеление Господне.  
Господь сказал Мне: «Ты Сын Мой. Я ныне родил  
Тебя.
8. Проси у Меня,  
и дам народы в наследие Тебе и во владение Твое  
концы земли.
9. И будешь пасти их жезлом железным,  
как сосуды глиняные сокрушишь их».
10. Посему вразумитесь, цари,  
научитесь, все судьи земли.
11. Служите Господу со страхом  
и радуйтесь с трепетом.
12. Примите поучение, да не прогневается Господь,  
и да не погибнете вне пути праведного, когда  
возгорится вскоре ярость Его: блаженны все  
уповающие на Него.

*Псалом 3*

1. *Псалом Давида, когда он бежал от Авессалома, сына своего.*
2. Господи, почему так умножились враги мои!  
Многие восстают на меня.
3. Многие скажут душе моей:  
«нет спасения ему в Боге его».

4. Но Ты, Господи, — Защитник мой, слава моя.  
Ты возносишь главу мою.
5. Я к Господу воззвал,  
и Он услышал меня со святой горы Своей.
6. Я заснул, и спал, и встал,  
ибо Он хранит меня.
7. Не убоюсь тьмы людей,  
отовсюду нападающих на меня.
8. Господь, восстань, спаси меня, Боже мой!  
Ибо Ты поразил всех врагов моих, раздробил зубы  
грешников.
9. От Господа спасение мое,  
и на людях Твоих благословение Твое.

#### *Псалом 4*

1. *Начальнику хора. На струнных орудиях. Псалом Давида.*
2. Я воззвал, и услышал меня Бог правды моей;  
из тесноты Ты вывел меня на простор; помилуй меня  
и услышь молитву мою.
3. Сыны человеческие, доколе будете тяжкосердыми?  
Доколе любите суету и ищете лжи?
4. Знайте, избрал Господь праведника Своего;  
Господь услышит меня, когда я воззову к Нему.
5. Гневаясь, не согрешайте;  
размыслите в сердце на ложах своих, и укротитесь.
6. Принесите жертву правды,  
и уповайте на Господа.
7. Скажут многие: «кто даст нам благо?»  
Просияй на нас, Господи, свет лица Твоего.
8. Ты дал веселье сердцу моему;  
умножились пшеница, вино и елей.
9. В мире ложусь и засыпаю,  
ибо Ты, Господи, один опора упования моего.

#### *Псалом 5*

1. *Начальнику хора. На духовых орудиях. Псалом Давида.*
2. Внемли, Господи, словам моим,  
улови шепот мой.

3. Услышь голос мольбы моей, Царь мой и Бог мой;  
Тебе молюсь по утру, услышь голос мой.
4. По утру предстану с приношением моим,  
и буду ждать Тебя.
5. Ты Бог, не радующийся беззаконию,  
злодей не будет гостем Твоим.
6. Не устоят беззаконники пред очами Твоими,  
Ты ненавидишь всех, творящих зло.
7. Ты погубишь всех, говорящих неправду,  
мужа крови и лжи гнушается Господь.
8. Я же, по великой милости Твоей, войду в дом Твой  
и поклонюсь в страхе Твоем ко храму  
святому Твоему.
9. Господи, веди меня путем правды Твоей сквозь  
засады врагов;  
уровней пред Тобою стези мои.
10. Ибо нет истины в устах их,  
сердце их – гибель, гортань их – отверстый гроб,  
полон лести язык их.
11. Суди их, Боже, да падут от замыслов своих;  
по множеству нечестия извергни их, против Тебя  
восстали они.
12. Да веселятся все уповающие на Тебя,  
да ликуют вовеки;  
Ты заступник их, да радуются о Тебе любящие  
имя Твое.
13. Ты благословишь праведного, Господь,  
щитом оградишь его, увенчаешь милостью.

### *Псалом 6*

1. *Начальнику хора. На восьмиструнном. Псалом Давида.*
2. Господи, не в ярости Твоей обличай меня,  
и не в гневе Твоем наказывай меня.
3. Помилуй меня, Господи, ибо немощен я;  
исцели меня, Господи, разбиты кости мои.
4. И душа моя разбита в конец;  
Ты же, Господи, доколе?
5. Обратись, Господь, избавь душу мою,  
спаси меня ради милости Твоей.



6. Никто по смерти не вспомнит Тебя,  
в аду кто прославит Тебя?
7. Я утомился от вздохов,  
каждую ночь омываю ложе мое, орошаю слезами  
постель мою.
8. Иссохло от горя око мое,  
состарился я из-за врагов моих.
9. Отступитесь от меня, все творящие беззаконие,  
ибо внял Господь голосу слез моих.
10. Услышал Господь моление мое,  
Господь принял молитву мою.
11. Да постыдятся и рассеются все враги мои,  
да возвратятся и устыдятся в сей час.

### Псалом 7

1. *Плачевная песнь, которую Давид воспел Господу  
относительно Хуса, из племени Вениаминова.*
2. Господи Боже мой, на Тебя уповаю:  
спаси меня от всех гонителей моих и избавь меня.
3. Да не похитит враг, подобно льву, души моей,  
и никто не избавит, не спасет ее.
4. Господи Боже мой,  
если я сделал что, если есть неправда на руках моих,
5. Если я воздал злом тому, кто был со мной в мире,  
или обидел того, кто возненавидел меня без  
причины,
6. Пусть гонит враг душу мою, и настигнет, и втопчет  
в землю жизнь мою,  
и славу мою повергнет в прах.
7. Восстань, Господь, в гневе Твоем,  
вознесись против врагов Твоих, пробудись на суд,  
обещанный Тобой,
8. И сонм людей окружит Тебя:  
поднимись в высоту над ним.
9. Господь судит народы:  
суди меня, Господи, по правде моей, по  
невинности моей воздай мне.

10. Да прекратится злоба грешных,  
а праведника восставь, испытующий сердца  
и утробы, Боже праведный.
11. Помощь моя от Бога,  
спасающего правых сердцем.
12. Бог — судья праведный и крепкий,  
и взыскивает каждый день.
13. Если не обратитесь,  
Он наточит меч Свой, напряжет лук Свой  
и прицелится,
14. Приготовит снаряды смерти,  
стрелы Свои зажжет.
15. Вот человек заболел неправдою,  
зачал злобу и родил беззаконие.
16. Рыл ров и вырыл его,  
и упадет в яму, которую сам ископал.
17. Злоба его обратится на голову его,  
и неправда его упадет на темя его.
18. Славлю Господа за правду Его,  
и пою имени Господа Вышнего.

### Псалом 8

1. *Начальнику хора. На Гёфском орудии. Псалом Давида.*
2. Господи Боже наш, чудно имя Твое по всей земле;  
высока слава Твоя, превыше небес.
3. Из уст грудных детей и младенцев Ты возносишь  
Себе хвалу,  
на страх врагам Твоим, чтобы заградить уста врагу  
и мстителю.
4. Взгляну на небеса, дело перст Твоих,  
на луну и звезды, создания Твои.
5. Что такое человек, что Ты помнишь его?  
или сын человеческий, что Ты посещаешь его?
6. Не многим умалил его перед ангелами,  
славою и честью увенчал его.
7. Поставил его над делами рук Твоих,  
все покорил под ноги его.

8. Всех овец и волов  
и зверей земных,
9. птиц небесных и рыб морских,  
скитающихся по стезям морским.
10. Господи Боже наш,  
чудно имя Твое по всей земле.

### Псалом 9

1. *Начальнику хора. По смерти Лабена. Псалом Давида.*
2. Буду славить Тебя, Господи, всем сердцем моим,  
возвещу все чудеса Твои.
3. Возвеселюсь и возрадуюсь о Тебе,  
пою имени Твоему, Вышний,
4. Когда обратят тыл враги мои,  
изнемогут и погибнут от лица Твоего.
5. Ибо Ты ведешь суд мой и тяжбу мою;  
Ты воссел на престоле, Судия праведный.
6. Ты отразил народы, и погиб нечестивый:  
истребил имя его на веки веков.
7. Оскудело оружие врага в конец,  
и города его Ты разрушил: погибла память  
его с ними.
8. А Господь во век пребывает,  
уготовал для суда престол Свой.
9. Будет судить вселенную по правде,  
судить народы по справедливости.
10. Будет Господь прибежищем убогому,  
помощником во времена скорбей.
11. Да уповают на Тебя, Господи, познавшие имя Твое,  
ибо Ты не оставишь взыскующих Тебя.
12. Пойте Господу, живущему в Сионе,  
благовестите среди народов дела Его.
13. Ибо Он взыскал за кровь их,  
Он помянул их, вопль убогих не забыл.
14. Господи, помилуй меня,  
взгляни на унижение мое от врагов моих, Ты,  
исторгающий меня из врат смерти.

15. Да возведу всю славу Твою у врат дочери Сиона; возрадуемся о спасении Твоем.
16. Упали народы в ров, что вырыли сами: в сети, расставленной ими, запуталась нога их.
17. Узнали Господа по суду Его: в делах рук своих запутался грешник.
18. Да идут грешники в преисподнюю, все народы, забывшие Бога.
19. Не до конца забыт будет нищий, надежда убогого не погибнет до конца.
20. Восстань, Господь, да не гордится человек, да судятся народы пред Тобою.
21. Поставь, Господь, законодателя над ними, да помнит всякий среди народов, что он человек.
22. Почто, Господи, стоишь далече, скрываешь Себя во время скорбей?
23. Когда возгордится нечестивый, бедный страдает: да уловлены будут грешники в своих собственных ковах.
24. Хвалится грешный похотью души своей, и обидчик улаживает себя.
25. Раздражает Господа грешник: «Не взыщет в гневе Своем. Нет Бога пред ним».
26. Оскверняются пути его во всякое время; далеки суды Твои от лица его; всех врагов своих презирает.
27. Говорит в сердце своем: «не пошатнусь в род и род, не увижу зла».
28. Полны проклятия уста его, и злобы и лжи; под языком его муки и пагуба.
29. Сидит с богатыми в засаде, ища убить неповинного; глаза его за нищим следят.
30. Ловит тайком, как лев в логовище своем; подстерегает, чтобы схватить нищего, схватить нищего, увлекая его в сети свои.
31. Покорить его: наклонится тот и упадет; и будет он господствовать над убогими.

32. Говорит в сердце своем:  
«забыл Бог, отвратил лицо Свое, не увидит никогда».
33. Восстань, Господи Боже мой,  
да вознесется рука Твоя, не забудь убогих Твоих  
до конца.
34. Зачем прогневал нечестивый Бога?  
Сказал в сердце своем: «не взыщет».
35. Ты видишь, ибо Ты зриаешь на обиду и  
притеснения, да предан будет грешник в руки Твои;  
Тебе предаст себя нищий, сирому будь Ты  
помощник.
36. Сокруши мышцу грешному и лукавому;  
будут искать и не найдут греха его.
37. Господь царь во веки, во веки веков;  
погибнете, язычники, с земли Его.
38. Господи, Ты услышал желание убогих,  
чаяниям сердца их внимает ухо Твое.
39. Дай суд Твой сирому и угнетенному,  
да не величается больше человек на земле.

### *Псалом 10*

*Начальнику хора. Псалом Давида.*

1. На Господа надежда моя;  
скажете ли душе моей: «летай по горам, как птица»?
2. Вот грешники натянули лук, приготовили стрелы  
в колчане —  
подстрелить во мраке правого сердцем.
3. То, что Ты созидал, разрушили они;  
что же делать праведному?
4. Господь во храме святом Своем. Господь! На  
небесах престол Его,  
очи Его зрят на нищего; вежды Его испытуют сынов  
человеческих.
5. Господь испытует праведного и нечестивого;  
любящего неправду ненавидит душа Его.
6. Дождем прольет на грешников угли горящие;  
огонь и серу,  
дымный ветер будут пить из чаши своей.

7. Ибо праведен Господь и правду возлюбил;  
праведник видит лицо Его.

### *Псалом 11*

1. *Начальнику хора. На восьмиструнном. Псалом Давида.*
2. Спаси меня, Господи, ибо не стало праведного;  
оскудели верные среди сынов человеческих.
3. Лукавое говорит всякий ближнему своему;  
лживы уста, в сердце таят злобу.
4. Истребит Господь все уста лживые,  
язык велеречивый.
5. Говорят они: «языком нашим одолеем;  
уста наши при нас, кто господин нам?»
6. Ради страданий нищих и вздохов убогих,  
«ныне восстану», сказал Господь, «спасу того, кого  
хотят уловить».
7. Слово Господне — слово чистое,  
серебро, очищенное от земли в горниле,  
переплавленное седмерицею.
8. Ты, Господь, сохранишь нас  
и соблюдешь от рода сего вовек.
9. Окрест нечестивые ходят,  
ничтожные из сынов человеческих возвысились.

### *Псалом 12*

1. *Начальнику хора. Псалом Давида.*
2. Доколе Господи, будешь забывать меня вконец?  
доколе отвращать лицо Твое от меня?
3. Доколе таить мне мысли в душе моей, скорби  
в сердце моем день и ночь?  
Доколе превозноситься надо мною врагам моим?
4. Возри, и услыши меня, Господи Боже мой;  
просвети очи мои, да не усну сном смертным.
5. Да не скажет враг мой: «я одолел его».  
Обрадуются гонители мои, если я поколеблюсь.
6. Но на милость Твою уповаю; возрадуется сердце мое  
о спасении Твоем;

воспою Господу, сотворившему милость мне,  
пою имени Господа Вышнего.

### Псалом 13

*Начальнику хора. Псалом Давида.*

1. Сказал безумец в сердце своем: нет Бога.  
Растлились и погрязли все в начинаниях своих,  
нет творящего правду.
2. Господь проник с небес к сынам человеческим:  
есть ли кто знающий или ищущий Бога?
3. Все уклонились, все согрешили,  
нет творящего правду, нет ни единого.
4. Ужели не вразумятся все, делающие беззаконие,  
поедающие народ мой, как едят хлеб?  
Господа не призвали они.
5. Там натерпелись они страха, где страха нет,  
ибо Господь в роде праведных.
6. Над надеждой нищего вы посмеялись:  
но Господь упование его.
7. Кто пошлет с Сиона спасение Израилю?  
Когда возвратит Господь из плена народ Свой, тогда  
возрадуется Иаков, и Израиль возвеселится.

### Псалом 14

*Начальнику хора. Псалом Давида.*

1. Господи, кто обитает в обители Твоей?  
Кто поселится на святой горе Твоей?
2. Тот, кто живет непорочно и творит правду,  
говорит истину в сердце своем.
3. Кто не клеветает языком своим и не делает  
ближнему зла,  
не слушает злословия на друзей своих.
4. Кто презирает лукавого, боящихся Господа славит,  
клянется ближнему своему и не отрекается.
5. Кто серебра своего не отдает в рост, и мзды против  
невинных не принимает.  
Живущий так не поколеблется вовек.

*Псалом 15**Песнь Давида.*

1. Сохрани меня, Боже мой,  
ибо на Тебя уповаю.
2. Сказал я Господу:  
Ты Господь мой, блага мои не нужны Тебе.
3. К святым, которые на земле Его,  
и к дивным Его несутся все желания мои.
4. Пусть умножатся скорби у тех, кто притекают  
к Богу чужому;  
кровавых возлияний их не возлию, не помяну имен  
их устами моими.
5. Господь — удел достояния моего и чаши моей;  
Ты вводишь меня в наследие мое.
6. Межи мои прошли по злачным местам,  
сладостно мне наследие мое.
7. Благословлю Господа, вразумившего меня;  
даже и ночью учит меня сердце мое.
8. Всегда вижу Господа предо мною,  
Он по правую руку мою, не поколеблюсь.
9. Оттого возвеселилось сердце мое, и возрадовался  
язык мой,  
даже плоть моя успокоится в надежде.
10. Ибо Ты не оставишь души моей в преисподней,  
и не дашь праведнику Твоему увидеть тление.
11. Ты укажешь мне пути жизни; Ты исполнишь меня  
веселием пред лицом Твоим:  
блаженство в деснице Твоей вовек.



---

Письмо Г. П. Федотова  
матери Марии Скобцовой

29 августа  
1938

Дорогая мать Мария,

Думаю, что меня одного сейчас еще не хватает в Париже при «Православном Деле»<sup>1</sup>.

Не сердитесь на мое отсутствие, хотя я сам не могу вполне оправдать его. Скоро, во всяком случае, надеюсь быть с Вами и тогда возобновить общую работу, несмотря ни на что. О многом хочется поговорить. Эта оторванность от друзей и внутреннее одиночество вызвали настоящий голод по общению. В голове вертится масса тем, основных для православного возрождения, о которых надо писать — теперь без надежды на печать, но для дружеского обсуждения.

И уж, конечно, в первую очередь для одного обсуждения готовлю перевод псалмов. Вчерне он у меня готов, но мне не хватает здесь еврейского текста или, в замену его, научного комментария, которым я пользовался в Париже. Пристальное изучение Псалтири открыло мне в ней неожиданные мотивы, и даже очень сильно выраженные, которые, по-моему, существенны и для «Православного Дела». И, как во всем, и здесь надо ответить пшеницу Господню от мякины исторической: еврейской, греческой, славянской.

Что касается «социальной» работы Пр. Д., то думаю, что настоящее тяжелое, голодное время делает ее особенно необходимой. Вероятно, денег из-за границы уже нет. Вместе с тем, отходит все суетное и несущественное, остается настоящее и серьезное. Но сколько, должно быть, нужды уже сейчас!

Особенно мучительно жаль мне Софью Вениаминовну<sup>2</sup>, для которой все на земле кончено. Ничего не

знаю о Т. Н. и многих других. Ну, да Ел. П.<sup>3</sup> мне напишет. Обо всех думаю и скучаю — несмотря на свою бесчувственность. Если Юра<sup>4</sup> держит осенью «башо», желаю ему успеха.

Ваш Г. Федотов

#### ПРИМЕЧАНИЯ

Письмо из архива о. Сергия Гаккеля (Великобритания).

<sup>1</sup> «Православное Дело» — объединение социальной помощи обездоленным, созданное м. Марией (Скобцовой) в 1935 г. при поддержке митр. Евлогия.

<sup>2</sup> София Вениаминовна Медведева, помощница м. Марии, в тот год потерявшая мужа.

<sup>3</sup> Елена Павловна, жена Г. П. Федотова.

<sup>4</sup> Юра Скобцов, сын м. Марии.



---

# ФИЛОСОФИЯ

---





---

*К столетию кончины Вл. Соловьева*  
(1853–1900)



С. С. Хоружий

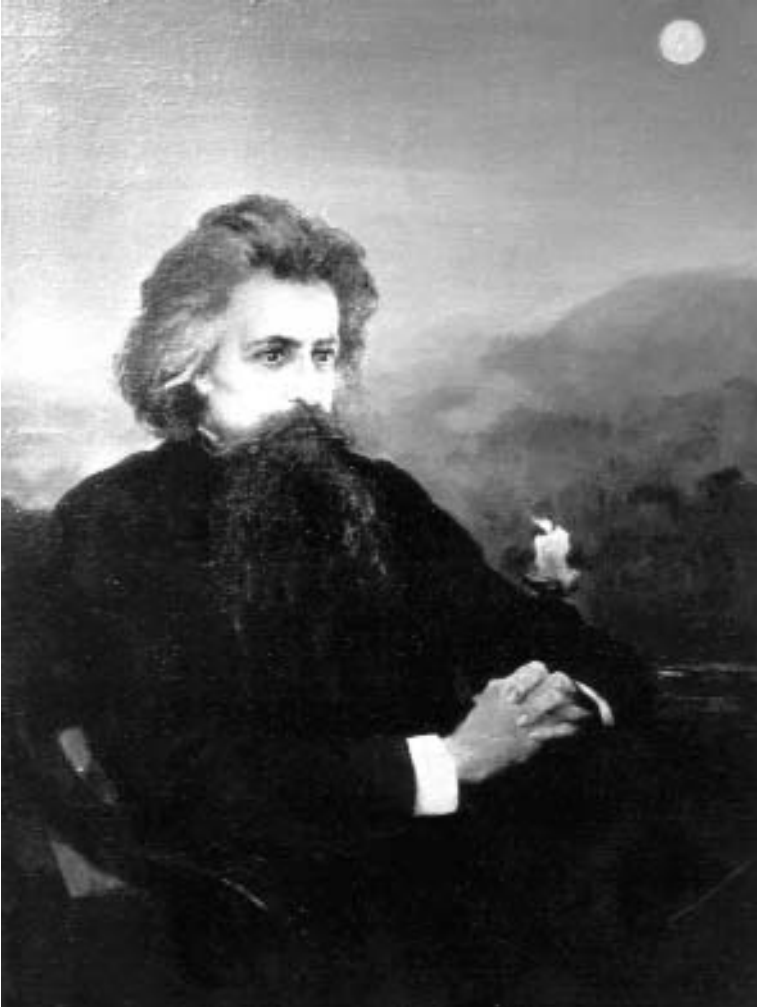
**Наследие Владимира Соловьева  
сто лет спустя\***

В историю русской мысли, русской культуры Владимир Сергеевич Соловьев входит не только своим творчеством. Особой малой традицией в эту историю входит также обычай отмечать дату его кончины, обычай *поминок по Соловьеву*. Отчасти такую традицию, видимо, породил известный танатоцентризм русского и православного сознания, их поглощенность темой смерти и воскресения: как не раз отмечали, русская культура соловьевской эпохи была своего рода культурой поминок, в которой особо значимыми событиями служили кончины и юбилеи кончин духовных лидеров и учителей. В частности, и у Соловьева в числе его заметных текстов найдем «Три речи в память Достоевского» и «Три характеристики» почивших коллег-философов. Но еще весомей и важней то, что, независимо от всех общих факторов, от реакции общества, кончина мыслителя оказалась глубоко насыщенным духовным событием, к которому мы еще вернемся.

---

\* Доклад, прочитанный на международной конференции «В. С. Соловьев и его философское наследие» (Москва, Институт философии РАН, 28–30 августа 2000). Сокращенная версия статьи опубликована в «Журнал Московской Патриархии», 2000, № 11.

Сборник издательства «Путь», вышедший в 1911 г., был прямо обозначен в предисловии как «десятилетние поминки о Соловьеве». Собранный статьи и речи Блока и Вяч. Иванова, Бердяева и Булгакова, Евг. Трубецкого, Эрн, он стал событием философской жизни и положил прочное начало традиции, первые зерна которой были заложены еще прежде — выпуском памятного номера «Вопросов философии и психологии» после смерти мыслителя. Следующие, 20-летние поминки отмечены были в революционном Петрограде заседанием Вольфилы 15 августа 1920 г. и вновь речью Блока. В те годы умирала сама эпоха, и культура поминок переживала финальный апофеоз. Через несколько месяцев, в январе 1921 г., трагический тенор эпохи произносит свою знаменитую речь «О назначении поэта» на поминках по Пушкину, устроенных без всякой юбилейной даты, а еще вскоре, ровно через год после соловьевской речи, происходят поминки уже по самому Блоку. Эпоха умирала, и 25-летние поминки по Соловьеву отмечаются уже не в России, а в эмиграции. В Париже прошло заседание Религиозно-философской Академии с речами Бердяева и Вышеславцева, отслужил панихиду и сказал слово о. Сергей Булгаков, и во всех центрах диаспоры последовали лекции и публикации. Далее для русской религиозной мысли надвигался обрыв: в рассеянии она неизбежно истощалась, на родине же была запрещена и преследуема. Рубеж окончательного иссякания эпохи настал после Второй мировой войны, и он тоже ассоциируется с поминками по Соловьеву: в 1950 г. во время предсмертной болезни Франк пишет свою последнюю статью, и это — статья к юбилею кончины Соловьева, к 50-летним поминкам. Однако обрыв не был гибелью, и вслед за ним исподволь, воздушными и подземными путями, приходила следующая эпоха. В 70-летнюю годовщину смерти философа, 31 июля 1970 г., его память была отмечена в коммунистической Москве — разумеется, не публично, а частным и полуподпольным образом. Эти 70-летние поминки, с панихидой по Соловьеву и нескольки-



*Портрет Владимира Соловьева.  
К. Вышковская. 1986 г.; холст, масло*

ми небольшими докладами, устроены были о. Александр Менем и группой близких к нему молодых христиан, среди которых привелось быть и мне. Катакомбными путями память христианского философа и дело его начинали возвращаться в Россию.

Такова та линия, в которую входит наше сегодняшнее событие. Ее суть очевидна: обращение к памяти Соловьева стало одной из форм самосознания русской мысли, как некий периодический самоотчет, осуществляемый в виде отчета Соловьеву, самосоотнесения с Соловьевым. Характерно и обращение к Соловьеву в финале творческого пути, в написанном незадолго до кончины: так было у Блока, Франка, Лосева. И это только немногие из фактов, показывающих, что роль Соловьева в русской философии и культуре никак не сводится к воздействию его текстов. Существует *феномен Соловьева*, имеющий множество измерений и получивший бесспорное значение *культурного символа*. Символическую нагрузку несут все главные измерения этого феномена — и это никак не удивляет, если учесть, что образ Соловьева в русской культуре сформировали почти всецело русские символисты. Классический набросок символического образа Соловьева дан Блоком в очерке, написанном к десятилетним поминкам. Лейтмотив этого памятного всем текста — Соловьев как воплощенный символ. Припомним: «Он проходил в *ином* [блоковский курсив] образе, врезаясь в сердца своим острым, четким, нечеловеческим силуэтом. То был уже точно не живой человек, а символ».

Помимо символического статуса соловьевской фигуры, образ, созданный символистами, закрепил и все ее основные стороны, все *символические лики*. На первом месте здесь, разумеется, Соловьев как *рыцарь Софии* (Девы Премудрости, Вечной Подруги, Вечной Женственности): рыцарь-монах, по Блоку. Софийный лик господствует в символистском образе, и софийный мотив восторженно был подхвачен всем символизмом. Рядом с ним другой лик, столь же неотделимый от Соловьева: лик *Пророка*. Пророческая роль ис-



кони мыслится двояко: пророка видят как предсказателя, прозорливца, кому открыто грядущее, и как обличителя, кто обнажает истинное лицо настоящего с его язвами. За Соловьевым уже при жизни решительно утверждалось и то, и другое. Возгласы «Пророк! пророк!» раздавались в кулуарах после прочтения знаменитого обличительного реферата «Об упадке средневекового мирозерцания» в октябре 1891 г. Финальный период жизни, начало которому положил, как считают, «Панмонголизм», написанный осенью 1894 г., стоит весь под знаком эсхатологических прозрений и прочно вносит в образ философа и другую грань пророческой миссии. «Носитель и провозвестник будущего» — так его назвал Блок.

Далее, с Соловьевым теснейше связан и лик *поборника* христианского единства, соединения Церквей. Межцерковные отношения — сфера запутанных проблем и тяжких конфликтов, однако и в этой сфере феномен Соловьева видится и выступает как символ. Позиции его здесь не раз менялись, мысль порой принимала окраску увлечения, форму утопической схемы — как в знаменитом проекте всемирной теократии в виде союза русского царя и римского папы. Но за всеми колебаниями оценок и взглядов всегда неизменной оставалась его истовая жажда соединения христиан, преданность идее этого соединения, готовность служить ей. Поэтому его образ сделался символом самой идеи соединения. Как всякий подлинный символ, он обретал конкретные воплощения, и одним из них стала сама кончина философа. Его племянник и биограф рассказывает: после погребения Соловьева на его могиле оставлены были неизвестным две иконы: православная икона Воскресения Христова из Иерусалима, с греческой надписью; и католическая икона Остробрамской Божией Матери, с латинской надписью. И Сергей Соловьев заключает: «Так над гробом великого богослова навсегда запечатлена его любимая идея, идея соединения церквей. Могила Владимира Соловьева — залог грядущего соединения».

Сюда близок и другой лик: Соловьев — *христианский гуманист*. Политика и социальные отношения еще дальше от идеальной сферы, чем отношения Церквей. Но и здесь образ философа приобрел символические черты. Во всех христианских странах принимают, что жизнь общества и людские отношения должны подчиняться заповедям Христа, и давным-давно это правило перестало быть особо обязывающим. Оно стало номинально признаваемой догмой, с которой гибкий разум способен согласовать все, что требуется, будь то личные поступки или социальные практики. Но тут и там являются люди, для которых заповеди Христа — реальнейшая и конкретнейшая норма всех их отношений к ближним. Соловьев, безусловно, из их числа. Христианство значило для него полноту кенозиса — жертвенную самоотдачу и милость, отрицание насилия (хотя отнюдь не толстовское), заступничество за всех сирых и угнетаемых. «Соловьев дает принципиальное обоснование тому, что можно назвать христианским гуманизмом», — пишет Франк. Но он не только давал обоснование. Здесь, он считал, надо быть не теоретиком, а практиком, и при всей своей неотмирности, он погружался в злобу дня, выступал и против террора царевубийц, и против казни этих царевубийц, писал в защиту евреев, финнов, поляков, настаивал на необходимости христианской политики и социального христианства, и все это дело социальной справедливости всегда начинал с себя, делая все, от него зависящее и раздавая все, у него имеющееся.

Затем есть и еще ряд ликов, что вошли в образ Соловьева, выражая разные грани его главного отличия: отличия, которое воспринималось как его странность, чуждость всему привычному, всякому земному укладу. Это — излюбленные, хрестоматийные облики: Соловьев — мистик-визионер, Соловьев — странник, Соловьев — аскет, юродивый, эксцентрик, чудак... Они не выдуманы, они необходимы и органичны в образе, однако по их хрестоматийности на них нет нужды останавливаться сейчас. И после них остается, пожалуй, всего

один лик, последний и самый важный для нас. Соловьев — первый русский мыслитель, построивший свою философскую систему и ставший основателем религиозно-философской традиции. Признаем, что это тоже символический лик: отец-основатель приобретает в ретроспекции черты архетипа, становится символом того, чему начало он положил. При внешней разветвленности и разрозненности, мысль Соловьева обладает тесным ядром из ряда крупных взаимосвязанных концепций большой продуктивности. Концепция *Богочеловечества* выступает производящим принципом динамической, процессуальной картины мира и бытия, философии истории и эсхатологии. Концепция *Всеединства* универсальна: если назвать лишь главные ее линии, она определяет онтологию, задает принципы теории цельного знания, связуется с методом критики отвлеченных начал и служит методологическим принципом, который доставляет как способ создания понятий, так и способ композиции, объединения всех разделов философской системы. Наконец, мифологема *Софии* у Соловьева тоже становится концепцией, многоплановой и многофункциональной: она внедряется в конструкцию всеединства, подчиняясь задаче ее согласования с тринитарным и христологическим богословием; она служит соединительным звеном, позволяющим ввести в философию многие реалии религиозно-мистического опыта; и наконец она сообщает системе Соловьева эстетическую окраску и некое недосказанное, невыразимое до конца присутствие женственного начала.

Как неоднократно писали, этот идейный комплекс удачно соединял в себе установки классической европейской философии и интуиции русско-православной ментальности, найдя некую равнодействующую, точку встречи между профессиональным философским дискурсом и славянофильскими поисками выражения аутентичного опыта русской и православной культуры. Отсюда открывались творческие возможности, и они оказались немалыми. По праву можно сказать, что весь

период расцвета русской религиозной философии, или же религиозно-философский ренессанс, был лишь реализацией того мощного импульса развития, который задала русской мысли философия Соловьева. И это значит, что в очередной раз феномен Соловьева выступает как символ: символ плодотворного единения начал западного и русско-православного разума.

То, что мы бегло описали, есть канонический образ Соловьева, каким его вылепили прямые наследники, русский символизм и религиозно-философский ренессанс. Удивительно, что последующая история, вплоть до наших дней, почти не внесла в этот образ существенных изменений. Культурное сознание менялось радикально, на смену символизму пришли другие течения, за ними третьи, сменились сами принципы видения и подхода к реальности — но созданный символизмом образ Соловьева остался, быть может, самым устойчивым его наследием. Альтернативные версии были немногочисленны и слабы. Конечно, они начали возникать еще прежде канонического образа, в порядке неизбежной реакции на странность и новизну феномена Соловьева. В консервативных церковных кругах у философа не могла не родиться репутация безумца (таково было прочное мнение Победоносцева), лжепророка («Ложный пророк» — название известной статьи Антония Храповицкого о Соловьеве), ересиарха. Забавным образом, отсюда недалеко и восприятие Соловьева в кругах, прямо противоположных, «передовых»: в среде безрелигиозной интеллигенции, позитивистски настроенной профессуры. Для полноты можно упомянуть и рецепцию Соловьева в «советской философии», где он выступал в качестве ведущей фигуры лагеря мракобесов-идеалистов, чьи лжеучения помогали держать массы под ярмом угнетателей. Понятно, что все такие подходы не порождали и не могли породить состоятельной альтернативы символистскому образу. Единственным дополнением к нему были штудии отдельных тем творчества или биографии мыслителя.

Это отсутствие продвижения отражает судьбу всей

традиции русской религиозной философии. Религиозно-философский ренессанс, современный русскому символизму и типологически коррелятивный ему, остался последним этапом ее творческого развития. Мысль диаспоры была в философском отношении только подведением итогов. Никакой новый цельный этап не возник, не сформировался до сих пор; но только такой этап мог бы создать новый полноценный образ Соловьева во всей его многомерности. Итак, есть неразрывная связь между судьбой образа, судьбой наследия Соловьева и судьбой всей традиции русского религиозного умозрения. Судьба же традиции сегодня открыта и подвопросна. В постсоветской России религиозная мысль (как, впрочем, и мысль вообще!) не заявила еще себя творческой мыслью; перед нею задача перейти от школьного освоения своего наследия к его творческому приумножению. Новое современное понимание Соловьева — часть этой магистральной задачи, и сейчас мы можем лишь попытаться обозначить начальные подступы к нему.

Переход к новому образу требует оттолкнуться от старого. Оттолкнуться же для философа значит предельно приблизиться: так, чтобы в смысловом облике различилось противоречащее и противоположное старому образу. Сегодня в мире культурных символов для этой вечной критической установки мы находим удобную рабочую форму деконструкции. В «Даре» Набокова есть известная метафора, как бы резюмирующая, что делает там автор с образом Николая Чернышевского. При крутой перемене — бедствии, переезде, перестройке — люди отбирают нужнейшее из своего добра, и отчего-то выходит так, что на почетном месте среди самого сберегаемого торчит массивный портрет бородатой личности, которая собственно неизвестно кто — дедушка чей-то из Ростова, а может нет Вот образцовый пример деконструирующей метафоры культурного символа. На практике методу часто придают окраску идейного развенчания или постмодернистского карнавального прикола, но это никак не обязатель-

но — он есть попросту современная версия критического самоанализа культуры. В этом смысле, проведение через деконструкцию есть неизбежная судьба культурного символа: способ его рефлексии в системе культуры и условие его эффективности в этой системе.

\* \* \*

Итак, перед нами лик *Рыцаря Софии*: символ верного, без страха и упрека, служения. Определение подобного символа дает тот предмет или алтарь, коему воздается служение — и таким образом, этот первый и главный лик Соловьева обращает нас к проблеме Софии. О ней после Соловьева говорилось в изобилии и, в частности, представлено было достаточное число деконструирующих подходов. Поэтому здесь нет нужды отыскивать принципы деконструкции, но требуется скорее осмыслить разнообразные деконструирующие аргументы в их единстве. Мифологема Софии сложна и многоаспектна как в своей пройденной истории, так и в своей смысловой структуре. В полной мере эту сложность наследует и проблема «София у Соловьева». При самом беглом анализе необходимо выделить не менее чем три плана или измерения проблемы: план богословско-философский (в свою очередь, имеющий сложное строение) — план лирико-художественный — и план личный, опытный. Начать следует с последнего, ибо лишь на его основе возникают все остальные планы.

Опытная основа софийного служения и учения Соловьева представлена им с обезоруживающей простотой в «Трех свиданиях», которые он сам назвал «маленькой автобиографией». Пред нами три духовных события, и все три суть мистические видения, имеющие характер встречи с Божественным Существом в женском облике. Это — безусловное ядро духовного опыта философа, питающий источник всей его внутренней жизни: «Трех видений оказалось достаточным, чтобы наполнить содержанием все существование мыслителя», — пишет Евгений Трубецкой. Эти кульми-

нации софийного опыта определяют его суть и смысл, его мистическую природу, но, разумеется, не исчерпывают его во всем объеме. Вслед за поэмой, к опытным фактам отнесем и текст «София», написанный по свежим следам третьего свидания. Здесь элементы диалога — отчасти литературная форма, но отчасти и плод актуальной диалогической ситуации, где диалогический партнер — то же Существо, София, и реальность его присутствия свидетельствуется вторжениями медиумического письма. Истинная форма и мера диалогичности заведомо неустановимы, однако неоспоримо, что в тексте заключен опыт присутствия и встречи, под действием которого письмо обретает специфические черты *письма-в-присутствии*. Далее, существует еще набор свидетельств об отдельных фактах мистического опыта, в письмах или передаче мемуаристов. Набор этот не столь велик, и факты уже не относятся непосредственно к Софии. Напомним лишь два момента. Во-первых, имеется сообщение Веры Пыпиной-Ляцкой о том, что Соловьев рассказывал, как в Египте он посещал отшельников-аскетов, «на себе проверял их мистические экстазы. Хотел видеть знаменитый Фаворский свет и видел». Это — единственное сообщение о причастности философа к опыту исихастской аскезы, но при всей важности, оно абсолютно одиноко, не имеет никаких подтверждений и не согласуется с подробно известной картиной пребывания Соловьева в Египте. Во-вторых, почти все прочие факты принадлежат периоду после Трех Свиданий и носят характер видений демонических, явлений уже не светлых, а темных духовных сил. «Часто бывали у него видения черта», — пишет Сергей Соловьев.

Эта фактическая канва говорит, что на всем протяжении своего пути, Соловьев — человек напряженной мистической жизни, с явным даром и расположением к сверхчувственным восприятиям. Здесь, прежде всего, и заключалась необычайность его личности, его «нечеловечность», по Блоку, приковавшая к нему символистов. Но нам надо распознать род, типологию его

опыта, и здесь вновь следует отправляться от его собственных свидетельств. В часто цитируемом письме 1877 г. он называет две троицы имен: сначала Гихтель, Готфрид Арнольд, Пордедж, потом – Парацельс, Беме, Сведенборг. Первые – это те, кто «имели личный опыт, почти такой же как мой» (заметим, что это писано уже после Трех Свиданий); вторые же титулованы как «настоящие люди» по уровню софийного умозрения, так что если с первыми он признает свою близость в опыте, то со вторыми – как в опыте, так и в мысли. В этом наборе имен нет никакой загадочности. Он выделяет вполне изученную линию западной мистики – мистику софийных видений, включающую и еще немало фигур (например, Сузо, Баадер) и в главных чертах, действительно, близкую тому, что нам известно об опыте Соловьева.

Вся эта линия визионерской мистики, включая и Соловьева, отличается характерной структурой опыта. В своем полном строении, мистический опыт имеет три сферы: 1) «сырой опыт», или непосредственные данные восприятия и переживания, 2) процедуры испытания и удостоверения, очищения и проверки опыта, 3) претворение, истолкование опыта. Поскольку область мистики изобилует всевозможными явлениями ложного опыта, то вторая из этих сфер критически важна, и степень ее развития есть показатель подлинности и достоверности опыта. Основные критерии и процедуры, входящие сюда, сверхиндивидуальны, интерсубъективны, они вырабатываются и функционируют в лоне той или иной традиции, школы опыта, и потому, в частности, христианская мистика (если оставить в стороне мистику чисто спекулятивную) в своих наиболее полноценных образцах церковна. Но отличительная черта индивидуалистской и внецерковной мистики софийного визионерства – практически полное отсутствие сферы проверки опыта – даже самого понятия, самой инстанции таковой проверки. Опыт здесь остается неочищенным, «грязным» опытом, и в структуре духовного события оказывается су-



щественная лакуна, зияние: происходит своего рода «короткое замыкание», когда от сырой материи восприятия тут же переходят к далеко идущим философским и богословским обобщениям. Меж тем, не вульгарные материалисты, а основатели христианской мистики, отцы-пустынники предостерегали, что видения могут, скажем, являться «от прикосновения к известному месту мозга и от воспаления в нем жил» (Евагрий Понтийский, IV в.). Насколько известно, ни сам Соловьев, ни его критики не поднимали вопрос о характере и структуре его опыта. Но вопрос этот, помимо собственной важности, выводит и к ряду новых тем.

Во-первых, мы уже можем провести типологическую границу, отделив мистический опыт Соловьева (а с тем, и все построения на его базе) от мистико-аскетической традиции Православия, и вообще от всякой развитой школы духовного опыта. Все подобные школы стоят на сращении опыта мистического и опыта аскетического в строгую дисциплину или духовный метод, в рамках которого и создается структура из трех сфер: сырого опыта — его очищения — его претворения. Соловьев же был всегда крайне аскетичен, но свою мистическую жизнь и свой аскетизм он вовсе не соединял меж собой. Сферы мистики и аскезы были радикально разорваны, и этот разрыв существен. Начав с лакуны в структуре опыта, мы обнаруживаем эти же элементы лакуны, зияния, разрыва в структурах поведения и самой личности. В структурах опыта мы находим не только отсутствие сферы очищения и проверки, но вообще отсутствие метода и дисциплины; и это же отсутствие метода и дисциплины — характернейшая черта модели поведения философа. Далее, мистико-аскетический опыт холистичен, он включает и телесный аспект, причем дискурс тела также интегрируется в единую организацию опыта. У Соловьева же разрыв мистики и аскезы порождает и в этом аспекте момент разрыва: своего рода разрыв личности и естества. Естество его, покинутое вне делания, что поглощало душу и дух, но третируемое бесцельной и бес-

порядочной аскезой, расшатывалось, приходило в дисгармонию с целым — и вот, будучи отроду наделен отличной физикой организма, он к сорока годам имел эту физику в руинах, выглядел вдвое старше чем был и не мог работать без помощи красного вина. Но курс тела у Соловьева, в плане и творчества, и личности, — глубокая тема, сулящая неожиданности, и мы к ней еще вернемся, обсуждая судьбы Софии.

Итак, за сырым опытом видений у Соловьева следуют тут же выводы из него, философское и богословское истолкование. Ущербная структура опыта не может не сказаться на этом истолковании: отсутствие установки очищения и углубления опыта характеризует уже и качество мысли. Мысль очарована и разгорячена, *прельщена* представшим видением, и она уверена, что в нем ключ ко всем тайнам мира и бытия. Под этим импульсом она начинает возбужденно, неудержимо двигаться, чертить схемы, строить конструкции мироздания, теогонии и космогонии. Поскольку же мысль здесь не занимается собой, она строит из готовых материалов, беря их повсюду и, в первую очередь, из предшествующих построений того же рода. В итоге, первым претворением софийного опыта Соловьева оказывается глобальное схемостроительство или, как он выразился, «синтез всех религий и синтез религии, философии и науки». Языком этого претворения служат каббала, гностицизм, поздний Шеллинг, а историко-культурным контекстом — вся маргинальная, парафилософская аура европейской мысли — натурфилософская мистика Ренессанса, герметизм, оккультизм, масонство — и сам Соловьев вполне адекватно именуется этот жанр мысли, отделенный от большой философской и богословской традиции, теософией. Большая философская традиция оказывается почти в стороне, поскольку уровень рефлексии в целом не достигает ее, а большая богословская традиция — поскольку она не может отвести желаемого места Софии.

Таковы первые деконструирующие выводы. Мы взгляделись в софийный лик и нашли, что в его исто-

ке — нечистый опыт, генерирующий возбужденную стихию второсортной эклектической мысли. Как опытный феномен, софийная мистика Соловьева принадлежит к маргинальной визионерской линии, в корне расходящейся и с православной исихастской традицией, и со всей христианской церковной мистикой; как философский феномен, она развивается в элементе поверхностного схемостроительства, с «каббалистически-гностической и теософско-окультурной настроенностью» (А. Ф. Лосев). Однако на протяжении пути Соловьева лишь свойства самого опыта остаются неизменны, тогда как в претворении опыта происходит огромное развитие.

Ранняя схематически-гностическая транскрипция опыта очень скоро сменяется другой, и эта смена — принципиальный рубеж: здесь *происходит рождение философа*. Удивительно быстро, за два-три года, на свет появляется триада, в которой заключена полновесная философская система Соловьева: «Философские начала цельного знания» — «Чтения о Богочеловечестве» — «Критика отвлеченных начал». Недостаточно видеть в этом явлении лишь новое прочтение софийного опыта, новый род служения Рыцаря Софии. Здесь выступит новый лик его образа, нераздельный с софийным ликом, и все же с ним (вопреки этимологии!) неслиянный: лик *философа*. Философский дар Соловьева проявлялся у него изначально, и первой, исконной формой проявления было видение вещей и явлений, всей целокупности бытия под знаком всеобщего единства: *всеединства*. Эта древнейшая философема, *n ka pcp*, возникает у него уже в самом раннем сочинении, «Мифологический процесс в древнем язычестве». Наряду с мистическим мотивом Софии, философская интуиция всеединства есть первоэлемент творческой личности Соловьева, ее питающий корень и исток. Но всеединство далеко не было его открытием, не было новым руслом; и обладай он лишь этим питающим истоком, он был бы обречен на философские повторения. Аналогично, будь таким истоком одна София, он занял

бы в истории мысли столь же видное место, как Гихтель и Готфрид Арнольд. То, что создало философский феномен Соловьева, есть соединение его двух истоков: *встреча Софии и Всеединства*.

Система Соловьева — прямой плод этой встречи. Нет никакой нужды излагать здесь ее содержание, сегодня оно излагается в учебниках. Но стоит напомнить, что значило появление этой системы и к каким следствиям оно привело. Как ясно видно в оптике вековой дистанции, значение события было очень различным в разных философских контекстах. Разумеется, самую крупную роль появление системы сыграло в истории русской философии. Описывать эту роль также нет никакой нужды; общепризнано, что философия Соловьева открыла новый период русского философского развития, она изменила сам тип русского философствования и вывела русскую мысль не только на новый этап, но и в новый статус. Труды Соловьева доставили русской религиозной мысли язык и аппарат для выражения ее тем и создали рабочий фонд для ее развития на уровне профессионального дискурса европейской философии. Они же задали мощный импульс этому развитию, очертив ряд проблемных полей и указав пути разработки их. Они несли призыв к продолжению работы, начатой в них, и этот призыв подхвачен был скоро и энергично.

Напротив, в контексте европейской философии система Соловьева никак не могла иметь такого звучания. Все новое, что было в ней для России, не было столь новым для Запада. Для европейского философского процесса она не предлагала свежих возможностей и не имела особой близости с современными ей течениями. В своих устремлениях, своем пафосе она перекликалась с теми поисками обновления европейской мысли, что отвергали господствовавший позитивистский, сциентистский, формалистический дух и воплощались всего наглядней в творчестве Ницше и Бергсона. Но такая перекличка еще не означала идейной близости, и притом эти устремления мысли

Соловьева пока были ею реализованы очень несовершенно. Идеи и тенденции, приближающиеся к будущим путям европейской мысли, получают реальное развитие у Соловьева только поздней.

Несовершенство системы острее всего чувствовал сам автор. С позиций самого Соловьева, в свете его проектов система видится наиболее негативно: как неудача. Она не удовлетворила его и была им оставлена. Причины прозрачны: в системе должны были воплотиться оба главных лика Соловьева, соединенные в двух смыслах слова «философ», служитель Софии и служитель философии; и оба воплощения оказались бледными и искаженными.

Как философский феномен, система не стояла на уровне поставленных ей заданий и самого философского дара Соловьева. Задания требовали создать и представить в действии цельный альтернативный способ философствования: альтернативный уже не только позитивизму, как в первой диссертации, но всей европейской метафизике Нового Времени и ближайшим образом, немецкому идеализму. При всей грандиозности, в таком задании, в отличие от ранних гностических спекуляций, не надо видеть налет *mania grandiosa*. В жизни философии, как всякой жизни, есть органические ритмы застывания — обновления, и обновления достигают тут лишь возвратом к истокам, новой рефлексией на первоосновы философского дискурса. Застывание же типично выражается в формализации дискурса, господстве отвлеченных догм и конструкций — и мы видим в ретроспективе, что философское чутье Соловьева было точным: в европейской мысли его эпохи действительно назрела нужда в очередном очищении от отвлеченности. Позднее оно было проделано многими способами и закрепилось в конце концов в формуле «преодоление метафизики». Итак, соловьевский замысел был оправданным и даже по-своему традиционным; но столь же традиционным был и корень неудачи: исполнение — не на уровне замысла.

Ключ к новому способу философствования указан был в переходе от старых, отвлеченных понятий к новым, названным положительными или религиозными. При этом, «отвлеченность» философ определил как «гипостазирование предикатов» и на этом основании признал *бытие* отвлеченным началом, а *сущее* — положительным. Однако любая аналитика понятий — сегодня тут можно сослаться на Хайдеггера — говорит, что в аспекте отвлеченности, абстрактности сущее (*Seiende, ens, τό ὄν*) нисколько не предпочтительней бытия (*Sein, esse, τό ὄν*). Отказ от бытия в пользу сущего участвует онтологию, но отнюдь не снимает отвлеченности, и то, что выдвинул Соловьев, есть лишь формальный, отвлеченный прием, дающий иллюзорное преодоление отвлеченности. Для настоящего преодоления, как сегодня известно, нужна была не формальная, а содержательная трансформация дискурса, его обогащение новыми измерениями — энергийно-деятельностными или экзистенциальными, персоналистскими, диалогическими и т. п. Такое преодоление отсутствовало в системе и начало появляться у Соловьева куда позднее, в разработках 90-х годов. Это отсутствие содержательной идеи не-отвлеченного сказалось и в том, что Соловьев не нашел адекватного термина для неотвлеченных начал и прибег к явно неудачному, «положительные начала»: положительные — то же что позитивные, а позитивная философия резко им отвергалась. Далее, в принципах построения система никак не выходила из стереотипов отвлеченного конструирования. Все философские разделы строились по стандартному образцу: избиралось верховное понятие, некоторый образ Положительного Всеединства, и из него триадами, путем дедукции гегелевского типа, выводились понятия производные. Суммарное целое несло типичные пороки системного философствования. В нем были широта охвата, богатая система понятий, но в то же время — эклектика, влияния Канта и Шопенгауэра (которые позднее отмечал сам автор), Гегеля и Шеллинга (о которых он, напротив, не говорил),

а главное — это целое не достигало своих основных целей. Но, хотя сам Соловьев уже вскоре отошел от своей системы, в дальнейшем она неоправданно заняла центральное место в его наследии. Этот дефект рецепции повторится потом с Флоренским: первое крупное свершение, яркое, но для самого автора только начинательное, несущее печать раннего несовершенного опыта, — закрепляется в восприятии его творчества как главное, что связано с его именем, заслоня окончательное и зрелое.

С софийными заданиями обстояло не лучше. София не заняла в системе места премирной царицы — владычицы, хотя именно этого требовал мистический опыт. Центральное и верховное место заняло всеединство, София же, как вводится она в 7-м Чтении о Богочеловечестве, выступает всего лишь одной из его репрезентаций. Меж тем, для софийного опыта соотношение в точности обратное: всеединство и другие философские категории лишь по-разному репрезентируют Софию, отчасти раскрывая, а отчасти скрывая ее, служа, если угодно, ее учеными псевдонимами. Все эти псевдонимы, и вместе и по отдельности, заведомо не могли явить Царицу-Софию в том сиянии, с той силой личного присутствия, какие являла она в Трех Свиданиях. И Рыцарь Софии не признал построенную им систему достойным выражением облика Подруги Вечной.

Итак, задания оставались, и Соловьев не мог не вернуться к ним. Через десять лет он делает решительную попытку въявь, эксплицитно утвердить Софию на подобающем ей месте в сфере философии и богословия. И эта новая попытка, что совершается в третьей части книги «Россия и Вселенская Церковь», тут же фатально увлекает его на скользкий путь ранней его «Софии». Конечно, «жизни годы прошли даром», и Соловьев не может уже писать на жаргоне из смеси гносиса, каббалы и Шеллинга. Но он обнаруживает, что кроме гностического мифа, уклона в гносис, нет попросту никаких иных путей, чтобы развить онтоло-

гию как софиологию, сделать Софию самостоятельной и центральной фигурой в бытийной драме. И он *volens plens* плетет очередную версию этого мифа — теософские фантазии о душе мира, о падении Софии, страдном пути ее восстания и т. д. и т. п. В богословском плане это приводит его к откровенно хлестаковской догматике, где София — «субстанция Божественной Троицы», которая воплощается в троякое Богочеловеческое Существо, его же «обнаружение» — Христос, «дополнение» — Св. Дева, а «распространение» — Церковь. И хотя «Россия и Вселенская Церковь» — самый прокатолический из всех трудов Соловьева, но третья часть ее звучала столь однозначно, что, как пишет Сергей Соловьев, друзья-иезуиты обвинили автора в ереси и отказались от участия в издании книги.

Но снова, в который раз, творческий дух мыслителя осмысливает, преодолевает и превосходит себя. Как и ранняя система, теософская схема «России и Вселенской Церкви» оставляется автором и не получает продолжения. Больше того, им полностью оставляется и само софиологическое направление: во всем его богатейшем творчестве 90-х годов нет уже никаких софиологических построений и спекуляций. И то, что эти годы — финальный этап, окончательный итог его пути, делает данный факт глубоко значимым. По христианскому видению истории, которое целиком разделял Соловьев, всякий путь, всякая цепь событий несут смысл свой в своем конце; и потому отсутствие софиологии в финале творчества Соловьева следует понимать как смысловой итог и урок всего этого творчества. Смысл софийного пути Соловьева — в финальном отказе строить учение о Софии.

Отказ от софиологии не был, однако, отказом от Софии, от первоисточного опыта Трех Свиданий. Напротив, он продиктован был верностью этому опыту, стремлением найти ему наконец неложное, неискажающее прочтение. Напомним, что мы заметили о структуре этого опыта: он был лишен сферы испытания и очищения, не выверялся критериями и рефлексии



ей — и такой опыт не мог быть достоверной основой для философских и богословских выводов о стоящей за ним реальности; он не имел нужных свойств ни философского, ни богословского опыта. Именно к данному заключению и привела Соловьева неудовлетворенность его попытками развить учение о Софии; но кроме этого негативного итога, он сумел все же распознать — или, по меньшей мере, интуитивно нащупать — истинную природу своего опыта, что наконец открывало путь к его адекватному прочтению. Картина соловьевского творчества 90-х годов не оставляет сомнений, что на этом зрелом этапе софийный опыт ничуть не меньше продолжает играть свою движущую и питающую роль. Однако теперь он прочитывается автором иначе: как *опыт эстетический и эротический*.

В первом аспекте, софийный опыт стал богатую почву для лирической поэзии и прежде всего, лирики природы. Соловьев создает теперь свои лучшие стихи, и это убедительно говорит, что прежнее прочтение опыта в ключе всеохватного философско-богословского синтеза было навязанным: как только исчезает учение о Софии, наступает расцвет лирики Софии. Однако исчезновение софиологии, разумеется, означало крупные изменения и в философии Соловьева. Для нее также наступает этап окончательной зрелости, и на этом этапе философский и софийный аспекты его творчества и личности достигают взаимной гармонии. Прежде Рыцарь Софии был, как мы видели, теософом, и это надо понять двояко: как *тео-соф* в смысле буквальном, он делал Софию богом, утверждал ее как Божественное Существо, обоготворял; как теософ в смысле принятом, он развивал свою мысль в теософском способе, как систему вольного — или вольничавшего — богомудрия. На новом этапе он перестает быть теософом — и это снова в обоих смыслах. Он больше не обоготворяет Софию и остается просто — воздающим ей служение, любящим ее: *фило-софом*. Одновременно он отбрасывает и теософский способ философствования. Разрыв с теософией означает разрыв с великими

синтезами как внешними идеологическими заданиями, вменяемыми мысли, — и мысль, освободившись, наконец обращается к себе и углубляется в себя. И тут обнаруживается, что углубление отношений с Софией и с философией — лишь две стороны одного и того же процесса, а именно: углубления отношений с опытом, углубления в опыт как исток.

В одном позднем тексте Соловьев пишет: «Следует начинать с бесспорных данных сознания наличные состояния сознания как таковые — вот что действительно самоочевидно и что дает настоящее начало умозрительной философии». Тут же и в других текстах он уточняет, что это обращение к опыту сознания и утверждение примата опыта не должно быть старым эмпиризмом, и философия, строящаяся на опытных основаниях, должна заново отрефлектировать эти основания и найти для себя иную конституцию, которая в то же время изгнала бы и «жалкие глупости Декарта и Лейбница». С этими установками его мысль определенно включается в тот контекст, ту линию трансформации европейской философии, которую тогда же начинали Бергсон и Гуссерль. И далее, хотя упор на «бесспорные данные сознания» напоминает явно Бергсона, но в рефлексии опытных оснований и самого философского акта, прodelьваемой, в особенности, в «Теоретической философии», Соловьев отчетливо выходит на позиции феноменологии. Больше того, он успевает достаточно очертить эти позиции и закрепиться на них, так что есть даже часто цитируемое мнение Хельмута Дама, что «выводы философии Соловьева... предвосхитили почти весь инструментарий немецкой феноменологии». Установить истинную глубину продвижения Соловьева к феноменологии еще остается задачей, и весьма актуальной, однако неоспоримо то, что смерть мыслителя оборвала его именно в этом продвижении, интенсивном и уже приносящем плоды.

Мы указали выше, что на зрелом этапе софийный опыт раскрылся также Соловьеву как опыт эротический. В этом аспекте, он стал почвой для напряженного

продумывания начал любви, пола, телесности и женственности. Новое отношение к опыту, достигнутое на этом этапе, ясно сказывается на характере продумывания: Соловьев не строит теорий, но фиксирует внутренние противоречия, апории, по-новому ставит темы, указывает острые вопросы, лишь в форме осторожных гипотез набрасывает ответы — и так вместо очередного учения о Софии возникает нечто менее шаткое и эфемерное, что можно обозначить как *Топос Софии* — поле, комплекс, узел глубоких и неразделимых проблем, которые можно эксплицировать и анализировать, однако едва ли можно до конца разрешить. При этом самое имя «София» теперь практически исчезает: обыкновенно его заменяет менее обязывающая «Вечная Женственность».

Соловьевский подход к проблемам, входящим в Топос Софии, имеет ряд специфических черт. Главная из них — резкий дуализм, раздвоение всех начал, всей сферы любви и женственности. С каждым из этих начал он связывает не одну, а две разные стихии, которые противостоят друг другу как возвышенное и низменное, как прекрасное и мерзкое: в любви он, вслед за Платоном, выделяет и противопоставляет сферы Афродиты Урании и Афродиты Пандемос, Вечную женственность противопоставляет тому, что он называет «женская природа сама по себе» и т. д. Исток этого раздвоения указывается со всей ясностью: это — пол, а точнее — секс, половое соитие и размножение. Он всегда помнит о борьбе христианской мысли с дуализмом неоплатоников, которые гнушались плотью, и он подчеркивает, что только животное соитие, а не сама плоть предмет его осуждения и гнушения. Сексуальная сфера для Соловьева не просто низменна, она отравляет низменностью все, что к ней прикоснется, она — само средоточие, *локус низменного* в тварном бытии. Соловьев усиленно принижает секс, высказывает презрение и брезгливость к нему, объявляет ощущение сексуального как постыдного подлинным определением человека. Столь пристрастное, задетое отношение

к теме непременно имеет жизненную основу: оно должно иметь корни в структурах личности и психики, должно быть связано с моделями поведения, возможно, с событиями... Одна мемуаристка пишет: «Я подмечала у Соловьева какое-то нездоровое отношение к деторождению. Беременная женщина производила на него неприятное впечатление. Мне чудится, что в Соловьеве была бесполость насильственная или, может быть, бесполость поневоле, в зависимости от особенностей телесной организации. Человек этот жил наперекор природе. С самым сильным стремлением к духовному сочеталось нечто противоположное». В связи с «противоположным» можно вспомнить свидетельство Э. Радлова о том, как известный Н. А. Любимов «грозился, что если Соловьев не перестанет задира́ть его в печати, то он, со своей стороны, огласит печатно, что тот занимался онанизмом». Материалов такого рода немало, но требуется отнюдь не сырой набор их, а *реконструкция всего личностного контекста гендерной темы у Соловьева*; и эта объемная задача, где нужен и взгляд психоанализа, пока не решена и даже не поставлена всерьез.

Еще важнее, однако, понять те выводы и решения, к каким приходит философ. Благодаря своей «странности», они широко известны, но в силу нее же они, как правило, были оставляемы без анализа. А между тем, под формой скупых гипотез у Соловьева развернут впечатляющий Гендерный Проект, набросок новой конституции всей гендерной сферы. В проекте есть два центральных мотива: во-первых, образ асексуальной Вечной Женственности, и во-вторых, задача «перерождения человеческой природы», ее переустройства совместным богочеловеческим действием на принципах, которые Соловьев определяет как «андрогинизм, духовная телесность и богочеловечность». В образе Вечной Женственности весьма заметно, что этот образ создан не столько теоретическим разумом, сколько некоей личной потребностью; кроме резкой отдаленности от секса и причастности Вечной Красоте,

в нем все неопределенно и противоречиво. В частности, А. Ф. Лосев замечает, что по связуемым с нею предикатам, Вечную Женственность надо бы полагать не женским, а женско-мужским началом; и сюда же можно добавить, что идеал Андрогина и идеал Вечной Женственности едва ли одновременно совместимы. Однако абсурдно разбирать проект или утопию Соловьева как логическое построение. Важно уловить жизненный нерв всего проекта, всего Топоса Софии — и, задавшись такою целью, мы видим, что это отнюдь не просто искоренение сексуальности, устройство асексуальной гендерной сферы. Уловить этот нерв можно лишь тогда, когда мы включим в поле зрения еще одно фундаментальное начало: ибо то, что кроется за странными мыслями Соловьева, питая и направляя их, есть древняя интуиция о *связи секса и смерти*.

Эта мистическая интуиция жила веками, но ни наука, ни философия ничего не имели сказать о ней. Лишь относительно недавно стали намечаться пунктиры связей — и мы вдруг замечаем, что странности Соловьева — в удивительной созвучности с ними! Во-первых, как и говорит идея Вечной Женственности, сферы пола и секса не совпадают: существуют явления жизни, где есть пол, половые различия, однако нет полового размножения. Во-вторых, что существенней, — смерть в точном смысле, как обрыв жизни и образование трупа, есть неизбежный спутник секса; и можно, пусть очень нестрого, сказать, что в ходе эволюции этап появления клеток-эукариот с половым размножением есть рубеж, на котором вместе и взаимосвязанно в мир входят секс и смерть. (Можно предположить и то, что это событие, пройдя через все уровни генетической памяти, в конце концов отразилось в мифологии падения). В третьих, в отличие от темы смерти, тема бессмертия, видимо, не имеет осмысленной постановки на биологическом уровне. Живое, не подверженное смерти, проходит, тем не менее, изменения, однако невозможно дать дефиницию его самоидентичности, которая позволяла бы заключить, остается ли

это живое «тем же» или переходит в «другое». Поэтому «бессмертие», как понятие и как проблема, возникает лишь на дальнейшем, мета-биологическом уровне организации. В мире же чисто биологическом нельзя провести различие между понятиями «бессмертия», «гибели в другом», «жизни в другом» и «жизни чрез гибель». Лишь с наличием (само)сознания должны эти понятия различиться — но и здесь наука и философия пока не имеют ничего об этом сказать — налицо открытые проблемы, которые не назовешь маловажными. Соловьев же нам говорит, без нажима, гипотетично: чтобы преодолеть начало смерти, необходимо полярно трансформировать сексуальность, придав ее энергиям иную направленность, — и это есть «высший путь любви», на котором исчезнет секс, каков он есть ныне, однако пребудет пол, как Вечная Женственность и как «истинный андрогинизм без внешнего смещения форм». Это преодоление смерти на высшем пути любви видится ему в мета-антропологической перспективе — не биологическим бессмертием (оно для него, как и для современной науки, нонсенс), но духовно-телесным и богочеловеческим, рисовать эмпирический путь к которому — соблазн и вздор. Здесь, в этом видении богочеловеческой мета-антропологической стратегии, рождающейся из сплетенья начал любви, пола и смерти, заключена и близость Соловьева к Федорову, и принципиальная дистанция от него.

Весь этот круг поздних мыслей Соловьева интересен сразу во многих отношениях. Прежде всего, он может быть увиден в свете фрейдовской теории сублимации — но эту нить мы оставим сейчас в стороне: она должна быть рассмотрена во всем комплексе психоаналитических проблем и мотивов, связанных с Соловьевым. Далее, антропологическая реальность видится здесь в ключе динамики, философ мыслит активные антропологические стратегии, кардинальные изменения, вплоть до трансформации самой человеческой природы, — а надо учесть, что в его эпоху и эта природа, и вся антропологическая ситуация считались всеми

(за вычетом одного Ницше) вполне статичными, с допущением лишь постепенного совершенствования человека под действием социального прогресса. В этом антропологическом динамизме поздний Соловьев близок исихастской традиции, утверждающей возведение человеческой природы к обожению, — но увы, сам он не распознал этой близости, до конца сохранив предвзятое негативное представление об исихазме. Конечно, он близок и сегодняшней ситуации, когда антропологическая динамика неуклонно убыстряется и кардинальные антропологические изменения, сдвиги уже не теория, а жизнь. Одна из сфер, где эти сдвиги идут активной всего, — именно гендерная сфера, к которой прямо относятся интуиции Соловьева. Сегодня эта сфера полна дискуссий, экспериментов, новых моделей, и в этой бурной атмосфере мысль его может внести свой вклад, напоминая воинствующему феминизму, с какими глубинами бытия связаны все происходящие здесь процессы.

И последнее — уже далекое от злобы дня. Узел начал Любовь — Секс — Смерть не развязан в христианстве, и скрытые в нем острые проблемы, апории не разрешены. Христианство категорически утверждает Любовь как первопринцип Божественного бытия. Но осуществляется этот первопринцип во взаимных отношениях Ипостасей Пресвятой Троицы, в свершающемся меж Ними «перихорисисе», совершенной взаимоотдаче бытия, и ни женственного, ни полового начала в сей троической икономии нет. Какое же отношение к этой Любви имеют женщина и половая любовь? Ответов множество, и это значит, что пока нет ни одного. Дело Христа — победа над смертью, и приобщение к этому делу победы над смертью утверждается как единое на потребу, единая всеподчиняющая ось существования человека. Но какое отношение к этой победе над смертью имеют женщина и секс? Ответов много, и это значит, что нет ни одного. И пока проблемы открыты — мысль Соловьева в ее резкой странности будит живое отношение к ним.

\* \* \*

София и Философия — основа, стержень творческой личности Соловьева, равно как и его символического образа. Все прочее уже незначительней, периферийней, хотя каждый символический лик в те или иные моменты выступал на передний план, заслоняя другие лики. Особенно часто и особенно легко Соловьев рисовался в облике Пророка. Сей облик, как мы говорили, входил в публичную репутацию философа, титул пророка настойчиво присваивался ему обществом и, как сегодня говорят, СМИ и сопровождал его всю жизнь. Иные вносили в этот титул долю иронии или даже издевки, но в целом просвещенное общество все-речь соединяло с ним данную роль в ее обоих аспектах, предсказателя и обличителя. Судьба этой роли сегодня — самая легкая мишень для деконструкции. Испытание пророка просто: минует время, и все предсказанное им сбудется, а осужденное им рассыплется. Мировал век, и в одном из СМИ почтили память мыслителя программой «Поражение Соловьева», идею которой разъяснили доходчиво и просто: но это же очевидно, все, что он предсказывал, к чему звал, — не сбылось, что обличал — процветает София, теократия, соединение Церквей, смертная казнь да взять любую тему его проповеди! — Возразить нечего, можно только припомнить, что раньше чем постсоветские СМИ, Владимира Соловьева как пророка полностью развенчал — сам Владимир Соловьев. Всегда воспринимаемая роль как навязанную, он дважды, в 1886-м и 1891 году, дал ее карнавальное описание-отвержение в шуточных стихах, где, в частности, говорится: «Я в пророки возведен врагами, На́ смех это дали мне прозвание»

Но в облике пророка есть и другой смысл, другой слой, кроме популярных клише. Поздние тексты Соловьева и само его восприятие, видение событий в последние годы жизни мы продолжаем оценивать как пророческие, зная, что в лобовом смысле ничего пророческого там нет и, за вычетом каких-то общих легко



угадываемых черт, никаких сбывшихся картин будущего там отнюдь не представлено. После всей деконструкции пророческого элемента в обычном смысле, еще остается нечто, что заставляет нас упорно здесь признавать этот элемент. Нам кажется, что, вопреки отсутствию сбывшихся предсказаний, Соловьев все же показывает нам нечто истинное и обычному взгляду недоступное. Ощущение справедливо, и это «нечто» есть — *эсхатологическое видение исторического бытия*. Пресловутая эсхатология Соловьева, которой насыщены его поздние тексты, от «Панмонголизма» до «По поводу последних событий», главнейшей и ценнейшей частью кроется не в прямом содержании этих текстов, а в предстающем там особом качестве мысли и способе видения событий, в осуществленной *эсхатологической оптике*. Эта оптика показывает, не как выглядит будущее, но как выглядит присутствие будущего, присутствие конца в ткани исторического существования, как выглядит эсхатологическое измерение истории. Передать это же присутствие стремился Ницше, сказавший: «Грядущее и отдаленнейшее суть мерило всех нынешних дней»; но с такой силой это не удалось ему. И такой показ можно тоже назвать пророчеством, это согласно с тем толкованием пророческого служения, какое дает сам Соловьев в конце «Оправдания добра». На этом глубинном уровне Пророк граничит с Философом: он научает опыту грядущего — и уже присутствующего — конца всех вещей, как Философ научает опыту грядущей — и уже присутствующей — смерти.

В теме христианского единства и соединения Церковей облик Соловьева на первый взгляд предстает ясным и цельным. Неоспоримо, что он всегда считал единство христиан не только важнейшим духовным принципом (Ин. 17: 11), но и насущным долгом, требующим действия; и всякое доступное ему действие стремился исполнить. Неоспоримо также, что всегда, даже на раннем этапе, близком к славянофилам, христианское сообщество, Церковь, для него было Вселенской Церковью, границы которой шире границ Правосла-

вия и, во всяком случае, включают и католичество. Поэтому заповедь единства для него, в отличие от славянофилов, означала дело и долг соединения Церквей, и этому делу он был предан всю жизнь. Однако на этой общей картине остановиться нельзя: надо понять, каковы же были взгляды и установки Соловьева в межконфессиональных проблемах, к чему он конкретно звал и что делал. И едва мы входим в эти вопросы, ясная картина начинает делаться смутной. Нигде, быть может, так не менялись — или не метались! — позиции философа, как в этой сфере. Резко менялось все: оценка каждой из Церквей, чаемый облик Единой Церкви, пути к этому облику. Отодвигая в сторону менявшееся (в частности, знаменитые схемы теократии), мы находим, пожалуй, всего два твердых пункта: *папизм* и *антивизантизм*. Он всегда считал, что власть и авторитет папы должны распространяться на всех христиан, ибо «в христианском мире есть только один центр единства законного и традиционного, [и] все истинно верующие должны объединиться вокруг него» (письмо к Е. Тавернье, 1896). И он убежден был, что в Византии принципы христианства были в корне искажены, и это негативно сказалось также на русском христианстве.

Отсюда понятно, что его позиции были отчетливо прокатолическими, и, как известно, в 1896 г. он и формально присоединился к католичеству. Но важно заметить, что, будучи *прокатолическими*, эти позиции тем не менее еще далеко не были *католическими*. Его софийное учение о Церкви изначально не принималось католической теологией, и прочие части его софиологии не менее чужды ей. Мистика Софии и Вечной Женственности достаточно далека от католической мистики Марии, и в общем типе религиозности мы не найдем у него много католического. Его индивидуалистская мистика определенно принадлежала к протестантскому типу, о чем говорит и весь указанный им самим набор близких к ней учений (см. выше<sup>1</sup>). Наконец, отношения с Православной Церковью весьма с трудом опишутся, ибо невозможно понять, что же для него значи-

ла принадлежность к ней. В 80-х годах он пишет «Духовные основы жизни», где с верностью и проникновением описывает православную духовность, жизнь в Православии — как собственные, не чужие духовные основы. В 1896 г. он то ли покинул, то ли не покинул ее: из того, что он скрыл принятие католичества, о. Сергей Булгаков заключает, что он желал остаться *и* в Православии, произведя «церковный эксперимент личной унии»<sup>2</sup>. Но в тот же период он в письме называет Православную Церковь «греко-российской синагогой, правила которой не для него писаны» и развивает мысли, суть коих в том, что можно еще чисто внешне принадлежать к этой Церкви, но никак не следует «заявлять свою солидарность» с ней. Зимой 1896—97 гг. в России проходит перепись населения, и в этой связи Соловьев сообщает княгине Е. Г. Волконской, бывшей тайною католичкой: «В графе об исповедании я написал «православно-кафолического». Разбери, кварталный!». Согласимся, что разобрать эту ситуацию трудно не только кварталному...

В итоге, как же определить, на каких позициях он стоял и кого представлял в своей межконфессиональной активности? Стандартный ответ таков: он пребывал в Православии, но вместе с тем глубоко ценил и любил католичество; и стремясь к их соединению, он дает высокий пример, служит символом православного экуменизма. Однако из сказанного выступает нечто иное: мистик *протестантского* типа, принадлежавший генетически к *Православию* и теоретически убежденный, что все христиане должны присоединиться к Папе, т. е. к *католичеству*. И в этой картине мы сразу же узнаем другой лик Соловьева, которого здесь раньше отчего-то не разглядели: пред нами — *бездомный странник в межконфессиональном пространстве*.

Что могла совершить подобная инопланетная фигура, *anima candida*, в деле соединения Церквей, где ситуация определялась сложнейшим, тяжелым многовековым наследием? Усилия Соловьева были обречены стать попытками с негодными средствами; и произ-

вольные головные схемы теократических проектов сменились затем в «Повести об Антихристе» уводом всей темы в эсхатологическую перспективу. Увод исполнен был возвышенно и красиво, но тут не осталось уже никаких идей о том, как же строить межконфессиональные отношения не в последний день, а в нынешней реальной истории. Ирреальность представлений Соловьева о межконфессиональной проблеме как нельзя ярче выступает сегодня, когда во всем православном мире нарастает спонтанная, никем специально не развязываемая, не подстрекаемая волна антиэкуменизма, и дело единства христиан далеко отступает не по внешним, а по неким глубинным внутрицерковным причинам. Зыбкая смутность его положения между конфессиями неизбежно породила двусмысленность его наследия в межконфессиональной сфере. При взгляде с Запада это наследие легко видится символом высокого идеалистического стремления к единству христиан и соединению Церквей. Этот взгляд не ложен, но и не полон; есть и иные грани. Взглянув с Востока, из Православия, мы обнаруживаем, что позиции Соловьева, его прокатолическая аргументация и его «эксперимент личной унии» почти во всем строятся не в логике «православного экуменизма» («наряду с истиной Православия, в позициях инославных есть также достоинство и ценность»), но в логике прокатолической полемики («во всех главных вопросах межконфессиональных расхождений, позиция православия неверна, позиция же католичества истинна»). Тем самым, эти позиции склоняют, на поверку, не столько к экуменизму, к сестринской равночестности исповеданий, сколько к принятию католичества. Подобное воздействие его наследия — жизненная реальность. Начиная с Вяч. Иванова, с Сергея Соловьева, у многих и многих русских католиков уход из Православия в католичество был движим влиянием Соловьева — и в свете этого факта лик двоится: да, «пророк соединения», но на поверку ведь и «агент влияния»? Тайность же «личной унии» породила классическую распрю за душу.

До наших дней идет поток встречных притязаний: «Соловьев был и умер католиком» (М. Гаврилов, О. И., 1974); «Соловьев всегда был и оставался только православным» (А. Ф. Лосев, 1990). И эта распря между конфессиями — тоже наследие «пророка соединения».

С обликом «христианского гуманиста» связано самое обширное содержание, но мы отведем ему самые краткие слова. Социальная философия Соловьева, его христианская этика и политика, теория социального христианства — эти темы исследовались активней всего, и помимо их важности, причина этого также в том, что в наследии мыслителя они проще и ясней, однозначней многих других. По той же причине, необходимость деконструирующего переосмысления в этой сфере не столь значительна. Поэтому вместо обзора темы, я проведу лишь одно сближение, что раскрывает некоторые актуальные выходы, потенции, заключенные в этике и социальной философии Соловьева. Если преодолеть радикальное несходство философского стиля, то в этих разделах философии нельзя не увидеть существенных совпадений — не только в ряде идей, но и в самом духе, пафосе мысли — Соловьева и Эммануэля Левинаса. Они начинаются уже со структуры оснований дискурса: оба философа настойчиво утверждают автономию и примат этики по отношению к метафизике, онтологии. Это вовсе не является общепринятым, и для обоих данный тезис — важная часть основоустройства их зрелого учения. Напомним, что Соловьев выдвигает положение о «независимости нравственной философии от теоретической» лишь в «Оправдании добра», пересмотрев свой прежний взгляд в «Критике отвлеченных начал». Далее замечаем глубокий концептуальный момент. Для всей сферы этики и социальной философии одним из ключевых, конститутивных понятий служит понятие Другого, которое в классической метафизике всегда трактовалось на базе философии тождества. Однако и Соловьев, и Левинас отбрасывают такую трактовку, настаивая на более весомой, неуничтожимой инаковости Другого, на его не совпадении с Я

ни при каких метафизических или эмпирических ситуациях, превращениях. Одно из главных заданий Левинаса — представить конституцию Другого как «истинного Другого», который принципиально не может быть мыслим по аналогии с моим Я. Соловьев же, полемизируя с Шопенгауэром, аргументирует, что взаимное отношение существ и лиц, «взаимная связь вовсе не есть ни “непосредственное отождествление”, ни “снятие границ между Я и не-Я” связь обнимает полноту определенных различий». Еще немаловажный момент: решающей сферой, где формируется и испытывается нравственное чувство, Левинас и Соловьев равно признают сферу страдания. «Лишь чрез страдание существо оказывается в области, где возможна связь с другим», — пишет Левинас. «Основанием нравственного отношения к другим существам может быть только со-страдание, а не со-радование или со-наслаждение», — говорит Соловьев. Примеры было бы нетрудно умножить; было бы плодотворно, в частности, сопоставить анализ жалости по Соловьеву с аналитикой ответственности за Другого у Левинаса. И в целом, нельзя не заключить к явной родственности в их видении всей сферы межчеловеческих отношений. Эта родственность более глубока и органична, нежели, скажем, с этикой участности Бахтина, ибо она затрагивает основные нравственные интуиции, сам нравственный настрой личности. Этика Левинаса, вобравшая опыт Второй мировой войны, может быть названа, вероятно, самой авторитетной сегодня этической концепцией; и потому наше сближение говорит, что и при самой решительной деконструкции роль Соловьева в жизни современной философии не отвечает набоковской метафоре с портретом провинциального дедушки.

\* \* \*

Но какова в реальности эта роль? Приходит пора подвести итоги, резюмировать судьбу соловьевского наследия, и это в точности значит — рассмотреть послед-

ний остающийся лик — *Соловьев как основатель философской традиции*. Путь этой традиции, русской религиозной метафизики XX века, отлично известен, и нам лишь следует взглянуть на него под соловьевским углом, понять его отношения с наследием Соловьева. Вопрос этот лишь на первый взгляд вполне ясен. Да, религиозно-философский ренессанс, вся культура Серебряного века стояли на Соловьеве, себя возводили к Соловьеву, создали культ Соловьева. Но любой культ нуждается в деконструкции, и все ее тезисы, по сути, уже высказаны выше. Несомненно, Серебряный век широко подхватил соловьевские идеи, так что ведущие из них выросли в целые направления. София стала центральным концептом русской софиологии, всеединство — центральным концептом метафизики всеединства, а Богочеловечество — центральным концептом христианского эволюционизма, который вышел далеко за пределы русской мысли. Но при всем том, возвеличив Соловьева, Серебряный век оказался глух к его трудному опыту и главным урокам. Соловьев создал учение о Софии, но он отнюдь не завещал строить учения о Софии. Напротив, его опыт, его урок — в неудаче таких учений, в их неадекватности существу изначально мистического опыта. Он создал первую русскую философскую систему, но он отнюдь не завещал строить систем. Напротив, опыт его пути, его урок — в преодолении системного философствования, в выходе из его конструкций к предметным разработкам, в иной философский способ. Однако Серебряный век, превознося Соловьева, принялся строить философские системы и софиологические учения. Он оказался наследником худшего, а не лучшего, раннего, а не зрелого в его опыте, следуя за ним в том, от чего он сам отказался. В главных своих чертах, в общем типе системная философия Соловьева была устарелой уже при своем появлении — но именно за нею пошла русская мысль. Напротив, единственная его работа, новаторская по философской глубине, выполненная без поспешного схематизма, без русской литературщины и приблизительнос-

ти — разумеется, мы говорим о «Теоретической философии» — осталась едва замеченной. И закономерно, что при всем блеске, философия Серебряного века оказалась имеющей короткое дыхание и недолгую жизнь. В России ее развитие оборвалось насильственно, но в диаспоре оно могло продолжаться и пришло к концу, исчерпав внутренние потенции. Сегодня весь этот мир мысли, блеснувший на недолгое время, уже миновал. Он — только часть закончившейся истории.

В дальнейшем в русской культуре, расколотой на эмигрантскую и советскую, судьба наследия Соловьева, разумеется, была также раздвоенной. По окончательном завершении религиозно-философского ренессанса, мысль диаспоры сумела найти новую почву, выработать новый творческий этап. Вместо системных метафизических построений здесь было углубление в православный опыт, возобновление живой связи с его патристическими и аскетическими истоками, и отсюда — новое современное прочтение Восточнохристианского дискурса, аутентичной духовной и интеллектуальной традиции Православия. Став известным под несколько условными именами неопатристики и неопаламизма, выйдя в широкий общеправославный и общехристианский контекст, это русло религиозной мысли продолжает и сегодня активную жизнь. Но оно далеко от Соловьева. Питающей основой для творчества здесь стал опыт византийского богословия и исихастской аскезы, которых Соловьев не принимал и не понимал. Он не видел, ибо не хотел видеть самого факта существования Восточнохристианского дискурса (хотя и выразил многие его идеи), и даже Франк в своем похвальном слове указывал, что «Соловьев недооценил духовную мудрость восточного богословия, теперь открываемую западным христианством». Поэтому его наследие не сыграло для нового направления никакой роли. Сюда следует прибавить, что с течением времени это направление все более выходило за рамки русской мысли и в своем настоящем виде не может уже причисляться к ней: ведущая роль в нем перешла к гре-



ческому богословию, тогда как роль русских авторов после кончины о. Иоанна Мейендорфа (1926–1992) свелась к весьма незначительной. В итоге, едва ли можно сегодня говорить о некоей живущей творческой традиции русской религиозной философии. Традиция оскудела, замерла; и притом, еще прежде чем это произошло, она отчетливо отдалила от себя наследие Соловьева. Вспомним опять три большие концепции, составившие ядро соловьевской мысли: *Богочеловечество – Всеединство – София*, – и мы должны будем признать, что все они, имея природу «больших нарративов» ушедшей эссенциалистской метафизики, остались в стороне от современных путей как Восточнохристианского дискурса, так и западной философии – и ныне творчески бездейственны. Таковы заключительные деконструирующие выводы – и в своей сути они приводят на память известную шутку Чаадаева: главные достопримечательности в Москве – большой колокол, который никогда не звонил, и большая пушка, из которой стрелять нельзя. Итог рассмотрения последнего из символических ликов выразился в деконструирующей метафоре: *Владимир Соловьев как Царь-Пушка русской философии*. Как можно надеяться, эта метафора применима лишь в синхронии, сиюминутно, поскольку и мысль Соловьева, и в целом традиция русской религиозной философии сохраняют творческие возможности. Однако небесполезно подчеркнуть, что на сегодня русская мысль и наследие Соловьева оказались в поле ее действия.

Если для мысли диаспоры отношение к наследию Соловьева можно кратко определить как *отход от Соловьева*, то для советской философии подобной краткою формулой было бы – *борьба с Соловьевым*. На этой странице в судьбе его наследия нет нужды останавливаться, хотя образ его и тут символичен: Соловьев – ведущий представитель враждебного религиозно-мистического мировоззрения. Борьба с этим мировоззрением стояла в ряду главных задач, возложенных на советскую философию, и каждая философская кафедра СССР обязана

была быть активным центром по борьбе с наследием Соловьева. Так длилось вплоть до перехода к постсоветскому этапу. Этот переход принес с собой всюду немало лжи, двусмысленности, цинизма — но вряд ли где-нибудь они сгущены настолько, как в философии. Вчерашняя служба идеологического террора во мгновение ока оказалась оплотом свободной мысли, а штатные преследователи русской религиозной философии объявили себя хранителями и учителями русской религиозной философии. Советская философия стала постсоветской, не проявив ни малейших признаков внутренней критики и очищения, не сделав ни малейшего *жеста отторжения* той грязи и крови, что она впитала как часть машины террора. И это имеет прямое отношение к судьбе наследия Соловьева. Философ обладал острейшим и ранимым нравственным чувством, мы особо подчеркивали примат этики в его мысли, — однако описанная ситуация значит даже, пожалуй, не попрание, а тупое отсутствие, ампутацию всей сферы этики в сознании философского сообщества, если не всего общества России. Всегда замечали, что судьба Соловьева, его проектов, идей несет элемент трагедии. И когда Центры по Борьбе с Соловьевым, переименовав себя в Очаги Пылающей Любви к Соловьеву, устраивают его чествования, где превозносят нравственную высоту его учения, — к трагедии Соловьева добавляется новая страница. Но он был духовно готов к своей трагической судьбе, к возможности антихристовых превращений и подмен; и при всей его дистанции от православной аскезы, ближе всего к его эсхатологическому мироощущению подходит трагический девиз св. Силуана Афонского: Держи ум твой во аде и не отчаивайся! Спустя век по его кончине, сохраняются в силе слова Блока, сказанные на двадцатилетних поминках: «Владимир Соловьев, которому при жизни “не было приюта меж двух враждебных станом”, не нашел этого приюта до сих пор».

...Русская реальность всегда отличалась фантастической переплетенностью фальши и подлинности. Ря-

дом с постсоветскими узурпациями, в России начинает вестись (а в мире всегда велась) и настоящая работа над Соловьевым. Критикуя его ранние схемы, глобальные проекты, мы видели и немало идей, принципов, установок — большею частью в позднем, зрелом его наследии — что сохраняют актуальность и глубину; и многие из них находят сегодня отклик и творческое восприятие. В этой новой работе — новые трудности и опасности. Вновь броские идеи раннего Соловьева могут заслонить зрелого Соловьева, который остается недоизучен и недопонят. На месте старого символистского образа может возникнуть рассыпанный набор отражений, являющих Соловьева борцом за новые благородные дела: Соловьев экуменический, Соловьев феминистский, демократический, экологический. Ни живой традиции, ни впечатляющих достижений в сегодняшних усилиях покуда нет. На вековых поминках по Соловьеву похвастать нечем. И пытаюсь собрать цельный образ мыслителя из рассыпающихся осколков, постичь его таинственный поздний опыт, пытаюсь пробиться сквозь удушающую постсоветскую ложь, мы заново входим в истину предсмертных слов Владимира Сергеевича Соловьева: *Трудна работа Господня.*

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Можно заметить, что в этот набор сближений Соловьев не включил католиков Сузо и Баадера — т. е. именно ту ветвь софийной мистики, которая развивалась в пределах католичества.

<sup>2</sup> Событие перехода Соловьева в католичество по сей день остается смутным во многих существенных деталях, начиная от совершенного при переходе обряда. Обычный акт перехода включает произнесение переходящим текста с осуждением своей прежней веры и отречением от нее; и если Соловьев прошел именно данный акт, нет никаких оснований говорить о продолжении его принадлежности к Православию. Однако, по ряду сообщений, обычный обряд был в данном случае изменен, причем по одним свидетельствам (М. Гаврилов, на основании текстов еп. Д'Эрбиньи и кард. Рамполлы), исполненный чин был составлен лично папой

Львом XIII, а по другим (рассказ Л. В. Ивановой о принятии католичества Вяч. Ивановым) имелось и «заявление», написанное самим Соловьевым. Согласно сообщению М. Гаврилова, после прочтения Тридентского символа веры Соловьев заявил: «Я принадлежу к истинной Православной Церкви, ибо именно для того, чтобы в неповрежденности исповедовать истинное Православие, я, не будучи латинянином, признаю Рим центром вселенского христианства». Неизвестно, есть ли данная фраза то самое заявление Соловьева, что желал повторить при своем переходе в католичество Вяч. Иванов. Но так или иначе, оба философа все же прошли, видимо, идентичный обряд, и различие лишь в том, что Соловьев его скрыл. В результате обряда Иванов стал католиком в полном и обычном смысле, оставшись при этом православным в некоем субъективном смысле, в собственном мнении. Кем же стал Соловьев — без дополнительных сведений заключить невозможно. Как сообщает М. Гаврилов, «дело о присоединении Соловьева к католичеству хранится в архивах Ватикана». Несомненно, это — важнейший из известных неопубликованных материалов, связанных с Соловьевым, и надо надеяться, что он будет наконец обнародован. (См.: М. Н. Гаврилов. О. И. В. С. Соловьев и католичество // Вл. Соловьев. Русская идея. Изд. «Жизнь с Богом», Брюссель, 1974. Л. Иванова. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 196.)

---

Игумен ВЕНИАМИН (НОВИК)  
(Санкт-Петербург)

## Владимир Соловьев: социальное измерение духовности

Что говорит современному человеку имя Владимира Соловьева? Кто-то вспомнит его стихи. «Что-то слышали». «Идеалист какой-то».

В общем-то немного. Есть, конечно, специалисты по Соловьеву, в академических журналах о нем пишут, но не об этом сейчас речь. Он, что называется, «широко известен в узких кругах». Печать странничества, неприкаянности остается на нем. Главный нерв его философии — христианская ответственность в социально-политической сфере — то, что он называл христианской политикой, — оказался не воспринят в России.

Соловьев принадлежит к старшему поколению тех мыслителей рубежа веков, которых коммунистический режим всячески замалчивал. Сюда входят такие личности как свящ. Павел Флоренский, свящ. Сергей Булгаков, свящ. Георгий Флоровский, Николай Бердяев, Семен Франк, Георгий Федотов и др. Можно даже сказать, что В. С. Соловьев был в большой степени их духовным и интеллектуальным отцом. Все они были «идеалистами», своим «абстрактным гуманизмом» отвлекали людей от классовой борьбы, поэтому и не вписывались в «материализм» нового коммунистического режима. Многие из них в 1922 г. были высланы из России, как «чуждый элемент», впоследствии жили и работали в Европе и США. Они не эмигранты, а изгнанники. Те, кто не уехал, погибли в сталинских лагерях (П. Флоренский, Л. Карсавин). В России их книги не издавались, их не изучали в школах и институтах, а если их имена и упоминались, то с каким-нибудь хлестким эпитетом (не будем повторять), они были «не наши». В последнее время кое-что из их работ, в том чис-

ле и В. С. Соловьева, переиздано в России, но по-настоящему они в российскую культуру так и не вошли, хотя они этого заслуживают не менее, чем многие из привычных нам имен. Упорное нежелание воспринимать всерьез их идеи на общественно-политическом уровне — не одна ли из причин нынешнего не только духовного, но и экономического кризиса в России?

В. С. Соловьев, говорил протоиерей Александр Мень, «подобно Ломоносову, соединил в себе все»<sup>1</sup>. Он был не только философом, но и незаурядным поэтом, литературным критиком и публицистом, переводчиком. Лучших переводов на русский язык диалога Платона «Протагор» и работы Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» пока нет. Ему принадлежат 65 словарных статей в известном Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. Его статьи о Пушкине, Лермонтове, Тютчеве, Достоевском, А. К. Толстом, Фете и Полонском показывают, чем может быть литературная критика при религиозном подходе, какие новые глубины при этом открываются. Его влияние на русский «серебряный век», русский символизм, на Блока, Вяч. Иванова, А. Белого общеизвестно.

Соловьев был блестящим полемистом, воспринимал свою публицистическую деятельность как долг. «Я за последнее время взял на свою долю добровольное “послушание”: выметать тот печатный сор и мусор, которым наши лжеправославные лжепатриоты стараются завалить в общественном сознании великий и насущный вопрос религиозной свободы»<sup>2</sup>. Свободу он понимал, в отличие от большинства своих современников, не как нечто факультативное, а глубоко онтологически.

В. С. Соловьев родился 16 января 1853 года в Москве, в семье крупнейшего русского историка Сергея Михайловича Соловьева (1820–1879). Его отцу принадлежит 29 объемистых томов «Истории России с древнейших времен». В 1871–1877 гг. он был ректором Московского университета. Дед В. С. Соловьева, Михаил, был православным священником (протоиереем), законо-

учителем коммерческого училища в Москве. Мать В. С. Соловьева, Поликсена Владимировна, происходила из украинско-польского рода, к которому принадлежал и замечательный странствующий (по Малороссии) философ-просветитель Григорий Саввич Сковорода (1722–1794).

В 13–18 лет В. С. Соловьев, как и большинство молодых людей того времени, переживает мировоззренческий кризис, сомневается в религиозных истинах, проявляет глубокий критицизм, испытывает страшную пустоту безверия, перестает посещать церковь, переболевает модным нигилизмом. Но, как он пишет 31.12.1872 г. в одном из писем того периода: «Все, что может дать отвлеченный разум, изведено и оказалось негодным, и сам разум разумно доказал свою несостоятельность. Но этот мрак есть начало света; потому что когда человек принужден сказать: я ничто — он этим самым говорит: Бог есть все»<sup>3</sup>. В. С. Соловьев в том же письме не отрицает разума: «Человек относительно религии при правильном развитии проходит три возраста: сначала пора детской или слепой веры, затем вторая пора — развитие рассудка и отрицание слепой веры, наконец последняя пора веры сознательной, основанной на развитии разума»<sup>4</sup>. О 60-х годах XIX века он впоследствии писал: «Это была эпоха смены двух катехизисов, когда обязательный авторитет митрополита Филарета был внезапно заменен столь же обязательным авторитетом Л. Бюхнера»<sup>5</sup>.

Большинство молодежи того времени предпочло второй, материалистический катехизис, и вскоре от социал-дарвинизма Бюхнера (попытки перенести закон естественного отбора в классовое общество) перешло к идеологии марксистского силового революционизма, решило «помочь» социальной эволюции по законам исторического развития (диамата) перейти к новому прогрессивному общественному строю.

Соловьев так определяет свою главную цель: «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловную форму».

В. С. Соловьев рано проявил необычайные способности к философии. Уже в 21 год, после окончания Московского университета и года вольнослушательства в Духовной Академии в Сергиевом Посаде (под Москвой), он 24 ноября 1874 года в Санкт-Петербургском университете успешно защищает магистерскую диссертацию «Кризис западной философии (против позитивистов)».

Позитивизм настолько вошел в моду в то время, что В. С. Соловьев не мог напечатать свою диссертацию ни в одном журнале, кроме «Православного обозрения» (1874. № 1, 3, 5, 9, 10). В том же году в Москве вышло отдельное издание работы.

Длительный, растянувшийся на столетия, процесс похорон классической метафизики в виде объективного платоновского идеализма в Европе, достигнувшего своей вершины в философии Гегеля, подходил к завершению. В. С. Соловьев писал во введении к магистерской диссертации: «Философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»<sup>6</sup>. Ни эмпиризм, ни позитивизм, с их претензиями на «реализм», ситуацию также существенно не меняли. Это были лишь усеченные формы рациональности. Философия как таковая заканчивалась. Наступала эпоха «историй философии».

В. С. Соловьев противопоставляет материалистическому реализму позитивизма всеобъемлющий мистический реализм *philosophia perennis* с ее классической методологией многоуровневости единого бытия. Мистический реализм не отрицает материи (творения Бога), которая должна быть одухотворена<sup>7</sup>. Соловьева можно даже назвать религиозным материалистом, преодолевшим слишком жесткое дуалистическое противопоставление духа и материи.

Название магистерской диссертации В. С. Соловьева звучит, конечно, по-славянофильски. Хорошо известна критика Запада славянофилами, упрекавшими Запад в разрушении целостной органики общественной



жизни. Но концепция целостности жизни Соловьева очень отличалась от аналогичной концепции славянофилов. Если они все западные «измы» вообще отрицали, то В. С. Соловьев показывал их относительную ценность, ставил, так сказать, «на свое место».

Позитивизм, как последнее западное философское направление, основанное на эмпиризме, был тесно связан с рационализмом и материализмом. Это была попытка перенести научную методологию во все сферы человеческого познания. Наука была объявлена самодостаточной. Только проверяемое знание есть истинное знание. Нетрудно догадаться, как позитивизм относился к религии и философии. Он приравнивал их к поэзии и искусству. Самостоятельное значение философии и религии отрицалось. В лучшем случае, философии отводилась функция обобщения данных конкретных наук. Были и неудачные, в целом, попытки построить новую философию на научных началах. Этика — самая слабая часть позитивизма, и этически позитивизм не так нейтрален, как превозносимая им наука.

Но этически позитивизм не нейтрален. Провозглашаемый им принцип утилитаризма имеет своим прямым последствием презрение ко всему возвышенному, «идеальному» и, в конечном итоге, — нигилизм, презрение к смертному человеку, в котором «обнаружилось» много недостатков. Он, как выяснилось, ко всему прочему, — «от обезьяны произошел». На этическом уровне нигилизм легко переходит в цинизм<sup>8</sup>.

Позитивизм разрушает концепцию естественного права. Позитивистически понимаемое право уже не отражает божественный закон, а является человеческим изобретением, чем-то условным. Отсюда — правовой нигилизм. Люди сами не следуют условно понимаемому закону.

Отдельный человек вполне может быть утилитаристом и даже циником, но общество в целом — не может. Подобные взгляды ведут к саморазрушению общества, к гибели тех же циников, которые просто паразити-

ровали рядом с «идеалистами». Это и произошло с Россией в начале XX в. На бытовом уровне, уже без всякой философии, начинается просто погром, тем более, что «самое передовое учение научно доказало», что нарушение шестой заповеди (не убивай) очень даже оправдано по отношению к реакционному классу эксплуататоров.

Всероссийского погрома Соловьев не застал, но он хорошо его предчувствовал.

В своей докторской диссертации «Критика отвлеченных начал», защищенной 6 апреля 1880 г. в СПб университете, В. С. Соловьев продолжил развитие своей главной идеи о цельном, всеедином знании, и даже более — о Всеединстве, включающем в себя соответствующую онтологию и даже теургию (сотворчество с Богом по улучшению этого мира). Все философские системы, важнейшие из которых Соловьев критически обзорекает, в чем-то правы, но они часто преувеличивают один аспект за счет других. Мысль эта в общем-то не новая, но от этого не менее актуальная. Так, относительная правда есть в рационализме, эмпиризме, индивидуализме и социализме, как и во многих других «измах». Соловьев, по сути дела, восстанавливает античный принцип: «все хорошо в меру». Задача состоит не только в том, чтобы отовсюду взять что-то хорошее и сбалансировать крайности, но и в том, чтобы не потерять главный ориентир — Добро, ассоциировавшееся у него, опять же в духе «вечной философии», с Богом.

Важно также не впасть в фактопоклонство, не потерять волю к восхождению к Добру. В. С. Соловьев в этом смысле был не только мистическим реалистом, но и мистическим революционером, он хотел ненасильственным путем преобразовать мир к лучшему. Но востребованными, увы, оказались революционеры иного толка, не брезговавшие никакими средствами и не знавшими никакой меры ни в чем. В. С. Соловьева они обвиняли в утопизме, идеализме и реакционности, как через девять лет после ухода Соловьева они об-

виняли в том же самом авторов известного сборника «Вехи»<sup>9</sup>.

В целом, по своему мировоззрению В. С. Соловьев был сторонником христианского универсализма. Он понимал мир как сложную многоуровневую систему, мистическим средоточием которой является Истина, которая является ипостасью Бога. Мировой исторический процесс, его судьба обуславливается и свободной волей человека. Он понимал Царствие Божие не только в чисто духовном (спиритуалистическом) смысле, но и в смысле земного благоустройства людей<sup>10</sup>. Именно такой подход он считал христианским, поскольку материя, согласно библейской традиции, есть творение Божие. В философии В. С. Соловьева есть волевое измерение в соответствии со словами Христа о Царствии Божием, которое силою берется (Мф. 11:12; Лк. 16:16). В. С. Соловьев — убежденный противник чисто спиритуалистического понимания христианства, как безответственного отречения от самого духа христианства. Христианин ответственен не только за спасение своей души, но и за то, что вокруг него происходит<sup>11</sup>.

Русские западники XIX века тоже были, вроде бы, универсалистами, поскольку признавали общие закономерности исторического развития, но им часто не хватало целостного мировосприятия, религиозности<sup>12</sup>.

Соловьев и не славянофил и не западник; он именно христианский универсалист. Христианство для него не частная религия, а проведенный до конца последовательный универсализм. Но эта идея универсализма оказывается главным препятствием для восприятия мировоззрения Соловьева в России. Что такое универсализм? Это — попытка увидеть в мире некие общие закономерности, увидеть должное стремление всего положительного к какому-то метафизическому (сверхприродному) центру, проще говоря — к Богу. В основе этого мировоззрения лежит, конечно, платонизм. В платонизме мир воспринимается как универсальное

целое, иерархически структурированное, где все, в конечном итоге, должно стремиться к Богу, Который и есть высшее Добро, Истина и Красота. Платоник тот, кто за всем видимым и слышимым миром видит и слышит некую глубинную основу (идеи). Видимый зыбкий и меняющийся мир есть отражение мира более основательного и прочного, невидимого мира, мира Божественных замыслов о мире. Мир идей (прообразов) более реален, чем мир изменчивой материи. Соловьев и был христианским платоником. Вот как он это выразил в поэтической форме:

*Милый друг, иль ты не видишь,  
Что все видимое нами, –  
Только отблеск, только тени  
От незримого очами?*

*Милый друг, иль ты не слышишь,  
Что житейский шум трескучий –  
Только отклик искаженный  
Торжествующих созвучий?*

Это стихотворение нравится всем. Но одни его понимают в объективно-реалистическом смысле, а другие – в субъективистски-номиналистическом смысле.

Но если для традиционного платоника Бог обезличен и понимается, в первую очередь, как высший принцип Бытия (Бог платоника все-таки остается «неведомым» – см. Деян. 17:23), то для христианина Бог – ведомый. Он не только высший смысл – Логос, но и Личность, открывшаяся в Христе Иисусе, Который, можно сказать, и есть «персонифицированный Логос». В платонизме, таким образом, наряду с некоторыми неприемлемыми для христианства представлениями (например, реинкарнация), были и правильные интуиции. Не случайно, св. Иустин Философ (II в.) в своей «Первой апологии» называет Гераклита и Сократа «христианами до Христа» и охотно цитирует Платона. Кроме того, платонизм В. С. Соловьева не со-

зерцательный, а активно-волевой: Соловьев явно хотел изменить этот мир к лучшему.

Переработанный Аристотелем платонизм — это могучая философская традиция, которая в большой степени определила все европейское самочувствие, европейскую культуру. Это было в европейском воздухе того времени, что чувствовали даже люди, никогда не изучавшие ни Платона, ни Аристотеля. Суть этого учения в том, что каждый элемент нашего мира, включая и его социальное измерение, должен быть насыщен смыслом, ориентированным на добро<sup>13</sup>.

Но с легкой руки славянофилов эта, можно сказать, синтетическая аналитика стала называться «рационализмом». Соловьев восстанавливает иерархию ценностей, через ступени которой нельзя перескочить, как это пытались делать славянофилы.

В этом же главный «секрет» все еще непонятной для нас западной цивилизации. Сегодня хорошо видно, что Европа в целом «успела» (до пришествия позитивизма) создать социальную этику, рационально выработать основанные на ней правовые нормы, определить, благодаря Канту, принципы предметно-рефлексивного критического анализа. Приобретя, таким образом, иммунитет против большевизма, Европа сумела не дойти до безумия государственного атеизма.

Именно поэтому, при всей трагичности европейской истории, в ней сохранялась и некоторая логико-этическая последовательность, приведшая ее к человеческой жизни, к тому, что называется «обществом всеобщего благоденствия».

В России же антифилософия утилитаризма привела ко вседозволенности, той самой, о которой сказано: «Если Бога нет, то все позволено!»

В. С. Соловьев методологически проецирует структуру догмата IV Вселенского Собора (451 г.) (о неслиянном и нераздельном сочетании двух природ — Божественной и человеческой — во Христе) на человеческое сообщество, и говорит уже не только о Всеединстве, но и о Богочеловечестве (пока потенциальном).

Но если Богочеловечество Христа данность, то богочеловечество тварного мира — заданность. Как в человеке может совершаться преображение в соответствии с христианским идеалом, так и общество и государство могут изменяться и очеловечиваться в соответствии с тем же идеалом. Но общество нельзя рассматривать как «большого человека» или даже как большую семью (в этом была главная ошибка славянофилов). В обществе действуют несколько иные закономерности, для него очень важна правовая и законодательная стороны, гражданские свободы. Соловьев это хорошо понимал.

### *Понимание социализма*

Методология В. С. Соловьева позволила ему понять и относительную «правду социализма», когда социальный вопрос неблагополучия больших групп населения может решаться как частный в общей перспективе человеческого бытия, без отрыва от высокой цели человеческого существования, — и ложь социализма, когда социальный вопрос абсолютизируется, а экономический аспект жизни возводится в ранг высшей идеи. А в принудительном распределении материальных благ теоретики социализма начинают видеть панацею от всех бед. Ложная материалистическая антропология (человек — существо преимущественно экономическое) соответствующим образом приводит к ложной социологии, которую Соловьев определяет как «экономический материализм»<sup>14</sup>. Антропология и социология В. С. Соловьева такова: «человек не есть прежде всего производитель материальных полезностей или рыночных ценностей, а нечто гораздо более важное, а что, следовательно, и общество также есть нечто большее, чем хозяйственный союз»<sup>15</sup>. При всем «апофатизме» (недосказанности) подобной формулировки у нее есть ценное качество: она верна.

При абсолютизации экономического вопроса (экономический редукционизм) исчезает существенное

различие между социализмом и плутократией, «мещанским царством», «противной стороной»<sup>16</sup>. Социализм, по Соловьеву, приводит к тем же извращениям, что и плутократия, только с другой стороны<sup>17</sup>. И у того и другого один и тот же девиз: «О хлебе едином жив будет человек»<sup>18</sup>. Соловьев пронизательно замечает, что «социализм проводит в известном отношении принцип материального интереса с большей последовательностью и полнотой, нежели противная сторона. Если плутократия, искренне преданная лишь своему экономическому интересу, допускает однако, хотя и с подчиненным значением, существование и других жизненных начал с соответствующими самостоятельными учреждениями, каковы государство и Церковь, то социализм в своем чистом выражении решительно отрицает все это: для него человек есть исключительно только производитель и потребитель, и общество человеческое — только экономический союз — союз рабочих-хозяев без всяких других существенных различий; и если *преобладание* вещественных интересов — хозяйственного, промышленного и финансового элемента — составляет отличительную черту буржуазии или мещанского царства, то последовательный социализм, который хочет окончательно ограничить жизнь человечества исключительно этими низшими интересами, никак не есть антитеза, а лишь крайнее выражение, последнее заключение односторонней буржуазной цивилизации»<sup>19</sup>.

Сегодня, после окончания эксперимента построения социализма в нашей стране, хорошо видна пронизательность В. С. Соловьева. Любой редукционизм есть ложь, есть абсолютизация относительного.

28 марта 1881 г., после убийства 1 марта 1881 г. императора Александра II, В. С. Соловьев в своей публичной лекции выразил мнение о неприемлемости смертной казни с христианской точки зрения. Он призвал нового царя не допустить казни террористов. Отношения с властями были испорчены. Публичные лекции

прекратились. Из Санкт-Петербургского университета он, похоже, ушел сам. Выбор был сделан. Соловьев становится убежденным христианским либералом. Начался его 19-летний страннический период, вплоть до самой кончины, как у его не столь давнего предшественника — Г. Сковороды.

### *Философия права*

Соловьев развивает христианское понимание права, в основе которого лежит высокое представление о человеческой личности, сотворенной по образу и подобию Бога. Человек в большой степени не зависит от внешних обстоятельств, и физическая смерть — это не самое страшное, что с ним может приключиться. Но отсюда не следует, что христиане не должны противодействовать всякого рода злодействам и надругательствам над человеческой личностью. Христос призывает нас прощать свои личные обиды. Но это не значит, что мы должны быть равнодушны к страданиям других людей и никак им не противодействовать. Христос призывает «не судить», но это не означает, что мы должны отрицать институт государственного суда и терпеть его, как неизбежное зло. Соловьев выступал против псевдоаскетического отрицания необходимости юридических принципов в социуме.

Соловьев различает внутриличностную христианскую этику всепрощения, и этику христианской ответственности за других. Он серьезно задумался о том, что такое христианская духовность в социальной сфере, и начал, по сути дела, в одиночку создавать то, что в западном богословии называется социальной этикой. Важно, что она у него онтологична, а не психологична.

Христос не учил апостолов социальной этике; в ту эпоху еще не возник социальный вопрос как теоретическая проблема. Но Христос дал людям главное: принцип любви и доброжелательного отношения ко всем людям. Проецируя этот принцип, можно отстаивать



определенные социальные формы и порицать другие.

Отсюда особый интерес В. С. Соловьева к праву. Историческая школа права, подметив много верного, увлеклась фактологией и впала, соответственно, в фактопоклонство. Иногда это называется «реализмом». Но кроме данностей, часто весьма печальных, должны быть и заданности. Куда следует двигаться? Какие должны быть ориентиры и ценности? Соловьев не просто констатировал данности. Он тоже был реалистом, но несколько другим. Он хотел улучшить этот мир, но не предлагал социальных программ. Любой проективности сопутствует некая идея. У революционеров тоже были идеи. А проективности у них было даже слишком много: весь мир перевернуть. Но идеализм В. С. Соловьева радикальным образом отличался от псевдоидеализма революционного реформаторства одним существенным пунктом. В социальной философии В. С. Соловьева человек и его свобода приняты всерьез, т. е. онтологически. Именно права человека (его свободы) являются пробным камнем для любых социальных теорий. Человек для Соловьева — «второе абсолютное» (в становлении). Ориентация на истинный абсолют позволяет избежать ложных абсолютизаций (идолопоклонства). Для В. С. Соловьева совесть отражала некий высший объективный смысл, совместность с ним, проще говоря: голос Бога в душе человека. Для Соловьева, как для «реалиста» в классическом философском смысле слова<sup>20</sup>, совесть была онтологическим, как и право, понятием.

Методология В. С. Соловьева ярко проявилась в его понимании права. В. С. Соловьев дает определение права, которое фактопоклонники и позитивисты-прагматики от юриспруденции (правовые позитивисты) до сих пор, как показывает состояние судебной власти в России, не принимают, смешивая, на что указывал Соловьев, исторический порядок с логическим<sup>21</sup>. *«Право есть свобода, обусловленная равенством.* В этом основном определении права индивидуалистическое начало сво-

боды неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не что иное, как *синтез свободы и равенства*<sup>22</sup>. В понимании права не следует абсолютизировать ни свободу (получится анархия), ни равенство (получится принудительная уравниловка), ни принуждение (получится тотальное насилие), ни даже принцип общего блага (в ущерб личности). Поэтому Соловьев уточняет: «Право есть исторически-подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально-нравственным интересом личной свободы и материально-нравственным интересом общего блага»<sup>23</sup>. Право есть равновесие частного и общего интересов, контролируемое государством. Баланс между крайними терминами этого определения Соловьев определяет по границе минимума нравственности, для всех принудительно обязательного<sup>24</sup>.

Свобода, человеческое достоинство не государством даются. Источник их трансцендентен. Они — у человека изначально, от Бога, по образу Которого человек сотворен. (Для неверующих — «от природы»). Человек древнее государства, и государство вторично и оно должно охранять человека. В этом его главная задача, оно — гарант права. «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он до времени не обратился в ад»<sup>25</sup>. Законы нужны, в первую очередь, для защиты свободы людей друг от друга, от коллективов и от государства. В этом смысле законы принуждают людей к соблюдению элементарной морали: не убивай, не воруй, не лги в суде, не мешай людям мировоззренчески самоопределяться (это и есть минимально необходимая нравственность). Одни люди не имеют никакого права манипулировать другими. Следует не минимизировать свободу (как при утилитарном социализме), а максимизировать ее при жестком соблюдении заранее определенных и оговоренных ограничений. Границей свободы человека является прежде всего такая же свобода других людей.

Именно тогда люди перестанут быть рабами и обретут достоинство свободных людей, почувствуют вкус к свободе, а не к вольнице или рабству. Именно тогда будет воцеленный на Руси порядок, и законы, наконец, будут работать. Все будут заинтересованы, чтобы они работали, потому что только законы создают условия для внешней свободы человека<sup>26</sup>.

Право предполагает, таким образом, некоторый «идеализм», иерархическую систему ценностей, любовь к этому миру, веру в достоинство человеческой личности. Нужно «держать» метафизическую вертикаль, ориентироваться на этический ее соловьевский поэтический аналог — «неподвижное солнце любви». Вне этой либеральной философии права невозможно понять презумпцию невиновности, лежащую в основе современного западного права.

Раньше такую теорию права иногда называли (на Западе) «естественной». Философия права В. С. Соловьева не совсем естественна, она предполагает надприродный ориентир, т. е. метафизична. Да и что считать естественным? У нас большие проблемы с естественностью. То и дело слышим на популярном уровне: «нам это не подходит», «русскому народу нужен царь». Царя можно было бы рассматривать в духе Соловьева, как некий зримый суррогат трансцендентности, если бы он слишком часто не был архаическим инструментом власти.

Сегодня ясно видно, что кризис правосознания в нашей стране тесно связан с утилитаризмом и псевдореализмом в постсоветском праве. А голос совести, который всегда есть, часто «реалистами» психологизируется и считается «субъективным настроением». Взятки и карманные суды — это следствие не только банальной испорченности людей. Это и глубокое недопонимание чего-то очень существенного.

Похоже, что все мы чего-то очень недопонимаем, поэтому и жизнь у нас соответствующая. Проблемы у нас вообще с пониманием идей, которые нам кажутся

«абстракциями». А без них, т. е. без обобщений, все равно ничего не получится. Так пускай они будут хорошими. Идея «верховенства закона» — очень хорошая. Это, можно сказать, лучшая советская религия. Права человека связаны с универсальной этикой, в основе которой лежат общечеловеческие ценности. Право, по Соловьеву, предполагает сочетание двух универсальных начал: христианской религиозности и рациональности.

В споре об общечеловеческих ценностях, лежащих в основе права, с Л. Тихомировым (их ярким противником) В. Соловьев логически ясно показал, что заповедь Христа о необходимости поступать во всем с другими так, как мы хотели бы, чтобы они с нами поступали (Мф. 7:12), включает в себя известное «золотое правило нравственности». Соловьев показал также, что справедливость — понятие не только православное (христианское), но и общечеловеческое, поскольку все люди хотят, чтобы с ними обращались справедливо. Отсюда четко следует необходимость признания свободы вероисповедания и веротерпимости. Веротерпимость, таким образом, есть прямое приложение (в области религиозных отношений) всеобщего принципа справедливости, который безусловно обязателен для всех христиан, а следовательно, и для христианского государства<sup>27</sup>.

По сути дела, Соловьев во всех своих работах развивает концепцию христианского гуманизма. Везде, где имеется этическое измерение, возможно осмысление с христианской точки зрения. Именно в этом пункте резкое расхождение Соловьева со сложившимся в России популярным типом духовности, жестко разделяющим мирское и церковное. В этом же главная причина непопулярности Соловьева в России. Многие православные сегодня почему-то решили, что гуманизм может быть только безбожным (антропоцентрическим), а право — чем-то очень светским, не имеющим никакого отношения к религии. Богословы считают Соловьева слишком философичным, а философы — слишком религиозным<sup>28</sup>.

*Вселенский проект В. С. Соловьева*

Соловьев с болью в сердце ощущал разделенность и взаимонепонимание христианского мира. Это противоречило самой сути христианского универсализма.

С другой стороны, одна из важнейших идей В. С. Соловьева была в том, что должны существовать какие-то промежуточные формы между миром дольным и горним, миром материи и миром идей. Собственно говоря, это — «срединное царство социума». Это — и сознательно организованные формы социальности. (Право — одна из этих форм). Церковь — это Богочеловеческий организм, и в нем есть земное, социальное измерение. В. С. Соловьев задумался: с какой видимой церковной организацией можно в наибольшей степени отождествить «Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь» христианского Символа веры? Как вообще соотносятся Церковь видимая и невидимая? Это один из сложнейших вопросов эkkлезиологии (учении о Церкви), на который нет, да и не может быть четкого ответа.

В. С. Соловьев пришел к выводу, что именно Католическая Церковь имеет организационную структуру, наиболее соответствующую видимой части должной Вселенской Церкви. Он видел в этой структуре не утилитаризм и рационализм, как славянофилы, а актуализацию идеала, его разумной (логосной) стороны в земной плоскости. Именно формальная экстерриториальность Церкви, материализованная в независимом государстве Ватикан, создавала адекватную, по его мнению, предпосылку и для фактической независимости Церкви от всякого рода земных владык. Известно, как быстро подпадают национальные Церкви, обретая независимость (автокефалию) от метрополии, в зависимость от государственной власти страны обитания. Католическая Церковь, по мнению В. С. Соловьева, имеет своим предназначением вселенское священство. Именно Католическая Церковь в ходе исторического своего бытия создала социальное церковное тело, она

является Кафолической, т. е. Вселенской, универсальной, наиболее полно актуализировавшейся и наиболее независимой от земных властей. Не очень хорошо зная практическую жизнь Католической Церкви, Соловьев ее как бы логически вычислил в этом качестве.

Но если это так, то логично было бы перейти в католичество. Но он не верил в индивидуальные обращения и переходы из одной конфессии в другую. Это не было бы кардинальным решением проблемы. Да, он один раз причастился (18.02.1896) у католиков православного обряда и даже прочел Тридентский Символ веры, но незадолго перед смертью в имении Трубецких (в Узком, под Москвой) он причастился (18.07.1900) у местного православного священника — настоятеля и ныне действующей церкви во имя Казанской иконы Божией Матери.

Преодолел ли он тысячелетний церковный раскол в своей душе? Или он чувствовал, что в какой-то глубине раскола и не было? Был ли он «всехристианином», по выражению свящ. Г. Петрова? В письме (29.11.1886) к архимандриту Антонию (Храповицкому) Соловьев, побывав за границей и причастившись в сербской православной церкви в Загребе, писал: «Я вернулся в Россию, — если можно так сказать, — *более православным*, нежели как из нее уехал»<sup>29</sup>. Но его друг детства Л. М. Лопатин вспоминал другие слова В. С. Соловьева: «Меня считают католиком, а между тем я гораздо более протестант, чем католик»<sup>30</sup>. Сам В. С. Соловьев в письме к В. В. Розанову (28.11.1892) высказался так: «Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и, вместе с тем, содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих органов»<sup>31</sup>.

Что касается государственности, то мощная государственность во главе с монархом-царем была актуализирована в России. Российская империя имела, таким образом, по мнению Соловьева, провиденциальное предназначение быть воплощенным земным царством, воплощать царское служение.

А пророческую функцию должна выполнять критически мыслящая общественность (гражданское общество).

Соловьев предлагал объединить вселенское священство Католической Церкви с Русским царством под контролем общественности.

Соловьев пытался здесь несколько схематически, в соответствии со своим проектом Богочеловечества, перенести катехизическую идею тройственного служения Христа (первосвященнического, царского и пророческого) в политико-социальную сферу, причем в глобальном масштабе.

Папа Лев XIII, ознакомившись с проектом Соловьева, сказал: «прекрасная идея, но невозможная без чуда».

И сегодня этот проект в плане его полной реализуемости кажется утопическим, но методологически В. С. Соловьев все же оказался прав. Все равно надо делать усилия в эту сторону, стремиться к вселенской солидарности и миру без тоталитаризма на всех уровнях. Он был одним из первых российских мыслителей, понявших роль гражданского общества. Он не считал это чисто светской затеей. В целом, проект В. С. Соловьева можно понять как онтологическую (не литературную) метафору гармонического единства, солидарности различных общественных сил. Соловьев не употребляет термин «субсидиарность», вошедший в социальное учение Католической Церкви<sup>32</sup>, но фактически он очень к нему приблизился. В этом, повторим, он оказался прав, ибо человечество ничего более разумного до сих пор не выдвинуло.

Согласно современной либеральной политологии, государство должно быть демистифицировано: никакая «власть свыше» ему Богом не делегирована. Государство существует для общества, которое и нанимает госчиновников. Не государство контролирует общество, а общество контролирует государство, делегируя ему некоторые функции. Церковь не имеет властных функций, отделена от государства<sup>33</sup>, но она не отделена

от общества и свободна влиять на общество. Святой Дух действует через Церковь и через общество («дышит, где хочет»), а государство — это лишь инструмент гражданского общества. Противоречит ли такой подход концепции всеединства В. С. Соловьева? Думается, что все-таки — нет. Просто это всеединство оказывается более сублимированным, не так уж прямолинейно связано с внешними формами. Пока жива идея всечеловеческой солидарности, В. С. Соловьев будет прав.

Концепция всеединства Соловьева имела, таким образом, и экуменическое измерение. Его интуиция позволяла ему прозревать глубинное единство всего доброго во всех мировых религиях<sup>34</sup>. Известно, что основные этические предписания мировых религий (заповеди) одинаковы и совпадают с универсальной этикой, в основе которой лежат общечеловеческие ценности. В глубине разрыва между католичеством и православием не произошло.

Для кого-то все общее является пустой абстракцией, нагоняющей скуку. Такие люди могут говорить только о конкретном, желательно о чем-то видимом и материальном, т. е. частном. Но для В. С. Соловьева именно общие идеи, архетипы мироздания обладали вдохновляющей силой. Ведь именно в них — зародыши всех вещей. Соловьев был не только универсалистом, он являлся и настоящим пророком универсализма. Его универсализм включал решение и церковного вопроса. Он так высоко поднялся над партийностью, кружковщиной, каким-то сектантством, что многие даже просвещенные люди его времени не очень-то его понимали. Его проект осуждали епископ Антоний (Храповицкий), обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев, профессор церковной истории Московского университета протоиерей А. М. Иванцов-Платонов, профессор по кафедре нравственного богословия Московской Духовной Академии (с 1902 г.) М. М. Тареев и многие другие. Книги В. Соловьева часто не пропускала цензура.



Ко времени Соловьева основные христианские конфессии уже привыкли жить отдельно. Боль церковного разделения было дано чувствовать немногим. Соловьев был одним из них. Здесь он тоже опередил время. Организованное экуменическое движение начнется лишь в начале следующего столетия. После кошмаров мировых войн в 1948 году образуется Всемирный Совет Церквей (ВСЦ). Сегодня в него входят около 350 Церквей, деноминаций и содружеств из 100 стран мира. Они представляют в ВСЦ около 400 миллионов христиан.

В. С. Соловьев, несмотря на весь свой «идеализм», чувствовал приближающуюся российскую катастрофу. Незадолго до своей смерти В. С. Соловьев пишет «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе». Объединение Католической, Православной и Протестантской Церквей все-таки происходит, но не в результате эволюционного развития человечества, не в результате собеседований, диалогов и конференций, а как момент истины, в лице немногочисленных верующих во Христа, в катастрофических катакомбных условиях.

Отказался ли В. С. Соловьев от своей идеи Богочеловечества? Его последнее письмо «По поводу последних событий» в редакцию журнала «Вопросы Философии и Психологии», где он вспоминает высказывания своего отца, вроде бы проникнуто разочарованием в духовной эволюции человечества. Но может ли одна фраза перевесить всю историософию Соловьева? Здесь парадокс, или как говорят богословы — антиномия. С одной стороны, Христос не обещал людям никакого благополучия на земле. Более того, Он не исключал всеобщий упадок веры (Лк. 18:8). В последней книге Библии, «Откровении», говорится о катастрофическом преображении всего мира, о Страшном Суде. Но означает ли это, что люди уже сейчас должны отказываться от веры и от волевого усилия по возделыванию, окультуриванию и очеловечиванию этого мира,

как русские крестьяне 1492 г., ожидавшие конца света? Эсхатологический катастрофизм не отменяет общей направленности к возрастанию добра. Лишь путь к нему может оказаться более прерывистым и сложным, чем представлялось ранее. Возможно, что в огне апокалипсиса не все сгорит, а все лучшее преобразится. Так что земные человеческие труды не пропадут даром. Каким конкретно образом? — Мы не знаем.

Сверхзадачей В. С. Соловьева и была актуализация Добра в этом мире, в соответствии с евангельской парадигмой: «Царство Божие здесь и сейчас, но в будущем — еще в большей степени». Именно в этом он видел не вызов Богу, а послушание Богу, а значит и Истине. Бог и Истина сочеталась в его сознании.

В. С. Соловьев хотел перейти от стихийно-исторического этапа развития общества к этапу разумному. Только разумность он понимал не в позитивистско-утилитарном смысле. Он знал, что рационализм не достаточно рационален, а позитивизм не достаточно позитивен, что любой «изм» замыкается на себя, является, по сути дела, новым идолом. Он всю жизнь боролся с наукообразными и религиозными идолопоклонниками. Но они его все-таки одолели: Россия в очередной раз пошла «своим путем», да и сегодня В. С. Соловьев особенно не в чести у современных постсоветских философов. Позитивизм продолжает жить в разнообразной конкретомании, отрицающей любые «идеалы» и даже обобщения. Постмодернизм (радикальное отрицание любых обобщений) принципиально не хочет видеть из-за деревьев никакого леса.

Католическая Церковь давно оценила плодотворность методологии В. С. Соловьева: объединять все доброе, представляя мир как многоуровневое целое, преодолевая крайности и односторонности. В западных богословских школах (особенно европейских) защищаются диссертации по работам В. С. Соловьева. Известный католический богослов XX века Х. Ф. У. Бальгазар

сравнил В. С. Соловьева по его способности к синтезу с Фомой Аквинским. Папа Иоанн Павел II в своей энциклике «Вера и Разум» (1998) указал на В. С. Соловьева как на мыслителя, обогатившего католическую мысль. Он же создал премию имени В. С. Соловьева. Но «нет пророка в отечестве своем», и хорошо еще, что В. С. Соловьев в России все-таки существует на уровне цитат, иногда даже в учебниках.

Популярный образ Соловьева сильно мистифицирован. Соловьев, конечно, давал богатую пищу для любителей мистической романтизации начала XX века. У него были видения Софии – персонифицированной Божественной Премудрости, он слышал голоса, писал стихи. Обладал чувством юмора и не чуждался вина. Он употреблял такие рискованные с научной точки зрения выражения, как «свободная теургия», «свободная теософия», «свободная теократия». Но это вовсе не означает, что у него было плохо с логикой. Здесь он превосходил многих толстокожих «реалистов». Достаточно посмотреть его полемику с ними. Они часто бывали правы в частностях, но никогда в целом. А. Ф. Лосев пояснял, что «не нужно пугаться этих необычных терминов»<sup>35</sup>. Под теократией Соловьев понимал не широкие властные прерогативы церковных институтов, что, согласно его концепции, означало бы лишь «отвлеченный клерикализм», но существенную, хотя и не принудительную, направляющую роль христианских ценностей в жизни человеческого общества. «В. Соловьев – это в основном светлая, здоровая, энергичная, глубоко верующая в конечное торжество общечеловеческого и всечеловеческого идеала натура»<sup>36</sup>. Лосев отмечал и пессимизм в мировоззрении В. Соловьева, который был обусловлен предчувствием приближающихся социальных катастроф. Было бы хуже, если бы Соловьев этого не чувствовал.

Существуют разные типы религиозности, можно быть религиозным и не платоником. Российский тип рели-

гиозности не связан с парадигмой платонизма, включающего в себя и социальную проблематику<sup>37</sup>. Поэтому нам и не приходит в голову благоустроить внешний мир, вырабатывать принципы общественного бытия, развивать гражданское общество. Мы по-восточному склонны к фаталистическому восприятию истории и власти, вроде бы больше о спасении собственной души думаем, чем о правовом государстве. Это тоже неплохо (хотя и может иногда приобретать вид то ли своеобразного инфантилизма, то ли эгоизма), но нечего тогда жаловаться на материальную бедность нашей, в общем-то, непродолжительной (на 15 лет короче, чем на Западе) жизни. Поэтому у нас и В. С. Соловьев не популярен и, в общем-то, не понят. Как критически мыслящий платоник и универсалист, он, конечно, западник. Как мыслитель с сильно развитой интуицией целостности, синтеза, всеединства, цельного знания и универсализма, он продолжает великую традицию объективного идеализма Гегеля и Шеллинга. Его софиологические построения роднят его с Востоком. Но в чем В. Соловьев поистине уникален, так это в том, что его мистицизм сочетался с его правовым либерализмом.

В эпоху постмодернизма, игровой культуры, В. С. Соловьев не может быть популярен. Он говорил о судьбе Добра и общечеловеческой солидарности в мире, был апологетом Добра и понимал необходимость его оправдания и защиты. Эта идея не может быть модной, но она фундаментальна и без нее и никакие постмодернизмы невозможны.

Актуальность Соловьева и в том, что проблематика общественного сознания в России не изменилась. Идут все те же споры о дальнейшем пути России: на что ориентироваться, с кем дружить. Количество людей, желающих идти «другим путем», несмотря на все трагические перипетии истории, не убавляется. Универсальный, всеобъемлющий ум Соловьева здесь очень кстати.

## Приложение

*Последние дни В. С. Соловьева*<sup>38</sup>

14 июля 1900 г. В. Соловьев приехал в Москву для того, чтобы сдать в печать свой перевод Платона. Остановился он в известном «Славянском базаре». 15 июля, поздно вечером, плохо чувствующий себя В. С. Соловьев был привезен Н. Д. Давыдовым (хорошим знакомым В. С. Соловьева и родственником С. Н. Трубецкого), в имение Трубецких «Узкое» под Москвой. Приехавшие врачи нашли у В. С. Соловьева полное истощение, недостаток питания, склероз артерий, цирроз печени и уремию. Врачи делали, что могли, но положение В. С. Соловьева было тяжелым. С. Н. Трубецкой, Прасковья Владимировна (его жена) и ее двоюродная сестра А. М. Панютина неустанно ухаживали за ним. 18.07.1900 В. С. Соловьев, находясь в имении, исповедался и причастился Св. Тайн от местного священника Сергия Беляева. В. С. Соловьеву становилось все хуже и хуже. Он метался, стонал и бредил на греческом, латинском, французском и итальянском языках, громко читал псалмы по древне-еврейски, читал молитвы, осенял себя крестом. Когда он увидел большое распятие, он вдруг приподнялся, простер вперед руки и восторженно воскликнул: Христос!

Слух о болезни В. С. Соловьева распространился по Москве, и в «Узкое» стали приезжать друзья, знакомые и вообще почитатели философа. Доктора не пускали их к В. С. Соловьеву, и все они бродили по окружающему имение парку, жили в окрестных крестьянских избах. Приехал попрощаться с Соловьевым историк В. О. Ключевский. Приехала мать В. С. Соловьева и его сестры: Надежда и Поликсена. Три дня в Узком провела давняя восторженная почитательница В. С. Соловьева Анна Шмидт, но только один раз ее пустили к В. С. Соловьеву, когда он спал. 31 июля в 21.30 вечера В. С. Соловьева не стало. При последних минутах у его изголовья стояли его мать и сестра, у ног —

С. Н. Трубецкой с женой, а в глубине комнаты — доктор А. В. Власов и А. М. Панютина. Трубецкой взял руку Соловьева сложенную крестным знамением и осенил широким крестом. 2-го августа приехал (сразу из заграницы) брат В. С. Соловьева Михаил с сыном Сергеем, а также давняя знакомая В. С. Соловьева, племянница А. К. Толстого Софья Хитрово. Утром 3-го августа в университетской церкви св. Татианы (той самой, по воспоминанию С. М. Соловьева, где «мальчику Володе при звуках херувимской песни явилась дева, пронизанная лазурью золотистой, с цветком нездешних стран в руке») состоялось отпевание. В храме стояли родные усопшего, друзья и знакомые, несколько литераторов и ученых. Широкой публики не было, да и время было летнее, когда Москва была полупустой. На гроб были возложены венки от редакций журналов «Неделя» и «Русская мысль» с цитатой из Н. А. Некрасова: «Какой светильник разума угас! Какое сердце биться перестало!». За гробом на Новодевичье кладбище Москвы шли Трубецкие, родственники усопшего, профессора, студенты, какие-то нищие. В глазах А. Шмидт были и слезы, и тихий экстаз. Быть может, она верила, что ее безответный возлюбленный воскреснет. Над могилой (рядом с отцом) были произнесены речи, цитировались его стихи: «Все, кружась, исчезает во мгле, неподвижно лишь солнце любви». Профессор Московского университета В. И. Герье сказал, что Соловьев всегда приносил радость и надежду.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Прот. Мень А., Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. М., 1995. С. 411.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Спор о справедливости // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. М., 1989. Т. 2. С. 509.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Письма, СПб., 1911. Т. 3. С. 75.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Цит. по: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 20.

По катехизису Митрополита Московского Филарета (1783–1867) учились и продолжают учиться в Духовных семинариях. Л. Бюхнер – немецкий естествоиспытатель, философ-самоучка и недоучка (по определению А. Ф. Лосева), материалист XIX в. Под его «катехизисом» здесь имеется в виду новое материалистическое доктринерство.

<sup>6</sup> Соловьев В. С. Кризис западной философии // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М., 1988. Т. 2. С. 5.

<sup>7</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М., 1988. Т. 1. С. 413.

<sup>8</sup> Дialeктическая взаимозависимость утилитаризма и нигилизма хорошо показана в статье С. Л. Франка «Этика нигилизма» в сборнике «Вехи» (М., 1909). Напомню, что научная методология сама по себе не обязательно порождает атеизм, хотя бы потому, что она «работает» на другом иерархическом уровне Бытия. Но с разрушением иерархического представления о Бытии любая идеология становится конкурентной, поскольку теперь все находится в одной плоскости, и наука начинает претендовать на выработку «научного мировоззрения». Настоящий ученый постигает премудрость Творца в творении (вся наука есть расшифровка), изумляется Его премудрости и еще более укореняется в своей вере. Но у поверхностных дилетантов, а таких в ученой среде всегда немало, у «образованщины» (А. Солженицын) начинаются всевозможные крайности, «левые болезни», да и просто спортивный азарт (кто – кого?).

Здесь слово «Творец» заменяется не менее загадочными – «само», «природа».

Всякого рода дурные идеи очень легко схватываются на популярном уровне, особенно в наукообразной упаковке. (Например: «грабь награбленное»). Революции всегда делают способные недоучки с политическим чутьем. Именно в предчувствии этих левацких болезней, особенно опасных для незрелой в философском отношении России, и выступил В. С. Соловьев в своей магистерской диссертации.

<sup>9</sup> Но, как показала жизнь, утопистами оказались именно они. Другие люди заплатили за их утопизм. Соловьев же оказался трезвее многих. Материалистическо-утилитарный утопизм – самый опасный, т. к. для него не существует проблемы средств. Сегодня видно, что провозгласившие материю базисом всего и вся остались, по иронии истории, без оной в виде товаров, по причине смехотворно низкой производительности труда. Надо полагать, что «научное определение» дефицита товаров в известной политэкономии таково: «это реальность, не данная нам в ощущении».

<sup>10</sup> Здесь В. С. Соловьев предугадал то, что в христианской мысли

XX в. будет трактоваться как человеческое измерение Царства Божия (К. Барт, П. Тиллих), «кафолическое сознание» (Вл. Лосский) или как «Божественная среда» (П. Тейяр де Шарден) (см. примечание к статье «О подделках» // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х томах. М., 1989. Т. 2. С. 687).

<sup>11</sup> Следует сказать, что такое понимание христианства было (и продолжает быть) очень непопулярно в России, где возобладало понимание христианства как аскетическо-монашеского и обрядово-бытового православия. Это объясняется отсутствием какой-либо религиозной Реформации в России.

<sup>12</sup> Ближе всего из западников В. С. Соловьеву, на мой взгляд, П. Я. Чаадаев.

<sup>13</sup> Такой взгляд соответствует «конкретному идеализму» русской философии.

<sup>14</sup> Там же. С. 416. Первые 24 главы «Оправдания добра» содержат основные положения «Критики отвлеченных начал».

<sup>15</sup> Там же. С. 416.

<sup>16</sup> Так В. С. Соловьев в «Оправдании добра» называет злоупотребления капитализма.

<sup>17</sup> Там же. С. 414.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 415.

<sup>20</sup> Имеется в виду средневековый спор об универсалиях.

<sup>21</sup> *Соловьев В. С. Право и нравственность // Собрание сочинений. СПб. (1894–1897). (Фототипическое издание. Брюссель, 1966). Т. 8. С. 530.*

Метод индукции, не говоря уже о методе дедукции, по Соловьеву, в исторической школе права практически не работает, по простой причине невозможности ответа на вопрос: чего больше в жизни — добра или зла? Тем более, что сами эти понятия в научной терминологии не определяются. Дело не только в том, что должное от фактического, по Соловьеву, без трансцендентного начала отличить почти невозможно, но и в том, что невозможно определить степень их онтологической укорененности (важности). Отсюда — неизбежный практический релятивизм в праве, основанном на позитивизме. Тут и теория «естественного права» не спасает. В России никогда толком не понимали, что это такое.

<sup>22</sup> Там же. С. 531–532.

<sup>23</sup> Там же. С. 547.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 542. Ясно, что нельзя максимизировать принудительно контролируемую нравственность, т. к. тогда произошло бы полное отождествление морали с правом и возникло бы «министерство любви» (по Оруэллу).



<sup>25</sup> Там же. С. 548.

<sup>26</sup> Природа человека не является чисто духовной, человек не есть чистый дух, поэтому, наряду с внутренней свободой, есть необходимость и во внешней свободе. Казалось бы, это очевидно, но слишком часто с религиозной точки зрения отрицается необходимость внешней свободы.

<sup>27</sup> *Соловьев В. С.* Собрание сочинений в двух томах. М., 1989. Т. 2. С. 254.

<sup>28</sup> Поэтому, кстати говоря, на столетие со дня его смерти не обратили внимания ни в богословских школах России, ни на философских факультетах, по меньшей мере, в Петербурге.

<sup>29</sup> *Соловьев В. С.* Письма. СПб., 1911. Т. 3. С. 189.

<sup>30</sup> *Лопатин Л. М.* Памяти В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1910. № 5. Кн. 105. С. 635. (цит. по: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 398).

<sup>31</sup> *Соловьев В. С.* Письма. СПб., 1911. Т. 3. С. 44.

<sup>32</sup> Согласно принципу субсидиарности (или вспомогательности), ни государство, ни какое-либо большое общество не должны подменять собой инициативу и ответственность личностей и промежуточных образований. (Катехизис Католической Церкви, п. 1894).

<sup>33</sup> Необходимость отделения Церкви от государства следует из безошибочности церковной власти в политической плоскости.

<sup>34</sup> «Все религиозные системы суть лишь различные, более или менее ограниченные фазисы одного и того же религиозного содержания» (*Соловьев В. С.* Полное Собрание сочинений и писем в 20 томах. Т. 1. М.: «Наука», 2000. С. 154).

<sup>35</sup> *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 130.

<sup>36</sup> Там же. С. 86.

<sup>37</sup> Это связано с невосприимчивостью Русью античного наследия.

<sup>38</sup> Описание последних дней Соловьева является сжатым изложением статьи М. Коробко «Последние дни Владимира Соловьева» // Наше наследие. 1994. № 32.

---

Г.-У. ФОН БАЛЬТАЗАР

## Эстетика и апокалиптика

(главы из исследования о Вл. Соловьеве)

Ганс-Урс фон Бальтазар — крупнейший католический богослов, друг Карла Барта, издатель, переводчик (от греческих и латинских Отцов до «Атласного башмачка» Клоделя), к сожалению, мало переведен на русский язык отчего недостаточно известен широкому кругу русского читателя<sup>1</sup>.

Центральное произведение Бальтазара, трилогия в 15 томах, раскрывает «общее представление об откровениях Божиих в человеке, на основе парадоксальной, но четкой аналогии, которая открывается очам веры между бытием человека и бытием Самого Бога [...]. Таким образом, богословие должно быть, прежде всего, феноменологией божественной реальности, так, как она фактически проявила себя в истории» (Жозеф Доре), одновременно в «драме» действия Бога в истории и мире (*Божественная драматургия*, 1973—1983), в эстетическом опыте красоты (*Слава и Крест*, 1951—1969).

Одна из частей последнего труда, под общим названием «Стили», представляет творения некоторых мыслителей-богословов, выбор которых простирается от Ириния Лионского до Пэги. В этом ряду имен, где взгляд автора свободно скользит по эпохам (от II к XX столетию) и континентам (Европа, Азия, Африка), культурным и конфессиональным традициям (Августин, Данте, Ансельм, Бонавентура, Паскаль, Хопкинс...), автор помещает главу-исследование о Владимире Соловьеве, «философе-идеалисте, обладающим могучим и универсальным даром синтеза, <...> который является носителем всех богословских традиций — восточных, византийских, древнерусских — вплоть до Достоевского, Толстого, Леонтьева»<sup>2</sup>, и предвосхищает видение Тейяра де Шардена и некоторые тенденции современного западного богословия.

Автор обнаруживает в текстах исследуемых авторов

«славу божественного откровения в различных проявлениях и способах размышления о нем», «отпечаток божественной славы, отблеск которой они отображают в своих творениях». Таким образом, рассматривается сама манера говорения о Боге: стиль оказывается не только «человеком», согласно известному выражению, но и свидетелем божественного, богооткровением.

Отправляясь от «слагаемых» теоретической философской системы Соловьева (часть I: «Видение и форма произведения»), через поочередное рассмотрение «Логики и метафизики», «Этики и экклезиологии», Бальгазар подходит в четвертой заключительной части (предлагаемой вниманию читателей) к рассмотрению эстетических воззрений Соловьева и утверждению окончательных апокалиптических смыслов, как логическому итогу и завершению его учения.

#### IV

#### *Эстетика и апокалиптика*<sup>3</sup>

Бунт против Рима потерпел крах<sup>4</sup>. Рим обладает той формой кафоличности, которая единственно может объединить мир и повести его навстречу к Царству Божьему. Соловьев хочет, чтоб этот принцип был применен совершенно реально, понимая его как свободное подчинение государства или государств духовному авторитету наследника Петра. Только так можно будет победить национальный эгоизм и осуществить «универсальное братство народов»<sup>5</sup>. «Свободная моральная жертва национального духа» могла бы привести к достижению «свободного единства Церкви», универсальность которой нам тогда явилась бы «более не как мертвый идол, или тело одушевленное, но лишенное сознания, но как существо, осознающее себя, морально свободное, самостоятельно работающее над своим осуществлением, как истинный друг Божий, София»<sup>6</sup>.

Мечта Соловьева — открыть сферу земных реализаций государства и цивилизации влиянию объединенной Церкви, — тем самым осознающей свою задачу в свободной взаимности, что пытались осуществить в Средние века, не достигнув этого вполне. Только через Церковь дела государства могут приобрести сверхвременное значение для Царства Божия, только через нее несомненный культурный и технический прогресс сможет обрести смысл с точки зрения вечности. «Общественный прогресс, чтоб быть действительно прогрессом, должен вести общество к определенной цели, притом к цели безусловно достойной, идеально-совершенной»<sup>7</sup>. Как и Данте, Соловьев мечтает об объединении мира, конечно, отныне уже не во всеобщей монархии, но в свободной всеобщей теократии, в которой все светское и религиозное должно быть объединено. Надеялся ли он всерьез достигнуть этой далекой цели своей экуменической работы? Во всяком случае, после того, как он не достиг своей ближайшей цели — объединения Церквей — эта мечта развеялась, как дым, перед разочарованным взглядом Соловьева.

Так, последние годы его жизни, связанные со спекулятивным трудом первого периода и стремлением к его завершению, погружаются в странные сумерки. Непосредственная политико-религиозная деятельность экуменического периода уступает место теории, которая <...> впрочем, стремится создать целостную философию, продвигаясь от этики к теории и к эстетике. Эстетика, которая должна была венчать собою все, так и не была написана: существуют лишь ее отдельные фрагменты. Она должна была быть результатом одновременно «осуществления добра» (олицетворяющаяся идея) и исполненной истины (идеал, «то, что достойно быть», становящийся реальностью), то есть наукой откровения, раскрытия Царства Божьего, полного воплощения Бога в человеке и мире. В тексте Послания к Римлянам (8, 29 и далее) два основных слова, *откровение* и *слава*, оказываются совмещены: «Это откровение и слава сынов Божиих, которой с надеждой ожи-

дает вся тварь, есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности; все они должны быть приведены к богочеловеческому согласному единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой вселенская церковь достигнет полной меры возраста Христова»<sup>8</sup>.

Но если в этом тексте апокалипсический смысл целиком исчерпывается эстетическим как предельной гармонией, со временем все более и более утверждает его другой смысл, библейский; он даже нарастает, подобно урагану, вплоть до окончательного поглощения в себя первого, эстетического, понятого как гармонического. Свободное подчинение, свободная жертва, свободная теократия: все должно было вылиться в апофеоз человеческой свободы в лоне божественной свободы. Но что, если творение распоряжается своей свободой для отказа? Не определила ли уже ранняя философия Соловьева, что всякая истинная свобода основывается на преодолении возможности отказа и что, по мере возрастания сознания и духовности, возрастает глубина отказа? Бессознательная душа мира хаотична, только свободный дух демоничен. Этим в соловьевский эстетический образ мира врывается сила, которая, присутствуя в скрытой форме, по-настоящему никогда не была принята. Первоначально была осуждена западная абстрактная мысль; но не является ли построение исторического процесса, понятого как продолжение и образ природного развития, также чем-то абстрактным? Была ли при этом достаточно серьезно принята во внимание свобода твари, — даже, если предположить, что исторический процесс находится всецело во власти воплощающегося, и, в итоге, воплотившегося Логоса, во власти этой «действительной нравственной или духовной среды, положительное воздействие которой может объясняться только из избытка питания, условия нравственного роста»<sup>9</sup>. Можно также задаться вопросом, позволяет ли то, что мы знаем о воплощенном Логосе, рассчитывать на такой

прогресс в лоне истории. Одновременно с силами добра в истории прогрессируют силы зла, потому что прогресс ни в коем случае не может игнорировать свободные решения человечества, — особенно если в человеке достигает себя мировая душа и если человек не ограничивается, согласно монистской концепции, быть функцией мирового духа.

Но каково, в таком случае, содержание всеобщей эстетики? Это — откровение истины Бога и человека, — истины Бого-человека и человеко-Бога, — которые открываются друг другу в их апокалипсических глубинах, и только в этой смертельной встрече лицом к лицу состоит неуловимое и немислимое оправдание добра. Но это означает, что для истории мира, как и для индивидуума, последнее слово принадлежит закону смерти и воскресения. Впрочем, нужно отдать Соловьеву должное в том, что даже в период непоколебимой веры в прогресс, на горизонте своей эсхатологической эстетики он всегда помещал воскресение мертвых; и что все то, что есть эстетического в искусстве и природе, ему всегда представлялось прообразом воскресшего мира. До такой степени, что он склонялся к пренебрежению реальностью смерти, либо к поглощению ее в «процессе». «Царство смерти» было для него падше-духовной природой, включая и сексуальную сферу; все то, что действительно духовно (где уже приоткрывается вечный мир идей), ему уже казалось только переходом от бессмертия к воскресению. Небесное распятие Логоса было для него, как в валентинском мифе, вопросом диалектики, в котором отсутствует страдание и земное распятие Христа целиком рассматривалось с этой точки зрения. В редких местах его произведений, где появляется Крест, он является лишь «знамением духовной силы, преодолевающей всякое страдание»<sup>10</sup>. В этом был значительный пробел, который надо было восполнить, и когда Соловьев, собравшись с последними, иссякающими силами пишет свои «Три разговора», включающие рассказ об Антихристе, он произносит свое решаю-

щее слово — но сама смерть не дает ему времени заняться глубже тайной смерти.

Теперь следует поочередно рассмотреть первоначальную эстетику в ее фрагментарных чертах, и позднюю, эстетику апокалипсическую, которая стремится идти дальше.

Сначала Соловьев хотел окончить свою теософию всеобщей эстетикой<sup>11</sup>. Эпиграфом своего эссе об эстетике природы он взял слова Достоевского: «Красота спасет мир»<sup>12</sup>. В *Критике отвлеченных начал* он заявлял: «Осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувственного материального бытия, есть абсолютная красота»<sup>13</sup>. Эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, но она является задачей для человечества, и ее исполнение есть искусство. Соловьев давал надежду, что в конце своего произведения он разовьет «общие основания и правила этого великого и таинственного искусства, вводящего все существующее в форму красоты»<sup>14</sup>. Согласно другому утверждению, сфера реализации эстетического должна была быть разделена на три области: материальную — техническое художество; формальную — изящное художество и абсолютную — мистика<sup>15</sup>. Но для Соловьева мистика была не только пассивной отдачей божественному или непосредственным контактом с ним, — она была также активным искусством принудить божественное нисходить с неба на землю, то есть теургией<sup>16</sup>. Речь идет, следовательно, об осуществлении идеала; именно это делало Соловьева ожесточенным противником классической идеалистической эстетики, согласно которой красота есть *только* феномен, но не реальность, только иллюзорное видение, даже не обещание. «Бесконечность только *мгновенное* есть противоречие, нестерпимое для ума; блаженство только в прошедшем есть страдание для воли»<sup>17</sup>. Поэтому Фауст Гёте также не может воплощать никакой подлинной идеи: «Небесные силы и «вечная женственность» являются сверху,

следовательно, все-таки извне, а не раскрываются изнутри самого содержания»<sup>18</sup>. Даже рай Данте «недостаточно жив и конкретен, — существенный недостаток, который не может быть искуплен и самыми благозвучными стихами»<sup>19</sup>. «По гегельянской эстетике, красота есть воплощение универсальной и вечной идеи в частных и преходящих явлениях, причем они так и остаются преходящими, исчезают, как отдельные волны в потоке материального процесса, лишь на минуту отражая сияние вечной идеи. Но это возможно только при безразличном, равнодушном отношении между духовным началом и материальным явлением. Подлинная же и совершенная красота, выражая полную солидарность и взаимное проникновение этих двух элементов, необходимо должна делать один из них (материальный) действительно причастным бессмертию другого»<sup>20</sup>. Если подлинное воплощение отсутствует, появляется «бессилие идеи дать своему внутреннему содержанию непосредственное внешнее выражение»<sup>21</sup>. Поэтому Соловьев приветствовал ориентацию на реализм в литературе, даже в той материалистической форме, которую он получает у Чернышевского; он был открытым противником «искусства для искусства», какого бы то ни было<sup>22</sup>. В древних цивилизациях, «поэты были пророками и жрецами». С последовавшим разделением труда, поэты стали идолами искусства, рассматриваемого обособленно: «явились жрецы чистого искусства, для которых совершенство художественной формы стало главным делом»; именно против этого справедливо восставал реализм; однако, «в безуспешной погоне за мнимо-реальными подробностями только теряется настоящая реальность целого». Достоевский увидел эту настоящую глубинную реальность, тем предвосхитив будущую поэзию. Он пророчески обнажает противохристианское в новом социальном утопическом движении будущего; он входит в настоящие «мертвые дома» «униженных и оскорбленных»; он открывает солидарность святых и грешников; его идеал, — Церковь, Царство Божие, а не на-



род. «Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей ... “Братьев Карамазовых”»<sup>23</sup>. Чем больше истины, тем больше красоты: полнота же истины мира состоит «в живом его единстве как одухотворенного и богоносного тела. В этом истина мира и красота его»<sup>24</sup>. Согласно этой концепции, речь шла бы о «воплощении в чувственной области содержания блага и истины, придавая ему форму красоты» — то, что для чувствительной души означает также аскезу: подчинение слепого и безмерного стремления плотской жизни, у которой нет внутренней цели, узам духовной идеи»<sup>25</sup>. Но что это за идея, которая жаждет воплощения?

Соловьев определял ее по отношению к эстетике. Идеальное бытие — это достойное бытие, и, следовательно, должное бытие. Это всеединое бытие, в котором: 1) «частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны между собою». 2) Эти элементы «не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе». 3) «Эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе». Это бытие есть одновременно истина, благо и красота. Если один из трех элементов отсутствует, результатом становится ложь, злоба и безобразие. «Все то безобразно, в чем одна часть безмерно разрастается и преобладает над другими, в чем нет единства и цельности, и наконец, в чем нет свободного разнообразия»<sup>26</sup>. В итоге, «полнота идеи требует, чтобы наибольшее единство целого осуществлялось в наибольшей самостоятельности и свободе частных и единичных элементов — в них самих, через них и для них»<sup>27</sup>. Эта идея красоты уже реальна в Самом Боге; поскольку Он, — вечная актуальность всех Своих возможностей в наибольшей свободе, идея красоты является одновременно реальностью становящегося Царства Божьего в мире, как оно эсхатологически осуществляется че-

рез восходящие формы природы и истории. Христос и Мария, воплощенный Логос и воплощенная София, составляют в этом становлении первоначальную, уже совершенную форму красоты, тот канон, с которым соизмеряется и на который ориентируется все то, что находится в процессе формирования<sup>28</sup>. Тройная характеристика идеи (взаимодействие элементов, свободное подчинение целому и свобода элементов в пределах целого) может быть выражена одним словом: любовь. «Любовь в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятиями лада, гармонии, и мира или мира, космоса. В этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви... Воля блага есть любовь в своей внутренней сущности или первоначальный источник любви; идея идеи»<sup>29</sup>. Как благо желанное, эта любовь есть *эрос*, как осуществленное из божественной полноты, она есть *агапэ*. Ясно, что для Соловьева существенная разница между *эросом* и *агапэ* совершенно немыслима: христианская любовь является осуществлением природного *эроса*, она исполняет то, чего этот последний желал напрасно и лишь силился воплотить, — подлинное присутствие Бога в человеке, бессмертие, воскресение.

Эссе *Красота в природе* и *Общий смысл искусства* принадлежат к лучшим произведениям Соловьева: здесь не место говорить о них подробно. В эссе о природе нужно отметить идею становления во времени, согласно которой красота осуществляется постепенно, как живой свободный организм, но с драматическими противоборствами (допотопные чудища, беспорядочные изменения особых функций, чрезмерие и т. п.). На этой идее основывается эсхатологическая надежда прославления всего космоса в его внутреннем становлении, — и именно Царство Божие находится в состоянии становления с самого начала мира. Красота в природе не является чистой иллюзией, и также нельзя ее умалить до психологических стимулов; она существует как объективно в самих формах, так и субъективно у того, кто

ее видит, ее ощущает. Можно ее встретить повсюду, где то, что более духовное, побеждает материальное и его преображает; например, в бриллиантах, где свет играет с материей и проникает сквозь нее настолько, что оба кажутся уже только одним: «Вещество прямо становится носителем света .. неодушевленная природа как бы одушевляется и в своем движении являет черты жизни»<sup>30</sup>. В жизни взаимопроникновение еще более интимно; низшее может быть в разной степени превращено, преображено, возвышено идеей. «Несомненно, что пение соловья и неистовые крики влюбленного кота, по психофизиологической основе своей суть одно и то же, именно звуковое выражение усиленного полового инстинкта»<sup>31</sup>. Но красота пребывает не только в том, что какое-то содержание адекватно воплощено (ибо в этом случае животное, которое воплощает чистое обжорство, как свинья, или слепой бесформенный инстинкт, как червяк, было бы прекрасным по одной этой причине); необходимо, чтоб это содержание было достойным бытия; только такое содержание достойно называться идеей. Чтоб воплотить это содержание, искусство Логоса-Творца борется с хаотическим элементом мировой души, и пока высшее равновесие не достигнуто, всякая гармония внутренне в опасности, поскольку временна: «Всякая новая победа порождает возможность нового поражения», потому что первобытный хаос, чистый «голод существования», этот «необходимый задний план всякой земной красоты», еще не окончательно оформлен и преображен. «Однако и самая красивая бабочка есть не более как окрыленный червь»<sup>32</sup>; у высших животных чревообразия оттеснено к внутреннему, и прекрасная оболочка делает его невидимым; но эта оболочка еще не является полным преображением. Только воскресение плоти, всеобщее преображение хаотической материи любящим духом является целью мирового процесса — внутренней необходимой целью. Но к этому пределу может привести только Бог.

Человеческое искусство не копирует природу, оно скорее имитация созидательной *natura naturans*, «продолжение развития мира в его эстетическом аспекте». Истина и добро не достаточны, или скорее, оба стремятся к воплощению. Но только тот, кто верит в бессмертие и в воскресение, может дать художественному акту его высший смысл. Тот, кто «удовлетворяется, хоть теоретически, торжеством разрушительной силы материального бытия, он должен — как и делают самые логичные умы этого идейного течения (натурализма), рассматривать красоту, и, более глобально, все то, что идеально в мире, как субъективную иллюзию человеческого воображения»<sup>33</sup>. Между христианской верой, полной надежды, и чистым материализмом, сегодня нет места для третьей точки зрения. Она могла существовать в дохристианском мире, где идеал еще не был воплощен и где миф был эстетическим предвосхищением теандрии (богочеловечества): египтяне были на верном пути, когда направляли свою культуру и искусство к идее воскресения, как бы она ни была неосуществима; Платон также был на верном пути, когда желал, чтоб его эрос рождал в красоте, хотя содержание, предчувствованное таким образом, нигде не явлено<sup>34</sup>. Истинное художественное произведение есть не что иное, как «ощутительное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния или в свете будущего мира»<sup>35</sup>.

Именно в этом контексте нужно рассматривать исследование об *эросе* (*Смысл любви*), где личностная, подлинная любовь мужчины и женщины представлена как центральный теургический акт. Эта любовь имеет цель сама в себе, вне зависимости от сексуального или родового инстинкта, с которыми, в своей личностной основе, она не имеет ничего общего (или столь мало, что нет никакого прямого соотношения между половой любовью и *эросом*<sup>36</sup>); эта любовь стремится к первоначальной целостности человека, к преодолению разделения и противоположности полов. Западная тема ан-

дрогинного единства — от Платона к Данте, Боему, Новалису, Баадеру, т. о. воспринята и доведена до своего завершения. Однако речь идет не о том, чтобы преодолеть личность; человек, «разум истины», «может бесконечно совершенствовать свою жизнь и природу, не выходя из пределов человеческой формы... В этом существенное отличие между космогоническим и историческим процессом»<sup>37</sup>. Но сила *эроса* состоит в том, чтобы узреть, творческим взглядом, в любящем существе идеальность (объективную!) личности и деятельности, чтоб стремиться к осуществлению: когда *эрос* созерцает идею, он восходящий; когда он воплощает идею в реальном любимом человеке, он нисходящий<sup>38</sup>. Его сила, сущностно теургическая, основывается на вере, через которую «он познает (в возлюбленном) абсолютное значение», которым существо эмпирическое и временное как таковое, не может владеть. Любить может только тот, кто верит в вечный смысл своей любви к конечному существу, что невозможно вне веры одновременно как в Бога, так в бессмертие и воскресение — не только моего и твоего, но всего космоса, поскольку только в нем любовь находит свое место и свое пространство. Чувство любви, «влюбленность», может, конечно, быть прообразом *эроса*: но оно становится истинным лишь когда осуществляется в творческой деятельности<sup>39</sup>. Тот, кто действительно любит, «видит, зрительно воспринимает невидимое для других»; он видит идеальность, которая является подлинной реальностью; видит (первоначально) любимое существо таковым, каким видит его Бог, и он не желает видеть его иначе: дать этому идеальному заставить себя признать как истину, способствовать тому, чтобы она была истиной, — это «начало процесса видимого восстановления образа Божия в материальном человечестве»<sup>40</sup>. Соответственно этой самой сокровенной для него программе, Соловьев соединяет в высшей точке силу как платонического *эроса*, так и *агапе* Нагорной проповеди. Ибо христианин обязан видеть своего ближнего таким, каким Бог Отец его видит в Своем Сыне Искупителе.

теле, и принимать это идеальное в качестве путеводной нити его реального действия<sup>41</sup>. Поэтому Соловьев ясно ставит андрогинный эрос под двойную модель и двойную меру отношения Бога к миру (Божественная София) и Христа к Церкви (воплощенная София); что одновременно означает, что индивидуальное сизигическое<sup>42</sup> отношение должно, соответственно архетипам, открыться до такой степени, чтоб стать любовным отношением (*эросом*) для всего мира; со Христом и с Богом, человек верующий и любящий должен включить в свою любовь все человечество и космос, поскольку они являются открывающейся Софией, возлюбленной Самого Бога<sup>43</sup>. Наиболее важные стихотворения Соловьева находят здесь свое место: его космический лиризм, — христианский и эротический в этом наиболее высшем смысле, поскольку во всех образах мира он ощущает и прославляет лишь завесы и завуалированные откровения своей таинственной вечной возлюбленной, Божественной Софии. Веруя и видя глазами *эроса*, он предвосхищает эсхатологическую славу Софии, он предугадывает ее присутствие, он живет космической божественной любовью.

Но откровение Софии не является откровением истории мира. Лирическая способность предчувствовать вечное присутствие любви в последние годы жизни Соловьева затемняется и уступает место апокалипсическим предчувствиям близящегося воплощения зла в истории<sup>44</sup>. Ибо для него нет индивидуального спасения вне совместного спасения всех людей и всего творения — никто не имеет права «отделять свое благо от истинного блага всех живущих»<sup>45</sup>, откровение Софии также должно стать подобно мировой тайне. Зло, как в *Трех разговорах*, является не «только естественным недостатком, несовершенством»<sup>46</sup>, но действительной силой лжи и развращения, господствующей во имя добра.

Прежде всего, ставится вопрос войны, рассматривающийся в высшем смысле: возможно ли ее упразд-

нить? Является ли толстовское евангелие непротивления точной интерпретацией Нагорной проповеди? В этом вопросе Соловьев столь же скептичен, каким, вскоре, станет Пеги: здесь наличествует смешение двух порядков. «Почему же Христос не подействовал силою евангельского духа, чтоб пробудить добро, сокрытое в душах Иуды, Ирода, еврейских первосвященников и, наконец, того *злого* разбойника, о котором обыкновенно как-то совсем забывают, когда говорят о его *добром* товарище?... Почему же, прощая Своих врагов, Он (говоря Вашим [толстовским] языком) не избавил их душ от той ужасной тьмы, в которой они находились? Почему Он не победил их злобы силою Своей кротости? Почему Он не пробудил дремавшего в них добра, не просветил и не возродил их духовно?»<sup>47</sup>. Именно: христианство — не моральное перевооружение, оно требует от нас *да* или *нет*; «В давние времена христианство кому было непонятно, кому ненавистно; но сделать его отвратительным и смертельно-скучным — это лишь теперь удалось»<sup>48</sup>. Эта морализаторство являет уже антихристианский дух, поскольку Христос принес не мир, но меч. В противном случае, ученики Христовы должны были бы «на высшей ступени нравственного развития в человечестве, какая достигнута в настоящее время, силою своей кротости и непротивления злу творить нравственные чудеса больше тех, что были возможны осьмнадцать веков тому назад...»<sup>49</sup>. Человек остается таким, каков он есть. И, главным образом, смерть остается таковой, какой она была всегда: «Ну, а касательно смерти, кажется, кроме нуля, ничего и не было в культурном прогрессе»<sup>50</sup>. Что Христос изменил на земле? Его дело было «поразительной неудачей». Из него вышло, с исторической точки зрения, «гораздо более дурного, чем хорошего»<sup>51</sup>, потому что Его воскресение не является внутри-историческим фактом. «Наша опора одна: действительное воскресение... Все остальное — только условие, путь, шаг»... А на деле выходит одно царство смерти<sup>52</sup>.

Антихрист набросит дымную завесу на бездну, которая существует между моралью и Крестом, между прогрессом цивилизации и воскресением мертвых. Он положительно приведет христианство к этому синтезу. «Христос разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым и злым. Я буду настоящим представителем того Бога, Который возводит солнце Свое над добрыми и злыми, дождит на праведных и неправедных. Христос принес меч, я принесу мир. Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним судьей буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости». Сатана наполняет сына своим духом («прими дух мой»): небывалая сила, смелость, легкость и восторг наполняют его душу. Он составляет свою программу: «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию» — что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия: неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячей преданностью общему благу. Он основывает европейские Соединенные Штаты, затем мировую монархию; он насыщает бедных, не слишком чувствительно огорчая богатых; он основывает межконфессиональный институт для свободного изучения Библии. Он жаждет сделаться избранником генеральной ассамблеи Церквей в качестве высшего главы Церкви, отныне экуменически объединенной, он выбран большинством голосов. Папа Петр II, старец Иоанн, вождь православных и профессор Ернст Паули, представитель протестантов, противостоят новому императору и, под давлением преследований и знамений конца мира, три Церкви объединяются: признано первенство Петра, и павловские и иоанновские Церкви входят в Римскую Церковь. Представители христиан преследуемы и казнены, но воскресают; последние христиане удаляются в пустыню, евреи восстают, христиане соединяются с ними, они истреблены, но Христос сходит к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках, чтоб воцарится с ними на тысячу лет<sup>53</sup>.



В этом рассказе важны не романские черты, но тот факт, что Соловьев большую часть своей философии мирового процесса охотно оставляет Антихристу. Он ни на йоту не убавил реальность этого процесса, кроме как в том, что этот последний видимым образом завершается в лоне истории. От этого Соловьев отказался. Жатва мира будет собрана, но не человечеством, а Христом, Который один ввергнет все царство к ногам Отца и приобщит его к Отцу. И когда мы полагаем, что узнаем в лоне истории знаки, предвещающие конец (например, «собираение земли», где «целое человечество собирается вокруг невидимого, но могучего центра христианской культуры»<sup>54</sup>) — все они являются не достаточными, чтоб дать нам общий взгляд на реальное течение исторического процесса с божественной точки зрения. В этом отношении Соловьев преклонился перед Крестом, который правит всем.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Переводы отдельных статей Бальгазара появились, напр., в журнале *Символ*, 1982, № 7; 1986, № 16.

<sup>2</sup> Hans Urs von Balthasar. *La Gloire et la Croix*. Les aspects esthétiques de la Révélation. II (1) Styles. — Paris, 1965. P. 16 (Introduction).

<sup>3</sup> Перевод выполнен по изданию: Balthasar H. Urs von. *Esthétique et apocalyphtique // La Gloire et la Croix*. Les aspects esthétiques de la Révélation Vol. II (2). Styles de Jean de la Croix à Péguy. Paris, 1965. P. 218—230. Сноски на рус. текст приводятся по изданиям: *Собрание сочинений В. С. Соловьева* в 8 т. — СПб. 1901—1903, под ред. С. М. Соловьева; В. С. Соловьев. *Философия искусства и литературная критика* — М., 1991. Сост. Р. Гальцевой и И. Роднянской.

<sup>4</sup> *Великий спор и христианская политика // В. Соловьев о христианском единстве*, — М.: Рудомино, 1994. С. 53—57.

<sup>5</sup> *История и будущее теократии*. Предисловие. Op. cit.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> *Духовные основы жизни // СС*. СПб. Т. III. С. 379.

<sup>8</sup> *Духовные основы жизни*, Op. cit. С. 347.

<sup>9</sup> *Оправдание добра*. СС. Т. VII. — II, 7, 14. С. 173.

<sup>10</sup> *Духовные основы жизни*. Op. cit. С. 346.

<sup>11</sup> Например, в проекте *Философских начал цельного знания*. В бо-

лее поздней философии искусства он отсылает к *Философским началам*.

<sup>12</sup> *Красота в природе* // В. С. Соловьев. *Философия искусства и литературная критика*, М., 1991. С. 30.

<sup>13</sup> *Критика отвлеченных начал* // СС. Т. 2. С. 335.

<sup>14</sup> *Ibid.* С. 335.

<sup>15</sup> *Философские начала цельного знания* // СС. Т. 1. С. 240.

<sup>16</sup> Брокгауз и Эфрон, т. VI (статья «Мистика»).

<sup>17</sup> *Смысл любви* // СС. Т. V. — С. 47 (ст. 5, I).

<sup>18</sup> *Общий смысл искусства* // В. С. Соловьев. *Философия искусства...* М., 1991. С. 88.

<sup>19</sup> *Ibid.* С. 89 (прим.).

<sup>20</sup> *Ibid.* С. 81.

<sup>21</sup> *Общий смысл искусства*. Ор. cit. С. 80.

<sup>22</sup> *Первый шаг к положительной эстетике* // В. С. Соловьев. *Философия искусства ...* С. 95. См. также ст. о Лермонтове.

<sup>23</sup> *Первая речь в память Достоевского* // В. С. Соловьев. *Философия искусства...* — С. 229–232, 239–240.

<sup>24</sup> *Духовные основы жизни*. Ор. cit. С. 271.

<sup>25</sup> *Ibid.* С. 315.

<sup>26</sup> *Общий смысл искусства*. Ор. cit. С. 78–79.

<sup>27</sup> *Смысл любви*. Ор. cit. С. 55 (ст. 5, III).

<sup>28</sup> *Общий смысл искусства*. Ор. cit. С. 89.

<sup>29</sup> *Чтения о Богочеловечестве*, чтение VII // СС. Т. III. С. 101–102.

<sup>30</sup> *Красота в природе* // В. С. Соловьев. *Философия искусства...* С. 45.

<sup>31</sup> *Ibid.* С. 33.

<sup>32</sup> *Красота в природе*. Ор. cit. С. 65.

<sup>33</sup> *Общий смысл искусства* // В. С. Соловьев. *Философия искусства...* С. 75.

<sup>34</sup> *Жизненная драма Платона* (1898). «Платоновская теория любви, неслыханная в языческом мире, глубокая и смелая, остается недосказанной: собственной задачей Эроса может быть только возрождение или воскресение этой жизни к бессмертию» // СС. Т. 8. С. 278, 280.

<sup>35</sup> *Общий смысл искусства*. Ор. cit. С. 83.

<sup>36</sup> *Смысл любви*. Ор. cit. С. 7 (ст. 1, I).

<sup>37</sup> *Ibid.* С. 12 (ст. 2, I). «Осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную роль и распадение, — это и есть собственная ближайшая задача любви» (*Смысл любви*. С. 24 (ст. 3, I)).

<sup>38</sup> *Смысл любви*. Ор. cit. Ст. 4, VII. С. 46.

<sup>39</sup> Ibid. Ст. 3, III. С. 26.

<sup>40</sup> Ibid. С. 27.

<sup>41</sup> Ibid. Ст. 4, V.

<sup>42</sup> От греч. *сизигия* — сочетание (С. 55).

<sup>43</sup> *Смысл любви*. Op. cit. Ст. 5, IV.

<sup>44</sup> См. Ludolf Müller, *Üderrnensch und Antichrist*.

<sup>45</sup> *Смысл любви*. Op. cit. С. 50 (Ст. 5, I).

<sup>46</sup> *Три разговора* // СС. Т. VIII. С. 453.

<sup>47</sup> Ibid. С. 485—6.

<sup>48</sup> Ibid. С. 528.

<sup>49</sup> Ibid. С. 531.

<sup>50</sup> Ibid. С. 536.

<sup>51</sup> Ibid. С. 545.

<sup>52</sup> Ibid. С. 548.

<sup>53</sup> *Краткая повесть об Антихристе* // СС. Т. VIII. С. 562—582.

<sup>54</sup> *Первый шаг к положительной эстетике*. Op. cit. С. 95.

*Перевод и вступительная статья*  
ТАТЬЯНЫ ВИКТОРОВОЙ

---

ВСЕВОЛОД КАТАГОЩИН

## Смысл встречи. Метафизика отношений мужчины и женщины

(по Соловьеву и Вейнингеру)

В литературе уже отмечалось такое, на первый взгляд, непонятное явление: владеющий великолепной логикой и безупречной ясностью формулировок Соловьев остается для нас загадкой. И не только как личность, но отчасти и в своей позиции. Издерганный противоречивыми импульсами Достоевский при всей исключительной сложности более для нас понятен, чем, казалось бы, более цельный и постоянный Соловьев. Конечно, в какой-то мере это связано с областью, в которой они творили, и средствами, которыми вследствие этого пользовались: писатель (даже исключительного ума) прежде всего, работает образами, а философ — понятиями. (Положим, Соловьев еще был и поэтом, но об этом речь особая: тут он себя как раз закрывал меньше).

Конечно, можно сказать, что это личная особенность Соловьева. Пусть так. Но с чем она связана? И здесь придется сказать несколько слов о гениальности, о гении. По распространенному мнению, гениальность — это особое свойство, высшая ступень специфической одаренности. Но это неверно. Гений — это не степень, это особый характер бытия, который может вовсе не сопровождаться особой специфической одаренностью (так, например, иногда гениальные музыканты не имели абсолютного слуха и абсолютной музыкальной памяти). Хотя нам известна и гениальность, неразрывно связанная с одаренностью (Моцарт, Пушкин). Это два разных типа гения и не только в связи с наличием или отсутствием у них одаренности (очень вероятно, что это лишь производное явление), а преж-

де всего в связи с их отношением с бытием и с императивом творчества.

Какие же черты характеризуют гения?

Это прежде всего особая интуиция, связывающая его с бытием как целым. Поэтому не может быть в истинном смысле слова гениальных ученых, могут быть лишь ученые великие, ибо их связь с бытием ограничивается частной областью. Честь быть гением принадлежит лишь философам и художникам. А какова позиция гения по отношению к миру?

Может быть, гений — правдоискатель? Я бы сказал: он искатель того, где правда мира сливается с истиной мира. Поэтому гений непременно занимает религиозную позицию, хотя нередко очень широкую.

Взор гения обращен на обретение последней истины, последнего слова о бытии. Гений не может удовлетвориться тем, что достиг новой ступени в познании истины. Ему чужда так называемая «профессорская философия» частичных вкладов и глубокомысленных комментариев, по-своему очень почтенных, безусловно, нужных, но в чем-то соприкасающихся с дурной бесконечностью. Гений не может представить себе свое существование без соприкосновения с полнотой истины, с вечностью во времени.

Но, как уже говорилось, даже в высшей степени одаренный гений сталкивается с особыми, огромными, до конца не преодолимыми специфическими проблемами своего выражения. Интуиция требует кристаллизации в понятии или образе. Отказ от этого означает отказ от самой интуиции, ибо это означает и отказ от ее всезначимости (т. е. значимости вообще), равносителен предательству самой интуиции. Но интуиция и понятия (если говорить о философии) имеют разную природу, хотя и взаимно требуют друг друга, необходимы друг другу для своего истинного существования. Но это не означает, что интуиция может быть выражена в понятиях полностью. Требуется, чтобы было выражено то, что может быть выражено, и чтобы оно существовало в неразрывном единстве с тем, что выра-

жено быть не может. Чем глубже интуиция, тем труднее достигнуть ее кристаллизации в понятиях. Поэтому гению гораздо труднее выразить себя, чем таланту.

Возникает трагический парадокс. Гений в своих попытках быть адекватным иногда дает философии меньше, чем талант, у которого нет такой остроты проблемы выражения.

И вот перед нами произведения, где гениальность автора явно стоит за текстом, ясно ощущается, но где главное осталось несказанным. И в то же время перед нами произведения, конечно же, замечательные, вечные. Мы их восхищенно обсуждаем, они разносятся нами по философским рубрикам. Но высшее, чем обладал избранник в своей интуиции, миру остается почти неявленным.

Типичным представителем этой философской трагедии я считаю Владимира Соловьева. Он сыграл огромную роль в русской философии. Он, пожалуй, первый в ней стал рассматривать сами философские проблемы, а не их рассмотрение западными философами. Русская философия в значительной степени вышла из Соловьева. Он по уровню философской мысли, по блеску изложения никому не уступает из своих западных современников. И все-таки он не дал философии того, что мог бы дать. Он был, безусловно, гений, а мы с некоторым трудом можем назвать (хотя и называем) его произведения великими. Большинство его учеников далеко от него отошли. Такой его замечательный современник, как Лев Шестов, был его резким антагонистом (хотя и относился к Соловьеву с глубоким уважением). Этот трагизм усугубляется еще одним обстоятельством. Желая быть общеобязательным, доказать истинность своего интуитивного видения, Соловьев писал несколько схоластическим, хотя и блестящим слогом, восхищающим, но еще более удаляющим его от самовыражения. Как справедливо отмечалось, противоречивый, весь переполненный образами, Достоевский гораздо более открыл себя в своих произведениях, чем великолепный логик Соловьев. Иногда исто-

рики философии недостаточно учитывают, что истинного Соловьева надо разгадывать, а не только излагать и комментировать. Именно поэтому гениальность Соловьева больше, чем в крупномасштабных произведениях, проявилась в его отдельных статьях, где он чувствовал себя менее связанным обязанностью логической последовательности, и в его стихотворениях, оказавших огромное влияние на русский символизм. И совокупное воспоминание современников свидетельствует о существовании необычайного, гениального в самом способе своего бытия. Две статьи выделяются в этом ряду: «Три разговора» и «Смысл любви». О первой написано много. Я хочу остановиться на второй.

Гениальные произведения воздействуют на нас в двух аспектах. Один из них представляет собой совокупность мыслей, которые порой делают целую эпоху в философии, навсегда входят в ее сокровищницу. Но они, сохраняя свое величие в истории философии, оставляя в наследие неумирающие мысли, все-таки как система стареют, утрачивают связь с новым временем, сменяются последующими системами. Но есть и другой аспект, в котором выражается величие личности философа с ее вечным содержанием, а эта сторона не подвластна времени, как не подвластны ему великие произведения искусства. И именно этот второй аспект (который трудно определить и даже порой ясно почувствовать) придает первому аспекту тот смысл, который в чисто логическом содержании произведения не выражается. Он не менее значим и всегда современен (даже если время в своем заблуждении считает себя от него ушедшим), без него само произведение становится неполноценным. И чем более на этом произведении лежит печать гения, тем большее значение получает второй аспект для правильной интерпретации всего труда. Более того, порой нам приходится вступать в благоговейную, но острую полемику с буквой произведения, чтобы быть верным его духу.

Творческий подвиг гениального философа всегда сопровождается многими ошибками, но они более пло-

дотворны и для современников, и для потомков, чем справедливые утверждения посредственности.

Совершенно понимая несоразмерность своих возможностей и возможностей гениального Соловьева, я все-таки попробую продолжить потенцию его мысли, иногда и расходясь с самим Соловьевым.

Исхожу из того, что содержание статьи Соловьева читателю излагать нет надобности. Я лишь напомню о некоторых ее сторонах в тех случаях, когда это необходимо для связи мысли.

Напомню, прежде всего, тот момент, что, с точки зрения Соловьева, истинный человек в своей идеальной личности не может быть только мужчиной или женщиной, а лишь высшим единством обоих. Именно это единство и есть подлинный образ Божий. Но это возможно лишь в том случае, если мы оправдаем индивидуальность, принеся в жертву свой эгоизм, перемещением центра своей жизни в другого, что позволяет рассмотреть в этом другом сквозь его эмпирический образ — образ идеальный, который любовь и должна восстановить. Естественно, к этому не сводится идея Соловьева. Я воздержусь от его более подробного изложения, хотя бы мне и хотелось сказать несколько слов о связи этих мыслей Соловьева с его учением о Софии, Душе мира и Всеединстве.

Мочульский в своей работе о Соловьеве совершенно справедливо назвал эту статью Соловьева гениальной. Соловьеву удалось изложить свои гениальные по смелости мысли с удивительной силой и внутренней последовательностью. Слишком бегло, к сожалению, он поставил мысли этой статьи в связь со своей общей христианской позицией (хотя было бы ошибочно их связь отрицать, как это иногда делается). Особенно поражает высокая и благородная позиция автора. Статья — не боюсь сказать — возвышает душу читателя. Это особенно важно, прямо необходимо сейчас, когда половая любовь в сущности превратилась в секс — просто в самое острое, но не более того, удовольствие. Почти в каждое художественное произведение — будь это кни-



га или театр — вставлено то, что еще недавно было бы оценено как порнография. Я против ханжества и лжестыдливой художественной условности, вполне допускаю законность самых неприкрытых сцен, если они эстетически оправданы и не могут быть полноценно выражены намеком. (В прежние времена женщина открывала дверь мужчине, потом дверь закрывалась — и этого было достаточно). Но сейчас они сплошь и рядом являются как самоцель, как нечто горячительное, как обязательная дань современности. Спустимся рангом ниже: реклама. Ведь она сплошь и рядом совершенно порочна. И по форме, и по автоматически подразумеваемому гедонизму, более низкому и порочному, чем пресловутая сладкая жизнь. Но любовь, отношения между мужчиной и женщиной не могут быть сведены к натуралистическим. Если мы это сделаем, то провалимся в пропасть. Любовь должна возратить себе метафизическое содержание и метафизическую цель.

К сожалению, Соловьев не довел свою замечательную по глубине мысль до конца и приходится предпринимать эту попытку за него, отметив одновременно то, что не может быть принято, несмотря на наше искреннее перед ним благоговение, как перед одним из величайших русских людей. И здесь придется начать с его мировоззрения, его странного отношения с проблемой свободы воли. Соловьев свободу вполне признавал, но, вместе с тем, его высокая душа чаяла *необратимой* победы истины и добра. Но такая необратимость толкает на представление, что теперь человек уже не сможет актом воли вернуться ко злу. Поэтому он выдвинул довольно странную теорию, что существует лишь свобода выбора зла, а не свобода выбора добра. Соловьев, видимо, коснулся здесь глубочайшей проблемы, но предложенная им форма ее решения была явно несостоятельной. Он, кажется, видел, что она логически незащитима и не пытался ничего противопоставить ее критике со стороны Чичерина. Мне кажется, что это органически связано с тем, что Соловьев не был персоналистом (хотя и принимал некоторые пер-

соналистические ценности). У Соловьева человек наделен свободой, он от нее (по крайней мере, в земной жизни) неотделим, но он ей неединосущен. Человек для Соловьева, конечно, личность, но личностность не является для него первосущностью человека (это видно, например, из его спора с Лопатиным и из его защиты детерминиста Спинозы).

Соловьеву вполне можно предъявить претензию: у него не выясняется связь между метафизическим заданием любящих и земной любовью и влюбленностью. Не нужно доказывать (Соловьеву в особенности, с его любовной лирикой), что земная любовь никак не может быть сведена к сексу, физиологии. В любви человек поднимается в вечность. Об этом нам сообщают откровения поэзии и музыки. Но, по учению Соловьева, конкретные женщины есть частные представительницы вечной женственности, и одна может быть заменена другой. Но с этим никогда не согласится любящий. Для него объект любви незаменим. Да и сам Соловьев об этом писал: «Все, кружась, исчезает во мгле, неподвижно лишь Солнце любви». В чем же неподвижность любви, если сегодня можно любить одну, а завтра другую, и почему тогда такую любовь нельзя сводить к сексу, и почему могут сменяться частные представительницы вечной женственности? Следуя Соловьеву, трудно объяснить, почему можно разлюбить. И Соловьев не должен был — как он это сделал — презрительно называть женщину, с которой разрывает, Матреной, которую он принял за Дульцинею. Ведь во всякой Матрене есть идеальный лик, и нужно ее спасать, а не отказываться от нее из-за ее низких эмпирических качеств. Действительно, одна любовь может сменяться другой, это эмпирический факт, но он может быть объяснен лишь одним: эта конкретная любовь была ошибкой, он любил не свою Дульцинею. Только свою Дульцинею, запутавшуюся в земном мире, можно спасти.

Высокое учение Соловьева оказывается завершенным лишь при одном условии: при принятии *предмировой взаимной предназначенности двух неповторимых лично-*

*стей*, лишь тогда совершается подвиг взаимного дополнения и спасения. Любовь в полном смысле слова лишь одна у каждого человека. Все прочие отношения, принимаемые за любовь, — лишь плод ошибок или нетерпения, неизбежно чреватого либо впадением в столь презираемый Соловьевым быт, либо разрывом, либо тягостным исполнением своего долга. Наивный Ленский, который верил, что «душа родная соединиться с ним должна, что, непрестанно изнывая, его всечасно ждет она», более правильно судил, чем гениальный Соловьев (хотя, правда, и сам выбрал себе «Матрену»). Восстановить идеальный облик! Но при персоналистическом подходе в этом идеальном облике начинает просвечивать, говоря современным языком, некая модель, которая в идеальном смысле уже существует. Сергей Булгаков, сочувственно передавая мысль Шеллинга, писал, что человек не может быть какой-либо, пусть совершенно особой, машиной (моделью, программой), поскольку самая совершенная машина не может удовлетворить Бога, Который хочет видеть в человеке друга, то есть существо свободное, способное к творческим актам, созданию нового. Конечно, приписывать Соловьеву склонность видеть в человеке какую-то программу, пусть самую совершенную, было бы глупым и оскорбительным поклепом, но простое восстановление идеального образа, «предшествующего» эмпирическому и представляющему собой нечто вроде идеи Платона, также должно быть отвергнуто. Богом задумана конкретная человеческая личность, способная к самотворению (разумеется, при опоре на Бога). Только такая личность может быть другом Бога и Его сотрудником (а не орудием!) в Богочеловеческом процессе.

Кроме того, у Соловьева фактически оставлены в стороне разные роли мужчины и женщины в Богочеловеческом процессе. Необходимо выяснить их глубоко различное в самом принципе назначение, выяснить, почему некоторые человеческие свойства необходимо должны были принадлежать одному полу, а другие —

другому, иными словами, существование двух полов. Соловьев, по-видимому, признает это, утверждая, что лишь идеальный союз мужчины и женщины является образом и подобием Божиим, но он не поясняет, почему отдельно взятые мужчина и женщина таким образом и подобием Божиим не являются. Я предъявил, таким образом, большие претензии к Соловьеву и имею обязанность подчеркнуть, что получил эту возможность лишь благодаря глубоким прозрениям Соловьева.

Необходимо коснуться в связи с теорией Соловьева двух вопросов: почему для выполнения задачи, поставленной Соловьевым перед любовью, нельзя одну женщину заменить другой и как соотносятся между собой метафизическая и интимно-человеческая стороны любви. Безусловно, существуют и другие, можно сказать, напрашивающиеся вопросы, но для них уже не хватает места. И здесь я хочу сделать первый шаг с помощью того, кто на первый взгляд никак не может быть связан с Соловьевым ни по какой линии и вообще является очень сомнительной для многих профессионалов фигурой. Еще вопрос, — можно ли его отнести к философам. Я имею в виду несчастного, но действительно гениального Отто Вейнингера, которого мы, пожалуй, можем лишить официального чина философа, но не в силах отлучить от глубочайших мировоззренческих проблем. Вот уж кто был далек от профессорской философии. Бердяев назвал его последним гением Европы. Любопытно, что очень умная (пусть совсем не философ) Зинаида Гиппиус указала на странную переключку двух столь далеких друг от друга людей, как Соловьев и Вейнингер.

Известно, что Вейнингер был яростным философским ненавистником женщин. Он считал, что женщина по своей природе совершенно чужда ценности в самой своей глубинной позиции, а следовательно, логике, морали и праву (логике — во имя истины, что не мешает ей использовать логику утилитарно). Она неспособна к творчеству и самостоятельной мысли, поэтому Вейнингер доходит до того, что в некоторых таблицах

в один раздел помещает мужчину, а в другой — женщину и животное. Женщина, по Вейнингеру, вся пропитана сексом. Собственно, это сплошной секс — в противоположность мужчине, который может быть в половом отношении в своих поступках совершенно безнравственен, но который по своему идеалу аскетичен. И лишь чтобы завоевать мужчину, женщина принимает все мужские убеждения и оценки (чуждые своей природе). Впрочем, делая это с большой хитростью, она не осознает своих глубинных мотивов. (По Вейнингеру, женщина на это неспособна). Этим она вводит мужчину в заблуждение, так как он редко схватывает, что это лишь подделка под его собственные идеи.

Необходимо добавить, что, по Вейнингеру, абсолютных мужчин и женщин не существует. В каждом мужчине есть большая или меньшая примесь женского (сокращенно «Ж»), в каждой женщине — большая или меньшая примесь мужского начала (сокращенно «М»). Все сказанное выше о женщинах относится, прежде всего, к женщине, в которой «М» очень мало.

Как отнестись к этим утверждениям? Одни считают их почти патологическим бредом, с которым нечего делать серьезному мыслителю. Другие же полагают, что наше нравственное чувство, протестующее против такого отношения к женщине, не дает нам еще право его отвергнуть без всякого анализа (тем более Вейнингер иллюстрирует свои положения замечательным психологическим анализом).

Да, пред нами парадоксальный случай. Мыслитель, в силе ума и бесстрашном стремлении к истине которого невозможно сомневаться, приходит к совершенно ложным выводам. Мне кажется, логический исток ошибки Вейнингера (психологические причины мы обсуждать не будем) в том, что он подверг женщину суду неправому, так как судил ее по критерию мужчины. Женщина Вейнингера — это в сущности патологически ущербный мужчина, лишенный мужских даров и не приобретший женских, столь же ценных, но о существовании которых Вейнингер не подозревал.

Начнем с рискованного утверждения, которое окажется совершенно ложным, если им ограничиться: женщина действительно лишена стремления к самодовлеющей истине, морали и великому творчеству. Она принимает, как чеховская Душечка, позицию мужчины, которого любит. В этом Вейнингер прав. Но он не заметил, что у нее есть свои, женские, дары и органы познания, вытекающие из ее особого, космического назначения и равновеликие мужским. Но, вероятно, сначала надо будет сказать об отношении человека с космическим целым. Только человек во всем Космосе (сотворенном) несет бремя бытия, ибо он выделился из целого, ибо он личность, а личность не может быть частью, вещью. Части, вещи появляются и исчезают. Они не имеют самостоятельного существования и не испытывают бремени бытия. Можно еще прибавить, что, входя в этом качестве в состав целого, они, с одной стороны, «знают все», ибо единосущны Космосу, но вместе с тем и не знают ничего, ибо не обладают независимостью субъекта. Человек же выделен из Космоса и вынужден индивидуально удерживать бытие. Отсюда вытекает бремя бытия у человека. Он теряет часть непосредственного знания Космоса, но зато обретает способность видеть Космос с позиции независимого субъекта. Возникает проблема: как быть одновременно внутри бессознательной космической истины и сознательно вне ее как субъект?

И эта задача имеет возможность разрешения благодаря существованию двух полов: одного, более выделенного из Космоса — мужского; другого, более в него включенного — женского (который, в сущности, за свое включение и поносится Вейнингером). Благодаря большой включенности в Космос женщина непосредственно знает то, что мужчина уже утерять и теперь пытается получить благодаря интеллектуальному и волевому усилию. Мужчина уже настолько удалился от Космоса, что нуждается в посреднике между своей личностью и безличным Космосом, который чужд творчеству, морали, истине в человеческом смысле

слова. Мужчина нуждается в некоем предстателе перед Космосом, в существе, которое, выделившись из Космоса как человек, вместе с тем еще сохранил бы некоторое знание космического целого, самим мужчиной уже утерянное. И таким существом является женщина. Космос и его истина познается мужчиной через женщину, через общеженское, разлитое в совокупном человечестве, но прежде всего через конкретную женщину, с которой он связан любовью. Со своей стороны женщина нуждается в мужчине, выступающем в акте познания как субъект, выявляя себя по отношению к нему как очеловеченный Космос. И то, в чем Вейнингер отказывает женщине, при этом компенсируется другими возможностями (иными дарами).

Не будем входить в детали анализа. Коснемся лишь некоторых частных случаев. Глубочайшей и принципиальной ошибкой было бы считать, что непонимание, например, женщиной мужского представления о праве означает просто недобор определенного качества или некую однозначно порочную антиправовую позицию. Нет, здесь перед нами нечто другое. Женщина не принимает мужскую идею права, так как видит в нем, прежде всего, формальную бесчеловечную сторону слишком индивидуализированного сознания с формальной объективностью. Правовой пафос Оскара Иеринга в его «Борьбе за право» кажется ей чудовищной. У женщины там, где право сталкивается с конкретной жалостью, оно должно отступить на второй план. Сама потенция абсолютного права вызывает у нее отталкивание, абсолютное право кажется мнимым, враждебным реальности. Поэтому и сама безусловная справедливость кажется женщине страшной. В двух точках (впрочем, в последней глубине связанных между собой) коренится противоположность и одновременно дополнительность между мужчиной и женщиной — это истина и творчество. Естественно, сейчас не место во всей полноте поднимать вопрос об истине, скажем лишь несколько слов применительно к нашей теме. Для мужчины истина — это смысл и императив бытия.

Сказать: «это истина», значит сказать — «таким обязательно это быть». Отпадение от истины означает предательство бытия, разрыв с ним. С точки зрения женщины истина — это слуга бытия и, прежде всего, человека (хотя женская позиция меньше поддается формулировке, чем мужская, и женщина гораздо меньше осознает себя).

Разумеется, различие этих позиций связано с различным положением мужчины и женщины в Космосе. Мужчина хочет сковать себя и Космос единой истиной. С великим пафосом произнося слово «истина», мужчина нравственно торжествует над хаосом и утверждает себя как личность. Женщина меньше противостоит Космосу, хаос ей в этом смысле не грозит (в другом аспекте он даже более для нее опасен, но этот аспект мы сейчас не разбираем), напротив, пафос мужской истины кажется ей попыткой посягновения на самую конкретную реальность Космоса, навязывания ему императивных требований.

Вейнинггер вообще отрицал у женщины (с малой примесью «М») способность к творчеству. Он, безусловно, нащупал глубокое и принципиальное различие между ролью мужчины и женщины в акте творчества, связанное с самой их природой, но совершенно не понял, в чем оно заключается (хотя его ошибка и не лишена плодотворности). И мужчина и женщина чувствуют величайшую значимость творчества. Но все-таки субъект творчества — это, прежде всего, мужчина. Но это не значит, что женщина не имеет отношения к творчеству. Сознательно или бессознательно мужчина творит для всего бытия, расширяя его пределы, но прежде всего для женщины. Для женщины синтетической и специально для женщины, ему лично предназначенной (как и он ей). Не в субъективном, а совершенно в объективном смысле творческий акт окажется лишь тогда вполне состоявшимся, когда будет совершенно услышанным этой женщиной и только тогда он станет совершенно принадлежать самому творцу, станет космическим явлением. Таким образом, хотя субъ-



ект творчества прежде всего мужчина — в конечном счете результат акта творчества принадлежит двоим.

Никого не удивляет, что в юности начинаются любовные поиски. Конечно, физиология и традиция играют свою роль (Ларошфуко сказал, что многие бы никогда не любили, если бы не слышали про существование любви). Но к этому присоединяется и нечто высшее. И мужчины, и женщины начинают искать свое дополнение. Они трагически редко (особенно в наши дни) совершают при этом метафизический акт, важный не только для них, но в какой-то мере для всего Богочеловеческого космического процесса. Необходимо еще раз сказать, что в истинной встрече соединяются души, предназначенные друг другу предвечно, и только они способны дополнить друг друга, только в таком союзе мужчина и женщина исполняют свою любовную миссию. Вейнингер хочет принизить женщину, утверждая, что она неизменно принимает позицию главного на этот час для нее мужчины: отца, брата, а главное, мужа или любовника. Меняются мужчины, меняется и позиция женщины. Таким образом, собственной органической для нее установки по отношению к миру, ее собственных взглядов — нет. (Кстати, Льва Толстого такое перемещение центра бытия у женщин, скорее, восхищало; он считал чеховскую Душечку истинной женщиной в положительном смысле слова).

Вейнингер утверждает, что женщина ищет только дополняющего ее мужчину: если в ней много «М», то она ищет мужчину с большим количеством «Ж». Так, чтобы вместе они обладали и полным «М», и полным «Ж». И это справедливо, но этого бесконечно мало. И мужчина, и женщина не сводятся к своему полу (хотя он их и пронизывает), тем более к количеству содержания «М» и «Ж». Каждый человек — неповторимая личность. Он нуждается прежде всего в личностном дополнении. И акт соединения — это, прежде всего, метафизический акт. Женщина принимает в качестве истины убеждения мужчины, но сами по себе они не имеют к ней никакого отношения. Это клевета на

женщину. Описанный Вейнингером случай, конечно, может иметь место, но это грех определенной женщины, а не общий закон женской природы.

Мужчина и женщина предназначены друг для друга и в том смысле, что предназначены для синтеза и своих позиций. Только позиция предвечного избранника органична для женщины, потенциально она предназначена не только для нее, но и для него. Обретая мужчину, она обретает и свою собственную позицию. Женщина обретает мужчину и позицию в едином акте соединения. Но это не односторонний дар со стороны мужчины. Мужчина и сам обретает свою позицию во всей ее полноте только тогда, когда женщина органически принимает этот дар. Только при соединении мужчины и женщины рождается их общая истинная позиция.

Может показаться, что мы совсем отвлеклись от Соловьева, но все наши рассуждения велись ради него. Наше обращение к талантливой и глубоко выстрадавшей (хотя и отмеченной недостатками) теории Вейнингера вызвано было лишь желанием найти в ней материал для того, чтобы развить и дополнить теорию Соловьева. У него, как мы видели, отсутствует предвечное предназначение одной определенной женщины одному определенному мужчине.

Согласно Вейнингеру, как мы видели, дело обстоит сложнее: замена одной женщины другой (и соответственно мужчины) хотя и возможна, но выбор ограничен определенным законом. Как уже говорилось, при этом необходимо должны дополняться до полной единицы и «М» и «Ж». Такое объяснение, в сущности, уничтожает содержание любви, человеческую привязанность друг к другу. Влюбленность Ромео и Джульетты еще можно попытаться таким образом объяснить (хотя и здесь исчезает вся красота ее, все, чем она обольщает читателей), но любовь, как она показана у Гамсуна («Виктория»), или самоотверженная любовь-самопожертвование (это в особенности), — совершенно не поддается рациональному объяснению. Сама по-

пытка абсурдна. Мы чувствуем, что здесь мужчина и женщина связаны не восстановлением должного соотношения «М» и «Ж», а как два человека — индивидуальности, всей глубиной своего существа устремленного в вечность.

Вейнингер впадает в трагическую ошибку, налагающую запрет на лучшие человеческие чувства, и кто знает, насколько большую роль она сыграла в трагическом уходе из жизни 22-летнего гениального юноши. Соединение мужчины и женщины — это встреча двух неповторимых персональностей, предвечно предназначенных друг для друга, для которых метафизическая и интимная сторона встречи едины и которые существуют друг через друга. Они в любви и в творческих актах своего бытия помогают осуществлению друг друга, обретению самих себя. И этот акт личного спасения включается в Богочеловеческий акт восстановления павшего Космоса.

Соловьев глубоко прав в том, что в любви усмотрел метафизическую сторону и метафизическую задачу. Любовь приобрела вселенский смысл, оказалась связанной с высшим предназначением человека. Эту задачу можно, в конце концов, и не связывать с соловьевским (имевшим такой огромный резонанс в русской философии) учением о Всеединстве, глубокий смысл ее остается. Но для этого она должна не уходить от человеческой, интимной любви. У Соловьева иногда получается, что высшая метафизическая любовь несколько оттесняет человеческую, а первая существует через вторую, они должны неразрывно сливаться. Любовь должна быть всеохватывающей — от мелкой, умильной заботы, чтобы где-то когда-то не скрипнуть, не стукнуть, не огорчить даже малую малость, от любования физическим обликом (чарующим только) до заботы о воплощении истинного лика. Любовь лишь тогда творит чудеса, преображает, когда любящие видят другого любовным взором до самого дна. Вот тут соединяются в едином подвиге две души, здесь созидается истинный брак. И здесь невозможна замена.

В наше время подобные утверждения могут показаться глубоко архаичными, а сама тема — снятой временем. Но это глубочайшим и страшным образом неверно. Превращение любви-предназначенности в натуралистический и гедонистический секс есть признак глубокого падения человечества, его отказ от своей миссии, даже потерю способности ее обсуждать. Недовершенная идея Соловьева вечна. В ней потенциально присутствует динамика ее завершения. Она облагораживает своим трансцендентным дыханием, она должна читаться как одно из величайших достижений гениальности и прозрения.

*Июль 2000 г.*



---

ЛИТЕРАТУРА

---





---

СВЕТЛАНА СИМАКИНА

## Стихотворения

*«Троица» А. Рублева  
в Третьяковской галерее*

Я видел три святые тайны  
В одном луче.  
Суровых Ликов трепетанье  
Как трех свечей.

И тихо шли людские тени  
Во тьму.  
Из тьмы.  
И краски собственные пели  
Троим псалмы.

А я четвертым, онемевшим,  
Был тоже там.  
И плавал в Чаше лик мой грешный  
И трепетал.

И три Лица,  
как три ланцета,  
Вошли мне в грудь.  
И я качался в Чаше этой,  
Не мог вздохнуть.

Но вот Архангелы вскричали,  
И в тишине  
Сын опустил Свой Лик печальный  
Туда ко мне.

Глаза в глаза  
И губы в губы  
Лицо в лицо.  
И, страшной близостью обуглен,  
Я скрыл лицо.

И было на Лице у Сына,  
Что Он готов  
Принять меня, как этот длинный  
Глоток.

1981

\* \* \*

На этой невозможной высоте  
И незаметной грани от паденья  
Единственное верное движенье,  
Спасительное, — недоступно мне!

Оно маячит где-то в стороне  
И падает, когда я спотыкаюсь,  
И любит поворачивать у края,  
Где нет Тебя, — и утешенья нет.

И в плавный час движения воды  
Мне суждено, сорвавшись с высоты,  
Под белым небом наконец очнуться.

Растаять так покорно и легко,  
Налиться до забвения тоской  
И корочкой по лужам затянуться.

\* \* \*

Мертвое сердце, много ли сказано?  
Краем расплывчатым тянется тень в ночи.  
Лодка уходит, и берег дрожит несвязанный  
Легкий и маленький, чтобы меня учить.



Лезвие солнца режет и вздрагивает,  
Волны хрустят и глотают острую пыль,  
Мертвая лодка легче скелета раковин,  
На золотой волне задирает киль.

Господи, что там? Солнце на западе  
Все тяжелее в воде и мешает плыть.  
Или застрявшее слово сильней царапает?  
Или очнулась память и просит пить?

*Верхне-Царицынский пруд*

-1-

«И, ясная,  
ты с солнцем потекла».  
А. Блок

И снова день, осенний и печальный,  
Глядел в глаза и тихо угасал.  
И сыпал снег и безутешно таял,  
В сухих цветах рассеяно шуршал.

И солнце белое текло и плыло  
В пространстве неба белом и пустом,  
И бережно на ветке золотило  
Последний несорвавшийся листок.

И снова день ты шел ко мне с любовью,  
Со щедростью, осознанной едва,  
Ты мне дарил от первого покрова,  
Поспешно обрывая кружева.

В сухих цветах запутываясь платьем,  
В густой толпе капли и листвы  
Ты шел и падал, под ноги не глядя,  
Узнать в глаза, растаять и забыть.

*Верхне-Царицынский пруд*

-2-

А в памяти было: прохладные тени  
На чистой дорожке осеннего парка.  
И вечер ложился под тихое пенье  
Неслышного снега, под снег, засыпая.

Откуда ты знаешь, любимое место,  
О том, что молитва, не бывши, заглохла,  
О том, что цветок не раскрылся чудесный,  
Зажал свои пальцы и умер без Бога.

Тебе ведь не нужно осеннего снега,  
Горячий засохший цветок на опушке,  
Да только избыть это белое бремя  
На теплые струйки и вовсе не нужно.

От ровного ветра мохнатые нити  
Наткали полоски нетающих кружев.  
Моя голубица, святой утешитель  
В разрушенном доме без усталости кружит.

---

# Письма Иванову-Разумнику от арх. Иоанна Шаховского и А. Л. Бема

(публикация О. РАЕВСКОЙ-ХЬЮЗ)

Иванов-Разумник (настоящее фамилия и имя — Иванов Разумник Васильевич, 1878—1946), до революции известный историк русской общественной мысли, литературовед, друг А. Блока, А. Белого, А. Ремизова. В советское время пережил долгие годы «тюрем и ссылок» (под этим заглавием вышла посмертно его книга воспоминаний в издательстве им. Чехова, переизданная в России в 1994 г.).\*

В феврале 1942 г. он был вывезен немцами в город Кониг в Западной Пруссии, откуда установил эпистолярную связь с писателями-эмигрантами. Эта переписка, составленная и прокомментированная О. Раевской-Хьюз, в скором времени будет опубликована издательством «Русский путь».

Ниже мы печатаем письма к Иванову-Разумнику от архимандрита Иоанна Шаховского (1902—1989) — единственного из корреспондентов, с которым Иванову-Разумнику удалось встретиться в 1942 г. Отец Иоанн в это время был настоятелем Свято-Владимирского храма (на Наход-Штрассе) в Берлине в юрисдикции митропол. Евлогия (Георгиевского). Письма Иванова-Разумника о. Иоанну не сохранились, т. к. архив о. Иоанна сгорел на его квартире в Берлине во время бомбардировки.

Далее также приводятся письма к Иванову-Разумнику от Альфреда Людвиговича Бема (1886—1945), ученого-филолога, жившего в эмиграции в Праге, где он активно участвовал во многих научных и культурных организациях. В 1945 г., при оккупации Чехии Советской армией, он был арестован и погиб в заключении. Год спустя, в Берлине умер и Иванов-Разумник в день, когда получил визу для переезда в США.

В этой предварительной журнальной публикации примечания приводятся выборочно.

*Ред.*

---

\* См. публ. А. К. Клементьева «Два документа о жизни Иванова-Разумника» в Вестнике РХД № 171. 1995. С. 183—188.

*Письма Иванову-Разумнику  
от о. Иоанна Шаховского*

†

11.VI.1942

Сердечно приветствую Вас. Простите, не знаю Вашего имени-отчества... Ваш приезд — приезд сюда первого настоящего *литературного человека* из страны нашей. Очень хотелось бы повидать Вас, напишите, пожалуйста, долго ли останетесь еще в лагере и, если отъедите оттуда, то — куда?.. Какие планы работы имеете? Простите, что спрашиваю Вас об этом, но *может* *быть* могу Вам быть чем-либо полезен... Как либо...

Я сейчас на отдыхе (по некоторой «немощи естества»), но всегда живу в Берлине, являясь настоятелем одной берлинской правосл<sup>авной</sup> церкви. До священства я имел некоторое отношение к русской литературе; после священства — сконцентрировал свой интерес на религиозной русской литературной культуре. Характер этого интереса Вы увидите из некоторых изданий, кот<sup>орые</sup> Вам пришлют из Берлина.

Мне весьма было бы интересно узнать от Вас, — можно ли думать, что в Сов<sup>етской</sup> России есть (подспудный, конечно) материал, могущий быть ценным для... «Летописи»?.. Из-за войны сейчас здесь ничего такого издавать нельзя, но при первой возможности, хотелось бы перенести издание этого журнала в Россию, *может* *быть* в милый Петербург, если от него что уцелеет (покинул его давно, до сна султана Махмуда, в 1917 г. — еще юношей). Или — в Москву...

Скажите, что с Анной Ахматовой; последн<sup>ие</sup> сведения были о ней, что бедствовала очень, чуть ли не у няньки где-то жила.

Зарубежн<sup>ые</sup> главные писательские силы были во Франции. Бунин, очень выросший в эмиграции, но до «какой-то точки» только дошедший (сейчас, слышно, на юге, в Грассе), Шмелев, Зайцев (все тот же!), Хода-

севич (скончался), Мережковский (совсем недавно умер); Зинаида Ник<олаевна> — где-то в неоккупированной> Франции<sup>1</sup>... Верно ли, что покончила с собой вернувшаяся недавно в С. С. С. Р. Марина Цветаева? Что случилось со Святополк-Мирским (б<ывший> сотрудник мой), из «левых евразийцев» сделавшийся «национал-большевиком» (в стиле А. Н. Толстого, немного)? Кое-кто «канул» в С. С. С. Р. (кончая М. Цветевой)... Не думаю, чтобы выплыл там надолго... Бальмонт где-то во Франции в психиатрической больнице (и в совершенной нищете)... Ремизов с женой в Париже был все время... Вот неск<олько> имен. М<ожет> б<ыть> Вы о ком и не знали.

Сердечно чтущий Вас,  
Архим<андрит> Иоанн.

С семьей ли Вы или один?

†

27.6.1942

Глубокочтимый Разумник Васильевич,

Хоть и непривычно мне так именовать русского человека (все кажется, что фамилию вместо имени поставил), однако — послушание матерь всех добродетелей, а иноческие правила говорят: «послушание имей ко всем»...

Спасибо за письмо, очень было приятно получить его и узнать, хотя и грустные вести, но все же — правду. О ссылке Святополк-Мирского мы за границей имели сведения, а о кончине его я, лично, узнаю впервые. В нем был, как в литер<атурном> критике, талант смелости мысли (подчас, впрочем, несколько снобистической). Не мог вынести своего «изгнания», не мог осознать его духовного смысла, хотя все было ему дано зарубезом, чтобы осознал он смысл блюдения свободной

русской культуры. Его влияние, и среди молодых, и даже немолодых сил литературных, было выше, даже, его «роста», а среди литературных кругов туманного Альбиона он был чуть ли не лучшим специалистом и даже «критериологом» в области русской литературы. Не только открывались пред ним перспективы, но он уже «ступал» по этим перспективам... М<ожет> б<ыть> здесь Анна Радлова<sup>2</sup> сыграла свою роль (не в двойном ли смысле, роль; но боюсь это утверждать). Просто прошла пора эмиграционной весны, буйного цветения русских сил в Европе, наступали будни труда и терпения, в борьбе за русскую правду, а к этому времени подоспело «сталинское цветение» всеми цветами радуги «национальной»... Многие тогда ушли, изменив *здесьнему* своему делу и никогда не дойдя до *тамошнего* своего дела. Цветаева была м<ожет> б<ыть> последней («довоенной») жертвой этого и, конечно, только чрез своего мужа, как-то замешавшегося в проказы нелегальные легальных представителей С. С. С. Р. во Франции. После бегства С<ергея> Я<ковлевича> из Франции (сейчас же вслед за похищением Миллера) ее положение стало очень трудным и двусмысленным... Тоже, не смогла «перетерпеть»; но уже без всяких «снобистических» идеологий.

Впрочем, простите, что я Вас, соловья, стал сразу кормить баснями. Ведь надо же о «деле» поговорить, которое в значительной мере определяет Ваше «пение».

Комнату на месяц я смогу Вам предоставить. Когда приедете, прямо можете прибыть на мою берлинскую квартиру, и, буде меня там не было бы, прошу Вас обратиться к моему секретарю Серг<ею> Степ<ановичу> Любимцеву. Он будет в курсе дела и устроит Вас с супругой Вашей, по возможности вместе (в крайнем случае на разных квартирах). Вл<адимиру> Мих<айловичу> Деспотули<sup>3</sup> прямо можете сослаться на приглашение мое. Сейчас, думаю, самое главное Вам в Берлин попасть и самому всюду побывать, где надлежит.

Не удивляюсь, что Блюменталь-Тамарин как бы «расцвел» здесь скорее Вашего. Есть разные травы: «буйно» растущие и — не столь. Вы из «не столь»; и я бы

не жалел, на Вашем месте, об этом. Хотя, вообще говоря, жаль, — Ваша книга гораздо сильнее ударила бы по большевизму, чем его «Записная книжка». Вот Вы упомянули о заглавии Вашей первой статьи, выдуманном редакцией «Н<ового> Слова». Надо было испортить хоть одну строку, чтобы статья сразу получила свою настоящую, «динамическую» цену... Испорть редакция десять строк в этом духе, статья выиграла бы еще в десять раз, для некоторых, не столь ценителей, сколь — «объектов» слова.

Думаю, все же, что мы с Вами лучше столкнемся, чем Герцен с Печериным, м<ожет> б<ыть> оттого, что время какое-то сейчас парадоксальное, не похожее ни на что. А м<ожет> б<ыть> и по другим причинам. За 22 года своей эмиграции мы не разучились быть ни русскими «всечеловеками», ни просто русскими людьми... И национальное горе дает еще большую глубину нашим чувствам (даже тех из нас, кто родился за пределами географическими своей страны).

А что касается Церкви, то из «Летописи» Вы усмотрите один из аспектов нашего «зарубежного Православия». Многие из нас научились понимать и любить Церковь в ее подлинной сущности, — не эстетически, не как «душевное» воспоминание о детстве и родине, и не как средство для достижения каких-либо — хотя бы самых высоких в мире — целей... Но, простите, я кажется опять вошел в «крыловское творчество» пред — соловьем. Возвращаясь к «клетке соловьиной»... Вряд ли ранее середины июля я возвращусь в Берлин, а сейчас даже из местечка Mattighofen уехал и живу уже совсем отшельником один, в уединенном домике в расщелине горы зеленой, пред снежными вершинами. И отсюда никак не подать рукой — даже мышшиной лапкой — до сети Льва.

Но — подам рукой до Берлина — Regensburgerstr. 10A, своей квартиры, и попрошу Вам выслать бумаги (это теперь редкость и *поискать* «вечное перо», чтобы продержалось хоть до... половины нового погружения Султана Махмуда, т<о> е<сть>, значит, вероятно еще недельки две — хотя бы. Но перо, это уже совсем боль-

шая редкость, и ее надо искать м<ожет> б<ыть> больше двух недель... Но секретарь мой постарается найти. Пока же посылаю из своего отшельнического провианта немного бумаги и конвертов, а кстати и марок.

К пункту 1. нужд Ваших («Im geringen») м<ожет> б<ыть> еще относится нужда в средствах для передвижения. *На всякий случай*, я вкладываю в этот конверт (в чеке) сумму приблизительной стоимости проезда двух лиц от Konitz'a до Берлина. Если Вам не понадобится этот чек, Вы мне его просто в Берлине вернете. А если понадобится, то вернете мне, или кому-либо нуждающемуся, после окончания всяких снов... и про сонков Махмуда.

Шлю сердечное приветствие Вашей супруге.  
Искренно чтущий Вас Архимандрит Иоанн.

До десятых чисел июля: per Jager Hofbauer, in Voglau.  
Post Abtenau. Land Salzburg.

После: Berlin W50, Regensburgerstr. 10 A.

Не знаю, как бы *перелить* к Вам в лагерь то, что вижу, среди чего нахожусь!.. Вкладываю белый цветок, для супруги Вашей, и белый листок для Вас: «Кусочек воздуха».

### Горный лес

Сосны и ели,  
Как люди, ползли по стремнинам,  
К небу и солнцу, в порыве едином.  
Словно подняться хотели  
К чистым вершинам.  
Крепко цепляясь корнями за белые камни,  
Землю хотели поднять с ее прожитыми веками.  
Войско зеленое — светом весенним залито.  
Вверх, по граниту,  
В едином стремленьи,  
Двигутся светлые тени.

27.6.1942. Горы, близ Зальцбурга





17.8.1942

Глубокоуважаемый Разумник Васильевич,

Надеюсь, что комиссия и прочее начальство позволит Вам устроить Ваши дела в Берлине, как Вы желаете. Если это будет иметь место, — пожалуйста, предупредите нас... М<ожет> б<ыть> после августа я опять отъеду, на нек<оторое> время, из Берлина к югу, и потому это предупреждение лучше всего пошлите на имя Любимцева, по моему адресу (он в курсе дела), если освободитесь после 1 сент<ября>.

Спасибо за Ваши благопожелания. Слава Богу, я чувствую себя неплохо... Надеюсь вскоре повидать Вас.

Сердечно чтущий Вас А. Иоанн



7.3.1945

Дорогой Разумник Васильевич,

Вы меня очень обрадовали Вашей записочкой в бутылке, сиречь открыткой, которая прибилась как раз к моему берегу (вместе с морской пеной и пением сирен). Думал о Вас, когда многозначительно звучало в морском воздухе слово: «Конец»... И до, и после этого... И вот — весточка... Жду теперь Вашего «большого» письма». Книгу теперь не напишешь, а если и напишешь, то не пошлешь — в пространство. А вот письмо можно, — конечно, опять чрез посредство бутылки и морских волн — почты... Напишите, поручив сиренам — доставить.

Да, я здесь под Мюнхеном, пока, сел на землю... Все вышло, с моей поездкой, довольно неожиданно для меня самого. Так, думаю, было надо. А смысл более глубокий сего, м<ожет> б<ыть> уразумеем позже.

Под Килем, думаю, теперь можете вздохнуть спокойно. Напрасно славянофилы считали Запад целиком вредным. На западе (на крайнем) — солнце опытно; оно уже прошло — еще один раз — по лицу земли и многое что еще «заметило себе» (входя во все вышки и щели эмисферы)... На западе оно мудрее все же светит; как и осенью, не напрасно воспетой русскими...

Что с книгой Вашей?.. Надеюсь, не в Конице же она печаталась?

Привет супруге Вашей. Мир и благословение да будут на внутренних и внешних Ваших путях!

С любовью Архим<андрит> Иоанн

Прошу Вас очень, в первых, средних или последних строках письма сообщить мне о самом пустом и малоценном — о матер<иальных> средствах. Т<ак> к<ак> Кониц — новое «Пушкино», для Вас, откуда Вы эвакуировались, то, я думаю, Вы простите мне этот вопрос, требующий точного ответа. Точность — предупреждаю — будет эквивалентна дружественности.

Для нас с Вами бумага, как для лошади сено. Простите потому, что прилагаю маленькую охапку. Долг конюшенной вежливости! Человечья — недосыгаема.

*Письма Иванову-Разумнику от А. Л. Бема*

†

Прага, 9. IV. 1942

Многоуважаемый Разумник Васильевич,  
Ваше письмо было для меня страшной неожиданностью, от которой и сейчас еще не могу прийти в себя. Как Вы можете спрашивать, говорит ли мне что-нибудь Ваше имя? Это или излишняя скромность или непонимание того, что мы здесь все эти годы изгнания

живем в теснейшем общении со всем, что делалось в культурной жизни России и не теряли ни на минуту связи с нашим культурным прошлым, в кот<ором> Вы сыграли немалую роль. Но все это сейчас несущественно для Вас, и Вы ждете ответа на свои вопросы.

После получения Вашего письма я немедленно снесся с проф. Лапшиным<sup>4</sup> и Н. О. Лосским<sup>5</sup>, кот<орые> живут в одном доме со мною. Мы обменялись мнениями и пришли к следующим заключениям:

1) Вызволить Вас с женою из места Вашего жительства и добиться права въезда в Прагу почти невозможно. Вы себе не представляете, как ограничены здесь наши возможности и как трудно чего-нибудь добиться. Во всяком случае, я еще снесусь с председателем Союза русских писателей и журналистов, кот<орый> номинально еще существует, и попробую через него пощупать почву. Вам надо самому на месте начать хлопоты, тогда легче будет их поддержать отсюда. Только должен Вас предупредить, что в Праге сейчас возможности найти какой-нибудь заработок не больше, чем в любом другом месте, так что стремиться именно сюда не имеет особого смысла.

2) Постараюсь вместе с Вашими друзьями сделать все, что будет в наших силах, чтобы хоть несколько помочь Вам материально. С продуктами труднее, т. к. все выдается по карточкам и всего дается в обрез.

3) Газет русских, кроме берлинского *Нового слова*, сейчас не выходит, не выходит и никаких журналов русских. Если Вы не можете на месте достать *Нового слова*, то можно будет Вам старые номера посылать.

4) Из людей Вам близких здесь находится С. П. Постников<sup>6</sup>, кот<орого> я вчера известил о Вашем письме, и он уже был у меня и взял Ваш адрес, чтобы непосредственно снестись с Вами. Вы, вероятно, знаете Федора Августовича Степуна<sup>7</sup>, кот<орый> живет в Дрездене (Schnorrstr. 80, Dresden A. 24). К сожалению, сейчас все разбросаны и трудно даже установить, где кто находится.

Буду ждать от Вас дальнейших известий и очень рад

буду, если удастся Вам хоть в чем-нибудь помочь. В ближайшие дни надеюсь послать Вам хоть небольшую денежную помощь.

И. И. Лапшин и Н. О. Лосский (он на днях переезжает в Братиславу, где получил профессию) просят передать Вам привет.

Искренне преданный Вам  
А. Бем

P. S. Не знаю, хорошо ли сделал, что пишу по-русски, но так казалось проще. Мне тоже можно писать по-русски. Зовут меня Альфред Людвигович. Ремизов в Париже, сравнительно недавно писал мне. Ему живется трудно. Очень хотелось бы о многом и многих расспросить.

А. Б.

†

19. IV. 1942. Прага

Многоуважаемый Разумник Васильевич, мы условились с Сергеем Порфирьевичем, что он берет на себя пересылку Вам денег, поэтому я ему уже передал ту скромную сумму, кот<орая> была в моем распоряжении для Вас. Ни о какой отдаче этих денег Вам не надо думать, смотрите на это как на естественную поддержку, кот<орую> и Вы бы оказали каждому из нас, попади мы в беду. К сожалению, это не выход из положения, кот<орый> надо искать дальше.

Вам необходимо добиваться разрешения на временную поездку в Берлин, чтобы там уже хлопотать о разрешении поселиться в одном из культурных центров. Я Прагу не исключаю, но повторяю, особенных преимуществ в ней не вижу. Но об этом Вам хотел подробнее написать Серг. Порф. Вы должны пока поставить крест над заработком литературным — сейчас пе-

чататься *негде*. Если Вы немножко поосмотритесь, то скоро и сами в этом убедитесь. Об издании на русском, да и не только на русском языке, книг думать не приходится. Это очень грустно, но это, к сожалению, так.

Материалы, кот<орые> Вы вывезли, — большой ценности (у меня, как историка литературы, слюнки текут), но об их опубликовании лучше сейчас молчать и обеспечить их сохранность. О трагической смерти Н. Клюева я ничего не знал, не имею представления и о его поэме<sup>8</sup>. Мне кажется (простите за совет), что Вам нужно самому несколько познакомиться с обстановкой, кот<орая> очень сложна, приглядеться к нашей русской жизни здесь, поговорить с людьми, кот<орым> Вы доверяете, а потом только выступить в печати, если будет подходящая обстановка. Практически, вывод отсюда тот, что литературным трудом Вам прожить будет трудно. Надо искать чего-нибудь другого. Более реальная вещь — продажа картины Петрова-Водкина (его книжка воспоминаний превосходна!). Сейчас многие свои капиталы вкладывают в предметы искусства, поэтому за картины платят большие деньги. Государственные учреждения не могут так хорошо заплатить. Выгоднее продать в Германии, т. к. там на марки получится значительно больше. Здесь стоило бы только говорить с частными покупателями, но для этого надо картину *оценить*. Я попытаюсь здесь навести справки, сколько бы можно за нее спросить. Вы со своей стороны запросите, кого можно.

Гибель вашей библиотеки и собрания автографов (представляю себе, какие у Вас были ценности) утрата непоправимая [?], но сколько таких ценностей гибнет ежедневно и сколько их еще погибнет! Жутко жить на свете! Кому из нас суждено пережить это время и увидеть, как сложится *новая жизнь*. Что *стафа* уже не вернется, в этом я убежден, но какова будет новая, никому знать не дано. На одно поколение два таких обвала слишком уж много. Тревожит меня Ваша болезнь — в каких условиях Вам приходится лечиться? Я, вообще,

плохо себе представляю условия Вашей жизни. Между прочим, курите ли Вы, и есть ли у Вас папиросы?

Хотелось бы очень познакомить Вас с литературной жизнью нашей за прошедшие годы, но в письме это трудно. Мы не были так отрезаны от того, что делалось у вас в области литературы, как вы от нашей — эмигрантской. Так что я не только знаю первую часть Вашей работы о Салтыкове-Щедрине 1930 г., но даже о ней писал в свое время. У меня случайно сохранился отзыв, кот<орый> я пересылаю Вам бандеролью. Не знаю только, дойдет ли она по назначению. Ремизова я, подобно Вам, очень ценю; его литературная судьба сложилась очень тяжело — и в эмиграции он остался одиноким и непризнанным. Но, пожалуй, иначе и быть не могло, он слишком своеобразен и труден для широкого круга читателей. А здесь — и почвы для него не было. Его последний адрес: A. Remizoff, 7 rue Voileau, Paris XVI. Жена его жива и благополучна. Что Мережковский умер, Вы, вероятно, знаете.

Я эти годы больше занимался Достоевским, м<ожет> б<ыть> кое-что из моих работ и дошло до Вас. Очень хотелось бы знать о судьбе моего приятеля, кот<орый> в России в эти годы также вел большую работу о Достоевском. Он опубликовал дневник Сусловой<sup>4</sup>, кот<орый> я нашел, но уже не успел напечатать. Мечтаю о будущей встрече с Вами, но реально не представляю себе, когда она осуществится. Ваше письмо для меня было большою радостью: произошла духовная встреча, кот<орая> меня убедила, что есть все же области, где время не властно и где общий язык находится сразу, как будто между нами и не легли эти страшные десятилетия.

Не падайте духом: когда меня выкинуло на белградский вокзал после месяца самых фантастических переездов буквально с двадцатью сер<бскими> копейками в кармане и с кучею ничего не стоящих «керенок», я думал, что пропаду. А вот уже свыше двадцати лет — вопреки всем законам человеческого общежития — существую и даже что-то делаю. Привет Вашей же-

не, кот<орую> надеюсь лично узнать одновременно с Вами.

Дружески Ваш А. Бем

†

27.IV.1942

Многоуважаемый Разумник Васильевич,

Я Вам ответил на Ваше письмо в тот же день, когда и послал бандеролью свою рецензию. Буду очень огорчен, если письмо мое не дошло до Вас. Если же Вы его получили, то успокойте меня. Радуюсь, что здоровье Ваше поправляется. С книгами, надеюсь, тоже наладится. У меня был С. П. и говорил, что Вам уже кое-что послал. Если Вы эти книги получите, то и дальше можно будет посылать. Я тоже последнюю неделю провел в постели и сейчас еще себя чувствую неважно. Пишу эту открытку только для того, чтобы откликнуться на Вашу и выяснить судьбу своего письма.

Очень хотелось бы Вас ближе познакомить с тем, чем мы здесь жили эти годы — с литературными и общекультурными явлениями. Но все это, когда наладится переписка. Н. О. Лосский уехал уже в Братиславу, сегодня получил от него открытку.

Искренне Ваш А. Бем

†

6. V. 1942

Прага

Дорогой Разумник Васильевич, что сделано, того не воротишь! У меня сохранилась надежда, что Вы слишком хороший писатель, чтоб Вас напечатали — и тогда слава Богу! Это будет редкий слу-

чай в жизни писателя, когда он будет доволен, что его статью не приняли<sup>9</sup>. Но, будь я редактор, я бы наверное использовал такой благоприятный случай. Судя по Вашему письму, Вы уже сами разобрались, и Вам не надо объяснять, почему мы с С. П. очень опасались этого опрометчивого шага с Вашей стороны. Я от души смеялся, когда читал Ваш отзыв о некоторых статьях! Старый греховник Сургучев<sup>10</sup> будет печататься где угодно, лишь бы ему платили. Он так и прожил всю свою жизнь на проценты от «Осенних скрипок»: ничего путного с тех пор и не написал.

А вот с Вашим отзывом о Сирине-Набокове я несогласен. Это настоящий писатель и, пожалуй, самое крупное сейчас явление после Бунина (кот<орого> Вы, кажется, недолюбливали). В Вашем замечании о его языке есть доля правды, но только доля. Сирин умен и знает, что для писателя нет большей беды, как очутиться вне стихии родного языка. Поэтому он создал свой особый язык «конденсированный» — правильный, но нарочито выхолощенный, если хотите «лабораторный», но в нем есть своя прелесть — с точки <зрения> правильности, я думаю, не к чему придраться, но это язык, если хотите, «мертвый», но такой высокой языковой культуры, что невольно им любуешься, ибо это все же мастерство. Сирин, вообще, необычайно «литературный» писатель, впитавший в себя наши величайшие достижения, но писатель без веры, без своего бога — поэтому увлекающий своей выдумкой, но оставляющий неудовлетворенной нашу жажду узнать что-то новое о самом для нас важном, существенном. Уже в Бунине последнего периода это есть, у Сирина «писательство» стало самоцелью и самоутверждением. Но я напрасно занялся в письме таким сложным и спорным вопросом. Вы, я уверен, позже сами Сирина оцените и увидите, что это не перепев, а явление самобытное и [нрзб. 1] очень русское. Я с большим любопытством жду, как Вы — у Вас есть преимущество, кот<орого> нету у нас, кот<орые> варились в этом соку все время — воспримите зарубежную литературу и как на нее отзоветесь. Хо-



телось бы, чтобы Вы ознакомились и с нашими литературными разногласиями, в частности с критическими статьями Ходасевича, Георг<ия> Адамовича, моими. Мы жили довольно интенсивной литературной жизнью все эти годы. Очень досадно, что смерть унесла Ходасевича, он был все же, пожалуй, наиболее интересен в своих критических статьях, кот<орые> так и не собрал в книгу. Георг<ий> Адамович, кот<орый> играл большую роль благодаря своему положению лит<ературного> обозревателя в наиболее распространенной газете<sup>11</sup>, и в критике снобствовал, как снобствовал и в поэзии. Непременно надо Вам познакомиться с книжкой Ходасевича о Державине и его «Некрополем». Интересно, что Георг<ий> Иванов обратился к Вам с письмом. Он в эмиграции вырос, как поэт; статьи его (воспоминания) слабы. Из Вашего письма я только узнал, где он и что он благополучен. Нас так разбросало, что ничего друг о друге не знаем.

Продолжаем с С. П. думать о Вашей дальнейшей судьбе. Все, что мне удастся раздобыть, передаю С. Пчу для пересылки Вам. Ваш табачный голод, [1 нрзб.], удастся удовлетворить в очень скромных размерах. Главное теперь, чтобы Вы стали на ноги и могли начать хлопотать об устройстве в каком-нибудь культурном центре. Теперь и я начинаю думать, что Прага была бы, пожалуй, для Вас наиболее подходящим пунктом. Вы человек книжный, а здесь в этом отношении возможности больше, чем где-либо в ином месте. Найти уроки или м<ожет> б<ыть> даже постоянную работу для Вашей жены, при ее знании нем<ецкого> языка, вероятно, удалось бы. Вы могли бы также заняться преподаванием русского языка, на кот<орый> есть спрос. А в свободное время работали бы в библиотеках и писали бы впрок. Я уже предвкушаю удовольствие личного общения с Вами. Встреча наша с Вами (я имею в виду нас — проживших вне родины столько лет, и «вас», как пережившего все там) провиденциальна (простите за это слишком громкое слово; судьбоносна было бы еще хуже) — от нее почему-то жду многого.

Я что-то расписался и вижу, что не написал ничего конкретного. Надеюсь, что С. П. это пополнит. Мой почерк ужасен, отчасти это объясняется испорченным самопишущим пером, кот<орое> нельзя поправить. На машинке — что было бы лучше — как-то неловко писать столь личное письмо. Вы меня очень своим письмом растрогали; я, право, ничем не заслужил столь добрых слов с Вашей стороны. Просто обрадовался Вам, как человеку, кот<орого> давно знаю по его писаниям, много слышал от людей, с Вами встречавшихся, и во многом мне близкому. Буду счастлив, если в Вашем положении хоть чем-нибудь смогу оказаться полезным. Письмам Вашим очень рад и жду их с нетерпением.

Искренний привет Вашей жене.

Дружески Ваш

А. Бем

Р. S. Что Вам ответил Ф. А. Степун? Посылаю Вам ту свою статью, в кот<орой>, между прочим, говорю о Ремизове. Хочется Вас познакомить со своей книгой о Достоевском, но, к сожалению, у меня только свой экземпляр с пометками, с кото<рым> боюсь расставаться. Постараюсь раздобыть второй экземпляр. Знаете ли Вы достоверно, что Цветаева умерла?

†

Прага, 25. V. 1942

Дорогой Разумник Васильевич, если по почерку можно себе составить представление о человеке, то Вы уже имели возможность сделать о мне свои заключения по тем письмам, которые Вы от меня получили, и мне дальше не имеет смысла подвергать Вас испытаниям, связанным с чтением моих каракуль. Поэтому перехожу на машинку, что, правда, не вполне вежливо в личной переписке. Письмо Ваше от 15-го мая получил, но не отвечал, так как поджидал Серг. Порф., который — как оказалось — два раза не застал меня дома. Жалею, что Вы испытали разочарова-

ние, прочитав в моем письме ошибочно строчку относительно курева. Но что делать, как принято было писать в сов<етской> России: товар дефицитный и даже весьма. Раздобыл немножко табаку трубочного и через С. П. пересылаю Вам — но опять в весьма «скромных» размерах. Не обижайтесь за пересылку табачной трухи, которая у меня собралась, я думал, что она найдет свое применение в более опытных руках, чем мои. Чтобы покончить с повседневными делами — не удивляйтесь, если на Ваше имя придут какие-нибудь деньги от имени Д. И. Чижевского<sup>12</sup>. Это добрый мой приятель, очень выдвинувшийся историк русской литературы и философ, лектор университета в Галле, который, зная Вас по Вашей литературной деятельности, сам изъявил желание хоть чем-нибудь помочь Вам. Не смущайтесь этим: я постоянно теперь твержу своей жене — *не мешай человеку делать доброе дело*. Это ведь теперь то немного *человечное*, что еще остается в пределах нашей возможности. Слышал, что Степун и Лютер Вам ответили, но не знаю, в каком смысле.

О Ваших статьях надо бы поговорить особо, есть в них кое-что меня смущающее. Но в письме не договориться, а только рискуешь вызвать недоумения, рассеять которые потом будет трудно. Уж лучше оставить до личного свидания, если таковому суждено состояться. Я только вижу, что ни для кого не проходит безнаказанно жизнь под таким гнетом и в состоянии такой оторванности от всего мира, как это имело и имеет место в Сов<етской> России. Андрей Белый, попав на короткое время в Европу, очень плохо разбирался в том, что в ней происходит. И его отзыв об эмигрантской литературе только подтверждает то, что я слышал о нем. Саша Черный и Тэффи занимали в эмигрантской литературе весьма скромное место, едва ли не более скромное, чем в свое время в России. Бицилли<sup>13</sup> — человек не без дарования — в своих критических статьях временами срывался и впадал в безвкусицу, но он ведь критик-любитель, который полагался всецело на свою «интуицию», которая подводила и более крупных людей. Од-

нако, написал он неплохую книжку *Этюды о русской поэзии* (Пр. 1926) и его критические статьи временами совсем недурны. По специальности он историк, а привязанность по месту службы к Софии, где трудно следить за русской литературой, окрашивает его писания несколько в «провинциальные» тона (несоответствие «пафоса» утверждений с их объективной ценностью). Адамович занял, правда, в эмигрантской критике незаслуженное положение, но это объясняется его связью с самой крупной в то время эмигрантской газетой<sup>14</sup>. Кстати, пока Вы не увидите русских газет (сомневаюсь, попадались ли они Вам в руки в Советской России) прежнего времени, Вам будет трудно судить о характере нашей литературной жизни. С Адамовичем я много и упорно полемизировал, но у меня не было в распоряжении органа печати, который мог бы по своему положению сравняться с «его» газетой. Это делало нашу борьбу, если только это можно было назвать борьбой, весьма неравной. Он, с моей точки зрения, оказывал разлагающее влияние на молодую эмигрантскую литературу, упорно прививая ей парижский яд сугубо утонченной и перекультуренной литературы (Пруст и др.).

То, что Вы пишете о «форме» и «содержании», я до известной меры приемлю, только думаю, что мы часто не замечаем, как с новой формой, которая нам кажется «чистой формой», слито и новое содержание. Для своего времени напр. «Нос» Гоголя, вероятно, был лишен всякого содержания, чего мы теперь уже никак не можем сказать. Вероятно, и у Сирина, если только наше чутье верно, будет за его формой вскрыто в будущем и свое содержание, эту форму и мастерство формальное оправдывающее.

Ваш отзыв о моей работе о Достоевском, не скрою этого, был мне очень приятен, но боюсь, что далеко не все, мною о Достоевском написанное, придется Вам по вкусу. У меня, к сожалению, нет лишнего экземпляра моей основной книги о Достоевском, но посылаю Вам свой экземпляр с просьбой мне его потом вернуть. Вы

увидите, что направление моих работ отчасти связано с формализмом, но только отчасти. Но лучше выждать вашего непосредственного впечатления.

У меня сейчас особенно большая тяга к научной работе (кажется, Михайловский где-то написал: наука хорошая штука: она мешает думать), но условия моей жизни таковы, что я почти ничего не успеваю делать. Приходится упорно бороться за существование, борьба эта отнимает все время и все силы. А у меня этих физических сил осталось не очень-то много. Кажется, Вы меня, однако, «переплюнули»: мой вес 42 к., а Ваш — я так слышал — 40!?

Кстати, или, вернее, совсем некстати: у нас была с Вами в прошлом одна литературная встреча, о которой Вы, вероятно, забыли. В свое время я написал статью-отзыв о работе Айхенвальда<sup>15</sup>, в которой он развенчал Белинского. Помню, она меня тогда возмутила, и мой отзыв был непосредственной реакцией на эту статью. Написал я его и послал в *Заветы*. Статья была принята, помнится, Вами, как редактором литературной части. Но предназначалась она в тот номер, который уже не мог появиться. Так мне и не суждено было быть напечатанным на страницах журнала, который был мне близок. Что с Гизетти<sup>16</sup>? Его имя вспомнилось по какой-то капризной ассоциации. Где Витязев<sup>17</sup> и существует ли он еще? Об Оксмани я думал худшее — мне говорили, что он расстрелян. Если в ссылке, то может быть еще и выживет. С ним я встречался перед своей эвакуацией в Киеве. Однако, надо кончать — уже очень поздно, а завтра предстоит трудный день. Ваших писем жду с нетерпением, а еще больше возможности лично встретиться с Вами. Все больше укрепляюсь в надежде, что этой встрече суждено осуществиться. Привет Вашей жене.

Искренно преданный Вам  
А. Бем



&lt;13.VII.1942&gt;

Дорогой Разумник Васильевич,

Очень давно не писал Вам, но так уж сложились обстоятельства<sup>18</sup>, что на письма трудно было отвечать. Жизнь так осложнилась, что все труднее и труднее становится поддерживать личные отношения. Уже одни заботы о хлебе насущном так утомляют, что вечером с трудом добираться до постели. А тут еще конец учебного года, школа у меня в часе езды трамваем, много всяких дополнительных забот и хлопот. Ну, одним словом, Вы сами себе многое представляете, так как судьба наша <у> всех одинакова, только внешняя обстановка складывается по-разному... Письмо Ваше последнее с отзывом о моей книге не могло меня не порадовать. Ведь это первый отклик человека оттуда, если не считать очень резко пристрастного отзыва некоего Б. Огрона (не знаете ли кто сей муж – псевдоним это или один из мыльных пузырей от поры до времени выскакивающих в Сов<етской> России на литературной почве?) во «Временнике Пушкинской комиссии», вып. 2-й 1936 г. Я, признаться, побаивался этой нашей встречи на конкретных вопросах изучения литературы, так как очень уж различны условия, в которых протекала наша литературная деятельность. Тем больше была радость, когда я увидел, что в основном мы не расходимся. Я и сам понимаю, что надо бы написать монографию о Достоевском, но... Вы это знаете: чем глубже уходишь в писателя, тем труднее делать обобщающую работу. Поэтому-то монографии о русских писателях так часто пишут не русские, а иностранцы. Покойный Ходасевич горько жаловался мне, что уничтожил десять печатных листов подготовленной биографии Пушкина – и это после блестящего успеха его книги о Державине. Но Державиным он занимался только для книги, а Пушкиным болел всю свою жизнь. Очень хотел бы Вас познакомить со второй своей книгой о Достоевском, в которой уже намечен возможный стержень, руководящая мысль возможной мо-

нографии. Сейчас я вновь ушел в детальную работу, погруж с головой в фольклоре в связи с темой: Д<остоевский> и народное творчество. Хочу написать книгу, в которой хотел бы показать, как мотивы народного творчества органически вплетаются в творчество и как их много у этого как-будто насквозь «городского писателя». Закончил пока только главу о народной песне, которая займет ок<оло> двух печатных листов. Очень только трудно работать на такую тему, когда под рукой нет необходимых справочных пособий и фольклорных сборников. Кстати, книги своей я еще не получил обратно, а мне помнится, Вы писали, что посылаете ее Серг. Порфирьевичу. Будет досадно, если она пропадет на почте, ее достать очень трудно. Серг. Порф. видел в эту пятницу на похоронах Ляцкого, о смерти которого Вы, вероятно, уже знаете. Он долго держался, работал до самого последнего времени и умер неожиданно — болезнь в его возрасте частая — уремия.

В этот вторник (помните, как Толстой в последние годы при предположениях на будущее писал: е.б.ж. — т. е. «если буду жив») собираюсь на шесть недель выехать за город. Здоровье мое и жены очень за эту зиму пошатнулось, так что нужда в перемене обстановки и относительно отдыхе большая. У меня все очень осложнено вопросом диеты — при язве желудка приходится очень считаться с едой. Как в деревне наладится этот вопрос, сказать трудно. Но уже одно то, что можно будет побыть в природе, должно хоть несколько восстановить душевные силы.

Как Ваше здоровье и есть ли какое-нибудь движение Вашего личного дела? Я все же надеюсь, что Вы скоро выберетесь из бараков и устроитесь более прочно и определленно. В Коннице живет также, как я случайно узнал, дочь Н. П. Анциферова, с покойной женой которого, да и с ним самим, я был довольно близко знаком: они мои земляки-киевляне. Если Вы с ней как-нибудь соприкасаетесь, передайте ей мой привет — привет человека, близко знавшего ее мать и очень ее ценившего. Может быть она и в семье слыхала в разговорах мое

имя. Судьба Н. П. Анциферова в сов<етской> России сложилась очень тяжело — его бесконечно ссылали и совершенно измучили. Проклятая власть — сколько она за эти годы погубила одной только интеллигенции. Ваш очерк о Сологубе<sup>19</sup> меня очень разволновал — все это и знаешь, но как по раскрытой ране — каждый раз больно до желания кричать в полный голос.

Писать мне можно по городскому адресу. Привет Вашей супруге.

Дружески Ваш  
А. Бем

†

17. VIII. 1942

Дорогой Разумник Васильевич, получил Вашу немецкую открытку от 31.VII. В ней Вы не сообщаете, дошла ли до Вас бандероль с вырванными из старого эмигрантского журнала рассказами молодых зарубежных писателей. Я ее послал одновременно с письмом перед отъездом из Праги. Вот уж месяц, как я в деревне, и не верится, что можно еще жить в такой тишине, среди чудной природы. У нас окно выходит с видом на большое озеро, окаймленное лесом, который уступами поднимается вверх до самого горизонта. Если бы не газеты, можно бы хоть временно уйти от сегодняшнего дня. Я взял с собою кой-какую работу, между прочим занят языком Достоевского, которого с этой целью просматриваю заново и делаю выписки. Какое наслаждение погрузиться в стихию языка, особенно сейчас. Совсем по-новому понимаешь тургеневское стихотворение. Сегодня на день-другой еду по своим делам в Прагу. Серг. Порф. видал перед самым отъездом и успел передать ему немного табачного зелья для Вашего утешенья. Хоть бы Ваша судьба скорее определилась. Привет Вашей жене.

Дружески Ваш А. Бем



## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковский уехали из Парижа в Биарриц в июне 1940 г. Осенью 1941 г. они вернулись в Париж.
- <sup>2</sup> Анна Дмитриевна Радлова (1891–1949) — поэтесса и переводчица, в 30-е годы жена режиссера С. Э. Радлова.
- <sup>3</sup> Редактор берлинской газеты «Новое Слово».
- <sup>4</sup> *Иван Иванович Лапшин* (1870–1952) — философ, психолог, музыковед, литературовед, профессор философии Петербургского университета, выслан за границу в 1922 г.
- <sup>5</sup> Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) — философ, выслан в 1922 г., в эмиграции преподавал в Праге, Братиславе; в 50-е годы — в Св. Владимирской семинарии в Нью-Йорке.
- <sup>6</sup> Постников Сергей Порфирьевич (1883–1965) — историк, журналист, литературный критик.
- <sup>7</sup> Степун Федор Августович (1884–1965) — писатель. В 1922 г. выслан из России, профессор в Дрездене, затем в Мюнхене.
- <sup>8</sup> Речь идет о поэме Клюева «Погорельщина».
- <sup>9</sup> Речь идет о публикации очерков Иванова-Разумника в берлинском «Новом Слове».
- <sup>10</sup> *И. Д. Сургучев* (1881–1956) писатель. В 1912 г. в сб. *Знание* вышел его роман *Губернатор*; пьеса «Осенние скрипки» (1915), поставленная МХТ'ом, пользовалась большим успехом. Эмигрировал в 1920 г. Опубликовал повесть из жизни эмиграции *Ротонда* (1928, 1952; печаталась в *Возрождении*), сборник рассказов *Эмигрантские рассказы* (Париж, 1927), пьесу «Реки Вавилонские», мемуары. Сотрудничал в парижской пронемецкой газете *Русский вестник*, выходившей во время оккупации.
- <sup>11</sup> Газета «Последние новости», выходящая в Париже под ред. П. Н. Милюкова.
- <sup>12</sup> Дмитрий Иванович Чижевский (1894–1977) — филолог-славист, историк литературы.
- <sup>13</sup> Петр Иванович Бицилли (1879–1953) — историк и литературный критик.
- <sup>14</sup> Адамович печатался в газете «Последние новости».
- <sup>15</sup> Юлий Исаевич Айхенвальд (1872–1928) — критик-импрессионист.
- <sup>16</sup> Александр Александрович Гизетти (1888–1938) — публицист-эсер, печатался в «Заветах».
- <sup>17</sup> Феррапонт Иванович Седенко (псевд. П. Витязев) (1886–1938) — историк, библиограф, издатель.
- <sup>18</sup> Бем имеет в виду убийство главы германского управления в Протекторате Богемии и Моравии, Райнгарда Гайдриха (Reinhard

Heydrich, 1904–1942) и последовавшие за ним репрессии. Гайдрих был убит через восемь месяцев правления с ужесточением режима, введения особого положения в городах, преследования сопротивления, активной германизации, арестов и депортации евреев. Покушение было организовано правительством Бенеша в Лондоне. Покушение произошло 27 мая, умер Гайдрих 4 июня, 9 июня была уничтожена деревня Лидице (Lidice) – мужчины расстреляны, женщины и дети вывезены в лагерь, деревня разрушена. После покушения чешские парашютисты, заброшенные из Англии и совершившие покушение, ночевали в чешском православном соборе свв. Кирилла и Мефодия (ul. Resslova), где были обнаружены, и после боя крипта собора, где они скрывались, была взята штурмом 18 июня. Из семи участников покушения трое были убиты и четверо покончили с собой. Епископ Горазд, первый епископ Православной Чешской Церкви, а также священники Владимир Петжек и Вацлав Чикл, и староста Ян Сонневенд были арестованы гестапо и расстреляны 4–5 сентября, в сентябре же были казнены в лагере Маутхаузен 252 человека, арестованных по этому делу, в том числе секретарь епископа Горазда М. Грузинова, семья Я. Сонневенда и др.

<sup>19</sup> Напечатан в «Новом Слове» в 2-х частях 31 мая (№ 47) и 7 июня (№ 45) 1942 г. в кн. «Писательские судьбы», в сб. «Возвращение».

## Из русско-английских литературных связей<sup>1</sup>

### 2. Толстой и Тrollop

Лучший русский знаток творчества Толстого, Борис Эйхенбаум, писал, что после *Войны и мира*, в начале 70-х годов, Толстой отворачивается от современной русской литературы с ее «элукубрациями»<sup>2</sup> и пишет семейный роман с любовным сюжетом, явно следуя западным образцам, в первую очередь английским. А. Д. Оболенский вспоминал слова, сказанные Толстым в 1877 г.: «Самые лучшие книги — английские; когда я привожу с собой домой английские книги, я всегда в них нахожу новое и свежее содержание». Несмотря на свою замкнутую жизнь в Ясной Поляне, Толстой очень быстро получал новинки иностранной литературы, настолько быстро, что С. Урусов удивлялся: «Не понимаю, кто ваш книгопродавец, от кого вы все имеете и лучше и раньше нашего».

Но, насколько нам известно, тема влияния английской литературы на Толстого, вне этого общего замечания никем особо не разрабатывалась и в частности не рассматривалась. Вместе с тем есть основания думать, что один из центральных и заключительных эпизодов *Анны Карениной* — самоубийство героини, был отчасти навеян Толстому романом его старшего современника Антони Тrolлопа (1815–1882) — *Премьер-министр*.

Тrolлопа Толстой постоянно читал и ценил, хотя и ставил его, естественно, ниже Диккенса и Теккерея<sup>3</sup>. В списке «Сочинений, произведших на него впечатление», под рубрикой «от 35 до 50 лет», составленном в письме к М. М. Ледерле (от 25.10.1891) Тrollop, среди семи-восьми имен, стоит наряду с Джордж Элиот и некоей, ныне забытой, Wood, — как оказавший «боль-

шое впечатление». В Яснополянской библиотеке хранятся целых 11 романов Троллопа, изданных между 1859 и 1883 годами<sup>4</sup>. Первое упоминание о Троллопе имеется в *Дневнике* от 29 сентября 1865 г. Читая роман *The Bretrams*, он отмечает: «коли бы не diffusness, хорошо». Тремя днями позже, Толстой как бы подавлен своим английским собратом по перу: «Тролоп (Толстой пишет упорно его имя через одно “л”) убивает меня своим мастерством». Но кончает чтение романа, как и начинал его, не без критики: «условного слишком много». О том, что Толстой прочел *Премьер-министра* сразу после его появления в 1876 г., как раз во время работы над *Анной Карениной*, и что был о нем высокого мнения, свидетельствует его лаконичный отзыв в письме к брату Сергею от 10 января 1877 г.: «Prime-minister прекрасно».

В этой предпоследней книге из шести семейно-политических романов Троллопа, наиболее удачной по оценке самого автора, главный герой Фердинанд Лопез, 33-летний проходимец, поканчивает с собой, бросаясь под поезд на вокзале, в атмосфере, напоминающей соответствующие страницы в *Анне Карениной*... Между Лопезом и Анной, разумеется, нет ничего общего, они друг другу во всем противоположны: за сомнительного чужестранца выходит замуж чистая девушка из английской аристократии, поканчивает с собой ее беспринципный и запутавшийся в денежных махинациях муж. Причины самоубийства у Анны и Лопеза разные, если не считать, что у обоих все пути к счастью закрыты, но обстоятельства их смерти во многом сходные, причем создается впечатление, что в некоторых подробностях Толстой идет нарочито вразрез с Троллопом, а в других, наоборот, ему следует.

И Лопез, и Анна уезжают из дому без видимой цели. Лопез, поднявшись из низов чуть ли не до депутатства в Парламенте, но затем потеряв и репутацию и начавшуюся было блистательную карьеру, уже не может согласиться по гордости на ожидавшую его, в лучшем случае, неизвестную жизнь. Анна знает, что любовь Врон-

ского, ради которого она пожертвовала и честью своей и славой, ей уже никогда не вернуть. В роковое утро Лопез, обнадежив жену своим намерением заняться, наконец, делом, находится в необычно прекрасном настроении духа, на вокзале завтракает своей любимой бараньей котлетой, непринужденно любезничает с молодой официанткой, берет билет не в Бирмингам, куда как будто собирался по делу (так, по крайней мере, сказал жене), а на ближайшую узловую станцию, где поезда снуют один за другим. Анна тоже не знает, куда и зачем ехать, почти механически соглашается, чтобы ей взяли билет в деревню, куда отправился Вронский. «Запах всего съестного ей противен», она ни с кем не разговаривает, наоборот, на всех встречах смотрит с отчужденным непониманием, если не гадливостью. Получив на вокзале, куда приехала, записку от Вронского, окончательно ее унизившую, она бродит по платформе. Лопеза, ходящего по платформе, не раз подходившего к ее краю, пытаются урезонить артельщики... Растерянную Анну замечают горничные, ее оглядывают шумные молодые люди, окликает начальник небольшой деревенской станции, не спускает с нее глаз продавец кваса... Наибольшее сходство ощущается в самом роковом жесте.

У Троллопа: «Лопез, уйдя с платформы, на которой до сих пор находился, вскоре был замечен на другой, расхаживая взад и вперед и снова останавливаясь в ожидании. Но старый артельщик не спускал с него глаз и пошел за ним. В тот момент раздался треск сильнее всех других, и утренний скорый поезд из Юстона в Инвернесс был виден на повороте к станции, идущем со скоростью 100 миль в час. Лопез повернулся, взглянул на него и снова подошел к краю платформы. Но тут он приблизился не именно к краю, а к спуску, ведущему к уровню рельс и устроенному для какой-то путевой нужды. Тогда артельщик окликнул его и бросился к нему, — так как тот повернулся было спиной к подходящему поезду. Но Лопез не обратил внимание на зов, а артельщик рванулся к нему слишком поздно. Быстрыми,

но спокойными и, казалось, неспешными шагами, он спустился вниз перед летящим поездом, и в миг был раздроблен на кровавые атомы...»

У Толстого: «Быстрым, легким шагом спустившись по ступенькам, которые шли от водокачки к рельсам, она остановилась подле вплоть мимо ее проходящего поезда... И ровно в ту минуту, как середина между колесами поравнялась с нею, она откинула красный мешочек и вжав в плечи голову, упала под вагон на руку...» Здесь, в отличие от Троллопа, подчеркнувшего бездушность своего героя, Толстой со свойственным ему острым психологизмом в описании предсмертных минут, раскрывает все, что в это роковое мгновение пронесется перед трепетным и религиозно-углубленным сознанием Анны... Но и тут «исполненная тревог, обманов, горя и зла “книга жизни”, которую “при свече читала Анна”», не напоминает ли она о той, именно английской книге, скорее Дж. Элиот, чем Троллопа, которую она в начале романа читала в поезде?

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. *Вестник* № 180. «Пушкин и Томсон». С. 182–185.

<sup>2</sup> Под этим словом Толстой очевидно имел в виду социально-политическую подоплеку русских романов того времени.

<sup>3</sup> Размышляя об английской литературе в 1901 г., Толстой писал: «Другой поразительный пример английских прозаиков. От великого Диккенса спускается сначала к Дж. Элиот и Теккерю. От Теккеря к Троллопу, а потом уже начинается безразличная фабрикация Кишлинггов, Голькенов, Ройдер Гагартов» (*Предисловие к роману В. фон-Поленца, «Крестьянин»*. 1901). Диккенс произвел на Толстого в молодости не просто «большое», и даже не «очень большое», а «огромное» впечатление, какое не произвел на него ни один романист за всю его жизнь.

<sup>4</sup> Чрезвычайно плодовитый автор, Троллоп написал 47 романов и около 20 других произведений.

---

ПАВЕЛ НЕРЛЕР  
(Москва)

## Мандельштамовские дни в Москве

(15–17 января 2001 г.)

Не успели мы прожить в новом веке и двух недель, как накатил первый в столетии юбилей—110-летие со дня рождения Осипа Эмильевича Мандельштама. По сему поводу Мандельштамовское общество (которому, к слову, и самому исполнилось 10 лет) организовало целую программу, по традиции названную «Мандельштамовскими днями».

Всего «дней» было три, из которых центральным и самым насыщенным был первый,—15 января, собственно день рождения поэта. Он начался в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ), где открывали Мандельштамовскую аудиторию (ауд. 425), а в ней скромную, но первую постоянную экспозицию, посвященную жизни и творчеству поэта: ее подготовили расположенные через стенку Мандельштамовское общество (МО) и Кабинет мандельштамоведения научной библиотеки РГГУ. Выступившая на открытии проректор университета Н. Басовская сказала об органичности и стратегической важности центра по изучению мандельштамовского творчества в стенах гуманитарного вуза и о завидной плодотворности многолетнего сотрудничества РГГУ и МО. Директор научной библиотеки РГГУ Л. Батова напомнила собравшимся о том не столь уж отдаленном времени, когда стихи и имя Мандельштама были под запретом и их нужно было «добывать», а не библиографировать, как сегодня. Председатель МО С. Аверинцев рассуждал о двойственном отношении Мандельштама к гуманитарной науке (с одной стороны — «Европа без филоло-

гии хуже Америки», а с другой — «Чем была и чем стала матушка-филология») и поблагодарил РГГУ за постоянную и осмысленную поддержку мандельштамовского движения в своих стенах. Об этом же говорил и пишущий эти строки, держа на вытянутых руках целую «пирамиду» подарков — самиздатский пятитомничек середины 60-х годов (дар Н. Блумберг), первую пластинку с записью голоса поэта (дар А. Николаева), старые и новые книги Мандельштама (или о нем), выпущенные в Москве, Варшаве, Минске, Тбилиси.

На вершине этой «пирамидки» лежал еще теплый, только что из типографии, альманах Мандельштамовского общества «Сохрани мою речь» (его третий выпуск и одновременно десятый том «Записок МО» — последнее обстоятельство, по оплошности составителей и к ужасу библиографов, не попало ни на титул, ни на его оборот). Презентацию этого долгожданного и невезучего издания (будь оно везучим — оно вышло бы на год или на два раньше) открыл директор издательства РГГУ Б. Власов, говоривший об издательской программе РГГУ. О новинках мандельштамоведения 2000 года, об издательской программе МО (около 20 выпущенных книг — не так уж и мало для 10 лет!) и о самой вышедшей книге подробно рассказал П. Нерлер (с оброненным им тезисом: «ошеломляющих находок мандельштамовских текстов ждать уже не приходится») решительно не согласился С. Василенко, текстолог Мандельштама и знаток его архивного наследия, рассказавший о письме Мандельштама к М. Шагинян, фрагменты которого обнаружались в трех различных местах хранения).

Из зарубежных новинок 2000 года, бесспорно, наиболее значительными событиями стали завершение цюрихским издательством «Amman» 10-томного собрания сочинений О. Мандельштама на немецком языке в переводе Р. Дутли и выход во французском издательстве «Actes-Sud», в переводе Ж. Барде, отмеченную в том же году престижной премией Савиньи (сама переводчица и рассказала об этом издании).



Перелистывая «Сохрани мою речь», ректор РГГУ Ю. Афанасьев говорил о той важной роли, которую играет Мандельштамовское общество в РГГУ, и об особой ценности серийных изданий, часто связанных с периодическими конференциями или чтениями (например, Лотмановскими). Он напомнил и о полузабытом издательском жанре малотиражной «университетской монографии», практически нигде, кроме университетских издательств, не имеющей шансов на выход в свет. Пусть этот «жанр» не сулит издательствам барыша, но без таких монографий и сборников нормальное продвижение гуманитарного знания и гуманитарного образования было бы невозможно.

Разговор плавно перешел с вышедших на готовящиеся издания и на другие проекты МО. Так, уже в феврале ожидается выход второго тома в серии «Библиотека МО» — книги Бориса Горнунга «Поход времени», подготовленной секретарем МО М. Воробевой (о работе над книгой рассказал М. Горнунг, бережно сохранивший архив своего отца). Директор издательства «Большая Российская энциклопедия» А. Горкин рассказал об уже выпущенных и еще готовящихся литературных энциклопедиях и словарях, в том числе о Лермонтовской и Пушкинской. Идея Мандельштамовской энциклопедии с самого начала была горячо поддержана в издательстве, в том числе «технарями» и «естественниками». Хотелось бы создать издание одновременно высокопрофессиональное и популярное, адресованное возможно более широкой аудитории и способное собрать тираж в 10–20 тыс. экз.

М. Яковенко, директор издательства «Арт-Бизнес-Центр», выпустившего в 1993–1997 гг. «синий» хронологический четырехтомник Мандельштама, поделился планами его переиздания, — разумеется, с исправлениями и дополнениями текстологического и комментаторского плана. С этим замыслом напрямую связан и проект интернет-издания полного текста произведений О. Э. Мандельштама, представленный В. Литвиновым (г. Снежинск Челябинской области), сочетаю-

щий в себе опыт филолога тартуской школы и веб-дизайнера. Важными преимуществами электронных изданий, по его словам, являются не только гибкость и способность к обновлению, но и их скрытая «конкордантность» — возможность сквозного или избирательного поиска тех или иных слов, словосочетаний и т. п. К этому примыкает и другой интернет-проект МО — представление в «мировой паутине» виртуального воссоединенного архива Манделъштама, в суровой реальности разбросанного по всему свету, главным образом рассредоточенного между США (Принстон) и Россией (прежде всего Москва и Санкт-Петербург).

Профессор Удмуртского государственного университета Д. Черашняя представила свой авторский «Частотный словарь лирики О. Манделъштама: субъектная дифференциация словоформ». Все лексическое наполнение манделъштамовской лирики эмоционально окрашено и поддается, согласно ее концепции, идентификации с определенными и различимыми авторскими голосами — субъектами авторского сознания. Их различение, учет и сведение в качестве определенного контекста в частотный словарь соответствующих словоформ — многолетняя работа автора над этими задачами — близится к завершению.

К двум часам дня автобус доставил участников и зрителей упомянутых презентаций прямо на Лубянку. Как и 10 лет тому назад, здесь, у Соловецкого камня, — вблизи здания НКВД-КГБ-ФСБ — по призыву МО и общества «Мемориал» собралось около сотни человек (на этот раз обошлось без Дзержинского), чтобы возложить цветы и минутой молчания и несколькими речами помянуть Осипа Эмильевича. Его гениальная и сугубо индивидуальная поэзия в страшном сочетании с навязанным ему банально-всеобщим лагерным финалом жизненного пути — смерти на краю земли, «с гурьбой и гуртом» — определили историко-художественный феномен Манделъштама. Если камень в ограде могилы Н. Я. Манделъштам с надписью «Светлой памяти Оси-

па Эмильевича Мандельштама» — как бы личный кенотаф поэта, то Соловецкий камень — это кенотаф всем, всем, всем, и наш любимый поэт был всего лишь одним из миллионов зэка, истертых в лагерную пыль и оставленных даже без могилы или ее точного места.

«Мы живем, под собою не чуя страны» — написав эти «контрреволюционные» стихи, он как бы «заслужил» свой ГУЛАГ и свою страшную судьбу, а в благодарном гражданском сознании читателей он запечатлелся как Поэт, бросивший вызов Тирану. Сталин убил его и бросил в братскую могилу, но стихи Мандельштама как чудом писались, так чудом и сбереглись, — «губ шевелящихся отнять вы не смогли». Поэт победил Тирана.

У Соловецкого камня прозвучали скорбные и важные слова. Так, С. Ковалев, сам бывший зэка и ведущий российский правозащитник, подчеркнул, что добровольно Осип Эмильевич ни с гурьбой, ни с гуртом не был, туда его загнала судьба. Был же он — чудом, проживавшим в стране, регулярно и последовательно убивавшей чудо. «Прямые наследники тех, кто этим так успешно занимался, — заключил свою речь С. Ковалев. — устремились сегодня во власть. А мы с вами в лучшем случае равнодушно взираем на это, а в худшем — сами выдвигаем. “Кого еще убьешь, кого еще прославишь, какую выдумаешь ложь!” — это, увы, и о нас сегодняшних».

«Здесь собрались члены ордена Мандельштама.», — с этой несколько загадочной фразы. начал адвокат Г. Резник. Судьба самого Мандельштама — это законченная, роковая картина гения великой литературы. Он помрачился рассудком, может быть, потому что гений не способен вписываться в коллективное сознание. Но именно его стихи, стихи маленького хилого астматика, воспитывали всех нас. И бессмертная душа Осипа Эмильевича просит нас не о том, чтобы мы его почитали и славили, а о том, чтобы мы его читали и приобщали к нему своих близких, друзей и учеников. И хотя в России сейчас культуры нет (вместо нее массовая поп-культура, от которой сатанеешь, как и от лю-

бого другого произвола вокруг), — но благодаря Мандельштаму все равно ощущаешь себя частичкой мирового духа. “И я уйду из пространства в запущенный лес величин”, — этим восьмистишием Г. Резник завершил свое выступление.

После него слово взял Ю. Фрейдин, врач и филолог, заместитель председателя МО. Он говорил о том, что каждый юбилей Мандельштама — трагическое торжество. Всякий раз грозные исторические обстоятельства вынуждают нас помнить о его судьбе, отразившейся и в этом, всеобщем, кенотафе. Мы иной раз не знаем, какой нам найти из этого выход, но он учит нас действию: неумогу — напиши стихи, стихи о Сталине, даже ценой гибели. Он призывает нас к выбору — в пользу поэзии, жизни и мировой культуры, о которой он тосковал. Бродский в Нобелевской речи достойно заметил, что на его месте должен был быть не он, а Мандельштам или Ахматова. Каждый из них — чудо, каждого так или иначе съели, и против этого людоедства и восставал Мандельштам, каждой своей строчкой восставал. Это надо не забывать и этому стоит учиться.

Последним выступил поэт и заместитель председателя МО А. Кушнер, заметивший, что мы отмечаем первый поэтический юбилей в новом веке и новом тысячелетии. Это — тоже само по себе чудо, но это и предупреждение. Скольких же забрали в прошлом веке — от Гумилева до Олейникова! Планомерное уничтожение свободной мысли. За стихи у нас ссылали и убивали, — с этим как бы хочется согласиться, но делать этого нельзя. Надежда Яковлевна писала об этом, что Мандельштам медленно развивался и рос, и откуда нам знать — все то, что он НЕ сделал, — не это ли и есть самое чудесное и самое главное?

Пишущий эти строки поблагодарил собравшихся и пригласил совершить автобусную поездку по мандельштамовской Москве. О главных памятных местах поэта в Москве — доме в Старосадском переулке, где жил брат Шура, о Доме Герцена на Тверском бульваре, о роковом доме в Нащокинском — рассказывал профес-

сиональный экскурсовод и член Совета МО Л. Видгоф, недавно опубликовавший превосходную книгу «Москва Мандельштама». У мемориальной доски О. Э. Мандельштама нас уже поджидал С. Есин, ректор Литературного института, напомнивший о том, как 10 лет тому назад его предшественник Е. Сидоров открывал эту замечательную доску работы скульптора Д. М. Шаховского. Заметив, что Москве недостает памятного знака в честь Надежды Яковлевны Мандельштам, идеальной подруги и вдовы поэта, сохранившей для нас его поэзию, он предложил создать в Литинституте мемориальную комнату в честь четы Мандельштамов, дважды — в 1922–1923 и 1932–1933 гг. подолгу живших в этих стенах (кстати, обменный пункт, из которого в свое время сошлись в довольно жаркой полемике С. Аверинцев и пишущий эти строки, с одной стороны, и С. Есин, с другой) уже давно закрыт, а прорубленное ради него окно буквально на днях будет приведено в изначальный вид). Автобус доставил участников на Старо-Кунцевское кладбище: у могилы Н. Я. Мандельштам, при зажженных свечах, еще несколько слов произнес Ю. Фрейдин.

В 7 часов вечера в тот же день в Центральном Доме Литераторов на Б. Никитской состоялся вечер поэзии О. Э. Мандельштама, названный организаторами не слишком оригинально — «Сохрани мою речь». Большой зал оказался не просто полон, а переполнен: люди сидели и стояли в проходах. По традиции вечер открылся старинной записью авторского голоса и чтения: прозвучало стихотворение «Нет, никогда ничей я не был современник». Один из ведущих — А. Кушнер — сравнил поэзию Мандельштама с юностью и любовью и признался, что никогда не интересовался девушками, не любившими или не знавшими Мандельштама. Вторым ведущим оказался пишущий эти строки: он вспомнил о том, что было 110 и что было 10 лет тому назад. Виновник нынешнего торжества родился в семье варшавского купца-перчаточника Хацкеля Ман-

дельштама не в самый счастливый год, когда на Россию обрушились недород и голод и когда, после депортации евреев из Москвы и Ростова, началась их массовая эмиграция из страны. Да и день его рождения был достаточно беспокойный, отмеченный непогодой («буря и снег», «чрезвычайное падение барометра», «задержки с депешами») и ожиданиями отставки чилийского президента Бальмаседы. Но прошел этот день все же под знаком довольно миролюбивых событий: обед у русского посла в Берлине на 21 куверт в честь Шарлотты Прусской, наследной принцессы Майнингенской, или новогодний подарок Французской республики королю Камбоджи Тагутану, девяти лет от роду, — ящик с игрушками и среди них полуметровая обезьянка, умеющая курить сигару. Спустя столетие, в 1991 году, Мандельштама чествовала советская власть и делала это, в меру своего разумения, от души, по высшему разряду — потчuya Колонным залом, портретом а ля член политбюро и гимном СССР на открытии мемориальной доски. Теперешняя российская власть Мандельштамом, слава Богу, не интересуется, ни полущки на него или за него не даст, но и в душу пока что не лезет, предоставив поэта самому себе и читателям (что, прямо скажем, много лучше вертикальной государственной ласки).

Формат вечера был довольно жестким: участникам предлагалось прочесть одно стихотворение Мандельштама, а далее, по выбору, или немного порассуждать об авторе, или, если хватает смелости, прочесть что-нибудь свое или же, не говоря ни слова, сесть (столь похвально поступили лишь двое — С. Гандлевский и Т. Кибиров, прочитавшие, соответственно, «Сохрани мою речь» и «Батюшкова»). Два своих стихотворения и одно мандельштамовское («На розвальнях, уложенных соломой») прочел А. Вознесенский, одно мандельштамовское («Я пью за военные астры») и одно свое, правда, кончающееся перифразом из юбиляра («Россия. Лето. Лотерея») — Е. Бунимович, извлекавший в нужный момент, увы, опорожненную бутылочку из-

под «Асти-спуманте». Два мандельштамовских прочел В. Леонович («Есть иволги в лесах..» и «Декабрист»), добрым словом помянувший и Грузию, и тифлисских ценителей (или, на языке газеты «Коммерсант», — фанов) Мандельштама. А. Битов говорил о мандельштамовском «выпрямительном вздохе» и прочитал «1 января 1924 года», а Е. Рейн — о мандельштамовской загадочности и таинственности и прочитал стихи о «чудаке Евгении» («Петербургские строфы»). В этот вечер особо блистали С. Аверинцев и В. Микушевич: первый, возгласив осанну мандельштамовской «партитурности» и дару создавать конгениальные варианты, прочел свое любимое «Чуть мерцает призрачная сцена» в промежуточной («Снова Глюк из жалобного плена»), а не в окончательной редакции и кроме того «Ламарка»; второй сопоставил судьбу Мандельштама с судьбой Патриарха Тихона и дважды озвучил стихотворение «Кто знает, может быть, не хватит мне свечи» — сначала в собственном (по-моему, блестящем) переводе на немецкий язык, а затем в оригинале.

Единственным событием на следующий день (16 января) стал Круглый стол в Московской городской думе, посвященный теме «Поэт и город: Москва и Мандельштам» (ведущими выступили Е. Бунимович, не только поэт, но и депутат означенной Думы, и П. Нерлер). Среди собравшихся — М. Айвазян, Л. Видгоф, Ю. Фрейдин, Н. Клейман, В. Циммерлинг, Д. Шаховской и др. На обсуждение были вынесены три вопроса: 1) Поэт города: урбанизм поэзии Мандельштама; 2) Город поэта: мандельштамовское краеведение и 3) Поэт в городе: мемориальные следы. Попытка обсудить их последовательно, по порядку, блистательно провалилась, и темы перемешались, причем обозначился явный уклон в сторону третьей, воспринятой аудиторией как проблема мандельштамовского музея или мандельштамовского памятника в столице. Несколько неожиданно большинство высказалось против и того, и другого — в случае если они будут представлены в сво-

их традиционных ипостасях. Так, скучному персональному музею, для чего в Москве (в отличие от Петербурга или Воронежа) почти нет мемориальных привязок и совершенно нет подлинных экспонатов, собравшиеся предпочли бы некий активно действующий Манделъштамовский центр с архивом и библиотекой (заметим, что именно в этом направлении и развивается Кабинет манделъштамоведения в РГГУ). А фигуративному памятнику (неважно, стоячему, сидячему или лежащему) многие бы предпочли что-то совершенно иное — оригинальное, свежее по замыслу и исполнению. Одна такая идея была высказана и обсуждена, а именно — воспользоваться торцом «генеральского» дома в Нащокинском переулке, соседнего с тем, где жил Манделъштам и где он был арестован в 1934 году. На торце сохранился след от того дома, сломанного в 60-х годах (вторая идея была высказана в кулуарах — дать имя Манделъштама, подобно мосту Мирабо в Париже, одному из небольших московских мостов). Д. Шаховской и Н. Клейман предложили вообще подождать с памятником: первый — потому, что общество не созрело для этого, а второй — потому что неладное происходит в средней школе, где собираются сокращать преподавание литературы.

Весь следующий день, 17 января, прошел в РГГУ, ознаменовавшись конференцией, Круглым столом и дружеским чаепитием в честь всех вышеперечисленных событий.

Конференция (названная «Век Манделъштама» и по замыслу приуроченная к работе над «Манделъштамовской энциклопедией») открылась докладом С. Авринцева «Манделъштам, символизм, сегодняшний день» Символизм, по его словам, был не удавшимся проектом. Его оппоненты и антагонисты могли быть даже вернее символистской ориентации, чем сами символисты: ничто не помешало Манделъштаму свирепо ругать А. Белого за его символизм и вместе с тем почтить его смерть и память лучшим из литературных



«Реквиемов». Сегодняшний постмодернизм, по сравнению с тогдашним символизмом, является даже не кощунством, а безоговорочной капитуляцией.

Ю. Фрейдин посвятил свой доклад («Опыт анализа семантической композиции стихотворений Мандельштама») проблеме простоты и сложности. Ключи к ней — не в кажущейся зауми, не в непонятности отдельных фраз, а в их порядке и характере связи между предложениями. Затемняющими смысл «приемами» Мандельштама были фрагментация текста, отбрасывание стрóf, отбрасывание заглавий и др.

П. Нерлер посвятил свой доклад довольно грустной истории архива Мандельштама. Его основная часть осела в 1976 году в Принстоне, а остальная — разбросана по десяткам разнокалиберных хранилищ по всему свету. Способом нового собирания воедино того, что не пропало, и мог бы стать виртуальный архив Мандельштама в интернете.

Остальные доклады были предельны приближены к задачам подготовки Мандельштамовской энциклопедии. Так, О. Лекманов представил статью «Михаил Зенкевич» и сформулировал требования, которым должна бы соответствовать любая персональная статья, подготовляемая для этого издания: минимум общих, не-мандельштамоцентричных сведений — и, по возможности полная, фиксация всех биографических и творческих пересечений Мандельштама и героя статьи. Пафосом его выступления стало: не пытаться подменить Мандельштамовской энциклопедией никакое другое издание.

Ю. Орлицкий в докладе «Свободный стих у Мандельштама: проект словарной статьи» уточнил предметную базу мандельштамовского свободного стиха, содержащего внутри себя немало метризованных строк и отнюдь не сводящемуся к одному лишь «Нашедшему подкову».

О частных текстологических трудностях и о проблеме соотношения основного текста и вариантов в стихах «Андрею Белому» говорил С. Василенко. Ман-

дельштамовская правка, по его убеждению, всегда была не стилистической, а смысловой, чем вызвал восторженный вопрос воодушевленного услышанным С. Аверинцева: а не приходится ли вообще отказаться от различения у Мандельштама варианта и окончательного текста?

По мнению Л. Кациса, посвятившего свой доклад объему и структуре возможных статей иудаистического свойства в Мандельштамовской энциклопедии, следовало бы заказывать две совершенно разные статьи — «Иудаизм» и «Еврейство». Данные им в этом контексте образцы новых интерпретаций отдельных темных или ясных мест у Мандельштама (даже названия главы «Хаос иудейский») вызвали встречный вопрос все того же С. Аверинцева: «интерпретатор исходит из того, что интерпретируемый автор знает все то, что знает интерпретатор. Если бы так — то он бы не писал стихи. И если бы он жил всем этим повседневно, то как он ухитрился жить и в других вещах? И как он ухитрился все это так успешно скрывать?» В ответе Л. Кацис оценил требуемые знания как весьма скромные, а вот изложенное им мышление — системным.

После обеда, под водительством Ю. Фрейдина и С. Серебряного, состоялся еще один Круглый стол, организованный МО совместно с Институтом Высших гуманитарных исследований РГГУ и названный так: «Персональная энциклопедия: проблемы жанра». На обсуждение были вынесены следующие вопросы: 1) Именные энциклопедии: критерии удачи; 2) Энциклопедия: подведение итогов? новые открытия? 3) Приоритеты словника: творчество? биография? эпоха? 4) Архитектоника энциклопедии: основной текст vs справочный аппарат (сколько указателей может «выдержать» энциклопедия?); 5) Энциклопедия и стиль словарной статьи: норма vs свобода.

Обсуждение открыл М. Гаспаров, указавший на явный дефицит в энциклопедических изданиях систематических указателей. По мнению Г. Якушевой, критерии удачи персональной энциклопедии во многом за-

висят от самой «фигуры». Энциклопедия все же не жанр, а вид издания: отсюда — и мыслимое разнообразие стилей составляющих ее статей, но вот что нежелательно — это смешение разных стилей. Г. Кнабе напомнил о совершенно выдающейся роли, которую в творчестве Мандельштама играла античность: ее представленность в будущей энциклопедии должна быть адекватной. По мнению О. Лекманова, в энциклопедии не должно быть ни эссеистичности, ни откровенных, чрезмерно дискуссионных самих по себе новаций. Критерием энциклопедии, по мнению А. Михайлова, является единственно ее качество: она обязана быть хорошей: надо ни на день не прекращать работать над словником, дополняя и развивая его, в том числе за счет разработки проблемы «круга чтения» поэта. А. Горкин призвал с самого начала отдавать себе отчет в том, что мы делаем: энциклопедию или словарь. Мандельштамовская энциклопедия должна быть более о Мандельштаме, чем о мандельштамоведении, не забывая при этом того, что Мандельштам стоит к нам гораздо ближе, чем Лермонтов или Пушкин, и многое еще не зажило или не устоялось. П. Нерлер рассказал более детально о замысле именно Мандельштамовской энциклопедии, в том числе и о ее CD-ROM'ной версии: он заметил, что первоначально заявленный объем (90 листов), явно недостаточен. С. Гиндин и В. Лахути поддержали идею CD-ROM'ной версии, при этом С. Гиндин подчеркнул, что делать ее надо не по завершении работы над книгой, а параллельно с ней. Завершивший дискуссию С. Аверинцев поддержал О. Лекманова, но переформулировал критерии энциклопедичности статей следующим образом: приближение к объективности и артикулированность субъективизма, если он имеет место. Все должно быть по возможности равномерно и занудно (хотя и не занудным слогом), как это принято в немецкого типа энциклопедиях, которые он так любит, — в отличие от французского типа, от которого стоит держаться подальше, несмотря на его жанровый приоритет.

После чего Круглый стол обернулся прямоугольным, и место разложенных на нем бумаг, книг и микрофонов быстро-быстро стали занимать бутылки, пирожки, бутерброды и бумажные стаканчики. В них-то и была по справедливости разлита только что откупоренная – увы, единственная – бутылка «Chateau Neuf de Pape», а участники чаепития по достоинству оценили его изысканный вкус, мысленно ставя себя на место чествуемого Осипа Эмильевича:

...Я пью, но еще не придумал – из двух выбираю одно:  
Веселое асти-спуманте или папского замка вино.



### Орфоэпия слов, связанных с религией и Церковью

В последние 10–15 лет употребление этих слов активизировалось. Иные из людей, приобщающихся к религии, заново «осваивают» такие слова и часто усваивают их не в том фонетическом облике, который соответствует русской культурной традиции. К сожалению, даже не все священнослужители следуют этой традиции.

Независимо от отношения к религии, культурному русскому человеку режет слух произношение *бо[к]*. Хочется спросить: «Какой? Правый или левый?» Многие церковно-книжные слова традиционно произносились с г фрикативным (его транскрибируют как [ʔ]); к ним относится, например, слово *благо* и производные от него. Так же произносились косвенные падежи слова *Бог*: *бо[γ]а, бо[γ]у...* При оглушении этот звук дает не [к], а [х]: *бо[х]*. И если сохранение [γ] не является обязательным, то конечный звук [х] ни в коем случае не должен заменяться звуком [к]!

Д. Н. Ушаков в статье о г фрикативном в русском литературном языке сообщает, что ему при опросах встретились два-три лица, произносившие *бо[к]*: «это были юные представители аристократических семей, росшие с гувернерами-иностранцами»<sup>1</sup>. И очень печально, что многие священники в наше время произносят слово *Бог* как *бо[к]*.

В соответствии с традицией надо говорить: *Апока́липсис, благо́вест, вероисповеда́ние, Тайная ве́черя, духовни́к, ерети́к, зна́мение, и́конопись, по́слушник*.

А мы сплошь и рядом слышим: *Апокали́псис* (так недавно произнес президент Путин), *благове́ст, вероисповеда́ние, Тай-*

*ная вечеря* (увы, так звучит это слово множество раз в тексте телефильма о Леонардо да Винчи, показанного уже дважды на канале «Культура»), *духовник, еретик, знамение, иконопись* (так говорит министр культуры М. Швыдкой), *послушник*.

Слишком поторопился «Толковый словарь русского языка конца XX в.» (СПб., 1998) признать единственной нормой ударение *послушник* и «разрешить» разговорное *вероисповедание*. Надо не идти на поводу у недостаточно осведомленных людей, а учить их традиционному правильному ударению. Часто приводящийся довод «так все говорят» для таких слов не должен приниматься во внимание. И надо, конечно, чтобы духовные лица повышали культуру своей речи.

*Примечание.* Странно выглядит в только что упомянутом словаре значок при слове *Апокалипсис*, означающий «закреплено впервые». Авторы имели в виду, очевидно, переносное значение, но из словарной подачи этого не видно. К тому же они не заметили, что в вышедшем в 1994 году «Кратком словаре трудностей русского языка» (автора этой заметки) дается такое определение слова *апокалипсис*: «Представление о конце света (по названию книги “Нового завета”, содержащей такое пророчество)».

И еще об одном. До сих пор не изжито до конца в наших СМИ неправильное ударение *Алѣксій* вместо правильного *Алексій*. К сожалению, пришлось услышать с таким ударением имя Патриарха даже от Андрея Вознесенского (канал «Культура», 27.12.98).

Замечательную историю рассказал Л. Пантелеев. В начале 60-х годов к нему однажды пришла пожилая женщина. Хотя он долго не мог понять, кто ее к нему направил. Ее объяснения были сбивчивы и неубедительны. Разговор тянулся долго, и в какой-то момент, когда речь зашла о Патриархе (тогда это был Алексей I), женщина произнесла:

«— Ну как же! Алѣксій.

Я чуть не подскакиваю.

— Что??! Как вы сказали?!

— Я говорю: Алѣксій. Патриарх...

— А почему, скажите пожалуйста, вы говорите “Алѣксій”, а не “Алексій”.

– Как почему? Так все говорят.

– Нет! Так все не говорят!»

Хозяин выпроводил посетительницу и, объясняя жене причину своего поступка, обратил ее внимание на то, с каким ударением женщина произнесла имя Патриарха.

«А ведь явилась ко мне как представительница каких-то московских церковных кругов.

Вот что может сделать одно неправильное ударение в одном единственном слове!»

Автору этого рассказа в дальнейшем удалось распутать всю эту историю: женщину подослало МГБ, причем была разработана очень правдоподобная версия. Одного только не предусмотрели: «На одном только слове, на одном ударении в этом слове, и засыпалась эта заgrimированная под московскую просвирню эмгешница»<sup>2</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ушаков Д. Н. Русский язык. М., 1995. С. 179.

<sup>2</sup> Пантелеев Л. «Я верую». Новый мир. 1991. № 8. С. 156, 160.

Н. А. ЕСТЬКОВА

## Паннихида или панихида?

Этот вопрос правописания мог бы и не стоять. Ныне повсеместно слово панихида пишется через одно «н». Но, публикуя в прошлом номере «Вестника» неизданные письма Шмелева (см. с. 212), я решил сохранить *его* написание через два «н», уточнив в скобках условным латинским словом-знаком *sic!*, т. е. *так!* в рукописи. В печатном тексте был оставлен знак *sic*, но написание исправлено, второе «н», согласно норме, было вычеркнуто. Разумеется, у Шмелева это была не описка и не орфографическая ошибка, а сознательное следование этимологическому происхождению слова от греческого пан-нухис (*нас* и *нукс*), означающего «всенощная»,

т. е. служба, дящаяся всю ночь. Слово *панихида*, обозначающее теперь краткое заупокойное моление (собственно, сокращенное отпевание), по смыслу прямо противоположно своей этимологии. Как обозначение всенощного бдения (не обязательно заупокойного) стало, вопреки смыслу составляющих его слов, именем одной из кратчайших церковных поминальных служб — не совсем ясно. Но это нередко встречающийся пример противологического развития языка. По мнению Н. Б. (статья *Заупокойные службы* в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона, том 12), к молению об умерших это название прилагается потому, что по своему составу оно походит на часть всенощного бдения, а также потому, что в первые времена Церкви, во время гонений, она совершалась по ночам... Последний аргумент сомнителен. Ведь приходские «всенощные», в отличие от монастырских, длятся тоже далеко не всю ночь, а каких-нибудь полтора-два часа, а наименование сохранилось.

В России, появившееся в конце XIV века (согласно Срезневскому, в 1390 г.), оно в народном произношении быстро потеряло связь с греческой этимологией и часто писалось *панафида* или *попахида* (так в *Домострое*). Панихида, как краткое моление об умерших, получило широкое распространение только в Русской Церкви, современной Греческой Церкви эта практика не знакома.

### *Пропагандатор*

Не поздно исправить еще одну ошибку. В заметке об истории слова *пропаганда* (Вестник, № 180, с. 224), я приво-дил, в качестве поиска подходящего термина, употребление В. Розановым слова *пропагандатор*, измененного корректором на обычное *пропагандист* (что лишало заметку смысла, поскольку я отмечал, что Розановское слово не удержалось). К сожалению, это исправление перекочевало и в воспроизведенной заметке в недавно вышедшем сборнике моих статей *Православие и культура* (Русский Путь. 2001. С. 477).

Н. СТРУВЕ





---

# СУДЬБЫ ЦЕРКВИ

---





---

Архиепископ Григорий (Афонский)  
(США)

## Каноническое положение Патриарха Константинопольского в Православной Церкви

Русская каноническая школа XIX и XX века подробно и обстоятельно занималась вопросом о каноническом положении Константинопольского Патриарха в Православной Церкви. Большинство работ и книг по этому вопросу относятся к положению Константинопольского Патриарха в Церкви вполне благожелательно, объясняя его особое возвышение и выдающееся положение в Церкви во времена Византийского и Турецкого периодов особыми историческими условиями, в силу которых Константинопольский Патриарх, как иерарх имперских столиц, получал от светских властей не только преимущество чести, но и власти, как епископ нового Рима в Византии и как этнарх над всем православным Востоком в Турции. Однако почти все русские канонисты предоставляли Константинопольскому Патриарху только каноническое преимущество чести, но никак не преимущество власти над всем православным Востоком.

Попытка русского канониста и историка Т. Барсова, как бы соединить в «симфонию» историческую и каноническую почву для оправдания возвышения Константинопольского Патриарха над всеми другими Восточными Патриархами вызвала противоположную реакцию со стороны известного канониста А. П. Павлова, который, признавая исторические причины возвышения Константинопольского Патриарха, категорически отвергает идею его канонической власти над всей Православной Церковью.

Более того, разбирая утверждение Барсова, что именно «в вопросе о Константинопольском Патриар-

хе заключается сущность развития церковного устройства на востоке, т. е. постепенное расширение преимуществ Константинопольского Патриарха и крайнее возвеличивание его в ряду других Патриархов, а также преимущества его кафедры на востоке христианской Церкви, как старейшего представителя Православной Церкви», А. П. Павлов называет такую идею не иначе, как «теорией восточного папизма».

Проф. Павлов стоит на строго канонической почве относительно возвышения Константинополя: «Характерной чертой канонического законодательства, возвысившего константинопольского епископа на степень патриарха составляет то, что он постоянно ставится в параллель с Римским епископом, старейшим иерархом во всем христианском мире, а его кафедра, как находящаяся в новой столице империи, признается второй после кафедры старого Рима»<sup>1</sup>.

Только в начале XX столетия вопрос о формальном и каноническом положении Константинопольского Патриарха в Православной Церкви приобрел острый и насущный аспект в связи с новой теорией Константинопольского Патриарха Мелетия (Метаксасис), который поднял вопрос о подчинении всей православной диаспоры, находящейся вне территории Автокефальных Церквей, Константинопольскому патриарху, основывая эту новую теорию на канонах Вселенской Церкви. Против такой новой теории Константинопольского Патриарха почтительно, но остро и со знанием предмета восстал один из последних российских канонистов, проф. С. В. Троицкий<sup>2</sup>.

Хотя Константинополь, по мысли императора Константина, должен был быть по преимуществу христианским городом, центром и опорой новосозданного христианского государства, тем не менее проф. Болотов говорит: «Константинопольская церковь не могла похвалиться ни древностью происхождения, ни апостольским основанием», следовательно, говорит Болотов, Константинополь в чисто церковном отношении не имел таких привилегий, какие падали на долю дру-

гих Восточных Церквей. В основе возвышения константинопольской кафедры лежало ее политическое положение, как новой столицы Римской империи. В конце IV века, по утверждению свт. Григория Богослова, в Константинополе было мало православных, там господствовали ариане<sup>3</sup>.

А проф. А. В. Карташов, сам, будучи в юрисдикции Константинопольского патриарха, так характеризовал состояние нового Рима (Константинополя) в начальный период его образования: «Нельзя сказать, чтобы православной репутации иерархов Константинополя посчастливилось от самого ее появления на сцене истории, как столицы, так как вождь ариан Евсевий сразу же захватил Византию вместе с дворцом под свое влияние.

Рим и Александрия полстолетия боролись с константинопольским арианством и императорами. Рим и Александрия сознавали себя на страже вселенского православия... против этого не благословенного выскочки — Константинополя. И против его маленького епископа, зависимого от митрополита Ираклийского. Никакого церковного прошлого, никаких заслуг перед Церковью и православием. Только одни раздражающие претензии быть каким-то не прошенным главой церкви, орудием государственной власти. Под покровительством Феодосия Великого в 381 году на Втором Вселенском Соборе царствующий град, еще не отмывшийся от арианской грязи, уже провозглашен был в церковном отношении вторым по чести после древнего Рима»<sup>4</sup>.

Еще при первом христианском императоре Константине Великом те кафедры, которые находились в главных городах диоцезов, получили особые преимущества перед другими митрополитами, и иерархи этих кафедр стали называться архиепископами, экзархами и наконец патриархами. Первый Вселенский Собор (правило 6) признал высшие административные права за епископами трех главных городов империи: Рима, Александрии и Антиохии, подчинив их ведомст-

ву целые диёцезы. Тот же Собор предоставил епископу Иерусалима (Элии), как колыбели христианства, преимущество чести перед местным митрополитом (правило 7).

Но уже Второй Вселенский Собор (канон 3) уравнял Константинопольского Патриарха с Римом и другими апостольскими кафедрами. Буквальный смысл этого канона предоставил Константинопольскому Патриарху преимущество чести, поставив его на второе место после епископа Римского. Собор предоставил епископу нового Рима особую честь, но никакой власти: епископ новой столицы продолжал формально находиться в подчинении митрополита Ираклийского.

Правило 3-е Второго Вселенского Собора говорит: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что град оный есть новый Рим»<sup>5</sup>.

В 3-м каноне Второго Вселенского Собора мы видим только то, что Константинопольский патриарх должен иметь преимущество чести после Римского епископа, как епископ нового Рима. Однако этот канон ничего не говорит ни о главенстве Рима и Константинополя, ни об их административных или судебных правах по отношению к прочим патриархам.

Тем не менее, Константинопольский епископ повел дело так, что буквальное толкование канона скоро сделалось невозможным, так как столичные епископы стали распространять свою фактическую власть далеко за пределы Константинополя<sup>6</sup>.

И эти преимущества чести, говорит Павлов, для «обоих иерархов (Иерусалимского и Константинопольского) мало-помалу обратились в преимущества власти перед обыкновенными митрополитами: для иерусалимского путем обычая, а для константинопольского путем императорского законодательства». Так, законы императоров Ганория и Феодосия предоставили епископу новой столицы право принимать для окончательного решения спорные дела между епископами соседних областей — Иллирика, а также и на диё-

цезы: Асийский, Понтийский, Фракийский, что было утверждено Халкидонским Собором (правила 9, 17), предоставивши право обращаться с апелляцией или к экзарху диэцеца, или к епископу царствующего града<sup>7</sup>.

Правило 28-е Халкидонского Собора говорит о признании неравенства чести двух названных иерархов (Римский имеет в нем первое место, Константинопольский — второе), однако оно, говорит Павлов, совершенно сравнило их по правам власти, т. е. подчинило Константинополю три диэцеца с правом рукополагать митрополитов этих диэцецов, а также и посвящать епископов у иноплеменников (варваров) тех же диэцецов. Это правило стало как бы краеугольным камнем в деле возвышения и могущества Константинопольской кафедры<sup>8</sup>.

Как третья инстанция в церковных делах своих диэцецов, включая и судебную власть (каноны 9-й и 17-й Халкидонского Собора), Константинопольский патриарх в принципе и по канонам стоял совершенно на равной степени со своими собратьями, другими патриархами. Но каноны 9-й и 17-й открывали для Константинопольского патриарха альтернативу, т. е. как весьма широкую возможность вмешиваться в дела других патриархов, так и проявления своего первенствующего авторитета над ними.

Так Халкидонский Собор установил третью церковно-административную и судебную инстанцию патриархов — равных по власти, но различных по преимуществу чести: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский. В таком порядке исчисляются все пять высших иерархов Церкви в 36-м правиле Трульского Собора для обозначения их относительной чести, при полном равенстве власти<sup>9</sup>.

Последним словом канонического законодательства о положении Константинопольского патриарха можно считать 1-е правило Константинопольского Собора 879 года.

Текст этого правила показывает, что оно было направлено к прекращению несогласий между Римом и Константинополем: каждый из примиряющихся иерархов обязуется признавать все действия власти другого, совершенные им над своими клириками или мирянами, где бы они ни находились. Это было как бы повторением основного канонического принципа, который был выражен еще Первым Вселенским Собором (правила 5, 6), но с одним условием «о неприкосновенности преимуществ римского престола и теперь и на будущее время».

«Это правило, — говорит Павлов, — выражает ту основную мысль, что клирики или миряне подлежат юрисдикции только своей церковной власти, где бы они ни находились. Одна Церковь не вмешивается в дела другой Церкви, о чем говорит правило 8-е Третьего Вселенского Собора».

«Так положительное церковное право, — говорит Павлов, — ничего не имеет общего с теоретическим воззрением на власть Константинопольского патриарха»<sup>10</sup>.

В теории и по канонам все пять патриархов, по правам власти, признавались равными между собой. Но на деле было далеко не так. Уже с IV века Римский епископ начинает заявлять претензии на господство над всей Церковью, утверждаясь на мнимом главенстве ап. Петра над прочими апостолами. В свою очередь и епископ Константинополя, благодаря политическому значению своего города, получил некоторые преимущества перед тремя Восточными патриархами. Благодаря своей близости к императорской власти, Константинопольский патриарх приобрел значение посредника между императором и прочими патриархами, которые, являясь в Константинополь, могли представляться императору только через посредство патриарха столицы.

Как бы в знак этих преимуществ, и в отличие от остальных патриархов, епископ новой столицы уже в начале шестого века принимает титул «Вселенский»<sup>11</sup>, против чего протестовал папа Григорий Великий. С те-



чением времени, когда были завоеваны мусульманами Иерусалим (637), Антиохия (538) и Александрия (641), Константинопольский патриарх остался фактически единственным духовным главой христианского Востока, что до некоторой степени уподобило «Вселенского» патриарха Римскому папе.

Первенствующее положение среди Восточных патриархов, созданное политическим значением нового Рима, патриарх Константинополя удержал за собой, благодаря «домашнему синоду» (синодос ендимуса), который унаследовал всю власть прежних Вселенских Соборов. Этот синод под председательством патриарха состоял из епископов и митрополитов, приезжавших в столицу по делам своих Церквей, и эти иерархи нередко проживали там по несколько лет, так что патриарху во всякое время удобно было собрать достаточное число епископов для открытия синода.

«Так Константинополь, — говорит Остроумов, — становится средоточием церковной жизни на Востоке, а патриарх столицы со своим “домашним синодом” приобретает руководственное значение в церковных делах и оказывает сильное влияние на дела других патриархов, являясь, де факто, по отношению к иным как бы высшей апелляционной инстанцией»<sup>12</sup>.

В эпоху Патриарха Фотия была сделана попытка возвысить патриарха Константинопольского над всеми другими патриархами путем светского законодательства посредством эпанагоги императора Василия Македонянина. В этом документе Константинопольский Патриарх отличается от других Восточных патриархов тем, что он признается первым из них с правом решать всякие недоумения в других патриархатах. Однако идеи эпанагоги, в общем, остались только на бумаге, не получив силы закона.

Тем не менее, возникли попытки канонически оправдать и обосновать то выдающееся положение, какое Константинопольский патриарх занимал фактически, благодаря благоприятным для него историческим обстоятельствам. Так, первенствующее положение

среди других патриархов, не исключая и Римского епископа, основывали на теории нового Рима или «перенесения скипетра», а преимущество его власти выводили из своеобразного толкования 9-го, 17-го и 28-го канонов Халкидонского Собора. И это все в комбинации с эпинагогой создало в результате теорию восточного папизма<sup>13</sup>.

У византийских канонистов на основании 3-го канона Второго Вселенского Собора составила отчетливая теория перенесения всех высших прав с Римского епископа на Константинопольского, причем предлог «по» (мета) в каноне, стали истолковывать в смысле последовательности времени, т. е. что епископ Константинопольский занимает не второй ранг после Римского, а первый ранг, только получил его позднее Римского.

Как результат, из соединения теорий «перенесения скипетра» и его главенства на Востоке, получалось, что Константинопольский патриарх есть законный и единственный носитель всех привилегий и первенства Римского папы, так что он мог принимать апелляции не только на Восточных патриархов, но даже и на самого Римского папу. «Таким образом, — говорит Остроумов, — благодаря превратному толкованию канонов Халкидонского Собора, в соединении с теорией “перенесения скипетра” и родились идеи “папы на востоке” или “теория восточного папизма”»<sup>14</sup>.

Теории «византийского папы» противостояла, однако, теория «пяти чувств». По смыслу этой теории, как ее представлял Петр Антиохийский, «божественной благодатью в целом мире учреждено пять патриархов: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. Ибо, как в человеческом теле, управляемом одной головой, действуют пять чувств, так и в Теле Христовой Церкви, под управлением одной Главы — Христа, пять патриархов поставлены управлять различными народами»<sup>15</sup>.

Интересно, что в этом сравнении патриархов с чувствами уже содержится мысль о том, что все патриар-

хи равны по власти и не подчиняются один другому, а все вместе соподчиняются одной Главе Церкви — Христу, так что по правам их власти они совершенно равны между собой. По словам канониста Вальсамона: «и первый патриарх не возвышается над вторым, ни второй над третьим: но как пять чувств одной головы только считаются, а не разделяются, так и главы Вселенской Церкви имеют равное достоинство во всех отношениях»<sup>16</sup>.

Однако с отпадением Рима от Вселенской Церкви, первенство чести перешло к Константинопольскому патриарху, так что теория пяти чувств, исключая теорию восточного папизма, не исключает того факта, что Константинопольскому патриарху в преимуществе чести принадлежит первое место по отношению к прочим патриархам и что он обладает властью председательства, но не в смысле римской — монархической власти, а прямо в смысле евангельского учения Спасителя: кто хочет быть первым, будь всем слуга<sup>17</sup>.

Константинопольский патриарх сохранил свое высокое положение епископа столицы и после падения Византийской империи и взятия Константинополя в 1453 году турками. Покоритель Византии султан Мухамед II признал тогдашнего патриарха Геннадия Схолария главою всех своих христианских подданных турецкой империи<sup>18</sup>.

В дальнейшем патриархи под турецким игом не только сохранили свою церковную власть, но и в берах турецких султанов, как этнархи, получили и светскую власть над всеми православными, в том числе и над остальными Восточными патриархами. А так как границы церковной и светской компетенции были неустойчивы в Византии и почти не существовали в монархической Турции, то такое расширение власти Константинопольского патриарха отразилось и на чисто церковных взаимоотношениях на всем православном Востоке<sup>19</sup>.

Проф. Троицкий так суммирует причины исторического характера, послужившие в деле возвышения

Константинопольского патриарха над другими Восточными патриархами:

1. Возвышение Константинополя, как столицы Византийской империи.

2. Воля византийских императоров, давших Константинопольским патриархам право административной и судебной деятельности во всей империи.

3. Существование в Константинополе «Домашнего синода», в котором принимали участие и другие патриархи и решения которого приводились в исполнение государственной властью.

4. Власть турецкого султана, сделавшего Константинопольского патриарха «милет-баши» не только духовным, но и светским главою всех православных, не исключая и самих Восточных патриархов.

5. Титул Константинопольского патриарха «Вселенский», который возник путем обычая, но который не указывает на какую-либо юрисдикцию Константинопольского патриарха вне границ его патриархата, а лишь на временную обширность этого патриархата в эпоху величия Византийской империи<sup>20</sup>.

Константинопольская Церковь в начале XX столетия снова сделала попытку возродить идею власти над всем православным миром, проявив это стремление в виде новоизмышленной теории об обязательном и исключительном подчинении Константинопольской Церкви всей православной диаспоры, во всем православном рассеянии. В 1922 году Константинопольский Патриарх Мелетий Метаксасис (1871–1935) поднял вопрос о подчинении своей власти всей диаспоры в Европе и Америке. Сюда входило и подчинение Русской Епархии в Америке. Была им открыта новая епархия в Европе. Началось вмешательство в церковные дела Православных Церквей Польши, Эстонии, Финляндии и др.

«По этой теории, — говорит проф. Троицкий, — юрисдикции всех автокефальных Церквей, кроме Константинопольской, оканчиваются там, где оканчиваются границы государства, в котором данная церковь

находится. Только вселенский патриарх в силу якобы 9-го, 17-го и 28-го правил Халкидонского Собора простирает свою юрисдикцию на всю диаспору, т. е. на православные епархии и приходы, рассеянные по всему миру, но не входящие в государственные границы автокефальных церквей. Таким образом, эта теория лишала остальные церкви заповеданных им Господом права и обязанности внешней миссии»<sup>21</sup>.

И вот против этой претензии Константинопольских патриархов и в защиту свободы Автокефальных Церквей выступил в печати русский канонист С. В. Троицкий, протестуя против попытки «внести дымное надмение мира в Церковь Христову»<sup>22</sup>.

Однако Православная Церковь в Северной Америке (теперь Православная Церковь в Америке) 7/20 мая 1922 года, первая из всех Церквей, отклонила требование Патриарха Мелетия о подчинении.

Собор Епископов, выслушав указ Вселенского Патриарха Мелетия от 1 марта 1922 года о его юрисдикции на все существующие Православные Церкви в Европе и Америке, за исключением автокефальных, а также о том, что этот указ распространяется и на Русскую Епархию в Северной Америке, постановил:

Поскольку Русская Епархия в Северной Америке является частью своей созидательницы – Русской Православной Церкви, признать: «что Русская Православная Епархия в Северной Америке является органической частью автокефальной Церкви Российской, и поэтому это распоряжение Вселенского Патриарха на нашу Епархию не распространяется»<sup>23</sup>.

Но скоро и сама Русская Православная Церковь чуть не стала жертвой вмешательства Константинопольских патриархов в ее внутреннюю жизнь. В то время, т. е. в 20-е годы XX столетия, когда Русская Православная Церковь находилась в условиях жесточайшего гонения со стороны атеистической государственной власти, Патриарх Константинопольский Мелетий, в отличие от большинства церковных лидеров мира, не поддержал находившегося в заточении Свя-

тейшего Патриарха Тихона и стал на сторону инспирированного большевиками обновленческого раскола.

Его преемник Патриарх Григорий VII через своего представителя в Москве архимандрита Василия (Димопуло) выразил пожелание, чтобы Патриарх Тихон сложил с себя управление Церковью и чтобы Патриаршество в Русской Церкви было упразднено.

В ответном Послании от 6 июля 1924 года Святейший Патриарх Тихон писал Константинопольскому Патриарху Григорию:

«Мы немало смутились и удивились, что Глава Константинопольской Церкви без всякого предварительного сношения с Нами, как с законным представителем и Главою всей Русской Православной Церкви, вмешивается во внутреннюю жизнь и дела Автокефальной Русской Церкви. Священные соборы за епископом Константинополя признавали всегда только первенство чести, но не признавали и не признают за ним первенство власти»<sup>24</sup>.

В связи с новой теорией патриарха Мелетия (Метаксасис) о подчинении Константинопольскому патриарху православной диаспоры не только греческой, но вообще всей православной, где бы она ни находилась, в настоящее время вопрос об истинном толковании 9-го и 28-го канонов Халкидонского Собора имеет не только научный, теоретический интерес, но носит вполне насыщенный, практический характер, «поскольку неправильное толкование этих канонов ведет к неправильному пониманию устройства Православной Церкви и может вызвать нарушение канонических взаимоотношений между православными автокефальными церквями»<sup>25</sup>.

В доказательство того положения, что Константинопольский патриарх не имел и не имеет по канонам власти над всей диаспорой, проф. С. Троицкий приводит толкование и комментарии по этому вопросу из официального канонического сборника Пидалион (Греческая Кормчая книга) на 9-й и 28-й каноны Халки-

донского Собора, и он приходит к следующим положениям:

1. Константинопольский патриарх не имеет судебной власти вне границ своей патриархии в пределах других Православных Церквей (Комментарии на девятое правило Четвертого Вселенского Собора)<sup>26</sup>.

2. Административная юрисдикция этого Патриарха никогда не простиралась на всю православную диаспору, а лишь на диаспору немногих, соседних с подчиненными ему диэцезами, варварских областей. (Толкование на 28-е правило Халкидонского Собора).

Причем, указывает Троицкий, ни один из канонов не говорит о первенстве Константинопольского патриарха, таких канонов нет в природе, так как первым считался Римский епископ. Тем не менее «основу высокого ранга Константинопольского патриарха нужно видеть в согласии православных автокефальных церквей, руководящихся учением о первенстве Основателя Церкви – Иисуса Христа и не считающих нужным изменять старый порядок, пока этого не требует благо всей Церкви»<sup>27</sup>.

«Наконец, – говорит Троицкий, – на том же общем согласии автокефальных церквей основывается и право Константинопольского епископа на высший титул “вселенский” и “константинопольский”, тогда как в канонах в настоящее время для них нельзя искать основания»<sup>28</sup>.

О том, как создавались новые Церкви в нехристианских или варварских странах, поясняет еп. Иоанн (Смоленский) в своем толковании на 2-е правило Второго Вселенского Собора: «В устройении новооснованных церквей среди языческих народов принимали деятельное участие пастыри церквей старейших, которые посылали к ним проповедников, рукополагали для них пресвитеров и епископов и принимали под свое ведение дела их. Вообще от какой Церкви иноплеменники принимали крещение, от той принимали вначале и иерархию, и порядок управления. Ибо церкви новооснованные, конечно, не вдруг могли получить твердый по-

рядок в своем управлении. Но с течением времени и они делались самостоятельными».

А профессор Троицкий по этому вопросу заключает:

«1. Всем Православным Церквам принадлежит одинаковое право и обязанность посылать своих епископов и клириков с миссионерскими целями всюду вне границ прочих автокефальных церквей. Можно сказать, что это положение есть положение не только церковного, но божественного права, ибо оно с необходимостью вытекает из заповеди Основателя Вселенской Церкви – Христа – основателям Поместных Церквей – Апостолам: “шедше, научите вся языки” (Мф. 28:19), и отрицать это право за какую-либо церковь – значит запрещать преемникам апостолов продолжать их дело вследствие “вкравшейся под видом священнодействия надменности власти мирской”.

2. В спорных вопросах относительно юрисдикции двух или нескольких церквей, действующих на той же территории диаспоры, решающим началом должно быть не значение или старейшинство той или иной церкви в ряду прочих, а исключительно право давности»<sup>29</sup>.

В 1996 году в связи с вторжением Константинопольского Патриархата на исконную территорию Московского Патриархата в Эстонии, Священный Синод Русской Православной Церкви посчитал своим долгом напомнить Константинополю, что: «Каждая Поместная Православная Церковь является самоуправляемой и не зависит от Константинопольского патриархата в юрисдикционном отношении», и что: «мы не вспоминали бы обо всех этих печальных событиях прошлого и о действиях Константинопольского Патриархата, если бы подобные действия не совершались в настоящее время. К нашему глубочайшему сожалению, события, развернувшиеся вокруг Православной Церкви в Эстонии, показали, что Константинопольский Патриархат не вынес уроков из своего трагического прошлого и продолжает использовать воз-



возможности для расширения своего влияния на канонической территории других Церквей, нанося болезненные удары по единству Церкви». (Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 1 марта 1996 года).

В настоящее время, когда во всем мире наступила эпоха отделения Церкви от государства, то для жизни Церкви остались только каноны, так что говорит Троицкий:

«При нормальном положении всякой автокефальной Церкви, т. е. при сохранении ею православного догматического учения и канонического строя, каноны не допускают вмешательства в ее дела со стороны всякой другой, в том числе и Константинопольской Церкви, в частности не допускают и апелляции на административные и судебные постановления ее верховной власти».

«Вмешательство одной Церкви в жизнь иной Церкви может иметь место по просьбе верховной власти данной автокефальной Церкви, а также в случае нужды, когда верховная власть одной из автокефальных Церквей уклонилась от православного догматического учения, или она не имеет достаточно епископов для канонической самостоятельности»<sup>30</sup>.

О том, как смотреть на будущее каноническое положение Константинопольского патриарха, советует проф. протопресвитер Иоанн Мейендорф:

«Православная Церковь, безусловно, нуждается в мировом центре для соборования, но не для власти над Церквями. Будем надеяться, что грядущий Православный “Великий Собор” найдет в себе смелость и провидение — с содействием Святого Духа — отрешиться от давно устарелой системы, выработанной еще Византийской Империей, до сих пор еще номинально определяющей организацию мирового Православия, в пользу реалистического и постоянного пути, обеспечивающего то, в чем нуждается Церковь: свободе, единстве, любви»<sup>31</sup>.

*Приложение 1*

Каноны Вселенской Церкви, которыми утверждаются преимущества чести и власти Константинопольского патриарха.

(Взяты из «Правил Православной Церкви» с толкованиями епископа Никодима. С. -Петербург, 1911. Издания Духовной Академии.)

*Правило 3-е Второго Вселенского Собора:*

Константинопольский епископ да не имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть новый Рим.

*Правило 9-е Четвертого Вселенского Собора:*

Аще который клирик с клириком же имеет судное дело: да не оставляет своего епископа, и да не перебегает к светским судилищам. Но сперва да производит свое дело у своего епископа, или по изволению того же епископа, избранные обеими сторонами да составят суд. А кто вопреки сему поступит: да подлежит наказаниям по правилам. Аще же клирик со своим, или со иным епископом имеет судное дело: да судится в областном соборе. Аще же на митрополита области епископ, или клирик, имеет неудовольствие: да обращается или к экзарху великия области, или к престолу царствующего Константинополя и перед ним да судится.

*Правило 17-е Четвертого Вселенского Собора:*

По каждой епархии, в селах, или в предградиях сущие приходы, должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов: и наипаче, аще, в продолжении тридесяти лет, бесспорно имели оные в своем ведении и управлении. Аще же не далее тридесяти лет был, или будет о них какой спор: то да будет

позволено почитающим себя обиженными, начати о том дело пред областным собором. Аще же кто будет обижен от своего митрополита: да судится пред экзархом великия области, или пред константинопольским престолом, якоже речено выше. Но аще царскою властью вновь устроен, или впредь устроен будет град: то распределение церковных приходов да последует гражданскому и земскому порядку.

*Правило 28-е Четвертого Вселенского Собора:*

Во всем последуя определениям святых отец, и признавая читанное ныне правило ста пятидесяти боголюбнейших епископов, бывших в соборе во дни благочестивыя памяти Феодосия, в царствующем граде Константинополе, новом Риме, тожде самое и мы определяем и постановляем о преимуществах святейшия церкви тогожде Константинополя, нового Рима. Ибо престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят боголюбнейшие епископы, предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно рассудив, да град, получивший честь быти градом царя и синклита, и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет вторым по нем. Посему токмо митрополиты областей, понтийския, асийския и фракийския, а такожде епископы у иноплеменников вышереченных областей, да поставляются от вышереченного святейшего престола святейшия константинопольской церкви: сиречь, каждый митрополит вышеупомянутых областей с епископами области должны поставляти епархиальных епископов, как предписано божественными правилами. А самые митрополиты вышеупомянутых областей должны поставляемы быти, как речено Константинопольским архиепископом, по учинении согласного, по обычаю, избрания, и по представлении ему оною.

*Правило 36-е Шестого (Трульского)  
Вселенского Собора:*

Возобновляя законоположенное сто пятидесятию святыми отцами, собравшимися в сем богохранимом и царствующем граде, и шесть сот тридцатию, собравшимися в Халкидоне, определяем, да имеет престол Константинопольский равные преимущества с престолом древнего Рима, и, якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем: после же оногo да числится престол великого града Александрии, потом престол Антиохийский, а за сим престол града Иерусалима.

ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Павлов А. С. Теория восточного папизма. С. 489—490.

<sup>2</sup> Троцкий С. В. Юрисдикция Царьградского патриарха в области диаспоры. С. 7, 8, 10.

<sup>3</sup> Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. С. 216—224.

<sup>4</sup> Карташов А. В. На путях к вселенскому собору. С. 96—97.

<sup>5</sup> Тексты правил, говорящие о возвышении Константинопольской кафедры, см: Приложение 1.

<sup>6</sup> Павлов А. С. Курс церковного права. С. 225. Карташов А. В. Практика апелляционного права Константинопольского патриарха.

<sup>7</sup> Там же. С. 256.

<sup>8</sup> Павлов А. С. Теория восточного папизма. С. 491.

<sup>9</sup> См.: Епископ Никодим. Толкование на 36-й канон Трульского Собора.

<sup>10</sup> Павлов А. С. Курс церковного права. С. 498.

<sup>11</sup> Епископ Иоанн в толковании на 36-й канон Трульского Собора описывает историю применения титула «Вселенский» Константинопольским Патриархом Иоанном Постником в 587 году. В этом же толковании еп. Иоанн пишет, что «отцы собора умолчали о титуле “вселенский”, дабы утверждение его на Вселенском Соборе не придало ему особенной канонической важности, которой оно само по себе не имело, и таким образом, не приводило бы к преобладанию единоличной власти в целой Церкви». Опыт курса церковного законоведения. С. 403.

<sup>12</sup> Остроумов М. Введение в православное церковное право. С. 450.

<sup>13</sup> Там же. С. 452.

- <sup>14</sup> Там же. С. 454. См.: Павлов А. С. Теория восточного папизма»; Суворов Н. Византийский папа.
- <sup>15</sup> Остроумов М. Указ. соч. С. 455. См. Курганов Ф. Отношения между Церковью и гражданской властью в Византийской империи.
- <sup>16</sup> Там же. С. 456.
- <sup>17</sup> Там же. С. 458.
- <sup>18</sup> О турецком периоде в жизни Константинопольских патриархов см.: Лебедева, Соколова (библиография).
- <sup>19</sup> Троицкий С. В. Будем вместе бороться с опасностью. С. 45.
- <sup>20</sup> Троицкий С. В. Как привести к концу возникший спор. С. 47.
- <sup>21</sup> Троицкий С. В. Юрисдикция Царьградского патриарха в области диаспоры. С. 7–10.
- <sup>22</sup> Троицкий С. В. Будем вместе бороться с опасностью. С. 45–50.
- <sup>23</sup> Американский Православный Вестник. 1922. № 12. С. 66–67.
- <sup>24</sup> Акты Патриарха Тихона. М., 1994. Издание Свято-Тихоновского института. С. 322.
- <sup>25</sup> Троицкий С. В. О смысле 9 и 17 канонов Халкидонского Собора. С. 58.
- <sup>26</sup> Полный текст по-русски см.: Троицкий С. В. Где и в чем главная опасность. С. 34–42. По-английски полный текст толкований 9-го и 28-го канонов см.: Пидалион (Rudder). С. 253–256; 272–276.
- <sup>27</sup> Троицкий С. В. Где и в чем главная опасность. С. 34.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> Троицкий С. В. Юрисдикция Царьградского патриарха над диаспорой. С. 12.
- <sup>30</sup> Троицкий С. В. Как привести к концу возникший спор. С. 56.
- <sup>31</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Назревающие перемены во вселенском православии. Вестник РСХД. 1970. № 98. С. 3.

## Современное положение Православных Церквей Латвии и Эстонии

К лету 1940 года, когда территорию Балтийских государств оккупировали советские войска, в Эстонии было 156 православных приходов, общее количество православных — 210 тысяч человек; в Латвии было 164 прихода, общее количество православных — 240 тысяч человек. Как Эстонская Православная Церковь (с 1923 года), так и Латвийская Православная Церковь (с 1936 года) находились в юрисдикции Константинопольского Патриарха. После аннексии территорий Латвии и Эстонии Советским Союзом Синоды Эстонской и Латвийской Православных Церквей обратились к Московской Патриархии с просьбой воссоединить эти Церкви с Русской Матерью-Церковью. 24 февраля 1941 года для воссоединения Эстонской и Латвийской Церквей с Московским Патриархатом был учрежден Экзархат (территории Литвы, Латвии и Эстонии), во главе которого был поставлен митрополит Вильнюсский и Литовский Сергей (Воскресенский). 28 марта 1941 года глава Латвийской Церкви митрополит Августин (Петерсонс) и 30 марта 1941 года глава Эстонской Церкви митрополит Александр (Паулус) принесли покаяние в грехе раскола и, тем самым, произошло воссоединение этих Церквей с Московским Патриархатом. Митрополит Августин становится епископом Рижским, митрополит Александр — епископом Таллиннским, они подчиняются экзарху Сергию (Воскресенскому)<sup>1</sup>.

С начала нацистской оккупации Латвии митрополит Августин (Петерсонс) 20 июля 1941 года объявил, что восстанавливается Латвийская Православная Цер-

ковь до 1940 года, то есть в юрисдикции Патриарха Константинопольского, а также попросил оккупационные власти выслать из Латвии Экзарха Литвы, Латвии и Эстонии митрополита Сергия (Воскресенского). Однако Августина поддержали только пять священников небольших сельских приходов. 25 октября 1941 года экзарх Сергей осудил действия митрополита Августина и призвал его не раскалывать Церковь. Августин не подчинился требованиям митрополита Сергия и 15 июня 1942 года Собор епископов Экзарха запретил Августину (Петерсонсу) в священнослужении.

Аналогичным образом развивались события и на территории Эстонии. 3 сентября 1941 года митрополит Александр (Паулус) провозгласил себя главой Эстонской Православной Церкви (его поддержали большинство православных приходов этнических эстонцев). Экзарх Сергей предал митрополита Александра церковному суду и 5 ноября 1942 года Собор епископов Экзархата запретил Александру (Паулусу) в священнослужении.

Как известно, 8 сентября 1943 года в Москве состоялся Архиерейский Собор, который избрал митрополита Сергия (Страгородского) Патриархом Московским и всея Руси. Экзарх Литвы, Латвии и Эстонии митрополит Сергий (Воскресенский), несмотря на нажим со стороны нацистских оккупационных властей, отказался осудить выборы Патриарха. Следует напомнить, что по распоряжению митрополита Сергия (Воскресенского) в церквях Экзархата на всем протяжении войны в богослужениях всегда упоминалось имя Местоблюстителя Патриаршего Престола, а потом Патриарха Московского Сергия (Страгородского). Видимо, все это и послужило причиной гибели экзарха Сергия. 18 апреля 1944 года недалеко от Вильнюса митрополит Сергий (Воскресенский) и трое его спутников были убиты<sup>2</sup>.

Осенью 1944 года митрополиты Августин (Петерсонс) и Александр (Паулус) эмигрировали в Германию. Несколько латышских православных священников во

главе с епископом Рижским Иоанном (Янисом Гарклавсом) через Германию эмигрировали в США, где стали служить в Американской Православной Церкви. Митрополит Августин остановился в семье своего сына в Felbach (около Штуттгарта), где в 1947 году провозгласил о создании «Латвийской Православной Церкви в изгнании» (в юрисдикции Патриарха Константинопольского). Нужно отметить, что после переезда в Германию и вплоть до своей кончины митрополит Августин почти непрерывно болел, поэтому практически не предпринимал каких-то активных действий. Митрополит Августин (Петерсонс) умер 5 октября 1955 года в санатории в Гаутинге (ок. Мюнхена)<sup>3</sup>. В настоящий момент главой «Латвийской Православной Церкви в изгнании» считается протоиерей Александр Чернейс, его резиденция находится в Лондоне. Заметим, что у этой Церкви нет своих храмов, у нее практически нет своих постоянных прихожан, а отец Александр Чернейс является единственным латышским священником этой Церкви.

Митрополит Александр (Паулус) через Германию проследовал в Стокгольм, где в 1947 году объявил о создании Эстонской Апостольско-Православной Церкви в изгнании (в юрисдикции Патриарха Константинопольского). Было учреждено 12 приходов этой Церкви — в основном в Швеции и Финляндии. В 1948 году митрополит Александр создал Синод Эстонской Православной Церкви в изгнании. Митрополит Александр (Паулус) умер в Стокгольме 18 октября 1953 года. В 1956–1961 годах Эстонской Православной Церковью в изгнании управлял епископ Равеннский Юрий (Вяльбе). После его кончины эстонские приходы за пределами Эстонии управлялись епископами Финляндскими, а при них действовал Синод Эстонской Православной Церкви (в Стокгольме), учрежденный митрополитом Александром (Паулусом). Нужно отметить, что 3 мая 1978 года Патриарх Константинопольский Димитрий I принял постановление о недействительности Томоса 1923 года Эстонской Православной



Церкви, так как стали возможными канонические контакты Православной Церкви на территории Эстонии с Русской Православной Церковью. Поэтому Патриарх Димитрий объявил, что в ведении Константинопольского Патриарха остаются только те эстонские приходы, которые находятся за пределами Эстонии<sup>4</sup>. К 90-м годам XX века в ведении Синода Эстонской Православной Церкви в изгнании было восемь тысяч православных эстонцев.

После окончания Второй мировой войны православные приходы на территории Латвии и Эстонии управлялись епископами Московского Патриархата с титулами «Рижский и Латвийский» и «Таллиннский и Эстонский». Из послевоенных управляющих Латвийской и Эстонской кафедрами особо следует выделить митрополита Рижского и Латвийского в 1947–1951 годах Вениамина (Федченкова) и епископа Таллиннского с 1961 года Алексия (Ридигера). Известный православный писатель и богослов митрополит Вениамин (Федченков) до Риги служил в Американской Православной Церкви. Он был одним из тех русских эмигрантов, которые поверили заверениям Сталина о том, что коммунистический режим пересмотрел свое отношение к Церкви и к русской эмиграции, и после войны вернулись в Россию. Практически все они погибли в сталинских лагерях. Митрополит Вениамин был слишком хорошо известен мировой общественности, поэтому органы НКВД его не трогали, однако каждый его шаг в Риге контролировался. Во время своего управления Рижской епархией, митрополит Вениамин добился разрешения на издание церковного журнала — «Вести Рижской епархии» (в условиях сталинского режима, когда практически была недоступна церковная литература, издание церковного журнала — это совершенно уникальный случай). Удалось издать только четыре номера «Вестей», потом издание, разумеется, запретили, однако и это было победой, одержанной Церковью над режимом<sup>5</sup>.

Епископ Таллиннский Алексий (Ридигер) — это нынешний Патриарх Московский и всея Руси Алексий II.

Коммунистический режим отнял у Церкви все имущество (дома, земли и т. п.), а храмы стали считаться государственной собственностью, за пользование которой религиозные общины должны были платить арендную плату. Тяжелейшим испытанием для Православной Церкви в Латвии и Эстонии были годы сталинской диктатуры. Только на территории Латвии до 1953 года было репрессировано (сослано в лагерь) 64 православных священника (из 120-ти, служивших тогда в Латвии). Но на этом страдания Церкви не закончились. Во второй половине 50-х годов начались так называемые «хрущевские гонения». При помощи экономических санкций — непосильного налогового бремени на церковные постройки и на священников, резкого повышения страховой стоимости церковных зданий (в 10 раз) или просто административными решениями местных властей делалось все, чтобы сократить количество религиозных общин и действующих храмов. Так, если в 1955 году в Латвии было 123 православных общины (59 русских, 32 латышских и 32 смешанных по национальному составу), то к 1964 году в Латвии осталось только 97 православных общин (59 русских, 13 латышских и 25 смешанных). Экономические санкции наиболее болезненно ударили по латышским общинам, которые находились в основном в сельской местности, поэтому не были столь многочисленными и материально обеспеченными, как городские общины<sup>6</sup>.

Коммунистический режим не рассматривал верующих людей в качестве полноправных членов общества, их мнение просто не принималось во внимание. Так, например, когда в 1961 году по Риге распространились слухи об ожидаемом закрытии Христорождественского кафедрального собора, община собора написала в Верховный Совет СССР письмо протеста, под которым подписались 350 человек. Несмотря на запрещение сбора подписей, несмотря на запугивание верующих, вплоть до закрытия собора православные Риги посылали свои письма протеста во все возможные ор-

ганы советской власти. Практически все, кто поставили свои подписи под такими письмами, были допрошены в КГБ и попали в так называемые «черные списки». 4 марта 1961 года Рижский кафедральный собор был закрыт, однако органы режима, опасаясь новых акций протеста, были вынуждены приостановить выполнение решения о закрытии Рижского Троице-Сергиева монастыря<sup>7</sup>.

В 70–80-х годах грубый нажим на Церковь прекратился, ослабло и экономическое давление. Однако по-прежнему была запрещена любая религиозная деятельность за пределами храма, не было возможности издавать религиозную литературу, катастрофически не хватало священников (православных священников для всей огромной территории Советского Союза готовили только три семинарии – в Москве, Ленинграде и Одессе), Церковь по-прежнему не считалась ни общественной организацией, ни юридическим лицом.

Изменения в положении верующих в СССР начались только в 1986–1987 годах. Для того, чтобы завоевать доверие Запада, нужно было показать наличие демократических процессов во внутренней политике, в том числе и веротерпимость. С 1987 года атеизм уже не наступает, наоборот, разрешаются выступления священников на нравственные темы в средствах массовой информации, проведение богословских конференций, наконец, празднование 1000-летия Крещения Руси.

С восстановлением государственной независимости Латвии и Эстонии меняется статус Православной Церкви в этих государствах. 11 августа 1992 года Священный Синод Русской Православной Церкви принял решение о восстановлении названия Латвийской Православной Церкви и ее самостоятельности. 22 декабря 1992 года Патриарх Московский и всея Руси Алексий II подписал Томос, которым предоставил Латвийской Православной Церкви самостоятельность в административных, хозяйственных, образовательных вопросах, в отношениях с государственной властью Латвийской Республики, сохранив при этом Латвийскую Цер-

ковь в канонической юрисдикции Московского Патриархата. Первой главой возрожденной Латвийской Православной Церкви стал епископ (с 1955 года архиепископ) Александр (Кудряшев). 29 декабря 1992 года Собор Латвийской Православной Церкви принял Устав, который уже на следующий день, 30 декабря 1992 года, был зарегистрирован в Министерстве юстиции Латвии<sup>8</sup>. На основании Закона «О возвращении собственности религиозным организациям» Латвийской Православной Церкви была возвращена вся собственность, принадлежавшая ей до 1940 года. 26 сентября 1995 года в Латвии был принят Закон «О религиозных организациях». В настоящий момент в Латвии действительно существует свобода вероисповедания, традиционные для Латвии конфессии имеют право юридически оформлять браки, в армии образована служба капелланов, у церкви есть право преподавать в школах основы религии, открывать свои учебные заведения, издавать и распространять духовную литературу и т. п.

На сегодняшний день в Латвии проживает около 100 тысяч православных, функционирует 114 православных приходов (из них 99 приходов – русские, 15 – латышские). Латышских приходов немного, однако они выделяются достаточно стабильным составом прихожан. За годы советской власти среди православных латышей произошел качественный отбор, в результате которого остались только сильные в вере люди. Нужно отметить и то, что латышские приходы имеют устойчивую тенденцию к росту количества прихожан, причем за счет молодежи.

Можно выделить четыре основные проблемы современного положения Латвийской Православной Церкви.

1. Коммунистический режим воспитывал не только неверие, но и нетерпимость к инакомыслию. Инерция коммунистического режима до сих пор продолжает оставаться и в Церкви, в которой господствует жесткая нетерпимость к инакомыслию, авторитарные методы управления Церковью.

2. Низкий образовательный уровень духовенства. Из 77 православных священников и 11 диаконов Латвии только 7 имеют высшее богословское образование, у большинства же – светское среднее образование. Следствием этого является низкий уровень общественной активности духовенства, отсутствие священников, которые могли бы заниматься миссионерской работой среди неверующих. В свою очередь, пассивность духовенства становится причиной общественной пассивности и православных мирян. В 1993 году была открыта Рижская Духовная Семинария, но пока она еще не дает качественного богословского образования.

3. Техническое состояние храмов. За годы коммунистического режима храмы практически не ремонтировались. В результате, из 112 православных храмов Латвии 35 храмов находятся в аварийном состоянии и требуют капитального ремонта, 60 храмов – косметического ремонта. Православной Церкви вернули имущество (церковные постройки, дома, землю и т. п.), то есть материальные средства у нее есть. Следует отметить, что материальное положение всех ведущих религиозных конфессий Латвии примерно одинаковое. В этой связи непонятно, почему Римско-Католическая и Евангелическо-Лютеранская Церкви имеют средства для приведения своих храмов в порядок и для строительства новых церковных зданий, между тем многие православные храмы до сих пор находятся в полуразрушенном состоянии, а строительство новых маленьких, деревянных храмов (в Саласпилсе, Огре), реконструкция Христорожественского кафедрального собора были возможны только с помощью частных пожертвований.

4. Несоответствие географического расположения храмов современной демографической ситуации в Латвии. За годы советской власти и в первые годы независимости почти обезлюдели сельские районы Восточной Латвии, где находится большинство православных храмов. В результате там есть такие приходы, в ко-

торых количество прихожан не превышает пяти человек, вместе с тем православные храмы Риги в дни церковных праздников не могут вместить всех молящихся.

Эти проблемы носят внутрицерковный характер, во многом они являются общими для всех религиозных конфессий, действующих на посткоммунистическом пространстве.

Ситуация в Эстонии еще более сложная. Решением Священного Синода Русской Православной Церкви 11 августа 1992 года Православной Церкви Эстонии была предоставлена самостоятельность в административных, хозяйственных, образовательных вопросах, а также в отношениях с государственной властью (Томос Патриарха Алексия II о предоставлении Эстонской Церкви самостоятельности был подписан 26 апреля 1993 года). На основании этих решений бывший до этого Патриаршим викарием в Эстонии епископ Корнилий (Якобс) стал самостоятельным епископом (с 1996 года – архиепископом), до этого главой Эстонской епархии считался Патриарх Алексей II. Церковь готовит документы для своей регистрации в Департаменте по делам религии Эстонии, однако в начале августа 1993 года в этот Департамент обратились два православных священника – протоиерей Эммануил Киркс и диакон Айфал Сарапик с просьбой зарегистрировать Эстонскую Апостольско-Православную Церковь, возглавляемую Стокгольмским Синодом (то есть в юрисдикции Константинопольского Патриархата). Следует отметить, что Киркс и Сарапик в тот момент обслуживали только 6 из 79 православных приходов Эстонии, то есть не имели право выступать от лица всей Эстонской Православной Церкви. 11 августа 1993 года Департамент по делам религии Эстонии зарегистрировал Эстонскую Апостольско-Православную Церковь, возглавляемую Стокгольмским Синодом. В свою очередь, епископу Корнилию с его прихожанами было отказано в регистрации на том основании, что уже зарегистрирована церковная организация под названием «Эстонская Православная Церковь», поэтому нельзя

зарегистрировать остальные православные приходы под аналогичным названием. Департамент по делам религии предложил Корнилию создать новую церковную организацию и зарегистрировать ее.

Таким образом, органы государственной власти не признали правопреемственности Эстонской Православной Церкви в юрисдикции Московского Патриархата, а значит и ее право на имущество, которым владела Эстонская Православная Церковь до 1940 года. Это право было отдано зарегистрированной Церкви, то есть Эстонской Православной Церкви, возглавляемой Стокгольмским Синодом.

17 ноября 1993 года в Таллинне собрался Собор Православной Церкви, на котором присутствовали делегаты 76 приходов (из 79 всех православных приходов Эстонии). Собор обратился в Министерство внутренних дел Эстонии с просьбой признать регистрацию Православной Церкви, возглавляемой Стокгольмским Синодом, незаконной и зарегистрировать единую Эстонскую Православную Церковь под руководством епископа Корнилия, а после регистрации этой Церкви провести разделение приходов в соответствии с каноническими нормами. Однако Департамент по делам религии вновь отказал Церкви, руководимой Корнилием, в регистрации<sup>9</sup>. К сожалению, раскол пошел и по национальному признаку: большинство русских приходов выступили за сохранение канонической связи с Московским Патриархатом, большинство эстонских приходов — за переход в Эстонскую Церковь, руководимую Стокгольмским Синодом, то есть за переход в Константинопольский Патриархат. Все попытки православных приходов, поддерживающих епископа Корнилия, признать через судебные инстанции Эстонии незаконность действий Министерства внутренних дел, не увенчались успехом. И к осени 1994 года все органы государственной власти Эстонии признали регистрацию 11 августа 1993 года законной и начали передачу церковного имущества Эстонской Церкви, руководимой Стокгольмским Синодом. И в даль-

нейшем все попытки Церкви, руководимой епископом Корнилием, доказать свою правопреемственность на территории Эстонии заканчивались неудачей.

Думается, что в самом начале конфликта вопрос о юрисдикции того или иного прихода более волновал церковное руководство, чем самих прихожан. Большинство верующих просто приходили *в свой храм, к своему священнику*, а не в храм Московского Патриархата или в храм Константинопольского Патриархата. Однако из-за жесткой позиции органов государственной власти этот вопрос стал принципиальным, превратив одних в тех, кто «имеет все законные права», а других — «в мучеников за веру».

Чтобы разрешить спор, 11 мая 1996 года Синоды Русской Православной Церкви и Константинопольской Церкви приняли решение признать факт наличия в Эстонии двух православных юрисдикций и договорились о том, что все православные приходы в Эстонии должны пройти перерегистрацию и сами сделать выбор, в юрисдикции какой Церкви они будут находиться. И только на основании мнений приходов будет решаться вопрос о церковном имуществе и о дальнейшем существовании Православной Церкви в Эстонии. Но и это решение не разрешило проблему, так как во многих приходах оказались и сторонники Церкви, руководимой епископом Корнилием, и те, кто поддерживали Константинопольский Патриархат. Кроме того, часть «константинопольских» приходов летом 1996 года отказались пройти перерегистрацию, так как фактически существовали только на бумаге. Несмотря на соглашение, достигнутое в мае 1996 года, осенью 1996 года Константинопольский Патриархат официально принял в свое общение (в свой состав) Стокгольмский Синод. В ответ на это Московский Патриархат прервал все отношения с Константинопольским Патриархатом.

Уже седьмой год продолжается противостояние между Эстонской Православной Церковью Московского Патриархата и государственными органами власти



Эстонии. К сожалению, органы государственной власти все время вносят в это противостояние политический момент, подчеркивая не только то, что Церковь во главе с епископом Корнилием не является правопреемницей Эстонской Православной Церкви до 1940 года, но и то, что большинство прихожан этой Церкви приехали в Эстонию в годы советской оккупации, поэтому и не могут претендовать на владение церковным имуществом, которое было у Православной Церкви до 1940 года. При этом, конечно, забывается, что Православная Церковь на территории Эстонии свое имущество приобрела до 1917 года, то есть когда была в юрисдикции Русской Православной Церкви. В годы же независимой Эстонской Республики (с 1917 по 1940 годы) Церковь в результате земельной реформы, наоборот, лишилась части своей недвижимости.

В настоящий момент за сохранение юрисдикции Московского Патриархата выступают 29 православных приходов Эстонии (около 80% всех православных), 50 приходов находится в юрисдикции Константинопольского Патриархата, но во многих из них количество верующих не превышает 10 человек. К сожалению, церковный раскол приводит к тому, что часть православных, уставших от бесконечных выяснений церковным руководством взаимных претензий, просто покидают храмы и перестают быть активными христианами.

Последняя попытка Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата зарегистрировать свои приходы как правопреемственные была предпринята летом 2000 года. В обращении к Министерству внутренних дел, принятом на Соборе Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата в июне 2000 года, было подчеркнуто, что данная Церковь не оспаривает правопреемственности приходов, находящихся в юрисдикции Константинопольского Патриархата, однако просит признания и за приходами Московского Патриархата их правопреемственности, так как обе части когда-то единой Церкви имеют право на преемственность имущества Эстонской Православной

Церкви. Осенью 2000 года был получен очередной отказ Министерства внутренних дел в регистрации приходов Церкви Московского Патриархата. Думается, что ситуация в Эстонии — один из ярких примеров того, к чему приводит вмешательство государства во внутрицерковные дела, попытки решать церковные вопросы с политических позиций. Если проблемы в современном положении Православной Церкви в Латвии носят только внутрицерковный характер и обусловлены наследием советского режима, то ситуацию в Эстонской Православной Церкви можно назвать затянувшимся кризисом, спровоцированным действиями государственных инстанций.

Латвия и Эстония являются посткоммунистическими государствами. Болезни, которыми в годы коммунистического режима болело все общество в целом, затрагивали и Церковь как составную часть этого общества. В результате, вместо двусторонней связи между высшим церковным управлением и церковным народом, вместо полноты церковной, состоящей из духовенства и мирян, в современной Церкви на территории бывшего Советского Союза господствует клерикализм и деспотический произвол церковного руководства. Это не способствует ни единству Церкви, ни авторитету самого церковного руководства. Нужно восстановить полноту церковную и, не меняя богословской, догматической сути форм церковной деятельности, поднять эти формы на качественно новый уровень, сделать их доступными восприятию современного человека. Думается, это является наиболее актуальной задачей всех традиционных религиозных конфессий в Латвии и Эстонии, в том числе и Православной Церкви.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Гаврилин А.* Попытки реформирования Латвийской Православной Церкви в 1936—1940 гг. // «Живое Предание». М., 1999. С. 141; *Прекуп И.* Православие в Эстонии. — Таллинн, 1998. С. 24.

- <sup>2</sup> Голиков А., Фомин С. Кровью убежденные. Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955). М., 1999. С. 11–12.
- <sup>3</sup> Alexander Cherney. The Latvian Orthodox Church. «Stulite Rublishing». P. 77–83.
- <sup>4</sup> Прекуп И. Православие в Эстонии... С. 30–34, 107.
- <sup>5</sup> Ерманаце М. История прихода рижского кафедрального Христорождественского собора после 2-й Мировой войны (1944–1961 гг.) // Православие в Латвии. Выпуск второй. Рига, 1997. С. 131.
- <sup>6</sup> Суворова И. Отношения между Православной Церковью Латвии и государством в 50–60-е годы XX столетия // Православие в Латвии. Выпуск первый. Рига, 1993. С. 75–87.
- <sup>7</sup> Ерманаце М. История прихода рижского кафедрального Христорождественского собора... С. 151–159.
- <sup>8</sup> Тихомиров Н. Исторический путь Православия в Латвии // Православный церковный календарь. Рига, 1994. С. 120–121.
- <sup>9</sup> Прекуп И. Православие в Эстонии... С. 38–53.

---

Протоиерей Леонид Кишковский

## Обращение к выпускникам Свято-Владимирской духовной семинарии

Несколько недель назад в статье в «Нью-Йорк Таймс» Сергей Шмеман указал на возможное «новое столкновение Востока и Запада». Восток, о котором говорилось в статье, был православный Восток, а Запад — Запад НАТО, Запад католический и протестантский. Кажется, балканский кризис выявил недостаточность диалога между историческим христианским Востоком и историческим христианским Западом.

В самый разгар балканской трагедии Православие переместилось из рубрики «религиозных новостей» в раздел «горячих новостей». Это наводит на мысль о необходимости пристально взглянуть на значение настоящего момента для православной миссии и роли Православия в американской культуре. Я бы сказал, что призвание православной мысли и свидетельства в Америке, призвание Свято-Владимирской духовной семинарии и та миссия в Церкви и обществе, к которой призваны выпускники семинарии, имеют сейчас ясный смысл.

В американской православной мысли тема миссионерства занимает центральное место. Мы постоянно говорим об основании миссий, мы организуем конференции на эту тему, мы обеспокоены нашими миссионерскими задачами по отношению к американцам и новым иммигрантам. И мы правильно видим сущность миссии как в верности Евангелию, так и в нашем долге по отношению к американскому обществу.

---

\* Речь, произнесенная 22 мая 1999 г. в Свято-Владимирской семинарии (Нью-Йорк).

В православном подходе к миссионерской деятельности в Америке существует две тенденции. Первая тенденция рассматривает православную миссию только как часть американского плюралистического опыта. С этой точки зрения, Православие — одно из главных вероисповеданий в Америке и, следовательно, занимает свое место в конкурирующем американском религиозном сообществе как одна из точек религиозного спектра, как один из аспектов христианского присутствия в Америке. Этот подход может быть назван ассимиляционным.

Другая тенденция рассматривает американскую культуру и ее западно-христианские корни как крайне чуждые православной вере. С этой точки зрения, Православие в Америке должно жить в оппозиции к другим христианским общинам и придерживаться позиции враждебности по отношению к американской культуре. Этот подход может быть назван противоборствующим.

Эти два подхода одновременно различны и схожи. На философском и психологическом уровне, ассимиляционный и противоборствующий подходы взаимно исключают друг друга. Они воплощают совершенно различные взгляды на мир и соответствуют различным типам личностей. На функциональном уровне, однако, они играют идентичные роли. Не только ассимиляция, но и противоборство являются типами американского религиозного опыта. Если большой грех ассимиляционного подхода состоит в принятии взгляда, что религиозная вера предлагает «свободу выбора» и есть, таким образом, часть свободного рынка религиозных идей, тогда конфронтация целиком разделяет этот грех, т. к. позиция исключительности, замкнутости функционально является частью свободного религиозного рынка, предлагающего духовную альтернативу и выбор религии.

Оба подхода — ассимиляционный и противоборствующий — стремились сосредоточиться на спасении отдельных душ как на основной задаче миссии. Конеч-

но, приоритет спасения личностей духовно оправдан. Любопытно, однако, что к культурному контексту православной миссии в Америке до сих пор в должной мере не обращались. Это тем более удивительно, что опыт православной миссионерской деятельности был традиционно связан с культурой. Миссия всегда ориентировалась как на человека, так и на культуру. Православная миссионерская церковь преобразовывала и крестила и целые культуры, и отдельные личности. Действительно, такие народы как греки, румыны, русские и сербы (наиболее показательные примеры) были воспитаны Православной Церковью посредством миссии, понимаемой как деятельность по спасению душ и формированию культуры.

Наше положение в Америке, конечно, совсем иное, поскольку Православие пришло в Америку уже на почву христианской культуры. Единственным исключением является Аляска, где Евангелие изначально проповедовалось православными миссионерами, и где действительно местная культура была крещена и преобразована Православием. Когда Соединенные Штаты впервые познакомились с православной верой более чем сто лет назад, Америка уже была христианским обществом — протестантским, в первую очередь, но также и римо-католическим.

Как всем известно, между протестантизмом и католицизмом были резкие отличия. Так очевидно, что протестантизм вырос из конфликта, возникшего внутри западного христианства, централизованного в Риме. Тем не менее, католики и протестанты прошли одинаковый исторический путь, размышляли над одними и теми же вопросами, сталкивались с одинаковыми богословскими дилеммами.

Одним из знаков этой общей истории и общей памяти является то, что западно-христианская точка зрения, будь то римо-католическая или протестантская, как правило, не уделяет никакого внимания восточному христианству. Я должен здесь указать, и даже подчеркнуть, что среди лучших специалистов по восточ-

но-христианской традиции в настоящее время есть и католики, и протестанты. Восточно-христианский мир, из-за исторических катаклизмов находившийся под игом ислама и коммунизма, несколько отстает в научном плане. Однако до сих пор остается истиной тот факт, что западно-христианское мировоззрение, хотя и претендует на включение всех точек зрения и экуменическую широту, на самом деле обычно ограничено западно-христианским опытом и имеет тенденцию принимать западную часть христианства за целое.

Это можно заметить в курсах, предлагаемых богословскими школами и семинариями, как протестантскими, так и римо-католическими. История христианской мысли, как правило, приглашает студента в интеллектуальное путешествие с Августином, Фомой Аквинатом, Лютером и Кальвином — как будто не было ни каппадокийцев, ни святого Иоанна Златоуста, ни святого Григория Паламы.

Живую, конкретную иллюстрацию этой могущественной тенденции принимать западную часть за целое христианства дает прекрасная книга Дональда В. Шрайвера Jr. «Этика для врагов: прощение в политике». В обзоре христианской мысли о прощении автор исходит из библейских источников и из Евангелия, затем обсуждает теологию Августина, идеи средневекового запада, и завершает обращением к мыслителям Реформации, в особенности, — к Лютеру и Кальвину. Глава о христианской мысли носит недвусмысленное название «Прощение в политике в христианской традиции». И хотя в этой достойной книге есть несколько значительных ссылок на Достоевского, в сущности, богословское мировоззрение, представленное в ней, ограничено западно-христианскими теологическими дебатами и дихотомиями.

Сейчас эта модель ограниченной, избирательной христианской памяти никоим образом не начинается и не заканчивается в научной области интеллектуальной и богословской истории. Идеи имеют следствия. Политическое и историческое мировоззрение логиче-

ски следует за ними и просматривается в самых современных дискуссиях.

В знаменательной серии статей в «Нью-Йорк Таймс», несколько лет назад были даны описания сложной реальности балканского этнического конфликта. В статьях было ясно показано, что национальный экстремизм в бывшей Югославии легко обнаружить в сербском православии, хорватском католицизме и мусульманстве. Но общая оценка, приведенная в заключении, утверждала, что экстремизм сербского православия вытекал из самой природы религии, в то время как римо-католический хорватский экстремизм был лишь несчастным исключением. В одной из статей приводилось чрезвычайно странное суждение, приписываемое бывшему профессору философии в Белградском университете, утверждающее, что тоталитарная нетерпимость югославского коммунистического режима была заимствована коммунистами из сербского православия.

Если бы греческий или русский журналист должен был представить аналогичный анализ болезней и патологий Запада и при этом претендовал бы на то, что они вытекают из самой природы западного христианства, мы принуждены были бы признать, что такой анализ иллюстрирует экстремизм, анти-западничество, нетерпимость и фанатизм. И это воистину было бы правдой. Но западный стереотип христианского Востока рассматривается как объективный, как защита либеральных ценностей и терпимости, выражение цивилизованности.

Господствующий взгляд на историю в нашем обществе состоит в том, что цивилизация, разумность и терпимость — достижения западные. А варварство, нетерпимость и геноцид — наследие культур, лишенных западной цивилизации. Неважно, что обе геноцидные политические идеологии мирового масштаба в XX веке родились на почве западного христианства и Просвещения. Марксистская идеология на базе классовой ненависти катализировала насильственную смерть де-



сятков миллионов людей в двадцатом столетии. Нацистская идеология была причиной уничтожения евреев и геноцида других народов на основании расовой ненависти. Оба клубка идей возникли в самом центре цивилизованной Европы, в самом сердце западной цивилизации. И сегодняшняя культура смерти не ограничивается массовыми расстрелами в Руанде, или страшным насилием в Судане и Афганистане, или этнической зачисткой в Боснии и Косово. Эта культура мощно заявляет о себе в высших школах Литтлтона, Колорадо, Кониерса, Джорджии и в миллионах актов насилия, называемых борьбой с инфекцией, совершенных в гуманном и цивилизованном западном мире во имя самой терпимости, человеческих прав и либеральных ценностей.

Христианский Восток и христианский Запад — не географические термины в точном смысле слова. В то время как наиболее явное «столкновение» Востока и Запада происходит вдоль линии на Балканах, христианский Восток и христианский Запад сегодня встречаются в Нью-Йорке и Чикаго, в Атланте и Сан-Франциско, равно как в Афинах и Москве. Поскольку мы непосредственно вовлечены в это столкновение, мы знаем, что идентифицировать все, что есть хорошего в восточном христианстве — не более правильно, чем выделить все хорошее в западно-христианской культуре. Никакая болезнь или патология западного общества не чужда обществам, построенным на восточно-христианском основании. Никакое социальное заболевание восточного мира не чуждо Западу.

Однако водораздел между Востоком и Западом обозначен не только в геополитических терминах, но и в терминах христианского экуменизма. Главная причина, лежащая в основе сильного дискомфорта, ощущаемого Православием в экуменических организациях, состоит в том, что экуменический дискурс обычно определяется своей ориентацией на богословские суждения, вытекающие из положений западного христианства. Факты таковы, что темы восточного христи-

анства являются предметом специального изучения, и внимание к ним не затрагивает фундаментальных направлений экуменических поисков христианского единства и не приводит к реальной корректировке доминирующей западной экуменической модели. Поскольку православные христиане вовлечены в неизбежные дебаты и в диалог христианского Востока с христианским Западом, мы, несомненно, должны критически посмотреть на западную избирательность памяти, западную самоудовлетворенность и даже надменность. Но такая критика будет оправдана, только если она будет включать воззвание к подлинной кафоличности всего христианского мира. Если наша критика падет жертвой демонов нашего собственного религиозного и этнического фанатизма, нашей собственной самоудовлетворенности и триумфализма, нам не удастся свидетельствовать о духе, о присутствии Христа и о свете Евангелия. Православие верно себе, только если стремится указать путь ко Христу и ко Евангелию Христову, предлагая единое, целостное Евангелие всему миру.

*Перевод с английского*  
СВЕТЛАНЫ ДУБРОВИНОЙ



## *Страницы истории*

Прот. ВАСИЛИЙ ЗЕНЬКОВСКИЙ  
(1881–1962)

### Мое участие в РСХД (глава VIII)\*

Вскоре после Религиозно-Педагогического Совещания состоялся 5-й общий съезд Движения в Клермоне. В первый день Религиозно-Педагогического Совещания С. М. Зернова рассказала мне о встрече в Братиславе с дочерью о. Сергия Четверикова (она ее видела зимой 1927 г., когда ездила по поручению центра в Чехию и Прибалтику). В Чехии она разыскала нам ценнейшего впоследствии работника Александру Сергеевну Четверикову, в Эстонии — бесценную Тамару Павловну Бежанецкую, вышедшую после замуж за И. А. Лаговского. Виза была А. С. Четвериковой дана раньше на совещание, я послал телеграмму А. С., которая уже не попала на совещание и приехала только на общий съезд, который окончательно и навсегда связал А. С. с Движением и Педагогическим Кабинетом.

---

\* Продолжение. Начало в № 168, 177, 178 ВРХД. Публикуется по архивным материалам YMCA-Press.

Из общего съезда в Клермоне отмечу несколько черт: на нем было утверждено окончательно перемещение Ф. Т. Пьянова в Париж, В. С. Слепяна — в Берлин из Праги. В Берлин сверх того назначался вторым секретарем В. Ф. Федоровский, который по нашему плану должен был организовать с Слепяном «секретариат». Выше я уже писал, что из этого ничего не получилось, комбинация эта провалилась через год. Для Праги в качестве секретаря мы должны были поневоле принять единственную кандидатуру И. П. Георгиевского. На съезде же вышел маленький, но очень характерный эпизод, который мне хочется здесь вспомнить. При проведении персонального и финансового характера порядок был (неизбежно) таков: первоначально проект тщательно обсуждался в центральном секретариате (его состав был, кроме меня, таков: Липеровский, Коля Зернов, Лаговский, Кульман и секретарь К. М. Перешнева). Разумеется, в этой фазе шли разговоры и вокруг центра, среди близких людей. Во время общего съезда или перед съездом созывалось «Бюро», в которое входили представители мест, после этого проект докладывался общему собранию. Я лично очень утомлялся от детального изложения (особенно при рассмотрении бюджета, который кроме меня никто не изучал подробно) в трех фазах. Как раз на этом общем съезде 1927 г., когда Зандер стал спрашивать подробно о какой-то статье, которая была детально обсуждена уже не раз, я просил его не затруднять деталями общего обсуждения. Это было с моей стороны неправильно и, разумеется, раздражило Зандера, который сказал мне: «Не знаю, зачем вы поддерживаете фикцию коллективного обсуждения, раз вы не даете слова нам, все равно вы решите по-своему». Боюсь, что несколькими, хотя и редкими своими действиями, выходящими за пределы принятых постановлений, но вызываемых действительной необходимостью, я дал реальный повод для того, чтобы составить обо мне мнение, как о полномочном «хозяине» Движения с диктаторскими замашками. На самом деле я мог бы

гордиться как раз обратным — тем, что я всегда считался с мнениями членов Движения, считал своим долгом председателя давать простор всем течениям, чтобы никому не было тесно в Движении. На съезде в Клермоне впервые окончательно были сформулированы так называемые «Основные положения Движения», отдельные части которых формулировались уже на предыдущих съездах. Подробный текст этих «Основных положений» см. в нашем «Вестнике» за октябрь 1927 г. В этих положениях не только была окончательно отредактирована основная цель Движения (пар. 2), не только была закончена *организация* Движения, его представительных органов, но было также с особой силой подчеркнуто то положение, что наше Движение объединяет *кружки, а не отдельных членов*. Правда, уже здесь же появилось примечание, что в состав Движения могут быть приняты, в исключительных случаях, лица, *не входящие ни в какой кружок*. Это примечание, ставшее впоследствии источником разложения кружков, тогда имело очень специальный характер — при составлении его имелось в виду группа, привлеченная в Движение через Е. Ю. Скобцову (мать Марию). Это были люди очень почтенного возраста, высококультурные; заставлять их формально зачисляться в кружки казалось нам ненужным. Дело шло о В. В. Рудневе, И. П. Демидове, И. И. Фундаминском, кажется, еще о двух лицах. Нам всем было, конечно, очень радостно их приближение к Движению — но ошибка заключалась в том, что указанным выше примечанием открывалась широкая дорога для перехода от кружкового к *индивидуальному членству*, что, как показали дальнейшие годы, уже несло с собой разложение Движения.

С тем же съездом в Клермоне связан еще один эпизод, о котором тем более уместно вспомнить, что он касается одного нового, чрезвычайно важного и плодотворного начинания Движения — англо-русских конференций. Идея особых встреч англикан и русских была результатом съезда Федерации в Nyborg Strand, о котором выше шла уже речь и на котором Федерацией был

сделан (первый) шаг в сторону экуменизма в форме принципиального признания возможности конфессиональных кружков. Русскую инициативу, выраженную на съезде Колей Зерновым и Г. Г. Кульманом, горячо поддержали англикане, как раз принадлежавшие к High Church, т. е. к тому течению в англиканстве, которое наиболее близко Православию. То единство в духовной установке, в основном искании *церковных* путей, которое обнаружилось в этих переговорах, было настолько значительно, что обе стороны почувствовали желательность и ценность специальных встреч православных и англикан (течения High Church). План этот не заглух, встретил самый живой отклик в различных кругах High Church. Первый съезд, положивший начало чрезвычайно ценному начинанию «Anglo-Russian Fellowship» состоялся весной 1926 года в Англии (когда я и Кульман был в Америке). Зернов, желая возможно более ярко представить русскую группу, справедливо полагал, что нужно возможно шире поставить приглашения. Он постоянно совещался с о. С. Булгаковым и С. С. Безобразовым (впоследствии еп. Кассиан). Оба они приняли самое активное участие в подготовке съезда и держали в своих руках подбор делегатов на съезд. Так незаметно инициатива англо-русских съездов, выросшая в недрах Движения, *вытала из его рук и перешла к деятелям Богословского Института*, хотя и очень близким к Движению, но все же стоящим вне центра Движения. На заседании Бюро я хотел было поставить вопрос о выпрямлении этого дела, но из предварительных бесед с Безобразовым, а отчасти и с о. С. Булгаковым, я убедился, что они не хотят расстаться с руководящей ролью в подготовке съездов. В частном порядке я поставил вопрос об этом в Центральном Секретариате, но, к сожалению, тогда никто не поддержал меня и все дело англо-русских съездов фактически отделилось от центра Движения, что принесло впоследствии много напрасных осложнений и дало, по моему убеждению, ложное направление англо-русским съездам.

По возвращении с Клермонского съезда состоя-

лось давно намеченное совещание с Colton'ом, главой международной работы YMCA. Совещание было очень громоздким (его организовал Мак Хотен): кроме Colton'a всех американских секретарей (Мак Хотена, Кульмана, Андерсона), нашего центра, были еще представители Религиозно-Философской Академии (Бердяев и Вышеславцев) и около 6 человек из «заочных курсов». По существу же своему это было совещание между Движением и комитетом международной работы YMCA — поэтому главная роль и была дана мне. Я развил прежде всего *идеологию* нашего Движения, т. е. его центральную идею об очерковлении жизни и общественных отношений. Затем указал, что скудость средств и возможностей русской эмиграции не должна закрывать глаза на то, что мы — часть народа великого и по объему и по творческому гению своему, и затем перешел к развитию той программы, которую я защищал еще в Америке, подчеркнув необходимость того, чтобы все виды активности YMCA находились под общим руководством центра Движения, которое является всеобъемлющей формой при объединении религиозно-активных элементов России, говорил о крайней необходимости держаться этого принципа в России, чтобы избежать дробления, конкуренции отдельных организаций. В общем Colton принял нашу программу, но точная формулировка соглашения предполагала постепенность в развитии программы. Должен тут же сказать, что само Движение не выдержало своей программы — и уже начиная с 1931 г. пошло постепенно выделение различных групп, недовольных Центром Движения и потому создавших новые организации (таковы группы Н. Ф. Федорова, матери Марии, Ф. Т. Пьянова, С. М. Зернова, потом А. Е. Матео и т. д.).

Однако тогда, летом 1927 г., это еще не было видно никому — даже американцам. Наш «империализм» даже нравился, как выражение растущей силы Движения, к которому как нельзя больше подходили в это время знаменитые слова аб. Сienca о том, что мы были раньше ничем, а теперь хотим быть «всем». Во всяком

случае, Движение одержало в совещании с Колтоном огромную победу и это, прежде всего, сказалось в том, что в течение осени 1927 г. Мак Нотен созывал несколько совещаний представителей работы YMCA с Центром Движения, как бы создавая тем ступени для перехода всей работы под руководство, как он сам думал, не Движения, но особого общества (Board of Directors). Из этих совещаний ничего не могло получиться и не получилось. Взбунтовался прежде всего Бердяев, решительно противившийся тому, чтобы в управление Религиозно-Философской Академией входил кто-либо из деятелей Движения (это обстоятельство окончательно разорвало мои прежние дружеские отношения с Бердяевым, и я после этого перестал у него бывать. В 1928 г. он на местном съезде устроил мне форменный скандал, что я избегаю его и чуждаюсь...). Личных отношений моих с Бердяевым и совещание, конечно, не восстановило; тут действовало и то соображение, что Бердяев без всяких серьезных оснований вышел из братства Св. Софии. Он, впрочем, чувствовал уже в это время, что насколько его чтут и им интересуются на Западе, настолько уже ослабевает интерес к нему среди русских, среди которых все более усиливалось раздражение против безответственных выступлений Бердяева в журнале «Путь». Что касается управления YMCA, *то благодаря Кульману*, меня часто (но не всегда) приглашали на заседания управления YMCA-Press, чтобы выслушать от меня пожелания к YMCA-Press со стороны Движения. Разумеется, при такой постановке вопроса никакого реального участия в развитии YMCA-Press Движение не имело. Я лично очень жалею, что благодаря Бердяеву (который, боюсь, опасался за свое привилегированное положение) Движение не могло влиять на Религиозно-Философскую Академию и YMCA-Press. Жизнь показала, что вне именно движенской среды *оба дела стали односторонними, чтобы не сказать резко.*

Что касается заочных курсов, то все лица, работавшие в этом деле, были по существу нам чужды уже по



одному тому, что это были просто техники своего дела, совершенно безразличные к религии и Церкви. Они это сами сознавали, как бы чувствовали себя в «осаде», поэтому настроение у них было «оборонительное». Они стремились представить свое дело, как грандиозное предприятие и т. д. В 1928 г. летом, когда состоялся в Праге очередной педагогический съезд, то Движение послало туда многих своих представителей (И. А. Лаговский, С. С. Шидловская, А. С. Четверикова, Н. Ф. Федоров и я). Послали отдельных представителей и на заочные курсы, которые дали действительно интересную и большую картину их работы. Эта работа должна быть признана очень полезной, но для нас, т. е. деятелей Движения, она была *типичной формой безрелигиозного просвещения*. Под нашим влиянием и они задумали было устроить особый «богословский» отдел, но поручили ведение его такому безответственному, мало церковному и ленивому человеку, как Б. П. Вышеславцев. Конечно, этот отдел совершенно провалился. Таким образом, из совещания с Колтоном практически ничего не вышло. Однако оно установило, по-моему в достаточной мере — правильные отношения между Движением и УМСА. Если эти отношения не выровнялись, если намеченная программа не осуществилась, если обе стороны виноваты в этом, то все же в развитии их отношений есть всегда возможность *вернуться* к тому, как намечались отношения в этом совещании<sup>1</sup>.

Зимой 1927–1928 года я предпринял большую поездку в Чехию (где я посетил, кроме Праги, также Брно — там, благодаря А. С. Виссарионову, началась работа с мальчиками, и Братиславу, где А. С. Четверикова начала большую и очень интересную работу в школе). В Братиславе, в милой и радушной семье Четвериковых, я провел Рождество и оттуда выехал в Львов, где неутомимая и талантливая Елена Ивановна Полонская устроила кружок православной молодежи. В Львове я провел всего два дня, но за эти дни, кроме двух очень ценных собраний с молодежью (кроме Полонской там было несколько ценных людей; увы, когда Е. Ив. окон-

чательно переселилась в Варшаву, где она стала ассистенткой обсерватории, кружок постепенно распался — однако, через Е. Ив. и ее связи с молодежью мы получили не мало студентов в Богословский Институт из русской молодежи в Польше), имел большое выступление (публичную лекцию) в русском клубе. Публика, чрезвычайно, до отказа наполнившая зал, состояла, по-видимому, из русофильски настроенных галичан, которые меня очень горячо принимали. Там же я виделся с одним русским деятелем на Волыни (Лелявским), вообще погружался в грустную и горькую жизнь русских в Польше. В польской провинции всюду я чувствовал крепкую и стойкую преданность русских людей Православию, но почвы для Движения, как организации *церковной интеллигенции*, там все же было мало. Из Львова я поехал в Варшаву, где провел 3—4 дня. В Варшаве у меня было много друзей по педагогическому бюро — проф. Сокольников (у которого я жил), Ю. А. Липеровский (стоявший близко к русской гимназии), друзей по общественной и журнальной работе. Среди этих друзей (Философов был среди них) возникла мысль устроить мне 2 публичных лекции, что и было осуществлено. Русская Польша предстала передо мной в Варшаве духовно скудной, очень стесненной своим бесправием (чего стоили одни рассказы Ю. А. Липеровского о положении гимназии!); русское духовенство казалось забитым и запуганным. Что касается русской молодежи в Варшаве (во главе с Войцеховским, братом известного политического деятеля), то я, со слов Ел. Ив. знал, что ее интересы лежат исключительно в сфере национально-политической. С молодежью я имел много встреч, но мнение Ел. Ив. оказалось не только верным, но для меня оно предстало даже в более острой форме, чем я думал. Мои беседы с молодежью на проблемы духовного порядка были тщетны. Для нее (увы, сейчас это наблюдается повсюду) Церковь была великой ценностью в *пределах* русской жизни. Примат национально-политического момента над духовным был здесь выражен с чрезвычайной силой. Тогда я не мог еще оценить грозного

*симптоматического* значения этого явления — оно мне казалось характерным лишь для русской Польши — я его объяснял естественным давлением политической мысли на духовную жизнь русской молодежи, а особенно ввиду территориальной близости России. Увы, жизнь скоро показала, что этот примат политицизма, как функция духовной примитивизации, является болезнью (или следствием болезни) общей для всей русской эмиграции... Из Варшавы я заехал в Вильно, где один рижский студент, бывший на общем съезде Движения в Париже (кажется, Сокольский, но не уверен в том, что правильно привожу его фамилию), устроил небольшой кружок. Русская Вильна, в противоположность русской Варшаве, оставила у меня очень отрадное чувство, и педагогические круги были — хоть и провинциальные, но какие-то цельные; та кучка русской молодежи, с которой я встретился, даже гимназисты (я прочел на какую-то общую тему пару лекций в русской гимназии), с которыми у меня были летучие разговоры, — все это было церковно, реально, свежо. О. Лука Голод, бывший впоследствии у нас во Франции, впервые встретился со мной там же. Из Вильно через Двинск я проехал в Ригу, где остановился у Елпидифора Мих. Тихоницкого; это был один из самых замечательных и достойных русских деятелей Риги (его брат — наш Митр. Владимир). Он устроил мне 4–5 публичных лекций, которые дали много ценных (в разном смысле) знакомств, в том числе обоих Белоцветовых, Сергея Александровича (ставшего впоследствии столь близким к Движению через жену и дочку Наташу — ныне жену Володи Косинского), и Николая Александровича. Через Феокт. Антиповну Михайлову, ныне уже покойную, старообрядку, горячего члена Движения в Праге, я ближе узнал К. М. Ершову (тоже старообрядку), имел свидание со старообрядцами (лекции у старообрядцев устраивал мне Заволоко — довольно известный старообрядческий деятель) — это были очень интересные для меня встречи с чужим миром. Я убедился, что в старообрядческой молодежи идет очень тяжелый про-

цесс; вследствие духовной скудости, отмечающей беспоновщину духовного упадка среди старообрядцев, молодежь поддается очень легко в соблазны коммунизма или пустой жизни в танцульках, уходит в пьянство и т. д. Это ставило очень серьезный вопрос о работе нашего Движения среди старообрядческой молодежи — о чем я вел (по существу тогда еще безрезультатные) беседы с Ф. А. Михайловой. Замечу впрочем, что Л. А-чу Зандеру удалось позднее создать в русской гимназии в Режице прочный кружок. С УМСА были тоже встречи, даже одна лекция для русских скаутов — но эта встреча была пустой и бесплодной. Лучшее впечатление осталось у меня от встречи с УМСА. Там русским отделом заведовала Т. Ф. Баймакова, ныне вдова о. Дмитрия Клепинина. Я имел несколько очень интересных бесед с группами русских девочек.

Что касается русского Движения в Риге, оно только что там начиналось. Ник. Петров, Литвин и Над. Павл. Истомина (позднее жена Дим. Буковского) были осенью 1927 г. на съезде в Клермоне (где они оба оставили самое отрадное впечатление и сами уехали со съезда с большой и горячей любовью к Движению). Когда я встретился с ними, они меня свели с небольшим, но очень глубоким и хорошим кружком. Мы обсудили план летнего съезда в Преображенской Пустыни, на который я обещал приехать. Я был два раза у Архиепископа Иоанна, который (тогда) очень любил Литвина, очень сердечно и расположено относился к работе Движения в Латвии, благословил устройство летнего съезда и обещал сам приехать на него. Литвин и Истомина очень просили, чтобы на съезд приехал и Кульман, который произвел на них очень сильное впечатление. Познакомился я через Тихоницкого еще с рядом лиц. В конце цикла лекций, стараниями Тихоницкого было устроено публичное чествование меня (милая провинция), но обо всем этом нет надобности сейчас писать. Из Риги я еще приехал в Ревель, где я знал немного Вассу Арсеньевну Барабалову (впоследствии Дезен) и Петю Дезена, которые, если не ошиба-

юсь, оба были на съезде во Франции летом 1927 г. Это посещение Ревеля было для меня очень содержательным — я жил (как и во все последующие поездки в Ревель) в прелестной семье проф. Межланова, обе сестры которого вошли в Движение. Впрочем, кажется в этот раз я был в семье Дезенов, точно не помню. Я узнал в Ревеле о И. Богоявленского, епископа и духовного руководителя Движенцев <...> и других ревельских деятелей. Главная же «тема» моих посещений Ревеля были встречи с руководителем русского отдела эстонской YMCA — Просвирниным, который, осведомившись о развитии Русского Христианского Движения, впал в тем большее беспокойство, что русская молодежь Ревеля уже склонялась в то время на сторону не YMCA, а нашего Движения. Виделся я с генералом Байовым (по его инициативе), главой русских «белых» офицеров Эстонии; он допрашивал меня часа три относительно «масонства» YMCA и наших связей с YMCA. Мои рассказы, характеристика нашего Движения не рассеяли все же его подозрений. Там же в Ревеле я достаточно познакомился с Американским секретарем Ревельской YMCA Готтом, с которым у меня было позже тяжелое столкновение в Женеве (на съезде мирового комитета YMCA).

К концу января я вернулся в Прагу и через Братиславу, Вену, Мюнхен вернулся к началу февраля в Париж на заседание Совета (так теперь мы называли наш центр, который раньше называли Бюро). На этом заседании между прочим впервые присутствовал, как член Совета, о. Сергей Четвериков, избранный на осеннем съезде 1927 г. членом Совета Движения.

#### ПРИМЕЧАНИЕ

<sup>1</sup> В 1950 г., по инициативе YMCA, без предварительного обсуждения с Движением, по докладу Lowrie, Центральный Комитет в Соед. Шт. YMCA объявил наше соглашение с ним аннулированным. Этот односторонний акт, вызванный желанием создать русскую YMCA, глубоко охладил наши отношения с YMCA...

---

# *Православная педагогика*

С. С. ШИДЛОВСКАЯ-КУЛОМЗИНА

## Наша Церковь и наши дети

*(главы из книги)\**

### *Вступление*

Сегодня мы не можем с гордостью говорить о жизни христианской Церкви и ее достижениях в области воспитания детей и молодежи. Время, в которое мы живем, имеет нечто общее с самым ранним периодом христианства. Христианская вера, то есть вера в то, что Иисус Христос – Богочеловек, вера в Пресвятую Троицу и в то, что Церковь – это живое тело Христова, – такая вера исповедуется меньшинством, да и это меньшинство разделено и расколото. Христианские символы, праздники и традиции утратили в значительной степени свою внутреннюю жизнеспособность. Они либо ушли из нашей жизни, либо воспринимаются только как кулинарные и этнические обычаи, и в общем, низведены до понятия хорошего настроения.

В обширных областях мира человек должен обладать определенным мужеством, чтобы признать, что он – христианин. Даже когда нет враждебного отношения со стороны властей к религиозным верованиям, все же наша культура отделена от религии. Во всех тех впечатлениях, которые вбирает в себя современный ребенок дома, в школе, через средства массовой информации, книги, журналы, рекламы, трудно найти какое-то христианское содержание и христианское понимание жизненных ценностей. В значительной сте-

---

\* Главы публикуются в авторском переводе, переданном в редакцию родственниками С. С. Куломзиной.

пени это свойственно даже тем семьям, которые посещают церковь. В этом смысле ребенок вырастает сегодня в обстановке, близкой к той, которая царила во дни Римской империи.

Огромная разница заключается в том, что сегодня нет четкого различия между христианским и нехристианским мировоззрением. В Римской империи общее школьное образование было абсолютно светским. Преобладавшие понятия о браке, семейных отношениях, человеческой личности отличались от понятий, бытовавших в христианской общине. Ребенок-христианин рос дома с полным сознанием того, что быть христианином означает отличаться от окружающего общества, отрицать его ценности. «Приспособление к окружающей среде» было немыслимо. Сегодня эти разграничительные линии размыты, богословские различия стерты.

Что значит быть христианином? Кто говорит сегодня, что он — христианин? Выражения «догматический», «доктринальный» сегодня воспринимаются как негативная характеристика. Таким же образом выхолощено сегодня отождествление христианства с определенной социальной респектабельностью, что одно время было преобладающим его значением. Трудно винить молодое поколение за отрицание лицемерия такого рода христианства, хотя, конечно, было в нем не только одно лицемерие.

Многие люди, называющие себя христианами, утверждают, что христианство означает для них заповеди Нагорной проповеди, образ жизни в любви и уважении к другим, жизнь в мире, доброжелательстве, вместе с неясным чувством, что в мире действительно существует какая-то Божественная сила. Мы не можем сомневаться в искренности и действительности такого отношения. Но в то же время мы не можем утверждать, что моральные ценности и этика — это отличительная и исключительная область христианства. Не только все религии имеют кодекс моральных правил, но и такие движения, как коммунизм или нацизм обладают очень строгим моральным кодексом: дисципли-

лина, самопожертвование, чувство локтя, повиновение властям. Учебник этики для педагогических институтов, опубликованный в Советском Союзе, отдает девятнадцатым веком, когда в нем заходит речь о правилах хорошего поведения, послушания, честности, взаимном сотрудничестве и т. д.

Таким образом, если мы говорим, что христианская мораль является сущностью христианства, то мы должны выяснить и понять, *что такое* христианская нравственность и чем она отличается от нравственного поведения вообще. И здесь мы встречаемся с парадоксом: христианство немислимо без своего нравственного закона, и в то же время такой закон может существовать совершенно отдельно от христианского понятия о жизни и может быть даже противен христианской вере.

При воспитании наших детей мы встречаемся сегодня с положением, с которым пришлось столкнуться ранней Церкви Христовой. Существует все же большая разница: мы не можем просто усвоить благочестие древнерусского человека.

Некоторые его духовные ценности и теоретические положения всегда составляли и сейчас составляют часть нашей духовной жизни. Вера в свободу человека, дарованную ему Богом, вера в творческую деятельность человека в мире, уважение к человеческой индивидуальности, терпимость всегда были *внутренней* частью христианской мысли, особенно ярко выраженной в жизни великих святых и богословов, но они не были отражены в жизни общества, в структуре домашнего уклада или педагогических теориях. Инквизиция, религиозные гонения и войны, жесточайшая дисциплина в школе и дома, нетерпимость в свое время не считались «злом». Все это было просто частью общепризнанного способа «спасения души».

В течение многих веков воспитательная философия — мирская или христианская — считала само собой разумеющимся, что душа каждого ребенка — это «пустая страница», то есть нечто чистое, нетронутое. Защищайте ребенка — от дурных влияний, наказывайте за



проступки, вознаграждайте за доброе, и в конечном счете вы получите хорошего человека!

Хотя один из основных пунктов христианского духовного наставничества, как это видно, например, из «Добротолубия», заключается в том, что каждая душа абсолютно *уникальна*, и задачей духовного отца является точное определение всего необходимого для духовного роста каждого отдельного человека, такой подход не нашел своего отражения в практике религиозного воспитания детей. Отдельные духовные отцы-святые обладали в полной мере таким внутренним видением человека, но усилия понять каждого отдельного ребенка, определить его врожденные таланты, черты его характера, поощрить в нем творческое начало и самовыражение, понять побудительные причины его поведения — это никогда не было частью программы религиозного воспитания в Церкви.

Принцип свободы человека перед Богом получил очень важное значение в последнее время. Это тот принцип, который так отличает наше христианское мировоззрение от современных антихристианских философий. Акт христианской веры — это свободный акт. Вера не навязывается сама по себе с очевидностью чего-то, что вы не можете отрицать. Это «уверенность в невидимом» (Евр. 11: 1). Вера не существует без свободы, и вы можете действительно верить только тогда, когда вы свободны сомневаться.

Все это было ясно выражено в христианском богословии всех веков, но лишь недавно стало частью христианского сознания обычного человека.

Сознание свободы человека оказывает глубокое влияние на весь подход к христианскому воспитанию. Мы можем обратить внимание человека на то, во что мы верим, можем показать реальность нашей веры в нашей жизни, но мы не можем кого-нибудь заставить правильно верить. Конечным актом веры должен быть свободный выбор каждого человека. Это сознание лежит в основе общепринятого теперь принципа религиозной терпимости и поэтому мы не можем принять

принцип авторитарности в качестве метода религиозного воспитания. Это однако не означает, что мы не принимаем авторитетов. Совершенно очевидно, что большая часть нашей веры и зиждется на вере в чей-то авторитет: святых, Церкви, Священного Писания. Но самая *вера* идет от свободного выбора и не может быть навязана. Авторитарность как метод религиозного воспитания просто утратила свою действенность. Мы не можем сказать нашим детям и молодежи: «Ты должен верить так или этак, потому что я так говорю... или потому что так сказано в Библии». Мы можем и должны говорить: «Мне кажется...», «Церковь учит...», «Это написано в Евангелии...» Но наша воспитательная работа должна основываться на предположении, что каждый ребенок или молодой человек может достичь веры только благодаря своему собственному личному опыту и усилию. Необходимо понимать детей, их эмоциональное и интеллектуальное развитие, мотивы их поступков. Образ мышления ребенка, его воображение должны стать частью христианского воспитания по-новому, не так, как это было в прошлом.

Церкви предстоит трудная задача. Необходимо найти такой подход к религиозному воспитанию, который корнями своими уходит в глубь нашего Церковного Предания. Такое предание включает познание Бога, благодатную жизнь в лоне Церкви и взаимоотношения с другими. В то же время христианское воспитание ставит своей целью воспитание человека, человеческой личности — будь то младенец, подросток или взрослый — оно должно найти особый подход к каждому из них, несмотря на его положение в обществе: говорить с ним на его языке, понимать его нужды и заботы, любить его таким, каков он есть. Религиозный опыт проявляет свою действенность на любом уровне, на любой стадии интеллектуальной зрелости: и процесс собственно христианского воспитания должен быть процессом роста, то есть собственного опыта человека, постепенным изменением, вовлекающим всю его личность.

Задача — грандиозна, и мы можем выполнить ее

только в том случае, если будем жить полной церковной жизнью. Задача христианского воспитания должна стать выражением благодати, милосердия Церкви в целом.

На фоне этого вызова мы можем лучше понять специфические проблемы, стоящие сегодня перед Православной Церковью. Мы должны помнить, что наше Православие осуществляется в первую очередь в быту, в нашей народной и семейной жизни. Оно не может быть полностью выражено в богословских учениях или в догматических тезисах.

Живые клетки Тела Господня — это как раз те «домашние церкви», о которых часто упоминается в Писании. Сам характер «домашней церкви» предполагает воплощение религиозных ценностей и верований в простой каждодневной практике — манере поведения, праздниках, трапезах и других обрядах, глубоко коренящихся в Предании.

Семья — это не просто отец, мать, дети. Семья — это наследница моральных и духовных ценностей, уклада, возникшего в доме родителей, и родителей этих родителей, и их прародителей. Нам постоянно напоминают об этом в библейских рассказах о патриархах Ветхого Завета. Очень трудно создать христиански богатую жизнь дома в стерильном лабораторном окружении, свободном от всяких традиций. С этой точки зрения, Православие сейчас переживает трудный и ответственный период, процесс воссоздания собственных традиций. Я считаю, что для этой новой традиции будет очень полезным, если нити нашего религиозно-культурного наследия будут вплетены в новую ткань.

Интересным аспектом православной жизни в Америке сегодня является то огромное значение, которое придается христианскому образованию в церковных школах, обычно называемых воскресными школами. В новых приходах школьные здания так же тщательно планируются, как и сама церковь.

Некоторые новые школьные здания удивительно хорошо оснащены необходимым оборудованием и вы-

глядят почти роскошно, особенно если учесть, что ими пользуются несколько часов в неделю. Школьные церковные учителя из числа простых верующих (новая традиция в жизни Православной Церкви) в самом прямом смысле стали «растущем кряжем» Церкви; они проявляют удивительное чувство ответственности и преданности своему делу. В процессе посвящения себя Церкви как раз они-то и достигают своего развития как члены Православной Церкви. В православных приходах были созданы сотни воскресных школ, в которых преподавание ведется на английском языке. «Если бы мы только смогли втиснуть все основное православное учение в одну маленькую книжку, — услышала я однажды от одного священника лет двадцать назад, — то тогда мы были бы спокойны и знали, что каждый ребенок в нашей воскресной школе действительно что-то получает, и вся проблема была бы решена».

Такой оптимизм в области воспитания оказался неоправданным. Более того, движение воскресных школ указало также и на некоторые скрытые в нем опасности.

Наихудшей из них была практика проведения уроков в воскресной школе утром по воскресеньям во время Божественной Литургии.

В отсутствии жизнеспособной, действительно православной традиции в христианском воспитании эта практика была перенята от протестантских групп. Ее с удовольствием восприняли как сами дети, так и их родители, так как дети уставали от долгих церковных служб на непонятном для них языке, в которых они не могли принимать участие. В результате дети так и не получали во всей полноте совместного литургического опыта со своими семьями. Воскресная школа заменила Божественную Литургию, урок в классе заменил собой таинство. Учащиеся, окончившие воскресные школы, не приучались ходить в церковь по воскресеньям.

Опыт участия в богослужении, который составляет основу Православия, был подорван изнутри.

Другая опасность заключалась в тенденции отождествлять религиозное воспитание с обучением в классе.

Подспудная идея, судя по всему, была следующей: пусть дети освоят содержание учебников, и уже одно это сделает их хорошими православными христианами. Но очень скоро учителя и священники признали неудовлетворительными существующие учебники. Формальные катехизисы, заучивание молитв, словари и тексты — все это наводило ужасную скуку, и кроме того, у этих учебников были сентиментальные, «сладенькие» приложения детских версий библейских рассказов, а также короткие песенки и игры, взятые из устаревших протестантских изданий, которые были совершенно неудовлетворительны с богословской точки зрения.

В 1957 году была создана Православная христианская комиссия по воспитанию, в работе которой приняли участие представители практически всех православных округов на территории Америки. Она выступила инициатором подготовки таких учебников, которые отражали бы православную веру во всей полноте, а также православную жизнь, более близкую опыту детей, вызывая у них игру творческого воображения. Попытки с целью пересмотра и улучшения учебников и наглядных пособий продолжаются и сейчас. Однако становится все более очевидным, что преподавание Закона Божия в школе и любые учебники полезны лишь тогда, если они являются частью *опыта жизни*, жизни христианской семейной ячейки, жизни христианской среды и богослужебной жизни Церкви.

Таким образом, вся работа Церкви по воспитанию должна проводиться в трех измерениях: осуществление живой литургической жизни в приходе, близость с родителями и семьями и обучение детей. Ни один из этих аспектов не может существовать и развиваться сам по себе. Перед такой всеобщей задачей стоит сегодня Православная Церковь.

### *Домашняя молитва*

Вопрос состоит в том, собственно говоря — можно ли научить молитве?

Молитва — это наше отношение с Богом, это стояние перед Богом, и она может исходить только из искреннего желания самого молящегося, подкрепляемого благодатью Божьей.

В известном смысле — научиться молитве это все равно, что научиться говорить. Должна существовать врожденная способность к речи, должно быть какое-то содержание, которое говорящий хочет передать. Но чтобы научиться говорить, надо упражняться в речи и надо, чтобы кто-нибудь научил тебя говорить. Семья является естественной средой, в которой ребенок научается говорить и устанавливает общение в словах между собой и другими членами семьи. Но семья также является и тем местом, где ребенок естественно учится молиться.

От участия в молитве других, от привычки к какому-то ежедневному молитвенному правилу, молитва может стать настоящим опытом для ребенка, детским опытом, но опытом, который постепенно перейдет в сознательный, взрослый опыт молитвы.

Я говорю здесь об этом процессе обучения молитве, потому что родителям очень важно знать, что именно они делают. Заучивать молитвы полезно и нужно, но это не обучает ребенка молитве.

Лучшим способом приобщить ребенка к опыту молитвы — родителям делить с ним свой собственный молитвенный опыт. Этот материнский или родительский опыт молитвы над новорожденным младенцем является, пожалуй, самой искренней человеческой молитвой. И эта родительская молитва может стать основой для детского опыта ежедневной молитвы. Обычно первая, словесная молитва очень маленьких детей — это слова «Господи, помилуй» и после этого список имен всех людей, которых любит и знает младенец. Необходимо, чтобы и для присутствующего родителя это было бы настоящей молитвой. Важно, чтобы ребенок чувствовал, что он говорит с Богом. Этим самым он впервые переживает факт, что Бог есть.

Очень важно, чтобы в этот опыт он вкладывал что-

нибудь свое: например, перечисление имен людей, которых он знает и любит. Это сознание присутствия Божия приходит к ребенку совершенно естественно. По мере того как он взрослеет, можно научить его и благодарить Бога, говорить «спасибо Господи за ... (перечисляя, за что он благодарит Бога), могут прибавляться и молитвы о больных или благодарности за какое-нибудь особенное удовольствие.

Первой формальной наученной молитвой в большинстве православных семей, вероятно, являются слова: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь», которые дети говорят, делая знамение креста. С этими словами связано определенное движение руки, сложение пальцев, и для ребенка это часто своего рода игра. Ребенок чувствует, что эти слова — настоящая молитва, которую говорят и взрослые, ее не надо будет забыть, потом, когда он вырастет. И в этом отношении я предпочитаю эти слова: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» тем составленным детским молитвам в стихотворной форме или очень простыми словами, которые детям так же чужды, как и слова настоящей молитвы, а в то же время потом потеряют всякий смысл.

Гораздо труднее научить ребенка более длинным молитвам. Мы не можем игнорировать молитвенную сокровищницу великих святых, это было бы сравнительно с тем, как если бы в разговоре с детьми мы все время употребляли только их младенческие слова, избегая говорить с ними настоящим языком.

Всякий, кто когда-нибудь слышал быстрое бормотание детьми 8–9-летнего возраста основных православных молитв, как например: «чаю воскресенье нет» вместо «чаю воскресения мертвых», невольно будет сомневаться в осмысленности такого обучения молитвам.

Один из возможных подходов к обучению детей молитвам по Молитвеннику — это брать только одну фразу зараз. Можно, например, сказать детям про молитву «Царю Небесный»: это молитва Святому Духу, Который дает нам жизнь. И потом выучить с ними только одно прошение: «Царю Небесный, Утешителю,

Душе истины, прииди и вселися в нас». Постепенно, в течение года, можно прибавлять одно прошение за другим. Наконец весь текст молитвы будет для ребенка осмыслен и понятен. Так же можно поступать и с молитвами-тропарями перед великими праздниками — заучивать с детьми только первое прошение, первые слова, которые позволят детям в церкви, во время богослужения узнать этот тропарь.

Детская ежедневная молитва, как бы мало времени ей ни посвящалось, должна всегда быть неторопливой и временем неторопливого общения между родителями и детьми. Правило это очень трудно соблюдать современным родителям и надо делать большое усилие, чтобы соблюдать его. Достаточно провести десять минут с ребенком, вечером, укладывая его спать, чтобы успеть прочитать ему рассказ из Священного Писания, поговорить о каком-нибудь одном прошении из какой-нибудь молитвы. Или поговорить с ним о чем-нибудь, что случилось за этот день. Я думаю, что самое важное в обучении родителями ребенка молитве — ежедневное, короткое, неторопливое общение с детьми, во время которого они должны постараться привить им привычку молиться, привычку стояния перед Богом. По практическим причинам легче найти эти десять минут перед сном и прочитать тогда очень короткую молитву или перекрестить их на ночь и помолиться с ними. А утром ребенок может сам перекреститься, по крайней мере, вставая с постели.

Кроме утренней и вечерней молитв есть много случаев, когда можно помолиться всей семьей. Практически в наше время молитва перед едой почти исчезла, потому что редко собирается вся семья на обед или завтрак. Утром все бегут, кто на службу, кто в школу, дай Бог успеть на ходу хоть что-нибудь проглотить. Редко собирается семья за столом днем, а вечером родители часто рады дать детям усесться с тарелками перед телевизором, предоставляя взрослым минуту покоя. Сожалеть о таком темпе современной жизни или осуждать его ни к чему, изменить его мы не можем. Мне кажется



все же, что родители должны стараться поддерживать традицию семейного застолья, семейного обеда, хотя бы по праздничным дням или воскресеньям.

Для семьи, для детей имеет большое значение эта минутка, во время которой вся семья сосредотачивается на сознании своего как бы стояния под Богом.

Другим поводом семейной молитвы служит отъезд кого-нибудь. Во многих семьях до сих пор сохранился старинный русский обычай перед отъездом присесть на минутку и провести минуту молчания, а потом перекреститься. Да и вообще говоря, перекреститься самому, перекрестить кого-нибудь, как бы благословляя его, является своего рода краткой молитвой.

Очень часто в семейной жизни бывают случаи, когда хорошо отцу или матери перекрестить своего сына или дочь. А обычай петь «многая лета», связанный с днем именин или днем рождения или каким-нибудь юбилеем, есть тоже своего рода молитва.

Любой семейный обычай, любая традиция выживают только тогда, если они отражают какое-то настоящее чувство, когда они искренние. Это относится и к семейной молитве — она должна быть проста, искренна, непретенциозна. Во всех своих формах она должна отражать наше признание присутствия Божия в семейной жизни. Есть еще одна сторона церковной жизни, тесно связанная с семейным бытом, которая может сильно влиять на христианское воспитание детей, — бытовые обычаи, связанные с церковными праздниками.

Дети лучше всего воспринимают праздничное воспоминание событий, когда они опытно переживают связанные с эти бытовые, домашние традиции. Только в домашней обстановке праздник делается действительно радостным, веселым событием. Праздник переживается богослужебно, в церкви. Устные объяснения могут передать детям смысл праздника, урок Закона Божия может объяснить его. Но чтобы праздник действительно стал праздником для детей, он должен отражаться в семейной жизни.

Именно поэтому мы и ощущаем такое падение памяти о праздниках. В старину в сельскохозяйственной, крестьянской жизни вся трудовая жизнь связана с церковными праздниками, с церковным календарем. У меня сохранились воспоминания моего детства об украшении березками дома на Троицын день, благословение плодов на Преображение, освобождение птички в день Благовещения, блины на масленицу, поездки на санках, Вербный рынок, за неделю до Пасхи, крашение яиц, пасхи, куличи, пасхальные розговены... Условия жизни изменились, старинного быта уже нет, и в христианских семьях родителям приходится изыскивать новые способы сохранить память о церковных праздниках.

Мне приходят на память два случая, в которых бабушки в семье проявили действительную изобретательность. Одна — это была греческая бабушка, приехавшая в Америку. У греков есть обычай сохранять святой огонь Страстной недели дома, в семье, зажигая лампадку. Как могла она сохранить святой огонек, когда в доме не было лампадки, не было свечей, не было огня. Но на кухне была газовая плита, в газовой плите был не тухнувший огонек, от которого зажигались все горелки, и вот бабушка, придя с пасхальной свечой в Святую Ночь, на одну секунду потушила огонек и опять зажгла его от свечи. Так в доме сохранился святой пасхальный огонь.

Другая бабушка тоже была смущена тем, как мало значат праздники для ее внуков. Наступал праздник Рождества Божьей Матери. Родители детей уходили на работу, дети уходили в школу, бабушка пошла в церковь. Но как сделать, чтобы дети почувствовали праздник? И вот она догадалась — повесила на кухне икону Божьей Матери, перед ней зажгла лампаду, испекла пирог и поставила на стол перед иконой. Когда дети вернулись домой, они спрашивают: «Почему пирог?» — «А как же, сегодня день рождения Божией Матери». Догадливой бабушке удалось довести как-то до сознания детей ощущение праздника.

---

## *Хроника РСХД за 2000–2001 гг.*

### *Студенческий отдел*

В июне прошлого года Вселенский Патриарх организовал в Стамбуле (Константинополе) встречу православной молодежи всего мира. Четыре представителя РСХД приняли участие в обсуждении разнообразных докладов вокруг общей темы «Молодежь в Церкви третьего тысячелетия».

«Было необычайно интересно повстречаться с иерархами Константинопольской Церкви.. Мы видели, что они готовы предложить слово молодым, выслушать их — но и что порой они немного оторваны от реалий Православной Церкви в странах, где Православие не является традиционным вероисповеданием»

Лидия Оболенская

\* \* \*

Члены РСХД приняли участие в трех мероприятиях, проводимых Синдесмосом в летне-осенний период. Среди них — фестиваль, организованный в Иордании с 22 по 30 июля, предложивший участникам насыщенную духовную и культурную программу, включая посещение древних городов и библейских мест. Далее, паломничество в Румынию в августе 2000 г. в составе группы молодежи из разных стран, где состоялось знакомство с Румынской Православной Церковью и членами АСКОР (православной румынской студенческой организации). Кроме того, движенцы участвовали в недельной встрече православной молодежи из более десяти стран в Москве (сент. 2000), где были организованы встречи, беседы, молитвы на разных языках и межкультурные вечера. «... Мы оказались в особом контакте с Русской Православной Церковью, которую мы достаточно плохо знаем, и посетили прекрасные церкви и монастыри. Можно только пожелать молодежи нашего Движения участвовать в такого рода мероприятиях, которые помогают нам реально открыться другим».

Василий Архипов

\* \* \*

В августе было совершено велосипедное паломничество из Парижа в Киев, на место крещения Руси. Пятеро велосипедистов и пятеро сопровождающих на машине 3 августа выехали из парижского помещения РСХД (rue Olivier de Serres) и 23 августа прибыли в Киев, как и было запланировано. Маршрут, протяженностью 2654 км,

лежал через север Франции, Люксембург, Германию, Польшу и, наконец, Украину (сквозь европейскую «глубинку», мало посещаемую туристами). Не просто дались подъемы во Франции и Германии, некоторые неудобства на украинских дорогах создавала сорокоградусная жара, от которой плавился асфальт, однако рейд окончился победным прибытием в Киев и трехдневным паломничеством по святым местам.

АЛЕКСАНДР ВИКТОРОВ

\* \* \*

19–20 мая в аббатстве *Notre-Dame d'Öttingen* в местечке Дурдан неподалеку от Парижа состоялся очередной съезд Движения. В рамках субботней программы съезда были представлены: доклад о. Андрея Боррели на тему «Я есмь путь и истина и жизнь... (Ин. 14:6)», работа по секциям (размышления о летних лагерях, свидетельства о паломничествах, иконографическая мастерская, презентация книг-новинок, показ видеофильма «Семь чаш» по мистерии матери Марии в постановке театральной группы РСХД и др.), вечерняя служба и поэтический вечер, организованный Е. Д. Клепининой-Аржаковской. В воскресенье — литургия, футбольный и волейбольный матчи, детский спектакль и завершающая беседа (ведущие — Александр Викторов и Михаил Соллогуб).

*Бюллетень ACER-MJO, окт. 2000*

### *Помощь верующим в России*

*Бюллетень ACER-Russie*, созданный в 70-е гг. как информационный листок организации *Помощь верующим в России*, организованной К. А. Ельчаниновым и рассказывающий о гонениях на Церковь в России, постепенно, с ослаблением гонений и началом освобождения Церкви, изменил свою направленность. Ныне он информирует западного читателя о социальном положении в России, рассказывает о трудностях, переживаемых Русской Церковью, и дает информацию о помощи, осуществляемой *ACER-Russie* для российских организаций.

Сотый, юбилейный номер бюллетеня *ACER-Russie* рассказывает о бездомных детях в Петербурге, о прискорбной экономической ситуации с оплатой учителей, врачей и служащих и о других реалиях российской жизни. Бюллетень сообщает, что фондом *ACER-*

*Russie* выделено 300 тыс. франков для девяти российских организаций, помогающих детям, среди которых, — «Права детей» (московская организация, обслуживающая 14 городов России — Новгород, Тула, Дзержинск, Тверь...), Сретенское Братство (Москва), Братство Св. Анастасии (СПб), Остров Надежды (Москва), Дом Милосердия (СПб); для центров, помогающих бывшим заключенным детям в устройстве (Ардатов — Нижегородская обл.), Почетень — Псковская обл.), для детских домов и детей-инвалидов (ассоциация «Круг»). Денежная сумма выделена также для прихода в Кондопога (Карелия), устраивающего культурные и спортивные развлечения для малообеспеченных детей.

*Бюллетень ACER-Russie, № 100, дек. 2000*

---

## Культурная жизнь

### Постановка мистерии «Семь чаш» матери Марии



*Старик:*

...Все было  
предсказано давно в Священных книгах.  
Читай в главе девятой Откровенья.  
На Патмосе апостол Иоанн  
В виденьи ясном видел наше время.  
*(мать Мария. «Семь чаш»)*

За последние годы заметно усилился интерес к личности матери Марии Скобцовой, жизненная и творческая судьба которой, полная противоречий и парадоксов, притягивает к себе все большее количество людей самых разных кругов — писателей и исследователей, верующих и ищущих веры.

Во Франции, где и поныне можно побеседовать с людьми, знавшими мать Марию, и поклониться написанным ею иконам, этот интерес носит тем более особый характер, что вокруг ее имени продолжают открываться и находки, в частности — в связи с подготовкой выставки ее художественных работ (планируемой в Санкт-Петербурге в 2003 году). Из забытых чемоданов появляются на свет неведомые рисунки; из запыленных киотов вырисовываются лики Спасителя, Божьей Матери, святителей; из ризниц выносятся тон-

чайшей работы облачения, вышитые матерью Марией...

И это подобно чуду — каждое такое появление-открытие переживается как реальная встреча с матерью Марией, одно из удивительных свойств которой — будоражить, волновать окружающих, никого не оставляя равнодушным... Начав свое знакомство — к ней хочется вернуться и продолжить беседу, — возможно именно поэтому вокруг ее творений, вокруг подвига ее жизни возникает сегодня все большее оживление.

О том, сколь разнообразны формы этого оживления, можно судить по недавней постановке в Париже мистерии матери Марии «Семь чаш» в зале школы *Saint Michel de Picpus*, осуществленной театральной группой РСХД, — молодежного движения, в лоне которого выросла сама мать Мария и определила свой путь. Тем самым, один из последних поэтических текстов, написанный матерью Марией незадолго перед ее арестом в феврале 1943 г. и последующей мученической гибелью в концлагере Равенсбрюк, не просто увидел свет<sup>1</sup> — но узнал сценическое воплощение.

У тех, кто знаком с «Семью чашами», сама идея постановки может вызвать удивление, поскольку текст кажется словно недописанным, как бы записанным на скорую руку, — что в целом очень характеризует творческую интенцию матери Марии: тот импульс, то ощущение огненного стремительного потока, которым она жила, мать Мария словно выплескивает на своего читателя — зрителя — собеседника. Так рождаются и ее иконы, выполненные за одну ночь; ее «мнемотехнические» стихотворения, написанные с тем, чтоб удерживать в памяти то, что внезапно открылось ей.

Таков и текст «Семи чаш»: он представляет, в виде последовательно сменяющихся картин, те откровения о судьбах мира, которыми делится мать Мария в связи с начавшейся Второй мировой войной. Занавес открывается на причаливании Прохора к острову и его встре-

че с Иоанном. Апостол призывает своего ученика увидеть в облаках ангелов, выливающих на землю чаши гнева Господня. Последствия Божией кары на земле (безработица, угроза тоталитаризма, война, преследование евреев...) представлены в виде интермедий. Мать Мария видит в них «знаки времени». Для автора это — не метафоры и художественный вымысел — но глубоко переживаемая реальность, скорбное утверждение, что «война и голод, подневольный труд / сейчас меняют лик привычного мира»<sup>2</sup>, — что требует участия человека.

При таком материале и столь специфической его подаче, тем более удивительной оказывается предложенная постановка «Семи чаш». Как сценически подать зрителю небесные видения? Как отобразить реалии войны, преследований, насилия? Над этими вопросами работала театральная группа РСХД под руководством Елены Дмитриевны Клепининой-Аржаковской. Эти же проблемы уже стояли перед ними при постановке другой мистерии матери Марии, «Анна», исполненной в 1998 г. И то, что в тексте «Семи чаш» кажется несколько поспешно выраженным в стремлении «зафиксировать главное», — в театральном воплощении обретает подлинное звучание, пусть и во французском переводе, кстати, прекрасно выполненном.

Взгляд зрителя поочередно возносится ввысь, к семи чашам гнева Господня, затем вниз, на унылую жизнь жителей земли. Мистерияльный план, приближенный из неведомых далей, властно вторгается в сюжет, подчиняя сценическое действие иной логике, где молитва становится реальной действующей силой. И если сцены-диалоги Иоанна и Прохора строго выдержаны согласно тексту, в интермедиях со всей силой явлен творческий подход режиссера: сцены оживают, вызывая ассоциации с обликом Парижа в 40-е годы и, одновременно, вызывая к современным чувствам зрителей.

Несколько слов о зрителе: на спектакле собрались, главным образом, представители разных «волн» русской эмиграции, включая ее подрастающее поколе-



ние, из которого многие — непосредственно участники, прямо или косвенно, в создании спектакля. Отметим некоторые сценические находки: так, для создания «еврейских» костюмов, моделью для костюмера (Анастасия Мензель), послужила настоящая желтая звезда, предоставленная Юдифью Леопольдовной Казачкиной, пострадавшей во время гонений. Среди реквизита использовались подлинные эмигрантские чемоданы, извлеченные из подвалов детьми и внуками наших высланных соотечественников и привлеченные к сценическому действию...

Спектр находок поразителен: прекрасно подобранная музыка (включающая мелодии разных эпох и национальных оттенков, в т. ч. еврейские песнопения) сопровождала смелые театральные решения, чему во многом способствовало использование видеотехники. Сценические указания, отсутствующие в мистерии, найдены режиссером (фактически прочтены между строк) и восполнены из общего творческого наследия матери Марии и ее окружения.

Так, в создании разного рода эффектов, нахлынувающих на зрителя с самого начала, помогла сама мать Мария: два ангела с последними, «самыми страшными» чашами гнева (их ошеломительное появление, можно сказать, «падение с небес» произвело сильное движение в зале), оказались ангелами с иконы матери Марии *Божья Мать Афонская*, скопированные Татьяной Соллогуб в виде декоративных панно. Декорацией острова Патмос на протяжении спектакля служила специально написанная по этому случаю икона Лидии Мензель. Икона *Апокалиптические Ангелы* сестры Иоанны Рейтлингер, сотрудницы матери Марии, послужила для оформления выразительной афиши, созвавшей публику.

В связи с последней иконой (изображение которой воспроизведено в начале этой заметки) отметим одно важное пересечение: два «последних» ангела в интерпретации и матери Марии и сестры Иоанны становятся провозвестниками преображения, «удерживая»

страшное содержимое своих чаш во спасение человечества. Так, у матери Марии шестая чаша наполнена губительным ядом, но открывает путь ко спасению; содержимое же седьмой становится светом: Иоанн обращается к Прохору в заключительной сцене мистерии: «Ты видишь ангела? Ты видишь латы / Ты видишь раскаленной чаши пламень?» — «Не вижу я: от света слепнут очи / Везде разлит он, этот свет слепящий», — откликается Прохор, вступающий «в мир царственной, священной белизны»<sup>3</sup>.

У сестры Иоанны, в представленной ею группе «ангелов гнева», явно видим разделение между пятью ангелами слева, обращенными к земле и решительно опрокидывающими содержимое своих чаш, — и двумя ангелами справа, протягивающими свои чаши вверх.

Так катастрофическое видение сменяется у обоих на просветление, надежду, созидание. Ибо Богом человеку дана способность на соучастие в его же спасении — путем соболезнования, молитвы, преодоления испытаний.

Это сходство интерпретации (отличающееся от традиционной трактовки этого эпизода в Откровении) позволяет еще раз сказать о том, что сотрудничество двух монахинь, расписавших совместно не одну церковь, не ограничивалось лишь внешним контактом, но основывалось на родстве их видения и на общих источниках вдохновения и богословской мысли.

Так, благодаря постановке, текст матери Марии зазвучал, вызвал новые ассоциации и явил еще одно дарование матери Марии, пожалуй, наиболее неожиданное. Мать Мария здесь выступает не просто поэтом и драматургом, богословом, но автором мистерии, — явление в православном мире редкое, почти исключительное, однако, как оказывается, вполне возможное. В эпоху, когда «мир горит», и «нет тревоги за судьбы мира», мать Мария считала недопустимым молчание — и писала (цикл статей «Размышления о войне»), делилась своими откровениями, выступала в разных ауди-

ториях, вплоть до прямых призывов (о чем свидетельствуют т. н. «Письма к солдатам»). Одной из художественных форм этого говорения становится мистерия — жанр, многоплановая структура которого дает богатые возможности для выражения эсхатологического видения, столь присущего этому поколению художников и мыслителей (достаточно вспомнить творения о. Сергия Булгакова).

Хочется верить, что состоявшаяся постановка — лишь начало большого благородного дела. У матери Марии есть еще одна мистерия, «Солдаты», которая ждет своего сценического воплощения. И хотя постановка ее столь же трудно вообразима, как и постановка «Семи чаш», трудности, смеем надеяться, будут преодолены.

Среди двадцати артистов «Семи чаш» — Михаил Ельчанинов (роль Иоанна), Иван Ребиндер (Прохор), Даниил Лосский, Василий Делуэ, Мария и Игорь Соллогубы, Юрий Розеншильд, Мария и Анна Стахович, Евдокия и Юлиания Лопухины и др., чьи даже имена говорят о принадлежности к культурной и духовной традиции, сохраненной в эмиграции и донесенной до нынешнего, уже четвертого поколения.

Видеокассета с записью спектакля (съемка Андрея Корлякова) была показана на мартовской встрече в помещении ИМКА-Пресс и в православном греческом кафедральном Успенском соборе в Марселе, сопровождаемая встречей с режиссером-постановщиком.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Первая публикация малым тиражом была осуществлена в Париже в 1949 г., вторая — спустя пятьдесят лет в рижском журнале «Христианос» (№ 8, 1999).

<sup>2</sup> *Семь чаш* // Мать Мария. Стихи. Париж, 1949. С. 88.

<sup>3</sup> *Op. cit.* С. 99

---

## ПАМЯТИ УШЕДШИХ

---



### Памяти Кирилла Ельчанинова

*(1.5.1923 – 26.2.2001)*

Большое стечение народа на похоронах Кирилла Александровича Ельчанинова, скончавшегося на 78-м году жизни, после долгой болезни, державшей его несколько лет вне общественной жизни, красноречиво показало, какую постоянной, всеобщей любовью он был окружен.

Послужной список его богат и многосторонен: последовательно или одновременно, профессор древнееврейского языка, а затем общей и русской философии в Свято-Сергиевском Институте, генеральный секретарь РСХД и в этом качестве деятельный участник экуменических встреч, преподаватель в Школе Восточных Языков, член директорского комитета ИМКА-ПРЕСС, председатель РСХД, всего не перечислишь... В речах о нем отмечались большие его заслуги в двух областях: христианская педагогика и служение России. От своего отца, свящ. Александра Ельчанинова, он унаследовал стремление, если не страсть, к занятиям с детьми и подростками, но в отличие от отца, или от своей старшей современницы С. С. Куломзиной-Шидловской, его педагогический дар был лишен всякой систематичности, какого-либо разработанного метода, и носил печать той непосредственности, которая была одной из неотъемлемых черт его личности.

Второе большое дело, которому, отойдя от педагогики, он целиком себя посвятил, была книжная помощь людям в Советской России. В 1961 г на французской выставке в Москве он нес ответственность за



книжный стенд и был до глубины души потрясен духовным голодом посетителей. Так началась деятельность, которая, благодаря его убежденности и организаторским способностям, развилась в целый отдел, едва ли не самый успешный, в Русском Студенческом Христианском Движении.

Кирилл Ельчанинов был «движенцем» до мозга костей. Движение было естественным лоном, унаследованным от родителей; в Движенском приходе он состоял целых 55 лет, с отрочества (мать его, Тамара Владимировна, после смерти мужа, поселилась, ради детей, поблизости с домом Движения) и до конца своих дней; в Движении же встретил спутницу жизни; его духовным

руководителем, вернее наставником-другом, был о. Василий Зеньковский: совсем недавно, когда речь его была уже затруднена, на наш вопрос, кто среди церковных деятелей эмиграции был ему особенно близок, он сразу ответил — отец Василий. Как подлинного движенца, его в церковной эмпирии коробили формальное благочестие, конформизм, излишняя торжественность служб, авторитарность и т. д. Церковь он хотел видеть, какой она раскрывалась на съездах Движения, — в евангельской простоте, доступности, легкости...

Вовлеченный в церковную общественность, часто чреватую спорами и раздорами, он в конфликты вступать не любил, слишком тяжело переживая дисгармонию в отношениях между людьми — хотя своего мнения придерживался четко. Счастливый муж и отец семерых детей (с многочисленным потомством), он оставался человеком, углубленным в себя, нуждающимся в уединении, с удовольствием нес «легкий крест одиноких прогулок», особенно по горам, где бывал неутомим, отважен и счастлив. Наряду с книгами, а может и больше их, он любил общение с природой, особенно с цветами, которые выращивал и на загородном участке, и на балконе городской квартиры.

На лекциях или на собраниях, в летнем лагере, где столько лет был руководителем, а потом и директором, на прогулках или в домашнем быту, помимо или сверх своих полезнейших и славных дел, Кирилл Ельчиных привлекал и покорял прежде всего своей личностью, сочетавшей детскую непосредственность, естественное благоволение к людям, чувство юмора и просветленную любовь к миру... Эти редкие качества проявлялись во всем, но в частности и до самых последних дней, в свете обезоруживающей улыбки.

НИКИТА СТРУВЕ

## Праведник

Праведник... Смысл этого старого, производного от «правды», русского слова вмещает в себя и «честность» («не лгу, говорю правду»), и «суд праведный», «правосудие», «оправдание» («нет в этом государстве правды, есть только газета Правда», как говорили в советское время). Как хорошо оно подходит к тебе, Кирилл! Теперь, когда тебя среди нас нет, я могу, тебя не смущая, открыто сказать: ты был праведником, тем праведником, о котором Александр Солженицын в «Матренином дворе» скажет, что без него не стоит ни село, ни город, ни вся земля.

Ты ничего не доказывал — ты *был*. Ты никого не учил — ты просто показывал пример. Ты не наказывал, а огорчался, смущался, и мы сразу понимали, что поступали не так.

### *Послевоенные годы*

Знала я тебя давно: мне было семь лет, а тебе — двадцать два, Ельчаниновы жили на rue Raynouard, а мы, Клепинины, в двух шагах, на rue Luautey. Обе наши с тобой матери, обе — вдовы, обе — матушки, обе — Тамары, навещали друг друга, друг друга поддерживая, обе — опекали нас, детей, меня и братика Павлика. Ты как бы стал моим старшим братом, я уже тогда чувствовала твою заботу о нас. Вот, ты помогал мне с уроками — я никак не могла осилить дробь, — и ты терпеливо объяснял мне, а я, полуслушая, полумечтая, рассматривала твой стол, на котором аккуратно были расставлены богословские книги или стихотворные сборники. Как любил ты красоту и гармонию! В тебе *жил* тонкий юмор, ты слегка подтрунивал над смешными сторонами быта. Так с тобой было непринужденно, легко, интересно!

В вашей светлой, уютной квартире меня как магнит притягивала фотография усопшего отца Александра в гробу, а рядом — вы трое, его дети — Наташа, Маша

и ты — еще мальчик, с серьезными лицами смотрящие на покойного отца.

В моей жизни тоже был отец, тоже покойный, но вот гроба — не было. В моем сознании отец Дмитрий — в фелони, повернувшийся к престолу с крестом, и вот, закрылась за ним церковная завеса, и пошел он ко Господу своему — навеки. Только потом я узнала о подробностях его гибели в 1944 году в немецком концлагере Дора. А ты уже тогда знал, и свою жалость к нам, сиротам, без пафоса и с любовью, проявлял к нам с тем же тонким и ласковым юмором.

### *Русская четверговая школа*

В том же парижском округе, где мы жили, мы ходили по четвергам в русскую школу Антонины Михайловны Осоргиной. Ты преподавал там Закон Божий и историю Церкви. Даже в те годы, когда ты не вел наш класс, радостно было встречать тебя на rue la Tour, куда приходили из соседнего интерната вереницы русских девочек, одетых в серую форму. Ты называл их «серыми мышами», они фыркали в ответ, но обижаться на тебя и не думали — столько ласки было в этой повторяемой тобою шутке.

### *РСХД: дружина, летние лагеря*

Осуществилось и твое желание привлечь в церковную общину нашу русскую молодежь — ты уже тогда возглавлял РСХД, — и по воскресеньям мы ходили на литургию в движенческую церковь.

В 1946 году мы впервые с братом поехали в Saint Theoffrey, в юношеский летний лагерь в Альпах. Нашим начальником был Виген Нерсесян, а ты был одним из руководителей. Мы были малышами, и ты называл нас «поросятами» — и за дело: умываться нам было некогда, да и негде — ведь на весь лагерь был только коровий водоем, рядом с кучей навоза, куда неизменно уносило ветром наши полотенца.



Старших ты уводил в поход покорять Альпийские хребты, всех же научил ты так любить горы, что они стали для нас настоящим увлечением (не от «осетинского» ли дедушки это пошло, не от Кавказа ли твоих — и моих — родителей?) Какую же радость, не то слово — восторг — вызывало у нас ваше возвращение из похода! Вы приходили в дружном строю, с рюкзаками за спиной, загорелые, счастливые, гордые, мы же радовались, глядя на таких покорителей Belledone, Taillefer и даже Obiou.

Когда же мы подросли, настал и наш черед карабкаться по Альпам под твоим руководством. И это была настоящая школа жизни. Вообще восхождение в горы и поведение в них — это настоящая этика: предупреждать, не обгонять, помогать слабому, научиться — осо-



*Кирилл в горах*

бенно на привалах — ценить красоту, не скулить, уметь расслабиться, посмеяться, окунуться в ледяное горное озеро, побороть страх перед пропастью, чувствовать опасность, не паниковать, а главное — помогать друг другу выявить самое лучшее. Как умел ты поднимать нас на высоты, не только горные, но и нравственные. Заметив твой одобрительный взгляд, когда мы принимали у слабого его ношу, мы, несмотря на волдыри и усталость, укрепленные твоей поддержкой, шли собирать хворост для костра или открывали банки с тушенкой.

Девочки постарше, естественно, «сохли» по тебе. Это проявлялось в том, что они обменивались с тобой шутками. Так, однажды, когда ты отказался от требуемого ими привала, они назвали тебя «тираном», ты же отшучивался не хуже их. Иногда, правда, девичьи «штучки» доводили тебя до белого каления. Помню такой эпизод — было это зимой в Saint Theoffrey: мы расшалились за вечерней молитвой. «Дружинницам» наизусть по очереди нужно было прочитать «Молитву девичьей дружины», составленную еще владыкой Евлогием («О, Пречистая Дева, неувыдаемый цвет чистоты и целомудрия»). Но в тот вечер мы были так заведены, что первая дружинница, начав читать молитву, запнулась, и прыснула со смеху. Ей на помощь подоспела другая, и снова — неудержимый смех, мы же все еле от него сдерживались. С грозными словами «отставить молитву», ты вышел из комнаты, хлопнув дверью. Присмренные и пристыженные, мы тихо разошлись спать. Ты же, чтобы успокоиться, пошел в сарай колоть дрова. Больше мы от тебя ничего не услышали, но урок запомнили на всю жизнь: есть радость хорошая, но есть и дурная.

Но вот среди девичьей стайки появилась Соня, Софья Всеволодовна Бурда. Она была моей руководителем. Веселая по характеру и преданная своему делу, она вкладывала душу в свой отряд — заранее готовилась к летним каникулам, покупала разные книги. Помню, Соня притащила в лагерь целую энциклопедию растительного мира, когда мы решили составить гербарий

из альпийских цветов. Она так усердно возилась с нами, что ее буквально силой приходилось заставлять брать свободный день.

И вот однажды мы стали замечать, что ты, Кирилл, в свободные дни стал уезжать с ней на своем прославленном мотоцикле. Более удачной пары трудно было себе представить. Все у вас было гармонично и скромно, весело и непринужденно, никого и никогда вы ничем не смущали. Все у вас было чисто и одухотворенно. На вашей свадьбе все дружинники стояли в форме, образуя стройный коридор, через который вы — жених и невеста — вошли в храм.

А потом у вас появились дети. Когда рождалась Катя, и ты уехал на роды, то к твоему возвращению мы устроили триумфальную арку. И когда ты, молодой и счастливый отец, в сумерках уходящего дня появился на своем тарахтящем коне, весь лагерь с ликованиями встретил тебя — мы «качали» тебя на руках и пели всем вам — Кате, Соне, и тебе — «многая лета».

С Соней связано у меня одно воспоминание, свидетельствующее о том, насколько вы были похожи в жизненно чутком подходе к человеку. В то время — в 50-е годы — каждый дежурный должен был после еды мыть посуду всего отряда. Случилось так, что я, увлекшись игрой на полянке, просто забыла про свою обязанность, и только поздно вечером, когда уже было темно, вспомнила, что посуда стоит грязная и что горячей воды больше уже нет. Уныло входя в столовую при тусклом освещении фонарика, я — к своему стыду — увидела Соню, свою руководительницу, которая за меня мыла жестяные кружки и тарелки.

Урок этот пригодился мне не раз, когда я сама, в свою очередь, стала руководительницей — точнее, помощницей руководителя (им тогда была Лена Дистерло, ныне — матушка отца Бориса Бобринского). Ты же уже был начальником, и лишь изредка курировал любимый тобою 7-й отряд словами: «Вставайте, поросята!» Многие из этих «поросят» сегодня защищают Православие, сейчас это уже достопочтенные иереи,

чтецы, профессора: отец Иоанн Гейт, Миша Соллогуб, Сережа Морозов и другие. Они, как и многие, остались членами «Движения» и поныне.

Работать с тобою было одним счастьем: ты никому ничего не навязывал, в каждом ты видел своеобразие, каждому ты помогал раскрыться, и все это ты делал полшутя, полугрозой, поправляя ту или иную ошибку. Помню, был у нас один мальчик с юга Франции, не любивший спорта, боявшийся ударов, мальчишеской возни, словом, видимо, изрядно избалованный бабушками. Одно он любил — собирать цветы на поляне. Мы с тобой сразу опасность почуяли: вот, загрызут сейчас овечку волки. Благодаря твоей мудрости этого не произошло, во всяком случае в жесткой форме. Ты нашел ему применение: он стал прислуживать в храме, украшая его своими букетами. Слишком шаловливых и шкодливых, бурных даже, ты умел усмирять, направляя их энергию на спортплощадку, на игру «по правилам», никогда не уступая, когда замечал нечестность или жестокость.

Более того, ты мог даже быть строгим и непреклонным. Расскажу только об одном случае: в первом отряде, то есть у ребят 15–16 лет, двое или трое «шкод» стали издеваться над одним слабым мальчиком. Причем делали они это так незаметно, что об этом знал только отряд, но все молчали, и никто не защищал жертву от мучителей. Издевательство было жалким, если не сказать подлым. В итоге жертва то ли взбунтовалась, то ли решила сбежать из лагеря — сейчас уже точно не помню. Дело, таким образом, раскрылось, и ты, разобравшись, принял самые суровые меры. Мучители были отправлены в Париж, молчавшие же из отряда дружинники при подъеме флага были разжалованы и с них сняли нашивки. Весь лагерь присутствовал при этом «наказании». С большим волнением ты выступил с речью, в которой сказал, как подло мучить слабого, как стыдно не заступаться за обиженного, что означает — носить нашивку дружинника и к чему это обязывает. Многие были смущены твоей речью, некоторые даже осуждали тебя. Но ты

был прав, и лучшие из разжалованных, поняв урок, простили тебя.

*1961 год: поездка в Россию*

Хочу вспомнить, как мы первый раз поехали в Россию. Хрущев приподнимает «железный занавес», и Франция, вслед за США, устраивает в Москве культурно-коммерческую выставку. Среди французов, нас русских, приглашенных работать на выставке гидами-переводчиками французским министерством Торговли и Промышленности, довольно много.

И вот мы с тобой впервые едем на родину наших предков — какое волнение, сколько надежд и одновременно опасений (вспоминаю, что оба мои дяди были расстреляны в застенках НКВД в 37-м и в 41-м годах).

Тебя, Кирилл, назначают переводчиком в Литературный сектор\*. В нем на огромных щитах с портретами Камю, Сартра, Мальро и других — наиболее яркие цитаты из их произведений, исполненные духа свободы. Есть даже наушники, и можно услышать их голос. Повсюду — на столах и витринах — множество книг. Устроители не побоялись выставить самых свободолобивых авторов. Однако переводов нет, и в первые недели выставки зоркое око Лубянки ничего не замечает, а тысячи знающих французский москвичей, впитывая свободу и пораженные этим дерзновением, читают, слушают, выписывают... Ты, Кирилл, отвечаешь на тысячи вопросов, ты, как осажденная крепость, отвечаешь, ты просто читаешь настоящие лекции. При этом ты делаешь вид, что не замечает, как книги с твоего стенда исчезают в карманах посетителей. Ты прекрасно понимаешь, что любая книга Альбера Камю может принести советскому читателю столько радости, сколько платок

---

\* Меня назначили в сельскохозяйственный павильон, мою подругу Наташу — в обзорный павильон, в котором словно в калейдоскопе была представлена история и современная жизнь Франции.

воды приносит жаждущему бедуину. Посетители скоро понимают, что ты и философ, и...богослов. Твои беседы постепенно превращаются в откровенные рассказы о смысле истории, о причинах революции, о жизни эмиграции, о назначении человека и, наконец, о Боге...

Но вскоре на тебя пишется донос: Франция, мол, привезла в СССР не только свой капиталистический товар, но и своих провокаторов, проповедников, разжигателей холодной войны и т. д., и т. п. Во избежание скандала французские организаторы выставки просят тебя умерить свой пыл. И тогда ты переходишь на конспираторство. После двух недель восторга от первой встречи с Россией и от общения с ожидающими нас с утра до вечера русскими людьми поостыли и мы, молодежь. Советские власти наспех издали две брошюры под названием нечто вроде «Франция, которую от нас скрывают» — впрочем, точного названия сейчас уже не помню. В них простодушному посетителю популярно объяснялось, что отнюдь не следует верить всему тому, что французы рассказывают о своей стране, в которой много безработных и нищих. Была даже помещена запомнившаяся мне фотография, на которой была запечатлена очередь за хлебом в парижскую булочную *Pain Poilâne*, где продавался испеченный по новейшей для того времени технологии хлеб. Нас эта фотография, конечно, очень рассмешила, тем более, что мы уже успели насмотреться на московские очереди, выстраивавшиеся не то что за редким сортом хлебом, а просто за обычным батоном или буханкой.

Возвращаясь поздним вечером в гостиницу, мы беседовали с тобой, Кирилл, об обретенной России-матушке, делились впечатлениями и об открывающейся Западу советской мачехе.

### *Помощь верующим*

Знаменательным для твоей будущей деятельности в помощи верующим в России было посещение нами пионерского лагеря в Подмосковье. Все началось в Коло-

менском, где тебе сразу запомнились лица тех пионеров и их руководителей, которые мы с тобой и с Наташей увидели в тот день в шатровой церкви. Ты запечатлел их на фотопленке, и этот снимок долго стоял у тебя на письменном столе в Париже. Мы разговорились с молодыми руководителями, а затем они пригласили нас, троих движенцев, в свой пионерский лагерь, конечно же имени Владимира Ильича. В назначенный день мы туда и отправились, вовсе не подозревая, что нас там ожидает.

А ждали нас там с парадом и горном, линейкой и прочей пионерской атрибутикой. Да, видимо, — подумали мы, — нас приняли за руководителей французских коммунистических пионеров. Нам с гордостью показывали подарки, которые ребята готовили к 22 съезду партии, например, портрет Ильича из проса, ячменя и риса! Едва сдерживаясь от смеха, мы были одновременно смущены. Вот, думали, сейчас все обнаружится, и у бедных вожатых из-за нас полетят головы. Смущение достигло полного предела, когда нас пригласили рассказать с трибуны о жизни «наших пионеров». И ты, Кирилл, гениально вышел из этой ситуации: от выступления ты отказался, но предложил, чтобы ребята сами задавали нам вопросы. И они не заставили себя ждать. Запомнился один, обращенный ко мне: «Какая у французских ребят форма в летних лагерях?» Я отважилась сказать, что у нас нет единообразия, так как наши «пионеры» принадлежат к разным организациям: есть от ФКП, которые носят такие же, как советские пионеры, галстуки (лица их при этом просияли), есть католические скауты (на лицах появилась настороженность), а у нас, православных, — галстуки и юбки синие, кофточки белые, а нашивки — цвета бело-синего красного флага. Я, конечно, не стала уточнять — какого флага, тем более, что заволновавшиеся уже руководители пригласили нас к ужину. Ужин прошел очень дружно. Принесены были гитары, и мы пропели «Катюшу» и «Дороги». Они поняли, что хотя мы и не совсем «красные», но все же такие же люди, как и они.

Тебе это, Кирилл, запомнилось навсегда. Ты понял, что России нужна правдивая информация о Западе и что необходимо снять завесу клеветы и молчания. В Россию нужно посылать духовные книги, необходимо утолить жажду свободы во всем ее многообразии.

Вернувшись в Париж, мы устроили вечер с рассказом о наших впечатлениях. На rue Las-Cases собралось много народу, немало было и сотрудников советского посольства. Ты выступал так взволнованно и проникновенно, что стало ясно — тема России стала для тебя центральной. О России ты говорил с трепетом, глаза твои были полны слез — Россия стала твоей болью, ты готов был умереть за нее. И ты стал помогать России, помогать верующим. Против тебя появились статьи в «правдах», «известиях», «комсомолках» и где еще там. Тебе отказали в советской визе. Твоя жена боялась за детей, когда они, как и твой сын Александр, получивший премию на Олимпиаде по русскому языку, ездили в СССР.

А тем временем лед тронулся, в России началась настоящая весна, и ты, не взирая на трудности, продолжал активно действовать в созданном тобою центре «Помощь верующим». Именно отсюда в СССР стали посылаться тонны духовной литературы: книги Бердяева, Булгакова, Франка, Шмемана, Зеньковского, матери Марии, «Записки» твоего отца, собранные и опубликованные твоей матерью. Из писем, приходивших из Союза, ты узнавал, что книги эти зачитывали до дыр. А ты их слал и слал. Правда, уже с разбором, не давая первому встречному издание Библии, которое просто могло оказаться в руках спекулянтов. У тебя завелся и список надежных адресатов. Некоторых из них преследовали, поэтому ты должен был быть осторожным, ты волновался за этих людей. Именно тогда и появилось у тебя это — не побоюсь сказать — священное волнение, этот дар слез, открывавшийся всякий раз, как только ты говорил о России. Слушая тебя, мы сопереживали с тобой, и ты наделил некоторых из нас тем же даром. Мой сын и твой крестник Антон Аржаков-



ский сказал мне как-то, что он гордится тобой за этот твой священный трепет, за эти благородные слезы. Выступая вместе с отцом Александром Менем на конференции памяти матери Марии и моего отца — это было 2 сентября 1990 года — он тоже расплакался, когда отец Александр, за неделю до своей трагической гибели, благословил его.

Да, Кирилл, мы все гордимся тобой, мы бесконечно тебе благодарны за все, что ты дал нам. Я не преувеличу, если скажу, что именно тебе я обязана частью своей личности, частью самой себя.

Ты прошел среди нас, движенцев, и вместе с нами, как праведник, учитель и друг.

ЕЛЕНА КЛЕПИНИНА-АРЖАКОВСКАЯ

## Православие, Движение, Россия... для него это было все

Впервые я помню Кирилла в 1946-м году. Я тогда был в детском саду в лагере РСХД, а он — уже руководителем. Ближе я его узнал с 1950-го года, когда он стал начальником дружины, а я, в свою очередь, руководителем. Позднее он предложил мне заменить его в качестве начальника. И мы еще долго работали вместе, в тесном сотрудничестве. Он имел большое влияние на окружающих: у него было богатое воображение, и он привлекал к себе людей, особенно — молодежь.

Лагерь он построил на других началах, по сравнению с тем, что было раньше. Много сконцентрировалось вокруг церкви. Совместно с другими ответственными за дружину (о. Алексей Князев, Юрий Игоревич Демидов, Иван Васильевич Морозов), он сумел создать удивительную атмосферу — и христианскую, и православную, и очень живую. Потом он почувствовал, что

в лагере не хватало чего-то определенного для старших. Лагерь был детский: устраивались игры, походы, но для молодежи старше 16–18 лет такие формы уже не подходили. И тогда Кирилл, впервые, организовал особую «группу старших», — и в лагере, и, главное, — в Париже, где эта группа старших собиралась каждую субботу, по вечерам, часто — у него дома, человек по 10–12. Проводились беседы на разные христианские темы, которые он очень хорошо умел и организовывать, и вести.

Он придумывал замечательно интересные темы для общего обсуждения. Так, в 60-е гг., после того, как Советский Союз послал Гагарина в космос, а Хрущев, по его возвращении, усердно повторял: «Гагарин вернулся из космоса. Там Бога нет. Он его не видел», — Кирилл устраивал беседы о том, что можно ответить Гагарину-Хрущеву. И все таким образом вовлекались в дискуссию, предлагали свои ответы... Так создавалась живость в общении с ним. Он выбирал такие темы, чтобы каждый мог участвовать, фантазировать. При этом темы были и богословские, и жизненные — не было четкой грани, интересно было всем. В этих беседах он многое сумел нам передать о православии, о Церкви.

В лагерях он увлекался горами, которые очень любил. Он постоянно водил нас в новые места Альп, — Mont Tabor, Belledone, Taillefer, Obiou, Sept Laux, Grandes Rousses... Это он положил начало традиции, которая ныне столь любима в лагере, — отправляться на несколько дней в поход. Тогда это были еще маленькие группы, по 15–20 человек (отряд «старших»); и тот путь, который мы теперь, в составе 80 человек, едем на автокаре до того места, где можно начинать восхождение, — тогда проходили пешком, и так же возвращались... Благодаря походам с Кириллом, я хорошо знаю горы. Его очень любили, и он умел передавать свой энтузиазм — будь то в горах, будь то в других начинаниях. Потому мы все полюбили и горы, и лагерную жизнь.

Помимо летних лагерей, Кирилл организовывал зимние и пасхальные лагеря. На 10 дней мы выезжали

в горы, и жизнь дружины была очень активная. В первые годы устраивались зимние лагеря (сейчас их нет). Мы ехали не для того только, чтобы кататься на лыжах, — лыж у нас не было, точнее, была одна пара на всех. Главным было — жить вместе, на снегу. Так, для зимнего лагеря в Вогезах сняли дом, в котором была только печка и одна комната (девочки жили в школе чуть подальше). Эта комната была и столовой, и спальней, и клубом. Для этого утром кровати складывали, вечером — возвращали их на места. Умывались под фонтаном абсолютно ледяной воды на улице. Печка нас и отапливала, и кормила... И вот как-то ночью, вдруг, слышим сильный шум. Просыпаемся: оказывается, печка прожгла деревянный пол и свалилась в погреб. Так мы чуть не устроили пожар.

В таких случаях нужно быстро реагировать, мгновенно принимать решение. И тут Кирилл был незаменим. Быстро и точно находил выход из положения.

Так однажды мы впервые устроили зимний лагерь в Австрии. Тогда был финансовый контроль: нельзя



*Кирилл Ельчанинов и Александр Викторوف*

было вывозить с собой валюту из Франции, т. е. на вывоз разрешалось лишь строго определенное количество. Кирилл схитрил и послал мандатами, под разными именами, эту определенную сумму из разных почтовых отделений Парижа на свое же имя в Австрию.

Дружина разместилась в доме у приятных старичков, которые нам и готовили. И вот наступают последние дни лагеря, время не только уезжать, но и платить за 60 человек, а деньги не пришли (Зимний лагерь — значит Рождество, праздничные дни, почта работает плохо...). Помню, Кирилл говорит: «Чувствую себя идиотом... Уезжаем, а платить нечем». Однако и здесь он проявил находчивость: священником у нас был *rège Pierre Copel*, который немного говорил по-немецки. (Ведь еще была и проблема языка, чтоб объяснить с хозяином). А *rège Pierre Copel* во-первых, по-немецки говорит, во-вторых, — священник. Кирилл послал его на переговоры со старичком, чтоб постараться ему внушить доверие, что ничего, не волнуйся, деньги — придем. Ряса произвела впечатление. Старичок два дня ходил с отсутствующей физиономией, но не протестовал и согласился деньги получить позже.

Затем многие годы Кирилл устраивал зимние и весенние лагеря в Савойе во Франции, в большом доме, снятом у католиков: тогда уже у каждого была своя пара лыж и многие дети там научились хорошо кататься.

Для детей сборы в Париже были каждое воскресенье, кроме первого воскресения месяца, которое было отпусным днем. Каждый раз на такие сборы собиралось человек 50—70. Сборы состояли из двух частей: первая — увеселительная (подвижные игры, футбол... чтоб дать детям набегаться вволю). Вторая часть, — духовная. Приезжал о. Алексей Князев и др., проводились духовные беседы. Ежегодно устраивалась Елка — и ее подготовка и организация была целым событием, включающим и культурную, и развлекательную программу... В Страстной Четверг устраивалось общее говение дружины, затем — пасхальная встреча. Летом — выезды в леса под Парижем...

В Институте Восточных языков, где он работал, Кирилл не только преподавал русский язык студентам, но и рассказывал про Движение и про Церковь. Уроки русского языка, таким образом, он использовал как средство для того, чтоб заинтересовать русской культурой, Православием... И студенты-католики приходили в движенческую церковь\*, явно заинтересованные... То есть даже в этой, «официальной» работе, он затрагивал духовные темы. Он был глубоко православным и ... движенцем. Православие, Движение, и, позднее, Россия, — это для него было все. И, конечно, семья, семеро детей.

Его деятельность для России стала развиваться после того, как в 1961 г. он в первый раз поехал в Москву на французскую выставку книг и там познакомился со многими русскими людьми. К нему подходили, видя что он говорит по-русски, просили Евангелие, книги о православии... Он начал рассказывать про эмиграцию, про церковь, отвечал на многие вопросы. Из этого родилось его начинание «Помощь верующим в России».

Первым делом он начал посылать книги по почте. Вскоре обнаружилось, что они не доходили. Значит, их нужно было другими путями перевозить, — и он изобрел целую сеть для передачи, по всему миру, через сотню корреспондентов из многих стран. Он передавал эти книги «подпольно», — пользуясь личными связями, от дипломатов, до ... простых моряков. У него было большое воображение, и он искал способы воплощения своих идей.

Книги посылались в Россию бесплатно. Нужно было найти средства, чтоб эти книги оплатить. И он создал фонд, начал собирать деньги, обращаясь к христианам, в частности, к католикам во Франции и к протестантам в Америке. И вот, мало-помалу, образовалось 10 тыс. человек, которые стали ему помогать. Нужно

---

\* Церковь Введения во Храм Пресвятой Богородицы на rue Olivier de Serres.

было поддерживать контакты со всеми людьми, — что он и делал. Ежегодно ему удавалось собирать по 2–3 миллиона франков.

Для сбора средств он устраивал духовные концерты и встречи, раз или два в год. Говорил либо он сам — либо приглашал людей, с тем, чтоб рассказать о религиозном положении в России. Выступали и те, кого в то время называли диссидентами, так что были «живые примеры». Одновременно он создал Информационный бюллетень, где рассказывалось о гонениях на верующих в России, стал издавать открытки, которые продавались в пользу фонда.

Он вел огромную переписку — каждый день получал десятки писем из Советского Союза и вечерами, после работы, на каждое письмо он самостоятельно отвечал, — и очень это любил. В перестроечные времена люди стали просить и финансовую поддержку, и лекарства, и одежду... С помощью своих сотрудников он все это собирал и пересылал христианам, семьям заключенных, нуждающимся. Помощь была ответом на непосредственный запрос: он отвечал на письма, посылая необходимое. И он старался «ответить» максимально. И это выходило у него просто и естественно. Часто он говорил: «На Страшном Суде нас спросят не о том, что мы съели во время поста, а помогли ли мы ближнему».

Он продолжал эту деятельность около 30-ти лет, а когда заболел, — передал ее сыну, Александру Ельчанинову, который и ныне продолжает это дело. Теперь этот отдел Движения, скорее, помогает развиваться местным начинаниям в России: дает субсидии российским организациям для того, чтоб поддержать дело, которое может развиваться самостоятельно. Так, к примеру, отдел помогает Владимиру Порешу в Петербурге, создавшему христианскую школу, финансово поддерживает организации, которые занимаются детьми-сиротами и мн. др.

На Западе Кирилл также сыграл большую роль во многих начинаниях. Трудно сказать, в чем он не участ-

вовал: в то время (1953 г.) во Франции зарождался Syndesmos (в пер. с греч. — «связь») — международная организация, объединяющая молодежные православные движения всего мира. Кирилл был одним из ее учредителей. Ему принадлежала и идея создать в 60-е гг. координационный комитет между разными русскими организациями во Франции, каждая из которых существовала несколько обособленно. По инициативе Кирилла был создан комитет (Comite de Coordination), где собирались ответственные от каждой организации для координации программ. 10 лет спустя Comite de Coordination превратился в известное ныне Fraternite Orthodoxe (Православное Братство).

Это пример того, что его идеи (или его участие в новых идеях) не оставались только идеями, все они воплощались: и Syndesmos, и Fraternite Orthodoxe, и «Помощь верующим в России», и лагеря продолжают существовать и сейчас, и даже открытки до сих пор издаются и продаются... Так живут все начинания Кирилла. Поскольку, чем бы он ни занимался, он умел вокруг себя создать такую атмосферу, что люди тянулись к нему...

Поэтому о нем так много добрых воспоминаний. Когда он обращался к знакомым людям, он говорил: «Голубчик». «Голубчик, ты знаешь...». Это его слово.

Он был очень скромным. Любил черную и эффективную работу: в этом он воплощался.

Особенно он любил цветы. У него был маленький участок под Парижем, в местечке Argancourt. По субботам он ездил туда и выращивал цветы. Любил цветы за красоту, горы — за то, что, как он говорил, восхождение приближает к Богу.

АЛЕКСАНДР ВИКТОРОВ

## Памяти Софьи Сергеевны Куломзиной *1903–2000*

29 сентября 2000 г. в пригороде Нью-Йорка Велли-Коттедж в возрасте 96 лет скончалась Софья Сергеевна Куломзина, православный педагог с мировым именем, автор целого ряда книг по христианскому воспитанию молодежи.

Родилась Софья Сергеевна (ур. Шидловская) в 1903 в Санкт-Петербурге, в дворянской семье. Ее отец был последним вице-председателем Царской Думы, и с раннего детства девочка получала прекрасное образование. Жизнь резко изменилась после революции: в 1920 г. семья эмигрировала сначала в Эстонию, затем обосновалась во Франции, где Софья начала преподавательскую деятельность в воскресной школе для детей русских эмигрантов. Этот первый опыт определил ее дальнейшую работу.

Вскоре, однако, ей представилась возможность продолжить свое образование. Благодаря П. Ф. Андер-





сону и американской YMCA, она получила стипендию на обучение в Берлинском университете, где изучала философию и богословие, принимала активное участие в духовно-интеллектуальной жизни берлинской эмиграции (в частности, в религиозно-философских собраниях Н. А. Бердяева). Позднее ей был выделен гранд от фонда Рокфеллера на обучение в Колумбийском университете в Нью-Йорке (1926–27 гг.) в области христианской педагогики. По его окончании, получив диплом магистра религиозного образования, она вернулась во Францию и возглавила отдел православного воспитания в РСХД, где стала одним из ведущих деятелей, в частности, руководительницей четверговой школы и организатором работы детских лагерей<sup>1</sup>.

В этот период конца 20-х начала 30-х годов она была тесно связана со многими выдающимися мыслителями и богословами эмиграции: как руководительница, она участвовала в ежегодных съездах РСХД. «Великое духовное богатство изливалось тогда на наше поколение»<sup>2</sup>, — вспоминает Софья Сергеевна об этом времени, прошедшем под духовным наставничеством о. Сергия Булгакова, связанном с трогательной дружбой с Дмитрием Клепининым, совместными поездками с Е. Ю. Скобцовой по французским провинциям для сбора денег русским эмигрантам... Ее деятельность была многообразна и плодотворна: она сотрудничала, в том числе, со многими священниками (среди которых — о. Лев Жилле, о. Александр Ельчанинов). Позднее, осмысливая полученный опыт, она издала две книги по проблемам православного образования.

В 1932 г. она вышла замуж за Никиту Куломзина, русского инженера. «Я очень много времени отдавала работе с детьми, но мне хотелось материнства, это было моим призванием»<sup>3</sup>, — признавалась Софья Сергеевна позднее, будучи уже матерью четверых детей — Елизаветы, Ольги, Ксении и Георгия.

После войны, в 1949 г. (в годы оккупации семья осталась во Франции и участвовала, по мере сил, в работе Сопротивления), Куломзины эмигрировали в Со-

единенные Штаты и устроились в Наяке (Nyack, Нью-Йорк). Вскоре после прибытия, обнаружив крайне низкий уровень религиозного образования детей, Софья Сергеевна возобновила свою воспитательную работу. Одним из ее первых шагов было создание Комиссии для координирования образовательной деятельности среди православных общин 16 разных юрисдикций, разделенных по национальному происхождению, которые представляли тогдашнюю Православную Церковь в Америке.

С 1956-го по 1969 г. она была первым секретарем этой комиссии и, при ближайшем сотрудничестве с о. Александром Шмеманом (ее бывшим учеником), издавала бюллетень по вопросам христианской православной педагогики. В течение 10 лет продолжались издания пособий для занятий с детьми всех возрастов.

С присущим ей творческим горением занималась Софья Сергеевна церковно-педагогическими трудами: преподавала, писала книги для детей, учебники и руководства для воскресных школ Русской Православной Греко-Кафолической Церкви в Америке, как тогда называлась Американская Православная Церковь. Будучи непосредственно знакома с нуждами церковных учителей, она разъезжала по православным приходам, осуществляя гуманитарную помощь. В 1966 г. она посетила ряд приходов на Аляске с целью наладить там школьное дело.

Помимо работы в религиозно-образовательной комиссии, Софья Сергеевна, начиная с 1956-го, в течение почти двадцати лет преподавала в Свято-Владимирской богословской семинарии в Крествуде (штат Нью-Йорк), читая курс религиозной педагогики. Эти лекции легли в основу ее книги *Наша церковь и наши дети* (издана в SVS-Press). Ныне эта книга выдержала два издания на русском языке (изд-во Мартис, 1993 и 1994) и идет речь о новом ее переиздании в авторском переводе, недавно переданном семьей Софьи Сергеевне в издательство YMCA-Press<sup>4</sup>. В этой книге, ставшей классикой православной педагогической литературы и незаменимым

пособием для родителей и преподавателей воскресных школ, а также православных учебных заведений, Софья Сергеевна излагает свое «кredo», свой опыт матери, учительницы, бабушки, мирянки: духовные нужды детей важны не менее, чем взрослых, и Церковь должна отвечать на эти нужды сообразно их возрасту.

После ухода из секретариата в 1969 г., Софья Сергеевна продолжила свою преподавательскую работу в церковных школах и приходах. Ее перу принадлежат многочисленные материалы для русскоговорящих детей в журнале *Трезвон*, издававшемся в Америке на русском языке и распространявшемся в Западной Европе (журнал, воспитавший уже не одно поколение молодежи, зачитанные номера которого, переходившие из рук в руки, и ныне нетрудно найти в эмигрантских семьях). *Трезвон*, как и другие издания Софьи Сергеевны, проникли и за «железный занавес» и имели влияние в годы политических репрессий и гонений на Русскую Церковь.

Выход на пенсию в 1974 г. ознаменовал, однако, не покой, а новый этап деятельности неутомимой Софьи Сергеевны. Времена изменились, и ту неразрывную связь с родиной, которую она ощущала на протяжении всей своей жизни, появилась возможность превратить в реальный контакт. Софья Сергеевна стала бывать в разных городах России (Москве, Петербурге, Новосибирске), и приняла видное участие в деятельности по духовному возрождению России.

Одной из сторон этой деятельности, принявшей отныне открытый характер, стали религиозные книги, изданные в ассоциации Religious Books for Russia, президентом которой была Софья Сергеевна. Изданные на русском языке, эти книги переправлялись в Советский Союз и имели воздействие в возобновляющейся церковной жизни постсоветской России, где стали открываться новые возможности для участия в духовно-просветительской работе. Так вновь были услышаны ее голос и педагогический опыт.

Постепенно она расширила эту деятельность, особое значение придавая переводам тех материалов, ко-

торые могли послужить импульсом и источником для развития православной педагогики на родной земле.

Свящ. Томас Казиш, ее бывший студент и впоследствии коллега, в своих воспоминаниях (опубл. в сб. памяти *Православная Церковь в Америке 1796–1976*), приводит слова одной из учениц Софьи Сергеевны, кратко суммирующей, кем была С. С. Куломзина для своих подопечных: «Она была не похожа на учителей из нашей школы. Она была настоящей учительницей».

Для тысяч детей, которых она столькому обучила, Софья Сергеевна открывала подлинный смысл слова «учитель», возводя его на дарованную Спасителем высоту.

Книга ее воспоминаний «*Many Worlds: a Russian Life*» в феврале этого года вышла в свет на русском языке в авторском переводе<sup>5</sup>, переработанная и дописанная Софьей Сергеевной в последние годы жизни после поездок в Россию.

Кроме того, наряду с получившими большую популярность за последние годы в России книгами С. С. Куломзиной *С нами Бог* и *История Православной Церкви*, недавно выпущены *Семья – малая Церковь* (фонд Христианская жизнь, 2000) и *Две тысячи лет истории Православной Христианской Церкви* (Паломник, 2000).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. ее кн.: *Детские лагеря. Опыт духовно-воспитательной работы в русских православных лагерях за границей*. (Составитель С. С. Куломзина) — М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1995.

<sup>2</sup> *Миры за мирами: воспоминания русской эмигрантки*. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2000. — С. 148.

<sup>3</sup> *Op. cit.* С. 157.

<sup>4</sup> В этом номере *Вестника* мы публикуем фрагмент из этой книги «Домашняя молитва», в авторском переводе.

<sup>5</sup> *Миры за мирами: воспоминания русской эмигрантки*. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2000. — 318 с.

Т. ВИКТОРОВА

---

## Прощание с одной из «последних»

В Киеве 30 сентября, в день памяти мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии, в 7.30 утра по местному времени на 97-м году жизни скончалась инокиня Серафима (Вера Васильевна Ловзанская), хранительница наследия епископа Варнавы (Беляева) и активный участник церковно-общинной жизни 1920-х—1930-х годов. Почти ровесница уходящего века, до краев наполненного невинно пролитой кровью, она в своей судьбе воплотила знаменитый парадокс Христа, став тем «последним», который оставляет далеко позади всех сильных и «первых» этого мира (Лк. 13: 30)

Родившись 28 января 1904 г. в Нижнем Новгороде в семье инженера, она принадлежала к дворянскому словолию, однако, как это нередко случалось в русских интеллигентных семьях, индифферентных к религии, с церковной традицией соприкоснулась через няню и прислугу. На всю жизнь запомнилась ей ранняя (1908 г.) смерть матери, отчаяние растерянного отца и крик няни: «Барин, барин! Надо священника!» Няня Екатерина научила ее и церковным молитвам, и правилам благочестия. В 9 лет с Верой случилось знаменательное событие. Переходя с брандвахты на соседнее судно («нефтянку»), она упала в Волгу и, не умея плавать, пошла ко дну. По ее словам, стукнувшись ногами о речное дно, она не испугалась, только подумала: «Если будет воля Божия, значит, я буду жить». В это время вода над головой стала светлеть, и неожиданный спаситель вытащил девочку на палубу корабля. Им оказался матрос Иван Судуткин. Екатерину и Ивана как своих благодетелей м. Серафима всегда поминала в молитвах.

Юность ее проходила в эпоху, когда рушилась Россия и христианская культура. Силы для жизни Вера черпала в любви к Христу, в традиционном семейном укладе, в атмосфере провинциальной старозаветной жизни России, с которой соприкасалась, сопровождая

отца в служебных поездках по Поволжью. Окончив Институт благородных девиц (превратившийся после Октябрьского переворота в советскую «школу 2-й ступени»), она в 1920 г. поступает на физико-математический факультет Нижегородского университета.

В это же время ее отец, Василий Ловзанский, в результате несчастного случая, происшедшего с ним на первом коммунистическом субботнике (куда насильно согнали «бывших» людей), надолго попадает в больницу и лишается ноги. Его семья оказывается без средств к существованию, дочь вынуждена оставить учебу и начать трудовую жизнь. Тогда же она приходит к викарному епископу Варнаве, который особое внимание уделял работе с молодежью, и становится его духовной дочерью. В двадцатые годы она знакомится с рядом зосимовских старцев, с аскетами Саровского монастыря и с дивеевской блаженной Марией Ивановной.

Когда епископ принимает юродство и создает подпольную общину, она следует за ним. Имея по работе возможность бесплатного проезда в железнодорожном транспорте, Вера Васильевна со второй половины двадцатых годов выполняет различные поручения Владыки (осуществляла связь со старцами Зосимовой пустыни; известно, что, по крайней мере, один раз, отвозила в Москву записку, адресованную философу Алексею Лосеву). Не признав Декларацию митрополита Сергия (1927 г.), епископ Варнава уезжает в Среднюю Азию, где пытается организовать тайный монастырь. В 1928 году Вера Ловзанская вслед за Владыкой переезжает в Кызыл-Орду. Через несколько лет вследствие доноса монастырь был раскрыт и его обитатели должны были разъехаться.

В 1933 г. после осуждения епископа по 58-й статье, Вера Васильевна добивается свидания с узником в Бутырках, а в следующем году едет за ним в Сибирь. Выдав себя за его племянницу, она добивается свиданий с ним в концлагере и в тюремной психушке, куда его периодически помещали за отказ от работы и юродство. В 1936 г. епископа освобождают, и он пре-

вращается в «дядю-иждивенца» Веры Васильевны Ловзанской. Благодаря ее самоотверженности сохранился огромный архив епископа-писателя, а сам он смог выжить в беспощадных к религии условиях тоталитарной системы.

После смерти подвижника, последовавшей в Киеве в 1963 году, инокиня Серафима (пострижена Владыкой в 1951 году) духовно сближается с замечательным священником Алексеем Глаголевым. Она заботилась о нем до его смерти, последовавшей в 1972 году. Именно она сохранила краткие заметки о. Алексея о том, как в годы войны он спасал киевских евреев от нацистов. (Опубликованы автором этих строк в «Новом мире» в 1991 г.) Будучи до этого «непоминающей», она причащается у о. Алексея, служившего в одном из храмов Московской Патриархии. (До войны он входил в общину «непоминающего» священника Анатолия Журавковского.)

В 90-е годы в России начали издаваться книги епископа Варнавы (в частности, его труд «Основы искусства святости», вышедший в четырех томах), и в нищее монашеское жилье инокини Серафимы — однокомнатная квартира в микрорайоне «Нивки», в серых советских «хрущобах» — начинается паломничество: приходят представители современного духовенства, как Московской Патриархии, так и Зарубежной Церкви, приходят молодые люди со своими неразрешенными проблемами, приходят люди из низов, скромные, «маленькие» люди, незаметно для окружающих несущие свой тяжкий крест. Уходя, все уносили от «матушки Серафимы» какой-нибудь подарок и, главное, внутренний свет, исходивший от ее облика. Как сказал на погребении инокини заслуженный протоиерей Киевской епархии Михаил Макеев: «Все, кто знал при жизни монахиню Серафиму и приходил к ней, уходили от нее окрыленные».

У инокини Серафимы была высокая монашеская культура. Все, что ей приносили, она старалась незаметно и поскорее раздать: гостям, соседям, нищим.

Но вот ее посещает восьмидесятилетняя Синклитикия и приносит гостинец: три яичка, пять картофелин. «Я очень ценю такое приношение, — заметила инокиня, — потому что оно сделано с настоящей любовью».

Она всегда и постоянно молилась. В последние полгода ее настиг жесточайший склероз. Женщины, ухаживавшие за ней в это время, вспоминают, что она целыми днями до последних дней жизни читала псалмы, молитвы и прежде всего «Иисусовую молитву», которую ее губы продолжали беззвучно повторять даже в забытьи.

Так получалось у нее по жизни, что, будучи подвижницей и фактически схимницей (ей много раз предлагали принять схиму), она всегда находилась в центре активных церковных событий. В 1986 году, восьмидесятидвухлетней женщиной, она подверглась обыску со стороны КГБ и вынуждена была перейти на полуправильное положение. В шестидесятые годы она через о. Алексея Глаголева продала принадлежавшую Владыке Варнаве старинную скрипку и попросила передать вырученные деньги преследуемым священникам, о. Глебу Якунину и о. Николаю Эшлиману. В начале восьмидесятых годов, уже в преклонном возрасте, она помогала собирать сведения о новомучениках. Автору этих строк она предоставила свою квартиру для хранения большой библиотеки сам- и тамиздата.

Уже в последние годы она старалась следить за развитием церковной жизни в России и на Украине.

Епископ Варнава оставил две бутылки вина и завещал келейнице открыть их после падения коммунистического режима. Но после 1991 года инокиня Серафима решила их не открывать, так как, по ее словам, «история коммунизма в России еще далеко не закончилась».

Семь священников Киевской епархии отпели ее 2 октября в Троицком соборе Китаевской пустыни, там, где находятся мощи святого юродивого Феофила. Погребена инокиня на Байковом кладбище, в ограде со-



седней с могилой своего наставника, епископа Варнавы. В первые же дни после похорон к ее могиле стали приходить верующие. 8 ноября, на сороковый день со дня кончины «матушки» Серафимы, всем, посетившим ее квартиру, был показан телефильм о ней под названием «Верность», снятый пять лет назад московской студией кабельного телевидения. Одним живым святым на нашей земле стало меньше, одной почитаемой могилой больше.

ПАВЕЛ ПРОЦЕНКО

---

## Среди книг



### **Взыскующие Града.**

#### **Письма и дневники**

– М., Школа «Языки русской культуры», 1997. Составление и комментарии В. И. Кейдана. – 745 с.

Поскольку в Вестнике вновь открывается библиографический отдел, необходимо отметить, пусть и с запозданием, превосходную книгу, появившуюся три года назад, увы, как это теперь часто бывает, более чем скромным тиражом в 1000 экземпляров, и потому немедленно разошедшуюся. Ее составителю, В. Кейдану, удалось собрать около 650 писем и отрывков из дневников корифеев русского религиозно-философского возрождения от самого начала века (первые письма В. Эрн к Г. Гехтману и А. Ельчанинову относятся к 1900–01 гг.; последнее, о. Сергия Булгакова к Волжскому, написано из Константинополя в 1923 г.). Читая эту богатейшую переписку более чем 40 разных авторов, не знаешь, чему больше удивляться, — высочайшей культуре мысли и языка, или интенсивности религиозно-общественного творчества: тут и Братство христианской борьбы, и собрания Религиозно-философского общества, и издательство Путь, и споры об имяславии ...При этом собрание писем читается на одном дыхании, не как давний устаревший архив, но как животрепещущая жизнь. И вступительная статья, и комментарий (приведенный в конце каждого письма), и общее оформление — на самом высоком уровне. Остается пожелать только одного: чтобы эта книга, ставшая так быстро недоступной, была поскорее переиздана.

Н. С.

### **Священник Павел Флоренский**

*Переписка с М. А. Новоселовым.* – Томск: изд. «Водолей», 1998. – 286 с.

Годом позднее в Томске, тем же мизерным тиражом, была издана переписка М. А. Новоселова с о. П. Флоренским, связанная со спорами вокруг имяславия. В основном, это письма Новоселова к Фло-

ренскому, так как ответные письма Флоренского не сохранились (весь архив Новоселова погиб). Издание исполнено превосходно. Одно только удивляет: почему составители поместили наравне с предисловием и без всякого комментария статью «епископа современной истинно-православной церкви» Амвросия Сиверса, где снова преподносится, как достоверная, легендарная версия о епископстве Новоселова в лоне катакомбной церкви. Печатаемые в приложении из архива о. Сергия Булгакова письма турка, долготелного соузника Новоселова, окончательно опровергают эту легенду, которая никогда не была подкреплена никакими письменными, да и устными конкретными источниками.

Н. С.

### **Русская эмиграция в фотографиях**

*Франция, 1917–1947. Автор-составитель Андрей Корляков. ИМКА-Пресс, 1999.*

Страстный коллекционер фотографий и документов, Андрей Корляков (род. в России, с 1991 г. живет во Франции) восполнил зияющий пробел: о русской эмиграции написано много книг и статей, но иллюстрированного альбома о ней еще не было. Составителем собрано свыше 230 фотографий (большинство из которых печатаются впервые), освещающих самые разные области эмигрантской жизни во Франции: литература, музыка, живопись, театр, балет, политика, церковь, молодежные организации и т. д. Фотографии не только подобраны, они прочитаны, многие из них прокомментированы. Расположены они прекрасно и отпечатаны удивительно четко.

На изящном супере — шутовской портрет Вертинского (кстати, к Франции отношения почти не имевшего). Жизнь эмиграции была богата, разнообразна, но и драматична, что с этим изображением не очень вяжется. В связи с этим можно пожалеть, что недостаточно представлена повседневная жизнь эмигрантов, но она, вероятно, будет частью готовящегося тем временем нового, еще более богатого снимками альбома.

В целом, эти критические замечания — мелочь на фоне той большой удачи, какой является этот роскошный и столь продуманный составленный альбом.

Н. С.

**Никита Струве. Православие и культура***Изд. «Русский путь» М., 2000. – 630 с.*

К новому изданию сборника статей Н. А. Струве, расширенному вдвое, можно было бы добавить уточняющий подзаголовок: «Русское Православие и литература». Еще 30 лет назад Н. Струве писал: «Единственная современная культура, созданная на почве Православия, русская, мимо этого факта пройти нельзя». Это, действительно, факт, поэтому не надо удивляться, что в контексте этой книги читатель почти не встретит имен великих каппадокийцев или иных классиков святоотеческого богословия, — чаще даже встретишь имена Л. Блуа, Бернаноса или Мориака, что не удивительно, коль скоро речь идет прежде всего о современной культуре. К тому же, русская культура нового времени для Н. Струве (да и не только для него) есть культура слова, словесность, литература. Вот почему не Станиславский, не Рахманинов, даже не Левитан, а Пушкин и Гоголь, Достоевский и Толстой, Фет и Блок, Бунин и Зайцев, Гумилев и Ахматова, Цветаева, Пастернак и Мандельштам и, разумеется, Солженицын — вот имена тех русских писателей, что для Н. Струве определяют христианскую сущность русской культуры, позволившую Томасу Манну назвать русскую литературу «святой».

Одна из первых статей Струве «Великие примеры» (кстати, не включенная в книгу) была опубликована в сборнике «Православие в жизни» (изд. им. Чехова, 1953) в том возрасте, когда по эту сторону государственных границ людей называют «дипломниками». Участвуя в сборнике наряду с такими «великими примерами», как А. Карташев и о. Василий Зеньковский, Н. Струве обращается к именам ап. Павла, Игнатия Богоносца, Иустина Философа, св. Афанасия, Антония Великого, Владимира Мономаха, митроп. Филиппа, преп. Серафима Саровского. Именно на этих примерах Н. Струве обосновывает два положения, составляющие краеугольный камень его мировоззрения без малого столетия: 1) «христианство может быть осуществлено во всех условиях и во всех формах» и 2) «христианство есть прежде всего великая жизненная и творческая сила, проявляющаяся во всех и во всем, не знающая никаких препятствий и духовно побеждающая даже в мученичестве». И еще одна цитата из ранней статьи Н. Струве: «духовный и умственный путь Иустина, прошедшего через ряд учений и нашедшего удовлетворение только в христианстве, напоминает путь русских религиозных мыслителей конца XIX и начала XX века, от марксизма и неверия, через кантианство и идеализм, в конечном итоге пришедших ко Христу».

Н. Струве — наследник русского религиозного возрождения и генетически (внук П. Б. Струве), и по устремлениям, которые его

роднят с поколением отцов, Н. Арсеньевым и Л. Зандером, В. Вейдле и Н. Зерновым, и со старшими, преждевременно ушедшими друзьями — о. о. А. Шмеманом и И. Мейендорфом (см. в разделе «Памяти ушедших» об о. Александре Шмемане). Четверть века назад, когда в Россию попала книга Н. Зернова «Русское религиозное возрождение XX века», из библиографического указателя явствовало, что Н. Струве — самый молодой из участников этого возрождения. В последнем году XX века стало ясно, что кончился *этот* век, кончилось *это* возрождение (что не отменяет возможность нового возрождения). Одно из значений русского XX века от первого года до последнего, — в том, что помимо «некультурного православия» и «неправославной культуры», вновь зацвела «православная культура» и получила свое обоснование (о. Василий Зеньковский).

С одной стороны, «... крещение дало России все, вернее, создало ее. Нация, государственность, культура родились в крещальной купели. Христианство дало образ, лепоту, смысл разрозненным, кочующим, бесформенным племенам, оно их соединило, включило в исторический процесс, оплодотворило. Всеми своими высшими достижениями Россия обязана христианству, от Софии Киевской, от иконы Троицы Рублева — этого вещественного доказательства бытия Божия (по слову о. Павла Флоренского) — до великой пророческой русской литературы XIX и XX веков». С другой: «Поэзия не только всегда словесное чудо, но и религиозное действие; поэзия и судьба Гумилева и Мандельштама, Ахматовой и Пастернака убеждают в том, что “и после двойной секуляризации, в Петербургской и Советской Россиях, искусство осталось неотторжимо от религии, обрета в этом слиянии гармонию и полноту”». И, в другой статье, утверждая, что «поэзия — младшая сестра молитвы», Н. Струве пишет: «От “Повести временных лет”» до поэзии Ахматовой мы имеем одну неразрывную цепь. Бог открывается русской душе в красоте и таинстве молитвы, а, в свою очередь, земная красота возносится к Богу».

Однако Н. Струве не уходит, по его же выражению, «в завороченность собственным прошлым». «Христианство — религия историков» — писал Марк Блок в «Апологии истории», а Н. Струве в заметке «К юбилею Льва Толстого» настаивает на том, что «с момента Воплощения, история, несмотря на кажущийся абсурд и ненужность, наполнена глубочайшим, до конца непостижимым смыслом, историю нельзя предоставлять отрицательным демоническим силам, она, напротив, должна быть средоточием всех нравственных и духовных усилий». Историчность его мышления позволяет Н. Струве делать и верные предположения о будущем, сбывающемся и в хорошем, и в дурном, но всегда осторожно, без курсива и надрыва, так, что они заметны лишь внимательному читателю. Так,

к 60-летию революции он надеялся, что через 10–15 лет Октябрь уже будут не праздновать, а отмечать поминками о «миллионах убитых задешево». А в 1984-м, «черненковском» году, когда в Москве арестовывали всего лишь за чтение и распространение книг издательства, возглавляемого Н. Струве, он писал: «Не наступают ли сроки, отмеренные ясновидцем Розановым: “и новое здание с чертами ослиными в себе повалится в третьем-четвертом поколении?”» А пятью годами раньше, Н. Струве задает вопрос: «Какой выйдет Россия из всех испытаний предвидеть. Навсегда испорченной советской сивухой? Соборно-православной? Американзированной? Вернее всего, она будет неорганическим сплавом этих трех компонентов»... яркое предсказание сегодняшнего состояния России, сделанное в подмеченном Солженицыным «виде предположений» (кстати, «предположения» высказаны в статье «О демократии и авторитаризме. Заметки на полях А. И. Солженицына»).

Историзм в отношении к прошлому противостоит не только нигилизму или постмодернистским играм с ним, но и сентиментальной подделке под К. Леонтьева, примеривающей на себя мундир прежней России, «игре в солдатики» пятидесятилетних неповзрослевших мальчиков, на полемику с которыми Н. Струве пришлось в 90-е гг. затратить немало сил. В том-то все и дело, что мечтающие воссоздать дофевральскую Россию получают Февраль; взыскующие допетровской Руси получают Раскол; тоскующие о московской Руси получают Смуту, а мечтающие о Киевской Руси получают иго. Н. Струве связывает надежды с другим: «Вот такой “тихоновской” да будет Церковь в будущей России: простой смиренной и народной, свободной не только от гнета государства (гнет внешний и не единственный), но и внутренне свободной от груза истории от византийской пышности, от тяжеловесности обряда и обрядоверия, когда временное принимается за вечное, от провинциализма и связанных с ним фанатизма и сектантского духа, пусть будет Церковью, такой, какой ее олицетворял блаженной памяти патриарх Тихон, коренной и истой, но благотворно творческой, со вселенским дыханием и дерзанием».

Слово Н. Струве воспитано на кратком объеме передовых «Вестника» (их в сборнике больше 80) и потому «плотно», если воспользоваться одним из любимых слов А. Солженицына. Оно плотно и в полемике — а в 90-х гг. ему приходилось не только отстаивать православие от безверия как в былые годы, но и культуру от неистовых ревнителей православия и их наивного или расчетливого бескультурья. Оно плотно и тогда, когда Н. Струве говорит «поверх барьеров», раскрывая путь Православия и Культуры.

*Борис Любимов*

---

## Коротко об авторах



**Ирина Роднянская**

литературовед, критик, автор двух сборников статей на литературные и филологические темы, а также ряда работ по русской религиозной философии (о С. С. Соловьеве, С. Н. Булгакове и др.) и социологии культуры

**Татьяна Емельянова (Викторова)**

род. в Тюмени в 1971 г., кандидат филологических наук, исследователь творческого наследия матери Марии (Скобцовой), автор статей об английской и русской религиозной драматургии XX в. Сотрудница YMCA-Press по внешним связям.

**Сергей Хоружий**

род. в 1941 г., философ, профессор, заведующий лабораторией синергической антропологии Института человека РАН (Москва), автор исследований о философской антропологии (в первую очередь – христианской), а также исследований по истории русской религиозной мысли.

**Игум. Вениамин Новик**

род. в 1946 в Ленинграде. Окончил Ленинградский политехнический институт. В 1983 г. поступил в Ленинградскую духовную академию, по окончании был оставлен в ней преподавателем. В 1988 г. принял монашество. В авг. 1992 г. возведен в сан игумена. Автор публикаций в «Континенте», «Вестнике РХД», «Страницах» и др. журналах.

**Ганс-Урс фон Бальтазар (1905–1988)**

католический богослов, с 1936 г. – священник. Автор многочисленных богословских трудов (Откровение немецкой души (1937–9), Богословие истории (1950), Созерцательная молитва (1955), Слава и Крест (1951–1969), Божественная драматургия (1973–1983) и др.)

**Всеволод Катагощин**

род. в 1926 г. Окончил историко-архивный институт. Философ. Печатался в «Новом журнале», «Выборе» и др. периодических журналах. Проживает в г. Егорьевске Московской обл.

---

СВЕТЛАНА СИМАКИНА, ур. Носова  
род. в 1962 г. в Новосибирске, окончила медицинский институт в Москве. В 1991 году переехала в Германию, где работает в настоящее время как врач и научный сотрудник.

ОЛЬГА РАЕВСКАЯ-ХЬЮЗ  
род. в Киеве, с 1944 г. в эмиграции, профессор (в отставке) русской литературы в университете Беркли (Калифорния). Член редколлегии «Вестника РХД».

МАРИЯ СТРУВЕ-ЕЛЬЧАНИНОВА  
род. в 1925 г. в Ницце. Иконописица.

ПАВЕЛ НЕРЛЕР (псевд.)  
Павел Маркович Полян, историк, географ и филолог, сотрудник Института географии РАН, доктор географических наук, секретарь Манделштамовского общества.

НАТАЛЬЯ ЕСЬКОВА  
кандидат филологических наук, автор многочисленных работ по грамматике русского языка, в частности, Краткого словаря трудностей русского языка (1-е изд. 1994, 2-е издание 1999, 448 с.).

А. ГАВРИЛИН  
историк, профессор Рижского Университета (Латвия), автор ряда трудов по истории православной латвийской епархии.

Прот. ЛЕОНИД КИШКОВСКИЙ  
настоятель церкви Казанской Божьей Матери (Си Клифф, штат Нью-Йорк), редактор газеты «Православная церковь», ответственный за экуменические сношения православной церкви в Америке.

Еп. ГРИГОРИЙ АФОНСКИЙ  
сын священника, племянник известного церковного регента, в эмиграции, после войны, был епископом Аляски, ныне на покое.

ЕЛЕНА КЛЕПИНИНА-АРЖАКОВСКАЯ  
род. в 1938 г. в Париже, преподаватель русского языка, исследователь духовного наследия матери Марии Скобцовой. Автор учебников, статей, сценариев.

АЛЕКСАНДР ВИКТОРОВ  
род. в 1940 г. в Париже, директор промышленного завода, председатель РСХД.



---

# СОДЕРЖАНИЕ



От редакции — *Никита Струве* . . . . . 3

## БОГОСЛОВИЕ

*К 130-летию со дня рождения С. Н. Булгакова*

|   |    |
|---|----|
| Христос в мире (глава из книги) — <i>прот. С. Булгаков</i> . . . . .  | 6  |
| Конференция в Москве «С. Н. Булгаков:<br>Религиозно-философский путь» . . . . .                                   | 19 |
| С. Н. Булгаков — о. Сергей: стиль мысли и форма<br>мысли — <i>И. Б. Роднянская</i> . . . . .                      | 21 |
| Об евхаристическом богословии о. Сергия Булгакова —<br><i>Н. А. Струве</i> . . . . .                              | 38 |
| «Руководитель, друг, отец...»: мать Мария Скобцова<br>и прот. Сергей Булгаков — <i>Т. В. Емельянова</i> . . . . . | 45 |
| Из воспоминаний об о. Сергии — <i>с. Иоанна Рейтлингер</i> . . . . .  | 64 |
| Письма Ю. Н. Рейтлингер — о. Сергей Булгаков . . . . .  | 67 |
| Духов день (стихотворение) — <i>М. И. Лот-Бородина</i> . . . . .  | 99 |

*К 50-летию кончины Г. П. Федотова (1886–1951)*

|  |     |
|--|-----|
| Псалмы в переводе Г. П. Федотова . . . . .             | 101 |
| Письмо Г. П. Федотова матери Марии Скобцовой . . . . . | 113 |

## ФИЛОСОФИЯ

*К столетию кончины Вл. Соловьева (1853–1900)*

|  |     |
|--|-----|
| Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя —<br><i>С. С. Хоружий</i> . . . . .  | 117 |
| Владимир Соловьев: социальное измерение<br>духовности — <i>игумен Вениамин (Новик)</i> . . . . .                         | 157 |
| Эстетика и апокалиптика — <i>Г.-У. фон Бальтазар</i> . . . . .   | 186 |
| Смысл встречи. Метафизика отношений мужчины<br>и женщины (по Соловьеву и Вейнингеру) —<br><i>Вс. Катагощин</i> . . . . . | 204 |

---

## ЛИТЕРАТУРА

- Стихотворения — *Светлана Симакина* . . . . . 223  
Письма Иванову-Разумнику от архиепископа Иоанна  
Шаховского и А. Л. Бема — *О. Раевская-Хьюз* . . . . . 227  
Толстой и Троллоп — *М. А. Струве, Н. А. Струве* . . . . . 251  
Мандельштамовские дни в Москве — *Павел Нерлер* . . . . . 255

### *Русский язык сегодня*

- Орфоэпия слов, связанных с религией и церковью —  
*Н. А. Еськова* . . . . . 269  
Паннихида или панихида? — *Н. А. Струве* . . . . . 271

## СУДЬБЫ ЦЕРКВИ

- Роль Вселенского патриарха — *еп. Григорий Афонский* . . . . . 275  
Современное положение Православных  
Церквей Латвии и Эстонии — *А. Гаврилин* . . . . . 294  
Речь на выпускном акте Свято-Владимирской  
академии — *о. Леонид (Кишковский)* . . . . . 308

### *Прошлое и настоящее РСХД*

- Страницы истории*: Из книги В. В. Зеньковского  
«Мое участие в РСХД», гл. VIII . . . . . 315  
*Православная педагогика*: Из книги С.С. Куломзиной  
«Наша Церковь и наши дети» . . . . . 326  
*Хроника РСХД* . . . . . 339  
*Культурная жизнь*: Постановка мистерии «Семь чаш»  
матери Марии (Скобцовой) — *Т. В. Емельянова* . . . . . 342

### *Памяти ушедших*

- Памяти К. А. Ельчанинова (*Н. А. Струве,*  
*Е. Д. Аржаковская, А. Викторов*) . . . . . 348  
Памяти С. С. Куломзиной (Шидловской) — *Т. Викторова* . . . . . 368  
Памяти инокини Серафимы (*П. Проценко*) . . . . . 373

### *Библиография*

- Взыскующие Града — *Н. С.* . . . . . 378  
Свящ. Павел Флоренский. *Переписка*  
*с М. А. Новоселовым* — *Н. С.* . . . . . 378  
Русская эмиграция в фотографиях — *Н. С.* . . . . . 379  
*Н. Струве. Православие и культура* — *Б. Н. Любимов* . . . . . 380  
Коротко об авторах . . . . . 383

---

# SOMMAIRE



A nos lecteurs — *Nikita Struve* . . . . . 3

## THEOLOGIE

*Pour le 130<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de S. N. Boulgakov  
(1871—1944)*

Le Christ dans le monde (inédit) — *p. Serge Boulgakov* . . . . . 6

Un colloque à Moscou consacré au père Serge Boulgakov . . . . . 19  
Boulgakov — père Serge : style et forme de sa pensée —

*I. Rodnianskaïa* (Moscou) . . . . . 21

La théologie eucharistique du père Serge Boulgakov —

*N. Struve* . . . . . 38

«Maître, ami et père...»: mère Marie Skobtsova et père

Serge Boulgakov — *T. Emelianova* (Paris) . . . . . 45

Souvenirs sur le père Serge — *sœur Jeanne Reitlinger* . . . . . 64

Lettres à sœur Jeanne Reitlinger — *père Serge Boulgakov* . . . . . 67

Le jour du Saint Esprit, poème dédié au p. Serge —

*M.I. Lot-Borodine* . . . . . 99

*Pour le 50<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Georges Fedotov  
(1886—1951)*

Traduction des psaumes en langue russe — *G. Fedotov* . . . . . 101

Lettre de Georges Fedotov à mère Marie Skobtsova . . . . . 113

## PHILOSOPHIE

*Pour le 100<sup>e</sup> anniversaire de la mort de V. Soloviev  
(1853-1900)*

L'héritage de Vladimir Soloviev cent ans après —

*S. Khorouji* (Moscou) . . . . . 117

Vladimir Soloviev : la dimension sociale de

la spiritualité — *p. Benjamin Novik* (Péttersbourg) . . . . . 157

Esthétique et apocalyptique (trad. du français) —

*Hans Urs von Balthasar* . . . . . 186

|   |     |
|---|-----|
| Le sens de la rencontre. La métaphysique des relations<br>entre l'homme et la femme (selon Soloviev<br>et Weininger) — <i>Vs. Katagotchine</i> (Moscou) . . . . . | 204 |
|---|-----|

### LITTERATURE

|  |     |
|--|-----|
| Poèmes — <i>S. Simakine</i> (Allemagne) . . . . .  | 223 |
| Lettres de Mgr. Jean Shakovski et d'Alfred Bem<br>à Ivanov Razumnik — ( <i>publication et commentaires</i><br><i>d'Olga Raevsky-Hughes</i> ) . . . . . | 227 |
| Tolstoï et Trollope — <i>Marie et Nikita Struve</i> (Paris) . . . . .  | 251 |
| Les journées Mandelstam a Moscou —<br><i>Paul Nerler</i> (Moscou) . . . . .  | 255 |
| La langue russe aujourd'hui —<br><i>N. Eskova</i> (Moscou), <i>N. Struve</i> . . . . .   | 269 |

### DESTINEES DE L'EGLISE

|   |     |
|---|-----|
| Rôle et place du patriarche œcuménique —<br><i>Mgr Gregoire Afonski</i> (USA) . . . . .                         | 275 |
| La situation actuelle des Eglises orthodoxes en Lettonie<br>et en Estonie — <i>A. Gavrilin</i> (Riga) . . . . . | 294 |
| Discours de fin d'année à l'Académie de Saint-Vladimir —<br><i>p. Léonid Kishkovski</i> (USA) . . . . .         | 308 |

### PASSE ET PRESENT DE L'ACER

|  |     |
|--|-----|
| Ma participation à l'ACER (chap. VIII) —<br><i>p. Basile Zenkovski</i> . . . . .   | 315 |
| Notre Eglise et nos enfants (extrait) —<br><i>S. S. Shidlovski-Koulomzine</i> . . . . .  | 326 |
| Chronique de l'ACER. . . . .   | 339 |
| La vie culturelle: mystère «Les Sept Coupes»<br>de mère Marie Skobtsova (mise en scène<br>de H. Klépinine-Arjakovsky) — <i>T. Emelianova</i> . . . . . | 342 |

### IN MEMORIAM :

|   |     |
|---|-----|
| Cyrille Eltchaninoff — <i>N. Struve</i> ,<br><i>H. Klépinine-Arjakovsky</i> , <i>A. Victoroff</i> . . . . . | 348 |
| <i>S. S. Shidlovski-Koulomzine</i> — <i>T. Victoroff</i> . . . . .  | 368 |
| Mère Seraphime — <i>P. Protsenko</i> . . . . .  | 373 |
| Le monde des livres . . . . .   | 378 |
| A propos des auteurs. . . . .   | 383 |

---

# Совместное издание Русский путь — YMCA-Press

ВЫШЛО ИЗ ПЕЧАТИ:

**Братство Святой Софии.** Материалы и документы (1923—1939). — Москва-Париж, 2000. — 336 с.

Братство Св. Софии, созданное еще в России по благословению Св. Патриарха Тихона, возобновило свою деятельность в эмиграции. Благодаря случайно найденным протоколам, читатель присутствует при обсуждении животрепещущих вопросов корифеями русской религиозно-философской мысли. Протоколы дополнены обширной перепиской между членами Братства (о. С. Булгаковым, Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком, П. Б. Струве, Г. Н. Трубецким, А. В. Карташевым и др.). Книга обращена к широкому кругу читателей, интересующихся русским религиозным возрождением XX столетия.

*Заказы направлять по адресу:*

**парижская редакция:**

«Le Messenger»,  
с/о YMCA-PRESS  
11 rue de la Montagne-Ste-  
Geneviève  
75005 Paris, France  
tél. 0143547446  
fax 0143253479  
vestnik@free.fr

**московское представительство:**

109004 Москва  
ул. Нижняя Радищевская, 2  
издательство «Русский путь»,  
Басова Нонна Станиславовна  
тел. (факс) 915-10-47  
rp.publishing@mtu-net.ru

---

# Совместное издание Русский Путь — YMCA-Press

ВЫШЛО ИЗ ПЕЧАТИ:

Новое издание  
**«Записей» о. Александра Ельчанинова.**  
280 с. 19 фотографий.

В этом новом издании впервые соединены сами «Записи» (дополненные несколькими фрагментами по архиву) и книга «Памяти отца Александра Ельчанинова», вышедшая в 1935 г. и дважды переизданная в издательстве YMCA-Press (1977 и 1991) со статьями или речами митроп. Евлогия, о. С. Булгакова, о. С. Четверикова, матери Марии, Л. Зандера и др.

*Заказы направлять по адресу:*

**парижская редакция:**

«Le Messenger»,  
с/о YMCA-PRESS  
11 rue de la Montagne-Ste-  
Geneviève  
75005 Paris, France  
tél. 0143547446  
fax 0143253479  
vestnik@free.fr

**московское представительство:**

109004 Москва  
ул. Нижняя Радищевская, 2  
издательство «Русский путь»,  
Басова Нонна Станиславовна  
тел. (факс) 915-10-47  
gp.publishing@mtu-net.ru