

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

русского христианского
движения



184



Париж – Нью-Йорк – Москва

Ответственный редактор

НИКИТА СТРУВЕ

Секретарь редакции

ТАТЬЯНА ЕМЕЛЬЯНОВА-ВИКТОРОВА

Редакционная коллегия:

прот. НИКОЛАЙ ОЗОЛИН, Н. СТРУВЕ,
Т. ЕМЕЛЬЯНОВА-ВИКТОРОВА (Париж),
О. РАЕВСКАЯ-ХЬЮЗ (США), Д. ПОСПЕЛОВСКИЙ (Канада),
еп. ИЛАРИОН (Алфеев), С. АВЕРИНЦЕВ, В. БИБИХИН,
Ю. КУБЛАНОВСКИЙ, Б. ЛЮБИМОВ,
В. НИКИТИН (Москва), К. СИГОВ (Киев)

К 150-ЛЕТИЮ КОНЧИНЫ Н. В. ГОГОЛЯ

С советского времени в новой России бытует предубеждение, что не следует слишком отмечать дни кончины творцов истории и культуры, как наводящие на грустные мысли, и обыкновенно отдают предпочтение дням рождения. Подход заведомо нехристианский и поверхностный, ибо, как пророчески сказал о себе Мандельштам, «смерть художника не следует выключать из цепи его творческих достижений, а рассматривать как последнее заключительное звено». К Гоголю эти слова применимы в высшей степени: его мученическая смерть — действительно последнее звено его творческой судьбы.

Гоголь весь под знаком противоположности: южанин-жизнелюб, рассмешивший Россию после 30 лет меланхолии и вздыханий, обладавший ярчайшей палитрой — в душе носил острейшее чувство «нищеты человека без Бога» (Паскаль), его ничтожества, до физического ощущения зияющей пустоты. Эту бездну, как и Паскалю, «всюду ему сопутствующую», он запечатлел в своих героях, наделив пустоту страшной силой. Но своим даром Гоголь был обречен на бессилие в художественном изображении достоинства «человека с Богом», его смирения перед Ним.

Отложив кисть живописца, Гоголь взялся за перо проповедника. От современников-друзей, от шестидесятников-врагов и далее, принято относиться к «Выбранным местам из переписки с друзьями» пренебрежительно, если не с издевкой. Как сказано где-то у Тургенева, «тошно, словно читался писем Гоголя к губернаторше». Это более, чем несправедливо. В «Выбранных местах» поразительные жемчужины о русской поэзии, о пользе болезней (вровень с Паскалем), о дне Пасхи и т.д.¹ Но о ничтожестве «человека без Бога» говорили герои Гоголя, о достоинстве человека стал вещать сам он, что и породило упреки в горделивости.

Пророческий дар Гоголя общепризнан. Чичиковы, Хлестаковы, Ноздревы и прочие — порождение не только и не столько крепостничества, они — вне времени, отчего так разгулялись по русской земле в вихре революции, да и всплыли недавно в начальной стадии перестройки.

Пророческим Гоголь был и в том, что когда обнародовался коммунистический манифест, он обратился к толкованию Божественной Литургии, изучив византийца Кавасилу (кстати, тоже Николая и тоже мирянина). Какому писателю могла бы в те годы прийти такая мысль?

Обратим внимание: Хлестаков и Чичиков не преступники, они никому не вредят, на чужое добро не зарятся, уж тем более никого не убивают. Но они еще страшнее, тем, что живут даже не злом, а ничем, не сущим... В Гоголе это чувство пустоты не уравновешивалось таким же физически-острым осязанием Божественного корня бытия. Понадеялся Гоголь ощутить его в паломничестве по Святым местам, на Литургии у гроба Господня, но остался холоден и сух. Мечтал воскресить мертвые души, но они оказались лишь оживленными добродетелями: гимна единому Сущему не получалось. Такого несоответствия в себе и в своем творчестве Гоголь вынести не мог и умер мученической, почти добровольной смертью, заморив себя великопостными подвигами, как бы своей жертвой искупая это несоответствие. «Святой», — сказал о нем его старший друг С. Аксаков; «священник» — напишет о нем, при чтении «Мертвых душ», его младший современник Федор Бухарев...

В наши дни глобализации многие в России ищут, какую же русскую идею противопоставить грядущей усредненной цивилизации. Поиск их, вероятно, останется тщетным: у наций нет идеи как таковой, — не назовешь же идеей, например, русское чувство абсолюта, а есть лицо, лица: творцы, свидетели, святые, мученики, которые освещают путь своего народа, а через него и всего человечества. Таким избранником, соединившим в себе художника-творца и святого-мученика, был Николай Васильевич Гоголь.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Не меньше жемчужин и в письмах, которые не были обработаны Гоголем для книги, либо же были написаны после ее выхода. Наряду с Достоевским и Чеховым, Гоголь — великий мастер эпистолярного жанра XIX столетия.



БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ



Протоиерей СЕРГИЙ БУЛГАКОВ

Христос в мире*

II. Христос на земле

б) Первосвященническое служение

Пребывание Христа в мире таинственно осуществляется в Евхаристическом жертвоприношении, в котором Он есть и жертва и жрец, в полноте Его *praesentia realis*¹. Он присутствует как первосвященник, совершающий таинство чрез человеческого жреца, священника. Он Сам приносится Богу как жертвенно закалаемый на алтаре, и Он дается в причащение верующим, как хлеб жизни. В Таинстве Евхаристии мы имеем *Евхаристическое присутствие Христа на земле*, преодолевающее наше разлучение с Ним в Вознесении. Чтобы понять всю силу и значение евхаристического пребывания Христа на земле, мы должны вникнуть во всю силу Его первосвященнического служения, как оно раскрывается в послании к *Евреям*. И прежде всего, первосвященническое служение Христово именуется здесь предвечным. В отношении к нему применяется псаломский стих (Пс. 109:4): «Ты священник *вовек*, по чину Мелхиседекову» (повторяется в послании: 5:6; 6:20; 7:17, 21). Возникает вопрос: какова же эта *вечность*? Есть ли это лишь бесконечность (*aeviternitas*), которая, однако, имеет для себя начало, как это обычно и принимается в католическом богословии², или же речь идет и о безначальности Божественной вечности? Здесь надо прежде всего отметить, что в отношении ко Христу со всей силой здесь применяются выра-

* См. начало: I. Христос в человеке, в Вестнике № 182, с. 6–18 и II. Христос на земле, (Пророческое служение) в Вестнике № 183, стр. 6–15.

жения, свидетельствующие о Его первосвященстве и священническом служении. Он есть «великий священник над домом Божиим» (10:21), «милостивый и верный первосвященник пред Богом для умилоствления за грехи народа» (2:17), «посланник (апостол — *греч.*) и первосвященник исповедания нашего» (3:1), «великий первосвященник» (4:14), «первосвященник святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес» (7:26), «первосвященник будущих благ» (9:11). Этот первосвященник воссел одесную престола величия на небесах (8:1). Со всей силой здесь священство Христова противопоставляется священству по чину Ааронову с его временностью и относительностью. Основное же определение первосвященства Христова таково, что Он «наречен от Бога Первосвященником *по чину Мелхиседекову*» (5:10), причем Он пребывает «священником вочию навсегда» (Евр. 7:3).

Надо остановиться на смысле этого определения. Каково же здесь это значение *вечности* первосвященнического служения Христова? Является ли это служение Христово онтологически акцидентальным, которое лишь принято как средство, даже одно из средств, так что его могло бы и не быть? Однако оно непосредственно связано с Вочеловечением Господа с небес: 1 Кор. 15:47, «шедший с небес Сын Человеческий сущий на небесах» (Ин. 3:13), Первообраз Адама первого. Вочеловечение Господа в Его сошествии с небес есть осуществление Его образа в творении, в Богочеловеке, как Сыне Божиим — Сыне Человеческом. Отсюда необходимо заключить, что в человеке нет и не может быть ничего онтологически нового, что бы не было в первообразе небесном. А, следовательно, Его первосвященство вечное должно быть понято в свете первосвященства Сына Божия в небесах. «По подобию Мелхиседека восстает священник иной, который таков не по закону заповеди плотской, но по силе жизни *непфеталющей*, ибо засвидетельствовано: «Ты — священник *вовек* по чину Мелхиседекову» (Евр. 7:16–17). И там же

явление Мелхиседека истолковывается так, что этим истолкованием он выводится вообще за пределы земной жизни: «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, *уподобляясь Сыну Божию*, пребывает священником *навсегда*» (7:3). Образ Мелхиседека в своем значении вообще двойится (о чем ниже), но в данном случае ему определенно усвоятся черты вечности небесной, а не земной. Но тем самым и первосвященство Христово истолковывается не только как временное, т. е. имеющее для себя начало, хотя и в Боговоплощении, но и как вечное, сверхвременное или довременное, «навсегда». Надо еще вникнуть в общий контекст послания к Евреям, его христологию. Оно начинается, по аналогии с прологом Иоаннова Евангелия, учением о Сыне как начале и конце творения: «Сыне, Которого поставил наследником всего (свершения творения), чрез Которого и веки сотворил (его предвечное основание)» (1, 2), и далее указывается Его ипостасный образ во Святой Троице: «сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив собою очищение грехов, воссел одесную величия на высоте» (3). Логология (как и у Иоанна) переходит в христологию с тем, чтобы затем раскрыться применительно к сотериологии. Псаломскими текстами здесь ещё раз подтверждается общее учение о Сыне как помазаннике, и творце, и промыслителе (10–11) при собственной неизменности Его: «они (земля и небеса) погибнут, а Ты пребываешь... изменятся, но Ты тот же» (12). Здесь со всей силой указывается предвечная полнота жизни Божией, раскрывающаяся и в жизни творения, и в спасительном принятии искупительной смерти: «надлежало, чтобы Тот, *для которого все и от которого все*, производящего многих сынов в славу, вождя спасения их совершил чрез страдание, ибо и освящающий и освящаемые *все от Единого*, потому Он не стыдится называть их братьями» (11, далее: 12–13). «А как дети причастны плоти и крови, так и Он также воспринял она» (14). «Посему Он должен был во всем уподобиться бра-

тиям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником за грехи народа» (17). Таким образом, здесь дается, как основная тема послания, изначальное двуединство небесного и земного образа Сына Божия; как Слова, от Которого все и Которым все, «им же вся быша», и как со-человека, именующего человек Своими братьями и приемлющего страдания для их спасения. И это двуединство выражается в идее единого первосвященства по чину Мелхиседекову.

Надо усмотреть небесное основание первосвященства Христова. Нельзя понять, что первосвященство вечное *возникает* во времени, или, допустим, даже вместе со временем. Для него надо найти основание и во внутритроичной жизни, каковая есть жертвенная любовь троичного триединства. В ней каждая из Ипостасей отдает Себя Другим во взаимном самооткровении: Отец Себя выражает не в Себе, но в Сыне, Который есть Образ Отца. Он предвечно рождает Сына, или ипостасное Слово. Сын же рождается от Отца или, что то же, Его Собою открывает, не как Себя Самого, но как Слово Отчее. В Духе же Святом это самоотвержение любви открывается как ипостасное единство Жизни. «Amor initivus amorum» (Augustinus)³. Таким образом, ипостасный характер Сына есть Его предвечное самозаклание, в котором Он Свое собственное ипостасное Слово приносит Отцу как Его самооткровение, и Духу Святому, как содержание Его жизни. Будучи *всем*, Он имеет это *все* не для Себя, но лишь в Себе. Эта жертвенность Сына есть небесный первообраз первосвященнического служения, и это же самое соотношение воспроизводится в тварном мире, который получает свое бытие творческим актом Святой Троицы. Отец есть «вседержитель и творец», Который, однако, творит мир Сыном и в Сыне: «вся тем быша и без Него ничтоже бысть еже бысть» (Ин. 1:2). Сын отдает Себя во исполнение творческой воли Отца, и предвечное Слово Отчее становится Логосом мира. Он Собою определяет и скрепляет все тварное бытие, причем это самооткровение Сына получает полноту бытия

в Божественном *да будет* Духом Святым. Сотворение мира Сыном и в Сыне есть *жертва* любви сыновней. Как Творец мира, Сын Божий есть уже первосвященник, приносящий жертву — Самого Себя: не Отец, Которому Он творит послушание, не Дух Святой, Который совершительно почивает на Сыне, но именно Сын. Творя *все*, Он Сам как бы оскудевает бытием, чтобы дать в нем место этому *всему*. Творение мира есть действие первосвященнического служения самого по себе, независимо от искупления. Оно есть уже кенозис Сына, предполагающий наличие «страдания» как вольного самоумаления в любви. Поэтому Христос не Сам Себе присвоил Славу быть первосвященником, но Тот, Кто сказал Ему: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя» (Пс. 2:7) (Евр. 5:5). Слава первосвященника здесь сначала приравнивается предвечному сыновству. Отсюда же делается переход к Его служению «во дни плоти Своей» (5:7). А далее объединяются оба служения первосвященнические, небесное и земное, которые связаны именно с Его Сыновством: «хотя Он и Сын, однако страданиями навывк к послушанию, и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека» (5:8–10). (И апостол прибавляет, как бы намекая на всю глубину и значительность излагаемого учения о первосвященническом служении: «о сем надлежало бы нам говорить много» — стих 11).

Это двуединство первосвященства по чину Мелхиседека, небесного и земного, подтверждается далее учением главы 10-й о Боговоплощении как жертве Христовой. Противопоставляя ветхозаветные жертвы жертве Христовой, священный писатель далее говорит (10:5–10): Христос, «входя в мир, говорит: жертвы и приношения Ты не восхотел, но *тело* уготовал Мне. Всесожжения и жертвы за грех неуютны Тебе. Тогда Я сказал: вот иду ... *исполнить волю Твою*, Боже» (Пс. 39:7–9). (И эта же мысль далее повторяется еще раз и тем подчеркивается в следующих стихах: 8–9). Здесь определено в качестве жертвоприношения, которое

есть угодное Богу (Отцу) исполнение воли Его, указывается принятие тела⁴, т. е. Боговоплощение как таковое: уготовление тела. Эта мысль также двоятся здесь или, точнее, последовательно раскрывается сначала как «уготовление тела» или вочеловечение вообще, а далее как принесение его в жертву (10) во исполнение воли Отца, пославшего Сына (Ин. 5:30, 37; 6:39; 8:16; 14:24): «не ишу воли Моей, но воли пославшего Меня Отца» (Ин. 5:30). И этот общий ответ Сына на веление Отца, выраженный псаломским словом: «вот иду исполнить волю Твою, Боже» (Пс. 39:9; Евр. 10:7) и относящийся к вочеловечению вообще, подтверждается далее почти теми же словами в молитве о чаше: «да будет воля Твоя» (Мф. 26:42). Но из этого двойственного оттенка именно следует мысль (свойственная и многим богословам: см. выше), что воплощение и само по себе уже является принятием первосвященнического служения, которое в искупительном подвиге Христовом осуществляется в крестной смерти, но однако и помимо искупления, совершалось бы в вочеловечении, явлении Первообраза в человеческом образе и подобии. Первосвященническое служение Христово связывается с сотворением человека, первого Адама, по образу и подобию Второго, с Ним навеки соединенного и в этом смысле отождествленного («живет во мне Христос» Гал. 2:20 — по слову ап. Павла) и далее и с его искуплением.

В связи с этим раскрывается и таинственное значение «чина Мелхиседекова». Что есть Мелхиседек уже в Ветхом Завете? И здесь это есть некая тайна, облеченная в символический образ исторического лица и однако таинственного в непонятности своего авторитета. Имя его упоминается однажды в связи с поражением Авраамом (впрочем, тогда еще Аврамом) Кедарлаомера и бывших с ним (Быт. 14). Аврам при возвращении был встречен сначала царем Содомским. «И Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино. Он был священник Бога Всевышнего. И благословил его и сказал: благословен Аврам от Бога Всевышнего,

Владыки неба и земли; и благословен Бог Всевышний, Который предал врагов твоих в руки твои, Аврам дал ему десятую часть из всего» (14:18–20). Это и все. И еще, в пс. 109:4. Больше совсем не встречается это имя ни в Ветхом, ни в Новом Завете, кроме послания к Евреям, где дается следующее истолкование этому таинственному образу: «Мелхиседек, царь Салима, священник Бога Всевышнего, тот, который встретил Авраама и благословил его, возвращающегося после поражения царей, которому и десятину отделил Авраам от всего, — во-первых, по знаменованию *имени* царь правды, а потом и царь Салима, то есть царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда. Видите, как велик тот, которому и Авраам патриарх дал десятину из лучших добыч своих. Получающие священство из сынов Левиных имеют заповедь — брать по закону десятину с народа, то есть со своих братьев, хотя и сии произошли от чресл Авраамовых. Но сей, не происходящий от рода их, получил десятину от Авраама и благословил имевшего обетования. Без всякого же прекословия меньший благословляется бóльшим. И здесь десятины берут человеки смертные, а там — имеющий о себе свидетельство, что он живет. И, так сказать, сам Левий, принимающий десятины, в *лице* Авраама дал десятину: ибо он был еще в чреслах отца, когда Мелхиседек встретил его» (Евр. 7:1–10) и далее. Имя Мелхиседека неожиданно встречается в Пс. 109:4 как определение *чина Мелхиседекова*, откуда оно берется и в послании к Евреям. Очевидно, что экзегеза автора послания к Евреям значительно еще усиливает черты библейского повествования о Мелхиседеке, делает его образ еще более таинственным, причем это богословское истолкование имеет для нас всю силу Божественного откровения, которым мы и должны руководиться в уразумении образа Мелхиседека, а также и «чина Мелхиседекова». В этой экзегезе прежде всего бросается в глаза, что *отсутствии* известных указаний истолковывается

в смысле положительном. Это само по себе не может не казаться произвольным, если только не видеть здесь нарочитого нового откровения. Оно относится именно к генеалогии Мелхиседека, отсутствующей в повествовании *Бытия*. Здесь же это отсутствие истолковывается в смысле безначальности и вечности: «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (7:3). Однако и Христос *имеет* родословную, которая возводится к Иосифу, «мужу Марии» (Мф. 1:16) («был, как думали, сын Иосифов» — Лк. 3:28). Впрочем, генеалогия по Евангелию от Луки двойственна: она, будучи генеалогией «Иисуса» (3:23), вместе с тем возводится прямо в небеса; «Сифов, Адамов, Божий», заканчивается рождением от Бога, т. е. предвечным рождением Сына Божия. Таким образом, она зараз содержит откровения о предвечном рождении как и о Боговоплощении. И этой особенностью она сближается с посланием к Евреям, где также говорится об «уподоблении» Мелхиседека Сыну Божию, «пребывающему священником навсегда» (7:3). В этом же смысле должна быть истолкована и другая черта послания к Евреям, где говорится не только: «без отца» (что, конечно, может относиться лишь к Иисусу, как Богочеловеку), но и «без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» (7:3), — все черты, которые могут быть отнесены лишь к Сыну Божию безотносительно к Его вочеловечению. В нем Он, напротив *имеет* родословную, как и начало и конец дней земной жизни. Что следует видеть в этом изложении, — только ли аллегорическое выражение общей мысли о таинственности явления Мелхиседека, что однако крайне затруднительно, или же здесь следует различать *одновременное* свидетельство как о Божестве, так и о человечестве Богочеловека, Который облечен служением по чину Мелхиседека? Видеть ли здесь фразеологию или же... христологию? Несомненно последнее. И это же подтверждает утверждение, что Мелхиседек, уподобляясь Сыну

Божию, пребывает священником *навсегда* (3). Этого уже никак нельзя сказать о Мелхиседеке как образе историческом, но может быть отнесено лишь к небесному его первообразу – Сыну Божию. Характерно далее, что автор послания к Евреям использовал и именованья «царь правды» и «царь мира» для того, чтобы истолковать явление их носителя в вышеестественном смысле, так же, как и соединение в нем обеих черт: принятие дара десятины и благословение, данное им Авраму, как соединение царского и священнического служения «по чину Мелхиседекову». Аврам, получивший благословение Мелхиседека, уже имел о себе пророчество, касающееся *всего* человеческого рода: «благословятся в тебе все племена земная» (Быт. 12:3). Здесь особо еще раз разъясняется, «как велик тот, которому и Авраам патриарх дал десятину» (Евр. 7:4), «без всякого прекословия меньший благословляется большим» (7) и здесь противопоставляется в этом смысле «священник по чину Мелхиседекову, а не по чину Ааронову» (11), «по подобию Мелхиседека восстает священник иной, который таков не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей. Ибо засвидетельствовано: ты иерей *вовсеки*, по чину Мелхиседека» (16–17).

И к этому же еще присоединяется символика происхождения от колена Иудина, а не Левиина, хотя, очевидно, в конкретно-историческом смысле об этом так же не могло быть и речи до рождения одинаково как Левиин, так и Иуды. Итак, еще раз спрашиваем себя, что же разумеется в явлении Мелхиседека и в его чине, кто был Мелхиседек?

Если бы в уразумении этого образа ограничиться только повествованием Бытия 19:17-20, то можно было бы видеть в нем историческое лицо, хотя и наделенное некоторыми непонятными в своем значении и происхождении чертами («священник Бога Вышнего», дающий благословение Аврааму и приемлющий от него десятину в знак почтения). Однако этот конкретный исторический образ как бы тает и опрозрачивается

ется: в толковании послания к Евреям 7 он принимает черты *богоявления*. Авраам имел ряд богоявлений, о которых говорится в Библии: «и явился (являлся) Господь Аврааму» (Быт. 12:7; 17:1; 18:1), как и другим патриархам Исааку и Иакову (6:3), а позднее Моисею (Исх. 3:2–11), Соломону (3 Цар. 11:9; 2 Пар. 17:19). По поводу этих явлений обычно не говорится о каком-либо образе, однако, кроме явления Бога в образе трех мужей у дуба Мамврийского (18:2–12), продолжавшегося и в Содоме (где, впрочем, говорится уже о «двух ангелах» (19:2)). Подобно и богоявление на горе Хориве сначала было в образе ангела Господня (Исх. 3:2), в пламени огня из среды тернового куста, горящего и не сгорающего. Богоявление Аврааму у дуба Мамврийского (как и Моисею на горе Хориве) описывается в таком массивном образе, который вполне аналогичен явлению Мелхиседека. Поэтому конкретность этого последнего явления сама по себе отнюдь не препятствует ему быть богоявлением. Но именно к такому его изъяснению и понуждает нас толкование послания к Евреям. Даже больше того. Это ветхозаветное богоявление получает богодохновенное новозаветное истолкование, имеющее для себя особенную и в своем роде единственную черту: оно изъясняется в свете новозаветного богоявления, точнее, христоявления, как образа новозаветного первосвященника, которым является происшедший из колена Иудина в земном Своем воплощении Сын Божий. Мелхиседек является ветхозаветным явлением Христа прежде Его пришествия на землю, ранее Боговоплощения. Однако и этого еще недостаточно для полного истолкования этого образа. Мы видели, что ему приписываются некоторые черты, даже несвойственные Боговоплощению во всей его конкретности, ибо Мелхиседек не имеет ни отца, ни матери, ни родословия, ни начала дней, ни конца жизни и *уподобляется Сыну Божию*. Эти черты действительно уподобляют его Сыну Божию в *вечном* Его бытии, как «*пребывающий священником навсегда*» (7:3), именно как жертвенно приносящий Себя во внутри-

троичной любви как Отчее Слово. Итак, черты его дwoятся: одни могут быть отнесены к Сыну Божию, так сказать, *до* вочеловечения, другие – к Нему же, как вочеловечившемуся Христу, Сыну Человеческому. Это двоение, конечно, не случайное недоразумение, но преднамеренное, хотя и облеченное таинственным покровом откровения о Сыне Божиим – Сыне Человеческом, первосвященнике «во век» и «восстающем», «воссиявающим из колена Иудина» (7:11, 14), колена, «из которого никто не приступал к жертвеннику» (13), но «по подобию Мелхиседека восстает священник иной, который таков не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей» (16). «Сей, как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее» (24), «который воссел одесную престола величия на небесах» (8:1).

Итак, мы принуждены придти к заключению, что «чин Мелхиседека» или, по другому выражению, «подобие Мелхиседека» (7:15), означает не только Сына Божия или Сына Человеческого, но относится и к тому и к другому. Мелхиседек в их двуединстве (Халкидонском соединении двух природ при одной ипостаси) есть *Богочеловек*, чин же или подобие Мелхиседека есть совершенное *богочеловечество*. В примрачности Ветхого Завета оно созерцалось преимущественно в своем человеческом естестве, в новозаветном же откровении во всем сиянии Боговоплощения, а сам Мелхиседек – как таинственный образ Христа. И в таком случае, при всей исторической конкретности этого образа, которая дается ему в Быт. 14, надо ее истолковать как символическое лишь облачение чина духовного богоявления (а «царь» Салимский, «царь мира» – не как географически-историческое оправдание, но лишь как аллегорическое). Следует еще прибавить, что это богоявление носит совершенно явные черты, свойственные именно Второй ипостаси, имеющей прийти в мир, вочеловечиться и дать Себя вкушать как хлеб жизни, как священник, устанавливающий Божественную евхаристию: («и Мельхиседек, царь Салимский, *вынес*

хлеб и вино. Он был *священник* Бога Всевышнего» (Быт. 14:18). (Эта черта приношения хлеба и вина отсутствует в Евр. 7, но здесь она, очевидно, подразумевается и, так сказать, поглощается общим служением священства, которое является главным предметом внимания).

Остается последняя и самая важная и таинственная черта в образе Мелхиседека — это соединение в нем царя Салимского и священника Бога Вышнего, который открывается вне установленной религии. Это также свойственно Второй ипостаси Святой Троицы в особом Ее образе,— одновременно как кенозис и царство: «вся *Темь* быша и без Него ничтоже бысть, еже бысть». «Все чрез Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36). Такое соединение царства и священства не только не свойственно, но прямо противоречит установлению Ветхого Завета. Но и другое в Мелхиседеке открывается как премирное ипостасное свойство Сына Божия во Святой Троице и Его служение в вочеловечении в качестве Первосвященника и Царя из колена Иудова, родившегося на земле Царя Иудейского. К этому надо еще присоединить мысль, которая, хотя прямо и не выражена, но, несомненно, содержится в чине Мелхиседека: это — пророческое служения Христа. Самым делом, своим явлением и новым священством, с ним связанным, царь правды и царь мира является облеченным пророческим служением, установителем Нового Завета, о чем и делается ссылка на текст пророка Иеремии (31, 31–34; Евр. 8:10–12). «Вложу законы Мои в мысли их и напишу в сердцах их, и буду их Богом, а они будут Моим народом. И не будут учить каждый ближнего своего, и каждый брата своего, говоря: познай Господа. Потому что все от малого до большого будут знать Меня». Вообще пророческое служение не является здесь нарочито выделенным в отношении к царскому и первосвященническому, оно подразумевается уже в самом *явлении* Христа, как Его действие «непосредственно на души, как воцарение духовное и «знание» Господа. В этом смысле и Мелхиседек, царь правды и мира, есть вместе с тем и образ пророка, свидетельствующего

о благословении Аврама Богом, Который предал врагов его в руки его (Быт. 14:19).

Таково значение ветхозаветного явления Мелхиседека и его «чина»: согласно сказанному, оно есть явление Богочеловека и богочеловечества одновременно. Но спрашивается, как возможно или что же означает явление Богочеловека в Ветхом Завете, т. е. до Боговоплощения? Есть ли Мелхиседек человек, определенная человеческая личность, или же «ангел» как явление Бога в человеческом образе, подобно явлению у дуба Мамврийского и иным теофаническим ангелофаниям? Очевидно, последнее. Притом в данном случае эта теофания имеет вполне определенный характер как явление Второго Лица Святой Троицы, имеющего воплотиться и вочеловечиться, так что она как бы предвплощается в человеческом образе, который есть и образ Божий в человеке, а следовательно, и человеческий образ в Боге. Здесь теофания есть и христофания⁵.

Однако главное ударение в этом христологическом откровении лежит не столько на ипостаси, сколько на естестве Богочеловека, Его служении. Мелхиседек есть в этом смысле прежде всего откровение богочеловечества, в котором соединяются оба естества, Божеское и человеческое, взаимно опрозрачиваясь. И что есть самое важное, здесь соединяются царство, священство и пророчество как единое богоявление, единое служение, как в страдании и послушании прославленное человечество. Откровение о чине Мелхиседекове есть откровение о жертве Христовой, которой Он открыл нам путь новый и живой чрез завесу, т. е. плоть Свою (Евр. 10:19–20).

Явление Мелхиседека, в которой открывается одинаково как ветхо-, так и новозаветное присутствие Христа на земле, имеет первостепенное догматическое значение, постольку им подтверждается самая возможность такового. Основное положение наше состоит в том, что Христос как был в мире уже ранее Своего воплощения, так и пребывает в нем и ныне, после Своего Вознесения на небо. Это пребывание связано

и с почитанием на Нем Духа Святого. Эта же духовность осиявает образ Царя-Первосвященника-Пророка и в кенотическом откровении Его, по чину Мелхиседекову.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Реальное присутствие (*лат.*).

² А. Michel. Jesus Christ (...) Michel говорит, что хотя Христос от Своего рождения и даже зачатия обладал в полноте всеми тремя служениями, однако лишь позже особыми действиями Божиими вводится в каждое из них. В этом смысле Христос в Своем крещении был введен в пророческое и первосвященническое служение, в воскресении же — в царское.

³ Объединяющая любовь того и другого (Августин) — (*лат.*).

⁴ В Евр. 10:5 стих пс. 39:7 читается не по еврейскому тексту: «Ты открыл мне уши» (очевидно, для послушания), но согласно LXX, где указывается определенный образ этого послушания, — принятие тела, вочеловечение: (Тело же Он мне представил. — *греч.*) тело уготовал Мне», «Тело» здесь, конечно, означает все человеческое естество, т. е. не только телесный состав, но и оживляющую его душу. Именно это расширенное и несколько измененное истолкование авторизуется новозаветным посланием.

Г. П. ФЕДОТОВ

Перевод Псалтири (Псалом 32–35)

Псалом 32

1. Радуйтесь, праведные, о Господе;
чистым подобает славословие.
2. Славьте Господа на гусях,
на псалтири десятиструнной пойте Ему.
3. Воспойте Ему песнь новую,
стройно пойте Ему с ликованием.
4. Ибо истинно слово Господне,
неложны все деяния Его.
5. Любит милостыню и правду Господь,
милостью Господней исполнилась земля.
6. Словом Господним небеса основались
и Духом уст Его все воинства их.
7. Он собрал, как плотиной, воды морские,
заключил в хранилищах бездны.
8. Да страшится Господа вся земля,
все живущие во вселенной да трепещут пред Ним.
9. Он рек, и сбылось;
Он повелел, и создалось все.
10. Господь разрушает замысления народов,
отметает помыслы племен и ухищрения князей.
11. Совет же Господень вовек пребывает,
помысления сердца Его в род и род.
12. Блажен народ, кому Бог — Господь наш,
племя, что Он избрал в наследие Себе.
13. С небес взирает Господь,
видит всех сынов человеческих.
14. С престола Своего взирает на всех,
живущих на земле.
15. Он создал разом все сердца их,
прозревает все деяния их.

16. Царь не спасается множеством воинств,
не спасется исполин великою силою своей.
17. Ненадежен и конь для спасения,
сила его не избавит тебя.
18. Но вот очи Господни на боящихся Его,
уповающих на милость Его:
19. Он избавит от смерти души их,
и напитает их в голодный год.
20. Господа чаает душа наша,
Он помощь нам и защита.
21. О Нем веселится сердце наше,
и на имя святое Его уповаем.
22. Яви, Господи, нам милость Твою,
ибо мы уповаем на Тебя.

Псалом 33

1. *Псалом Давида, когда он притворился безумным
перед Авимелехом и был изгнан от него и удалился.*
2. Благословлю Господа во всякое время,
весь день хвала Ему во устах моих.
3. О Господе похвалится душа моя;
да услышат кроткие и возвеселятся.
4. Возвеличьте Господа со мною,
превознесем вместе имя Его.
5. Взыскал Господа я,
и услышал меня и от всех скорбей моих избавил меня.
6. Приступите к Нему и просветитесь,
и лица ваши не посрамятся.
7. Вот нищий воззвал,
и Господь услышал его, и от всех скорбей его спас его.
8. Ополчится ангел Господень вокруг боящихся Его
и избавит их.
9. Вкусите и ведайте, как благ Господь;
блажен человек, уповающий на Него.
10. Бойтесь Господа, все святые его,
ибо не знают скудости боящиеся Его.
11. Богатые обнищали и взалкали;
ищущие же Господа не знают нужды,

12. Придите, дети, послушайте меня,
страху Господню научу вас.
13. Ты, человек, любишь ли жизнь?
Хочешь ли долголетия, чтобы видеть счастье?
14. Удержи язык твой от зла
и уста твои от слова лжи.
15. Зла беги и твори добро;
ищи мира и домогайся его.
16. Очи Господни на праведных
и уши Его к молитве их.
17. Но лицо Господне на творящих зло —
истребит на земле память их.
18. Воззвали праведные,
и Господь услышит их, и от всех скорбей их
избавит их.
19. Близок Господь к сокрушенным сердцем
и смиренных духом спасет.
20. Много скорбей у праведных,
и от всех избавит их Господь.
21. Хранит Господь все кости их,
ни одна из них не сокрушится.
22. Смерть грешников люта,
и ненавидящие праведного согрешат.
23. Избавит Господь души рабов Своих,
и не погибнут уповающие на Него.

Псалом 34

Псалом Давида

1. Суди, Господи, обидящих меня,
побори боровшихся со мной.
2. Возьми щит и броню
и восстань на помощь мне.
3. Обнажи меч и отрази преследующих меня;
скажи душе моей: Я спасение твое.
4. Да постыдятся и посрамятся ищущие жизни моей,
да обратятся вспять со стыдом злоумышляющие
на меня.

5. Да будут как прах, взметаемый ветром,
и ангел Господень рассеет их.
6. Да будет темным и скользким их путь,
и ангел Господень да гонит их.
7. За то, что без вины расставили сети мне,
всё грозили душе моей.
8. Да придет на него погибель нежданная,
и сеть, которую спрял он, да уловит его, и сам он
погибнет в ней.
9. Душа же моя возрадуется о Господе,
возвеселится о спасении Его.
10. Возмолятся все кости мои: Господи, Господи, кто
подобен Тебе?
Ты избавляешь слабого от руки
сильных, нищего и убогого от грабителей его.
11. Восстали на меня свидетели неправедные;
чего я не ведаю, о том допрашивают меня.
12. Воздали мне злом за добро,
осиротили душу мою.
13. Я же, во время болезни их, облекался во вретиче,
смирал постом душу мою,
и молитва моя возвращалась в сердце мое.
14. Как ближнему, как брату нашему, я угождал им;
смирал себя, как оплакивающий мать свою.
15. А когда поскользнулся я, они веселились, собираясь
на меня;
собирались ругатели на меня, не знаю за что
поносили, и не укрощались.
16. Искушали, дразнили меня,
скрежетали зубами на меня.
17. Господи, долго ли будешь взирать?
Укрой душу мою от злодейства их, от львов
одинокую мою.
18. И прославлю Тебя в собрании великом,
посреди народа многочисленного восхваляю Тебя.
19. Пусть не торжествуют надо мной враждующие
неправедно,
и не перемигиваются ненавидящие меня без вины.

20. Ибо мне они говорили о мире,
а помышляли о гневе и коварстве.
21. Разевали на меня рты свои;
говорили: «хорошо, хорошо! видел глаз наш».
22. Ты видел, Господи, не умолчи!
Господи, не отступишь от меня.
23. Восстань, Господь, пробудись для суда моего,
для тяжбы моей, Господь мой и Бог мой.
24. Суди меня, Господи, по правде Твоей,
Господи Боже мой, да не торжествуют они надо
мною.
25. Да не скажут в сердцах своих: «хорошо, хорошо,
по сердцу нам»; не скажут: «мы сожрали его».
26. Да постыдятся и посрамятся все радующиеся
горю моему;
да облекутся в стыд и срам величающиеся
надо мною.
27. Да возрадуются и возвеселятся ищущие
правоты моей; пусть повторяют всегда:
«Велик Господь, желающий мира рабу Своему».
28. И будет язык мой благовестить правду Твою,
хвалу Твою всякий день.

Псалом 35

1. *Начальнику хора. Раба Господня Давида.*
2. Ожесточился грех в сердце беззаконного;
нет страха Божия пред очами его.
3. Лжет он сам пред собой, что отыскивает беззаконие
свое, чтобы возненавидеть его.
4. Слова уст его беззаконие и ложь;
не хочет он вразумиться и делать добро.
5. Замышляет беззаконие на ложе своем;
идет по всякому пути недоброму, не гнушается злом.
6. Господи, до небес милость Твоя,
и истина Твоя до облаков.
7. Правда Твоя, как горы Божии, судьбы Твои —
бездна великая;
и людей и животных спасаешь Ты, Господи.

8. Велика милость Твоя, Боже;
сыны человеческие обретают надежду под сению
крыл Твоих.
9. Насыщаются от тука дома Твоего,
и из источника сладости Твоей Ты напояешь их.
10. Ибо источник жизни у Тебя,
в свете Твоем мы узрим свет.
11. Прояви милость Твою ведающим Тебя
и правду Твою правым сердцем.
12. Да не наступит на меня нога гордыни,
и рука грешника не толкнет меня.
13. Там пали все, творящие беззаконие;
низринуты и не смогут встать.

Митрополит Антоний Сурожский

Православная Церковь и «женский вопрос»*

К женской проблеме, к стоящей перед нами необходимостью определить место женщины в Церкви, следует подходить гораздо более глубоко и вдумчиво, чем мы обычно подходим. Эта проблема пришла к нам, так сказать, извне. Мы отзываемся на то, что другие христианские деноминации и вообще люди чувствуют и высказывают. Но мне представляется, что до сих пор Церковь недостаточно задумывалась над этой темой, и когда устами своих представителей она делает категоричные, почти «непогрешимые» заявления, она очень далека от трезвости и глубины, которые должны бы отличать Православие, — особенно если думать о Православии в терминах, в каких отец Софроний в разговоре со мной однажды определил Православие, сказав: «Кто посмеет назвать себя православным? Быть поистине православным означает знать Бога Таким, Каков Он есть, и поклоняться Ему достойно Его святости».

Церковь, в которой мы живем, одновременно и шире и мельче, чем окружающее ее общество. Ей присуща вся широта и глубина, неповторимость и святость Бога, потому что она — Богочеловеческое общество, общество одновременно и равно Божественное и человеческое. Полнота Божества обитала во Христе и присутствует в Человеке Иисусе. Он — первенец из мертвых всего человечества, откровение в Церкви того, чем призван быть человек, то есть человеческое существо до конца и в совершенстве единое с Богом. Также, Дух

* Выступление 1 февраля 1986 г.

Святой живет в Церкви, является жизнью Церкви и ведет Церковь к полноте истины и ведения. И когда исполнится время, мы призваны во Христе, Единородном Сыне Божиим, в единстве с Ним и силой Святого Духа стать — и это образ, который дает святой Ириной Лионский — *единородным сыном Божиим*, стать сынами по приобщению, стать по приобщению тем, что Единородный Сын Божий есть по природе.

В этом смысле Церковь так же широка и глубока, как Бог и человек в их совершенстве и человечности. И вместе с тем в Церкви есть ограничение, умаленность, которая — следствие нашей незрелости и того, что мы еще не достигли полной меры возраста Христова (Еф. 4:13). Церковь так же велика, как Бог, так же мала, как человечество, она уже содержит всё — и вместе с тем еще в становлении; и в этом суть эсхатологической природы Церкви. Всё дано, но еще не все воспринято. Всё присутствует, но мы слишком малы, чтобы вместить эту полноту, и хотя призвание наше — стать причастниками Божественной природы (2 Пет. 1:4), мы еще в становлении, на пути, *in via*, всё еще не *in patria*. И это так ясно видно из структуры храма, который разделен на две части: алтарь, самое место пребывания Бога, куда никто не может войти, кроме как для совершения священнодействия, и область, где мы все находимся и куда Бог сходит.

В Церкви есть и другая сторона. Мы — малое общество в более обширном обществе. Хотя Церковь содержит всё, но мы, как общество человеческое, по слову современного перевода одного из Посланий — авангард Царства Божия. Наш град, наше жительство на небесах (Флп. 3:20), и мы посланы Богом быть Его провозвестниками, Его свидетелями, *martyrion*, призваны на земле, в нашей немощи, провозглашать Царство. Можно опять-таки вспомнить образ, который приводит К.С. Льюис в своих беседах, когда говорит, что евангельское благовестие должно проявляться в том, что люди, встретив христианина, воскликнут: «Смотри, статуя стала живой, живым человеком!». Рукотворные, без-

жизненные образы, земля, от которой был взят Адам, ожили, не просто движутся, но живы полнотой Божественной жизни, преисполнены Божественной силой и благодатью. Но мы должны осознавать, что не только по своей греховности, но и по своей незавершенности, потому что мы в становлении, мы – члены обширного человеческого общества и даже больше: всей вселенной, космоса, сотворенного Богом.

У нас есть весть, которую мы должны донести, передать. Но мы также должны вслушиваться всеми силами, со всей глубиной сердца, со всем пониманием и сочувствием, больше того: со всей мудростью, какую дает нам Бог, прислушиваться к тому, что говорит мир о своих нуждах, о своем видении, но также о нас. За столетия, прошедшие с начала христианской эпохи, многое постепенно изменялось. Евангелие никогда не было общественным или политическим учением, и тем не менее оно внесло в человеческие отношения понятия, которые взорвали устои прежнего мира. Древний мир знал хозяев и рабов, рабочий скот. Евангелие внесло понятие и понимание человеческой личности, – личности, которая имеет окончательное, предельное значение для Бога и, как следствие, должна быть предельно значительна для каждого из нас.

Но вместе с тем Христос и Его апостолы принимали структуры современного им общества, – не его предрассудки, но строй жизни. Они не высказывались против рабства как такового. Они не высказывались о многом, что постепенно было отвергнуто христианским обществом. Таким образом, место, положение женщины в Церкви в большой мере и часто очень драматично отражает положение женщины в нецерковном обществе. Положение женщины в Церкви веками отражало все предрассудки светского, языческого, нехристианского мира. Здесь говорилось о Святой Троице как о парадигме человеческого существования: единство во множественности. Когда Бог говорит: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1: 26), и творит человека, *anthropos*, мужчину и женщи-

ну, не провозглашает ли Он тем самым, что в нем нет различия, которое можно было бы определить как мужское и женское? И напротив, что в нем есть тайна того, что можно назвать мужским и женским началом: то, что мы называем мужчиной и женщиной не в опыте падшего мира, а в онтологическом смысле, здесь присутствует вместе.

Бесполезно, думаю, пытаться определять в Боге мужское и женское начало так, как, исходя из наших предрассудков или нашего опыта, мы приписываем некоторые свойства женщине, а некоторые — мужчине. Самый поразительный пример можно взять из немецкого языка. Слово *Mut* мужского рода, оно значит *mood*, в расширительном значении *condition*, состояние. Но производные от него делятся на мужские и женские, в зависимости от того, что считается мужским или женским свойством. *Demut*, смирение — женского рода; *Nochmut*, гордость — мужского. И если взять все производные от *Mut*, мы видим то же различие. Но это различие нельзя проектировать на Бога, в Боге нет места для такого подхода. И следовательно, нам следует быть осторожными, потому что это предостережение нам о том, что мы даем определения понятиям, исходя из общественной, предвзятой перспективы.

Если посмотреть на начало книги Бытия, мы видим: да, человек был создан по образу Божию, как единство во множественности. Мы видим также, что случается далее. Многие христианские писатели древности видят в создании человека, Адама, сотворение не мужчины, а *человека* — *anthropos*, *Mensch*. По их мнению (сейчас нет времени приводить примеры), человек, сотворенный из земли, содержит в себе потенциально все свойства мужского и женского начала. И по мере того, как человек возрастает от полной невинности во все большую зрелость, эти свойства развиваются и должны быть разделены, чтобы не создавать смешения, а вырастать в собственную полноту и совершенство.

Адам встречается все прочие твари и всем дает имена. В этот момент он дает им не просто «названия», которые удобны, чтобы на словах различать одно создание от другого. То имя, которое он дает, определяет самое содержание, полностью совпадает с сутью каждого существа. В еврейской мысли имя и его носитель совпадают точно, полностью, до конца. Поэтому-то нам и говорится, что, когда придет время и всё исполнится, каждый из нас получит от Бога имя, которого никто не знает, кроме Бога и того, кто получает его, имя, которое до конца выражает тайну личности, известную только Богу и, в приобщенности Богу, тому, кто его получает (Откр. 2:17).

И в момент, когда Адам в чистоте своего сердца, из приобщенности своей Богу, зная мир в Боге и только *через* Него, произносит это имя, он обнаруживает, что только сам, только он один не имеет как бы напарника. Я не говорю «свою противоположность», потому что речь идет не о различии, — именно товарища, спутника. Тут видно, что Адам достиг своей зрелости, и Бог разделяет его на мужчину и женщину.

Переводы Библии так часто говорят, что Бог взял *ребро* Адама (Быт. 2:21). Еврейский текст позволяет другие переводы, и раввинистический перевод на французский язык вместо ребра, *Ngû* говорит о *Ngûr*, *стороне*. Бог не отделил ребро, а разделил две стороны, две половины, женское и мужское. И действительно, когда читаешь текст по-еврейски, ясно становится, что говорит Адам, когда лицом к лицу встречается с Евой. Он восклицает: она жена, потому что я муж (Быт. 2:23). По-еврейски это звучит: *иш* и *иша*, то же слово в мужском и женском роде. Они вместе составляют человека, и они видят друг друга в новом богатстве, в новой возможности перерастать то, что уже дано, в новую полноту.

И это место очень важно, мне думается, потому что когда Ева возникает из Адама, он смотрит на нее и узнает в ней себя самого. И вместе узнает в ней полную, совершенную инаковость; и она узнает в нем самую се-

бя и вместе то *другое*, что делает их двумя в одном, как две половины одной реальности. И это возможно, потому что они смотрят друг на друга по существу, а не поверхностно, внешне.

Чуть позже случится еще нечто. С ними, с Евой заговорит змей и подскажет, что есть другая возможность познания. Кроме познания, которое по-французски называется *simple regard*, непосредственное восприятие, которое можно иметь только в Боге, которым можно обладать лишь в приобщенности Богу, есть другая форма познания: через наблюдение, через исследование, не внутренним познанием, а внешним, в попытке извне дойти как можно дальше вглубь. Ева соблазнилась, и в то же искушение впал Адам. И тут начинается долгий период: человеческая история, когда возможность непосредственного восприятия хотя не отнята окончательно у человека, но наряду с этим зрением, затуманенным и умаленным, появляется тот поиск, который мы называем знанием, наукой, который в конечном итоге — и это можно видеть сегодня, когда изучаешь физику, — постепенно ведет нас к точке, где математика и физика становится делом прозрения, образного мышления, а не простого наблюдения за фактами и их исследования.

И в этот момент Адам и Ева, по слову одного из отцов (сейчас не могу вспомнить его имя), обнаруживают друг во друге уже не *alter ego*, «другого себя самого», но каждый видит себя как *ego*, а второй становится *alter*, «другой». Он отличается по контрасту, по противоположению и становится порой предметом неприятия или, напротив, влечения. И это опять же отмечено в книге Бытия, когда Бог говорит Еве: *К мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобой* (Быт. 1:16). В этот момент во взаимоотношении между мужчиной и женщиной возникают как бы два потока: с одной стороны, славная линия, которая постепенно ведет ввысь и достигнет кульминации в лице Божией Матери, и другая линия: то, что можно, увы, назвать, естественным человечеством, человечеством зем-

ным, — *Адам* значит «земля», *Ева* того же корня, что «жизнь». Они соединены, и тем не менее не могут достичь того единства, которое предназначил им Бог, потому что это единство по образу Святой Троицы может быть достигнуто только в Боге и *изнутри* приобщенности Ему.

Но что происходит между мужчиной и женщиной в этот период? Один властвует, другая испытывает желание, влечение. Когда Библия говорит о «влечении», речь не идет, вероятно, просто о физическом вожделении. Это тоска по восстановлению единства, стремление, которое сломлено и неосуществимо, оно не может подняться до заданного уровня и стремится любыми средствами создавать это единство, близость. И мужчина также устремлен к женщине томлением, желанием быть главным, господствовать, властвовать. И вся история мужчины и женщины на протяжении Библии и окружающей библейскую традицию такова: две разделенные половины стремятся воссоздать потерянное единство, тоскуют по нему — и не могут достичь его на своем теперешнем уровне. И тем самым создается новое взаимоотношение, тоска на новом уровне: устремленность становится вожделением, перерастает в желание обладать, вырождается во власть, господство. Эта новая устремленность, обращенность в сочетании с подчиненностью (вместо взаимной равной отдачи себя, что мы видим во Святой Троице) — это взаимоотношение нарушенного равновесия, которое позволяет двум половинам не распастись ценой глубоко трагичной поврежденности и природы, и взаимоотношения между мужчиной и женщиной.

Это поток устремленности не только, не исключительно к человеческим отношениям, к осуществлению потерянного рая, но к корням, истокам жизни, к самому источнику жизни — к Богу, это смешение святости и греха, смешение верности Богу и хрупкости (об этом говорит апостол Павел, когда пишет, что в себе самом ощущает два закона: закон жизни и закон смерти, закон духа и закон плоти, закон тления и закон вечнос-

ти — Рим. 7:18–25). И в этих сумерках свет все сгущался и достиг кульминации в Матери Божией, Которая — итог всей тоски, устремленности, всего поиска и также верности, открытости Богу всех поколений, которые были до Нее.

Задумаемся немного о Божией Матери. Матерь Божия приведена в Храм в младенчестве. Не так важно, исторический ли это факт или символический рассказ. В канонических Писаниях об этом событии не говорится, это рассказ из апокрифических евангелий, но это событие стало одним из великих церковных праздников и запечатлено в иконографии Божией Матери. Что означает это событие? Оно означает, что с ранних лет Дева Мария была приведена родителями в Святое Святых, в *Присутствие*. И там вестники Божии, ангелы питали Ее Божественным знанием в Ее состоянии полной открытости, незамутненного ничем созерцания. И внутри этого покоя, полной отдачи Себя, но также перед лицом безграничного, совершенного, смиренного дара Божия Своей твари Она достигает зрелости. И совершается Благовещение. Ей возвещено, что Она станет Матерью Сына Божия. Ее девство абсолютно существенно, потому что Христос становится человеком по Ее человечеству и является Богом по Своему Божественному Сыновству. Он Бог не по усыновлению, Он — Бог, ставший человеком, Он обладает двумя природами. И когда мы видим на Литургии жертвенного Агнца, мы в каком-то смысле видим человечество Божией Матери, воспринятое Сыном Божиим. Вот почему, думаю, после освящения Святых Даров мы поем песнь Богородице: «Достойно есть яко воистину...».

Так что Воплощение — не одностороннее действие Божие, это действие совершенной взаимной открытости. Чарльз Уильямс говорит в одном из своих романов, что когда пришло время, Дева израильская оказалась способна произнести Священное Имя Божие всем умом и всем сердцем, и всей плотью, всем Своим существом; и Бог стал плотью. Слово стало плотью, Бог

стал человеком. Да, если вспомнить то, что я говорил о имени, то вот что случилось. Она настолько совершенно открылась Богу, что могла произнести это Имя, и это Имя, это Слово стало плотью. Святой Григорий Палама в одной из своих проповедей говорит, что воплощение было бы так же невозможно без соизволения Божией Матери, как оно было невозможно без воли Небесного Отца. Есть полная взаимность, как бы равенство во взаимоотношениях. То, что было сказано о Моисее, — что Бог говорил с ним, беседуя лицом к лицу, как с другом (Исх. 3:11), здесь осуществляется еще гораздо полнее: здесь соотношение, от которого дух захватывает, равенство, перед которым немеешь — так оно таинственно, в обоих значениях этого слова: таинственно и тайнственно.

И далее мы видим в Ней — Ту, Которая поверила. Вы, верно, помните определение 11-й главы Послания к евреям: вера — уверенность в вещах невидимых (Евр. 11:1). Годы, проведенные во Святая Святых, годы молитвы, общения, непосредственного видения — эта уверенность осталась с Ней на всю жизнь. И эта уверенность, — не только по слову Ангела, не только потому что Она знала, Кого носит в утробе, и могла *узнать* Его после рождения, — все это позволило Ей на браке в Кане Галилейской узнать в Нем Бога, Того, Кто может превратить воду в вино, превратить обыденность жизни в чудо Царствия.

Но есть и еще нечто в Божией Матери, на что я хочу обратить ваше внимание, потому что, как мне кажется, это никогда не отмечается. Может быть, я ошибаюсь, но я это переживаю очень глубоко и сильно. Два события я хотел бы свести вместе: сретение Христа в Храме и Его распятие.

Мы знаем из писаний Апостольских о всеобщем священстве всех верующих (1 Пет. 2:9). И когда мы задаем вопрос: какова связь этого всеобщего священства со священством установленным, иерархическим, в чем четкое отличие одного от другого? — мне кажется, можно ответить, что всеобщее священство состоит в при-

звании всех тех, кто принадлежит Самому Христу, кто через крещение стал Христовым, облекся во Христа, является воплощенным Христовым присутствием, — как бы ни был сам несовершенен и еще в становлении на земле (каковы все мы) — освящать этот мир, делать его священным и святым, приносить его как дар Богу, чтобы он принадлежал Богу в самом полном смысле этого слова. Это служение состоит в первую очередь в том, чтобы приносить Богу собственную душу и тело, как живую жертву Богу, и в этом приношении себя самого приносить, — всё, что наше: не только чувства, и душу, и мысли, и волю, и всё тело, но всё, что мы делаем; всё, чего касаемся; всё, что нам принадлежит; всё, что мы можем своей властью освободить от рабства сатане, — действием собственной верности вернуть Богу, чтобы оно стало областью Божией, *κίριακον*.

Но есть иное священнослужение, когда священник в единении со Христом приносит бескровную Жертву, и эта бескровная Жертва — Сам Христос. И вот что повергает в ужас: когда священник приготавливает агнец и крестообразно надрезает его, и произносит слова: *Жрется Агнец Божий*, если одновременно с жертвой, принесенной Сыном Божиим по любви, он не приносит в жертву себя самого, он не первосвященник, каким призван быть в Единственном Первосвященнике, он — один из тех, кто убил Христа на Голгофе.

И меня поражает до глубин вот что: Матерь Божия, согласно Евангелию, выполнила эти два служения. С одной стороны, Она приносит Себя душой и телом, жизнью и смертью, всем существом, в живую жертву, в совершенное приношение Богу, чтобы принадлежать Ему беспредельно, неограниченно. Но вместе с тем, дважды Она Воплощенного Сына Божия, Агнца Божия, закланного до сложения мира, приносит в жертву Богу действием священническим, подлинно действием священнослужения.

Первый раз — это приношение Христа в Храм в день Сретения. Вы помните, на чем основан это обычай. После исхода Бог повелел Моисею установить за-

кон, согласно которому перворожденный мальчик в каждой еврейской семье должен быть принесен Богу как бы взамен, в искупление за смерть всех первенцев египетских, которые погибли, чтобы этот ужас принудил фараона отпустить на свободу еврейский народ. Каждый перворожденный ребенок мужского пола приносился Богу, и Бог получал над ним право жизни и смерти. И смерть приходила, да, не к каждому из этих детей, но к жертве, которую приносили вместо них — агнец или голуби. Один, только один раз за всю историю Бог принял в кровавую жертву Младенца, принесенного в храм: это был Его собственный Единородный Сын, родившийся от Девы. Смерть не наступила сразу, но Бог принял этого Младенца на смерть; она наступит, когда этот Ребенок возрастет в полноту Своего человечества и в Своем крещении на берегу Иордана возьмет на Себя свободной волей и в послушании Отцу все последствия человеческого греха и нашей смертности.

И во второй раз Божия Матерь исполняет это приношение Своего единственного Сына, Который — Сын Божий Единородный, как высшую жертву — на Голгофе. Христос, Первосвященник всей твари, и Матерь Божия вместе с Ним приносят жертву действием, которое мне представляется подлинно актом священнического служения, не просто проявлением всеобщего священства всех христиан, которое тоже совершается в пределах Церкви. Потому что в Церкви таинство совершается не одним священником. Не священник только приносит хлеб и вино, бескровную жертву, а вся церковная община, которой он священник во имя Божие и предстательствует перед Богом.

Я хотел бы еще на миг задержаться на этом понятии всеобщего священства. Мы призваны быть удивительным народом, уникальным, непохожим ни на кого, народом, подобным которому нет на земле. Потому что мы на земле, в мире, но не от мира, потому что крещением, верой, избранием и призванием Божиим и нашим ответом на него мы принадлежим небу. Мы при-

званы, подобно Христу, в Нем быть Царями и Священниками и Пророками.

И что мы видим в Божией Матери? Святой Иоанн Златоуст говорит, что править может всякий, но только царь может отдать жизнь за свой народ. Христос отдает жизнь за Свой народ, за Свое творение, за Своих братьев по человечеству. Но и Божия Мать приносит Его, умирает с Ним, Ее сердце пронзает меч. И Она становится Царицей Небесной, нашей Царицей на тех же основаниях, по той же причине. О священстве Божией Матери я уже сказал, как воспринимаю его. Но Она исполняет, возможно, совершенно неповторимым образом пророческое служение, которое тоже принадлежит нам и которое в высшей степени принадлежит Богу во Христе. Кажется, Осия говорит, что пророк — тот, с кем Бог делится Своими мыслями. Бог прорек на Фаворской горе: Это Сын Мой возлюбленный, Того послушайте (Мк. 9:7). И на браке в Кане Галилейской Мать Божия обращается к слугам — а через них, ко всем нам — и произносит: *что бы Он вам ни сказал, то сотворите* (Ин. 2:5). Потому что Она узнала и несомненно знает, что Он — Единородный Сын Божий, ставший человеком в Ней.

В заключение скажу, что нам следует глубоко задумываться о Матери Божией. Она поистине ответ всего тварного мира на любовь Божию. Она — любовь, которую земля принесла Богу. Она — тварное существо, которое приносит себя, отдает себя в акте совершенной любви (*а совершенная любовь изгоняет страх* — 1 Ин. 4:18) и действием совершенной взаимности устанавливает равенство, повергающее в благоговейный страх и ужас, равенство между небом и землей, между Богом и Его тварью.

Но Она также Мать Божия. Она в каком-то смысле едина с Богом, как и мы призваны быть едины с Ним во Христе, когда *Бог будет все во всем* (1 Кор. 15:28), когда вся вселенная будет пронизана Божеством, когда ничего не останется вне славы Божией, сияющей в обожженной твари. Нам следует многое проду-

мывать, и в этом нет ничего странного. Три века, даже больше понадобилось Церкви, чтобы четко выразить учение о Троице. И продолжают попытки не только понять его еще глубже в таинстве приобщения, но также и выразить словесно, чтобы иметь возможность передавать это учение. Еще больше столетий ушло на то, чтобы на Пятом Вселенском Соборе провозгласить подобающее Божией Матери место в таинстве спасения. Она всегда имела это место, но Церковь не сразу провозгласила его с полной ясностью. Еще больше времени ушло, вплоть до девятого века, пока Церковь сформулировала нашу веру в иконы в связи с Воплощением.

Мы живем в период времени, когда все глубже погружаемся в тайну Церкви, стараемся приоткрыть эту тайну не на интеллектуальном уровне, а опытно, в таинстве приобщения. Потому что мы стоим перед фактом, что Церковь едина — и вместе с тем разделена, может быть (дерзну провести аналогию), по образу того, как священник произносит: *Агнец Божий раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и никогдаже иждиваемый*. Мы стоим перед парадоксом Христа Живого, Духа Святого, действующего во всем христианском мире, — но и за его пределами во всей вселенной, во всем языческом и секулярном мире. Мы идем ощупью, мы ищем, как можно выразить это без компромисса и с полной истиной.

И мне кажется, пора нам в отношении тайны мужчины и женщины, мужского и женского начала, того, чем мы подлинно, онтологически являемся, а не того, что можно наблюдать в искаженном, падшем мире, подвести эти два начала к тайне Святой Троицы и понять, чем является мужчина и женщина, через созерцательное углубление в Святую Троицу. Вот наша задача. Она не будет решена в нашем поколении, но ею должно заниматься, ей надо смотреть в лицо. Четырнадцать веков прошло, пока Григорий Палама провозгласил различие между природой и энергиями в Боге. Наши тринитарные представления до сих пор — и тайна, и предмет богословского раскрытия, откровения.

Только отталкиваясь от тайны Святой Троицы, от Троичной реальности, а не от взаимоотношений, существующих в нашем падшем мире, мы сможем понять, что такое мужчина, что такое женщина. И да поможет нам Бог не делать «непогрешимых», односторонних, предвзятых, незрелых заявлений перед лицом секулярного мира, языческого мира или наших братьев во Христе, из-за того что мы говорим много раньше, чем начали думать.

Вы сказали, что принесение Матерью Божией Ее Сына в храм представляется вам истинно священнодействием, выходящим за рамки священства всех верующих. Можете ли Вы сказать подробнее о том, какие выводы можно сделать из этого в отношении женского священства?

Я читал всё или большую часть того, что было написано за или против рукоположения женщин, и думаю, что все *за* и все *против* в равной мере совершенно неубедительны, абсолютно все. Потому что на любую цитату *против*, при достаточном знании Священного Писания, всегда можно найти цитату *за*. Думаю, такая игра цитатами безнадежна. Если опыт всей Церкви и наш личный опыт ничего не дал нам, кроме отрывков рукописей или печатного текста, этого недостаточно. Отсылка к Преданию тоже представляется мне совершенно недостаточной. Предание не есть слово Божие, открытое Христом или апостолами, Предание выросло как знание и опыт Церкви. Но Предание, которое мы не можем ничем обосновать, мне не убедительно. Если человек говорит: «Я так верю, но у меня нет никакого ключа к этому убеждению», — простите, такими доводами нельзя пользоваться.

В результате я должен сказать, что мы, в Православной Церкви, сейчас должны бы ставить вопросы по существу, а не играть такими вещами как мытье полов или писание икон, даже не говорить, что можно восстановить чин диаконисс, — это, мол, придаст почетности уборщицам в храме, но не даст им права совершать

что бы то ни было в области священнодействий. Я убежден, что мы должны вдумываться в эту проблему всеми силами ума, с полным знанием Писания и Предания, и найти ответ. Ответ может быть в ту или другую сторону, но пока мы даем ответы, вовсе не продумав их. С практической точки зрения, я бы сказал, что знаю целый ряд женщин, которые были бы гораздо лучшими священниками, чем их мужья. И я думаю, что ни то, что я сказал сейчас, ни всё, что уже было напечатано, недостаточно. Православная Церковь должна начать задумываться и прийти к какого-то рода выводам, а не начинать с выводов, избегая всякого продумывания.

Еще несколько отрывочных замечаний. Во-первых, на Западе гораздо сильнее, чем на Востоке, ощущение, что быть священником — это некий статус. А потому если женщины должны иметь равные права с мужчинами, что совершенно законно на всех уровнях, они должны иметь доступ к священству из-за такой «статусной» ценности священства. Думаю, очень полезно припомнить слова апостола Павла: *страшно впасть в руки Бога Живого* (Евр. 10:31). И я помню слова *σὴν ὀσσεῖν* *ἵεσιν ἄνδρα*: «Если бы я знал, что такое священник, я убежал бы как можно дальше от семинарии, чтобы не стать им». Потому что священство — состояние, исполненное такого страха, что вождевать его невозможно. Его можно принять почти что со священным трепетом, ужасом, и следовательно, сан священника — не предмет статуса, разве что мы низводим священство на уровень неквалифицированной общественной работы и проповеди и своего рода «христианского социального служения». Но если священник — то, чем он действительно должен быть, если он отождествляется со Христом в Его страсти и смерти и принимает всё это, тогда, думаю, мужчина и женщина равно должны бежать от этого служения, как бежишь от огня. Это сознание, мне кажется, потеряно до такой степени, что страшно делается.

Женщины менее, чем мужчины, подвержены страсти играть в солдатики. В тот момент, как мужчина надел стихарь или любой другой видимый признак своего положения, он готов исполнять свое служение. Оглядитесь-ка вокруг: почти одни женщины. Где мужчины? Я не говорю о духовенстве, оно — полу-мужчины-полуженщины: мы носим длинное платье и для своей паствы мы *мать*, как говорил святой Серафим Саровский, так что мы не в счет. А если объявить, что будет мужское собрание тех, кто хочет стать диаконом, священником, епископом и т. д. — зал будет полон: лишь бы иметь уверенность, что получишь какой-то видимый знак отличия, «форму». С этим надо бороться, и я думаю, что женщины, матери могли бы сказать своим детям: берегитесь, чтобы не вырасти существами, которые всю жизнь до старости играют в солдатики. И всё равно они и тогда — дряхлые солдатики.

Второе относится к женам священников. Дело жены священника очень и очень серьезное и важное, которое можно возвести к тайне Матери Божией. Положение жены священника до конца жертвенное. Муж не имеет права поделиться с ней тем, что составляет самую суть его существа. Он не может поделиться тем, что слышит в доверительном разговоре, на исповеди, не может поделиться тем, что питает его душу, его жизнь. И жена должна быть готова настолько уходить в тень, настолько смиренно принимать — не в смысле «вытерпеть», но с благоговением относиться к этой связи между человеческой душой и священником, так же как — понимаете, *mutates mutandi* — Иоанн Предтеча был *другом Жениха*. Его радость была в том, что жених и невеста вместе, он приводил их к встрече и оберегал их встречу в своего рода молчаливом, благоговейном созерцании. Вот её, жены священника, дело. У меня сейчас нет времени говорить о других аспектах функций жены священника, но это нечто очень великое, что должны сознавать священник, и его жена, и миряне.

Я закончу на менее возвышенной ноте. Однажды некто, кто очень высоко ставил женщин и очень невы-

соко ценил мужчин, сказал мне: «Разве не ясно в Библии, что Бог создал мужчину из праха земного, а затем, в качестве второй попытки, создал гораздо более совершенное существо?»»

Перевод с английского
ЕЛЕНЫ МАЙДАНОВИЧ

*Материалы
Киевского симпозиума о семье*



Протоиерей НИКОЛАЙ МАКАР

Единение православных семей

Церковь – Тело Христово

Для того чтобы отобразить единство верующих людей во Христа, целостность организма Церкви, ее монолитность в Новом Завете и в творениях святых отцов, употребляются многие символы и образы: храм Бога Живаго (2 Кор. 6:16), двор овчий (Ин. 10:1), стадо (Деян. 20:28; 1 Пет. 5:2), скиния Бога (Апок. 21:3), Ковчег, Корабль и многие другие. Но апостол Павел более глубоко и всеобъемлюще выразил единство церковного организма, назвав Церковь Телом Христовым (Еф. 1:23; Кол. 1:18). Именно пользуясь этим учением о Церкви как Теле Христовом, апостол Павел преодолевает и решает проблемы разобщения и разъединения христиан. Он напоминает, прежде всего, о том, что Тело Христово неделимо, и верующие, «хотя их и много», составляют один цельный организм: «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос» (1 Кор. 12:12).

С одной стороны, апостол Павел указывает на то, что все христиане составляют одно тело, ибо имеют

одно духовное естество: «все мы одним Духом крестились в одно тело, /.../ и все напоены одним Духом (1 Кор. 12:13), «Одно тело и один Дух, /.../ один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф. 4:4–6). Но, с другой стороны, апостол учит, что члены Тела Христова имеют разное предназначение, как и в обычном теле: руки, ноги, глаза, уши и т. д. (1 Кор. 12:14–24), так и в Церковном теле Господь поставил «одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, /.../ для созидания Тела Христова» (Еф. 4:11–12). Но затем апостол подчеркивает, что «Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге» (1 Кор. 12:24–25). Таким образом, Тело Христово должно жить единой жизнью, чтобы «истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:15–16). Эта Божественная любовь должна пронизывать всех членов Тела Христова. Поэтому апостол Павел продолжает: «Страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы — Тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12:26–27). Поэтому христиане, как члены одного тела, составляют великую семью любви. И любовь для каждого члена Церкви Христовой является наибольшим даром, которая делает христианина сверхъестественным в этом страждущем от отсутствия любви мире.

Апостол Павел излагает учение о Теле Христовом и Его членах в своих Посланиях — первом к Коринфянам и Ефесянам, — и в обоих заключает словами о необходимости для христианина обрести величайший дар любви. В Первом послании к Коринфянам, прямо после этого учения, апостол пишет гимн любви: если

христианин ее не имеет, он есть ничто, а если имеет, он долготерпит, милосердствует, не превозносится, не гордится, не ищет своего, не раздражается и все переносит (1 Кор. 13:1–8). А в Послании к Ефессянам апостол Павел завершает описание о членах Тела Христова подробным изложением и того, кем христианин должен стать в отношении членов мира, которые пребывают во тьме и грехе.

Домашняя церковь

Но для того чтобы обрести этот великий дар любви или, как апостол Павел называет его «превосходнейший путь» (1 Кор. 12:31), верующий во Христа должен общаться и приходить в единение не только с Богом, своим Творцом и Спасителем, но пребывать в общении и единении с другими членами Тела Христова. О необходимости сочетания этих двух отношений — к Богу и ближнему — напоминает нам апостол Иоанн Богослов: «Кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4:20).

Но если единение отдельных членов Тела Христова так важно для обретения этого «превосходнейшего пути» Божией любви, то, без сомнения, это единение должно осуществиться между членами православных семей и в том числе семей между собою. Тем паче, что каждая христианская семья в Новом Завете называется домашней церковью (Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Флп. 2), и все они суть клетки Тела Христова, и как в естественном теле клетки между собою объединены, так естественно самым тесным образом связаны между собой христианские семьи, пребывающие в постоянном общении, единении и любви.

*Преодоление наследия атеистического общества:
разобщения и разъединения людей и семей*

К сожалению, современные общества продолжают переживать тяжелое наследие атеистического периода разобщения и разъединения людей и семей. Фактом до сих пор остается то, что люди, живущие в одном подъезде многоэтажного городского дома, не знают друг друга, замыкаясь сами в себе и даже ограждаясь друг от друга.

Православным семьям в таком обществе нелегко даже между собой преодолевать эти преграды и начать общение и единение. Так и пребывает большинство православных семей в изоляции друг от друга, даже на приходах, не подозревая о том, что это неестественное, противоречащее духу Церкви состояние. Ибо выходит так: мистически мы составляем единый организм Церкви, являемся членами Тела Христова, но во вне, в ежедневной жизни и даже в праздничные, торжественные дни в Церкви на приходе мы не проявляем этого единства православной веры, упования и любви. А между тем, это страшное наследие атеистического общества — разобщение и разделение людей и семей — очень затрудняет возрождение Православия в нашем обществе. Ведь только благодаря возобновлению общения и единения православных семей в нашем обществе может появиться христианская, высоконравственная религиозная среда, которая способна не только поддерживать и помогать верующим православным христианам совершенствоваться и возрастать в духовной жизни, но и влиять на неверующих, далеких от Бога и Церкви, обращая их ко Христу.

*Единение православных семей — это среда,
помогающая возрастать в духовной жизни*

Когда начинают общаться между собой православные семьи, они во всех отношениях стремятся образовать общество, которое не только ограждало бы себя, но и оказывало сопротивление миру, живущему «по су-

етности ума своего», и, в частности, людям, которые, по слову апостола Павла, «будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией по причине их невежества и ожесточения сердца их» (Еф. 4:17–18). Единение православных семей создает особенную сферу, которая помогает каждому верующему, пребывающему в ней, до глубины осознать противоположность жизни в миру, разобщенности людей, живущих без Бога, и жизни в Церкви с Богом, единения и любви верующих между собой. Эта среда заставляет по-иному посмотреть на силу христианской жизни и еще с большей решительностью и успехом прилежать тому, чтобы «отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, /.../ и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4:22, 24). В такой среде православных семей, прежде всего, более совершенные христиане в вере и благочестии помогают менее совершенным в духовной жизни, делятся с ними своим опытом, укрепляют их в вере и познании Бога, в христианском возрастании.

Человек в таком обществе упражняется во многих добродетелях, вдохновляясь все более и более на борьбу со своими плохими привычками, страстями и пороками. Эта среда заставляет людей изменяться и как бы напоминает им поучения апостола Павла, который говорит: «отвергнув ложь, говорите истину каждый ближнему своему, потому что мы члены друг другу /.../ Никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших, а только доброе для назидания в вере, дабы оно доставляло благодать слушающим. /.../ Всякое раздражение и ярость, и гнев, и крик, и злоречие со всякою злобою да будут удалены от вас; но будьте друг ко другу добры, сострадательны, прощайте друг друга, как и Бог во Христе простил вас. /.../ и живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф. 4:25, 29, 31–32; 5:2). В среде общения православных семей человек воочию видит и убеждается на опыте, что христиа-

нин — это новое творение; он видит, как осуществляется в его жизни евангельское учение о духовном возрастании человека.

Особенно важна среда православных семей для детей и молодых людей, которые, начиная свою жизнь, сформируют в себе уже в молодом возрасте крепкого духовного человека. Они найдут в этой среде очень важный момент для воспитания — источник добрых нравов и поведения. Поэтому жизнь детей и молодежи православных семей, которые приходят в единение, уже складывается на основании духовных ценностей, стремлении к вечному и непреходящему. Таких детей воспитывает не что-то случайное, мечтательное, земное, а небесное, постоянно пребывающее, Божественное. Но самое главное, человек из среды единения православных семей становится все более и более стойким перед искушениями мира сего, готовым к разнообразным испытаниям и нестроениям в жизни. Такой человек, пережив на своем опыте, что такое сила христианской жизни, ценой борьбы с искушениями, узнает на деле, что такое сокровище православной веры. Он все больше и больше будет искать духовного в своей жизни. К тому же, попадая в среду с земными и тленными ценностями, такой христианин будет не только тщательно хранить сокровище своей веры, но он будет стремиться поделиться своим упованием с неверующими, далекими от Православной Церкви. Ибо любви, которая изобильно пребывает в христианине, не свойственно закрываться, а наоборот, она будет стремиться вылиться из сердца в сердца других людей. Но таким православный христианин может стать только тогда, когда исполнит заповедь Господню «да любите друг друга» (Ин. 15:12), когда всегда будет помнить слова Христовы: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35). Это второй важный момент единения православных семей — показать внешнему миру, людям, не принадлежащим к Православной Церкви, что такое христианство в жизни: это самая действенная проповедь.

*Единение православных семей –
это проповедь о христианской любви*

Конечно, человек, постоянно пребывающий в среде, которая способствует развитию в нем наилучших качеств души и, прежде всего, любви, приобретает способность не только успешно бороться со своими недостатками и немощами, но он становится необычным человеком для людей, которые не знают Бога и Церкви. Такой человек, получив залог Духа в своем сердце (2 Кор. 1:22), укоренившись и утвердившись в любви (Еф. 3:18), облекшись ее силою (Кол. 3:14; 1 Фес. 5:8), может успешно своей жизнью проповедать Христа всем людям: и тем, которые вообще были далекими от христианской веры, и тем, которые хотя и слышали о вере во Христа, но не видели жизненного примера следования за Спасителем и полного исполнения Его заповедей. Это действительно необычайный момент, который может дать единение православных семей. Ибо в разобщении христианам очень сложно совершенствовать свою духовную жизнь, и, зачастую, приобретая дар Божественной благодати в Церкви, они быстро теряют его, попадая в мирскую среду (которая не затрагивает лишь сильного, твердого и крепкого внутреннего духа христианина). Такой православный верующий не только не может быть каким-то примером или даже проповедником истин евангельских, но часто становится и соблазном для людей внешних, знающих, что он – человек верующий, но допускает в своей жизни такие же слабости и немощи, как и они, не имеющие дара веры, надежды и любви. И тогда может случиться, что имя Божие будет хулиться людьми неверующими, о чем напоминает нам апостол Павел (Рим. 2:24).

Не таков христианин, который пребывает в среде общения православных семей. Он всегда помнит, что его поведение, как человека верующего, должно быть безукоризненным и примерным, достойным подражания. Ибо такой христианин хорошо помнит увещание

апостола Павла: «Подражайте мне, как и я Христу» (1 Кор. 4:16), «Подражайте, братия, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас» (Флп. 3:17). Иными словами, такой верующий стремится к тому, чтобы люди, среди которых он находится, подражали не ему в своей жизни, а Самому Христу, Который и учил такой добродетельной жизни и показывал Своим Божественным примером образ праведной и совершенной жизни, исполненной любви и милосердия, терпения и смирения.

Поэтому так бесценна и неизреченна любовь христианская. Важным также и неизменным для верующих должно быть единение православных семей, приводящее к этой Божественной добродетели любви, которая не только изменяет и насыщает христианина, но и делает его проповедником любви Божией к человеку и в человеке, «закваской» Православия в постатеистическом обществе.

Протоиерей Василий Зуев

Семья в Новом Завете

Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы. Дети, будьте послушны родителям вашим во всем; ибо это благоугодно Господу. Отцы, не раздражайте детей ваших, дабы они не унывали.

(Кол. 3:18–21)

Христианство наложило свой отпечаток на все жизненные взаимоотношения людей. Хотя в наше время, которое многие называют «постхристианским», образ жизни людей далеко не соответствует христианским идеалам, но многие понятия и взгляды на жизнь все же к ним восходят. Христианство принесло с собой исчезновение рабства, заложило в общественное сознание понятие о социальной благотворительности, и многое другое. Но, может быть, больше всего испытала преобразующее и воспитывающее влияние христианства семья.

Еще с первых страниц книги Бытия, в Ветхом Завете, мы узнаем, что первый человек был создан «всечеловеком»; в нем, по учению некоторых отцов, заключалось и женское и мужское. Но наступил момент, когда в одном человеке уже не могла совмещаться полнота женского и мужского существа. Тогда Бог привел к нему всех животных, чтобы он увидел, что они имеют по два пола, и чтобы он почувствовал, как сказано в Писании, что он единственный одинокий. Когда он вдруг ощутил свое одиночество, Бог навел на него глубокий сон и отделил в нем мужское от женского. Он разделил их так, что в каждом из них осталось нечто от другого, он и она составляли одно целое. Когда Адам увидел перед собой Еву, он воскликнул: «Это кость от костей мо-

их, это плоть от плоти моей». Это было настолько близкое единство, что они даже не ощущали себя нагими. Они видели себя как человека в двух особях. Как мужчина не может существовать без женщины, Адам — без Евы, так и женщина не может существовать без мужчины. Оба должны быть в совершенном духовном и физическом единстве, чтобы исполнить цель своей природы и жизни: достигнуть подобия Божия.

Различие между полами является особым драгоценным даром, не сводимым лишь к физическому или биологическому устройству, они — как бы два различных «образа существования» в одном человечестве, так же, как, например, можно сказать, что Сын и Святой Дух — различные «образы существования», вместе с Богом Отцом, Единого Бога. Можно еще сказать, что разница между полами — в их различном призвании. По образу Христа, Нового Адама, и Церкви — мужчина и женщина призваны быть отцом и матерью «всего живущего», всего мироздания, тем самым и воплощая изначальную волю Божью о творении.

После грехопадения люди вдруг увидели себя нагими, то есть чужими друг другу. И с этого момента началась борьба за воссоединение. В брачной любви двух каждый узнавал в другом самого себя и одновременно видел другого не в его собственной ограниченности, но в новой полноте. Соединяясь в браке, люди и телесно, и духовно, насколько это было возможно в падшем мире, становились всечеловеком. Брак — это таинство, потому что то разделение, которое было совершено грехом, в значительной, но решающей мере снимается¹.

Грехопадение исказило первоначальные взаимоотношения мужчины и женщины. Поскольку жена стала орудием для совращения мужа, Бог унижает ее положение, подчиняет ее мужу: «И к мужу твоему вождение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3:16). С этого времени в семье началась борьба. Вместо того, чтобы терпеливо нести бремя забот и трудов, наложенное на него Богом, муж старается освободиться от это-

го бремени, сваливая все эти труды на жену. Но он оставляет за собой и право приказывать и господствовать. Жена вследствие этого из подруги становится сначала работницей, а потом рабой. Она стремится не только освободиться от рабства, но и приобрести власть над мужем, а не имея сил на это, прибегает к хитрости и лукавству.

Но Господь сразу же после грехопадения указал средство, которое восстановит потерянное равновесие между двумя полами: от Девы должен родиться обетованный Примиритель, Который «сотрет главу змия» (Быт. 3:15). Пресвятая Дева, по силе любви и смирения, приняла в Себя Бога и воплотила Его. Жена возвратила мужу то, что отняла у него; возвратила безмерно больше, чем тот потерял через нее, и тем освободила себя от рабства. Причем Богоматерь освободила женщину от рабства не восстанием против мужа, а наоборот — смирением.

Господство мужа над женой тяжело было особенно в язычестве: она была рабой и невольницей мужа. Ее значение было унижено многоженством. Даже среди избранного народа было допущено многоженство, и мужьям дано было право разводиться с женами по личному произволу, тогда как жена, недовольная мужем, была лишена этого права. В мире христианском многоженство уничтожено; право требовать развода в случае нарушения супружеской верности предоставлено не только мужу, но и жене. Но господство над женой осталось и в Новом Завете: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу; потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем» (Еф. 5:22–24).

Беспорное главенство мужа и отца в семье налагает на него большую духовную ответственность, как на кормчего «малой Церкви», которой является христианская семья. Эта ответственность подобна жертвенному попечению Господа о всей Его Церкви. Глава семьи подобен пастырю, ответственному за судьбу своих

духовных детей². На трудах мужа основывается благосостояние семьи. И семья – его первый долг. О тех, кто не заботится о своей семье, апостол Павел говорит кратко, но достаточно вразумительно: «Если кто о своих, и особенно о домашних, не печется, тот отрекся от веры, и хуже неверного» (1 Тим. 5:8).

Хотя, по учению слова Божия, мужу и дана власть, но на эту власть он должен смотреть не как на преимущество, а как на долг. Первенство вручено Богом мужу не для унижения жены, не для господства и владычества над ней, а для разумного, кроткого управления домом. Да и какой представляется у Апостола эта власть? Самой нежной, бескорыстной, благородной властью. И в самом деле, какая власть может быть чище и выше владычества Христа над Церковью? Какие отношения могут быть возвышеннее тех, в каких находятся Христос и Церковь? Здесь теснейшее родство, полнейшее духовное единение, самое справедливое уравнивание прав, какое только можно себе представить³.

Против неправильных отношений между мужем и женой, возникших под властью греха, направляют свои слова апостолы. Чтобы уничтожить деспотизм мужа, апостол Павел предписывает ему любовь к жене: «Мужие, любите своя жены». Чтобы уничтожить в жене стремление к преобладанию над мужем, он объясняет, почему она должна подчиняться мужу: «Хочу, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава муж, а Христу глава Бог... Мужчина есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа; ибо не муж от жены, а жена от мужа; и не муж создан для жены, а жена для мужа» (1 Кор. 11:3, 7–9). Стремление женщины к преобладанию выражается в кокетстве, поэтому Апостол говорит, чтобы «жены, одеваясь пристойно, со стыдливостью и целомудрием, украшали себя не плетением волос или золотом, или жемчугом, или драгоценной одеждой, а добрыми делами». Что этим наставлением он желает прекратить стремление к преобладанию, видно из следующих его слов: «Жене не позволяю владеть над мужем» (1 Тим. 2:9–12).

Это не порабощение женщины: ее скромное положение служит только средством. Апостол говорит, что жена должна послужить спасению мужа, спасаясь в то же время и сама, чадородия ради. Она не проповедует о Спасителе, а воплощает Его в своей жизни; не учит своего мужа истинам Евангелия, но своими делами, словами, порядком всей своей жизни внедряет в него эти истины. Не объясняя истины, она заставляет мужа почувствовать ее. Апостол Петр говорит: «Жены, повинуйтесь мужьям своим, дабы те мужья, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были, когда увидят ваше чистое богобоязненное житие» (1 Пет. 3:1–2)⁴.

Естественные различия между мужчиной и женщиной не должны быть причиной вражды между ними. Тирания мужчины над женщиной, притеснение ее и прислужничество совершенно недопустимы. Точно так же недопустимы и стремления женщин стать мужчинами, занять их позицию в жизни. Напротив, несмотря на природные различия, а скорее благодаря им, гармония и единство должны царить в их общем бытии, подобно как и в Божестве Самой Святой Троицы изначальное единство природы и бытия сочетается с реальными различиями между Отцом и Сыном и Святым Духом. Даже в Боге существует «иерархия», то есть порядок, в котором Божественные Личности находятся по отношению Друг к Другу, к человеку и к миру: только один Отец есть «источник Божества», Сын является выражением Отца и «подчинен Ему» Святой Дух является «третьим» Лицом, исполняющим волю Отца и Сына. Троичная жизнь Бога должна служить Божественным примером для жизни мужчины и женщины в мире.

Что касается интимных отношений, они не ограничиваются рождением детей. В не меньшей степени они существуют для единства в любви, для взаимного обогащения и радости супругов. Иначе апостол Павел не дал бы следующего совета: «Каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. Муж оказывай жене долж-

ное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» (1 Кор. 7:2–5).

Как сказал св. Иоанн Златоуст, даже языческий брак бывает свят и чист, если в нем присутствует подлинная любовь и супруги навечно отданы друг другу в нескончаемой верности и взаимном поклонении. Ибо где присутствует такая любовь, там присутствует Бог⁵.

Согласно Божьему откровению, отношения полов чисты и святы только в таинстве брака, который в идеале должен быть единственным, так как принадлежит к вечности Царства Божьего: «Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею? Он говорит им: Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала не было так. Но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано» (Мф. 19:6–12).

Союз мужчины и женщины в единстве брака используется в Библии как образ верной любви Бога к Израилю и жертвенной любви Христа к Церкви. Церковь и отдельная человеческая душа в их отношениях к Богу постоянно уподобляются то невесте, то деве, то возлюбленной и жене, а Господь — Жениху, Возлюбленному, Мужу. А брак и брачный пир служат образами высоких состояний религиозной жизни. И это не случайно, так как живое подобие взаимной любви мужчины и женщины с высшими ступенями любви духовной очень глубоко. Достаточно указать, что и земная

любовь способна преодолевать эгоизм, побуждает к самопожертвованию и совершенствованию, исполняет человека высоким вдохновением и светлой радостью. «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу; потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-нибудь подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела; любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь; потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа» (Еф. 5:22–32).

Эти слова апостола Павла, читаемые во время совершения таинства венчания в церкви, содержат целую программу духовной жизни в семье. Муж должен любить свою жену больше жизни, как Сам Христос любит Церковь. И жена должна быть совершенно предана своему мужу, как Церковь предана Христу. Единство в любви должно быть совершенным, полным и вечным. В контексте этого единства интимные отношения любви есть мистическое запечатление его полноты, когда двое едины в уме, сердце, душе и теле в Господе. Для истинно любящих Христос является спасителем и совершителем их любви. Брак во Христе не кончается со смертью, но осуществляется и находит свое совершенство в Царствии Небесном.

В положении при бракосочетании евангельском чтении о браке в Кане Галилейской супругам также преподается назидательный урок. Бедная чета, не имевшая

средств, чтобы запастись достаточно вина для угощения гостей, была, однако, достойна того, чтобы Сам Господь Иисус Христос со Своей Пречистой Матерью почтили брак Своим присутствием, чтобы Сама Царица Небесная обратила на ее бедность Свое внимание и умолила Своего Сына помочь нужде новобрачных чудесным претворением воды в вино. Бедность несколько не препятствует христианским супругам богатеть благочестием: благоустроенная жизнь человека, по слову Христову, не зависит от изобилия его имения (Лк. 12:15). Если новобрачные будут полагать главное сокровище свое в Боге, если будут украшаться христианским благочестием и исполнять заповеди Христовы во все дни своей жизни, то Господь Бог, «сподобивый в Кане Галилейской честный показати брак Своим присутствием, Сам ущедрит их и исполнит дом их пшеницы, вина и елея и всякия благостыни, дарует обильное пропитание для супругов и домочадцев, дарует Свое святое благословение на все труды их, на села и поля, на домы и скоты их, дабы все умножалось и сохранялось» (Требник).

Согласно обряду венчания, рождение детей и забота о них в семье являются естественным плодом любви мужа и жены, наибольшим залогом их союза. В этом смысле брак становится человеческим выражением творческой и заботливой Божьей любви. Люди, не любящие детей и отказывающиеся им в опеке, не могут иметь истинной любви в своем браке. Рождение ребенка является новой ступенью в преодолении эгоизма: двое учатся жертвовать собой для третьего. Ребенок является живой, особо светлой иконой, так как в детях образ Божий менее поврежден, чем у взрослых. Детские простота, доверчивость, незлопамятность и незащитность могут поучать и утешать. Недаром Господь призвал умалиться наподобие детей, ибо таковых, по словам Его, есть Царствие Божие. Поэтому ребенок является особым благословением Божиим и радостью семьи.

Конечно, бывают пары, чьи супружества остаются бездетными по какой-либо посторонней причине.

Но бездетный брак, намеренно превращенный в самоублажение и самоудовлетворение супругов, не может считаться христианским духовным союзом, каковы бы ни были причины их бездетности, — он никоим образом не совместим с библейским, нравственным и богослужбным учением Церкви о смысле жизни, любви и брака.

Духовная жизнь в любви должна осуществляться в семейном быту настолько полно, насколько это возможно. Каждый член семьи должен жить для блага другого, нося «бремена друг друга» и исполняя таким образом «закон Христов» (Гал. 6:2). В семье должно царить милосердие, прощение и взаимное обогащение, а также все возможные проявления истинной любви: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13:4–7)

Семейная жизнь, основанная на такой любви, будет радостной. По словам св. Иоанна Златоуста, брак — это «малая церковь» в доме, где Божья благодать и Божья свобода преизбыточествует для спасения и жизни человека.

Еще в Ветхом Завете в Синайском законодательстве первой заповедью о любви к человеку была заповедь о почитании родителей. За это человеку Господом обещались всяческие блага и долголетняя жизнь. Апостол Павел учит: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе; ибо сего требует справедливость. Почитай отца твоего и мать, — это первая заповедь с обетованием: да будет тебе благо, и будешь долголетен на земле» (Еф. 6:1–3). «Кто злословит отца своего и свою мать, того светильник погаснет среди глубокой тьмы» (Притч. 30:11). «Дети, будьте послушны родителям вашим во всем; ибо это благоугодно Господу» (Кол. 3:20).

Св. Иоанн Златоуст говорит, что те, которые не могут почитать, любить и уважать своих родителей,

не могут служить и Богу, ибо Он — «Отец всех» (Еф. 4:6), «от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Евр. 3:15).

В то же время обязанностью родителей является воспитание детей. Настоящий отец любит и воспитывает своего ребенка так же, как Бог любит и воспитывает людей Своих: «Кто любит сына, тот с детства наказывает его... Наставь юношу при начале пути его: он не уклонится от него, когда и состарится... Глупость привязалась к сердцу юноши; но исправительная розга удалит ее от него» (Притч. 13:25; 22:6–15; 23:13).

Любовь отца к детям выражается в нелицемерной любовной дисциплине. Лучший учитель — это собственный пример. «И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф. 6:4).

Как и действительный пастырь Церкви, отец семейства должен быть «непорочен, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен, не пьяница, не убийца, не сварлив, не корыстолюбив» (1 Тим. 3:2–3). Он должен быть примером для своих детей «в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте» (1 Тим. 4:12). По примеру притчи Христовой, отец всегда должен быть готов с радостью принять в дом свой блудных детей. Жены и матери семейств должны быть беззаветно преданы своим мужьям и детям, реально воплощая в себе плоды Духа Святого, ибо матери дают жизнь — физическую и духовную.

Семья, согласно христианскому учению, это крепость, на которую «враг человеков» не устает нападать. Страшно разделение семьи. Спаситель говорит: «И если дом разделится сам в себе, не может устоять дом тот» (Мк. 3:25). Главным условием целостности семьи и прочности духовных основ, заложенных в детях, является взаимная связь, любовь членов семьи. Семья христианина — отец, мать, дети — это образ Святой Троицы на земле. И как Святая Троица одно целое, так спаянная любовью истинно христианская семья должна в духе и любви быть одним целым. В этом ее сила

и счастье и здесь, на земле, и в этом залог ее бесконечной радости в вечности⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Антоний Сурожский, митрополит*. Ступени. «Свет Православия», 1998. С. 85–86.

² См.: *Александр Семенов-Тянь-Шанский, епископ*. Православный катихизис. Кённегсберг. С. 89–90.

³ Таинство брака. Почему надо венчаться. М., 1999. С. 4–5.

⁴ См.: *Православная женщина в современном мире*. М., 2000. С. 8–11, 23, 28.

⁵ *Хопко Фома, прот.* Основы Православия. Нью-Йорк, 1987. С. 319–320.

⁶ *Православная женщина...* С. 35–36.

СЕРГЕЙ АВЕРИНЦЕВ

Солидарность поколений как фактор гражданской свободы

Среди мучеников и исповедников недавних времен, которыми так щедро прославил Господь Русскую Православную Церковь, мы снова и снова встречаем священнические двоицы, диады, в каждой из которых подвиг отца бывал в стойкой верности продолжен сыном. Духовно-парадигматический смысл таких двоиц выражен, например, в словах новосоставленного тропаря священномученику Сергию Мечеву, родному сыну праведного протоиерея Алексия Мечева, пастыря знаменитого «Маросейского» прихода в Москве: *«От корене праведнаго прозябл еси [...], пред Богом во узах и до смерти предстоя»*. Верность сына во узах и до смерти безупречному примеру отца — без сомнения, самый утешительный случай отношения отцов и детей, какой только может быть. Для нас, людей верующих, оба — прежде всего свидетели веры. Но мне хотелось бы подчеркнуть, что в контексте более мирском и гражданском оба могут быть с полным основанием рассматриваемы как герои мирного сопротивления тоталитаризму, показавшие пример единодушия в неустрашимой защите одного из неотчуждаемых человеческих прав — права на верность своим убеждениям. (В качестве москвича я подумал об этих именах; здесь, в Киеве, сами собой вспоминаются другие, хотя бы имена отца и сына — *Александра и Алексия Глаголевых*.)

Мне хотелось начать с мысленной оглядки на такие примеры, чтобы от них получить должный критерий и правую меру для рассмотрения менее светлых областей реальности.

Наше время, конечно, не первое, которое по опыту узнало о проблемах и трудностях в общении между поколениями. Любая эпоха знала эти трудности, и даже

конвенциональное прикрашивание не могло всерьез сделать их сколько-нибудь менее заметными. Отказ от всякого прикрашивания сам по себе оправдан; но нельзя не чувствовать, что в наше время слишком ощутима активная заинтересованность в том, чтобы как можно больше приблизить генерационное разобщение к теоретической и фактической абсолютизации. Достаточно очевидна коммерческая заинтересованность в этом определенных инстанций, например, индустрии, обслуживающей «молодежную субкультуру», автомобильной промышленности, добывающейся ухода в прошлое практики пользования общим семейным автомобилем и уверенно инструментализирующей идеологические мотивации для поощрения каждого атомизированного члена семьи в его желании обладать во что бы то ни стало собственным автомобилем; но всё это неинтересно.

Гораздо интереснее и серьезнее случай, когда к борьбе против солидарности поколений побуждают более или менее подлинные идейные мотивы, связанные с сегодняшней программой *либерализма*. Должен сделать личное признание: до тех пор, пока я не мог наблюдать жизнь современной Европы с близкой дистанции, слово «либерал», освященное для русского уха примером Пушкина, нравилось мне куда больше, чем слово «демократ», профанированное словосочетаниями вроде «народная демократия», и мне было непонятно, почему современные католики, заявляя себя приверженцами демократии, весьма настороженно относятся к «либерализму». Сейчас я смотрю на вещи иначе и воспринимаю затеваемую современным либерализмом программу всеобщего перевоспитания человечества как угрозу демократии, а себя, подумать только, ощущаю на стороне демократии! Но это так, отступление. Попробуем взглянуть на вещи серьезно и непредвзято: а может быть, современные либералы, переводящие в скучную прозу каждодневное умонастроение, которое было в Сорбонне 1968 г. романтическим бунтом, видящие в реликте «сыновних» и тем паче «дочерних» чувств представителей молодых поколений под-

лежащий выкорчевыванию эмоциональный резерв для возвращения «авторитаризма», «репрессивизма» и в конечном счете тоталитаризма, — всё-таки правы? Правы не с наших, христианских, но со своих собственных, секулярно-гражданских позиций? Ведь они так любят ссылаться на то, что т. н. «крепкая семья» с до тошноты послушным младшим поколением была базой всех тоталитарных режимов!

Я думаю, что для начала ложной, исторически, фактически ложной является представляемая ими картина тоталитаризмов, якобы с самого начала занятых насаждением тоскливого семейного благонравия. Дело не так просто.

У каждого тоталитаризма с ходом времени обнаруживаются два лица, точнее, две личины, в его отношении к ценностям семьи, и личины эти весьма разнятся между собой. Довольно понятно, что на памяти последующих поколений остались личины, употребительные под конец той или иной тоталитарной эпохи и связанные с искусственной имитацией культа семьи как «ячейки общества». Однако для самой сущности тоталитаризма характерен путь от стратегии заигрывания с отменой всех традиционных моральных табу — к стратегии их ужесточения: можно вспомнить и движение национал-социализма от мечтаний о «*мужских союзах*» и однополый любви героических спартанцев, достаточно ощутимых еще в книге Альфреда Розенберга «*Der Mythos des 20. Jahrhunderts*» и, кажется, довольно важных для повседневности SA, — к репрессиям против гомосексуалистов, отправляемых в лагеря, и контраст между ранне-большевистской игрой в сплошное «раскрепощение» и сталинской игрой в восстановление идеала «крепкой» семьи. Никак нельзя согласиться с лауреатом пулитцеровской премии американским журналистом Гедриком Смитом, автором известной книги «*The Russians*» (1976), когда он, не совсем поняв жанровую принадлежность цитируемого им ленинского высказывания, находит всю атмосферу 20-х годов «викторианской», — должно быть, ему никто не рассказывал

об акциях «Долой стыд» и тому подобном. Это позднее придут благонравные плакаты и сладкие стишки про маму, про учительницу и всё такое. Но важно, что смысл той и другой тактики — один и тот же: стремление тоталитаризма систематически вытеснить все человеческие отношения и подменить их собой. И ранний советский строй с его ставкой на комсомольцев — «Коммунизм — это молодость мира», — и ранний национал-социализм имел явственные черты «молодежной культуры», и при всем различии между организацией Wandervogel¹, когда-то распущенной гитлеровцами, и SA, люди во многом сходного типа искали в них удовлетворения той же потребности в специфически юношеской, поколенчески окрашенной утопии.

Не надо забывать то, что часто забывается, а младшим поколениям и вовсе неизвестно: целый ряд бытовых навыков, впоследствии весьма энергично усвоенных советским официозом, на какое-то время подпал осуждению новой идеологии. Прежде чем легитимировать столь важное для семьи торжество вокруг ёлки на грани двух годов, прежде, чем ввести новогоднюю — разумеется, не рождественскую! — ёлку даже в Кремле, «новый быт» прошел через осуждение ёлки вообще как «мещанства». Этот символ суверенности семьи был в 20-е годы таким же подозрительным, как, скажем, «Gaudeamus», символ университетской суверенности². Потом всё это «возрождалось» сверху — так же искусственно, так же нарочито, как отменялось до того. Но вопрос не сводим к эксцессам раннебольшевистского экспериментаторства, как и к контрастам между ним и сталинистским квази реставраторством. Между «левацкими» эксцессами и приходящими затем реставрациями есть не только контраст, но и содержательная связь в процессе отмены суверенитета семьи. Ёлка перестает быть чем-то, что сохраняется в семье без оглядки на внешние семье инстанции: её отбирают — и затем даруют сверху; без отображения невозможно было бы дарование. Всё, что просто так, само собой, не спрашивая идеологии, существует в жизни лю-

дей и специально в семье, оценивалось как «мещанство». Споры о границах «мещанства», столь заметные в советских песенках предвоенной поры, — мещанство ли резеда, галстук и т. п. — важны, в конце концов, не тем, в какую сторону они решаются, а тем, что любое решение по своей сути отменяет суверенитет жизненной данности. Семья, члены которой могут при случае жаловаться друг на друга в партком, — уже не совсем семья, это нечто иное.

Мне кажется очевидным, что если бы семейные отношения у наших народов были крепче, если бы их не удалось расшатать, каждодневная жизнь не могла бы принять такого характера, который она — увы! — принимала. Я слышал в детские годы от старушки деревенского происхождения рассказ о том, как в их деревне еще перед тем, как их церковь была сломана, местные комсомольцы в престольный праздник залезли на колокольню и поливали своей мочой крестный ход, т. е. собственных пап и мам, бабушек и дедушек... Еще раз — это были местные парни, не какие-нибудь посланцы из города, тем паче не инородцы. Такой эпизод заставляет серьезно задуматься над тоталитарной эксплуатацией генерационных разногласий.

Тем важнее становилась в эти годы семья для тех, кому она служила заградительной стеной против жизни, «как у всех». Но об этом я не могу говорить в тоне объективированного анализа, а только в тоне личного признания. Позволяя себе несколько таких признаний, я весьма далек от того, чтобы видеть в себе на протяжении моей жизни образец гражданского мужества — какое там! Но если у меня с ранних лет была, если не решимость к действию, то хотя бы внутренняя независимость, давшая мне силу засесть за изучение тех материй, которыми я всю жизнь занимаюсь, — я обязан этим всецело старшим по возрасту, начиная с родителей и их друзей.

Мой отец родился в 1875 г., в один год со Швейцеров и Т. Манном; его однокурсником и собеседником в студенческие годы был Сергей Маковский. После

окончания естественнонаучного факультета Петербургского университета он был послан совершенствоваться в Гейдельберг, потом некоторое время работал на биологической станции подле Неаполя и в Африке. Моя мама была на четверть века моложе, однако ж успела мельком увидеть Льва Толстого и кончить гимназию в г. Подольске. То, что я был окружен с детства книгами по истории и т. п. со «старорежимной» орфографией, рассказами отца о старой Европе (и об Африке), рассказами его друзей о старой русской культуре — очень важно; но это не самое важное. Важнее было другое: опыт солидарности с атмосферой этого круга перед лицом совсем иной атмосферы окружающего общества. (Моя будущая жена подрастала тем временем на Северном Кавказе в обстановке суровой провинциальной скудости, но ее опыт солидарности со старшими был совершенно таким же. Поэтому и нам, повстречавшись, было легко понять друг друга.)

Я никоим образом, Боже избави, не собираюсь изображать себя как идеального сына. Я даже не намерен придавать чересчур идеальных черт моим родителям. Ежедневная, ежечасная совместная жизнь, тем более в пространстве единственной комнаты коммунальной квартиры, где все каждый миг на глазах друг у друга, не могла вовсе обходиться без недоразумений и огорчений. И всё же именно эта тесная комната становилась для моей души и для моего сознания подлинным Отечеством в самом патетическом смысле этого патетического слова. Однажды лет в пятнадцать, обуреваемый бурными эмоциями teenager'a, я так и сказал моему тогдашнему собеседнику, старому другу моего отца, о котором еще пойдет речь дальше: «Моя Родина — вот эта комната, другой у меня нет!» (А он ответил: «Да, всё так, другую у тебя отняли.») А много лет после этого на вопрос старшей собеседницы: «Неужели тебе никогда не хотелось сбежать из дому?» — я ответил: «Как Вы не понимаете: из осажденной крепости не сбегают».

Только что помянутого мной друга моего отца звали Николай Иванович Леонов; он успел до революции

выпустить книжку стихов, живее всего интересовался историей культуры, однако с середины 20-х гг. отправился в Бухару преподавать географию. Это явно был для него единственный шанс выжить, не сломившись. Вот его стихи о раннесталинском времени в Бухаре:

Памяти коснеющей не верьте! И т. п.

Он был моим постоянным ментором в те годы, когда ему было около шестидесяти, а мне около четырнадцати. От него я впервые услышал имя Марины Цветаевой — и ее стихи о рябине. Но это не самое важное. С наибольшей благодарностью я вспоминаю сегодня, как решительно, даже сурово пресекал он мои отроческие попытки отдать дань конформизму и хоть отчасти подстроиться к тому миру, который начинался за порогом родительской комнаты. (И он же возил меня к Пасхальной всенощной в только-только открывшуюся после войны Троице-Сергиеву Лавру). Вместе с ним я должен назвать и других, например, Сергея Ивановича Юренева, — и всю дружескую среду вокруг моих родителей.

И теперь я возвращаюсь от моих личных признаний к соображениям общего характера. Еще раз, я все не отрицаю ни того, что и у меня не было — прежде всего по моей вине, но не всегда — некоей небывалой гармонии в отношениях со старшими, ни того, что не всем везет в их начальном опыте так, как повезло мне. И в любом случае определенная мера поколенческого несогласия вытекает из объективно данной разнородности опыта поколений. Но ведь несогласие, не вырождающееся в разобщение, спор, не приводящий к ссоре, сам по себе дает нашим мыслям диалогическое измерение. Да, мы видим что-то, чего не видят старшие, но они видели то, чего заведомо не видели мы, и наше разномыслие с ними заставляет задуматься, дает толчок мысли — при условии, что мы принимаем их опыт всерьез наравне с собственным. Спор с родителями, даже тогда, когда он болезнен, заставляет заново продумать свою собственную позицию, а это уже делает невозможным бездумное повторение брошенного mass media лозунга.

Далее, я отдаю себе отчет в том, что моя юношеская солидарность со старшими была обусловлена специфической, неповторимой ситуацией тоталитаристского времени, т. е., как нынче говорят, нас спланировал *image of enemy*. Сейчас, слава Богу, та эпоха прошла; но никто не обещал нам, что тоталитаризм не вернется, — а если он всё-таки вернется, он заведомо придет в совсем иных формах, под другими лозунгами. Человеческий материал, который ему нужен, — это люди, готовые бодро подхватывать и хором повторять готовые слова; какие это слова — не так важно, они могут быть взяты из безусловно либерального набора. Никогда не забуду демонстрации венских молодых людей, скандировавших: «Eins, zwei, drei — Palestine frei!» Перед какими проблемами стоят реальные евреи и реальные арабы, а тут никаких проблем, им всё объяснили по телевизору — eins, zwei, drei! Если я в чем вижу опасность нового, «ползучего» и поначалу, может быть, совсем бескровного тоталитаризма, так в этом настроении. Их выучили не слушаться старших — но тем более некритически слушаться поколенческой моды, которой уже никто не смеет возразить. А потому будем просить у Бога, чтобы трудный, подчас огорчительный диалог поколений не прервался.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Перелетная Птица», немецкая молодежная организация начала XX века, культивировавшая практику пеших туристских походов (и, кажется, многого в этом отношении достигшая); господствовавшим настроением была постромантическая утопия, отчасти напоминавшая раннего Гессе.

² О таком отношении к старой латинской песне я был слышан от моей матери, окончившей гимназию в самом 1917 году, так что ее студенческая пора пришлась на первую половину 20-х гг.

ДИМИТРИС КОНТУМАС

Размышления о богословских основах семьи

Я не богослов и не христианский философ, а простой христианин. Но я представляю страну, которая стала родиной православного богословия, страну, культуру и историческое бытие которой на протяжении веков определяла философская и богословская мысль. Поэтому я надеюсь, что собранные в этом зале известные и настоящие богословы благосклонно отнесутся к моему скромному опыту богословствования о семье.

Вы избрали для обсуждения тему, которая не может оставить безучастным всякого, кто пытается жить и мыслить по-христиански. Каждый сознательный православный должен стараться ныне быть хоть немного богословом, чтобы уметь ясно засвидетельствовать подлинно христианскую истину в таком суетно-безумном, таком информационно перенасыщенном и таком псевдохристианском мире, каким является наша сегодняшняя реальность. Наконец, у каждого из нас есть семья, где взрывается наша любовь и совершенствуется наше смирение.

Потому что семья — это опыт разделенной с Другим жизни, опыт кенозиса, опыт умаляющейся любви.

Для греческого народа, который веками не имел своего собственного государства, семья всегда была островком любви, островком «своего» в пытающемся подчинить нас себе море «чуждости». И наше общество до сих пор остается объединением семей, а не суммой человеческих одиночеств. Мы идем в воскресенье в храм всей семьей и встречаем там другие семьи. Так образуется новая семья — приход, город, область, государство.

Иногда можно услышать в адрес нашего церковного сознания упрек в излишней приверженности национальной идее. «Греки слишком акцентировали в Церк-

ви национальные элементы», — доводилось слышать мне от некоторых христиан. По-моему, такой взгляд как раз не замечает эту особенность греческой жизни, то значение, которое имеет в ней институт семьи. Трагическое отчуждение индивида от общества в Греции меньше, чем на современном Западе. Поэтому национальное единство у нас никого, так сказать, «не угнетает», ибо между мной и «всеми» существует семья — коллектив, где я знаю всех и все знают меня. Общество и государство становятся более близкими, исчезает пугающая человека анонимность коллектива.

Разрешите теперь поразмышлять вслух о богословских основах семьи.

Учение о Боге Троице — сердцевина всего христианского мировоззрения. На отнюдь не отвлеченный, не кабинетный, и напротив, глубоко экзистенциальный характер этого догмата в последнее время не устает указывать нам в своих книгах, статьях и выступлениях митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас. И как раз продумывание проблемы метафизического смысла семьи как нельзя ярче раскрывает живую и нравственную сторону троичного богословия.

Преподобный Анастасий Синаит, следуя древней святоотеческой традиции, усматривает подобие Пресвятой Троицы в первой человеческой семье: нерожденный Адам есть образ Безначального Отца, рожденный Сиф — Единородного Сына, исшедшая из Адама Ева — Святого Духа. Давайте попробуем всмотреться повнимательнее в это глубокое уподобление.

Прежде всего, вспомним, как православная мысль понимает само подобие, сообразность. Если две вещи подобны друг другу или одна является образом другой, то значит ли это, что связь между ними носит случайный, внешний, несущественный характер? Иными словами, если мы усмотрели какое-либо подобие между вещами (конечно, речь идет о подобии действительном, а не мнимом), то можем ли мы продолжать мыслить их как две совершенно различные вещи? Восточно-православный онтологизм запрещает это и постулирует су-

щественный, реальный, внутренний характер связи между уподобленными вещами. В той части, в какой вещи подобны другу, они абсолютно, или, говоря словами Аристотеля и схоластов, нумерически тождественны, т. е. это просто одна и та же вещь — в усмотренном отношении.

В приложении к нашему примеру это означает, что в семейном образе жизни, как он изначально задуман Творцом, человеку дана возможность жить внутренней жизнью Самого Бога-Троицы. Не каким-то жалким и бледным ее подобием, но той же самой, существенно, реально, нумерически той же жизнью, какой живет Пресвятая Троица. Хотя, конечно же, человек может жить ею лишь в меру и сообразно своей тварной природе. И еще одна оговорка: мы сейчас размышляем о человеке до грехопадения и одновременно после Искупления, о том, как он должен был, по замыслу Творца, и должен теперь, после Христова Воскресения, отражать Троичную полноту.

Далее. Из триадологии мы знаем, что Лица Троицы единосущны, но Отец есть Источник бытия двух других Лиц. В этом смысле (именно: ипостасном, а не природном; онтологическом, а не временном) Он является первым среди других Лиц. Итак, мы стоим перед парадоксом: первый среди равных. Но именно соблюдение в семье этого принципа ведет к гармоничному сочетанию послушания и свободы. Сын во всем послушен Отцу и ничего не делает без воли Отца, но это не потому, что Его воля постоянно подчиняется Отчей воле, а потому, что у них в силу единосущия — одна и та же воля. Таким образом Сын, оставаясь абсолютно свободным, оказывается и абсолютно послушным, — сочетание, кажущееся невозможным в нашем суперэмансипированном обществе. Именно здесь лежит подлинное решение и проблемы отцов и детей, и женского вопроса.

«Отец» и «Сын» — настолько значимые для христианского языка слова, что остаются в нем даже тогда, когда богослов, подобно Моисею, восходит на самую

вершину богопознания, где уже нет образов и символов. Так, согласно Дионисию Ареопагиту, когда мы апофатически очищаем свою мысль о Боге от всех тварных понятий, Троичные имена не могут быть устранены. Даже на вершине немислимого и безусловного отрицания христианский богослов не может отрицать, что Бог есть Пресвятая Троица – Отец, Сын и Святой Дух.

Конечно же, земное отцовство в нынешнем падшем состоянии является лишь отдаленным подобием той неизреченной реальности, о которой свидетельствует священное слово «Отец», применяемое нами к первому Лицу Пресвятой Троицы. И все же среди всех остальных земных слов Откровение избрало именно его. О чем это свидетельствует? Почему, восходя к неизреченному, непознаваемому Богу, мы оставляем имена «Свет», «Благо», «Жизнь» и замираем в священном трепете перед именами Отца, Сына и Святого Духа?

Таинственная реальность, стоящая за словами «Отец» и «Сын», может лишь отчасти быть выражена при помощи философского понятия «тождество по природе». Кроме единосущия предвечно рожденного Логоса Своему Родителю, Божественному Уму, эти имена указывают еще и на личные отношения, на бытие в любви. И эта *онтологическая прозрачность* – открытость в любви и через любовь – и есть тот общий способ существования, который присущ как Лицам Троицы, так и членам человеческой семьи. Об этом нам больше всего открывает самое духовное из Евангелий – Иоанново. С самого начала мы читаем в нем, что в своем домирном бытии Логос был к (pros) Богу Отцу, что отмечает обращенность, личное отношение, движение в любви. И только из этого Евангелия мы узнаем, что Отец любит (philei) Сына, причем для любви здесь употреблено слово, означающее любовь внутренне-сердечную, «филическую», а не разумно-оценочную, «агапическую», как в других книгах Библии. И в этом смысле также семья есть икона Божественной

любви, неизреченного, превышающего все наши понятия и концепты общения Лиц Пресвятой Троицы.

Есть какая-то глубинная, абсолютно очевидная сердцу правда в обращении «отец». «Отче наш...» обращаемся мы к Богу в преподанной Самим Божественным Учителем молитве. И так же мы обращаемся к нашим земным родителям и духовным наставникам. В этом есть какое-то особое, не всем понятное, дерзновение.

Отец, родитель — это тот, кто дал нам жизнь. И когда мы произносим слово «отец», мы признаем, что средоточие нашей жизни не находится в нас самих, что мы не самодостаточны, что глубина и полнота нашей жизни лежит вне нашего собственного существования. Во многом от того, насколько искренне мы его произносим, зависит наша судьба. Отец — это возможность превратить нашу жизнь в таинство причастности. Тот, кто имеет отца, превышает себя, обладая возможностью преобразить свою жизнь в «благодарение» (евхаристию).

Такая же бытийная нежность таится и в слове «сын». Если у нас есть «сын», значит мы не можем быть безучастны. И наша жизнь превратится в служение. Человек, у которого есть сын, уже не живет для себя самого. Он живет для сына. И в этой ситуации мы также не являемся собственниками своей жизни. Жизнь нашего сына — это наша жизнь. Но она уже перестала быть нашей «собственной» жизнью, к ней уже причастна другая личность.

И наконец, «семейная» аналогия Троицы требует прояснения уподобления Евы Святому Духу. Быть может, во всем многомерном и даже бесконечно-мерном пространстве человеческой души нет другого такого измерения, которое было бы настолько бездонно-загадочным и одновременно настолько близким каждому из нас, как измерение пола. Нет нужды говорить, насколько многообразно развита эта тема во всех религиях и философиях. Но в христианстве она приобретает особую глубину: Церковь названа Невестой Христо-

вой, а Божья Матерь — Матерью Церкви, т. е. всех нас, православных христиан. Христос дал подлинное истолкование библейскому рассказу о сотворении человека: «Сотворивший вначале мужское и женское сотворил их (заметим, сказано: *arsen kai thely мужское и женское*, т. е., по-современному, мужской и женский пол, как и в греческом тексте Быт. 1:27, что соответствует еврейскому тексту, но не *anēr kai gūne мужчина и женщина*)... так что они уже не двое, но одна плоть» (Мф. 19:4–6). «Одна плоть» на языке Писания означает одну природу, единосущие. В браке мужчина и женщина, говорит св. Иоанн Златоуст, — уже не два человека, но один; друг без друга они не являются целостным человеком. Согласно византийскому канонисту Вальсамону, в браке муж и жена становятся одним единоклюнным человеком (*homopsychos anthropos*), созерцаемым в двух ипостасях.

В свете христианского учения по-новому открывается истина древнейшего мифа об андрогине, философское осмысление которого дал Платон. К этой же интуиции восходит встречающееся еще у Гомера именование брака словом «телос», т. е. завершение, целостность, полнота.

Современный греческий философ и богослов Христос Яннарас подчеркивает персоналистичный аспект этого единства (что мы отмечали выше о единосущии Отца и Сына): сообразность человека Троичному бытию требует единства не на уровне естества (т. е. не детерминистского, чисто органического единства), но «единения в любви свободных и отличных друг от друга ипостасей. (...) Единение по естеству есть результат свободы по отношению к природе, есть плод любви, связующей личности».

Но если мы говорим об отношении мужчины и женщины как образе Божественной жизни, то невольно возникает дерзкий вопрос: что можно думать о половом различии в Самом Боге? Может быть, Святой Дух — это женская ипостась Бога, как толкуют гностические и оккультные учения? Святые Отцы реши-

тельно отвергли это представление: половая полярность не распространяется на Божество. Борьба Церкви против языческих идей «священного брака» и вытекающего из них разврата совершенно оправдана и ясна. Но если мы опять вернемся к размышлениям об образе Божиим в человеке при творении и после Искупления и применим подлинный апофатический метод, то не окажется ли, что в Боге действительно нужно мыслить мужской и женский пол вместе, но, конечно, в духовном смысле, т. е. очищенном от всего греховного и тварно-случайного? Ведь апофатическое превосхождение противоположностей означает отбрасывание не их самих, а их противостояния, противоречивости, борьбы (в этом смысле во Христе нет мужского и женского пола). Сами же противоположности в их подлинном существе должны мыслиться включенными в непостижимую Божественную природу, хотя мы не можем представить себе, в каком виде мужское и женское существуют в Боге. Конечно, это тонкая и скользкая тема, и именно кощунственными спекуляциями на ней объясняется неразвитость ее в церковном богословствовании. Мы можем отметить лишь таинственные и знаменательные факты участия Духа в девственном зачатии Христа, особую связь Духа с Церковью...

Впрочем, эта тема требует скорее молчаливого и молитвенного созерцания, чем говорения, тем более перед большой аудиторией. Поэтому разрешите на этом закончить, а остальное, по слову св. Григория Богослова, «да будет почтено молчанием».

О труде любви и о семейном мире

В философии, да и вообще в светской мысли последних веков нетрудно заметить доминирование двух основных подходов к целостности человеческого бытия, двух точек зрения на отношения человека к миру. Первый из этих подходов базируется на индивидуальном человеческом сознании, обретающем себя в противостоянии внешней реальности; второй рассматривает человеческую личность как частицу некоего объемлющего ее массивного социального целого — общества, класса, нации. Ущербность первого подхода, по существу замыкающего человека в узком кругу эгоистического самоутверждения, достаточно очевидна. Быть может, более насущно подумать сейчас о недостатках и опасностях второго, особенно в том его варианте, когда людей, вопреки великим словам св. апостола Павла, начинают понимать и различать в первую очередь по их принадлежности к тому или иному народу, той или иной нации — как «эллинов» или «иудеев», или, как у нас теперь говорят, лиц кавказской либо славянской национальности... На мой взгляд, такое «мышление народами», буйный расцвет которого мы можем ныне наблюдать, не только противоречит духу христианской соборности, но и в мирском смысле чрезвычайно опасно. Чтобы не затягивать здесь рассмотрение этой побочной темы, сошлюсь в подтверждение своих слов на высказывание одного из персонажей романа Томаса Манна «Доктор Фаустус», прилежного доктора философии Серенуса Цейтблома. Размышляя в 1943 г. о судьбах немецкого гения, Цейтблом с горечью констатирует, что как раз во имя «народа» люди порою творят такое, что никогда бы не совершилось именем Бога, человечества или права...¹

К счастью, есть у нас в мире и третья, более благодатное поприще, где мы преодолеваем дурное притя-

жение нашего «Я» и вместе с тем не теряемся в безличной и взрывчатой массе, — ближний наш круг, малая община, к которой мы принадлежим, малая, да и большая родина наша... Само слово «мир», если вслушаться в его сокровенное звучание, отзывается именно нашими отношениями к ближним, межчеловеческой спайкой и приязнью. На миру, говорят, и смерть не страшна. Всем миром, дружно и весело, с чем угодно можно совладать. Мир — то, что мило; в отличие от пугающе-чуждого «света», «мир» — естественное состояние человека, его положение среди «своих»². Понятия «друг», «дом», «уют» — из этого «ближнего» мира. Счастлив тот, у кого есть друг, у кого есть дом, светлый, надежный, теплый, и уют царит в этом доме... Не следует презирать и уют — эту, как объясняет словарь, «приятную устроенность быта»³, где человек ютится, принадлежит к бытию в определенной, четко указанной точке (у-ют), устроенность, отражающую или предворяющую собой — кто знает? — вселенское устроение Космоса. Как Бог дает человеку ближних, так Он дает ему для благого воспитания и весь этот ближний мир, позволяющий нам в самых жестоких внешних условиях, при самой напряженной внутренней борьбе не очерстветь, не растратить впустую неповторимое взаимообращенное богатство наших душ. И подлинным средоточием, пульсирующим сердцем этого ближнего мира, бесспорно, выступает семья — недаром так естественно прибегать к этому слову для обозначения и любой иной человеческой общности, подлинно сплоченной единым духом, едиными устремлениями жизни. Естественно, чтобы именно семья давала растущему человеку первую точку опоры, первое мерило для вхождения в мир и освоения великих пространств бытия; повторю, счастлив тот, у кого такая опора и такое мерило есть, у кого они — надежны.

Конечно, в традиционной русской культуре мир большой соседской общины исстари почитается чем-то более «мировым», чем скромный и тихий мир семьи. Мир, на котором и смерть красна, мир, которым

принимают решения и творят серьезные дела, — это именно мир общины, мир сходки: такова особенность национального миропонимания. Необходимо особое усилие, особое уважение друг к другу, чтобы узнать, увидеть собственную семью как мир, но тем важнее, наверное, это усилие совершать. Тем более ныне, когда столь многое держится именно на этом крохотном, но глубоком и спасительном мире семьи, мире, который можно, конечно, назвать и мирком, но который действительно способен выявить и развить свою топографию (почитайте хотя бы М. Пруста), свой неповторимый ландшафт, свои ресурсы любви и духовной сосредоточенности, свой язык... Обычно мы редко говорим и не часто вспоминаем об этом; но кто, имея опыт существования в таком мире семьи, всерьез возьмется отрицать его жизнестроительную значимость? Автор этих строк навсегда останется благодарен своим родителям, в трудные послевоенные годы сумевшим этот сокровенный семейный мир наладить и уберечь, привив нам, детям, бесценный опыт обитания в нем — полагаю, один из самых светлых родов опыта, составляющих удел человеческий здесь, на земле.

Да, каждая нормально устроенная семья в счастливые и в трудные времена хранит и лелеет свой образ бытия, свою систему смыслов, свой язык. Пусть этот язык выглядит порою трогательной наивной игрой, копирующей поведение ребенка, — по существу он необычайно важен, ибо дает нам возможность понимания ближайшего к нам опыта в каких-то совсем уж родных представлениях, лишает пространство жизни вокруг нас непреложной застенчивости, делает его податливым для нашего постижения, воображения и творчества. Ведь понять, освоить что-то — это и означает перевести на некий более близкий нам язык, а ближе родной семьи, ее устоев и ее опыта для человека не может быть на земле ничего.

Любовь — основа семейной жизни, ее одухотворяющее и животворящее начало. В наши дни об этом приходится напоминать вновь и вновь, ибо необычайно

велика ныне власть пошлых прагматических представлений о взаимной выгоде, удовольствии или, того хуже, стремлении к обладанию как сокровенном стимуле совместной жизни людей. Однако выгода и верность несовместимы, и тот, кто стремится повелевать, не узнает блаженства в общении с другими людьми. Только любовь творит прочную семейную связь. О любви как устроительнице семьи, хрупкого, но в каком-то смысле неистребимого семейного мира мне и хотелось бы высказать здесь несколько соображений.

Перед этим должен признаться: меня смущает, что соображения эти, как я понимаю, далеко не во всем соответствуют традиционному воззрению на любовь, имеющему еще античные истоки, однако являющемуся наиболее распространенным и в христианской мысли. Но Бог велит нам искать правду. И честное осмысление тяжкого, но неотменимого опыта современной жизни, современного человеческого бытия, осмелюсь думать, есть прямое требование нашей религиозной совести.

Итак, уже в античности, уже у великого Платона мы можем видеть формирование представления о любви как стремлении «к вечному обладанию благом» (Совн. 206а), вытекающем из того, что все люди хотят «обладать благом» и притом «обладать вечно» (там же). Понятно, что при такой исходной посылке и сам Платон, и другие мыслители, следовавшие по его стопам, не могли не противопоставлять любви к преходящему и тленному — любовь к неизменному, бессмертному, вечно тождественному. Любовь с такой точки зрения оказывается тем более совершенной, чем большее онтологическое совершенство признается за ее предметом; высшая любовь — это, как будет высказано в русле той же платонической традиции, любовь к «любимой Вечности» (что уже само по себе приходится рассматривать едва ли не как тавтологию).

Нет надобности объяснять, почему такая концепция любви была воспринята многими и многими христианскими мыслителями — от блаж. Августина или преп. Максима Исповедника вплоть до религиозных

философов совсем недавнего времени, таких, например, как С. Л. Франк и др. Блаж. Августин, в частности, высказывается о ненадежности и уязвимости любви к преходящему с какой-то щемящей откровенностью: «Да хвалит душа моя за этот мир Тебя, Господь, всего Создатель, но да не прилипает к нему чувственной любовью, ибо он идет, куда и шел, — к небытию и терзает душу смертной тоской, потому что и сама она хочет быть и любит отдыхать на том, что она любит. А в этом мире негде отдохнуть, потому что все в нем безостановочно убегает: как угнаться за этим плотскому чувству?» (Confes. 4, X, 15). Вот и получается, что только вечное, совершенное, только то, что «не может ухудшиться» (Ibid. 7, I, 1), поистине достойно любви.

Таким образом, любовь к человеку, к близкому нас человеческому существу оказывается перед жесткой альтернативой: либо она, эта любовь, должна возвыситься до того, чтобы увидеть в любимом, поверх его смертной природы, нетленный и совершенный образ Божий и с новой силой обратиться уже к Нему (что, разумеется, не только не исключает, а, напротив, предполагает любовь к индивидуальному человеку «в Боге»), — либо она обречена пасть до уровня плотского вожделения, имеющего вполне эгоистические истоки. Сама же по себе эта любовь к Другому именно в его земной уязвимости и конечности собственного ценностного статуса не получает и в принципиальном плане зачастую сближается с простым «угождением плоти».

Вот против этого, прости Господи, я и чувствую себя вынужденным возразить.

Дело в том, что современный человек слишком часто оказывается в положении, когда определяющей очевидностью для него выступает не перспектива вечности, а — в лучшем случае, — опыт самой любви. И он вынужден, и только и может не любовь поверять обретенным заранее представлением о вечном и всесовершенном Божественном Абсолюте, а — опять-таки, в лучшем случае, — самое это представление выводить из своего опыта любви. Долго и трудно обсуждать, по-

чему именно так произошло; здесь должны быть упомянуты и кризис веры, и трагический опыт человеческих мучений и миллионов насильственных смертей, и выявляемая жизнью пугающая (едва ли не голгофская) теснота взаимоотношений духа и плоти, и явленный культурой плюрализм ценностей, и чувство исторического перелома, и сознание нависших над земным миром глобальных угроз, — и, может быть, при всем этом, еще и толика нравственного взросления современного человека, более просто и ответственно воспринимающего слова св. апостола: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Как бы то ни было, у нашего современника имеются серьезные основания придавать всю полноту жизненного смысла самому феномену любви, как она есть, — и уже исходя из этого несомненного факта наличия (или отсутствия) любви, решать все другие вопросы. Быть или не быть в нашей душе вере в Бога, признавать ли нам абсолютные измерения бытия, — зачастую решается ныне именно на этом «элементарном» уровне любви как таковой и обуславливаемых ею человеческих отношений и привязанностей. И если мы хотим понять, как же это в эпоху крушения всех высоких начал, под прессом жесточайших режимов сумела выжить и выстоять (и сыграть свою спасительную роль) семья, — нам надлежит повнимательнее взглянуться в этот не столь уж простой феномен обычной, куда как уязвимой человеческой любви, любви, озаряющей смертную связь людей своим трепетным строительным светом.

...Свидетели и историки восстания 1943 г. в варшавском гетто сообщают о том, как искали тогда люди любви, как много значила она для них в те дни героизма и обреченности. Императивом жизни на каждый следующий момент становилось «быть с кем-то»⁴. Обитатели гетто не были христианами и не могли иметь соответствующих религиозных упований. И тем не менее, не приближала ли их к Богу сама безоглядность их взыскания любви? И не сталкиваемся ли мы — да, совсем по-иному — в существенном слое и нынешней на-

шей жизни с обилием ситуаций, когда решающей для человека оказывается именно способность к выбору любви до и независимо от каких бы то ни было внешних помышлений, включая и помышление о вечности, более того, когда именно тревожное ощущение уязвимости, негарантированности любви перед лицом небытия по-настоящему и делает такой выбор осмысленным и необходимым?

Быть может, описанное понимание любви, ставящее под сомнение традиционно усваиваемые ей атрибуты вечности и совершенства, следует счесть уж слишком «человеческим», несовместимым с самими основами христианского представления о ней? Но если высшим, всепроясняющим ориентиром христианской жизни является следование Христу — как не принять во внимание, что Христова жертвенная любовь к людям, дающая начало спасению мира, есть именно любовь уязвимая, любовь к конечным, несовершенным существам, навлекшим на себя удел смерти? (Именно этот принципиальный момент неоднократно подчеркивает в своих проповедях выдающийся христианский мыслитель современности митрополит Антоний Сурожский⁵).

В современной науке часто проводят разного рода мысленные эксперименты. Проведем такой эксперимент и мы.

Представим себе, что на некоей обитаемой планете существует религия, согласно которой всемогущий бог послал своего сына, дабы он своей жертвой искупил грехи тамошнего человечества. И вот, обращаясь к своим ученикам в предвидении неизбежной мучительной казни, сын божий, каким его рисуют в своем воображении обитатели той далекой планеты, в восторге восклицает: «Как же я счастлив, что ныне буду распят, и воскресну, и вознесусь! У моего отца есть замечательный проект, касающийся лично меня и всех тех, кто уверует и пойдет за мной!» Что можно было бы сказать о подобной религии? Ясно одно — это было бы не христианство. Это мы могли бы утверждать

с полнейшей убежденностью, ибо знаем, как вел Себя Господь наш Иисус Христос в ту страшную ночь, и каково было борение Его, как Он ужасался и тосковал, моля, чтобы миновала Его чаша сия, как пот Его, подобно каплям крови, падал на землю (Лк. 22:44)... В искупительное деяние Христа входит и опыт богооставленности, опыт смертельного, запредельного риска, когда — пусть на миг, но какой! — представляется, что все может сложиться совсем, совсем иначе, и нет ни в чем никаких гарантий; опыт, которым и поверяется настоящая верность, настоящая сыновья любовь: «впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42). Быть может, в нынешнюю гефсиманскую эпоху человечества этот опыт Спасителя должен быть по-особому внятн для нас; и, может быть, есть некий провиденциальный смысл в том, что ныне нам так легко ощутить себя в состоянии покинутости, когда всякое чаяние потусторонних гарантий представляется беспочвенной иллюзией. Приглядимся же к той любви, которая и в этом случае остается с человеком, — как сказано, без нее выживание семьи в нынешнем мире оказалось бы невозможным.

Казалось бы, такая любовь без гарантий, при всей своей возможной жертвенной высоте, обречена оставаться достаточно унылым, не осененным благодатью чувством. В наши «постатеистические» времена можно наблюдать немало попыток свести любовь если не к чувственному наслаждению (сейчас не об этом речь), то к суровой ответственности за Другого, самоотверженному попечению о нем. Самоотвержение в любви, конечно, неизбежно, но посмотрите — ведь тот, кто совершает любовную жертву, какой бы она ни была, совершает ее в радости! Это именно жертва, в радости совершаемая, идет ли речь о повседневном дарении себя любимому существу или же о решительном самопожертвовании ради него, — тот, кто действительно влюблен, несется порою навстречу возможности тако-го самопожертвования едва ли не вприпрыжку. При чем, как знает каждый любящий, радость, охватываю-

щая в этом случае нас, вовсе не есть награда за принесенную жертву — она настигает нас уже в предварении, предвосхищении этого вольного дарения себя, уже с первых мгновений нашего пути к нему. И чем ближе мы к самоотдаче, тем сильнее, тем победительнее эта радость, не сводимая ни к каким «наслаждениям», напротив, предполагающая возможность свободного отказа и от них.

В подтверждение сказанного я, как и в других местах этого рассуждения, могу, разумеется, сослаться только на опыт — свой и других людей, испытавших состояние любви. Мне кажется, мы часто бываем невнимательны к этому опыту, недостаточно вникаем во внезапно охватывающее нас ощущение некоего неотмирного присутствия, перед которым все наши помыслы о совершенстве и вечном утверждении собственного бытия попросту оказываются ничтожными и ненужными, и этого даже не надо понимать, это просто так живет, что все наше существование облекается в упомянутое благодатное присутствие, извлекающее нас из безысходной, казалось бы, вмонтированности в злобу дня, делающее нас внутренне свободными, открытыми для духовного общения и творчества. Повторяю, каждому, очевидно, в той или иной степени этот опыт знаком, но как мало мы задумываемся над его уроками! А ведь он, этот опыт, воочию являет то, что иначе как чудом, пожалуй, и не назовешь — обыкновенным, постоянно случающимся с людьми, надежным, как радуга и как щебетанье птиц, чудом любви. Проще всего об этом чуде можно сказать, что, обращаясь к любви и отвергая попечение о собственных благах и вечном утверждении себя, мы нечаянно — именно нечаянно, непредсказуемо, врасплох (в этом смысле К. С. Льюис назвал свою автобиографическую повесть «Настигнутый радостью») — оказываемся одарены неким возвращенным миром, новой полнотой бытия. Одарены никоим образом не взамен того, от чего мы отказались и чем жертвуем, — в любви ничего не бывает взамен. И никоим образом не тем бытием, не той онтологией жизни,

за пределы которых мы только что дерзнули выйти, а чем-то совершенно иным — поистине чудесной, благодатной в самой своей основе полнотой совместной радости с предметом нашей любви — полнотой, щедро захватывающей в свою орбиту все вокруг: и дом, и улицу, на которой живет любимый человек, его слова, песни, которые он слушает и поет, цветы и виды, которым удивляемся мы с ним вместе...

Опять-таки взглянемся в наш непосредственный опыт — в опыт первой влюбленности и в более загадочный, более убедительный в этом отношении опыт зрелой, многолетней любви: как разительно преобразается в глазах любимого реальное человеческое существо! Множество присущих каждому естественных земных несовершенств, следы лет и болезней — поистине, «все покрывает» и «все переносит» любовь (1 Кор. 13:7), и мы вновь и вновь, убеждаясь в этом, готовы повторить слова древнего певца: «Вся ты прекрасна, возлюбленная моя, и пятна нет на тебе» (Песн.4:7). Да, блеск молодости может погаснуть в глазах наших возлюбленных — тем сильнее и непреложнее будет сиять для нас то глубинно-душевное начало нашего неизменного Ты, к которому направлена наша любовь.

Таким вот парадоксальным образом сочетаются в обычной человеческой любви, блага которой открыты для нас и поныне, жертва и обретение, хрупкость и радость, труд и дар Божественной благодати. Здесь, на земле, мы знаем, что предмет нашей любви не вечен, — но в самом обращении к нему обретаем нечто, властно вырывающее нас из временного плена и упражняющее любые соображения о времени; важно только это нечто как следует распознать. Мы знаем, что, объективно говоря, любимое нами существо — отнюдь не верх совершенства, но какое это имеет значение, если совершенен мир — а он совершенен! — открываемый нам нашей любовью. Мы постоянно в тревоге за наших ближних, постоянно страшимся их потерять. Позвольте вам рассказать простую жизненную историю: у кого-то тяжело заболевает отец или мать; чело-

век, любящий сын, уже успел попроситься с ними, ощутить себя сиротой — и вдруг болезнь отступает, и он вновь встречает родную лучающуюся улыбку. Это ли не радость, за каждый час продления которой следует благодарить Бога? Пусть болезнь ушла естественным образом, но само испытанное потрясение явно приобщает нас к небесным началам бытия, к той светлой реальности, присутствие которой превозмогает гнет и трагизм земного удела. Но ведь и все наше общение с любимыми людьми в любое его мгновение исполнено по существу той же, хотя и редко нами замечаемой, радости — радости преодоления судьбичности бытия и чудесного торжества его светлой первоосновы. Эта парадоксальная, решусь сказать — мистическая природа подлинной человеческой любви и делает ее источником внутренней энергии, способной одухотворить и укрепить семью и, может быть, — высветить для современного человека новые, действительно необходимые ему пути к вере.

Ибо — повторю еще и еще раз — просто нужно быть внимательными к тому, о чем говорят нам наша жизнь и наша любовь. Нельзя достаточно глубоко осмыслить феномен семьи, игнорируя его таинственное, благодатное начало, являющее себя в любви; столь же невозможно понять этот основополагающий феномен и в отрыве от человеческой жертвенности, терпения, упорного устроительного труда, миллиметр за миллиметром наращивающего тончайшую ткань внутрисемейных отношений. Всякая любовь, как мы видели, есть жертва, совершаемая в радости; но когда любовь ограняется в семью, жертвенность, углубляясь, приобретает более сложные, более деликатные формы. Тому, кого любят, всегда лестно принять свободный дар, свободную жертву любящего; нельзя, однако, жить семейной жизнью с человеком, который, как мы чувствуем, ради нас жертвует собой. И нельзя быть хорошим семейником, переживая свое бытие в семье как жертву. Чего требует здесь от человека настаивающая его радость, — это жертвы самой своей жертвенной установ-

кой, преобразования ее в готовность быть тем, кем желает видеть его ближайший Другой, в спокойное каждодневное терпение, действительно способное прощать до седмижды семидесяти семи раз, не вменяя себе это ни в заслугу, ни в меру. Труд совместного бытия, к которому она обязывает нас, труд настойчивый и смиренный, одухотворен предвосхищением ее неизбежности — так младенец, делая свои самые трудные шаги и захлебываясь от страха, в глубине души тем не менее понимает, что в конце этого рискованного предприятия его подхватят родные внимательные руки, — и уже поэтому он не может не приносить нам глубочайшее удовлетворение, не может не наполнять смыслом все наше существование; важно только этот смысл видеть, различать и не предавать. Эта благодатная радость и этот терпеливый труд совместно и творят тот своеобразный мир семьи, о котором упоминалось выше. Творя его, год за годом и каждый день заново, мы — дай Бог! — укрепимся и в вере.

Выше шла речь о радости, уязвимости, жертве, труде; мы видели, что каждая из этих общих категорий, будучи приложена к проблематике созидания семьи, приобретает особый смысл и особые основания. То же можно сказать и о ряде других категорий человеческого существования; ради большей полноты очерченного здесь образа семейного мира, упомянем еще две подобные категории, неизбежно ассоциируемые с темой любви: категории верности и страха.

Верность — один из важнейших принципов христианской любви, христианской семьи, да и христианского отношения к жизни в целом; более того, как отмечает С. С. Аверинцев, «для Библии Ветхого и Нового Завета — вера и есть верность, верующий и есть верный»⁶. Все мы помним великий завет: «Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни» (Откр. 2:10). Есть в Откровении св. Иоанна Богослова и другие слова, которые, как представляется, особенно уместно упомянуть в контексте нашей темы, — укор Духа, обращенный к прилежному и многотерпеливому Ангелу Ефес-

ской Церкви: «Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою» (Откр. 2:4).

Думаю, этот высокий смысл понятия «верность» применительно к реалиям нашей эпохи, пропитанным невообразимой смесью плюрализма и эгоизма, фанатизма и безразличия, — продуман еще крайне недостаточно. Особенно в отношении к проблеме и потребностям семьи, семейного мира, где рутинное сугубо запретительное толкование этой категории не только препятствует более глубокому ее пониманию, но может, полагаяю, играть и соблазнительную роль. Дело не только в том, что запретный плод сладок, даже не в том только, что «эгоизм вдвоем», к которому зачастую располагает запретительское толкование верности, красит людей в общем-то не намного больше, чем эгоизм в одиночку. Глубокое религиозное понимание самой запретительной заповеди может быть основано только на духе веры; отсюда вытекает, что для христианства, как религии любви, такое понимание может предполагать спецификацию любви с целью ее наиболее совершенного выявления, но отнюдь не ее ограничение — ни в отношении к ближнему, ни в отношении к не самому ближнему или к дальнему. Верность — императив полноты отвечающего, совершенной обращенности к тому, кто составляет с тобой единое жизненное целое. Человек, приверженный семье, семейному миру, почитающий в них проявление чуда и тайны любви, прелюбодеем быть не может, как человек сострадательный не может нарушать заповедь «не убий». Кстати о сострадании: тот, кто верен семье в позитивном смысле этого слова, кто понимает, насколько его забота и ласка нужны его жене, его матери, его ребенку, каких страданий может стоить им всем необходимость повседневного существования в отсутствие этой заботы и ласки, — тот тем более остережется рассеивать свое участие и свой жизненный интерес почем зря и куда попало.

И, наконец, о страхе. Собственно, мы уже начали о нем разговор, ибо душа семейно близкого нам чело-

века — жены, матери, ребенка — по сути, единственное место в мире земном, где нам сполна могут быть явлены глубина человеческой печали, неутоленная потребность в радости, свете, тяжесть и боль погибших или преданных ростков любви, слезная острота страха перед быстротекущим временем. У преп. Иоанна Лествичника великолепно сказано: «...По мере оскудения любви бывает в нас страх; ибо в ком нет страха, тот или исполнен любви, или умер душою»⁷. Поистине, «совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин. 4:18) — но лишь через явленное в ней единство труда и чуда, заслуги и благодати; указанное нам изначально, это единство отнюдь не всегда воспринимается нами с полной отчетливостью. Чтобы мы не упустили его из виду и не теряли горячность в стремлении к нему, и дан нам в не столь уж глубоких слоях семейного айсберга замешанный на жалости страх. Время от времени, в часы болезней, неурядиц или ночной бессонницы он выходит наружу — и направляет нас.

* * *

Автор этих строк предвидит два неизбежных упрека по поводу сказанного. Первый из них наверняка будет состоять в том, что очерченный выше образ «нормальной» семьи по существу имеет очень мало общего с реальным состоянием человеческих взаимоотношений в нашем обществе сегодня. Второй — в том, что культ семьи также может быть поражен эдаким методологическим нарциссизмом и, просто говоря, отвлекать человека от Бога.

На оба этих упрека у меня есть один-единственный ответ, суть которого уже высказана выше. Каждый из нас живет, но не каждый делает из этого надлежащие выводы. Давайте будем внимательны к чудесной тайне семьи, к ее негромогласным откровениям. Уверен, тогда и вопросов, и ненужных трагедий в жизни человеческой будет меньше.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Манн Т.* Доктор Фаустус. Жизнь немецкого композитора Адриана Леверкюна, рассказанная его другом // *Манн Т.* Соч.: В 10 т. Т. 5. М.: ГИХЛ, 1960. С. 51.

² *Колесов В.В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд. ЛГУ, 1986. С. 227.

³ *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. Изд. 16-е, испр. М.: Русский язык, 1984. С. 736.

⁴ Слова участника восстания в варшавском гетто Марека Эделмана цитируются по кн.: *Гейфтер М.Я.* Эхо Холокоста и русский еврейский вопрос. М.: НПЦ «Холокост», 1995. С. 45.

⁵ См., напр.: *Антоний (Блум), митрополит Сурожский.* Во имя Отца и Сына и Святого Духа: Проповеди. К., 1997. С. 24–25, 28–30, 32 и др.

⁶ *Аверинцев С.С.* Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словарь. 2-е испр. изд. К.: Дух і Літера, 2001. С. 361.

⁷ *Преп. Иоанн Лествичник.* Лествица. СПб.: «Светослов», 1996. С. 248.



ДАВИД ДАУБЕ

Тот, кто приходит*

Итак, позвольте мне заняться установлением Евхаристии. В еврейском чине кануна Пасхи, почти в самом ее начале, перед трапезой, распорядитель праздника берет со стола, отламывает и откладывает часть опрессочного хлеба с тем, чтобы принести ее обратно в самом конце трапезы и раздать всем участникам, — последний ломоть, съедаемый в этот вечер. В восходящем к средневековой традиционному списку, перечисляющем под номерами последовательные действия этого чина¹, преломление хлеба называется *уаһас*, «да разделит», тогда как сама отломленная частица, снова приносимая в конце трапезы и вкушаемая в последнюю очередь, называется *сарһин*. Это слово имеет несколько значений: оно означает «сохраненное», или же «спрятанное». Этот ритуал связывает воедино весь пасхальный ужин, так как отламывание и откладывание части опрессочника предшествует ужину, а вкушение сохраненного или спрятанного завершает его. Он занимает два из традиционных четырнадцати номеров, т. е. действий, этого вечернего чина. Это универсальный ритуал, присутствующий во всех вариантах

* Доклад, прочитанный в соборе св. Павла в Лондоне в рамках свято-павловских лекций, основанных в 1961 г. Лондонским Епархиальным Советом христианско-еврейского взаимопонимания.

литургии пасхального кануна, что говорит о его глубокой древности.

Сорок лет назад один ученый, — чтобы не сказать безумец, ибо он был и тем и другим, — Роберт Эйслер, представил в основе своей правильное понимание этого ритуала, обратив внимание на его мессианский характер. Мессия — это отломленная часть еврейского народа, существующая, но сокрытая, и его приход в конце пасхального ужина восполнит народ, восстановит его целостность². Это положение встретило крайне яростный отпор как с христианской, так и с еврейской стороны. Ведущие христианский и еврейский ученые, Лицман и Марморштейн, напали на бедного Эйслера с двух сторон и совершенно сокрушили его³. У них было, по меньшей мере, три причины для неудовольствия. Во-первых, многое в его аргументации было спекулятивным или даже диким. Во-вторых, как я уже указывал, у него был невозможный характер. Но третья и главная причина для яростных нападок (как бы ни заслуженны они были по существу), я уверен, лежала намного глубже. Интересно знать, не стало ли время взглянуть на эти вещи спокойнее?⁴

Обычные объяснения этого обряда всегда ощутимо натянуты. Например, согласно преобладающему объяснению ортодоксальных евреев, кусок опреснока откладывают для того, чтобы случайно не съесть его во время трапезы⁵. Но это, конечно же, влечет за собой другой вопрос, ибо предполагает само собой разумеющимся как раз то, что мы хотели бы объяснить: какую-то очень особенную ценность, приписываемую этому куску. Почему он не должен быть съеден? Что в нем такого особенного? (Не говоря уже о других возражениях, как например, что на практике такого рода схема никогда не привела бы к возникновению отдельного действия в службе, или же что если эта церемония и была введена с подобной целью, это было бы чем-то совершенно неподходящим, потому что откладывание куска естественно влечет за собой риск потерять его⁶). В наши дни во многих местах обряд сопровождается

детской игрой: после того как распорядитель убрал кусок со стола, дети — с его молчаливого согласия — заведывают хлебом и прячут его, с тем чтобы за небольшое вознаграждение вернуть его распорядителю в нужный момент в конце ужина. Быть может, эта игра возникла после того, как старый смысл был забыт или же начал замалчиваться; быть может, он даже создан по образцу христианского обычая прятать яйца на Пасху (обычай, за которым, следует помнить, скрывается более глубокая символика). Однако возможно также, что даже эта детская игра является пережитком древней, более серьезной роли, которую играл этот обряд.

Как бы то ни было, нам нет нужды дольше задерживаться на огромной важности концепции скрытого Мессии в новозаветные времена: довольно лишь сослаться на книгу Сьорберга, посвященную этой теме⁷. Сравнение народа с хлебом восходит к Ветхому Завету⁸, и, в отношении рассматриваемого нами периода, достаточно напомнить об увещаниях Павла, облеченных, надо заметить, в язык еврейской Пасхи: «Итак, очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом»⁹. Пасхальные опресноки персонифицируются, к примеру, в Иерусалимском Таргуме, одном из древнееврейских переводов Пятикнижия на арамейский, где «хлеб бедности, страдания» ивритского оригинала предстает как «бедный, страдающий хлеб»¹⁰. Кстати сказать, знаменитая каббалистическая книга «Зохар» разъясняет, что это выражение значит «хлеб бедного» и отождествляет «бедного» с царем Давидом; пасхальные опресноки, таким образом, следует понимать как хлеб царя Давида в его унижении¹¹. Тем не менее, «Зохар», будучи средневековой компиляцией, мог подвергаться христианскому влиянию, и поэтому я не обращаюсь к нему за поддержкой.

В наше время в праздновании кануна еврейской Пасхи используются три опреснока, называемые по трем подразделениям еврейского народа: Священник, Левит и Израильянин. Интересующий нас обряд связан со вторым опресноком, Левитом; именно от него пе-

ред началом трапезы отламывается часть, которая приносится в конце и съедается в последнюю очередь в этот вечер¹². Это в основе своей предполагает веру в Мессию из колена Левиина, того же колена, что и первый избавитель, Моисей; таковое чаяние было довольно обычным в древнем иудаизме¹³. Однако в ранних источниках отсутствуют три опреснока, тем более их три обозначения Священник, Левит и Израильтянин; и именно на этом основании Марморштейн вынес приговор всему, что утверждал Эйслер.

Тезис Эйслера, однако, не зависит от этих деталей. По свидетельству талмудических источников, опресноки подавались в заключение пасхального ужина, и цель этого, как нам сказано, состоит в том, чтобы ощущение насыщения производилось именно этой едой, чтобы именно их вкус оставался во рту у людей¹⁴. Тут содержится сильный намек на мессианскую интерпретацию этой еды. Равным образом, те же источники свидетельствуют об использовании отломанной части опреснока, связанной с библейским выражением «хлеб бедности, страдания»¹⁵. Правда, в этом случае опреснок подается в начале ужина, но ведь было бы ошибкой предполагать полное единообразие в обычаях той эпохи. Итак, ранние источники действительно содержат определяющую структуру мессианского обряда.

Из вышеизложенного ни коим образом не следует, что ритуал, как он здесь описан, был распространен повсеместно в новозаветные времена: я думаю, что этого не было и что такой обряд практиковался только в отдельных группах. Равным образом, мы не можем судить о степени его разработанности в этот период: я полагаю, что в разных кругах она была различной. Эти и подобного рода вопросы могут быть оставлены открытыми. С Эйслером разделились не только слишком торопливо, но и довольно сурово, учитывая, что он сам отмечал, во-первых, что первоначально обряд вполне возможно был проще и состоял только из одного опреснока, символизирующего народ¹⁶; и во-вторых, вне зависимости от того, когда были введены три

опреснока, их названия по трем рангам вполне возможно возникли на следующей стадии¹⁷. Во всяком случае, допуская, что, по всей видимости, утроение опресноков и их наименование по трем рангам имеют средневековое происхождение, оба они явно представляют развитие первоначально более простого обряда, в котором уже содержалось представление о народе и о Мессии как опресноков, ритуально съедаемых во время ужина.

Таким образом, в ходе службы кануна еврейской Пасхи, в заключение ужина (восторжествовавшая практика) или же в начале его (в соответствии, по крайней мере, с какой-то талмудической практикой), кусок опреснока, представляющий Мессию, съедается участниками трапезы. Традиционно эта часть опреснока называется *arhiqoman*. Это слово не древнееврейское и не арамейское. Средневековые еврейские комментаторы предлагают причудливые этимологии¹⁸. Современные ученые осознают, что это слово греческое, и все же в этом конкретном случае их этимологии еще причудливее раввинских. Они даже не гнушаются искусственными словообразованиями, для которых нет никаких свидетельств во всей греческой литературе¹⁹. Лицман в своей статье, сокрушающей Эйслера²⁰, совершенствуя идею Ястрова, заявляет, что это слово происходит от *eri komon, auf den Vummel!* по-немецки, т. е. «вперед ползком!». Эйслер, однако, прав: *arhiqoman* это греческое *arhikomenos* или *erhikomenos*, «Приходящий», «Тот, Кто приходит», «Грядый», по-древнееврейски *habba'*, по-арамейски *'athe*. И если бы не вытекающие из этого богословские и исторические последствия, трудно было бы поверить, что ученые проглядели очевидное, философски самое нетрудное, *naheliegenste* (самое «под рукой» лежащее, — Л. В.) значение в пользу натянутых, окольных объяснений. Ответ Эйслера Лицману не был допущен к напечатанию²¹.

Согласимся, что трудности существуют, что их много — и в таком деле иначе и быть не может. Термин

арһикоман впервые появляется в той части литургии пасхального кануна, где вводится четыре типа сыновей или, скорее, учеников, и для каждого рекомендует-ся соответствующий тип наставления²². Четыре типа включают мудрого ученика, интересующегося закона-ми, своенравно-насмешливого, просто благочестивого и благоразумного и, наконец, — в противоположность этим трем, задающим учителю вопросы о Пасхе, выяв-ляющие их характер, — ученика, который не знает, как спрашивать. Эта часть литургии до христианская; у Марка даже есть глава, построенная по этой модели, где Иисусу задают три вопроса: первый, человеком, ин-тересующимся законностью подати, второй — насмеш-ником, о воскресении из мертвых, третий — просто благочестивым человеком. Последнюю, четвертую ка-тегорию составляют те, кто не осмеливаются задавать вопросы²³. В рекомендуемом мудрому ученику ответе и содержится термин арһикоман. В ответ на предло-женный вопрос мудрый ученик должен получить пред-писание, касающееся арһикоман'а. Это же предписа-ние снова встречается в других таннаитских — ранне-талмудических — источниках²⁴. Но переводу оно не поддается. Оно может означать, что не должно есть арһикоман в конце трапезы, после пасхального агнца, или же наоборот, не следует исключать арһикоман по-сле пасхального агнца, или же еще Бог весть что. Вне зависимости от трактовки, это предписание противо-речит обычному еврейско-арамейскому синтаксису. Никакие попытки перевести его в том виде, в каком оно стоит в тексте, не могут быть названы успешными, и никакой успех тут не возможен: это высказывание та-инственное; важен самый факт, что оно адресовано му-дрому ученику; оно связано с тайной этого вечера. Воз-можно даже, что когда-то оно было более ясным, и бы-ло искажено впоследствии.

Еще одна странная черта утверждает нас в том, что для того, чтобы постичь смысл этого текста, нам следу-ет рассуждать именно в этом направлении. Давно уже отмечалось явное несоответствие предписания, касаю-

щегося arhikoman, вопросу, задаваемому мудрым учеником. Читая эту часть текста, мы обнаруживаем, что ученик хочет просветиться в отношении всех свидетельств, законов и правил, установленных Богом в связи с Пасхой. И на это желание ему отвечают — чем? — ссылкой на один пустяковый (если не смотреть в глубину) обычай за трапезой; это выглядит почти как насмешка над его похвальным устремлением. Так очевидно неудовлетворителен этот ответ, что ортодоксальные еврейские комментаторы, обычно не склонные оспаривать текст, открыто прибегают к поправке, результатом которой является текст, гласящий, что учитель должен снабдить мудрого ученика подробным изложением пасхальных правил. Не говоря уже о том, что даже и поправленный текст фактически не говорит, что следует²⁵, вносить поправки неправильно, не нужно. Как только мы осознаем, что предписание относится к «Грядущему», к «Тому, Кто приходит», к великой тайне этого торжества, к приходу Мессии, становится ясным, почему оно адресовано мудрому ученику и почему оно является полным ответом на его вопрошание: этот один пункт содержит в себе, суммирует смысл всех правил и обрядов, которые Бог связал с этим праздником²⁶.

Талмудическое толкование слова arhikoman бьет далеко мимо цели — быть может, заведомо²⁷. Все предписание в целом объясняется различными образами, более или менее близкими к тому, что могло быть его исходным смыслом. К одному из объяснений я уже обращался: часть опреснока должна быть съедена в заключение ужина, с тем, чтобы именно ею было вызвано насыщение и именно ее вкус оставался во рту. Затруднение состоит в том, что, согласно другому учению, в последнюю очередь должен съедаться кусок пасхального ягненка. И действительно, в сефардской традиции и по сей день arhikoman, хотя и будучи частью опреснока, называемого Левит, понимается как олицетворение куска пасхального ягненка, и если бы разрушение Храма не повлекло за собой прекращение

жертвоприношений, в обряде фигурировал бы пасхальный ягненок.

Фактически можно аргументировать, что при его зарождении обсуждаемый обряд был связан, скорее, с ягненком, нежели с хлебом. Разумеется, в результате прекращения в 70-м году н. э. использования ягненка в пасхальном ритуале, мы утратили значительное число древних идей и обрядов, строившихся вокруг него²⁸. (Примерно лет за сто до 70-го года н. э., когда вошло в обычай для больших групп паломников праздновать Пасху в Иерусалиме, у каждой группы был только один ягненок, и в результате ягненок перестал быть главным блюдом трапезы²⁹. Главным блюдом теперь стало праздничное приношение, которого можно было съесть сколько угодно, в то время как ягненок приобрел характер всего лишь обрядовой, религиозной пищи: обстоятельство, надо думать, немаловажное). Это однако не означает, что уже задолго до разрушения Храма идеи, связанные с ягненком, не могли равным образом связываться и с хлебом или же распространяться на него. Это колебание между хлебом и ягненком достаточно знакомо нам по Новому Завету. Они сближены в цитировавшейся ранее проповеди Павла: «Итак, очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом,... ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас»³⁰. В «Дидахи» («Учении») принятие Евхаристии, вина и хлеба, насыщает принявшего³¹, так же как и в Талмуде насыщение производится либо последним куском пасхального ягненка, либо последним куском опреснока. Приведу теперь и символическое действие Гиллеля, великого раввина (ок. 15 г. до н. э.), включившего одновременно ягненка, хлеб и даже горькие травы, тоже предписываемые Библией для этого ужина. В новозаветные времена служба кануна Пасхи была еще в процессе становления. В ней оставалось место для большого ритуального разнообразия³² и — что не менее важно — для приписываемого ритуалу смысла. Безрассудным было бы полагать, что можно восстановить точную историю обряда «Грядущего».

Пожалуй, слишком мало внимания обращалось исследователями источников Нового Завета на различия между Пасхой в Иерусалиме и вне его. Последняя обычно считается не имеющей большого значения, но это отнюдь не значит, что она не внесла никаких идей, и конечно же, в ней могли развиться ее собственные нюансы. Ведь все-таки огромное большинство праздновало Пасху вне Иерусалима. Что касается связи между пасхальным ягненком и опресноками, то даже пока стоял Храм, первый фигурировал только в Иерусалиме, а последние также и в других местах. Это, по крайней мере, смещает ударения, и нам вовсе не нужно дожидаться разрушения Храма, чтобы предположить существование больших и влиятельных групп, в которых интерес, размышление и символика были сосредоточены на хлебе. Греческое слово *arhikoman* при любой интерпретации указывает на несколько эллинизированный контекст ответа мудрому ученику. Соответственно, не-иерусалимское и даже не-палестинское происхождение если и далеко не несомненно, то, по крайней мере, не неправдоподобно.

Эллинистическая окраска действительно оставила след на всей части обряда, занятой четырьмя типами учеников: обозначение *arhikoman* — не одна звезда в небе. Четверичная схема как таковая могла происходить из Александрии³³. Более того, существительное «мудрость» употребляется в смысле «вопросы закона», а прилагательное «мудрый» — в смысле «интересующийся вопросами закона»³⁴: необычная терминология, ограниченная, по-видимому, средой, находящейся под греческим влиянием. Самое поразительное, что вопрос мудрого ученика, — цитата из Писания, — основан на тексте Септуагинты, а не Масоретского еврейского текста³⁵.

Как бы мы не объясняли все эти пункты, похоже на то, что интересующий нас ритуал имеет сектантское происхождение. Еврейский чин кануна Пасхи содержит несколько эзотерических элементов. В ней есть «Это Я» божественного присутствия, употребленное

в смысле «самоё Божественное Величество находится здесь»³⁶ — фраза, знакомая нам по евангелиям, но из всех еврейских источников встречаемая только в этой литургии³⁷. В ней есть распадение праздничной компании в результате засыпания ее членов: существенная черта для понимания сцены в Гефсиманском саду³⁸. Что касается сектантских обрядов трапезы, то нам особенно известен один из них, все еще существующий: воспоминание, дошедшее до нас от периода примерно за поколение до новозаветной Тайной Вечери. Знаменитый Гиллель, которого я уже несколько раз упоминал, вместо того, чтобы, в соответствии с установленным порядком, съесть основные составляющие блюда пасхального ужина — пасхального ягненка, опресноки и горькие трапы — один за другим, объединил их в одно блюдо. Сделал он это, кстати сказать, в начале праздничного ужина и таким образом исполнил предписанный Библией обряд³⁹. Я не стану здесь задаваться вопросом, какого рода единство подразумевалось под этим актом⁴⁰. Важно здесь то, что среди его учеников возник мемориальный обряд, состоявший в том, что три блюда трапезы съедались в точности так, как это сделал Гиллель, и что церемония производилась специально «в воспоминание о Гиллеле», с предваряющими словами: «Так сделал Гиллель — он свернул вместе пасхального ягненка, опресноки и горькие травы и съел все воедино». Здесь присутствует безошибочное сходство, как по сущности, так и по форме, с рассказом Павла о Тайной Вечере⁴¹.

Таким образом, существовал круг людей, поминающих, каким знаменательным образом их учитель ел пасхальный ужин около 15 г. до н. э., учитель, который, кстати сказать, сам себя считал потомком Давида. И как некогда эзотерический мемориальный ужин в кружке Иисуса распространился и стал универсальным, так же и Гиллельское воспоминание быстро завоевало всеобщее признание. Теперь оно составляет часть всех вариантов этой литургии, — хотя, при ближайшем рассмотрении, можно различить, что оно все

еще отграничивается как по сути дела неправильное. В то время как Гиллель произнес над объединенным блюдом благословения, обычно сопровождающие его составляющие блюда, в традиционной пасхальной литургии кануна Пасхи принятие еды в воспоминание о Гиллеле не сопровождается благословением. Так что тут все еще сохраняются следы сектантского характера обряда. Сходным образом, каков бы ни был обычай или обычаи в талмудическую эпоху, ни одно из двух действий — ни «пусть он разделит», ни «сохраненное» или «спрятанное», т. е. съедание арhикоман'a — не сопровождается благословением. По существу эти два действия очень тщательно расположены в чине таким образом, что отломанная часть, арhикоман, исключается из благословения, произносимого в этот вечер над опресноками: арhикоман убирается со стола до благословения. Оба действия, отламывание и съедание отломанной части, происходят фактически в полном молчании: роль молчания в ритуалах, имеющих сектантское происхождение, — феномен, который может вознаградить исследователя.

Всю эту текучесть необходимо иметь в виду при рассмотрении связи между ритуалом арhикоман'a, «Грядущего», «Того, Кто приходит» и установлением Евхаристии. Не следует искать точной параллели. Именно это, и чересчур усердно, пытался сделать Эйслер. И все же в Новом Завете содержится все существенное. Ясно, что действие Иисуса имело место в начале трапезы, подобно Гиллелю и подобно еще одной практике, которую я вывел из Талмуда⁴². В обряде «Того, Кто приходит» только отламывание и откладывание части хлеба происходит в начале, съедают ее в самом конце. Альтернативное предположение, что еврейский обряд произошел из христианского⁴³, невозможно не только из-за датировки свидетельств — достаточно лишь вспомнить раздел о четырех сыновьях или учениках, — но также и потому, что вся литургия кануна еврейской Пасхи ориентирована в другом направлении — к отъединению от того, что христианство с ней

сделало, к исключению возможности христианского истолкования.

Позвольте мне привести два ярких примера. В литургии пасхального кануна, как она описывается в ранних частях Талмуда, поразительные обряды этой ночи побуждают членов собрания к задаванию вопросов (подобных вопросам разных категорий учеников), и эти вопросы, в свою очередь, предоставляют распорядителю удобный случай для поучения и рассуждений. Однако в какой-то момент после 300 года н. э. было решено преобразовать обряд, и с тех пор, во всех версиях литургии несколько стереотипных вопросов, выражающих удивление, задаются — бессмысленным образом — до совершения обряда⁴⁴. Только очень серьезные причины могли оправдать такую коренную перемену, разрушившую всю структуру литургии. Это было сделано для того, чтобы предупредить попытки увести объяснения с безопасного общепринятого пути на еретический — к христианству⁴⁵. Опять же, фигура Моисея, доминирующая в библейском повествовании об исходе из Египта и, естественно, некогда стоявшая в центре празднования этого освобождения в пасхальную ночь, теперь радикально устранена: в литургии пасхального кануна в ее нынешней форме имя Моисея ни разу не упоминается ни в одной из молитв и пересказов, сотканых вокруг библейского рассказа, и, более того, не цитируется ни один библейский текст, где оно упоминается. Это невероятный *tour de force*. Подумайте только, что это означает. Это как если бы кто-то решил ежегодно праздновать память спасения Англии во Второй мировой войне, пересказывая основной ход событий с подробными историями о каждом из них — и все это без единого упоминания о Черчилле. Потрясающий *tour de force* — но человеческого посредника между Богом и людьми в праздновании Пасхи быть не должно!⁴⁶

Существует, однако, еще одно доказательство, что Евхаристия использовала ранний еврейский пасхальный ритуал и была построена по его модели. Я считаю,

что это в сущности самое лучшее доказательство, которое Эйслер, к несчастью, упустил из виду; это доказательство, так сказать, изнутри, из самого новозаветного рассказа. Я имею в виду тот факт, что установление Евхаристии, как оно записано в Новом Завете, обязательно предполагает ритуал, который по существу (не в деталях, разумеется, а по существу) сходен с ритуалом «Грядущего». Иисус просто не мог в одно и то же время ввести и общую идею съедания опреснока как Мессии, и специфически отождествить этот опреснок с Самим Собой. Обряды так не возникают. Церемония — какая-то церемония — съедания куса опреснока, символизирующего Мессию, должна была существовать до этого. Новым было отождествление, самообнаружение, провозглашение, что Мессия теперь имеет телесное, человеческое присутствие — «Сие есть Тело Мое» (или даже, на арамейской стадии, «Это Я»). Когда Бог повелел Иеремии повесить себе на шею ярмо при всем народе, чтобы довести до сознания людей надвигающуюся и неизбежную угрозу чужого господства⁴⁷, понятие ярма, символизирующего рабство, уже существовало и было знакомо всем. (Оно присутствует в русском слове «подъяремный», т. е. «рабский»). Новым было применение этого образа к ситуации. Точно так же обряд съедания отломанной части опреснока как Мессии уже существовал, новшеством же — и потрясающим новшеством — было применение его к ситуации, отождествление хлеба с Иисусом.

Мы так привыкли к тому, что сделал Иисус в тот вечер, что мы уже не удивляемся необычности его действия и принимаем Его — учитывая обстоятельства — как нечто совершенно естественное. Однако минутное размышление обнаружит несостоятельность такой позиции. Позвольте мне выразить это так: если бы обряд такого рода, сохранившись в службе кануна еврейской Пасхи, не существовал и если бы Иисус вдруг роздал бы ученикам куски опреснока, сказав «сие есть Тело Мое», они, мягко выражаясь, были бы в недоумении. Но поскольку обряд, связанный с «Грядущим» существ-

вовал, самообнаружение Иисуса имело смысл. До сих пор частица опреснока была, так сказать, Мессией в абстрактном смысле, Мессией не известным; теперь же он стал известен. Ритуал съедания «Грядущего», будь то в начале трапезы, или в конце, или на любой другой стадии, должен был предшествовать установлению Евхаристии, решающим моментом которой было отождествление: ветхое упование теперь исполнилось. Если бы в предшествовавшей еврейской традиции такого ритуала не было, его следовало бы выдумать. Но раз уж он существует, нам представляется разумным принять его как то, чем он является⁴⁸.

Подтверждающих фактов более чем достаточно. В «Дидахи» («Учении») мы встречаем такую молитву: «Как этот раздробленный хлеб был рассеян по горам и, будучи собран, стал единым целым, так же и Церковь Твоя да будет собрана воедино»⁴⁹. Тут есть большое сходство с главными мотивами, присутствующими в ритуале «Того, Кто приходит». Трапеза в «Дидахи» заканчивается призывом «Маранафа», «Наш Господь грядет»⁵⁰. Другой заслуживающий сравнения текст встречается у Павла: «Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб и мы многие одно тело»⁵¹. Немного далее упоминается пришествие: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет»⁵². Но — я повторяю: открытые вопросы и, что хуже, противоречия многочисленны.

Есть еще один вопрос, о котором мне, пожалуй, следует сказать в заключение. Что слово *arhikoman* представляет собой греческое *arhikomenos* или *erhikomenos*, означающее «Тот, Кто приходит», *habba'* по-древнееврейски, *'athe* по-арамейски, — по моему, не подлежит сомнению. Но почему, можно спросить, не было выбрано гораздо более обычное слово *erchomenos*? Следует сразу заметить, что, за исключением проблемы частоты употребления, как *arhikomenos*, так и *erhikomenos* отлично подходят для обозначения «Того, Кто приходит». Первый глагол часто обозначает

прибытие желанного гостя. Оба глагола несут эсхатологические или апокалиптические возможности. Септуагинта использует *arhikneomai* в строке из «Притч»: «когда придет на вас ужас как буря», и интересно, что *pareimi* и *erchomai* употребляются параллельно к нему как синонимы⁵³. *Ephikneomai* также используется в Сивиллиных оракулах о явлении Александра Македонского в виде победного зверя⁵⁴. Итак, в ответ на вопрос можно сказать, что *arhikoman* — подходящее обозначение. А что касается обычности слова *erchomenos*, то у нас нет никаких оснований надеяться встретить более обычное слово, ни в любом тексте вообще, ни, конечно же, в области сектантской, таинственной мудрости.

Если этот ответ не удовлетворяет вас немедленно, позвольте мне напомнить вам, что в Новом Завете имеются примеры идиосинкразии именно такого рода. Хорошо известно, что Иоанн — единственный из евангелистов, употребляющий *heko* в смысле *erchomai* для обозначения Богоявления⁵⁵. А главное, возьмите слово *eriousios* в молитве «Отче наш». Каков бы ни был его смысл, — обычно его переводят на английский как «ежедневный» (а на русский как «насущенный», — Л. В.) — более исключительного слова нет и быть не может. Если не считать всей научной литературы о молитве «Отче наш», слово это уникальное, *haxax legomenon*, не встречающееся ни в одном другом тексте⁵⁶. Более того, это еще один синоним в ряду *arhikoman*, *habba'*, *'athe*. Обычный перевод, как мы знаем, «хлеб наш насущенный». Но, опять же, самая удовлетворительная филологическая производная — от слова *ereimi*, а самый удовлетворительный перевод — «грядущий», «приходящий». Это эсхатологическое употребление в точности то же самое, что и *arhikomenos* или *erhikomenos*. Предложение нужно переводить: «Хлеб наш грядущий даждь нам днесь» (возможно, на более ранней семитической стадии было: «хлеб грядущего/того, кто приходит, даждь нам днесь»). Некоторые древние варианты даже переводят именно так или близко к тому: «наш

грядущий хлеб» или «завтрашний хлеб», а в раввинистической литературе «хлеб будущего века» или «хлеб Царствия» — знакомые понятия, засвидетельствованные в первом веке н. э.⁵⁷ Просьба о таком хлебе «днесь» напоминает частую еврейскую молитву об окончательном избавлении: «скоро, в наши дни»⁵⁸. Но даже и прямое «сегодня», «днесь» присутствует в еврейском эсхатологическом уповании. Оно встречается, например, в легенде о раввине Иешуа бен Леви⁵⁹ и прокаженном мессии в Риме, в которой, увы, обещание мессии о пришествии «днесь» обусловлено в смысле слов псалмопевца: «Днесь, если бы вы послушали гласа Его» (русский синодальный перевод: «О, если бы вы ныне послушали гласа Его»).

Я не коснулся проблемы вина. По этому поводу у меня есть существенные разногласия с Эйслером⁶⁰. Но если вы желаете услышать мое мнение, вам придется пригласить меня в другой раз. Сегодня мое время истекло; к тому же более чем две темы — слишком много для одной лекции.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. *E.D. Goldschmidt*, *Die Pesach-Hagadda*, 1937, 18.

² *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 24, 1925, 16ff.

³ *Lietzmann*. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 25, 1926, 1ff. *Marmorstein*, *ibid.*, 249ff. Объяснение Лицмана, в то время редактора *Zeitschrift*, — почему он отказывался опубликовать ответ Эйслера, — можно найти в следующем томе, 26, 1927, с. 96.

⁴ Возможно, что это не так. Ситуация изменилась, но не очень сильно. Например, в *Pesach-Hagadda* Гольдшмидта, цитировавшемся выше, в прим. 1, отсутствует, начисто отсутствует какое бы то ни было упоминание новозаветных ссылок на обычаи пасхального кануна, несмотря на тот факт, что в Новом Завете содержатся самые ранние существующие упоминания некоторых из них.

⁵ См. *Goldschmidt*, *l.c.*, 20.

⁶ См. *Goldschmidt*, *l.c.*, об именно таком казусе, действительно произошедшем со всеми любимым ученым XI века Раши.

⁷ Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, 1955. Кстати сказать, Таргум в своем варианте Мих. 4:8 называет сохраняемого, спрятанного Мессию *tamir*, в арамейском эквиваленте *saphun*.

⁸ Ос. 7:8.

⁹ 1 Кор. 5:7.

¹⁰ Втор. 16:3, евр. *lehem 'oni*, Иер. Тарг. *lahma' 'anya'*. В Септуагинте стоит *artos kakjseos*, точный перевод с древнееврейского. Onkelos, другой, более ранний арамейский перевод оставляет еврейскую фразу непереведенной — несомненно, с целью оставить открытыми все различные варианты толкования, бывшие в ходу: любой перевод должен был бы сделать выбор между ними. Так у Levy, *Chaldaisches Wörterbuch über die Targumim*, 1868, 228. Леви прав, связывая перевод Иер. Тарг. с первыми двумя толкованиями, имеющимися в *Siphre Dt* на 16:5. Он, однако, не отдает себе отчета в том, что предпосылкой для этой интерпретации в самой *Siphre* является персонификация опреснока.

¹¹ Раздел *Vayetse* 157a. Перевод «бедного» предполагает небольшое изменение в пунктуации (т. е. расставлении точек) в еврейском тексте: *'ani* вместо *'oni*. Отождествление с царем Давидом основано на Пс. 85:1: «Приклони, Господи, ухо Твое и услышь меня; ибо я беден и нищ».

¹² Goldschmidt, l.c., 14, 20f., 32, 71.

¹³ Eisler, l.c., 177f., дает ссылки. В связи с этим интересны Свитки Мертвого Моря.

¹⁴ Bab. Pesachim 119b.

¹⁵ Bab. Pesachim 115b f., Berachoth, 39b. В этом последнем обсуждении сохранилось замечание Рав Папа (середина VI в. н. э.), которое, вдобавок к предположительно давно установившемуся обычаю пользоваться целым хлебом и кусочками, сообщает нам *expres- sis verbi* о полном согласии между раввинами, что кусочки опреснока должны помещаться под целым хлебом (или же, по-видимому, можно толковать его слова как означающие, что разломанный опреснок каким-то образом должен казаться частью целого, *hinniah perusa bethokh shelema*).

¹⁶ L.c., 168. Он действительно был склонен возводить три хлеба к новозаветной эпохе, с. 163 *passim*, но этот момент не играет никакой роли в его основных заключениях.

¹⁷ L.c., 164.

¹⁸ См. Zobel, art. *Afikomon*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 1, 1928, 930, and Marcus, art. *Afikomen*, in *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 1, 1939, 106.

¹⁹ E.g. *epikomon*; see Eisler's comments, l.c., 174.

²⁰ L.c., 4.

²¹ См. выше, прим. 3. Причина, по которой еврейские ученые находят утверждение Эйслера слишком чудовищным даже для обсуждения, состоит, конечно, в том, что хлеб Евхаристии не просто символизирует Мессию, но что христиане едят Бога. Порождаемое этим отвращение далее усугубляется часто очень конкретной интерпретацией поедания Христа.

²² Goldschmidt, l.c., 39ff.

²³ Мк. 12:13 passim, ср. Мф. 22:15 passim, Лк. 10:25 passim, 20:2 passim; см. Daube, l.c., 158ff., and *New Testament Studies* 5, 1958/9, 180ff. К моему восторгу, я наткнулся на четвертый тип, который не хочет спрашивать, но, тем не менее, получает ответы у Филона: Leg. Spc. 4.26.140. Не вдаваясь здесь в детали, хочу лишь только обратить внимание на особо интересный терминологический момент: в то время как литургия кануна Пасхи говорит об ученике, «который не знает, как спрашивать» she'eno yodhea', Филон, так же как и синоптики, говорит об ученике, который «не осмеливается», tolmao.

²⁴ E.g. Mishnah Pesahim 10.8.

²⁵ См. Goldschmidt, l.c., 42.

²⁶ Ответ Иисуса на вопрос о законе: «Воздайте кесарю» и т. д., хотя и не связан (или очень косвенно связан) с мессианским упованием, определенно представляет собой загадку, на которую могут ответить только посвященные. Пусть те, кто в этом сомневается, поразмыслит о том, как эта поговорка использовалась на протяжении девятнадцати столетий.

²⁷ Tosephta 10.11, Bab. Pesahim 119b, Pal. Pesahim 37d.

²⁸ Goldschmidt, l.c., 71.

²⁹ См. Strack and Billerbeck, op. cit., vol. 4, pt. 1, 1928, 46.

³⁰ 1 Кор. 5:7.

³¹ 10:1.

³² Это относится к ягненку, так же как и к хлебу. Быть может, уместно отметить, что кусок ягненка, который, согласно некоторым авторитетам, должен съедаться в конце ужина, иногда является и куском, съедаемым во исполнение библейской заповеди, напр., в Tosephta Pesahim 5.3, а иногда это дополнительный кусок, тогда как библейская заповедь исполняется в начале ужина, напр., в Bab. Pesahim 119d f. Эта последняя практика подразумевается также в Mishnah Pesahim 10.9; см. Strack and Billerbeck, op. cit., 46, 66.

³³ К соображениям, высказанным мною в *The New Testament and Rabbinical Judaism*, 161ff., теперь можно добавить появление «несмѣющего» ученика у Филона; см. выше, прим. 23.

³⁴ Евр. hokhma, «мудрость», hakham «мудрый», halakhoth, «пункты закона».

³⁵ В то время как злой ученик задает вопросы из Исх. 12:26: «Что это (у вас) за служение?» и, говоря «у вас», исключает себя из общины, мудрый ученик задает вопрос из Втор. 6:20 (Септуагинта): «Что значат сии уставы, постановления и законы, которые заповедал нам Господь Бог наш?» В Масоретском еврейском тексте, однако, стоит «заповедал вам», *ethkhem*. В Септуагинте стоит «заповедал нам», *hemin*.

³⁶ Goldschmidt, l.c., 54.

³⁷ См. Daube, l.c., 325ff. {где указано, что есть отличие в формуле «Я и Он»}.

³⁸ Mishnah Pesahim 10.8; см. Daube, l.c., 332ff. Эта часть Мишны опущена как не представляющая интереса, в переводе Strack and Billerbeck, op. cit., 73.

³⁹ Goldschmidt, l.c., 21, 70f. Он опирался на текст Числ. 9:11: «и с опресноками и горькими травами пусть едят ее (пасху, т. е. ягненка)». Что с натяжкой может быть истолковано в смысле, что все три должны быть совмещены.

⁴⁰ Два ключевых термина, связанных с этим обрядом и важных для понимания его значения, это *karakh*, «заворачивать вместе», и *beyahadh*, «воедино». Позвольте мне по ходу дела заметить, что, судя по некоторым признакам, Гиллель имел в виду сместить пасхального ягненка в направлении «общинной жертвы», *qorban sibur*, в противоположность «индивидуальной жертве», *qorban yahidh*. Если это тот же самый Гиллель, а не более поздний, который объявил, что не будет Мессии у Израиля, потому что они уже вкусили — «съели» — его во дни Езекии (см. выше, часть 1, прим. 10), исследования в дальнейших направлениях явно рекомендуются.

⁴¹ 1 Кор. 11:23 *passim*. См. Petuchowsky. *Journal of Biblical Literature* 76, 1957, 293ff., Daube. *New Testament Studies* 5, 1958/9, 177f. Можно предположить, что когда Гиллель объединил три части трапезы в одно, это было не его привычным образом совершать пасхальный ужин, а демонстрацией по особому поводу. После слов «так делал Гиллель», слова *ha'ya korekh we'okhel*, буквально «он заворачивал вместе и ел» не обязательно означают «он обычно заворачивал вместе и ел»; они могут означать «в тот раз он завернул вместе и съел». Интересно по существу, даже и без вступительных слов «так делал Гиллель», может ли эта фраза иметь смысл привычного действия. Правда, что *ha'ya* с последующим причастием неизменно переводится «он обычно делал то и то». В то время как это часто справедливо, иногда другая интерпретация, пропущенная грамматиками, может оказаться более предпочтительной. Недавно было показано (Нйноге, Gaius, 1962, xvf.), что латинский имперфект мо-

жет быть использован для устной передачи утверждений учителя как кем-то, кто слышал его лично, так и кем-то, кто научился этому в школе; *dicebat*, например, не обязательно значит «он обычно говорил», часто его нужно передавать как «я помню, как он однажды сказал» или «согласно нашей традиции однажды он сказал». Очень может быть, что *haya* с причастием время от времени несет ту же самую функцию, как, например, в немалом числе параграфов *Mishnah Aboth*, а также в воспоминании Гиллелевой Пасхи. Такое использование *haya* могло бы послужить еще одной иллюстрацией международного характера многого из того, что происходило в академических и полу-академических учреждениях того времени; см. *Daube. Hebrew Union College Annual* 22, 1949, 239ff., and *Festschrift Lewald*, 1953, 27ff. Однако я воздержусь от выводов касательно этой возможности.

⁴² См. выше, прим. 15; ср. также прим. 31. Следует подчеркнуть, что я не высказываю никакого мнения о том, была ли Тайная Вечеря ужином кануна Пасхи. Свидетельства по этому поводу уравнивают друг друга.

⁴³ Независимое развитие? — Мне это представляется крайне неправдоподобным.

⁴⁴ *Goldschmidt, l.c.*, 33.

⁴⁵ См. *Daube. The New Testament and Rabbinic Judaism*, 192ff. Обсуждение в *Bab. Pesachim* 116a, в конце, показывает, что во время Рав Нахмана, умершего в 320 г. н. э., эти вопросы все еще были животрепещущими. В совершенно другой области, талмудических исследований, самым нежелательным в ортодоксальном методе считается новизна постановки вопросов. Это было отмечено *Gerschfield, Conservative Judaism* 21, 1966, 51: «Опасно и непозволительно студентам задавать новый вопрос; такой, который еще не был поставлен комментаторами, и таким образом подвергать сомнению всю структуру существующей традиции толкования».

⁴⁶ *Petuchowski, l.c.*, 295f., *Daube. New Testament Studies* 5, 1958/9, 178. Цитата из Исх. 12:31 (*Goldschmidt, l.c.*, 58) выглядит как исключение, но даже это одно исключение более кажущееся, нежели реальное. Этот стих цитируется как доказательство, что казней было пятьдесят, а не десять. Это доказательство не поддерживается второй частью стиха, упоминающей Моисея, она может с равным успехом быть опущена, и действительно *annaḥat* читает ее вставкой. В переводе Голдшмидта она помещена в скобки. — Не все попытки отделаться от всего, что может пахнуть христианством, были успешны. Древне-арамейское возгласение над опресноком начинается так (*Goldschmidt, l.c.*, 32): «Этот бедный страждущий хлеб, который отцы наши ели в земле египетской». Некоторые

средневековые раввины ощущали, что эта формулировка может навести на мысль о трансформации, мысль, что хлеб на столе — реально тот же самый, что и хлеб, фигурировавший во время исхода. (Я оставляю открытым вопрос о том, была ли эта формулировка избрана с целью такой интерпретации. Следует отметить, что мы обнаруживаем здесь персонифицированный хлеб Иерусалимского Таргума, Втор. 16:3; см. выше, прим. 10). Они (раввины) внесли небольшое изменение, такое небольшое, что по-арамейски оно состоит в добавлении одной буквы, ке, «подобно», и таким образом получили: «Подобным был бедный страждущий хлеб, который наши отцы ели...» Однако их новшество не принялось, и обиходным осталось прочтение: «Это хлеб...»

⁴⁷ Иер. 27:2.

⁴⁸ Предположим, что в Иер. 27:2 говорится, что Иеремия, чтобы обозначить надвигающееся чужеземное господство, вышил стакан воды (вместо надевания ярма). Мы не успокоились бы до тех пор, пока не обнаружили бы где-нибудь в восточных материалах питье воды, символизирующее подчинение; и если бы материал сопротивлялся нам, мы все равно постулировали бы этот символ. Ситуация с символикой хлеба в Тайной Вечере имеет точно такую же природу — но материал в этом случае нам благоприятствует.

⁴⁹ 9:3. Недавний анализ см. у Riesenfeld, *Eranos* 54, 1956, 142ff. Картина разбрасывания по горам, возможно, восходит к мифологии манны; см., например, объяснение к Gn 7.20, «и горы были покрыты», by R. Eleazar of Modiim (времен Адриановых войн) в Bab. Yoma 76a.

⁵⁰ 10:6.

⁵¹ 1 Кор. 10:16 *passim*.

⁵² 11:26.

⁵³ Притчи 1:27: «когда придет на вас ужас как буря (евр. *ba'*, греч. *arhikneomai*), и беда как вихрь принесется на вас (евр. *'atha*, греч. *pareimi*); когда постигнет вас скорбь и теснота (евр. *ba'*, греч. *erchomai*)».

⁵⁴ Syb. Or. 11.25: «Ибо придет на тебя (Вавилон) ужасный лев, плотоядный зверь, дикий, справедливости чуждый, и мантия на плечах его».

⁵⁵ Schneider, art. «heko», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, 1935, ed. Kittel, 930.

⁵⁶ *Pace Bauer*, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 4th ed., 1952, 537. Ориген был прав. Но даже если и не был, это существенно не меняет положения вещей. См. комментарии и словари, напр. Foerster, art. «epiousios», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, 587ff. Эйслер обсуждает *epiousios* l.c., 190ff.

⁵⁷ В утверждении R. Joshua ben Hananiah, Gn Rabba 82 on 35.17 (Pt 28.19); see Strack and Billerbeck, op. cit., vol. 2, 484, vol. 4, pt. 2, 1928, 840. Это был тот самый раввин, которому александрийцы задали четыре типа вопросов: см. выше, прим. 32. «Хлеб Царства» встречается у Ruth Rabba, комментарий на этот текст см. у Daube. The New Testament and Rabbinic Judaism, 47.

⁵⁸ E.g. Mishna Aboth 5.20.

⁵⁹ Bab. Sanhedrin 98a, Ps 95.7. Рав Иешуа бен Леви жил в первой половине третьего века н. э. См. Strack and Billerbeck, op. cit., vol. 2, 286, vol. 4, pt. 2, 993.

⁶⁰ Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft 25,1926, 5ff.

Перевод с английского
ЛАРИСЫ ВОЛОХОНСКОЙ-ПЕВЕАР
Париж, 2001 г.

ВАЛЕНТИН НИКИТИН

К антропологии Блаженного Августина

В названии предлагаемого доклада содержится как бы некий призыв, — ведь предлог «к» обозначает направленность движения в какую-то сторону. Наш призыв — к *Блаженному Августину!* — мотивирован, в частности, тем, что современная наука вслед за религией обратилась, наконец, к поискам целостного учения о человеке, к выработке *синтетической теории личности*. В поисках общих путей научного и религиозного понимания личности развивается сотрудничество ученых, прежде всего, психологов, с богословами и священнослужителями. Возникли религиозно ориентированные теории личности, например, этика немецкого философа Макса Шелера (1874–1928). Этого «Сократа современности», пожалуй, можно с полным правом считать создателем целостного учения о человеке на основе христианского опыта. В основе его доктрины лежит необходимость учитывать все слои личности в их тесном и органическом взаимодействии. Мы имеем в виду его поздние работы, а именно: «О вечном в человеке» (1921) и «О месте человека в космосе» (1928).

В том же направлении в России изрядно потрудились архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), изложивший свое понимание христианской антропологии в сочинении «О духе, душе и теле» (1945–1947). В некотором отношении святитель Лука пошел дальше М. Шелера, аргументируя свои богословские воззрения данными парапсихологии и генетики. В рамках своей трихотомической концепции он разработал учение о т. н. *актах сознания*¹.

Оба мыслителя испытали благотворное влияние патристики, в частности, Блаженного Августина. В ключевых положениях современной «персоналисти-

ческой антропологии» мы находим немало общего с учением святых Отцов, для которых каждая человеческая личность является неповторимой и имеет непреходящую ценность, укорененную в Боге. Это излюбленная мысль Августина.

Обращаясь к Творцу, Августин восклицает: «Ты нас создал для себя, и наше сердце будет беспокойным, пока не упокоится в Тебе». Таков лейтмотив «Исповеди», в которой Августин с удивительной искренностью и откровенностью рассказывает о своей жизни и о своей мятущейся душе, отличавшейся постоянным поиском и многими ошибками, до тех пор, пока он не обрел внутренний покой в христианстве. **В обретении Бога — ключ к его учению о человеке.**

Во многом благодаря именно Августину современной науке стало ясно, что религиозные переживания не являются чем-то случайным или простым отражением общественных отношений, но имеют объективное, важное и существенное значение во всей целостной системе личности, в общей иерархии ее ценностей.

Для христианина очевидно, что духовное начало в человеке доминирует над сферой и чисто биологической, и душевной, а религиозность является особым *измерением личности*. Христианство — религия Откровения, поэтому христианское богомыслие *отвечает* «с точки зрения вечности» (*sub specie aeternitatis*) на те вопросы, которые философия лишь *формулирует*. Только христианство, *основанное Богом человеком*, может иметь и имеет в центре своего духовного умозрения сразу и человека, и Бога. Антроподияца в христианстве неразрывно связана с теодицеей, но Бог не нуждается в человеческом оправдании, — это человек нуждается в оправдании и перед Богом, и перед самим собой. Простая и великая истина, которой мы научаемся у Блаженного Августина.

Величайший богослов, один из отцов Единой Неразделенной Церкви, Блаженный Августин (Aurelius Sanctus Augustinus; 354–430) — почитается на Западе и на Востоке, считается родоначальником христиан-

ской философии вообще и христианской философии истории, в частности. Его творчество представляет собой мощный водораздел, отделяющий одну историческую эпоху от другой, а именно — конец античного христианства от начала христианства средневекового. Поиски истины заставили его проделать длинный путь от манихейства и неоплатонизма к ортодоксальному христианству. Под влиянием святителя Амвросия Медиоланского² Августин принял крещение в 387 г. в Медиолане (Милане), а в 395 г. был хиротонисан во епископа в африканском городе Гиппоне (отсюда его титул — Гиппонский). Здесь и провел он всю последующую жизнь, посвятив ее архипастырскому служению, борьбе с ересями и богословскому творчеству.

Августин был широко образованным и эрудированным богословом, к тому же блестящим стилистом. Ему удалось создать универсальную философско-теологическую систему, влияние которой на последующее время было беспрецедентным. Творческое наследие Августина почти необозримо (93 труда в 232 книгах, а также более 500 писем и проповедей). Полный свод всех произведений, усвояемых Августину, столь обширен, что еще в VI в. Исидор Севильский писал: *всякий, кто заявит, что он прочитал все работы Августина, должен быть немедленно объявлен лжецом*. Обширное собрание его трудов сравнимо разве что с наследием святителя Иоанна Златоуста.

Особую славу Августину принесла его «Исповедь» («Confessiones»), в которой автор откровенно и проникновенно показал свой драматический путь к вере и Богу. История его обращения, трогательно раскрытая в «Исповеди» (написанной через десять лет после крещения), считается «шедевром интроспективной автобиографии». Поистине, это уникальный источник для индивидуальной христианизации. Сравнение ее с «Исповедью» Ж.-Ж. Руссо явно не в пользу последнего: «Описывая пороки, он /Руссо/, можно сказать, возбуждает охоту грешить, тогда как Августин питает отвращение к ним... Августин в деле искоренения по-

рока полагается исключительно на сверхъестественную помощь...»³.

Безусловно, что антропологические воззрения Августина определяются в решающей мере именно его личным религиозным опытом, вернее — *подвигом, подвигом обращения ко Христу*.

Это обращение было бы невозможно без *призвания*. Мы знаем, что Августин услышал однажды в саду голос ребенка, который сказал: «Возьми и читай». Августин открыл рукопись Послания св. ап. Павла к Римлянам на словах: «Но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13:13). Это произошло в августе 386 г., а на следующий праздник Воскресения Христова Августин принял святое крещение. Благодаря вере ему удалось бесконечно расширить свой философский горизонт: «с открытием самодостовренности мыслящего “я” ему внезапно открылось некое совершенно новое, глубинное измерение бытия, незамечаемое при обычной установке сознания, — первичная реальность — ...самоочевидность сверхмирного сверхобъективного бытия»⁴.

В продолжение следующих сорока трех лет своей земной жизни он усердно трудился на ниве Божией, стараясь внимательно возделывать и свою собственную душу. Все сочинения, созданные им с этого момента, показывают его особенную любовь к Священному Писанию и углубленное его постижение. Учение Августина стало определяющим духовным фактором средневекового мышления, оказало влияние на всю христианскую Европу. Он и его последователи считали познание Бога и Божественной любви единственной целью, оправдывающей существование человека.

Богословское учение Августина органично соединило высокое богомыслие и мистику Востока с углубленным вниманием Запада к психологии и антропологии. Являясь крупнейшим представителем христианского неоплатонизма, Августин отличается небывалым интересом к человеческой личности и человеческой истории, поистине, он выступает *родоначальником*

европейского персоналистического и исторического сознания. Выдающийся немецкий теолог Адольф Гарнак (1851–1930) называл Августина «первым современным человеком», ибо благодаря его гению, на почве христианского Откровения была впервые так ясно и глубоко провозглашена идея личности. С. Л. Франк в этой связи пишет: «Что человек живет сразу в двух мирах — что, будучи участником эмпирической действительности, он имеет свою родину в совсем инородной сфере реальности — это составляет уже основную идею мирозерцания Платона; но Августин впервые осознал смысл этой двойственности как разнородности между внутренней жизнью личности и всем остальным тварным миром. Можно сказать, что Августин был первым “экзистенциалистом”: он первый открыл особую сферу трагического человеческого “существования”, именно как бытия на грани между миром и Богом»⁵.

Можно выделить приблизительно три следующих этапа в богословском творчестве Августина.

Для первого периода (386–395) характерны сильное влияние античной (преимущественно неоплатонической) философии, отвлеченная рассудочность и высокий статус рационального: это философские «диалоги» («Против академиков», «О порядке», «Монологи», «О свободном решении» и др.), а также цикл антиманихейских трактатов.

Второй период (395–410) отмечен преобладанием экзегетической и религиозно-церковной проблематики: «О книге Бытия», цикл толкований к посланиям св. апостола Павла, ряд моральных трактатов и «Исповедь», подводящая первые итоги духовного развития Августина; антиманихейские трактаты в эти годы уступают место антидонатистским.

В третий период (410–430) Августина занимают преимущественно вопросы сотворения мира и проблемы эсхатологии. К этому времени относится цикл антипелагианских трактатов и магистральное его сочинение «О Граде Божьем», а также критический обзор собственных сочинений. Некоторые важнейшие тру-

ды писались с перерывами многие годы: «О христианской науке» (396–426), «О Троице» (399–419).

На любом из этих этапов Августин продолжал весьма пристально изучать человека и его положение в мире, отношение к Богу, смерти и бессмертию, вопрос о спасении или гибели.

В своей *онтологии* Августин исходит из традиционного для христианского неоплатонизма примата бытия над сознанием: неизменное, самотождественное и вечное благо, бытие Божие — исходная высшая реальность для индивидуального сознания, превышающая понятие субстанции и прочие философские категории. Тем не менее, человеческий разум вынужден прибегать к ним, чтобы помыслить Бога или как запредельный свет, или как высшую субстанцию, средоточие вечных идей-парадигм. Но полное познание Бога невозможно.

Онтология Августина находит развитие в антропологии и гносеологии. «Все идеи Августина зиждутся на платоновском монизме, который в основе своей сводится к тому, что всё истинно существующее существует духовно в Боге. Эта философия лежит и в основе его учения о человеке»⁶, — с некоторым налетом гностических представлений.

Влияние гностицизма Августин испытывал многие годы, оно придавало глубокую пытливость его вопрошаниям, даже в период обращения. Вот, например, потрясающий фрагмент из «Исповеди»: «Господи, ответь мне, наступило ли младенчество моё вслед за каким-то другим умершим возрастом моим, или ему предшествовал только период, который я провёл в утробе матери моей? О нём кое-что сообщено мне, да и сам я видел беременных женщин. А что было до этого, Радость моя, Господь мой? Был я где-нибудь, был кем-нибудь? Рассказать мне об этом некому: ни отец, ни мать этого не могли; нет здесь ни чужого опыта, ни собственных воспоминаний. Ты смеёшься над тем, что я спрашиваю об этом, и велишь за то, что я знаю, восхвалять Тебя и Тебя исповедовать?»⁷. Разве не очевидно, что Блажен-

ный Августин вопрошает здесь Господа о возможности перевоплощения (“наступило ли младенчество моё вслед за каким-то другим умершим возрастом моим”; “Был я где-нибудь, был кем-нибудь?”)². Ответа нет, но вопрос-то поставлен!

“Блаженный Августин отвергал теорию Платона о переселении душ, но с явным одобрением обсуждал другую: все души были созданы вначале и по какому-то собственному устремлению нашли путь телесного воплощения”, — комментирует это место выдающийся переводчик — *Мария Ефимовна Сергиенко*⁸. Добавим: не всегда, быть может, с одобрением, но неизменно — с глубоким и пытливым интересом.

Согласно Откровению, человек был создан по образу и подобию Божию. Отцы Церкви видят в этом предвечную состроенность, первоначальную согласованность между существом человека и Существом Божиим. Однако, как справедливо отмечает Вл. Лосский, освещение этой истины в восточном и западном предании заметно отличается друг от друга.

«Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу»⁹. Этот метод можно считать методом *психологических аналогий*.

Согласно дихотомической концепции Августина, человек состоит из двух начал — души и тела; можно сказать, остроумно считает о. Иоанн Мейендорф, что Августин *описывает человека как душу, обитающую в теле*. И его теория познания вытекает именно из такой антропологии¹⁰.

Душу Августин понимает чисто спиритуалистически, рассуждая в духе идей Платона. Душа как самобытная субстанция не может быть ни телесным свойством, ни видом тела. Она не содержит в себе ничего материального, имеет лишь функцию мышления, воли, памяти, но не имеет ничего общего с биологическими функциями. От тела душа отличается совершенством. Такое понимание существовало и в греческой философии.

фии, но у Августина впервые было сказано, что это совершенство происходит от Бога, что душа близка Богу и бессмертна. Душу мы знаем лучше, чем тело, знание о душе является определенным, о теле же наоборот. Более того, душа, а не тело познает Бога, тело же препятствует познанию. Превосходство души над телом требует, чтобы человек заботился о душе, подавляя чувственные наслаждения.

В сочинении «De quantitate animae» Августин перечисляет семь стадий или степеней (*gradus*), которые обычно проходит душа на пути к духовному созерцанию. Созерцание он понимает как истинную премудрость совершенной любви – в радости единения с Богом. Латинское слово *quantitas* имеет четыре значения: количество, объем, сумма, сила. Мы бы перевели название этого труда «О количестве души» по-другому: «О степенях (ступенях?) души» или «О стадиях души», а еще лучше – «О лестнице души», так как антропология Августина переходит здесь в аскетику, он рассуждает о степенях совершенствования души, и здесь возникает много параллелей с «Лестницей» преп. Иоанна Лествичника.

Первые три стадии относятся к органическому, чувственному и рациональному уровням человеческой жизни. Первая ступень – одушевление (*animatio*), ощущение жизни, соотносимое с растениями. Вторая ступень – чувство (*sensus*), связанное с ощущениями, которые присущи животным (в том числе, с образами памяти и сновидениями). Третья ступень – искусство (*ars*) – некий творческий потенциал души, способность к искусствам и наукам, которая есть у всех людей. Но настоящее продвижение христианина к совершенству начинается на четвертой стадии, стадии добродетели (*virtus*), сопровождаемой нравственным очищением; душа начинает осознавать себя как таковую, отделенную от всего телесного. Пятая стадия называется покоем (*tranquillitas*), характеризуя собой умиротворение, наступающее благодаря укрощению чувственных страстей и устремленности к Богу. Шестая стадия именуется вступ-

лением в Божественный Свет (*ingressio in lucem*), когда душа стремится проникнуть в Божественное; если ей это удастся, она входит в седьмую и последнюю стадию, — стадию созерцания истины (*contemplatio*), обретения вечного соединения и вселения в обитель (*mansio*). Эта последняя стадия представляет собой подлинно мистическое созерцание, а не философское созерцание неоплатоника, что следует из комментария Августина к Псалму 41-му. Нам кажется, было бы весьма интересно проследить влияние этого сочинения Августина на 3-ю часть «Божественной комедии» Данте («Рай»). «В учении о созерцательной и деятельной жизни св. Августин превзошел всех предшествовавших ему богословов, и наряду со св. Григорием Великим и св. Фомой Аквинским, должен быть признан авторитетом в данном вопросе», — подчеркивает современный католический исследователь о. Джорджан Омэнн¹¹.

В труде «О Граде Божиим» Августин рассуждает о созерцательном и деятельном аспектах мудрости: деятельная ее сторона связана с развитием добродетели, созерцательная — с постижением истины. Эту же мысль Августин излагает в комментариях к Евангелию от Иоанна, причем деятельная жизнь для него олицетворяется личностью апостола Петра, созерцательная — апостола Иоанна Богослова. Впрочем, Августин утверждает, что ни одного человека нельзя назвать *только деятельным* или *только созерцательным*, и что эти два качества сочетаются в реальной жизни людей. Сравнивая жизнь деятельную и созерцательную, говоря о евангельских Марфе и Марии, Августин, не колеблясь, ставит выше созерцательную жизнь: «Марфа избрала часть добрую, Мария же благу... Она избрала созерцание, жизнь по слову»¹².

Основой духовной жизни является **воля**, а не разум. Утверждение Августина о первенстве воли основано на том, что сущность каждой вещи проявляется в ее активности (динамике). Человеческую сущность выражает не столько разум, который имеет пассивный характер, сколько активная воля. Такое понимание отличает кон-

цепцию Августина от древнегреческого рационализма. Эту позицию Августин отстаивал не только в антропологии и психологии, но и в теологии: первенство воли относится и к Божественной Сущности. Его философию можно упрекнуть, таким образом, в переходе от интеллектуализма и рационализма к волюнтаризму.

Человеческая индивидуальность, субстанциальная по причастности Богу, структурно подобна Ему по форме — изоморфна. Человек как «идеальный» субъект представляет собой единство трех «ипостасей» — ума, воли и памяти. Ум сам на себя обращает направленность воли (*intentionem voluntatis*), т. е. всегда себя сознает и помнит: «Ведь я помню о том, что имею память, ум и волю; и понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и желаю, чтобы я имел волю, понимал и помнил» («*De Trinitate*» /О Троице/. X. 11, 18). Это структурное единство обеспечивает самоидентичность всякой индивидуальной личности. Однако, говоря о субъекте психологии и гносеологии, Августин сочетает с традиционной онто-центрической позицией принципиально иной ход мысли, неведомый ни античности, ни предшествующей патристике. Сомнение не всесильно, ибо психологический факт сомнения свидетельствует о существовании сомневающегося субъекта. Тезис: «Я сомневаюсь (или: я ошибаюсь), следовательно, я существую» («*De libero arbitrio*» /О свободном выборе/. II. 3,7; «*Soliloquia*» /Монологи/. II. 1,1; «*De vera religione*» /Об истинной религии/. 39,73), не получивший у Августина (в отличие от Декарта) универсального методологического статуса, призван, тем не менее, обосновать существование самого сознания, а тем самым — достоверность высшего бытия, объективность и несомненность истины. Для человеческого разума непосредственно очевидно его собственное существование: ум, воля и память, или «быть, знать и хотеть» («*Confessiones*». XIII. 11,12), являются такой же предельной данностью, как и бытие Божие.

Логический приоритет самопознания объясняется тем, что познающий субъект занимает центральное по-

ложение между низшей (чувственной) и высшей (умопостигаемой) сферами, не будучи полностью подобен первой и адекватен второй: чувственное он «поднимает» до себя, к умопостигаемому возвышается путем умозрения под высшим водительством. Путь познания, восхождение ведомого верой разума к Богу, начинается с низшей ступени — чувственного восприятия. Восприятия упорядочиваются «внутренним чувством» (*sensus interior*), первичной инстанцией самооценки. Знание о чувственных вещах возникает в результате рефлексии разума (*mens, ratio, intellectus*) над чувственными данными. Кульминация познания — мистическое прикосновение к высшей истине, просветление умопостигаемым светом, в равной мере интеллектуальное и моральное (*De Trinitate. VIII. 3,4; De Civitate Dei /О Граде Божием/. XI. 21*). Так соединяются две цели познания, Бог и душа: «Возвратись в себя — истина обитает во внутреннем человеке» (*De vera religione. 39,72*), — предлагает и призывает Августин. Сознание человека, его душа являются устойчивым якорем в бурном и изменчивом житейском море. Лишь в глубинах собственной души можно обрести подлинные знания и духовные богатства, следы объективной истины, которые не изменяются по прихоти случая и не зависят от окружающего мира. Погружения в себя, однако, недостаточно: надо *превзойти себя* и выйти к трансцендентной истине. Отсюда другой призыв Августина — «Превзойди самого себя!» (*Transcende teipsum — «Об истинной религии», 39*).

Сущность теории познания Августина — априорность; творцом всех идей и понятий является Бог, вечный и надвременный. Платоновские идеи превращаются у Августина в мысли Творца перед актом творения. Сверхчувственный мир неоплатоников трансформируется в Небесную иерархию во главе с Богом. Человеческое познание о вечных и неизменных идеях убеждает человека, что их источником может быть лишь Абсолют. Человек не может быть творцом, он лишь воспринимает Божественные идеи. Истину о Боге не может познать разум, но вера. Вера же скорее относит-

ся к воле, чем к разуму. Подчеркивая роль чувств или сердца, Августин утверждал единство веры и познания. При этом он стремился не возвысить разум, но лишь его дополнить. Вера и разум взаимно дополняют друг друга: «Понимай, чтобы мог верить, верь, чтобы понимать».

Тезис о первенстве веры над разумом не был новым в христианской философии. В отличие от предшествующих Отцов и Учителей Церкви, которые видели основополагающий источник веры в Священном Писании, Августин провозгласил наивысшим авторитетным источником веры Церковь, — мистически непогрешимую инстанцию истины. Здесь он показал себя верным чадом Кафолической Церкви. Но не будем переходить в область эkkлезиологии.

Для понимания антропологических воззрений Августина принципиально важно уяснить его отношение к учению о телесном воскресении. Все наиболее существенное, что было создано его предшественниками относительно Пасхального догмата, нашло отражение в трудах Августина. По его собственному признанию в «Исповеди», в то время как бессмертие души находило немало сторонников даже среди язычников, воскресение мертвых вызывало откровенный скепсис и неверие даже у просвещенных философов.

Сомнения относительно самой возможности воскресения мертвых чисто естественного характера сводились к двум видам: к недоумениям о поле, возрасте, органах, потребностях воскресенных и к мысли о самой невозможности обратного соединения частиц разложившегося тела (антропофагия). Недоумевали, например, в каком же виде воскреснут уроды и инвалиды, все те, кто по различным причинам имел физические недостатки? В каком возрасте воскреснут дети, не достигшие совершенства, и старики, его потерявшие? Кому будут принадлежать частицы, прошедшие через круговорот веществ в природе? И т. д. и т. п.

Отвечая на эти недоумения и вопросы, Блаженный Августин, прежде всего, излагает не новое по существу

учение о воскресении индивидуального человеческого начала или *типа*, целокупного человека в неразрывном союзе тела и души.

Тип этот не сразу закладывается в организм в готовом виде, но развивается, достигая своей зрелости в возрасте около 30 лет, в соответствии со словами св. апостола Павла о том, что нам надлежит прийти «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Таким образом, умершие или еще неродившиеся (недоноски), а также старики воскреснут в расцвете совершенного возраста и никакие физические немощи и недостатки не будут нарушать их блаженства.

Различие полов воскресших, по Блаженному Августину, будет сохранено, ибо «женский пол есть не недостаток, а природа».

Само воскресение усвоится им исключительно воле и всемогуществу Божию: «Бог воскресит сотворенное Им» чрез Господа Иисуса Христа, Который «принял на Себя немощь плоти, но не остался смертным, а воскресил ее из мертвых» («О Граде Божиим», 1, 12; 9, 15). Воскресшие будут свободны от греха, а, следовательно, и от связанных с ним последствий — болезни, старости и смерти, естество их будет сходно с ангельским. Их тела будут обладать способностью левитации — вплоть до перемещения в пространстве по единому мановению, во мгновение ока. У святых будут тела более совершенные, чем были у прародителей Адама и Евы до грехопадения: *тела невесомые и духовные* (но так, что плоть не превратится в дух)¹³.

Говоря о возмездии Божиим, которому подверглись прародители и весь род человеческий за первородный грех, Августин считает его справедливым, так как *через этот грех человек, который мог бы сделаться и по плоти духовным, сделался плотским и по духу*.

Этот вывод ведет Августина к рассмотрению проблемы плотского совокупления и половой похоти, которая ниспослана на людей как кара (и следствие) за грех Адама и Евы. Августин развивает здесь основополагающие принципы христианской аскетике. Плот-

ская близость в браке не греховна, считает он, только при условии, что цель брака — чадородие. Но даже в браке благочестивый христианин должен стремиться к тому, чтобы избегать похоти.

В споре с ересью монаха Пелагия (он считал, что грехопадение прародителей не сделало грех неизбежным, что христианин может вести безгрешную жизнь без благодати, опираясь только на учение и пример Христа), Августин углубил свое понимание безусловной необходимости благодати Божией. Он сформулировал и развил учение о *действующей благодати* (предшествующей доброй воле человека), *сотрудничающей благодати* (чтобы поддержать слабовольного по природе человека) и *благодати упорства*, которая дается избавленным, чтобы дойти до конца и непременно спастись («De spiritu et littera» / О духе и букве/.11, 26, 64).

Надо сказать, что в вопросе о том, каким должен быть человек и насколько это в его силах, — взгляды Августина претерпели значительную эволюцию. В произведениях первого периода разрабатывалась классическая теодицея, основанная на идее рационалистически и эстетически понимаемого мирового порядка. Видимое несовершенство является частью мировой гармонии и свидетельствует о принципиальной «благости» всего сущего: «Всякая природа, которая может стать хуже, хороша» («О свободном выборе». III. 13,36). Бог не отвечает за зло, которое является лишь отсутствием блага; единственным же источником зла является злая воля.

Оценка добра и зла в мире, их различение человеком были наиболее проблематичными в философии Августина. Здесь его антропология тесно связана с этикой. Соотношение добра и зла рассматривается Августином как градация добра — от абсолютного до ничтожно малого в материальном мире. Зло не существует само по себе, а является лишь отсутствием добра, как тьма является отсутствием света, болезнь — здоровья. Абсолютность Божественного добра и относительность зла снимает с Бога ответственность

за зло, существующее в мире. Теодицею (оправдание Бога) Августина нередко называют христианским оптимизмом. Человеческая душа (разумная душа), в соответствии с учением Августина, создана Богом и является бесконечной. Главными ее свойствами являются мысль, память и воля. Душа хранит в себе все события истории и личной жизни, «управляет телом». Главная деятельность души определяется не разумом, а волей: неустанный поиск Божественной истины возможен только при наличии твердой воли, основанной на вере. Отсюда известная формула – «Верь, чтобы понимать».

Для характеристики антропологических воззрений Блаженного Августина принципиально важное значение имеет полемика о благодати и о свободной воле. Основания для нее дает некий *сверхлогизм* Августина, характерный вообще для всей латинской ментальности. Иван Киреевский писал по этому поводу, удачно выражая православный взгляд на этот вопрос: «Ни один, может быть, из древних и новых Отцов Церкви не отличался столько любовью к логическому сцеплению истин, как блаженный Августин... Некоторые сочинения его являются как бы одна, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутая, железная цепь силлогизмов. От того, может быть, иногда увлекался он слишком далеко, за наружную стройность не замечая внутреннюю односторонность мысли, так что в последние годы своей жизни должен был сам писать опровержение некоторых из своих прежних утверждений»¹⁴.

Согласно воззрениям Августина на благодать и свободу, апостольское утверждение, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4), не может быть истинным буквально; если Бог «предопределяет» лишь некоторым быть спасенными, значит Он «хочет» спастись только некоторым. Августин поясняет, что в данном контексте апостол Павел говорит обо *всех* – из числа *предопределенных к спасению*, ибо среди них есть люди всех родов. Таким образом, Августин действительно отрицает, что Бог желает

всем людям спастись. Это, по-видимому, с точки зрения ревнования о всеобщем благе (пафос которого вдохновлял многих богословов, от св. Григория Нисского и Оригена до Н.Ф. Федорова), наиболее уязвимый пункт в доктрине Августина, вызывающий невольное сожаление. Более того, рационалистическая прямота и логическая последовательность ведут Августина еще дальше. Он ясно говорит о категории людей, которые *предопределены к погибели* («De perfectione iustitiae hominis»/«О человеческом совершенстве в праведности»/, гл. 13), и еще: «Тем, кого Он предопределил к вечной смерти, Он так же есть праведнейший присудитель наказания» («De anima et ejus origine»/«О душе и ее происхождении»/, гл. 16).

Конечно, здесь мы вправе вспомнить выражение из Писания «сын погибели» (Ин.17:12; 2 Фес. 2:3). Но обратим внимание, что нигде в Писании не сказано во множественном числе — «сыны погибели», как это часто трактуется. Под *сыном погибели* подразумевается персонификация зла, это конкретная личность, орудие (воплощение?) самого дьявола, — *антихрист*.

Очевидно, что здесь следует воздержаться от позднейшей, ветхозаветной по своему духу, интерпретации Августина Жаном Кальвином, который отрицал в своем учении о предопределении (предестинации; лат. — praedestinatio) всякое значение человеческих заслуг и добрых дел в деле спасения. Кальвин учил, впадая в «крайнюю крайность», что Бог создал некоторых людей как «сосуды гнева» для греха и вечных мук, и что спасение и осуждение даруются Богом единственно по Его произволению, безотносительно к делам человека. Августин же гневно отрицал мнение, будто Бог предопределяет тому или иному грешнику отступить от веры и делать зло. А когда ему говорили, что люди отступают от веры всегда по причине своего собственного падения, когда поддаются на соблазны и впадают в грехи, которые и служат причиной отступления от веры, Августин не находил нужным заметить ничего иного, кроме: «Кто отрицает это?» («О даре постоянства», гл. 46).

Тем не менее, приходится признать, что Августин действительно *абсолютизировал* благодать и исключал саму возможность того, что может случиться вопреки воле Божией. Между тем, в православном учении о синергии (разработанном позже преподобным Иоанном Кассианом Римлянином в его «Собеседованиях») надлежащее место отводится таинству человеческой свободы. Благодаря Божественному дару свободы, человек может отвергнуть то, чего Бог ему желает и к чему его призывает. Протоиерей Иоанн Мейендорф справедливо считает: «То, что мы видим в современной западной христианской мысли, есть реакция против старого августиновского раздвоения между «природой» и «благодатью», определившего всю историю западного христианства, начиная со Средних веков. Хотя сам Блаженный Августин и сумел заполнить онтологическую пропасть между Богом и человеком, прибегнув к платоновской антропологии, приписав душе /*sensus mentis*/ особую способность познавать Бога, однако то раздвоение, созданию которого он так сильно способствовал, господствовало как в схоластике, так и в реформации. Человек, понимаемый как автономное существо, — притом человек падший — оказывался неспособным не только спастись сам, но и производить или творить что-либо положительное без помощи благодати. Он нуждался в помощи благодати, которая создала бы в нем «состояние», или *habitus*, и только тогда его действия получали характер «заслуг». Таким образом, взаимоотношения между Богом и человеком понимались как внешние им обоим. Благодать могла даваться на основании «заслуг» Христа, Который Своей искупительной жертвой удовлетворил Божественное правосудие, в силу которого человек был перед тем осужден. Отбросив понятия «заслуг» и «добрых дел», реформаторы остались верными исходному раздвоению между Богом и человеком. Они даже еще сильнее его подчеркнули в своем понимании Евангелия как свободно-го дара Бога, противопоставлявшегося совершенному бессилию падшего человека. Конечная судьба человека

определяется одной благодатью (*sola gratia*), и о спасении мы знаем только через Писание (*sola Scriptura*)»¹⁵.

Доктрина о предестинации (в фаталистическом кальвинистском понимании) представляется нам явной ересью. Блаженный Августин этому не учил. В Кафолической Энциклопедии 1911 года издания по этому поводу сказано: «Причина еретического предестинационизма должна быть установлена в неправильном понимании и истолковании взглядов св. Августина, относящихся к предвечному избранию и осуждению. Однако только после его смерти эти ереси возникли в Западной Церкви, в то время как Восточная Церковь была удивительным образом сохранена от этих сумасбродств» (т. XII, с. 376).

Причины, по которым предестинационизм имел резонанс в разные периоды истории, являлись следствием не учения Августина (авторитетного предлога и мнимого оправдания), — считает о. Серафим Роуз, — а гипертрофированного логического мышления, которое было свойственно народам Западной Европы. В случае с Августином, остававшимся в главном православным мыслителем, это привело лишь к преувеличениям, тогда как в случае, например, с Кальвином, далеким от Православия и мыслью, и чувством, это произвело настоящую ересь¹⁶.

В заключение хочется подчеркнуть следующее. В целом антропологические воззрения Августина покоятся на незыблемом фундаменте Православия и имеют четко выраженный теоцентрический характер. Он осуществил то, что Бог стал центром философского мышления. Из принципа, что Бог первичен, вытекает положение Августина о превосходстве души над телом, воли и чувств над разумом. Это первенство имеет как антропологический, так и гносеологический и этический характер. Бог является высшей сущностью, только Его существование вытекает из собственного естества, все остальное с необходимостью не существует, а если существует, то лишь благодаря Божественной воле.

Бог является причиной всего сущего, всех перемен бытия. Бог не только сотворил мир, причем сотворил его **из ничего** (эта гениальная идея принадлежит Августину), но и постоянно его сохраняет, продолжает его творить, согласно словам Откровения: «Се, творю всё новое» (Откр. 21:5). Бог является предметом и причиной познания, наивысшим благом и причиной всякого блага. Ибо все существует благодаря Богу, и всякое благо происходит от Бога. Направленность к Богу для человека естественна, и единственно через соединение с Ним человек может обрести спасение.

Смиренно и с трепетом подобает нам подходить к тому духовному наследству, которое передано Святыми Отцами Единой Неразделенной Церкви, — в частности, к наследию Блаженного Августина. По слову о. Серафима Роуза, *мы недостойны даже смотреть издали на те высоты Богословия, которым учили Отцы и Учители православные и которыми жили. Мы призываемся постигнуть их учение духом, а не только академическим изучением. Пусть исправители Августинова учения продолжают свою работу, если хотят, но пусть они делают это с большим милосердием, большим состраданием, большей православностью и большим пониманием того факта, что блаженный Августин на том самом Небе, куда мы только стремимся...*

Святителю отче Августине, моли Бога о нас.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. ИСТОЧНИКИ*

1. Христианская наука, или основания св. герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1835.
2. Августин. Цветы благодатной жизни. Изд. русского Свято-Ильинского скита на Афоне. 1900.
3. Творения Блаженного Августина. Изд. 2-е. Киев, 1901–1912. Ч. 1–7.

* PG (Migne), т. 35–38.

4. Избранные проповеди. Пер. Д. Садовского. Сергиев Посад, 1913.
5. Исповедь Блаженного Августина, епископа Иппонийского, в 13-ти книгах. М., 1914.
6. Блаженный Августин. Исповедь. Богословские труды. Сб. 19. М., 1978. С. 71–264.
7. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.
8. Об обучении оглашаемых. — Богословские труды. Сб. 15. М., 1976. С. 25–55.
9. О благодати и свободном произволении (пер. О. Е. Нестеровой). В кн.: *Гусейнов А.А., Г. Ирлиту.* Краткая история этики. М., 1987. С. 532–557 /в приложении/.
10. О предопределении святых. Пер. с лат. Игоря Мамсурова. М.: «Путь», 2000.

II. ЛИТЕРАТУРА

11. *Евг. Трубецкой.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. I. Миросозерцание Блаженного Августина. М., 1892.
12. *Писарев Л.* Учение Блаженного Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.
13. *Герье В.* Блаженный Августин. М., 1910.
14. *Попов И.В.* Личность и учение Блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917.
15. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979 (об Августине — С. 181–341).
16. *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979 (об Августине — С. 51–84).
17. *Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И.* Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981 (об Августине — С. 13–27).
18. *Бычков В.В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984.
19. *Верещацкий П.* Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме. «Православный собеседник», 1911, № 7, 8.
20. *Бычков В.В.* Византийская эстетика М., 1977.
21. *Его же.* Античные традиции в эстетике раннего Августина. В кн.: *Традиции в истории культуры.* М., 1978. С. 85–105.
22. *Гаджикурбанов Г.А.* Антропология Августина и античная философия. Автореф. канд. дисс. М., 1979.

23. *Иеромонах Серафим (Роуз)*. Вкус истинного Православия. Блаженный Августин, епископ Иппонский. 1980 (переизд. 1995).
24. *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. М., 1981.
25. *Его же*. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма. В кн.: *Философия искусства в прошлом и настоящем*. М., 1981.
26. *Рассел Бертран*. История западной философии. Пер. с англ. Нью-Йорк, 1981. С. 368–381.
27. *Гайденок В.П., Смирнов Г.А.* Раннесредневековая концепция человека В кн.: *Культура и искусство западноевропейского средневековья*. М., 1981.
28. *Даниленко Л.А.* Философско-эстетические взгляды Августина. Автореф. канд. дисс. М., 1982.
29. *Столяров А.А.* Проблемы свободы воли в раннесредневековой философии. (Аврелий Августин). М., 1988 (автореф. канд. дисс.).
30. *Бычков В.В.* Формирование основных принципов византийской эстетики В кн.: *Культура Византии. IV — первая половина VII вв.* М., 1984. С. 504–546.
31. *Евтухов И.О.* Концепция человека в произведениях Аврелия Августина периода Тагаста (388–392). «Вестник Белорусского университета», 1989, № 2. С. 18–21.
32. *Баткин Л.М.* «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» Блаженного Августина. М., 1993.
33. *Бычков В.В.* Эстетика Отцов Церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995.
34. *Лейн Тони*. Христианские мыслители. Пер. с англ. СПб.: изд. «Мирт», 1997. С. 53–58.
35. *Франк С.Л.* Реальность и человек. М., 1997. С. 223.
36. *Блинников Л.В.* Великие философы. Словарь-справочник. М.: Логос, 1999. С. 14–20.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Е. Киммер* [В. А. Никитин]. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). К 100-летию со дня рождения. «Журнал Московской Патриархии», 1977, № 4. С. 55–63.

² См.: *Валентин Никитин*. Амвросий — светильник Единой Церкви. В кн.: *Амвросий Медиоланский*. Две книги о покаянии и другие творения. М., 1997. С. 9–44.

³ *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М.: «Мысль», 1980. С. 631.

⁴ *Франк С.Л.* Реальность и человек. М., 1997. С. 223.

⁵ *Франк С.Л.* Реальность и человек. М., 1997. С. 405.

⁶ *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 240.

- ⁷ Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991. С. 57–58.
- ⁸ Там же. С. 406.
- ⁹ *Вл. Лосский*. Очерки мистического Богословия Восточной Церкви. «Богословские труды». Сб. 8, М., 1972. С. 9–128.
- ¹⁰ *Прот. Иоанн Мейендорф*. Цит. соч. Там же.
- ¹¹ См.: *Джорджан Омэни*. Христианская духовность в католической традиции. Рим-Люблин, 1994. С. 88.
- ¹² Творения Блаженного Августина. Изд. 2-е. Киев, 1901–1912. Ч. 1–7. С. 89.
- ¹³ См.: *Никитин В.А.* Пасхальный догмат.. «Богословские труды». Сб. 30. М., 1990. С. 284.
- ¹⁴ *Киреевский И.* О характере европейской цивилизации. Собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 188–189.
- ¹⁵ *Прот. Иоанн Мейендорф*. Православие в современном мире. М.: «Путь», 1997. С. 173–174.
- ¹⁶ *Иеромонах Серафим (Роуз)*. Вкус истинного Православия. Блаженный Августин, епископ Иппонский. 1980. Гл. 3. Спор о благодати и свободной воле.

А.М.КОПИРОВСКИЙ

Иконописец: ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И ЛИЧНОСТЬ*

Вначале – цитата, которая прямо относится к теме нашей конференции, но прозвучит, может быть, несколько неожиданно по отношению к заявленной мною теме. «Если личность, то слабость. Чтобы спастись от нее, надо найти опору вне себя – забытья в работе (как мы забываемся в тачании сапогов, в пахоте), в работе всей жизни. А успокоить личность нельзя. Как скоро личность, то она мечется и страдает»¹.

Эти строки принадлежат Л. Н. Толстому. Кажется, что они далеки от того, что мы привыкли соотносить с образом иконописца, у которого, как у пушкинского летописца Пимена, «... ни на челе высоком, ни во взорах, / Нельзя прочесть его сокрытых дум; / Все тот же вид смиренный, величавый. / ...Спокойно зрит на правых и виновных, / Добру и злу внимая равнодушно...»². Ведь чаще всего слабость, метания и страдания принимают за проявления греховного индивидуализма, с которыми нужно бороться.

Если все же попытаться отнести слова Л.Н. Толстого к личности иконописца (а это, в определенном смысле, не только можно, но и нужно сделать, как мы попытаемся показать ниже), будет очевидным несоответствие их не только довольно распространенным представлениям об иконописцах, но и официальным о них определениям. Вот текст из 43-й главы Стоглавого собора 1551 г., о том, каким подобает быть иконописцу (в терминологии того времени – «живописцу»). «Подобает быти живописцу смирену и кротку, благого-

* Доклад на международной научно-богословской конференции «Личность в Церкви и обществе». Москва, 17–19 сентября 2001.

вейну, непразднословцу, ни смехотворцу, ни сварливу, независтливу, ни пьянице, ни бражнику, неубийце, но паче хранить чистоту душевную и телесную, со всяким спасением, немогущим же до конца тако пребывати (*т.е. безбрачно – А.К.*) – по закону жениться и браком сочетаться, и приходити ко отцем духовным и по их наказанию жити в посте и молитвах и в воздержании со смиренномудрием, кроме всякого зазора и бесчинства, с великим тщанием писати образ Господа нашего Иисуса Христа и Пречистыя Его Богоматере, и святых пророк, и апостол, и священномученик, и святых мученик, и преподобных жен, и святителей, и преподобных отец, в образ по подобию и существу, смотря на образ древних живописцев, и знаменовати с добрых образцов. ... чтобы гораздые иконники и их ученики писали с древних образцов, а самомышлением бы и своими догадками божества (здесь: *божественной природы Христа – А.К.*) не описывали»³.

Разговор о личности и индивидуальности в современном их понимании на основе такого определения невозможен, поскольку ни того, ни другого у иконописца как бы не предполагается. Определение дается, в основном, апофатически: прежде всего, нужно оградить себя от грубых плотских грехов, а с другой стороны – от всякого самомышления, стало быть, от связанных с ним «метаний и страданий». Опорой для работы иконописца Собор считает готовые образцы, проверенные временем и традицией.

Идеальный иконописец, по определению Собора, очень похож на кандидата в священный сан, каким он описан в Новом Завете, в Посланиях к Тимофею и Титу. «Епископ же должен быть безупречен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, страннлюбив, учителен, не склонен к вину, не задорен, но снисходителен, миролюбив, несребролюбив, ... не новообращенный» (1 Тим. 2:2–6; Тит. 1:7–9). Примерно то же самое говорится и о диаконах (1 Тим. 2:8–12). Надо сказать, что это идеал весьма средний, не более чем идеал благочестивого ремесленника (вспомним – «забыться

в работе»). Высоких качеств, как личных, так и индивидуальных, в нем нет — о духовных глубинах, которые мы привыкли соотносить с понятием личности, или ярких дарованиях, связываемых обычно с понятием индивидуальности, здесь речь не идет.

Однако это не значит, что нечего сказать о личности и индивидуальности иконописцев, и особенно — великих иконописцев. С одной стороны, существуют письменные источники, которые я приведу ниже, а с другой — иконы, которые достаточно ясно «говорят» об их авторах.

Первый из известных в нашей истории иконописцев — монах Киево-Печерской Лавры пресвитер Алипий, живший в XI веке. Его житие приводится в Киево-Печерском патерике⁴. В тексте жития не говорится, что Алипий ревностно стремился к подражанию иконописным образцам, в его время, безусловно, существовавшим. Напротив, когда за него, тяжело больного, писал икону ангел, то ангел почтительно, как у учителя, спрашивал у Алипия, правильно ли он пишет⁵.

Нравственные и духовные качества Алипия настолько превосходили заданную через 500 лет Стоглавым Собором норму, что кажется — это какой-то другой мир. Например, Алипий никогда ничего не брал с братии монастыря за свои иконы. Кроме того, он бесплатно их реставрировал и даже просил, чтобы владельцы обветшавших икон обязательно приносили их к нему. Иконописец кротко претерпевал хулу и клевету. По ночам он молился, а днем писал иконы. Описан даже случай, когда преп. Алипий исцелил страдавшего проказой человека, буквально «переписав» его искаженное болезнью лицо: «...взял вапницу (*сосуд с красками* — А.К.) и разноцветными красками, которыми писал иконы, раскрасил лицо больного и гнойные струнья замазал, придав проказенному прежний вид и благообразие»⁶.

К сожалению, икон, достоверно приписываемых Алипию, не сохранилось.

Великий иконописец XIV века Феофан Грек тоже далеко выходит за границы определения благочести-

вого иконописца. В письме автора известного жития преп. Сергия Радонежского — Епифания Премудрого — своему тверскому другу Кириллу, Феофан назван «пре-славным мудрецом, философом зело искусным». Епифаний так описывает процесс его творчества: «Когда он ... рисовал или писал, никто не видел, чтобы он когда-либо смотрел на образцы, как делают некоторые наши иконописцы, которые от непонятливости постоянно в них всматриваются, переводя взгляд оттуда сюда, и не столько пишут красками, сколько смотрят на образцы. Он же, кажется, руками пишет изображения, а сам на ногах, в движении, беседует с проходящими, а умом обдумывает высокое и мудрое, острыми же очами умными умную видит красоту»⁷.

Здесь перед нами совсем другой образец поведения и творчества. Феофан как индивидуальность совсем не похож на «тишайшего» Алипия — он весь в движении, в разговоре, в общении. Но при этом внутренне он — созерцатель Божественной красоты. Это его состоящие сродни цели «умного делания» в монашестве.

Кроме того, известны иконы и фрески Феофана Грека, в которых видно постижение им Божественного света. По ним можно говорить и о личности Феофана, т.е. духовной силе и глубине его творчества, и одновременно о его яркой индивидуальности как художника. Последнее видно из разницы в стиле его работ в зависимости от того, где и когда он пишет. «Он, как и другие средневековые художники, умел, вероятно, менять манеру письма в зависимости от поставленной цели», — пишет один из основных исследователей творчества Феофана Г.И. Вздорнов⁸.

Новгородские фрески Феофана в церкви Спаса на Ильине улице в Новгороде — образцы духовного горения. Вот что пишут о них искусствоведы: «Сама материя оказывалась художественно почти «преображенной»⁹. Или: «...Сдержанный, почти монохромный колорит лишен, однако, всякой унылости. ...Варьируя плотность красочного слоя, применяя смелую моделировку фигур чистыми белилами, он добивается ... ему

одному присущей выразительности, когда почти невозможно уловить разницы между ясной и зыбкой, словно ускользающей формой. ...Энергичные блики, которыми Феофан обрабатывает изображения, также не согласуются с обычным пониманием формы. Многие из его фресок подобны видениям...»¹⁰. В то же время иконы Феофана из Благовещенского собора в Москве, Богоматерь Донская — образцы мягкости, гармонии, удивительного внутреннего покоя.

В контексте нашей темы можно говорить и об Андрее Рублеве, потому что, кроме приписываемых ему икон и фресок, также существует целый ряд письменных источников, характеризующих этого самого почитаемого иконописца Древней Руси, причтенного, как и преп. Алипий, к лику святых.

Один из источников — текст, принадлежащий преп. Иосифу Волоцкому, где об Андрее Рублеве сказано следующее: «Пресловущии иконописцы Даниил и ученик его Андрей, ... толику добродетель имуще, и толику потщание о постничестве и о иноческом жителстве, якоже им божественныя благодати сподобитися и толико в божественную любовь предупети, яко никогда же о земных упражняться, но всегда ум и мысль вносить к невещественному и божественному свету, ... на самый праздник светлого Воскресения на седалищах сядяща и пред собою имуща всечестныя и божественныя иконы, и на тех неуклонно зряща, божественныя радости и светлости исполняхуся, и не точию на той день тако творяху, но и в прочая дни, егда живописательству не прилежаху»¹¹.

Из этого текста с очевидностью следует, что «добродетель» Даниила и Андрея не сводилась к поступкам, перечисленным в определении Стоглава. Зато подчеркнуты их качества, в это определение не вошедшие: что их ум и мысль всегда восходили «к невещественному и божественному свету», и что они взирали на святые иконы, «божественной радости и света исполняясь». Это и есть образ, «икона» настоящего иконописца, его личности.

Написанная им икона «Троица» в некотором смысле говорит о его особом духовном дерзновении, потому что изображение Святой Троицы на этой иконе он, хотя и на основе прежней традиции, создал сам. Это уникальная иконография. Образ трех ангелов вокруг стола, известный сейчас всем, не имеет прямых аналогов в иконописи, существовавшей до Рублева, поскольку, во-первых, в изображение не включены фигуры Авраама и Сарры, и это сразу переносит действие за пределы земной, пусть даже священной, истории. Кроме того, образы ангелов, многократно трактованные как Лица Пресвятой Троицы, не укладываются в рамки ни одной из трактовок, часто противоречащих друг другу.

В рублевской иконографии просматриваются одновременно обе основные предшествующие иконографии Троицы, по сути несоединимые: одна — подчеркивающая равночестность изображенных ангелов, а другая — говорящая об их иерархическом соотношении, т. е. о явлении Аврааму Сына Божия с двумя ангелами. (За краткостью времени я не могу дать здесь развернутую аргументацию, отчасти она приводится в моей статье об иконографии «Троицы» Андрея Рублева¹²).

Рублев создает образец на основе ранее существовавших, но он не следует образцам в том смысле, в каком говорит об этом Стоглавый Собор, т.е. он не копирует древние образцы, а творчески их синтезирует. Поэтому некоторым парадоксом звучит еще одно постановление Стоглава, в котором иконописцам предписывается изображать Троицу «... с древних образцов, како греческие живописцы пишут или писали, и как писал Рублев и прочие пресловущие живописцы, ... а от своего замышления ничтоже претворити»¹³. (То, что Стоглав в данном случае отвечал на вопрос не о полной иконографии Троицы, а лишь о возможности написания в нимбах ангелов перекрестия, и у среднего ангела — букв «ІС ХС», ничего не меняет в принципе).

Предлагая рублевскую иконографию как образец, Стоглав, в определенном смысле, ставит точку, закрывая

саму возможность появления новых иконографий как «самомышление». Однако исторический опыт показал, что это не гарантирует от написания духовно и художественно «тяжелых» икон даже при довольно точном следовании рублевской иконографии («Троица» Симона Ушакова 1671 г., Государственный Русский Музей).

Стоглав дал высшую оценку творчеству Рублева, но одновременно «закрыл» возможность свободного, личностного развития иконописи. Очень точно высказался об этой стороне деяний Стоглава иконописец, автор многих статей о православной иконописи Л. А. Успенский: «Требование следовать преданию, лишенное своей жизненной основы (умного делания), превращается во внешние предписания и контроль. Собор пассивно принял те отступления от православного вероучения, которые он должен был исправить, и тем самым дал возможность продолжать эти отступления, т. е. как раз закрепил «поисшатавшиеся обычаи». ...Стоглавый Собор проявил себя характерным выразителем переходной эпохи...: именно в нем отразилась богословская беспомощность эпохи, замена критерия подлинности консерватизмом и живого творческого предания внешними правилами»¹⁴.

Выражение «возносить ум и мысль к Богу», использованное для определения духовной основы иконописания, приводится также в послании преп. Иосифа Волоцкого, которое он адресовал своему современнику, «началохудожнику» — знаменитому русскому иконописцу Дионисию. «Пишуще же изображение святых на иконах, не вещь чтим, но яко от вещного сего зрака возлетает ум наш и мысль к божественному желанию и любви»¹⁵. Волоцкий игумен подчеркивает, что нужно почитать иконы не как вещь, но помнить, что от их вещественного образа ум и мысль «возлетают» к божественному желанию и любви.

Кажется, Дионисий, продолжатель традиций Андрея Рублева в следующем поколении, должен был руководствоваться духовными идеалами своего великого прдшественника. Однако нельзя не заметить, что ес-

ли у Рублева вознесение ума и сердца к Богу — уже существующая повседневная практика, то по отношению к Дионисию это, скорее, пожелание, наставление, в определенном смысле даже требование. Сказать на основании этого текста об «умном делании» как повседневной практике по отношению к Дионисию вряд ли возможно.

Стоит привести и один любопытный факт из биографии Дионисия, подкрепляющий эту мысль. В Житии преп. Пафнутия Боровского рассказывается о том, как Дионисий с товарищами расписывал храм в Боровском монастыре и, вопреки категорическому запрету самого преп. Пафнутия не приносить в монастырь мяса, однажды пронес с собой баранью ногу («ходило агнче»), и лишь когда «ходило» внезапно зачервивело, раскаялся в этом¹⁶. Существенно, что Дионисий, в отличие от Андрея Рублева, не монах. Но все же — категорический запрет игумена им был слишком легко нарушен. И дело, наверное, не только в характере или воспитании Дионисия, а в том, что это была уже не эпоха Андрея Рублева, наступало совсем другое время. Умножение ситуаций, подобных описанной выше, и вызвало постановление Стоглава.

Творчество Дионисия, безусловно, — высокодуховное и высокохудожественное. Стали хрестоматийными некоторые его иконы, фресковые циклы собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря, в них — отдельные лики, написанные им, — например, лик святителя Николая в дьяконнике. Но все-таки нельзя не сказать, что Дионисий, прежде всего — мастер ансамбля, личность же в его работах проглядывает несравнимо менее ярко, чем у Рублева. Вот что говорит об этом один из известных исследователей древнерусского искусства Л. И. Лифшиц: «Если Рублев раскрывал сокровенную жизнь человеческой души, то Дионисий представлял жизнь человека как внешнее «благоустройство»¹⁷.

О духовно-культурной ситуации всего XVI века этот автор говорит значительно более резко: «Искусство превращалось в идеальную нормативную систему.

В нем ценилось лишь то, что освящено традицией, авторитетом Церкви и государства. Личный духовный опыт художника подменялся суммой знаний, абстрактным всеобщим опытом, точно определяющим смысл и значение всех явлений жизни»¹⁸. Интересно, что именно тогда, когда появляется эта упорядоченность или, точнее, идеал этой упорядоченности, на другом ее «полюсе» оказывается то, о чем написано в уже не раз процитированном постановлении Стоглава — тяжелые плотские грехи, рядом с которыми пронесение в монастырь куска мяса кажется невинной шалостью.

На это стоит обратить особое внимание в связи с ситуацией в современной иконописи. Собственно, пафос моего доклада не столько в том, чтобы еще раз актуализировать древние тексты, посвященные иконописи и иконописцам, сколько в попытке перейти от них к нашему времени, к проблемам личности и индивидуальности современного иконописца, и точнее осознать, чем ему сегодня руководствоваться.

Определение Стоглава, призванное лишь ограничить иконописца в проявлении крайнего греховного индивидуализма, вряд ли что-то даст ему в плане раскрытия его личности. И если здесь руководствоваться какими-то текстами, то, скорее, относящимися к Рублеву и Феофану Греку. Но, с другой стороны, сейчас вряд ли существует возможность прямо обратиться к идеалу их эпохи — слишком она непохожа на нашу. И все же теперь в связи с тем, что приведенные в докладе тексты становятся более широко известными, их довольно часто цитируют, появляется опасность навязать иконописцам идеалы Рублева, Феофана и других в качестве некоего норматива.

В то же время для современных иконописцев, по крайней мере, их довольно значительной части, требуются совсем другие критерии. О них очень ярко говорит самый значительный иконописец современной России архимандрит Зинон в одном из своих ранних интервью. «Если кто-то из светских художников ко мне приходит и изъявляет желание писать иконы, я го-

ворю, что нужно прежде «убить» в себе художника. Потому что нельзя одним глазом смотреть в небо, а другим в землю». (К счастью, это радикализм слов архим. Зинова, а не его дел).

Далее, архим. Зинов говорит, что «статус у иконописца должен быть, по-видимому, как у священнослужителей» — но это, конечно, о будущем. А сейчас (интервью было взято 11 лет назад), считает о. Зинов, «...решившие стать иконописцами, должны жить активной церковной жизнью, участвовать в таинствах Церкви, изучать богослужение, церковнославянский язык.... Главное для начинающего иконописца — жить в Церкви. А далее он сам поймет, что ему важно, а что нет...»¹⁹.

Итак, с одной стороны, начинающий иконописец должен отказаться от своего профессионального художнического прошлого или просто от привычного восприятия окружающего мира. Это очень высокое требование, его вряд ли можно достичь простым волевым усилием — здесь необходимо духовное ведение. А если иконописец при этом еще и неправославный, нецерковный или даже, что случается достаточно часто, неверующий человек? Или неопит, «младенец во Христе», которому, как писал апостол Павел, нужно «молоко, а не твердая пища» (1 Кор. 3:1–2)? И вот, с другой стороны, современные требования к иконописцу снижаются уже до того, чтобы он был хотя бы верующим и церковным человеком.

Тогда его удел — самовыражение, пусть и в формальных границах канона, когда художник пишет по принципу «как я чувствую», «как умею» и т. п. Или наоборот, стилизация, когда художник, благодаря заученному канону, мгновенно становится «Феофаном», «Рублевым», «Дионисием», иконописцем любой другой известной ему эпохи. При этом, стилизуясь под известную ему по книгам «идеологию» иконописи, он старательно изгоняет из иконы все «плотское», «душевное», т.е. индивидуальное. В результате, как удачно было отмечено на одной из конференций по современной иконописи, «в наши дни, как бы “в борьбе” с западными чувствен-

ными изображениями, у нас появились изображения совершенно бесчувственные, почти схематичные»²⁰.

Возвращаясь к словам Л.Н. Толстого о личности, процитированным в начале доклада, приходится констатировать их справедливость хотя бы в том смысле, что личность в любую эпоху бесчувственной, стилизованной быть не может.

Нам неизвестны и, вероятно, никогда не будут известны новые подробности личной жизни древних иконописцев, их «муки творчества». Можно, конечно, с уверенностью предположить, что они не переделывали свои работы по многу раз, мучительно ища новые, ранее неизвестные формы и средства выразительности, поскольку иконописный канон был для них, прежде всего опорой, а не внешними жесткими рамками. Однако их не могло оставлять безучастными то, что происходило вокруг них — в монастыре, городе, стране — и внутри них самих. И сам их духовный рост не мог происходить абсолютно безболезненно и беспроblemно, вне связи с их индивидуальностью. Отождествление же индивидуальности человека, особенно художника, иконописца, лишь с его «самостью», греховой замкнутостью на себя, не решает никаких творческих проблем и ведет к стилизации и схематизму.

Ошибка здесь происходит оттого, что понятие «индивидуальность» ассоциируется лишь с творческими установками художников эпохи Возрождения или эпохи Просвещения, которые действительно не стояли в прямой связи с личностными, т.е. духовными характеристиками человека. Например, известный западный религиозный философ Романо Гвардини определяет индивидуальность в новоевропейском сознании как «свободно развертывающийся из собственных задатков и собственной инициативы человеческий образ»²¹.

Впрочем, в XX веке идею свободной и самоцельной «индивидуальности» уже не воспринимали как абсолютную, неизменную во все времена, но связывали ее исключительно со временем господства буржуазии²². Человек же современной эпохи тем более не является

в первую очередь самоутверждающимся индивидуалистом, наоборот, он по выражению Р. Гвардини — «человек массы». Последнее не определяет его как часть безликой толпы. Слово «масса» по Р. Гвардини не означает «...ничего уничтожительного, но подразумевает человеческую структуру, которая связана с техникой и планированием. ...инстинкт этой человеческой структуры в том и состоит, чтобы не выделяться в качестве индивида, но оставаться анонимным — почти как если бы своеобычность составляла исходную форму всякой неправды и начало всякой опасности»²³.

Поэтому главная трудность для современного иконописца — преодоление не столько «индивидуализма», сколько безличности, от которой не защищает внешнее следование образцам без проникновения в «глубины Божии» (1 Кор 2:10). Следование образцам необходимо, но оно не может заменить живого творчества.

Прекрасным примером нахождения в общем русле иконописной традиции и, в то же время, авторской, очень индивидуальной манеры письма могут служить иконы и фрески инока Григория (Круга) и инокини Иоанны (Рейтлингер). Их свобода стиля, а в некоторых случаях — и иконографии, иногда шокирующая, была основана не на индивидуализме, а на серьезных богословских знаниях и подлинно христианской «крестной» жизни.

Для художника, как впрочем, и для всякого человека, нужны не схемы, а живые возможности развития личности в Церкви, ему нужно не «отменить», а воцерковить свою индивидуальность. Тогда в его творчестве, пусть не сразу, проявится «жизнь жительствовавшая», дыхание Святого Духа, которое так ощутимо в работах наших великих святых иконописцев.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Толстой Л.Н. Из письма к Н.Е. Попову, 1890 г. Цит. по кн.: «Жизнь и смерть Л.Н. Толстого». М., 1911. С. 137.

- ² Пушкин А.С. Сочинения в 3-х томах. Т. 2. М.: «Художественная литература», 1974. С. 272.
- ³ Стоглав. СПб.: «Воскресение», 1997. С. 124, 125, 127.
- ⁴ Памятники литературы Древней Руси. XII век. М.: Художественная литература, 1980. С. 588–599.
- ⁵ Там же. С. 596.
- ⁶ Там же. С. 593.
- ⁷ Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. М.: Художественная литература, 1981. С. 445–447.
- ⁸ *Вздорнов Г.И.* Феофан Грек. Творческое наследие. М.: «Искусство». 1983. С. 12.
- ⁹ *Малков Ю.Г.* Некоторые аспекты развития восточно-христианского искусства в контексте средневековой гносеологии. Советское искусствознание '77. Второй выпуск. М., 1978. С. 94.
- ¹⁰ *Вздорнов Г.И.* Цит. произв. С. 11.
- ¹¹ *Преп. Иосиф Волоцкий.* Отвешание любозаборным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырех, иже в Русей земле сущих. Вел. Минеи Четии митр. Макария. Сентябрь. 1–13. СПб., 1868. С. 557–558.
- ¹² См.: *Копировский А.М.* «Троица» Андрея Рублева – новизна в традиционной иконографии. В сб. Богословская конференция «Единство Церкви», 15–16 ноября 1994 г. М., 1996. С. 128–131.
- ¹³ Стоглав. С. 105.
- ¹⁴ *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Издательство Западно-Европейского Экзархата, Московский Патриархат. 1989. С. 252.
- ¹⁵ Там же. С. 216. См. Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Книга девятая. Май. М., 1908 (1992). С. 49–50.
- ¹⁷ *Лифшиц Л.И.* Русское искусство X–XVII веков. М.: «Трилистник», 2000. С. 119.
- ¹⁸ Там же. С. 126.
- ¹⁹ О церковном искусстве сегодня. Олег Генисаретский беседует с игуменом Зиномом. «Творчество», 1991, № 1. С. 1–3.
- ²⁰ Сборник «Проблемы современной церковной живописи». Материалы конференции 6–8 июня 1996 г. М., 1997. С. 37.
- ²¹ Цит. по: *Аверинцев С.С., Гвардини Р.* Конец Нового времени. Попытка найти свое место. // Современные концепции культурного процесса на Западе: Реф. сб. / Отв. ред. Р.А. Гальцева. М.: ИНИОН, 1976. С. 191.
- ²² Там же. С. 194.
- ²³ Там же. С. 195–196.

К 150-летию со дня смерти
Н. В. Гоголя



Проф. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Из истории эстетических идей
в России в XIX–XX вв.*

(Гоголь, Достоевский, Вл. Соловьев,
новейшие мыслители)

Предисловие

Вопросы эстетики осуждены большей частью на то, чтобы отставать от общего философского движения. Если искусство, вообще эстетическое *творчество*, принадлежит к самым ранним проявлениям активности духа, то философское осознание того, что такое искусство, чему оно служит и куда ведет, вообще размышления о сущности красоты и о ее воплощениях — все это приходит достаточно поздно. Так было у народа, наиболее одаренного эстетически — у древних греков, то же повторилось и в Европе. Но, конечно, это особенно верно по отношению к тем народам, у которых философская мысль развивалась медленно, — в частности это

* Книга издана в немецком переводе без примечаний: V. Zen'kovskij. Aus der Geschichte der sthetischen Ideen in Russland im 19. und 20. Schehundert, Mouton and Co. 1958, 62 s. По-русски публикуется впервые.

относится и к русскому народу. Его высокая эстетическая одаренность, ныне прославляемая во всем мире, очень рано проявилась в истории: помимо народного искусства (в разных его разветвлениях), достаточно упомянуть об изумительной иконописи XIV-XV вв. Но эстетические размышления и в эту и в дальнейшую эпоху случайны, бледны, бессодержательны: дальше «умозрения в красках», как выразился кн. Е. Трубецкой в своем этюде о русских иконах, эстетическая мысль не шла. Когда в XVIII в. русское искусство, переболев болезнью наивного подражания, стало постепенно выходить на путь самостоятельного творчества, то не кто иной как Державин, настоящий и высокоодаренный поэт (хотя и стоявший лишь на пороге подлинного искусства), писал, что «поэзия приятна, сладостна, полезна, как летом вкусный лимонад»... Но затем у Карамзина, а позже у Жуковского уже развивается постепенно — под влиянием немецкой эстетики, немецкой поэзии — собственная эстетическая мысль. Правда, она еще очень робкая и наивная — Карамзин ведь тоже писал, что «искусство должно заниматься одним изящным... распространять *приятные ощущения*(!)». Но у Карамзина, а особенно у Жуковского мы находим и самостоятельные высказывания — в духе того «эстетического гуманизма», который развился в Германии во второй половине XVIII в.¹ Но у Жуковского, склонного к сближению религиозной и эстетической сферы, найдем все же зачатки учения об *особой* функции эстетических переживаний. «Истинная поэзия, — писал он, — действует *на одни эстетические силы*, не занимается темами моральной правды, ни вопросами логической истины»².

С начала XIX в. в России стали появляться — и чем дальше, тем чаще — переводы немецких и французских статей на эстетические темы; особенно сильно было влияние ранних и более поздних немецких романтиков (Тик, Новалис, Фр. Шлегель, позже Шеллинг). Были переведены книги по эстетике Bachmann и Art, некий Сомов написал целую книгу «О романтической по-

эзии», где изложил известный труд M^{me} de Stael о Германии. Проф. Надеждин посвятил свою диссертацию (написанную на латинском языке) вопросу «О происхождении и судьбе романтической поэзии». Наконец проф. Галич издал первый русский труд по чистой эстетике («Опыт науки об изящном»). В этой книге Галич излагал в сущности только эстетические воззрения Шеллинга.

Так или иначе эстетическая мысль пробудилась в России. Она долго шла на поводу немецкой (и лишь отчасти французской) эстетической мысли, повторяя, варьируя, развивая чужие идеи. Журналы 20–30–40-х годов, можно сказать, заполнены переводами статей и этюдов немецких романтиков и философов искусства³. В эти же годы русское искусство (поэзия и роман, живопись, архитектура, музыка, театр, балет) начинает расцветать с необычайной силой — достаточно привести имя одного Пушкина, чтобы оценить, насколько возмужала творческая сила, насколько окрепла она и твердо ступила на путь самостоятельного развития.

Что касается эстетической мысли, то, если бы собрать и оценить все те отдельные идеи, наблюдения как итог и следствие яркого расцвета искусства, которые мы можем найти у отдельных писателей, художников, получилась бы чрезвычайно интересная картина все возрастающего эстетического самосознания, все более зреющей эстетической мысли. Работа эта еще никому не проделана, она собственно только начата, но для того, кто изучает русскую культуру начала XIX в., ясно, что уже в это время в области эстетической мысли зреет — хотя и очень медленно и при несомненной зависимости от немецкой и французской эстетики — собственное русское творчество. То же, что было сделано в этой области в течение XIX и первой половины XX века, представляет собой углубление и развитие отдельных мыслей и построений, созревших в начале XIX в. — они стали зачатком будущих эстетических концепций.

В настоящем этюде мы не предполагаем углубляться в детали, но хотели бы остановиться на том, что нам

представляется особенно значительным и существенным в развитии эстетической мысли в России XIX и XX вв. Правда, в России до сих пор не написано ни одной «системы эстетики», но зато немало сделано для нее. Из огромного материала, которым мы располагаем, мы остановимся в четырех главах на изложении и анализе эстетических идей Гоголя, Достоевского, Влад. Соловьева и русских символистов и на эстетических построениях в XX в.

Глава I

Н. В. Гоголь (1809–1852)

1. Идеиное творчество у Гоголя все еще мало изучено — оно как бы заслонено его гениальными художественными созданиями. Правда, и его художественное творчество остается тоже не до конца понятным донныне, — но что касается работы мысли Гоголя, то по разным причинам она до сих пор остается в тени. Правда, в этом немало виноват и сам Гоголь, — он не очень трудился над обработкой своих идей (в то время как над обработкой своих художественных произведений он всегда работал с исключительной тщательностью). Раньше была очень распространена легенда с тома, что Гоголь был малообразован — но эта легенда давно уже отвергнута (впервые в работе Венгерова). Ссылаются иногда и на то — и это уже более справедливо, — что Гоголь, не пройдя никакой философской школы, не обладал «техникой» философского творчества. Да, это так, но внутренние трудности в работе мысли у Гоголя благодаря этому лишь выросли. Источник же этих трудностей лежал в самих *темах* Гоголя. Это были отчасти те самые темы, которые страстно и горячо ставила немецкая романтика, — и здесь Гоголь, конечно, во многом если не повторял, то продолжал размышления немецких романтиков. Но как в художественном творчестве Гоголь, примыкая к тем формам творчества, к тем сюжетам, которые развились в немецкой и французской, а отчасти и русской литературе до не-

го⁴, все же пошел своим особым путем и создал подлинно гениальные произведения, — так и в области мысли Гоголь, завися от немецкой романтики, тоже пошел своим особым путем. Чрезвычайное значение имеет здесь то, что религиозное сознание у Гоголя стало развиваться не в тех линиях, какие мы находим в немецкой романтике⁵. Гоголь довольно рано становится пророком «православной культуры» — но на этом пути он оказался совершенно одинок, он остался (да остается во многом и сейчас) непонятым и многие драгоценнейшие его мысли и замыслы лишь через десятки лет проросли в построениях других русских мыслителей. Мы останавливаемся в настоящем этюде лишь на эстетических идеях Гоголя и не можем излагать наше понимание зигзагов в духовном созревании Гоголя — я могу лишь сослаться на предыдущие мои работы о Гоголе⁶.

2. Уже в первом литературном произведении Гоголя «Ганц Кюхельгартен» (ему было тогда 18 лет!) выступает основная тема его эстетических размышлений. Ганц Кюхельгартен, мечтатель и романтик, находится весь во власти своих эстетических переживаний, обращенных к античной Греции. Он бросает свою невесту, им любимую, бросает родные места, чтобы повидать Элладу, приобщиться к ее красотам. Такова сила эстетических мечтаний, — они опрокидывают все связи, все, чем живет обычно душа, — и эта тема об исключительной, может быть, даже страшной силе эстетических движений, об их неудержимой динамичности и есть *основная тема размышлений Гоголя*. Даже в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» в рассказе «Ночь под Рождество» мы находим те же мысли — первый набросок эстетического мировоззрения, т. е. распространения эстетических движений на оценку и понимание всех остальных тем душевной жизни. «Что мне до матери, — говорит кузнец Вакула любимой Оксане, — ты у меня и мать и отец и все, что ни есть дорогого на свете».

Ганц, добравшись до Греции, очень быстро убеждается в том, что то, к чему он стремился в упоении красотами древнего мира, все погребло; его мечта разби-

лась о суровую реальность («жалкая существенность захлопнула дверь в тихий мир мечтаний»). Иначе и глубже та же тема встает перед Гоголем в образе казака Андрия («Тарас Бульба»). Эстетическое очарование прекрасной полячкой овладевает Андрием с такой силой, что он не только бросает семью, родину, изменяет своей вере, но в самозабвении эстетического восторга выступает против своих. Таково было действие «ослепительной красоты». В изображении того, как эстетический восторг овладел душой Андрия, того, как этот восторг «потопил в душе все иное, Гоголь смело входит в изображение подсознательной сферы и того ее механизма, который уже в XX в. с таким мастерством был изучен Фрейдом. Андрий с тем удальством безумия, которое отвечало его натуре, смело и открыто высказывает тот новый строй переживаний, который вытекал из *примата эстетической сферы*, как он вдруг раскрылся в его душе. «Кто сказал, что моя отчизна Украина, — говорит он в безудержном порыве, — кто дал мне ее в отчизны? Отчизна есть то, чего ищет душа моя, *что милее для нее всего*». «Отчизна моя — ты, — говорит красавице Андрий, — и понесу я отчизну эту в сердце моем, понесу ее, пока станет веку моего... и все, что ни есть, продам, отдам, погублю за такую отчизну!»

В этих словах психологический примат эстетических переживаний *переходит уже целиком в эстетическое мировоззрение*: все тонет, все отступает пред эстетической сферой, которая тиранически оттесняет иные движения души.

3. Нечего удивляться, что в понимании всей культуры у Гоголя начинает доминировать эстетический критерий. У него развивается эстетическое отвращение ко всей современности: «Мы имеем чудный дар делать все ничтожным, — пишет он в одной из теоретических статей раннего периода (до перелома в 1836 г., который развился после постановки на сцене «Ревизора»). — Ныне все носит отпечаток мелкости и миниатюрности, всюду лишь монотонная правильность, утерялся вкус к своеобразию и оригинальности». Гоголь

начинает с исключительным непревзойденным искусством вскрывать *пошлость* во всей жизни. Семейная идиллия в «Старосветских помещиках» вызывает у читателя эстетическое отвращение своей мелкой пошлостью; целая галерея ярких типов (в «Шинели», «Невском проспекте», «Портрете», не говоря уже о повести «Как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем») отталкивают от себя именно своей пошлостью. Пушкин верно сказал о Гоголе, что «ни у одного писателя не было такого дара выставить так ярко пошлость пошлого человека». Эта придирчивая, чисто эстетическая критика современности достигает своего апогея в «Мертвых душах», а перед тем в «Ревизоре».

Категория «пошлости» есть, бесспорно, *категория эстетической и только эстетической оценки*. Уже после Гоголя это нашло свое выражение в критике европейской культуры у Герцена и у Леонтьева, но ни у кого, кроме Гоголя, не выступает с такой силой эстетическое отталкивание от пошлости, как именно у Гоголя. У Герцена и у Леонтьева (особенно у первого) в их критике «мещанства» и самодовольной посредственности очень ярко выступает и моральное отталкивание, тогда как у Гоголя нет и следа этого. Безобидный Акакий Акакиевич, наивные «Старосветские помещики», «купец-приобретатель» Чичиков с его приятной и даже обворожительной деликатностью и любезностью, все персонажи «Мертвых душ» вплоть до Ноздрева — они вызывают не моральное, а именно эстетическое отвращение. В этом главное острие критики современности у Гоголя; его моральные сентенции всюду (напр., в «Шинели») отвлечены, как бы надуманно не идут из глубины души. Несравненный художественный дар Гоголя (который я назвал бы даром «художественного платонизма», как удивительной его способности угадывать в людях «типы»), соединился с суровой эстетической оценкой.

4. Заметим тут же, что первичная идея Гоголя о непреодолимом «динамизме» эстетических переживаний никогда не угасала у него в дальнейшей диалекти-

ке его мысли. Очень любопытен в этом отношении отрывок «Борис Годунов» (небольшая статья 1836 г.). «Когда развертываю дивное творение, — читаем здесь, — священный холод разливается по жилам». Эта реакция («священный холод») постоянно у Гоголя выражает силу эстетического восторга — так Андрий, идущий тайком к своей панночке, когда услышал величественные звуки органа в подземном храме, «остановился в изумлении и замер». Так и Чичиков, увидав хорошенькое личико губернаторской дочки, вдруг на мгновение «сделался чуждым всему, что происходило вокруг него». «Видно и Чичиковы, — замечает Гоголь, — на несколько минут обращаются в поэтов»... Эстетические переживания не только не срастаются с другими, они обособляются, — и их функция не в том, чтобы «услаждать» душу, а отодвигать все мелкое и ничтожное и ставить душу перед тем, что возвышается над миром. Это есть *очищение* души — так начинает теперь смотреть Гоголь на то, что несут с собой эстетические переживания. В той же статье о «Борисе Годунове» Пушкина Гоголь подчеркивает, что когда душой завладевают эстетические переживания, она начинает жить новой жизнью («в светлые звуки превращается она, разрешаясь (т. е. освобождаясь — В.З.) от всего». В статье «В чем же сущность русской поэзии» (в «Выбранных местах») читаем: «Пушкин из всего, как ничтожного, так и великого, исторгает электрическую *искру* того поэтического огня, который присутствует во всяком творении Бога». Это и есть задача искусства — отодвинуть все, что заслоняет «искру поэтического огня», эстетически ее «очистить». «Искусство, — писал Гоголь, — стремится к тому, чтобы *привести человека в то светлое состояние*, о котором предслышали ранее поэты», т. е. выдвинуть на первый план *эстетическую отзывчивость* души на все прекрасное. «Все события в мире, — договаривает Гоголь эти мысли в другом месте, — все *в мире работает для того, чтобы сделать непоэтов поэтами*», т. е. извлекая «искру поэтического огня», преобразовать человека. Эта мысль есть ядро эстетической утопии у Гоголя, его

веры в *магическое* действие красоты. Все эстетические утопии покоятся именно на такой магической концепции⁷ — и как раз эта духовная установка, впервые намеченная в «магическом идеализме» Новалиса⁸, оказалась необычайно типичной для русской мысли. У Гоголя центральность для всех его размышлений на эстетические темы привела к признанию, что только через приближение к красоте душа освобождается от всего наносного, очищается. Правда, в одном месте («Портрет») Гоголь отмечает особую художественную восприимчивость *юности* («прикосновение красоты превращает девственные силы в огонь и пламя» — это вариант знакомой нам «искры поэтического огня»), в зрелом же возрасте душе труднее сбросить «власть земли», и только. Во всяком случае, через искусство впервые открывается нам «высокая тайна создания», т. е. внутренний смысл жизни, ее основная стихия.

Это, конечно, очень близко к тому, чем жили немецкие романтики (в первый, так называемый, йенский период романтики), но Гоголь, взяв от них высокое понимание эстетических движений, развивает по-своему свое эстетическое мировоззрение. Как в человеке центральна его эстетическая восприимчивость и отзывчивость, *так и в самом бытии центральна его близость к красоте*. Смысл истории, как мы видели, («все работает для этого») в том, чтобы «не поэты», т. е. те, у кого не развилось или утерялось эстетическое восприятие, стали снова способны выделить в душе «искру поэтического огня». Отсюда тот порыв, который так часто встречается у Гоголя: «в искусстве таятся семена созидания, а не разрушения» — через искусство, через приобщение к красоте очищается душа («непоэты становятся поэтами»), становится способной к возрождению, — в этом «святыня искусства».

5. Эстетическое мировоззрение у Гоголя все же оказалось более намечено, чем развито, — и это было связано с его эстетической утопией. Вера в магическое действие красоты есть, конечно, утопия, — этой утопией Гоголь так и жил до конца своих дней. Но нам уже

приходилось упоминать об отзвуках у Гоголя того «эстетического гуманизма», который ярче других выразили в немецкой идеологии XVIII в. Шиллер и В. Гумбольдт. Связь этого течения с общей диалектикой идейной жизни Западной Европы XVII и XVIII вв. не до конца еще выяснена, но огромное влияние его бесспорно, как своеобразной попытки заполнить ту пустоту, которая с начала новой эпохи стала развиваться вследствие упадка религиозной жизни⁹. Гоголь вслед за защитниками эстетического гуманизма глубоко верил в единство красоты и добра, в единство эстетических и моральных движений в душе. Именно потому и не нужно ничего навязывать искусству, что оно само, силой своего эстетического действия, уже ведет к добру. Эта вера впервые заколебалась у Гоголя после постановки «Ревизора» — и здесь он стал на тот самый путь, на какой стал позже Толстой, на путь *религиозного осмысления* всей культуры. Чтобы понять это, надо принять во внимание, что Гоголь уже в «Невском Проспекте» очень резко выразил *несовпадение красоты и добра* — несчастный художник Пискарев, живший глубокой верой в их единство, наткнувшись на резкое несоответствие красоты и добра, не смог духовно преодолеть этого и сошел с ума. Нечто подобное пережил Гоголь, когда написал своего «Ревизора» — он верил, что художественное воплощение мерзости, пустоты и пошлости героев «Ревизора» вызовет такую эстетическую реакцию, которая морально сможет оздоровить людей. Эта наивная вера, это утопическое ожидание оздоровляющего действия художественной сатиры разбились начисто; «Ревизор» стал предметом художественного наслаждения у театралов и только. Никакой моральной реакции «Ревизор» не вызвал¹⁰, и вся надежда на то, что «магия» искусства может очистить души, пропала. Конечно, Гоголь не утратил и дальше своей веры в единство красоты и добра. Недаром он говорил (значительно позже) в «Выбранных местах», что появление Одиссеи (переведенной Жуковским на русский язык) «произведет эпоху», «возвратит многих к свету».

Ожидание некоего «чуда» от действия искусства было столь глубоким у Гоголя, что он никогда не мог совсем отказаться от этой заветной идеи эстетического гуманизма. Даже в 1844 г., когда религиозный перелом достиг своей высшей точки, Гоголь, повторяя прежде сказанное им, писал (письмо Языкову от 2.IV.1844 г.): «лиризм стремится вперед не только одних поэтов, но и непоэтов, возводя их в состояние, доступное одним поэтам. *Вещь слишком важная* — ибо из-за нее работает весь мир и совершаются все события». Гоголь до конца дней лелеял в душе «идеал прекрасного человека — тот благодостный образ, каким должен быть на земле человек», исповедывал свою веру в «святую искусства» (письмо от 10.I.1848 г.) и писал даже такие строки (письмо тоже Жуковскому от 15.VI.1848 г.): «дело лишь в том, остались ли мы сами верны прекрасному до конца наших дней, умели ли возлюбить его так, чтобы не смутиться ничем, вокруг нас происходящим».

Вера в «святую искусства» и есть свидетельство центральности в духовном мире Гоголя эстетического мировоззрения. И все же после постановки «Ревизора», несмотря на совершенно исключительный успех его комедии, он понял, что единство красоты и добра пропало в душе современного человека, заслонено другими движениями. Несовпадение красоты и добра в эмпирическом мире, несомненное бессилие красоты в реальной жизни поставили Гоголя перед необходимостью найти *внеэстетическую базу* для осуществления искусством тех задач, которые Гоголь считал основными для него. Отсюда в Гоголе поворот к религиозному осмыслению жизни, отсюда и новое понимание *задач искусства*. Вершиной этих размышлений Гоголя является формула, которая сразу не легко поддается истолкованию, — а именно, что ныне «нельзя повторять Пушкина», т. е. что искусству надлежит идти новыми путями». В чем они?

Пушкин для Гоголя был, конечно, высшим выражением «чистого» служения красоте, служения «чистому искусству». Но поэт не может быть только «звонким

эхом»: «нельзя служить искусству, — пишет Гоголь, — как ни прекрасно это служение, — *не уразумеv его высшей цели* и не определив себе, зачем дано нам искусство»... «Другие дела наступают для поэзии»... Искусство есть лишь часть, хотя и самая творческая, но все же лишь часть нашего отношения к миру, — и эстетические переживания центральны лишь в верхних слоях души. Новая, религиозная установка у Гоголя подымает его над чистым эстетизмом. Он не отрекается от жизни, как это находим мы в параллельном переломе у Брентано, ставшего на путь отречения от жизни. Для Гоголя искусство сохраняет самостоятельную ценность в жизни, но оно все же подчинено высшей, уже внеэстетической задаче — оно, по новой формуле Гоголя, есть «незримая ступень ко Христу». Гоголь, впрочем, решительно против той *аскетической* односторонности¹¹, которая боится всякой радости, отворачивается от художественного творчества: «односторонний человек может быть только фанатиком». Защищая искусство, Гоголь зовет к более вдумчивому отношению к искусству: «в поэзии многое еще тайна, да и *вся поэзия есть тайна*». Если эстетическая сфера ныне не доминирует над всеми, если основа миропонимания лежит в религиозном сознании, то именно потому поэзия (искусство вообще) есть «тайна», которую не могут исчерпать эмпирические проявления этой тайны.

Эстетическая утопия Гоголя разбилась, но ценность эстетического начала от этого только возросла. Очень удачно выражает это Вейдле в своей книге «Умирание искусства»: «не искусство должно служить человеку, но человек через искусство, на путях искусства должен служить божественному началу мироздания». У Влад. Соловьева этот внеэстетический смысл искусства именуется его «теургической» задачей¹². Гоголь же идет так далеко, что сливает художественное творчество с религиозным преображением *самого художника*: «нельзя изобразить лучшее, не выработав его в себе». Эта близость творчества к внутренней жизни души была затронута Гоголем уже в «Портрете» (где

так сильно влияние Гоффмана): искусство переходит в действительность (глаза ростовщика). Если Новалис говорил, что «искусство есть ступень к магии», то у Гоголя выступает «теургическая» функция искусства в обратном порядке: только через преобразование души самого художника возможно вхождение преображающей силы в художественное создание.

6. Мы кончаем на этом изложение эстетических идей Гоголя. Его несомненная зависимость от немецкой романтики нисколько не понижает его творческой самостоятельности в этой области. Сначала его занимала и заполняла необычайная динамичность эстетических переживаний, их власть над другими психическими движениями. Отсюда начались его размышления об онтологии эстетической сферы, о той «искре поэтического огня», в которой заключена сущность человека, закрытая «земными» движениями. Так родилась идея эстетического очищения, эстетического преобразования душ, — и отсюда развилась его утопия с мечтой о единстве красоты и добра. Крах этой утопии, усмотрение того, что в эмпирической сфере эстетическое восприятие становится проводником лишь эстетического наслаждения (что есть эстетический гедонизм), привел к признанию внеэстетической (религиозной) базы эстетической сферы, к пониманию внеэстетической функции искусства. Гоголь приблизился к «теургическому» пониманию эстетической силы в человеке, его эстетическое мировоззрение получило свое законное место в религиозном понимании человека, истории. Все эти мотивы, самая тема Гоголя оказались, как мы сейчас увидим, лишь началом различных исканий о смысле и функции искусства, о понимании связи красоты и добра.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Об «эстетическом гуманизме» см. напр.: *Obernauer. Der aesthetische Mensch in d.deutschen Litteratur. 1923.*

² Здесь, конечно, сказалось влияние Шиллера и его эстетических идей, — да и вообще немецкой романтики.

³ Общий, хотя все же не полный обзор богатейшей журнальной литературы по вопросам эстетики дал проф. Замотин: Романтизм 20-х годов в русской литературе. Т. I—II. 1911—13 гг.

⁴ В этом отношении очень ценна работа В.В. Виноградова: Эволюция русского натурализма. Л., 1949. См. также книгу Н.А. Котляревского о Гоголе.

⁵ Установление параллелей в идеях Гоголя и напр. Brentano показало бы с полной ясностью *своеобразие* мысли Гоголя.

⁶ Из моей ранней работы о Гоголе (II том) было напечатано в журнале «Христианская Мысль». (Киев, 1916—7) 10 печ. листов, остальное все погибло в России. Из дальнейших работ отмечу статьи в *Ztsch f. slav. Philologie* (Aesthetische Utopie Gogol's и Gogol als Denker. V. IX и XIII. См. также главу о Гоголе в моей «Истории русской философии» (т. I).

⁷ Прим.: см. мой этюд «Утопизм в истории русской мысли» / Новый Журнал.

⁸ Надо тут же отметить, что у Новалиса акцент более стоит на космической теме, тогда как у русских защитников эстетической утопии акцент стоит на преображении человеческой души. У Гоголя, если не ошибаюсь, только один раз употребляется термин «магическое действие искусства» (в «Развязке Ревизора»).

⁹ К этой теме см. упомянутую уже книгу Obermaier. Мой взгляд на диалектику идейных движений XVII—XIX вв. я выразил в моем этюде «Наша эпоха». Париж

¹⁰ «Ревизор» был вообще понят русским обществом как изобличение отрицательных явлений русской жизни, — эстетическая «тема» (раскрытие *пошлости* людей) осталась просто не воспринятой. Гоголь пробовал снова подчеркнуть это в «Развязке Ревизора», но снова безуспешно.

¹¹ См. письмо об односторонности в «Выбранных местах из переписки».

¹² См. об этом в III главе.

ОЛЬГА ТАБАШНИКОВА

Лев Шестов и Иосиф Бродский

Снег, как шёпот зимы,
С бледных слетает уст.
Ухо слышит из тьмы
Свежего наста хруст.

Ты, как мошка в янтаре,
Вмёрз в свой угол и двор.
Дышит в стекло январь,
Лепит ещё узор.

Как в борозде игла,
Терзает всё тот же звук,
В окнах навязла мгла;
Валится всё из рук.

Лампы навис колпак
Над белизной листа.
Вечно пребудет мрак
Там, по краям холста.

И камень, брошенный в пруд,
Твердит тебе об одном:
Гнать волны — напрасный труд,
Тем более подо льдом.

Напрасный труд и тщета
Гореть в ладонях зимы,
И те, кто не нам чета,
Задули свечу, а мы,

Глаза закатив во тьму
По старой привычке век,
Мы смотрим в лицо Ему
И видим крошечный снег.

А тьма по краям черней,
Сгущается и шипит,
Но, как заклинатель змей,
Чуть слышно перо скрипит.

И тянется чёрный след,
Не этой ли вскормлен тьмой?
Покоя под лампой нет,
Не страхом ли жив герой?

Известен его удел,
И он до предела прост;
Что дела в страданыи тел
Верховному блеску звезд?

Но стойко в пучину лет
Он мечет своё добро.
И в лампе не гаснет свет,
Покуда скрипит перо.

Всё гениальное просто, но не очевидно. Вернее, весьма даже очевидно, но только задним числом. И подвиг гения в том и состоит, чтобы назвать вещи своими именами, чтобы найти эти имена. Самой расхожей иллюстрацией этой истины может служить изречение Козьмы Пруtkова о том, что нельзя объять необъятное. Воистину нельзя — как нельзя достичь горизонта. Но что же остаётся делать с необъятным? К нему есть только один путь — путь бесконечных прикосновений.

Примерно в таком стиле, представляется мне, с подобной смесью дерзости и удовольствия мог бы начать и сам Лев Шестов, если бы ему предстояло писать о предмете столь общем, как, скажем, «Философия и литература». Что, впрочем, не так сильно, как может

показаться, превосходит по неохватности тему «Шестов и Бродский», выставленную нами в заголовок. Однако, в утешение (или скорее в оправдание) себе заметим, что бесконечный путь, хоть и не имеет конца, но вполне допускает осязаемое начало. Более того, если хоть немного сдвинуть кажущийся неподъёмным камень, кто знает, какие потоки устремятся в открывшееся русло. Стало быть, всегда стоит браться за гуж и ступать за порог.

* * *

В мире великих, как и в мире идей, не бывает тесно. И можно легко представить себе эти две фигуры — Шестова, философа с душой поэта, и Бродского, поэта с душой философа, — гуляющими по Вечности и с наслаждением беседующими друг с другом, тем более, что оба они были вне времени ещё при жизни. И уже одно это есть намёк на неслучайность их соседства под одним заголовком.

«Шестов ссорился не только со Спинозой, как если бы тот был его современник, — пишет Чеслав Милош, Нобелевский лауреат по литературе, в своём коротком эссе о Шестове, — но также и с Платоном и находил, что три тысячи лет — очень короткий отрезок времени». Его идейные противники были, по выражению Милоша, весьма многочисленны, «поскольку то были практически все философы трёх последних тысячелетий». И все они словно окружали его в быту, наподобие родственников или соседей, ибо Шестов мог с лёгкостью написать фразу типа: «Даже у спокойного и ясного Спинозы мне слышится порой глубокий вздох».

Более того, отношение Шестова к своим оппонентам осовременено, или точнее сказать персонифицировано, ещё и тем, что он, выражаясь словами Милоша, был «против тех, кто стремится отделить мысли индивида от его личной трагедии — скажем, умалчивают об импотенции Киргегарда или о неизлечимой болезни Ницше».

Бродский же чувствовал себя как дома в Эллинской цивилизации, и его вечные миграции в Римскую империю и обратно казались столь же естественными, как и сезонные перелёты птиц, с той только разницей, что не подчинялись календарю. Что же касается его великих коллег, то здесь, в отличие от Шестова, он испытывал скорее благоговейный трепет, и это различие объясняется в первую голову родом его занятий — ибо поэзия (искусство вообще) — в отличие от философии, от мира чистых, как бы обезличенных идей, — дело сугубо частное, дело, в конечном счёте, высшего духовного вкуса, и, следовательно, споры тут неуместны. Хотя Бродского и роднит с Шестовым вневременное и очень личное восприятие своих собратьев по перу — он тосковал по ним, как по живым: «Эти тени смущают меня постоянно, — произнёс Бродский в своей Нобелевской лекции, — смущают они меня и сегодня. Во всяком случае, они не поощряют меня к красноречию. В лучшие свои минуты я кажусь себе как бы их суммой — но всегда меньшей, чем любая из них в отдельности. Ибо быть лучше них на бумаге невозможно; невозможно быть лучше них в жизни, и это именно их жизни, сколь бы трагичны и горьки они ни были, заставляют меня часто — видимо, чаще, чем следовало бы, сожалеть о движении времени».

Время — категория, так занимавшая Бродского; время, с которым Шестов был на короткой ноге, — не свело их вместе, как впрочем и пространство: Иосиф Бродский родился в Ленинграде в 1940 году — через два года после того, как Лев Шестов (настоящее имя которого было Лев Исаакович Шварцман) умер в Париже в возрасте 72 лет. Оба они по странному совпадению были еврейской крови, но для обоих, по всей видимости, этот факт оставался немногим более, чем случайностью биографии и не стал частью мировоззрения или судьбы. Оба прожили часть жизни в изгнании: Бродский в вынужденном, Шестов в добровольном. По вине хронологии Шестову не довелось быть свидетелем поэзии Бродского, однако можно дога-

даться — и тут не таится большого сюрприза, ибо имеющий глаза да увидит, имеющий уши да услышит — что, как любой не чуждый искусству человек, которому случилось иметь русский своим родным языком, Шестов впал бы в немедленную зависимость от этого грандиозного поэтического явления. Бродский же, как известно, ценил Шестова очень высоко и, несмотря на свою небезызвестную резкость оценок, о нём отзывался всегда лестно и даже как бы ностальгически. Но и в этом, возможно, не таится большого сюрприза, ибо объединяет их, похоже, гораздо больше, чем заметно глазу.

То же, что с ходу различает глаз, относится к сходствам скорее стилистическим, однако, как любил повторять Бродский, «эстетика — мать этики», а не наоборот, и синтаксис, на поверку, произрастает из самой что ни на есть семантики. Стиль Шестова предельно прозрачен, насколько это вообще позволяет род его занятий. Его фразы раскручиваются как пружины, бьющие афоризмами и язвительной иронией. С пренебрежением отказывается Шестов от любой схоластики, дидактичности, от любого рода клише. И корни этой крайней стилистической независимости кроются в предельной независимости шестовской мысли, что, безусловно, объединяет его с Бродским. И кто знает, не у Шестова ли заимствовал Бродский эту изысканность обходных приёмов, столь естественно лежащую в донельзя плотную ткань его прозы: «Она (власть), между прочим, требует, чтоб и музы приносили ей дань, благородно формулируя свои требования словами: благословен союз меча и лиры. Бывало, что музы и не отказывали ей — иногда искренне, иногда потому, что, как писал Гейне, в России железные кандалы особенно неприятно носить ввиду больших морозов». Эти строки, написанные Шестовым о взаимоотношениях власти и литературы, могли бы — по крайней мере, чисто стилистически — выйти из-под пера Бродского. Что называется, закройте глаза, и вы почувствуете, что это говорит тот, а не другой.

С самого начала, Шестова — этого уникального философа трагедии, — если можно так выразиться, влекло отчаяние. И подобно Киргегарду, которого Шестов открыл для себя лишь в позднем возрасте, он усматривал начало философии не в удивлении или любопытстве, а именно в отчаянии. «Как это ни покажется на первый взгляд странным, но несомненно, что самой характерной для человека чертой является боязнь правды», — говорил Шестов и бесстрашно ступал туда, куда, как он сам выражался, «люди идут лишь поневоле». «Есть область человеческого духа, которая не видела ещё добровольцев... Это и есть область трагедии. Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать». Недаром Чеслав Милош говорит о том, что мысль Шестова является «подарком для людей в отчаянном положении», да и назвал он это своё эссе: «Шестов, или О чистоте отчаяния».

Эта область трагедии и есть те заповедные веси, где Шестов и Бродский встречаются вместе. Ибо, будучи поэтом трагического мировосприятия, Бродский был ВСЕГДА в отчаянном положении. Он не искал его, он в нём родился, как в рубашке, или точнее, как в рубашке вывернутой наизнанку. И те, кто обвиняют Бродского в высокомерии и мизантропии, во вспышках цинизма, которые действительно проскакивают иногда злыми искрами в его стихах, страдают, на мой взгляд, своеобразной близорукостью. Ибо не видят, что искры эти срываются с отчаянно вибрирующего, можно сказать, надрывающегося двигателя; что, перифразируя самого Бродского, цинизм есть только форма отчаяния. Не говоря уже о том, что истинная поэзия превращает даже мизантропию в свою противоположность, стоит только прислушаться:

«...Кровь моя холодна.
Холод её лютей
реки промёрзшей до дна.
Я не люблю людей.

Внешность их не по мне.
Лицами их привит
к жизни какой-то не-
покидаемый вид.

Что-то в их лицах есть,
что противно уму,
Что выражает лесь
неизвестно кому».

Что же есть это пресловутое трагическое мироощущение? Можно ли его осязать? Ибо Шестов всеми силами стремился проникнуть в него изнутри, тогда как для Бродского оно всегда было домом. Для стороннего же наблюдателя, стремящегося к упрощению, этот чёрный ящик есть всего лишь продукт крайней остроты зрения при крайней же внутренней напряжённости. Употребляя свойственную ему по отношению к самому себе «нисходящую метафору», Бродский говорит об этом так: «Я просто нервный, в силу обстоятельств и собственных поступков, но наблюдательный человек».

При этом, в отличие от Цветаевой, которую Бродский считал величайшим русским поэтом, его трагизм был иного свойства. «...можно без особого риска определять цветаевскую систему взглядов как философию дискомфорта, как проповедь не столько пограничных, сколько окраинных ситуаций», — писал о Цветаевой Бродский в своём эссе «Поэт и проза». И действительно, цветаевским жизненным и поэтическим кредо могут служить её же, словно навывлет раненные строчки:

«На твой безумный мир
Ответ один — отказ».

Бродский называл кальвинизмом цветаевское неприятие мира, её жестокою привычку подвергать себя ежедневному аналогу Страшного Суда. «Марина часто начинает стихотворение с верхнего “до”», — говорила Ахматова, для которой любой надрыв или крик в сти-

хах, можно даже сказать, любое повышение голоса, были исключены. Цветаева же, кажется, берёт разбег как раз там, где для других стихотворение заканчивается и все возможности голосовых связок уже исчерпаны. Заметим в скобках, что именно так движется и мысль Шестова, равно как и Бродского, — для них все вопросы только начинаются там, где привычное стереотипное мышление ставит точку и, с удовлетворением потирая руки, встаёт из-за стола. Интересно, что в цветаевском отрицании действительности Бродский усматривал сходство именно с философией Шестова: «Предтеч, равно как и последователей, на философическом уровне у неё (Цветаевой) не обнаруживается. Что же касается современников, то, если б не отсутствие тому документальных свидетельств, естественно было бы предположить близкое знакомство с трудами Льва Шестова. Увы, таких свидетельств нет, или число их совсем ничтожно...».

Однако, возвращаясь к поэтической интонации, поразительно, что Бродский, почти вопреки своим поэтическим пристрастиям, унаследовал именно эту, ахматовскую, а не цветаевскую традицию — глуховатого, всегда сдержанного голоса. Достигаемый же эффект ошеломляет: ужас оказывается страшнее в шёпоте, чем в крике. Хотя Бродский не шепчет, он просто говорит спокойно, почти бесстрастно, о вещах, достойных откровения Иоанна. И оказывается, что кричать криком гораздо более естественная и понятная реакция на ужас существования, чем выдержка и стойкость. Вместо того, чтобы с воем биться о стены головой, Бродский в своей поэзии как будто заходит в абсолютно чёрную комнату, чтобы не сказать камеру, садится в полной темноте за пустой стол и начинает спокойно насвистывать и даже слегка барабанить по нему пальцами. И порою кажется, что на губах его при этом играет почти усмешка — усмешка человека, который знает, что терять нечего. Который в принципе говорит с позиций абсолютного знания и, как следствие, абсолютного одиночества. И это уже какая-то обратная, по-

тусторонняя сторона отчаяния. Бесслёзная сторона, переходящая в покой. «Жизнь вообще трагична, ибо мы хорошо знаем, чем всё это кончается», — любил повторять Бродский, как мне кажется, с той же самой, почти расслабленной, усмешкой. «Поэтому лучше бесстрашие!» — говорит он в своих «Примечаниях папоротника» и «... скрип пера по бумаге — бесстрашие в миниатюре». И вполне возможно, что так характерные для Бродского, наукой облюбованные служебные слова, которые, как казалось до него, несовместимы с поэзией, есть своего рода смирительная рубашка, есть всего лишь перила, помогавшие ему не столько спрятаться, сколько удержаться над бездной трагедии. Так подчёркнутая вежливость спасает от бурных сцен, так за улыбкой прячут слёзы. Чего стоит одно только: «Я любил немногих, *однако сильно*», или «Когда так много позади Всего, *в особенности, горя...*». Таким парадоксальным образом поэзия его при всей своей пронзительности учит (если этот глагол вообще применим к поэзии) прежде всего мужеству.

Мужество Шестова иной природы. Это, скорее, мужество Дон Кихота. С неистовостью, достойной поэта, он всю жизнь сражался с Необходимостью. Всё его творчество — это бунт против Необходимости, против слепых и равнодушных законов, двигающих мирозданием. Вселенная Шестова населена душами, а не материальными объектами. Когда кирпич падает на голову и гибнет человек, не силами тяготения и возрастом цемента надо довольствоваться, объясняя катастрофу, взывает Шестов, а искать ответа: почему, как так, по какому праву и закону оборвалась жизнь человеческая? Но голос его остаётся гласом вопиющего в пустыне. Не рассчитывая на понимание, он продолжает упорствовать, не желая смириться с тем, что человек — только песчинка, легко сдуваемая с гладкой поверхности Вечности. Он восстаёт против разума во имя веры, против Афин навстречу Иерусалиму.

Видимо, эта, дух захватывающая оригинальность шестовской мысли, столь неожиданная свежесть и дер-

зость его взгляда так импонировали Бродскому. Ибо вряд ли Бродский разделит бы по существу и до конца шестовское восстание против разума. Он не пошёл бы столь далеко, поскольку для него это должно было выглядеть скорее борьбой с ветряными мельницами. Вряд ли Бродский присоединился бы к Шестову и в его бунте против Необходимости, ибо в том-то и дело, что Бродский принимал этот неумолимый кровавый мир как данность, он принимал этот вызов, ни на секунду не отводя глаза. И говорил в ответ:

«...Но пока мне рот не забили глиной,
из него раздаваться будет лишь благодарность».

Что, может быть, является намёком на то, что Бог Бродского и Бог Шестова — не одно и то же: у первого он восходит к христианству, у второго же стоит, по существу, вне нравственных категорий (хотя Шестов и верил, что Истину следует искать в Священном Писании). Или, что ещё более вероятно, — намёком на то, что Бродский, будучи прежде всего поэтом, мог как бы переводить философию Шестова на экзистенциальный уровень. При такой трактовке между ними нет противоречий, ибо в известном смысле оба стояли за формулу, что частное «больше» общего. «Если искусство чему-то и учит... то именно частности человеческого существования», — утверждал Бродский и цитировал Баратынского, который, говоря о своей Музе, охарактеризовал её как обладающую «лица необщим выраженьем». Эта частность, индивидуальность, говорит Бродский, есть зарок от тавтологии, от повторения чужой жизни, от подчинения повелителям масс. И в штрихе к собственному автопортрету — в первых словах его Нобелевской лекции — Бродский называет себя «человеком частным и частность эту всю жизнь какой-либо общественной роли предпочитавшим, человеком, зашедшим в предпочтении этом довольно далеко — и, в частности, от родины...». И действительно, одной из излюбленных его фраз было: «Я никого не

представляю кроме самого себя». И, пожалуй, шестовская тяжба с Необходимостью, его предельное нежелание быть жертвой истории, статистики и законов природы, его яростный иррационализм сродни вечному и неистовому стремлению Бродского к абсолютной свободе; стремлению, в частности, вырваться из рамок навязанной ему биографии, отмахнуться от неё, как от назойливой мухи.

Роль мученика была Бродскому ненавистна, и он всеми силами отмежёвывался от неё и рвался прочь, порой раздираясь до крови — то своей, то чужой. И эта независимость мысли и поступка, этот — любой ценой — прорыв к свободе, пусть по-разному понимаемой, трактуемой то философски, то экзистенциально, является характернейшей чертой обоих — как Шестова, так и Бродского. «Я знал, что я был зол, и я знал, что я был сильным. Я знал, что я всегда был упрямым. Я стремился развить в себе что-то, вероятно, очень маленькое, но очень крепкое, пропорциональное огромному давлению извне», — писал Бродский. Тем не менее, слово «крайность» из них двоих применимо, безусловно, прежде всего к Шестову. Хотя мысль Шестова при всём её экстремизме отличает безукоризненная чёткость, парадоксально уживающаяся с его постоянными нападками на разум. У Бродского же только и есть общего с экстремизмом, что интенсивность чувств, вернее, интенсивный способ их выражения. Но это, скорее, следствие жанра — как говорит сам Бродский в своём эссе «Поэт и проза»: «...дело в различиях между искусством и действительностью. Одно из них состоит в том, что в искусстве достижима — благодаря свойствам самого материала — та степень лиризма, физического эквивалента которому в реальном мире не существует. Точно таким же образом не оказывается в реальном мире и эквивалента трагическому в искусстве, которое — трагическое — суть обратная сторона лиризма — или следующая за ним ступень. Сколь бы драматичен ни был непосредственный опыт человека, он всегда перекрывается опытом инструмента.

Поэт же есть комбинация инструмента с человеком в одном лице, с постепенным преобладанием первого над вторым».

Стихи, как любое искусство, часто являют собой опосредованный автопортрет художника, даже если речь идёт совсем не о нём. Это так уже просто потому, что — глядя с позиций автора — художественное произведение — являясь крайней формой нашего контакта с миром — есть прежде всего заявление о нас самих и зачастую свидетельствует о нас больше, чем мы бы сами того хотели. Молчание, по крайней мере, не раскрывает наших, подчас весьма невыгодных, карт. Недаром существует выражение: «молчать с умным видом».

Поэтому неудивительно, что искусству вообще, как жанру обобщённого автопортрета, свойственен нарциссизм. Бродский писал об этом применительно к поэзии, утверждая, что нарциссизм вообще характерен для поэтов. Но интересно, что и у Шестова звучат подобные мысли, переложённые, правда, на язык философии. В таком переложении автор-нарцисс продолжает оставаться в фокусе происходящего, но его основным занятием становится самооправдание: «В философской системе, — писал Шестов, — кроме исповеди, вы, в последнем счёте, непременно найдёте ещё нечто, несравненно более важное и значительное: самооправдание её автора, а вместе с ним и обвинение, обвинение всех тех, которые своей жизнью так или иначе возбуждают сомнения в безусловной справедливости данной системы и высоких нравственных качествах её творца. Бескорыстное искание истины, которым когда-то так любили похвалиться люди, — мы в него уже не верим и не можем верить».

Медленно, но верно продвигаясь по этому излюбленному им пути изобличений, Шестов нападает и на литературную критику, призванную, по его словам, объяснить бессознательный творческий процесс и втиснуть как произведение, так и самого художника в рамки какой-нибудь готовой доктрины: «...если уже

употреблять выражение “бессознательное творчество”, — восклицает Шестов, — то его следует отнести не к художникам, а именно к критикам, всегда стремившимся пристегнуть к изображаемым в поэтических произведениях жизненным событиям какие-нибудь готовые, на веру принятые идеи. У художников не было “идей”, это — правда. Но в этом и сказывалась их глубина — и задача искусства отнюдь не в том, чтоб покориться регламентации и нормировке, придумываемым на тех или иных основаниях разными людьми, а в том, чтобы порвать цепи, тяготеющие над рвущимся к свободе человеческим умом». Что, опять-таки, возвращает нас к словам Бродского об искусстве как попытке избежать клише любого рода, как в жизни, так и на бумаге: «оно (искусство), — говорит Бродский, — вольно или невольно поощряет в человеке его ощущение индивидуальности, уникальности, отдельности, — превращая его из общественного животного в личность».

Интересно, как смыкаются мировоззрения Шестова и Бродского на подходах к Божественному. И для того, и для другого оно как бы вырастает из истинно поэтического мироощущения и познаётся зачастую путём откровения. Даже по ранним работам Шестова, написанным в ту пору, когда он был (несмотря на своё вышеупомянутое цеховое штрейкбрехерство), скорее, литературным критиком, нежели религиозным философом, хорошо видно, как возмущали его любые попытки упорядочить творчество, оседлать вдохновение, будто необъезженного жеребца, засушить в гербарии чувства человеческие. Одним словом, вызвать искусство на суд науки. «...Наука, убившая Бога, чтоб основать свой закон, уже не захотела остановиться только на этом. Она уже стала требовательна. Ей мало было Бога, ей нужен был весь человек: иначе не было полной системы. Несомненно, что систематичность ума есть верный признак духовной ограниченности, ибо она обязательно предполагает способность многого не видеть и не чувствовать и инстинктивное отвращение ко всему, нарушающему отвлечённый, т. е. мёртвый по-

рядок вещей», — писал с негодованием Шестов. Сперва почти интуитивно, а позже всё более сознательно, вступался он за истинно поэтические начала в человеке, непременно противопоставляя их холодному и брезгливому рассудку, который, кстати, почти всегда предстаёт в его произведениях как смесь гностических и чуть ли не обывательских начал.

Очень важно, что при этом Шестов неизменно и решительно отвергает самообман идеализма, как впрочем и любой другой умозрительной философии. «Человек науки, учёный, по своему воспитанию, по своим привычкам, по всему складу своей души вышел из тиши своего кабинета и положил свою руку на жизнь, — продолжает Шестов своё непреклонное наступление. — Это, несомненно, величайший факт из новейшей истории. Наука и её двигатели уже не хотят только служить жизни, подчиняя ей внешний мир, — они ищут перекроить жизнь сообразно тому идеалу, который они нашли там, в этом внешнем мире, где многого, что есть в нашей человеческой жизни, — нет, но где царит безмятежный покой ровного существования. Там цели нет, там смысла нет, там нет чувства восторга, там нет холода отчаяния — всего этого и не нужно. Всё это следует вырвать из груди человека, чтобы возвысить его “до природы”. Человеку науки это было проще всего. Он оттого и стал учёным, что меньше всего знал и ценил те именно человеческие чувства, которых “в природе” — сколько ни ищи — никогда не найдёшь». Шестова возмущает успокоенная рассудочность, ему противно стремление постичь Вселенную с помощью чистых формул и заготовленных заранее ячеек-идей, для него идеал человека — это человек слепой веры и слепого же, отчаянного и неприкрытого страдания — библейский Иов.

Такое, по природе своей глубоко поэтическое, мироощущение уже по одному только темпераменту соприкасается вплотную с мироощущением Бродского. Но для Бродского — сумевшего, как никто другой, органично и неопровержимо насытить поэзию интеллек-

том — фигура библейского Иова означала скорее жизненную позицию, нежели философскую формулу. Хотя, как сказал о Бродском ещё при его жизни поэт Юрий Кублановский: «Он напрямую выходит к Творцу. Он ведёт с Ним напряжённый диалог, представляя Его совершенно по-своему. Поэт такой величины, как Бродский, вообще не может быть атеистом, поскольку он испытывает такое сильное вдохновение, и оно спорадически длится уже столько лет. Он, несомненно, чувствует, что он сталкивается с чем-то сверхъестественным в этом смысле. Через опыт ему дано метафизическое ощущение мира и ощущение Творца... конечно, он поэт религиозный».

При этом не следует, конечно, забывать о субъективности оценок, то есть проще говоря, о том, что каждый смотрит со своей колокольни. Понимающий Бродского как религиозного поэта Юрий Кублановский сам является глубоко религиозным человеком. Так же, как и теолог Зеньковский, красноречиво охарактеризовавший Шестова в своей знаменитой «Истории русской философии» как философа «во многом очень близкого к Бердяеву, но гораздо более глубокого и значительного, чем Бердяев». Однако сказанное ни в коем случае не есть призыв к подозрительности, а всего лишь к осторожности. Бродский действительно не прекращал свой беспримерный, начатый ещё в молодости «Разговор с небожителем» (название одного из лучших его стихотворений, в котором он, в частности, словно обсуждает вопросы веры с самим её адресатом):

«...тебе твой дар
я возвращаю — не зарыл, не пропил;
и, если бы душа имела профиль,
ты б увидал,
что и она
всего лишь слепок с горестного дара,
что более ничем не обладала,
что вместе с ним к тебе обращена...

...Не стану ждать
твоих ответов, Ангел, поелику
столь плохо представляемому лику,
как твой, под стать,
должно быть, лишь
молчанье — столь просторное, что эха
в нём не сподобятся ни всплески смеха,
ни вопль: «Услышь!».

Вот это мне
и блазнит слух, привыкший к разнобою,
и облегчает разговор с тобою
наедине.
В Ковчег птенец
не возвратившись, доказует то, что
вся вера есть не более, чем почта
в один конец».

И тем не менее трудно отделаться от ощущения, что Бродский, в отличие от Шестова, подходил к Божественному с иной поэтической мерой, как бы с другой стороны, — через явление языка. Для него ключевыми были, унаследованные от Одена, мысли о языке и его божественной природе: «По чистой случайности, — пишет Бродский в своём эссе «Поклониться тени», посвящённом Одену, — книга открылась на оденовской “Памяти У. Б. Йейтса”:

...

Время, которое нетерпимо
К храбрым и невинным
И быстро остывает
К физической красоте,

Боготворит язык и прощает
Всех, кем он жив;
Прощает трусость, тщеславие,
Венчает их головы лавром...

...Оден действительно сказал, что время (вообще, а не конкретное время) боготворит язык, и ход мыслей, которому это утверждение дало толчок, продолжается во мне и по сей день. Ибо “обожествление” — это отношение меньшего к большему. Если время боготворит язык, это означает, что язык больше, или старше, чем время, которое, в свою очередь, старше и больше пространства. Так меня учили, и я действительно так чувствовал. Так что, если время — которое синонимично, нет, даже вбирает в себя божество, — боготворит язык, откуда тогда происходит язык? Ибо дар всегда меньше дарителя. И не является ли тогда язык хранилищем времени? И не поэтому ли время его боготворит? И не является ли песня, или стихотворение, и даже сама речь с её цезурами, паузами, спондеями и т.д. игрой, в которую язык играет, чтобы реорганизовать время? И не являются ли те, кем “жив” язык, теми, кем живо и время? И если время “прощает” их, делает ли оно это из великодушия или по необходимости? И вообще, не является ли великодушие необходимостью?».

И поскольку, проделав, надеюсь, не просто круг, а виток по спирали вверх, мы снова вернулись к теме времени и необходимости, я хочу ещё раз вспомнить фигуру Иова, как олицетворение фигуры самого Шестова и его подвижнического бунта — где отдельное восстаёт против единого, частное против общего, конечное против бесконечного. Где заведомо побеждённый не склоняется перед победителем. Где человек, столкнувшись с непробиваемой стеной, не опускает рук, вопиет ли он или усмехается, и лишь повторяет вслед за Бродским слова великого Одена: «Верь своей боли».

Так, словно пройдя иглой насквозь от Шестова к Бродскому, сделав один только скромный стежок на необъятном полотне, мы выходим на тот же безудержный свет — трезвости и мужества перед лицом, или, вернее, безликостью бесконечного, и где, в качестве лучшего из эпилогов, звучат гениальные слова Бродского из его эссе-напутствия «Похвала скуке»:

«Помни обо мне, —
шепчет пыль».

Ничто не может быть дальше от душевного распорядка любого из вас, юные и дерзкие, чем настроение, выраженное в этом двустихии немецкого поэта Питера Хухеля, ныне покойного.

Я процитировал его не потому, что хотел заронить в вас влечение к вещам малым — семенам и растениям, песчинкам или москитам — малым, но многочисленным. Я привёл эти строчки, потому что они мне нравятся, потому что я узнаю в них себя и, коли на то пошло, любой живой организм, который будет стёрт с наливающейся поверхности. «Помни обо мне», — говорит пыль. И слышится здесь намёк на то, что, если мы узнаём о самих себе от времени, вероятно, время, в свою очередь, может узнать что-то от нас. Что бы это могло быть? Уступая ему по значимости, мы превосходим его в чуткости.

Вот что означает — быть незначительными. Если требуется парализующая волю скука, чтобы внушить это, тогда да здравствует скука. Вы незначительны, потому что вы конечны. Однако, чем вещь конечней, тем больше она заряжена жизнью, эмоциями, радостью, страхами, состраданием. Ибо бесконечность не особенно оживленна, не особенно эмоциональна. Ваша скука, по крайней мере, говорит вам об этом. Поскольку ваша скука есть скука бесконечности.

Уважайте, в таком случае, её происхождение — и, по возможности, не меньше, чем своё собственное. Поскольку именно предчувствие этой бездушной бесконечности объясняет интенсивность человеческих чувств, часто приводящих к зачатию новой жизни. Это не значит, что вас зачали от скуки или что конечное порождает конечное (хотя и то и другое может звучать правдоподобно). Это скорее наводит на мысль, что страсть есть привилегия незначительного.

Поэтому старайтесь оставаться страстными, оставьте хладнокровие созвездиям. Страсть, прежде все-

го, — лекарство от скуки. И ещё, конечно, боль — физическая больше, чем душевная, обычная спутница страсти; хотя я не желаю вам ни той, ни другой. Однако, когда вам больно, вы знаете, что, по крайней мере, не были обмануты (своим телом или своей душой). Кроме того, что хорошо в скуке, тоске и чувстве бессмысленности вашего собственного или всех остальных существований — что это не обман».



ИЗ АРХИВА



Письма

с. Иоанны Рейтлингер и Вяч. Иванова

в связи с кончиной о. Сергия Булгакова

Сестра Иоанна – Вячеславу Иванову

Oxford,
20.07.1947

Многоуважаемый Вячеслав Иванович!

Узнав от Марьи Михайловны Кульман¹, что Вы интересовались подробностями смерти о. Сергия Булгакова — решаюсь Вам послать свои воспоминания о его болезни и смерти. Сообщаемое мною в них *не подлежит* огласке, до времени. Делились мы ими лишь с очень немногими, самыми близкими, друзьями. Прошу Вас иметь это в виду, и сложить это лишь в своем сердце — когда-то шедшим с о. Сергием близко по пути. По прочтении рукописи прошу её послать по следующему адресу:

Miss et Mr E. Lampert
7, Copse Lane
New Marslon
Oxford, Angletere

Заказной посылкой.

Уважающая Вас,
Сестра Иоанна (Рейтлингер)

London,
2.02.1948

Многоуважаемый Вячеслав Иванович!

Летом прошлого года, по совету Марии Михайловны Кульман, послала Вам мою записку о болезни и смерти о. Сергия Булгакова. Просила Вас, по прочтении, вернуть мне тетрадь и никому не показывать.

Я дала Вам адрес моих друзей – Лампертов, у которых я тогда гостила.

До сих пор мы эту тетрадь от Вас обратно не получили, хотя послали её заказной посылкой. Очень прошу Вас послать её также заказной, на мое имя или на имя Лампертов:

Sister Joan (Reitlinger)
57, Lad broke Grove, London, England

Уважающая Вас, –
сестра Иоанна Рейтлингер

Вячеслав Иванов – сестре Иоанне

Рим, 22 марта 1948

Глубокопочтимая Сестра Иоанна,

Примите прежде всего выражение моей не поддающейся однако словесному выражению благодарности за присылку мне на прочтение Ваших драгоценных воспоминаний о страстнотерпчестве и благодатно

просветленной кончине незабвенного, священной памяти, Отца Сергия Николаевича Булгакова. Это Ваше великодушное дело воистину было делом христианской любви: Ваша необычная по своему значению запись несказанно умилила меня и духовно укрепила. Я глубоко признателен и дорогой Марии Михайловне Кульман, надоумившей Вас поделиться со мной своим духовным сокровищем, целомудренно сберегаемом в сердце небольшого кружка ближайших почитателей и учеников во Христе друга моих давних лет.

И потому должен я умолять Вас о прощении за то, что так не извинительно долго держал у себя заветную тетрадку. Каюсь, у меня все не хватало духа расстаться с ней, неудержимо тянуло меня опять и опять обращаться к ней («есть сила благодатная» в этом простом и строгом свидетельстве), а переписать её, как это мне хотелось, на тyреwгiтeг для себя, а также и для Вас, я себе позволить не мог, ибо это противоречило бы — казалось мне — Вашей определенно высказанной воле огрaдить рукопись от распространения.

С глубоким уважением и душевной преданностью
Безмерно обязанный Вам

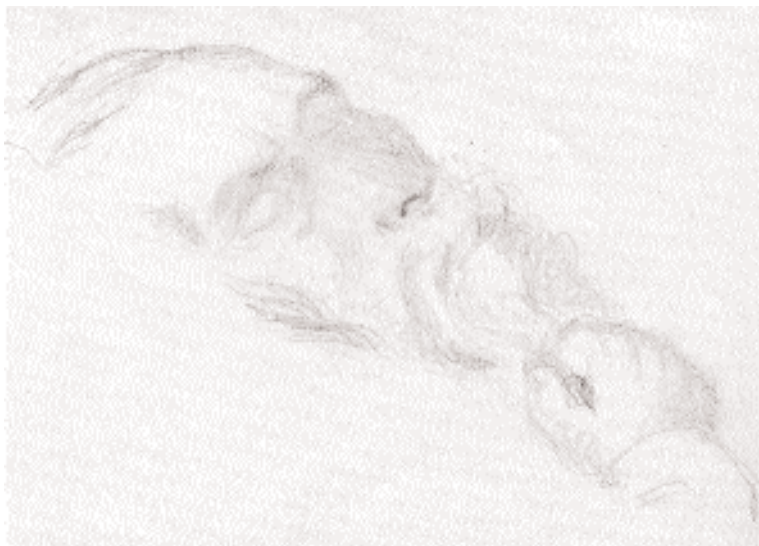
Вячеслав Иванов

5, via Leon Battista Alberti (S.Saba), Roma

ПОСЛЕСЛОВИЕ РЕДАКЦИИ:

В Петербурге С. Н. Булгаков был постоянным участником «сред» Вячеслава Иванова, помимо этого, они часто встречались на заседаниях религиозно-философского общества. В эмиграции их пути разошлись, и, насколько нам известно, они ни разу не встречались (лишь Лидия Вячеславовна Иванова бывала у отца Сергия в Париже).

Упомянутые записки сестры Иоанны Рейтлингер о кончине о. Сергия были опубликованы в Вестнике № 159 (С. 55–63), и, другая версия («Апофеоз не вечернего света») — в № 182 (С. 64–66).



Сохранилось несколько зарисовок отца Сергия на смертном одре рукой сестры Иоанны, одна из которых, от 7 июля 1944 г., была опубликована в предыдущем номере. Мы продолжаем публикацию этих волнующих свидетельств.

ПРИМЕЧАНИЯ

Письма с. Иоанны публикуются по материалам Римского архива В. Иванова. Письмо-ответ В. Иванова сохранилось в московском архиве с. Иоанны Рейтлингер.

Выражаем искреннюю признательность Андрею Шишкину, благодаря которому эта публикация стала возможна.

¹ Мария Михайловна Кульман – сестра Н. М. Зёрнова.

Письма вокруг разногласий Г. П. Федотова с Богословским Институтом

В начале 1939 г. крайне-правые круги воспользовались публицистическими статьями Г. П. Федотова в газете Керенского «Новая Россия», чтобы вновь обрушиться на Богословский Институт. В газете «Возрождение» от 3-го февраля появились передовица главного редактора Ю. Семенова, направленная против Федотова и Булгакова¹, а в следующем номере — непристойное стихотворение некоего Горянского, порочащее всех, сколько-нибудь причастных к ИМКА-Пресс и к Институту («Бердяев — Смердяев» и т. п.). Напуганный этой кампанией, митр. Евлогий, не успев прочесть последней статьи Федотова, созвал Правление Богословского Института, которое поспешило выразить порицание своему коллеге и потребовать от него отказаться от публицистической деятельности как угрожающей Институту.

Г. Федотову вменялась статья об испанской гражданской войне², где он неосторожно высказывал предпочтение Пассионарии (Долорес Ибаррури) перед Франко, правда добавляя, что «эта позиция морально чрезвычайно облегчается сознанием обреченности Пассионарии и ее дела». Еще больший повод для нападок дала витиеватая статья «Торопитесь»³, в которой Федотов утверждал, что Сталин предает интересы Революции и интернационала «ради своих капризов или по своей тупости губит землю или истощает ее». Служение интернационалу, писал он, тоже требует самоотречения и жертвенности, т. е. тех добродетелей, на которые Сталин неспособен: «пожертвовать страной в интересах человечества, братства трудящихся, для этого поистине требуется сверх-христианская жертвенность». Последнее выражение, явно превратно понятое, и вызвало бурю негодования. Федотов в это время

жил в Лондоне, где получил полугодовой отпуск для научных занятий. Он очень тяжело пережил отношение к нему Богословского Института и, в частности, посягновение на свободу политических мнений и высказываний. Митрополит Евлогий и о. Сергей Булгаков, хотя и подписали резолюции Правления, вскоре стали пробовать примирить обе стороны. В защиту Г. П. Федотова выступила большая группа студентов (среди которых — двое будущих епископов, Николай Еремин и Александр Семенов Тянь-Шанский), Н. А. Бердяев в несколько резкой статье в «Пути»⁴, мать Мария и др.

Чтобы понять причины этого конфликта, разгоревшегося, как нам теперь кажется, почти на пустом месте, надо помнить, что Богословский Институт, сосредоточивший лучшие философские и богословские силы эмиграции, своей творческой деятельностью и мировым престижем всегда вызывал раздражение крайне правых. К тому же, в начале 1939 г. общественность была накалена грозящей войной между Гитлером, Западом и Советской Россией. Газета «Возрождение» становилась все больше на прогитлеровские позиции, что сказало и в антисемитской передовице Семенова.

В решении Института сыграл, с одной стороны, страх за его будущее, с другой, и внутри-профессорские интриги, в которых был, судя по всему, повинен о. Георгий Флоровский. Г. П. Федотов вышел из Правления Института, но не из профессорского состава, а после разгрома Франции эмигрировал в Америку, где стал профессором Свято-Владимирской семинарии.

Н. СТРУВЕ

ПРИМЕЧАНИЕ РЕДАКЦИИ

Часть материалов по «делу Федотова» была опубликована в журнале «Звезда»⁵. Настоящая публикация освещает точку зрения в этой полемике членов «Православного дела»⁶ (гл. обр., матери Марии Скобцовой

и Ф. Т. Пьянова), письма которых публикуются впервые⁷. О том, насколько важна для Федотова была их поддержка, свидетельствуют его письма к жене: «Что об этом думает «Православное Дело»? Посоветуйся с матерью Марией» (от 25 февр.), «сегодня же напишу Н. А. [Бердяеву] и попрошу его считаться с мнением твоим и матери Марии» (от 8 мая), «душою я с «Православным Делом», их очень люблю, но они должны сейчас быть осторожными, мать Мария несет риск большого моего» (б.д., сер. июня 1939) и др.

Для более полного освещения дискуссии прилагаем также отдельные письма митроп. Евлогия, прот. Сергия Булгакова и Г. П. Федотова, впервые расшифрованные по рукописям.

Выделения в тексте воспроизводятся по автографам.

Выражаем глубокую благодарность Бахметьевскому архиву (Нью-Йорк), предоставившему редакции эти материалы⁸.



Члены «Православного Дела» на Луршель.

В центре (слева на право): мать Мария (Скобцова), Г. П. Федотов, о. Димитрий Клепинин; крайний справа: К. В. Мочульский; слева: С. Б. Пиленко и Юра (сын матери Марии)

¹ «Если мы у себя, в русской среде, наблюдаем таких профессоров Богословского Института, которые именуют идеал кровожадного марксистского интернационала «сверх-христианским»; если марксист профессор Федотов публично восхваляет чекистку Пассионарию, а его слушатели, студенты Института, не возмущаются этим и в своей безвольной покорности превращаются в своего рода духовных пажей Пассионарии; если другой профессор того же Института призывает в проповеди в православном храме преклониться перед мировым еврейством, — мы не должны удивляться тому, что в Германии наблюдаются подобные же явления, и что германское правительство, в борьбе с большевизмом, вынуждено принимать суровые меры против таких же блудливых священнослужителей католиков и протестантов» (из передовицы Семенова // *Возрождение*, 3 февр. 1939)

² Федотов Г. П. «Пассионария» // *Новая Россия*, № 14, 15 окт. 1936.

³ *Новая Россия*, № 59, 1 янв. 1939

⁴ Бердяев Н. Существует ли в православии свобода мысли и совести? // *Путь*, № 59, 1939, с. 46–54.

⁵ *Звезда*, № 10, 1996 (с. 115–151). Публ., подготовка текста, вступ. заметка, комментарии Даниэль Бон.

⁶ «Православное Дело» — «организация практической христианской работы», согласно определению матери Марии, по инициативе которой в 1935 г. было создано это объединение. Членами его стали митроп. Евлогий (почетный председатель), Н. А. Бердяев, прот. Сергей Булгаков, К. В. Мочульский, Ф. Т. Пьянов, И. И. Фондаминский, Г. П. Федотов и др.

См. письмо Г. П. Федотова матери Марии от 29 августа 1938 (*Вестник РХД*, № 182, с. 113–114).

⁷ Полная публикация писем матери Марии планируется в рамках готовящегося собрания ее сочинений в издательстве YMCA-Press — Русский Путь (Москва).

⁸ Fedotov, box 8, file 2; correspondance, box 1. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Columbia University. (New York).

Прот. Сергей Булгаков – Г. П. Федотову

†

9 февраля 1939
Paris

Дорогой Георгий Петрович!

Вам, может быть, известно то тяжелое состояние, которое создалось в Б[огословском] И[нституте] и около него в связи с Вашими статьями в «Н[овой] Р[оссии]», (точнее даже, в связи с отдельными неосторожными фразами) и той «полемикой», которая ведется по поводу их в «Возрождении», и толками в обществе. Волнение это распространилось и на студентов, которые оказались затронуты настолько, что они выступили с защитой Б.И. от инсинуаций в газете «Возрождение» по собственной инициативе¹. Клеветническая пресса пользуется этим поводом для нашего общего дискредитирования (от Парижа – правых до Бреславы – гестапо – Карловцев (по моей оценке). Конца этой агитации не предвидится, если она будет находить для себя новые поводы. Я не берусь решать, какое значение может иметь газетная публицистика этого рода для Вас самих в общем составе Вашей ценной и нужной богословской работы (для меня самого здесь не может быть никакого вопроса), но становится очевидным, что *фактически* в условиях нашей жизни то и другое оказывается несовместимым, сколь бы не тягостным и жертвенным был этот выбор. Вчера вл[адыка] Митр[ополит], который с исключительной болезненностью переживает этот конфликт, так же, как и многие из нас (в частности и я при моей любви к Вам), собрал Правление и поставил перед нами в упор вопрос о нашем отношении к этому делу. Как глава Института, независимо от нас он решил написать Вам личное письмо, с указанием всей необходимости для блага Института прекратить газетную публицистику. Но, помимо этого, он обратился к нам с прямым и настойчивым предложением высказать и наше отно-

шение к этому делу в особой резолюции (*не для опубликования, а для самоопределения и для сообщения Вам*). При этом дело идет *не о личном политическом мировоззрении каждого, но именно об определенном образе его выражения. Разногласия по существу вопроса между нами не оказалось. Однако облечь эту простую мысль в формулу, при наличии разных психологических оттенков и мнений среди нас, оказалось неимоверно трудным и для многих из нас, как и для меня самого, неимоверно мучительным. Отделяться же ради лишь словесных оттенков в особое мнение и тем давать повод для новых вредительских действий на эту тему я, как и некоторые другие, не считал для себя позволительным. Поэтому самый текст резолюции² не должен быть Вами принят *à la lettre*, по крайней мере, для отдельных членов Правления, а лишь как общая формула. Серьезность создавшегося положения такова, что мы *не можем позволить себе роскошь отцеживания словесного комафа*, и если невольно причиняем Вам боль, то ведь это имеет место взаимно. Но оставляя эту второстепенную и внешнюю сторону дела, я молю Вас отнестись к нему с той жертвенностью, к которой Вы, я знаю, способны. Вы все-таки провинились перед Б.И., забывая об его хрупкости, которая равна лишь его ценности. Примите наше обращение к Вам с тем братским чувством, с каким оно большинством из нас посылается. Поймите, что у нас не было выбора. Бог всем нам, на ответственность каждого, вручил это дорогое дело. Поймите, насколько для меня лично мучительно было принимать участие в этом обращении при моей любви к Вам и моей оценке Вашего дарования и духовного облика. Но я не хочу и не могу — в какой бы то ни было мере — уклоняться от своей доли ответственности. Еще раз прошу Вас преодолеть неприятное чувство горечи и личной обиды, которое явится у Вас, — не отдаться ему, но остаться с нами в нашей общей и дорогой работе.*

Любящий Вас прот. С. Булгаков

P.S. Это письмо есть всецело и исключительно мое личное дело, никому неизвестное.

¹ Письмо это целиком напечатано не было, но частично приводилось в ответе студентам: «Появившаяся в редакции Вашей газеты от 3 февр. с. г. передовая статья стремится совершенно неосновательно приписать Богословскому Институту в целом мнения отдельных профессоров, высказываемые вне стен института и не в порядке преподавания... Институт не является политическим учреждением и его профессора в своих лекциях держатся строго научного и церковного направления, не касаясь политики».

² Из протокола заседания Правления Богословского Института (от 8 февр. 1939): «...Правление полагает, что публицистическая деятельность Федотова приняла в последних его выступлениях характер опасный и угрожающий существованию Института, вызывая смущение и соблазн в русском обществе. Глубоко огорченное означенными выступлениями Г. П. Федотова, Правление выражает ему порицание и признает необходимым, чтобы он, в сознании своей ответственности за судьбы Института, воздержался в дальнейшем от подобных выступлений».

Митрон. Евлогий – Г. П. Федотову

10 февр. 1939

Глубокоуважаемый Георгий Петрович,

Очень мне грустно, что я снова вынуждаюсь необходимостью писать Вам по поводу Ваших политических выступлений. В прошлом году, по поводу Вашего выступления с некоторыми одобрительными отзывами о Пассионарии, я имел случай разъяснить Вам, что отнюдь не посягая на свободу Ваших политических убеждений, я требую (и обязан требовать), чтобы Ваши политические выступления не вредили Богословскому Институту, в котором Вы служите, не подрывали бы его авторитета и положения в обществе. Вы, по-видимому, приняли это бесспорное положение. Теперь Вы делаете новые выступления еще более для него вредные, наносящие ему еще более сильный удар. Ког-

да Вы пишете, что служение интернационалу требует *сверх-христианской* (!!)) жертвенности, — что это значит? Разве существует такая жертвенность? До сих пор мы думали, что христианская жертвенность есть высшая, максимальная, абсолютная, предельная, непревзойденная жертвенность. А вы объявляете, что у интернационала есть или требуется сверх-христианская жертвенность. Ведь это же кощунство. И эти кощунственные, нечестивые слова говорит профессор Богословского Института. Понятно, что Ваши слова, оглашенные в печати, вызвали бурю негодования в нашем обществе, во всех, в ком еще жива христианская вера. И в печати, и в частных письмах, и в личных обращениях ко мне — везде огромное возмущение. И что всего печальнее, это возмущение с Вас переносится на Богословский Институт и на меня... Наши скромные студенты очень смущены и возмущены; профессора, Ваши коллеги, собранные мною в Правлении, вынесли Вам порицание, которое будет послано Вам официально.

Ввиду всего изложенного, я долг имею ультимативно предложить Вам прекратить эти публицистические, социалистические выступления, которые наносят такой огромный вред не только Богословскому Институту, но и всей нашей епархии. Я думаю, что и для Вас ясно, что служение в Институте несовместимо с такой вредной для Церкви публицистикой.

Глубоко уважающий Вас,

Митрополит Евлогий

Мать Мария – Г. П. Федотову

12 февраля 1939

Дорогой Георгий Петрович, Вы уже наверное получили и нашу телеграмму и письма Митрополита и отца Сергия. Не знаю, в какой мере эти письма рисуют Вам всю картину происшедшего. Мы знаем обо всем из тре-

тых рук, до сих пор заседание Правления покрыто тайной, — поэтому вряд ли мы можем Вам точно нарисовать все, что произошло. По крайней мере, одно ясно: отец Сергей, весь красный и в страшном волнении, выступил против Митрополита, его как будто поддерживал Зеньковский. Тогда Митрополит стал бить ладонью по столу и кричать на отца Сергея. Он говорил, что его никто не жалеет, что ему благополучие Института дороже всего и т. д. После этого в резолюцию были включены какие-то смягчающие слова, — мы резолюции не знаем, и потому о ней суждения не можем иметь. Во всяком случае, вчера я видела отца Сергея. Думаю, что его слов Вам передавать не буду, так как он сам Вам их написал. Вечером вчера же у нас было собрание нашей группы, на котором присутствовали все. Мы весь вечер посвятили обсуждению создавшегося положения, сегодня после обедни продолжали обсуждение с Мочульским и Фондаминским, и в результате решили послать Вам телеграмму и это вот объяснительное письмо, которое я пишу от имени всех. Первое, о чем, может быть, и писать не стоит, — до того это само собою разумеется, — это то, что Вы в полной мере должны рассчитывать на нашу общую поддержку, — тут нет и не может быть никаких оговорок. Теперь по существу. Статья в «Возрождении» совпала с пребыванием здесь Митрополита Анастасия¹, вообще с самыми разнообразными давлениями справа, атмосфера была накалена, — настроение Митрополита, скорее, именно настроение, а не некоторая принципиальная точка зрения. Мы все восприняли бы Ваш уход из Института как самую страшную победу черной сотни, открывающую им двери и к дальнейшим победам. Поэтому у нас основное стремление сделать все возможное, чтобы Вы не ушли. Это не значит, что во имя такого решения можно жертвовать всем. Нам кажется, что даже при наличии его необходима твердость в своих основных позициях. В этом смысле, особенно при невозможности личной беседы между Вами и Митрополитом, пожалуй, самое правильное было бы выиграть некоторое

время — дать улечься страстям и личному раздражению, которые сейчас господствуют. Если бы Вы могли ответить Митрополиту в ответ на его ультиматум, что считаете вопрос настолько серьезным, что не хотите отвечать на него, не подумав, а потому просите себе несколько недель на размышление, то это, нам всем кажется, было бы самое благоразумное². Помимо того, что за эти несколько недель страсти улягутся, можно смело сказать, что «Возрождение» пойдет дальше, зацепит еще кого-нибудь, — и его тактика станет более ясной, — будет очевидно, что Вы, — только предлог для реакционной кампании против всего дела Митрополита Евлогия. Пусть за это время накопится некоторое количество подобных предлогов, — тогда сам вопрос отпадет. Нам представляется правильным не остановиться на такой тактике умолчания. За эти несколько недель отсрочки у всех руки будут более развязаны, потому что сейчас официально мы ничего не знаем, — все сообщено нам под строжайшей тайной. Когда же пройдет этот срок, можно было бы написать Митрополиту, что для Вас Ваша публицистическая работа есть также вопрос Вашей совести и Ваших убеждений, что Вы поэтому от нее отказаться не можете и единственное, что Вы можете обещать, — это стараться быть осторожным и помнить об интересах Института и о пожеланиях Владыки. Если это, мол, не удовлетворяет Владыку и Правление Института, то за ними остается право уволить Вас. Пусть в этом отношении будет их инициатива, а не Ваша. Это, собственно, самое главное, на чем мы настаиваем. Мы убеждены, что Владыка поймет, что, с одной стороны, на него наседают безответственные крикуны, которые никогда палец о палец не ударили для благополучия Института, а с другой стороны, будут все те, — хотя бы и иностранцы, которые на своих плечах тянут Институт столько лет. — Все написанное мною, даже не совет, — мы никак не хотим влиять на Ваше решение. Просто мы считаем, что до принятия его Вы должны быть в курсе настроений Ваших друзей. Во всяком случае, на таком отношении к делу

мы согласились все без всяких оговорок. Когда нет возможности лично общаться, всегда остается чувство, что что-то не до конца ясно. Я просто не уверена, насколько подробно написал Вам обо всем отец Сергей. Если будут какие-либо недоумения или неясности, напишите нам, прежде чем принимать решение.

Вчера же мы обсуждали и окончательный вопрос о нашем сборнике³.

Н. А.⁴ дал совершенно громокипящую статью, которая в данный момент может быть истолкована лишь как хороший ушат масла в горящий огонь. Мы долго бились над тем, как быть. Хотели было назвать сборник «Социальное Христианство» и обойтись без вводной статьи, которая самым своим существованием связывает всех авторов круговой порукой. Но сегодня мы пришли к наилучшему решению: мы устраиваем с «Новым Градом» обмен статьями Бердяева: Фондаминский дает нам его доклад, прочитанный в Монпелье по социальному вопросу, мы ему, — испанскую статью. Таким образом, все встанет на место и предисловие пойдет с незначительными лишь смягчениями. Посылаю Вам и его с нашими изменениями.

Елена Николаевна держит себя героически. Она так же присоединилась к нашему мнению. Все друзья думают о Вас. Пишите точно, какой помощи Вы от нас ждете.

Привет,

Ваша монахиня Мария

¹ Митрополит Анастасий (Грибановский), возглавлявший Синод Карловацкой Зарубежной Церкви.

² Несколько дней спустя, в письме от 15 февраля к жене Георгия Петрович откликается: «Я не уверен, что тактика оттяжки, которую советует мать Мария, — наилучшая, особенно принимая во внимание болезнь [Митрополита] и наши личные отношения».

³ Сборник «Православное Дело» (Париж, 1939), в первый номер которого вошли статьи о. Льва Жилле «Страдающий Бог», Н. А. Бердяева «Христианство и опасность материалистического коммунизма» (доклад, прочитанный в Монпелье на конгрессе «Christianisme Social»), К. В. Мочульского «Идея социального хрис-

тианства в русской философии», Г. П. Федотова «Любовь и социология» и две статьи матери Марии: «Вторая заповедь» и «На страже свободы» (о возникновении замысла этой статьи см. письмо матери Марии Федотову от 6 апреля 1939, публикуемое ниже). Ею же написано общее предисловие к сборнику.

Выпуску последующих номеров «Православного Дела» помешала война. Само объединение просуществовало до 60-х гг. После ареста и гибели матери Марии его возглавила мать Елизавета (Медведева) при ближайшем сотрудничестве с Ф. Т. Пьяновым.

⁴ Речь идет о статье Н. А. Бердяева «Испанская трагедия перед судом христианской совести», опубликованной впоследствии в журнале «Новый Град» (№ 14, 1939, с. 15–25).

Г. П. Федотов – в Правление Богословского Института¹

18 февраля 1939

Выписка из протокола заседания 8 февраля 1939 г., с выражением мне порицания, мной получена. По поводу ее имею честь заявить следующее.

Порицания за мою публицистическую деятельность, которая сама по себе Правлению не подлежит, принять не могу. Представление о том, что эта деятельность вредит Институту и даже «угрожает его существованию» ни на чем не основано. Грязный листок, статьи которого послужили материалом для обвинения против меня, по счастью, никак не может считаться выражением взглядов «русского общества», а главное (и для Богословского Института единственно существенное), круги, которые стоят за «Возрождением», ни морально, ни материально не поддерживают Института.

Напротив, я с огорчением и ужасом вижу, что тяжелый удар достоинству Института и его интересам нанесен самой резолюцией Правления от 8 февраля. Огласка ее неизбежно вызовет впечатление, что, во-первых, Богословский Институт в своей деятельности ориентируется на «Возрождение» и его круги, во-вторых, что он считает возможным, ради плохо понятых политических и материальных соображений, нарушать свободу церковной и национальной работы своих членов.

Если же эта огласка выйдет за пределы русского общества (что неизбежно), то тяжелый удар будет нанесен и достоинству Русской Зарубежной Церкви. Последствия этого для Института очевидны: круги, действительно ценящие Институт и поддерживающие его, могут поколебаться в сочувствии ему.

Не как лицо заинтересованные и оскорбленное, а как член Правления, все еще ответственный за судьбу Института и за его достоинство, я прошу Правление пересмотреть свое решение и отменить его.

Член Правления

Г. Федотов

Лондон

¹ Текст этого письма, как и письма митроп. Евлогия и о. Сергия, Федотов посылал жене, оставшейся в Париже: «Прилагаю свой проект официального ответа. Ты можешь посоветоваться с «Православным Делом», можешь решать сама: предложи свои изменения и поправки. На одно я только не согласен: промолчать» (от 16 февр. 1939). В своем ответе Елена Николаевна просит «просить, скорее, у митрополита прощения, у меня сердце болит от того зла, которое мы ему причинили». Одна из приписок уточняет: «Письмо митрополита возвращаю, а письмо от. Сергия, не подлежащее ответу, покажу *одной* матери Марии».

Мать Мария – Г. П. Федотову

19 февраля 1939

Дорогой Георгий Петрович,

Считаю нужным держать Вас в курсе всех наших начинаний. Вы уже наверное читали последний номер «Возрождения» с письмом митрополита и с милостивой по отношению к нему статейкой Семёнова. На следующий день после выхода этого номера я была у Митрополита и имела с ним по существу очень драматичный, хотя внешне и ласковый разговор. Я спросила его, читал ли он Вашу статью, за которую они Вас осудили. Он чистосердечно признался, что и в глаза её не видал. Замечу мимоходом, что поскольку мне удалось

выяснить, *никто* из профессорской коллегии её не читал. Тогда я рассказала, как я понимаю Ваше выражение о сверххристианской жертвенности, и заявила, что считаю вынесение суждения без изучения обвинительного материала преступлением, которое будет иметь самые тяжкие последствия. Несмотря на то, что о. Сергей меня предупреждал, когда просил поговорить с Митрополитом, о том, что он никого не хочет слушать и начинает с места кричать, он отнесся к моим разъяснениям очень внимательно и сказал мне, что просит прислать Вашу статью с отчеркнутыми местами. Если моя интерпретация окажется правильной, то он готов «написать Вам покаянное письмо». Я сказала ему, что этого мало, потому что ошельмованы Вы публично, таким образом и реабилитация должна носить публичный характер. На этом мы расстались. Он мне сказал на прощанье, что я его смутила и перевернула указанием на провокационное толкование Ваших слов «Возрождением», но что он меня благодарит за прямоту и смелость. Это первое. Второе: я была у Демидова. Сейчас он должен прийти ко мне для обсуждения вопроса о планомерной защите Вас и других, — не от Митрополита, конечно, — а от клеветы «Возрождения». Для этого разговора у меня есть материал из вчерашнего собрания нашего кружка. Мы хотим просить самого Демидова написать статью с разбором того, что «Возрождение» сделало из Ваших слов и с некоторым прямым вопросом к Богословскому Институту, как они думают исправить свою ошибку и освободиться от провокации. Третье: вчера мы весь вечер посвятили Вам. Ваш ответ признан всеми абсолютно удачным. Только потом мне пришло в голову, что не зная здешней обстановки, Вы не использовали в нем одного чрезвычайно важного обстоятельства, — того, что профессора судили Вас, не прочтя Вашей статьи. Вчера же мы постановили созвать небольшое собрание из лиц, уже оклеветанных Возрождением, или же могущих нам помочь для планомерной компании. В четверг будут приглашены: Бердяев, Вышеславцев, Алексеев, Руднев, Деми-

дов, а из нас – Мочульский, Пьянов и я. Есть проект у Алексеева подать в суд за клевету. Мы всячески приветствуем Ваше решение не сдаваться, а ждать, чтобы они готовили последнее слово. Думаю, что при такой тактике сдадутся они, тем более, что будет произведена основательная общественная подготовка для всех газет и журналов. Мы хотели Вам предложить, как некоторую крайнюю меру, чтобы Вы требовали своего вызова на суд для подачи показаний. И пусть после этого они решаться вынести обвинительный приговор. Сейчас еду к Бердяеву. Там мы с Мочульским еще раз будем все это обсуждать, а также и вопрос о его статье в нашем сборнике... Прервала письмо, потому что был Демидов. Сговорились с ним о том, что он будет писать в «Последних Новостях», – он будет недоумевать, откуда взял Митрополит материалы для Вашего обвинения в антинациональной работе и обличать подтасовку «Возрождения». Это почти решено, завтра он получит окончательное решение Милюкова. Только не думайте, что он хочет задеть Владыку: в этом отношении мы с ним вполне сговорились. Елена Николаевна в очень нервном, но совершенно героическом состоянии. Вчера, когда она уже ушла, все мои говорили мне, как полюбили её за эти дни. Привет,

Ваша мон. Мария

Ф. Т. Пьянов – Г. П. Федотову

20 февр. 1939

Дорогой Георгий Петрович.

Несомненно, Вам очень тяжело сейчас после всего произошедшего и не имея физической возможности сказать всю правду тем, кто вольно или невольно предал Вас, а также принять участие с теми, кто более вместе с Вами и скорбит о всем произошедшем. Поможет Вам Господь, так как Его путь для нас всех пример.

А в отношении тех, кто поступил так с Вами, мы можем сказать, что «не знают, что делают».

Мы читали Ваш ответ Академии, а вчера читал его Н. А. Бердяев — ответ замечательный. Я совершенно уверен в том, что по соображениям материального характера и все недруги будут стоять сейчас за отмену резолюции.

Сейчас мне хотелось поднять с Вами два деловых вопроса. Я чувствую большую потребность, не для объявления обществу, а скорее в частном порядке, информировать о всем произошедшем отца Виддрингтона¹, не касаясь, конечно, резолюции, а только ссылаясь на то, что вынесено в печать. Я лично думаю, что Виддрингтон все равно об этом узнает, и если я ему не сообщу, он может несколько огорчиться. Без Вашего ведома я этого сделать не могу, ибо знаю, что по получении таких сведений Виддрингтон, вероятно, пожелает встретиться с Вами.

Второй вопрос: в связи с этими событиями у меня окончательно созревает мысль о создании христианского или православного социологического центра. Об этом я уже с Вами говорил после Вашего доклада в маленькой группе на Лурмель², но тогда все это у меня было как-то неясно. Сейчас же, и особенно после прочтения Вашей статьи для сборника и после этого события, такой центр может быть осуществлен. Прежде всего имеется налицо группа единомышленников — Вы, Алексеев и даже Вышеславцев, который вдруг обнаружил себя в Академии крайним защитником свободы слова и, вероятно, социальной правды.

Такой центр важен не только по объективным причинам, но и по существу момента. Представьте себе, что Вас освобождают от профессорских занятий в Академии. Завтра могут освободить и отца Булгакова. В наше время все возможно. Мы должны иметь такое место, где бы изгнанные могли найти полное применение. Н. Н. Алексеев в течение многих лет работает для Женевы. Он имеет огромные материалы по истории социальных учений, все это уходит за границу, но для русских ниче-

го не остается. Вышеславцев также работает в этой области. Вы работаете в «Новом Граде», вероятно, в этой области будет работать и Мочульский. Почему бы всю эту лабораторную работу не объединить и не придать ей характер организации. Это будет важно для русского христианского дела и полезно для Запада. Этот центр должен быть совершенно независимым и свободным от всяких учреждений. Он может сотрудничать с религиозно-философской Академией, которой эти темы дороги, и с Объединением «Православное Дело», которое проводит до сих пор только практическую работу. Я об этом говорил только с матерью Марией и вкратце коснулся в нашей группе. Помимо лабораторной работы, я думаю, могла бы вестись работа в виде семинара или, когда нужно, чтения лекций. Мечтать об издании каких-либо трудов сейчас не приходится, но если бы была возможность, почему не сделать и это. Что касается материальной стороны для обеспечения такого центра, то куда преждевременно этот вопрос ставить, но если, повторяю, случилось бы такое несчастье, что правление Академии осталось при своем мнении, я думаю, иностранные друзья скорее будут помогать такому центру, чем «душителям» религиозной социальной мысли.

Я бы очень просил Вас написать мне о том, как Вы относитесь к этому проекту в принципе, и если Вы отнесетесь положительно, что Вы думаете о практическом осуществлении этой идеи.

Елена Николаевна держит себя героически, но в то же время она очень потрясена этим событием. Это понятно.

Итак, я жду от Вас ответа по первому вопросу о письме отцу Виддрингтону и по второму о социальном центре.

Да хранит Вас Господь,

Любящий Вас,

Ф. Т. Пьянов

(Приписка от руки: «В остальном Вас держит в курсе дня мать Мария»)

¹ Widdrington P.E.T. — англиканский священник, поддерживающий нуждающихся эмигрантов, один из друзей «Православного Дела», по заказу которого матерью Марией была написана т. н. «Английская статья (о монашестве)» (неопубликовано). Готовится к печати в собрании сочинений матери Марии (совместное издательство YMCA-Press — Русский Путь).

² Речь идет о докладе, прочитанном 19 марта 1938 в объединении «Православное Дело» (77, rue de Lougmel) в рамках семинара по изучению материалов Оксфордской экуменической конференции при участии профессоров Н. Н. Алексева и Б. П. Вышеславцева.

Митрон. Евлогий — Г. П. Федотову

21 февр. 1939

Дорогой Георгий Петрович!

В эти дни общего церковного всепрощения хочется мне просить прощения у Вас не в силу только прекрасного христианского обычая, но и по велению моей совести. В этой печальной истории с Вашими политическими выступлениями я был так взволнован, что наговорил много резкого (в моем письме к Вам и в словах в Правлении) и не вполне справедливого (в письме к редактору «Возрождения»). Говоря о нашем общем отрицательном отношении к упомянутым Вашим выступлениям, мне следовало бы сказать и о том, что мы ценим Вас как талантливого профессора и как искреннего христианина. Поэтому мое письмо к Семенову получилось односторонним. Конечно, говорить ему об этих вещах, т. е. о вере и под., как-то неловко, ибо для него эти вопросы тоже ... политика или журналистика... Но во всяком случае, я в этом виноват перед Вами и искренне прошу прощения. Моя вина усугубляется еще тем, что я являюсь Вашим духовным отцом. Уж очень я был взнервирован этим выражением о сверххристианском самоотвержении интернационала. Но это теперь уже в прошлом. Конечно, уходить Вам из Института не следует. Продолжайте с Богом служить в нем, но *береги-*

те его. Вы видите, как много у него врагов. Не увеличивайте числа их и не давайте им пищи для нападения на него. Мне (да и всем нам) так он дорог и я живу в постоянных тревогах за него. А теперь я еще заболел и потому все воспринимается мною так остро, так болезненно. Мать Мария прислала мне те два номера «Новой России», где напечатаны Ваши статьи. Прочитал. Все хорошо, но вдруг выскакивают словечки, портящие спокойное обсуждение дела. Не говоря уже о «сверххристианской жертвенности». Сталин приравнивается к «немецким» императорам в XVIII столетии. Значит, Петр I и Екатерина II – духовные родственники Сталина. Зачем эта неверная историческая гипербола? В угоду социализма? Или предположение о том, что преемником Сталина будет правительство *красных* командиров. Почему красных, а не вообще командиров, без различия цветов. Вот эти словечки так портят объективное изложение партийной отсебятиной!.. Вы талантливый писатель. Истине не нужны эти мнимые прикрасы. Но простите, я вовсе не хочу учить Вас или посягать на свободу Вашу. Я умоляю об одном: *берегите Институт!*

Да благословит Вас Господь.

Ваш М. Евлогий

Прот. Сергей Булгаков – Г. П. Федотову

†

24 февр. 1939

Суббота Первой Седмицы

Дорогой Георгий Петрович!

Прощаю взаимно Вам, как и меня прошу простить все мои против Вас прегрешения, вольные и особенно невольные. Я отлично сознавал и то огорчение, которое Вам причиняю, и тот одиум, который от Вас и Ваших и себе навлекаю, и то искушение, в которое я Вас ввергаю, но принял это на себя ради общего блага, как его понимал. Однако отвечать на Ваше письмо считаю

психологически еще не своевременным, тем более, что первая седмица поста берет свои силы. Вся моя духовная энергия в эти дни уходит на то, чтобы достигнуть благоприятного исхода из создавшегося тупика, на что продолжаю надеяться, и пока пишу лишь, чтобы подать свой голос.

С будущей недели начнется обычная жизнь. Вероятно, во вторник будет и Правление, если только позволит состояние здоровья Владыки.

Господь да укажет всем нам правый путь Свой.

Ваш прот. С. Булгаков

Г. П. Федотов – прот. Сергию Булгакову

9 марта 1939

Дорогой отец Сергей,

Пишу это письмо лично Вам, ни в коем случае не для коллег, и не как один из документов по моему «делу». Ответа Правления я все еще жду, не знаю, дождусь ли. Но вот что мне хочется Вам сказать лично. В своем письме Вам я наговорил много лишних разностей, которые Вам, должно быть, было тяжело читать. Знаю, какую горькую чашу Вам пришлось и приходится пить в связи со мною, и не следовало мне еще подбрасывать в нее полыни. Я очень сожалею о допущенных мною резкостях и прошу меня простить. То, что я писал о неуважении моем к коллегам, ни в коем случае не относится к Вам (и не к Ник. Ник.¹). Дело Вашей жизни в моих глазах не может потускнеть от одного эпизода, в котором я стал жертвой.

Мы с Вами разошлись в вопросе о поведении, о тактике, т[ак] сказ[ать], церковного дела. Различие это может быть существенным или не быть, — это покажет будущее. Но вот что мне хочется сказать Вам от души.

Если в этом деле восторжествует свобода (хотя бы в таком третьестепенном для Вас виде, как свобода пи-

сать в журнале Керенского), то моя победа не может не быть и Вашей. Ибо свобода не делима. Одни и те же враги будут нападать и на свободное богословие и на свободную науку, и на свободную проповедь и на политику. То, что сейчас происходит мобилизация каких-то сил, для которых дорога церковная свобода, — это великое дело для Церкви и для всех нас. Просто судьбе угодно было, что эта свобода (впрочем, до неё еще далеко) была куплена ценой унижения Богосл[овского] Института или Митрополита. Это очень грустно, но в конце концов от нее выиграет и Институт, поскольку каждый из его работников в своей сфере в свободе нуждается. А если бы меня съели сегодня, то завтра пришла бы Ваша очередь, а там еще другим.

*Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet*², — всегда вспоминаю эти строки Горация, которые Абеляр бросил, кажется, Гильбергу Поррстальскому, бывшему в числе его судей на соборе.

А что повод был взят политический, а не богословский и не научный, казус — что делать? Не от нас всегда зависит выбирать свое поле битвы. Наше дело только стоять на посту.

Я слышал, что помимо прочих Ваших недугов Вам предстоит операция горла... От души желаю и молю Бога, чтобы она сошла благополучно.

Еще раз простите за причиненные огорчения.

Любящий Вас,

Г. Федотов

¹ Николай Николаевич Афанасьев (1893–1966) — профессор канонического права в Богословском Институте, протоиерей, доктор богословия, автор книги «Авторитет государства и Вселенские Соборы» (1927).

² Твое добро под угрозой, когда горит соседняя стена (пер. с лат.). Г.П. Федотов — автор книги об Абеляре (Петроград, 1924).

Мать Мария – Г. П. Федотову

6 апреля 1939

Дорогой Георгий Петрович, опять посылаю Вам реляцию. Знаю от отца Сергия, что в Институте сейчас решено поступить следующим образом: Постановление Правления отменяется. Дабы соблюсти декорум, вместо него Вам посылается *частное* письмо за подписью профессоров с товарищеской просьбой воздержаться от таких газетных выступлений, которые неизбежно вменяются всему Институту без различия его членов и вызывают нападки на Институт, волнуют студентов, Владыку и др. Вопрос о взаимных обидах и постановлениях сейчас не стоит на очереди и может быть улажен, если взаимное понимание будет достигнуто. Это я точно цитирую слова отца Сергия. Вчера мы говорили по этому поводу в кружке, и у всех остается старое мнение: при полной твердости в основной позиции, — максимальная мягкость в ее словесном выражении. Другими словами, нам кажется, что было бы неправильно соглашаться на воздержание, но вполне возможно говорить о том, что Вы готовы принять во внимание интересы Института и т. д. У меня лично впечатление от всех разговоров, что кроме Флоренского и Карташова, а м. б. даже и они в последнем счете, — все готовы на любые уступки, лишь бы как-нибудь сохранить лицо. От своего собственного имени, а не от группы, хочу Вам сказать несколько моих наблюдений, и, может быть, формулировать некоторое наше расхождение, — которое, конечно, не имеет никакого практического значения. Это расхождение если не с Вами, то во всяком случае с Еленой Николаевной. Мы об этом вчера говорили. Я считаю, что во всем этом деле вообще в первую очередь виноват Владыка. Виноват дважды: во-первых, он поднял этот вопрос в Правлении и буквально терроризировал его, как своим криком, так и своим болезненным состоянием, а главное, — второе, — он огласил все это дело в совершенно

нелепом письме в «Возрождении», и тем загнал его в тупик, придал ему характер общественного скандала. Это, в конце концов, не только мое мнение, но и точное признание самого Митрополита, который хватается за голову по поводу того, что написал письмо. Я не хочу сказать, что Правление не виновато. Оно смалодушничило, поддалось террору, как митрополита, так и отдельных своих членов. Но во всяком случае тут вины несоизмеримой нет. Я говорю это, зная, что Вы знаете мою любовь к Митрополиту, хочу быть только объективной в данном случае. У Митрополита в дальнейшем ходе дела есть известный плюс, — он просто покался перед Вами и признал вину, выразившуюся главным образом в том, что он судил, не читая инкриминируемых статей. Учреждению покаяться и признать свою вину гораздо труднее, — хотя бы потому, что оно неоднородно. И хотя при всеобщей истерике, можно ждать покаянных воплей и от Караташова, и от Флоровского, но на них все строить нельзя, а надо компромиссами и переговорами спасти лицо. Во всяком случае, по моим наблюдениям ударение именно так падает: в первую очередь и инициатива, и упорство, и опубликование — все это лежит на митрополите. Что касается отца Сергия, то должна признаться, что помимо того, что он в этом деле смалодушничал, он не показал себя и большим дипломатом: в начале первого заседания он вскипел и стал Вас защищать, потом сдался, погиб в словесных тонкостях осуждения или порицания, потом решил перед Вами выгораживать Митрополита и брать всю вину на себя и Правление, рисуя свою роль активной, а не пассивным претерпеванием насилия Митрополита. Потом почувствовал, что Вы ему в этой выдуманной роли чересчур сильно поверили и тогда стал искать посредничества, — в частности, моего. Тут трудно говорить о незнании человеческой психологии, — потому что психология не поможет, — тут надо знать человеческую психопатологию, только при ее помощи можно разобраться в основных линиях поведения вашего подворского Пошехонья. Мне хочется, дорогой Георгий

Петрович, чтобы Вы ясно увидели это соотношение сил в Вашем деле. У Елены Николаевны есть некоторое над-рывное отношение к Митрополиту сейчас, — она принимает от него все, вплоть до возрожденческого письма, но зато вменяет в вину остальным все дело целиком. Это совершенно лишено внутренней логики: если Митрополиту все отпускается, то об остальных не может быть и речи, если же Правление виновато, то Митрополит виноват в десять раз больше. Повторяю, что это не моя фантазия, а сам Митрополит знает, как распределяется вина и ответственность между ними.

Теперь о сборнике. Статья отца Сергия снята. Мы решили в экстренном порядке заменить ее статьей о церковной свободе. Сначала мы думали о статье Бердяева, которую он пишет по Вашему делу, но он ее готовит в «Путь», тогда решили, что я напишу. Буду эти дни заниматься этим вопросом. Хочу написать очень спокойно, не только «по поводу», но и по существу, и очень твердо. Не знаю, как выйдет. У меня странное чувство, что вся эта история во многих отношениях послужила какой-то разделительной линией и обнаружила гораздо больше наших людей даже там, где мы на них не могли бы рассчитывать раньше. Сейчас мы готовимся выпускать Манифест общества защиты христианской свободы. В президиум войдете Председателем Бердяев и вы с Мочульским, потом огромный совет. Наметили пока что 36 человек, но входить они будут в зависимости от подписания Манифеста. Он будет не только в пошехонских тонах, а в международных, и мы его очень широко публикуем. Общество будет, где надо, разворачиваться «за неграмотную Тверь». Это одна из основных его задач.

Привет.

Ваша монахиня Мария

Ф. Т. Пьянов – Г. П. Федотову

6 апреля 1939
Париж

Христос воскрес,

Дорогой Георгий Петрович, поздравляю Вас с Праздником Светлого Христова Воскресения и от всего сердца желаю Вам мира и душевной радости.

На Ваше письмо по поводу проектируемых курсов я сейчас писать не буду, до выяснения вопроса об организации Христианского Союза Защиты Человеческой Свободы. Вы об этом Союзе, вероятно, уже знаете от Елены Николаевны или Ильи Исидоровича. От проекта курсов я не отказываюсь и считаю, что курсы или нечто вроде них нам важно иметь не только потому, что некоторые профессора изгоняются из ученых учреждений, но и потому, что такие курсы нужны для христианского дела. Во всяком случае, об этом подробно буду писать Вам после совещания группой по организации указанного Союза.

При сем прилагаю для Вашего сведения проект манифеста или воззвания, как хотите назовите, для просмотра и поправок. Этот проект составлен матерью Марией, просмотрен Н.А. Бердяевым. 20-го апреля состоится совещание под председательством Николая Александровича, на которое приглашены лица, указанные в прилагаемом списке на левой стороне. На этом совещании будет просмотрен проект и будет выработана программа деятельности Союза, которая, вероятно, сведется к тому, что прилагаемое воззвание будет отпечатано в газетах, в начале июня будет созван небольшой Съезд, на котором будет выработана программа деятельности на будущую осень. Очень прошу Вас сделать поправки в воззвании и до 20 апреля прислать их мне. Мы предполагаем, что указанный Союз должен возглавить Н. А. Бердяев, уже согласившийся, а товарищем председателя мы будем просить Вас и К. В. Мочульского.

О. Виддрингтон пишет, что хочет с Вами встретиться как-нибудь на вик-энд. Очень буду рад, если Вы познакомитесь с ним поближе.

Состояние здоровья о. Сергия Булгакова кажется неважно. Операция была очень тяжелая.

Дай Бог Вам здоровья.

Сердечно Ваш, Ф. Т. Пьянов

П.С. Сообщите свои соображения о лицах, приглашенных в этот Союз.

Митроп. Евлогий – Г. П. Федотову

20 апреля 1939

Христос воскрес!

Многоуважаемый Георгий Петрович,

Считаю своим долгом сообщить Вам, что Правление Института, ознакомившись в заседании своем от 30 марта с. г. с возникшей между Вами и коллегией профессоров Института перепиской по поводу постановления Правления от 8 февраля с. г., заключающего в себе обращение к Вам с предложением воздержаться в дальнейшей своей публицистической деятельности от помянутых в том постановлении выступлений, не нашло оснований к пересмотру его и определило вышеуказанное свое постановление подтвердить.

Уважающий Вас,

Митрополит Евлогий

Мать Мария – Г. П. Федотову

17 мая 1939

Дорогой Георгий Петрович, продолжаю Вам с большим перерывом хронику «Федотовского дела». Письмо Владыки, которое прочла Вам Елена Николаевна, произвело на всех самое удручающее впечатление. Особенно Николай Александрович был вне себя и предлагал следующие меры: 1. Послать Митрополиту делегацию от нашего нового объединения, чтобы указать ему все роковые последствия позиции Института. 2. Если это не поможет, опубликовать всё дело в русской печати с протестом за различными знатными подписями. 3. Перевести его статью, которая будет в майской книжке «Пути», на английский язык и устроить международный бум.

В четверг я была по различным делам у Митрополита, и он сам начал разговор о Вас. Считаю его чрезвычайно существенным и постараюсь передать точно. Я сказала, что думаю о Вашем деле в довольно мрачных тонах, а, главным образом, совершенно не понимаю, чего, собственно, Митрополит от Вас хочет. «Хотите ли Вы, Владыка, чтобы он ушел из Института? – Нет, я знаю, что в Институте есть группа, которая добивается его ухода, но я с ними не только не согласен, но просто этого не допущу. В конце концов я люблю Федотова. – Но ведь Вы понимаете, что он не может остаться, если Вы ему запрещаете свободно заниматься публицистической деятельностью. – Никто ему этого не думает запрещать. Пусть себе разводит свой социализм, сколько хочет. Речь едет лишь о более бережливом отношении к интересам Института. – Таким образом, Владыка, Вас бы удовлетворило, если бы он написал Вам в ответ на Ваше письмо приблизительно следующее: 1. Утверждаю свое право, оставаясь профессором Богословского Института, свободно заниматься публицистикой и высказываться по различным вопросам так, как того тре-

бует от меня моя христианская совесть. 2. Вместе с другими профессорами Богословского Института неся ответственность за его судьбу, буду всемерно стремиться своими выступлениями не отягчать и не усложнять его положения. — Да, это все, что мне надо. В конце концов я хотел бы, чтобы он воздержался лишь от фраз, подобных одной возмутительной фразе в Пассионарии, и словам о преимуществах жертвенности коминтерна над христианской жертвенностью».

Вот суть разговора. После этого он очень долго говорил, что совершенно не выносит Флоровского, что тот неприятен, когда ругается, и вдвойне отвратителен, когда хочет быть ласковым, что он его никогда инспектором не сделает и т. д.

Я не хочу особенно комментировать этого разговора, — думаю, что он сам по себе ясен, и простого изложения достаточно, чтобы Вы могли ориентироваться, и учесть его для Вашего ответа Институту.

Вчера было у нас собрание нового общества защиты свободы. Пока это все, только инициативная группа. Было очень хорошо и единомысленно. Да, забыла сказать еще, что Владыка выразил желание как-нибудь встретиться с Керенским: это, по-моему, будет очень хорошо. Сейчас наметили план работ на эту весну и приблизительные зимние проекты, — в смысле собраний, издательств и т. д. Думаю, что об этом Вам напишут подробно другие. — У нас в «Православном деле» одно время намечались довольно острые расхождения между Пьяновым и мной. Сейчас они принимают известную принципиальную форму, и личная острота не так сильна. Но принципиально мы действительно, может быть, стоим перед выбором, каким путем дальше идти. Я как-нибудь пришлю Вам на прочтение мой небольшой доклад по этому поводу, который я читала на последнем собрании нашей группы. Сейчас не могу этого сделать, потому что мы будем ещё обсуждать его в следующий раз.

Вот и очередная глава хроники.

Привет.

Группа «Православное Дело» – Г. П. Федотову

17 мая 1939

Дорогой Георгий Петрович,

По просьбе Елены Николаевны мы сейчас выработали группой «Православное дело» проект ответа Владыке Митрополиту. Если Вы можете этим проектом воспользоваться, будем очень рады.

Группа

В ответ на Ваше письмо, я хочу сформулировать точно мое отношение к моей публицистической деятельности.

1. Я считаю себя абсолютно свободным в моей публицистической деятельности, которая подлежит контролю лишь моей христианской совести.

2. Само собой разумеется, что в качестве профессора Богословского Института, я вместе с другими профессорами несу ответственность за его судьбу и поэтому и в своей внеакадемической деятельности стараюсь оберегать его интересы и доброе имя.

3. Но я слагаю с себя всякую ответственность за искажение моих мыслей и выражений.

(приписка рукой матери Марии: «пишем во время собрания»)

*Г. П. Федотов – в Правление Богословского
Института*

20 мая 1939

Я очень сожалею, что мои доводы, изложенные в личной переписке с профессорами Института, не произвели на них впечатления и были оставлены ими

без ответа. Для меня они сохраняют, конечно, всю свою нравственную и религиозную силу. Вторичное постановление Правления вынуждает меня формулировать точнее мое отношение к моей публицистической деятельности.

Я считаю, что в этой своей деятельности я совершенно свободен и несу ответственность лишь перед своей совестью.

Само собой разумеется, что в качестве профессора Богословского Института, я вместе с другими профессорами несу ответственность за его судьбу и потому вне своей академической деятельности буду стараться, как и всегда старался, оберегать его интересы и доброе имя.

Но, конечно, слагаю с себя всякую ответственность за искажение моих мыслей и выражений.

Член Правления

Г. Федотов

Г. П. Федотов – Н. А. Бердяеву

30 мая 1939

Дорогой Николай Александрович,

Давно хотел Вам написать, и даже начинал, но одна мысль останавливала. Мне не хотелось оказать на Вас какое-либо давление в «моем» деле. Я знал, что Вы собираетесь писать в «Пути». С одной стороны, это будет сильным ударом для Института, Митрополита, и я, по чувству лояльности, собирался, было, просить Вас о снисхождении. С другой, надо было, чтобы правда была сказана громко, во всеуслышанье. Дело ведь не мое только, а общее наше. Да и не наше даже... Я был раздвоен между двумя мотивами, и потому оставил письмо Вам недописанным.

Теперь получил «Путь», прочел Вашу горячую статью и хочу Вам сказать спасибо. Не знаю, какие она мо-

жет иметь последствия, — для Института и для меня. Но хорошо, что есть человек, который, когда говорит, думает о правде, а не о последствиях. Это Ваше призвание и место в мире. Я горько жалею, что не имею такого права, и, будучи на $\frac{1}{2}$ или на $\frac{3}{4}$ существом социальным, должен владеть гирю каторжника. С какой бы радостью я сейчас ушел из Института и почувствовал бы себя совершенно свободным! Но — столько разных но... «Православное Дело» с первого же дня конфликта стало на ту точку зрения, что я должен остаться в Институте. Да и студентов жаль, среди них есть настоящие друзья, которых я приобрел недавно. Но признаюсь откровенно, в глубине души я был бы рад, если бы Ваша статья переполнила чашу и меня уволили бы из Института. Право, об этом мечтаю. Невыносимо думать, что осенью должен буду сидеть за столом с этими бесчестными людьми.

Ваша статья очень хорошо написана. Единственно, что можно против нее возразить (и что мне пришло в голову только после разговора с нашим общим другом Н. Д. Городецкой¹): она доказывает слишком много, и защищает не только свободу, но и «левую» свободу. Это сужает круг лиц, на сочувствие которых можно было бы рассчитывать. Взять хотя бы Надежду Даниловну. В ней нет ничего левого, по традиции она принадлежит скорее к правому лагерю, но она понимает свободу, и нам сочувствует. Если устраивать Союз защиты христ[ианской] свободы, то нельзя обойтись без таких людей (как Франк, Вышеславцев, Струве). А левых православных христиан вообще кот наплакал, и с ними никаких союзов устраивать нельзя.

Ваша сила не в союзах, а в одиночестве, и я Вам завидую. М. б., когда-нибудь я завоюю себе право на личную свободу, а пока буду тянуть цепь социального послушания.

Так хорошо бы увидаться с Вами. Ваш кламарский дом теперь представляется каким-то замком последних рыцарей (Мосальвадор). Будьте только благоразумны, берегите свои силы, старайтесь не тратить их на

вспышки гнева, хотя бы и праведного. Надеюсь, что этим летом Вам удастся отдохнуть и полечиться. А с осени будем вести общую борьбу, плечо к плечу.

Сердечный привет Лидии и Евгении Юдифовне².
Еще раз спасибо.

Ваш преданный Г. Федотов

¹ Городецкая Надежда Даниловна (1901–1985) — прозаик, автор романов «Несквозная нить» (1929), «L'exil des enfants» (1936). В 1934 г. переехала в Англию, где в 1938 г. защитила докторскую диссертацию по богословию, преподавала русскую литературу сначала в Оксфорде, затем возглавила русское отделение Ливерпульского университета. Лектор при Содружестве св. Албания и преп. Сергия.

² Лидия Юдифовна Бердяева, урожд. Трушева, по первому мужу Рапп (1874–1945) — жена Н.А. Бердяева. Евгения Юдифовна Рапп, урожд. Трушева (1875–1960) — сестра Л. Ю. Бердяевой, была замужем за братом первого мужа Лидии Юдифовны.

Г. П. Федотов – прот. Сергию Булгакову

11 июля 1939

Дорогой о. Сергей,

Давно хотелось написать Вам — с тех пор, как Елена Николаевна привезла добрую весть о Вашем здоровье и духовном воскресении. Хотелось просто выразить Вам свою радость о Вашем возвращении к жизни и сказать, что несмотря на весенние расхождения, я по-прежнему люблю и уважаю Вас. Простите, что не сказал этого давно: делаю это сейчас, но уже с деловым дополнением.

На съезде в High-Leigh из разговоров с отцом Кассианом¹ я понял, что во-первых, я могу считать вас с отцом Кассианом своими друзьями, и, до известной степени, единомышленниками, а во-вторых, что все остальное в Институте против меня. Мое личное намерение, давно уже охладевавшееся, было: оставаясь

в институте, выйти из Правления, с которым мне было бы невыносимым сотрудничать. В защите своего поведения ограничиться необходимой обороной и не вступать в печатную полемику. Эти мои иренические намерения в последнее время были очень подорваны кампанией против Бердяева, которую затеял Зеньковский. Этот человек теперь показал свое настоящее лицо. Я получил от него письмо, где он, извещая о предполагаемом печатном ответе Н[иколаю] Ал[ександровичу], просит разрешения напечатать мое письмо с выпусками². Я был уверен, что без фальсификации им не обойтись. Их ответ Н. А. (краткий) уже содержал так много лжи, что подлинные документы и письма были бы убийственны для Правления (и для Митрополита). Я ответил отказом и просил их ограничиться теоретической брошюрой, не печатать документов, — в интересах Института, прибавив, что я вынужден буду выступить в печати в двух случаях: 1) если документы будут напечатаны неточно 2) если комментарий к ним будет содержать обвинения против меня.

Если еще не поздно, и если Вы имеете еще какое-нибудь влияние в Институте, поддержите меня. Убедите Зеньковского или Митрополита не печатать документов (хотя для меня и для Н. А. они были бы очень выигрышны). В этой просьбе и состоит, гл. обр., деловой смысл моего письма.

Слышал я от о. Кассиана, что предполагается требовать от меня отречения от солидарности с Н. А. На это я, конечно, никогда не пойду. Это новое ослепление. Но мне кажется, что если митрополит, Вы и о. Кассиан сейчас твердо пожелаете потушить это дело, то еще не поздно. Ущерб для Института, конечно, нанесен не малый, но он может локализоваться. Углубление полемики может подорвать и моральное, и материальное положение Института.

По возвращении в Париж я должен буду иметь разговор с Владыкой, от которого зависит многое. Пред тем мне очень хотелось бы сговориться с Вами. Я буду в Париже 28 июля. Не уверен, застану ли я Вас в горо-

де. Если Вы будете в Муазене³, может быть, Вы разрешите мне приехать к Вам? Пишу это в предположении, что Вы уже настолько оправились, что вернулись к делам. Если же нет, буду действовать самостоятельно — в духе иренического, но никак не предательского.

Простите, если мое письмо взволнует Вас и отвлечет от того высокого строя мыслей и чувств, в котором Вы находитесь. Последний, конечно, важнее всякой нашей злобы дня.

Елена Николаевна шлет Вам сердечный привет

Искренне любящий Вас

Г. Федотов

¹ High-Leigh — место регулярно проводимых англо-русских студенческих конференция в Англии.

Отец Кассиан (в миру — Сергей Сергеевич Безобразов, 1892–1965), профессор Нового Завета в Богословском Институте, с 1945 г. — его декан. Монах с 1932 г.

² Письмо В. В. Зеньковского от 23 июня. В нем, говоря о резонансе, вызванном статьей Бердяева в «Пути», перепечатанной затем «Новой Россией», «да еще с предисловием, идущим дальше обвинений Бердяева», Зеньковский писал: «[...] Все это побудило нас к двум мерам: 1) мы послали во все газеты (и в «Путь» и в «Новую Россию») письма с опровержениями главных неверных сведений в статье 2) чтобы не быть голословными, мы решили напечатать подлинные тексты: текст постановления Правления и тексты писем (официальных). [...] По плану брошюры нам следовало бы напечатать Ваше большое письмо (не в Правление, а коллегии профессоров), но напечатать его целиком А) мы не можем без Вашего согласия на то, ибо это все же частное письмо В) в письме Вашем есть много суждений, могущих породить лишние недоразумения, — они не являются аргументацией у Вас, а просто написаны «между прочим». Как пример приведу то, что письмо оканчивается словами «собака лает, ветер носит». Поэтому, если Вы даете согласие на напечатание письма, то сообщите, согласны ли на то, чтобы выделить в письме самую аргументацию, опустив все, что не имеет прямого отношения к ней, но задевает ряд людей. Очень прошу Вас немедленно мне ответить по моему личному адресу. — Преданный Вам, В. В. Зеньковский».

³ Moisenay — скит в 50 км от Парижа, основанный матерью Евдокией, где о. Сергей отдыхал после операции рака горла.

Прот. Сергей Булгаков – Г. П. Федотову

19 июля 1939



Дорогой Георгий Петрович, я был очень обрадован Вашим письмом, благодарю Вас и Е.Н. за Ваши добрые чувства ко мне и плачу за них взаимностью, которая никогда и не прекращалась. И тем не менее не скрою, что оно было и тяжело своим настроением, хотя и «иреническим», но все же не «агапическим», как по отношению к людям, которых я люблю на протяжении долгих лет, а особенно теперь, так и по отношению к общему положению нашего дела, вверенного нам Богом со всей за него ответственностью. Я уходил в болезнь, когда начинались наши несчастные недоразумения, которые, я уверен, разрешились бы на месте, если бы нас не разделяло расстояние. В том умирании, в котором я находился, стоя перед лицом Божиим, для меня совершенно перестало существовать это недоразумение. Я не только забыл его как несуществующее, но оно обличилось в этой своей ничтожности, растаяло, как воск от лица огня. Не примите этого за надмение или равнодушие, свидетельствую по истине, что я в своем смертном одиночестве любил всех какой-то радостной любовью, каждого по-своему, и Вас любил и не переставал и не перестаю Вас любить, но тогда еще иначе, чем всегда, в Боге, радостно. Поэтому когда я стал возвращаться к жизни и стал узнавать происшедшее и происходящее за все это время, то я испытывал скорбное недоумение: неужели это продолжается и люди живут этим? Это основное чувство останется у меня и теперь. Можно и должно увидеть жизнь так, что это взаимное разжение и разжигание перестанет существовать, а с этим погаснет сам костер. И это есть главное, что я хотел бы внести со своей стороны в начавшуюся распрю, где оказались «стороны». Я знаю, что меня легко обвинить в маниловщине и сентиментальной уклончи-

ности от ответственности, — пускай, но я чувствую здесь только одно: надо остановиться. Прошу взаимной амнистии. Конечно, главная трудность для осуществления мира, победы иренизма, заключается в новом продолжении взаимных обвинений, которые *würden besser ungeschrieben geblieben*¹, и к устранению их возможностей и должны быть приложены во всех направлениях усилия всех сторонников иренизма. Я боюсь, что перед новыми искушениями продолжающейся полемики иреническое настроение бессильно будет спасти положение, а каковы будут последствия для нашего дела, которое все мы любим, трудно предусмотреть. Таковы мои настроения, которые я позволяю себе выразить в ответ на Ваше письмо.

Сам я далеко не могу быть уверен, насколько я окажусь способен принять активное участие в продолжении работы в Институте, как бы я сам этого ни хотел. Во всяком случае, в теперешнем состоянии об этом не может быть и речи, хотя и могу кое-что царапать и читать. Я даже не могу сейчас пригласить Вас к себе, п.ч. от напряжения у меня появляется кровь у горла, с которой я никак не могу справиться, и это есть первое предварительное условие для возвращения к работе преподавания (не говоря уже о голосе). Поэтому нашу личную встречу, к сожалению, придется на некоторое время еще отложить. Во всяком случае, трудности наши хотя и велики, но не неодолимы, была бы лишь с обеих сторон добрая воля. Я не могу настаивать, чтобы Вы оставались в Правлении, если Вам этого не хочется, или если Вы чувствуете потребность сделать этот жест. Но лично я буду об этом особенно жалеть, п.ч. Ваше отсутствие — при наличии в Правлении всех других профессоров — будет именно для меня особенно чувствительно, а кроме того при личном общении скорее могут быть изживаемы, а вместе и устраняемы неизбежные неточности и недоразумения, от которых не свободна, насколько могу судить, и последняя Ваша информация. А между тем такая неточность содействует ненужному обострению.

Еще раз прошу принять выражение моей любви и уважения к Вам. Но всем нам нужно себя взаимно проверять и в этой проверке избегать неизбежной односторонности влияний.

Ваш прот. С. Булгаков.

Р. S. Сравнительно еще недавно я стал владеть пером вместо карандаша, и простите мне мою нескладницу. — Благодарю Вас за Ваше согласие участвовать в комитете по изданию «Невесты Агнца»². Я имею сведения о все ухудшающемся состоянии здоровья владыки Митрополита. Еще сегодня он писал, что к глухоте и прежним недугам еще прибавилась рвота, которую связывают с каким-то мозговым кровоизлиянием, хотя и непосредственно не угрожающим, но требующим внимания и лечения. Кажется, его посылают на юг.

¹ Лучше бы остались неописанными (нем.)

² «Невеста Агнца. О Богочеловечестве» — третья часть большой трилогии о. Сергия Булгакова. Издана посмертно (Париж, YMCA-Press, 1945).

Публикация, подготовка текста и примечания
Т. В. ВИКТОРОВОЙ и Н. А. СТРУВЕ



ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ



ЕЛИЗАВЕТА ТАЙВАНЕ

Св. Франциск Ассизский и Западная духовность (*апологетический очерк*)

I

О св. Франциске Ассизском писали многие. Последователи, явившиеся свидетелями его земных стезей, стали первыми биографами. Среди них — Фома из Челано и св. Бонаventura из Баньореджо. Дошли до наших дней и другие, не менее древние жития святого, авторство которых так и не было установлено. Интерес к фигуре Ассизского праведника не иссяк и ныне, на восходе двадцать первого столетия. Бесчисленная вереница западных богословов, вдохновленных подвигами святого, снова и снова пытаются переложить его деяния на язык современности. И это не удивительно. Заслуги его запечатлены сполна в немногословности знаменитого сна папы Иннокентия, в котором тому привиделась хрупкая фигура какого-то монаха, своими плечами поддерживающего рушащееся строение Церкви. И несмотря на то, что после смерти Франциска прошло несколько столетий, и Церковь с тех пор пережила еще много падений, оправиться от которых помогли Ей уже другие подвижники и сыны Западной ду-



ховной Традиции, Франциск и сегодня остается единственным в своем роде. Ни один канонизированный Католической Церковью святой так и не сумел заслонить образ Ассизского бедняка. Более того, св. Франциск до сих пор остается самой яркой звездой на небосводе западной агиографии.

Парадоксальность его святости, заключающейся в подражании Христу, стала понятной и поучительной

для большинства приверженцев Римско-Католической Традиции. Популярность Франциска может сравниться разве что с почитанием на Руси св. Серафима Саровского. Однако видимые формы его благочестия совсем не сходны с житиями восточными. Западная агиография и созерцательная практика и впрямь очень разнятся с опытом умного делания христианского Востока. Это было отмечено многими русскими богословами. Но далеко не все сумели узреть истинный корень этих различий. Немало было написано о западных святых и мистиках нелепых, с точки зрения богословской, пассажей¹. Подобные суждения о великих подвижниках Запада делаются часто отнюдь не на основании тщательного исследования источников, а полагаясь на второстепенные и не внушающие доверия сочинения, каковыми являются, к примеру, литературные домыслы Д. Мережковского. Богословие сего рода, безусловно, губительно не только для целостности Мистического Тела Христова. Терпит от этого и сама богословская наука. Подобные раздумья и навели на мысль вновь вернуться к житию св. Франциска Ассизского.

Цель этого очерка — изучить и переосмыслить некоторое наиболее характерные черты его жития: те, что так близки западному христианину, но не всегда понятны православному. Русские авторы часто обвиняют Франциска в чувственности, которая далеко отстоит от настоящего Боговидения. Поэтому первый раздел очерка посвящается его привязанности к тварям. Следуя за святым в его мистическом восхождении, во второй части, речь пойдет о теории аскетического делания, которую сам Франциск определяет не совсем обычно, но просто: как *бедность*. Заключительная часть представит на суд читателя тему о стигматизации — ношении ран Христовых, которые имеют непосредственное отношение к созерцанию (*конTEMPLАЦИИ*).

К тому же стоит обратить внимание на главный принцип, по которому с легкостью можно проследить все события жизни св. Франциска: это неоспоримое

Хриstopодобие. Оно, без сомнения, весьма отличается от того, к которому мы привыкли, читая восточные жития. Западный святой подражает Христу иначе, чем подвижник Востока, более педантично и на первый взгляд приземленно, о чем, похоже, и писал один из первых биографов Франциска Ассизского:

«О муж, поистине наихристианнейший, живя, уподобился он Христу Живому, умирая — Умирающему, и в смерти своей стремился преобразиться в Него совершенным покаянием, и по заслугам увенчан был сродством очевиднейшим»².

Франциск Ассизский и творение

Бог устроил этот видимый мир,
как некое отображение надмирного мира,
чтобы нам, через духовное созерцание его,
как бы по некоей лестнице
достигнуть одного мира.
(Григорий Палама, *Homilia* (3))

Одна из важнейших концепций христианства — богоподобие человека, вне сомнений, приемлемо верующему любой деноминации. И христианский Восток, и Запад во все века в равной мере усматривали в человеческом существе, словно в некоем зеркале, отображение реальности Божественной.

«Сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, и над скотом, и над всей землею, над всеми гадами, пресмыкающимися по земле», — гласят известные каждому христианину строки Святого Писания (Быт. 1:20). И, следуя установленной закономерности, все живое, как будто заранее, еще от начала времен, предназначенное человеку, устремилось к венцу творения. Не зря именно человеку было поручено наречь «всякую душу живую», когда «Господь Бог образовал из земли всех животных поле-

вых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их» (Быт. 2:19).

И если вся тварь устремилась ко «дню шестому», своеобразному прообразу самого человека, то человек, будучи подобием и образом Бога, заведомо был предназначен для «дня седьмого», когда «Бог почил... от всех дел Своих, которые делал» (Быт. 2:2). Единственно человек, существо разумное, явился венцом творения, единственно он был как бы коронован седьмым днем, днем Творца.

После трагедии грехопадения Адам омрачает свое богоподобие смертным грехом, тогда как тварный мир, облекши своего управителя в кожаные ризы, и во все становится источником земных тягот и владением князя тьмы. Теперь не только человек, но и весь сотворенный Богом мир «во зле лежит».

Такова мрачная картина тварного, воссоздать которую помогла нам не только античная философия в лице Платона и Плотина. В эпоху св. Франциска Ассизского сложившийся стереотип миропонимания, который, между прочим, непосредственно влиял на повседневное благочестие простого люда, нашел свое подтверждение в исторических судьбах Церкви того времени, весьма удачно описанном С. Дурылиным. Пороки и преступления духовенства и монашества, равнодушные и безбожие мирян, полная утрата чувства Христа в мире и Церкви, всеобщее отчаяние и ожидание скорого пришествия Судии мира — вот умонастроения современников Европы позднего Средневековья. Вместе с тем, Евангелие не является больше Благовестником радости Спасения, а становится орудием борьбы с Церковью, лучшим средством обличения плохих иерархов и монахов. Церковь приравнивается блуднице, ее служители — к служителям блуда и скверны, а путь чистого евангельского благовестия сменяется путем чистого апокалипсизма.

Природа же, усугубляя скверное состояние Церкви, в видимой красоте скрывает козни злых духов и соблазны. Именно твари бессловесные, мир видимой

природы совершенно несправедливо представляются средневековым умам «дьявольским маревом, изукрашенным всем великолепием лишь для того, чтобы верней приводить людей к творцу марева»³.

Злой рок! Творение, явленное в великой мистерии любви Божией, радость Его, о которой повествует книга Бытия, не только лукаво украдено князем бесовским, но и становится его, сатаны, творением. И вот, христианство понимается ныне как аскеза страха и сокрушения, которая под силу только существу разумному. Природа же, очевидно, на то неспособна, и человек, отделив себя от нее, лишает всю «тварь стенающую» Бога⁴. Так, управитель, обрекши своим грехопадением ни в чем неповинную тварь на погибель, теперь и вовсе отказывается от нее.

Не секрет, что описанное миропонимание преследует не только эпоху Средневековья Западной Церкви. Оно, в известной мере, и болезнь нашего времени. Античная философия, а именно платонизм и неоплатонизм, в какой-то степени заложившие основы апофатического мистического богословия, невольно сделала дуализм, т. е. понимание тварного как субстанциального зла, достоянием нашего мироощущения. Корень этого, очевидно, в неверном понимании наставления святых отцов отвергнуться мира сего ради спасения души. От зловещей ошибки «спас» христианский Восток исихазм во главе с Григорием Паламой, четко сформулировавшем постулат о спасении тварного через Преображение человеческой плоти. На Западе такой фигурой оказался Франциск Ассизский, духовную традицию которого продолжил основанный им Орден францисканцев. Франциск, подобно Паламе, удостоил плоть «брата осла»⁵, которым по мнению Франциска она является, спасения вместе с духом.

Однако очевидно, что и Григорий Палама, и Франциск Ассизский только восстановили, оживили Радостную Весть, всегда присутствующую в мистическом богословии Церкви и несправедливо со временем забытую. Так, еще в эпоху раннего христианства, робкое, но ге-

ниальное разрешение проблемы зла у Плотина, а именно о том, что зло отнюдь не зиждется в материи, да и вообще не является субстанциально существующим, находит надежное убежище уже в богословии Августина, а на Востоке, хоть и выражено менее, в мистике Дионисия Ареопагита. Несмотря на крайний апофатизм, который волей-неволей влечет за собой некий «дуализм», когда все тварное по причине его чувственности и образности отвергается, именно Ареопагит предостерегает нас от поспешных выводов о зле материи:

«Но и распространенное выражение: «зло присуще материи как таковой» — не верно, поскольку материи присуще разнообразие форм, а потому и она причастна красоте мироздания. [...] Каким образом из материи, если она есть зло, может родиться и усовершенствоваться что-либо в природе?»⁶

Итак, не отвергнуться мира, но греха во всех его проявлениях, не предать на смерть тварь, но грех — вот смысл аскезы, вот орудие спасения или, иными словами, обожения. Не только человек, но и вся тварь живая спасается, преобразуется вместе с человеком. Интересен и однозначный опыт мистиков Церкви, как Западной, так и Восточной, познания абсолютной невинности и богопроникновенности всего тварного. Об этом еще будет разговор впереди. Тварь же, как послушное орудие в руках человека, является только неким показателем, своеобразным зеркальным отображением духовного состояния человека. Объятый греховными страстями и тварь употребляет как орудие зла. Праведник кладет преобразенный через свою добродетель мир к ногам Божиим, подобно тому, как сделал это Франциск Ассизский, вернувший Христу то, что Он спас.

Об этой добродетели, возвращения творения Богу, хорошо говорит прот. Александр Геронимус. Священно-безмолвствующий, по его словам, «посредник в отдании творения Творцу», он «исполняет Райское призвание быть царем — пастырем, первосвященником и проро-

ком в творении». «Священнобезмолвствующий — сопастырь Христов, он приводит творение в Царство, он «из рода Божия, царственного священства», приносит словесную жертву, призывая творение как пророк-пастырь, пока не исполнится полнота всеобщего воскресения»⁷.

Таким образом, не только человек вправе носить имя образа и подобия Божия. И хотя книга Бытия прямо не говорит об этом, все сотворенное имеет некую часть в этом богоподобии.

Однако ж не секрет, что, несмотря ни на какие доводы, любовь Франциска Ассизского к природе, его так называемая «чувственность» восприятия окружающего мира, всегда была камнем преткновения для православного христианина. Воспитанным в строгой традиции умного делания, нам подчас это кажется непримлемо.

Так, *Зерцало совершенства*, один из важнейших источников его жития, повествует:

«Блаженный Франциск, полностью поглощенный любовью Божией, в совершенстве познавал благодать Бога не только в своей собственной душе, теперь украшенной полнотой Добродетели, но и в каждом творении. Так он имел особую и глубокую любовь к тварям, особенно к тем, которые как-то свидетельствовали о Боге и [мирском] порядке»⁸.

Но это не была абстрактная любовь ко всему существу. Подчас это, скорее, трогательная привязанность к тварям. К тому же Франциск не чурался и образов. Так, в *Зерцале совершенства* мы читаем о Франциске следующее:

«Мы, товарищи блаженного Франциска, написавшие о нем это, свидетельствуем, что частенько слышали от него такие слова: «Если бы я смог поговорить с императором, я, прося и уговаривая его, сказал бы, чтоб ради любви Божией и меня он издал бы закон, запрещающий людям ловить или убивать сестриц Жаворонков или как-то иначе обижать их. Также, чтоб все городские Вельможи и Управляющие замков и деревень каждый год на Рождество заставляли бы людей

выбрасывать пшеничные или какие-то другие зерна вокруг городов и замков для пропитания наших сестриц Жаворонков, а также и других птиц в этот праздничный день. И в честь Сына Божия, Который в ту ночь подле блаженной Девы Марии пребывал в яслях между Волон и Ослом, все, у кого имеется Вол или Осел, обеспечили бы им в ту ночь самый лучший корм. Таким же образом в этот день бедняки бы получили от остальных праздников, говоря: «С тех пор, как Господь родился ради нас, нам причитается спасение»...»⁹

Богатая на первый взгляд чувственность и образность слов Франциска совсем не случайно обоснована особым почитанием Рождества Христова. В этом кроется, пожалуй, главный ключ к разгадке западной духовности как таковой. Если христианский Восток «фокусом» богословия, а точнее, «фокусом» Христологии считает Воскресение Господне, и «царственный аспект Христа»¹⁰, как его называет В. Н. Лосский, обращая взор подвижника к Божественной природе Спасителя, то на Западе таким фокусом оказывается мистерия человечности Христа. Если на Востоке Господь являет Себя во славе, пронизанный светом Преображения, сиянием нетварности Божественных энергий, то на Западе мистик, а впрочем, и любой верующий углубляется в Тайну Воплощения, кульминацией которой является Богооставленность Христа на кресте.

Таким образом, земная жизнь Христа становится чрезвычайно важной. Однако же обе традиции воссоединяются в словах Франциска: «С тех пор, как Христос родился ради нас, нам причитается спасение», созвучной с известным богословским определением христианского Востока: «Бог стал человеком, дабы человек стал богом». Так, например, для св. Максима Исповедника воплощение и обожение или иными словами, спасение, между собой согласуются и друг друга предполагают¹¹.

Интерес Запада именно к человеческому аспекту Христологии в какой то мере объясняет привязанность Франциска к твари, которая напоминает ему зем-

ные стези Спасителя. Однако не станем спешить с выводами и предадимся пока изучению жития святого.

То, что особенно бросается в глаза при чтении его биографии, это некий символизм, или образность, как его иногда неудачно называют, пронизывающий все мироощущение Франциска. Если святой и имеет безграничную любовь к твари, то только ради глубокой символики всего сущего. Все сотворенное вплоть до маленькой букашки напоминало ему о Божественной истине. Во втором житии, написанном Ф. Челано, упомянута неподдельная любовь Франциска не только к полевым птицам, но и к домашним животным. При виде овец, например, святой имел обыкновение говорить: «Посмотрите на овец, пасущихся там столь смиренно среди козлов и их деяний: говорю я вам, это так же, как наш Господь Иисус Христос ходил просто и смиренно среди фарисеев и первосвященников»¹².

Любил Франциск и неживую природу:

«Из простой и неживой твари он имел особую тягу к огню по причине его красоты и пользы, поэтому он никогда не желал тушить его. Так однажды, когда он сидел у огня, загорелся край его одежды у ног, а сам Франциск этого не видел. Когда он почувствовал жар огня, он не пожелал снять с себя одежду. Товарищ его, увидев это, подбежал к нему, пытаясь потушить огонь. Но он запретил, сказав: «Нет, дорогой брат, не причиняй зла огню», и так ни в коем случае не позволил ему потушить его.

Тот же поспешил к брату, который был им гвардианом, и подвел его к блаженному Франциску, и они сразу, против воли блаженного Отца, потушили огонь. Поэтому, что какая бы ни случалась необходимость, он никогда не тушил огонь, лампу или свечу, т. к. он был полон великим к нему благоговением. Также он не позволял брату перебрасывать огонь или раскаленное бревно с места на место, как это обычно делают, а оставлял его догорать на земле в честь Того, Кому принадлежало все творение»¹³.

Было бы неуместным после прочтения этого эпизода, как впрочем и многих других, отвергать в поведении

Франциска элемент некоего юродства. И кому как не русскому читателю известен этот род святости? Не секрет, что юродивые часто оспаривали глубокие христианские истины с целью поправить мудрость мира сего, когда их, по словам Г. Федотова, святость прикрывалась обличием не только безумия, но и безнравственности¹⁴.

И хотя христианский Запад не знает такой вид святости как юродство, Франциск Ассизский и ближайшие его последователи свидетельствуют о существовании такого явления и в Средневековой Европе. Так однажды Франциск, в сопровождении брата Руффина, по духовному наитию разделся нагим и отправился в город Ассизи. Там, осмеянные народом, они проповедовали «об отречении от мира, о святом покаянии, о добровольной бедности, о желании Царства Небесного, о нагоде и поношениях и Страстях Господа нашего Иисуса Христа»¹⁵. В свое время подвиг юродства берет на себя и ученик Франциска Ассизского брат Юнипер¹⁶.

Возвращаясь же к теме мироощущения Франциска, дополним эту картину символическим пониманием воды, камней и деревьев.

«Кроме огня, — повествует *Зерцало совершенства*, — он особенно любил воду, в которой запечатлен образ сокрушения о грехах и испытания [веры]. Ею скверна душевная бывает смыта. Первое же очищение души происходит с помощью воды крещения. Поэтому, когда он мыл свои руки, он выбирал такое место, чтоб стекающую воду не поправить ногами. По камням же он ступал с благоговением и страхом из любви к Тому, Кто назвал Себя Камнем. Поэтому, произнося псалом: «на высококий камень вознес Ты меня», в великом благоговении и смирении он говорил: «Под пятой камня Ты вознес меня». Так же брата, собирающегося развести огонь, он имел обыкновение наставлять, чтоб тот никогда не срубал целого дерева, но оставлял хоть часть его из любви к Тому, Кто спас нас, вися на крестном древе»¹⁷.

И так, вся тварь, будто вторя книге Бытия, пред взором Франциска восклицала: «Бог сотворил меня

для тебя, о человек!», а дух Франциска при виде или прикосновении к ней «был не на земле, но на небе»¹⁸.

Однако ж больше всего, по свидетельству очевидцев, любил Франциск солнце и огонь и говорил, что «утром, когда встает солнце, каждый человек должен славить Господа, создавшего его для нашего блага. Ведь благодаря ему взор наших очей озаряет день. Когда же ночь приходит, каждый обязан хвалить Бога за Брата Огонь, который озаряет глаза наши в ночи. Потому, что все мы подобны слепцам, которым Господь позволяет прозреть благодаря этим двоим, братьям нашим»¹⁹, — говорит св. Франциск, весьма напоминая этими словами непроницаемость Божественного мрака и белизну озаряющего внутренний взор подвижника нетварного Света. Солнце же, по мнению святого, являет в себе наилучший образ Самого Господа, в Святом Писании назвавшего Себя «Солнцем Справедливости»²⁰.

На первый взгляд, представленное взору читателя покажется если не банальным романтизмом, то типично катафатическим восприятием мира Божественного, которое, между прочим, и Западной теологией считается неполным. Упоминание же реалий апофатического созерцания представится и вовсе неуместным.

Однако ж серьезное изучение мистического опыта как на Западе, так и на Востоке, приведут нас к раздумиям иного рода.

Святой Бонавентура, горячий поклонник Франциска Ассизского, который приходился ему «серафическим отцом», весьма полезен для нашего исследования. Мистический опыт святого из Ассизи основательно повлиял на богословские конструкции Бонавентуры, который, по словам исследователя его трудов, только вложил его простоту в философские рамки. Е. Жильсон говорил, что, читая св. Бонавентуру, надо только представить св. Франциска Ассизского, читающего лекции в Парижском Университете²¹.

В своем *Путеводителе души к Богу* Бонавентура, подобно Августину, да и многим другим отцам западного

богословия, упоминает несколько стадий мистического пути, среди которых первая — это узрение Бога в Его следах в воспринимаемом чувствами мире. И хотя богослов не настроен судить об этой степени богопознания как о созерцании высшего порядка, он все же дает нам некий ключ к разрешению проблемы тварного мира, объяснение которой обнаружим и у восточных отцов. Св. Бонавентура как никто другой лишен негативного восприятия тварного, которое, по его словам, «ведет мудрую и преданную созерцанию душу к вечному Богу ... Все творения являются как бы тенями, эхом и картинами. Они представляют собой следы, подобия и зримые образы, открытые нам для постижения Бога и данные в качестве божественных знаков, которые ... являются образцами или, скорее, копиями, служащими для того, чтобы все грубые и чувственные души через видимые, воспринимаемые чувствами вещи перешли к вещам интеллигибельным, то есть через знаки перешли к ими обозначаемому. «Творения этого воспринимаемого чувствами мира, — продолжает св. Бонавентура, — являются знаками «невидимого Божьего», во-первых, потому, что Бог является источником, образцом и целью всего сотворенного, так как любой результат действия представляет собой знак Его причины, копия представляет знак образца, а путь — знак цели, к которой он ведет. Во-вторых, творения являются знаками «невидимого Божьего» вследствие собственного наглядного представления. В-третьих, вследствие пророческого предвосхищения. В-четвертых, вследствие ангельского действия. В-пятых, через добавленное (божественное) установление»²².

Весьма теоретизированное размышление св. Бонавентуры хотелось бы пополнить словами Оригена, который призывает нас вспомнить сказанное Самим Спасителем:

«Возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве (Ин. 4:35).

Пребывающий среди учеников Логос требует от внимающих Ему обратить очи к ниве Писания, а также

к иной ниве, где Он присутствует во всяком сущем, как бы ничтожно оно ни было, — с тем, чтобы они увидели белизну и лучезарное сияние Света Истины, пребывающей повсюду»²³.

Этот текст невольно наводит на мысль о символике проповеди Евангелия Франциском Ассизским. Все живое для него было полно символов мира Божественного. Горлиц он с любовью называл невинными птицами и «образом смиренных, чистых и верных душ, упомянутых в Писании»²⁴, цветы были ясным образом Спасителя, который в *Песне Песен* назван «лилией долин»²⁵, а Брат Солнце носило в себе подобие Господа Всевышнего²⁶. Своеобразный символизм речи Франциска напоминает образность проповеди Самого Иисуса, «пророка из Назарета», говорившего притчами и часто употреблявшего примеры, взятые из природы и жизни простого люда. Ведь кто из нас не помнит сказанное Спасителем о заблудшей овце и добром Пастыре, о неплодной смоковнице, о птицах небесных, которые не сеют, не жнут и не собирают в житницы, или полевых лилиях, одеяние которых прекрасней риз Соломона? При особенной любви христианского Запада к человеческой природе Христа и Его земным стезям, не удивляет и подражание Франциска Христу в проповеди.

Было бы ошибкой почитать дар видения Божественного Промысла в твари банальной мечтательностью страстного ума. Исаак Сирии, к примеру, говорит об этом так:

«Что такое, говоря кратко, чистота? Это сердце, страдающее всему тварному естеству... И что такое страдающее сердце? Сказано: “Это сердце, пылающее любовью ко всему творению: к людям, птицам, животным, демонам, ко всякой твари. Когда человек думает о них и видит их, из глаз его струятся слезы. Это сострадание столь сильно, столь необоримо... что сердце разрывается при виде зла и страдания, испытываемого самой ничтожной тварью. Вот почему такой человек слезно молится всякий час... о врагах истины и всех, вредящих ему, чтобы они были сохранены и прощены.

Он молится даже о змеях, в безмерном сострадании, поднимающемся в сердце его, по образу Божию»²⁷.

Святой Антоний же проповедует богопроникновенность мира сего в суровых словах, сказанных мудрецу, утверждавшему, что святой насильно лишил себя «утешения, подаваемого книгами»: «Моя книга, философ, — это природа сущего, и когда хочу читать Слово Божие, эта книга всегда передо мной»²⁸.

Любопытна в этой связи и история отца Амфилохия (†1970), «старосты» острова Патмос, который, имея особую любовь к деревьям и принимая исповеди окрестных крестьян, обычно предписывал им в качестве епитимий посадить дерево. В засушливые летние месяцы он самолично обходил остров, поливая молодые деревья. За два же столетия до него афонский монах святой Косьма Этолийский, принявший мученическую кончину в 1779 году, во время своих миссионерских поездок по Греции имел обыкновение повсюду сажать деревья²⁹.

Итак, очевидно, что христианская истина о благодати и принадлежности Творцу всего, что создано Им, унаследована не только Западной Церковью. Подобное воззрение святых отцов имеет в интерпретации православных богословов даже свое название. Архимандрит Киприан (Керн) определяет его как *символический реализм*. Обобщая святоотеческое учение до эпохи Паламы, он пишет, что оно всегда было проникнуто чувством особого глубокого почитания и даже нежной любви ко всему, созданному Богом. В твари оно усматривало отображение иного, горнего и лучшего мира. Для многих все происходящее и бывающее окрест нас поистине есть «только отблеск, только тени от незримого очами». Мир явлений, внешняя природа, самый человек были для них только прозрачной оболочкой иного мира, отражением иных непреходящих реальностей, так как духовный взор усматривает и духовный смысл, истинный корень любого предмета. Ведь за пределами внешнего мира видятся истинные *логосы*³⁰ предметов и явлений, смыслы вечного бытия, тогда

как сами логосы, являясь бесчисленным множеством отблесков совечного Отцу Логосу, рассеяны по всей твари и продолжают, осуществляют заложенное в мире Божественное повеление производить, творить, умножать и растить³¹.

О тех же логосах, которые упомянуты Кападокийскими отцами, Дионисием Ареопагитом, св. Максимом Исповедником и другими, говорит ревностный последователь Франциска Ассизского св. Бонаventura, называя их *числами* по примеру блаженного Августина. «Число же является главным образцом в душе Творца, а в вещах — главным следом, ведущим к мудрости»³².

Максим же Исповедник прекрасно излагает идею символизма в своей теории о взаимопроникновении двух миров, видимого и потустороннего. В потусторонней сфере бытия вечно содержатся логосы-начала этого мира, а в этом чувственном мире логосы-символы того Божественного бытия³³.

Символизм Максима Исповедника отнюдь не абстрактен. Так, будто вторя сказанному Франциском Ассизским о Солнце, он говорит: «Как солнце, восходя и освещая мир, являет и себя, и освещаемые им предметы, так и Солнце Правды, восходя в чистом уме, являет и Себя, и логосы всех [тварей] — уже приведенных в бытие и тех, которые еще будут сотворены. Мы познаем Бога не из сущности Его, но из величия творения Его и из промысла о сущих. Ибо посредством их, словно посредством зеркала, мы постигаем [Его] беспредельную Благодать, Премудрость и Силу»³⁴.

Любопытно, что и Дионисий Ареопагит, этот мастер апофатической мистики, в свое время тоже слагает гимн Солнцу, как называет его Оливье Клеман, в котором это небесное светило он зовет «образом Бога»³⁵.

Наконец, то, что в своем Путеводителе утверждает св. Бонаventura, расчлняя мистический путь души на некие ведущие к Божественному Логосу ступени и представляя сотворенный мир первой из этих ступеней, удачно излагает Климент Александрийский, так же включая созерцание тварного в единую систему ми-

стического богопознания: «Пребывая в созерцании ... мы уже не рассматриваем физические качества вещи: ее размеры, плотность, длину и ширину. То, что остается от нее, — лишь знак, некая единичность, обладающая, если можно так сказать, каким то положением... За ее пределами мы открываем огромность Христа, а затем через святость Его, вступаем в бездну Его безграничности, пока не узрим Всемогущего... Благодать познания дается нам от Бога через Сына...»³⁶.

Итак, творение — это только таинственная криптограмма бытия, доступная для изощенного глаза духовного и совершенно закрытая для непросветленного чувственного зрения³⁷.

Более того, вся тварь богопроницательна. Она не только лишена злой сущности, но наоборот возводит своего созерцателя в мир Божественный, являясь некими душой возвеличивающими ступенями.

Вероятно, не ускользнул от взора читателя и тот факт, что видение в тварном истинного смысла, незримого чувственными очами, — это удел очищенного, и к тому же озаренного ума.

Однако ж прежде чем приступить к этой теме, обратим внимание на еще один объект особого почитания св. Франциском Ассизским. Таковым было воплощенное в письменном тексте имя Божие. Св. Франциск, не читавший книг подобно св. Антонию, неоднократно наставлял братьев поднимать с земли любую бумажку, в которой упоминалось имя Божие. Когда же у него спрашивали, почему он обращает внимание даже на письмена язычников, он говорил: «Потому, что в них содержатся буквы, которые составляют славное имя нашего Господа Бога. Благо, которое и в них имеет некую часть, не принадлежит ни язычникам, ни одному из существ человеческих, только одному Богу, Который и есть все благое»³⁸.

Подобное оправдание этакого «фетишизма» блаженного отца, однако, мало удовлетворяет богословствующие умы, и интересно, что не западное богословие, а именно восточное обнаруживает его разгадку.

Так, комментируя антропологию св. Григория Паламы, архимандрит Киприан пишет, что для святоотеческого символического реализма произнесение человеком слова и надписание его на хартии таинственно отображают Боговоплощение. Невидимое и неосязаемое до этого слово, как и Слово Божие до Вочеловечения, становится видимым, осязаемым после произнесения или написания, как и Слово, воплотившееся в тело человеческое³⁹.

Мистический же опыт, как на Западе, так и на Востоке, предполагает на своем пути несколько встреч с миром тварным. Рассмотрим их по порядку, опираясь преимущественно на опыт Запада, который и является объектом данного исследования.

Самая первая встреча с миром твари происходит в самом начале духовного пути, когда душа только начинает осознавать существование горней реальности. Этот опыт обычно бывает «натуралистическим», лишенным Божественного участия, или другими словами, Божественного озарения⁴⁰. Человек, в таком случае, познает Бога в твари путем чувственным, интеллектуальным, медитативным, если угодно.

Медитация же в понятии западной мистики, — это особый вид молитвы, суть которой заключается в размышлениях над Божественными предметами. Говоря языком христианского Востока, медитация относится к праксису, а не к феории, и так же, как практикование Иисусовой молитвы на Востоке, бывает разной в своем совершенстве⁴¹. Теоретически к настоящей медитации допускаются лица, уже прошедшие стадию очищения⁴². Это — стадия своеобразного «ожидания» фазы созерцания или *контемпляции*, как называет его западная традиция. Медитативное состояние души, основывающееся на природных способностях человека, какой и является интеллект, не предполагает прямого Божественного участия. Медитирует ум не озаренный или же ум, который озарение покинуло. (Ведь как извлек не оставивший еще этот мир и свою плоть человек лишен постоянного созерцания Бога). Тереза

Авильская, например, учила, что медитировать надо непрестанно, прекращая размышления только тогда, когда Бог говорит к душе⁴³.

Таким образом, видение Бога в тварном мире, о котором говорит Бонавентура, путь интеллектуального размышления над Божественным смыслом, пребывающем в твари, это путь «натуралистический» и, конечно, чувственный. Душе, узревшей Бога в творении таким образом, предстоит еще длинный и тяжелый путь, путь *очищения* от страсти телесной и душевной, *озарение* и наконец *обожение*.

Западная традиция, например Августин⁴⁴ и Бонавентура, мистическое восхождение изображают чуть иначе. В соответствии с этой схемой, душе еще предстоит *войти в себя*, то есть достичь своего ядра-сущности, или иными словами, узреть в себе Бога⁴⁵. Это достигается сокрушением о грехах, телесной аскезой, последующим достижением состояния бесстрастия и Божественного озарения, благодаря которому душа познает самую себя. Затем душе предстоит *из себя выйти* и, устремившись и воссоединившись с Богом, постичь тайное, недоступное природным свойствам человека. Поэтому и происходит это вне его самого. Тогда человеку открывается сугубо новое восприятие сотворенного⁴⁶.

Однако в мире созерцания не все поддается правилам, и иногда человек переживает настоящее озарение и сверхъестественное созерцание Божественного смысла в тварном еще до стадии очищения. В данном случае речь идет о призвании души к Богу, подобно тому, как это случилось с апостолом Павлом по дороге в Дамаск. Ведь и Павел не был тогда очищен, подготовлен к явлению Господню. Такая единичная теофания в незрелой душе, когда она вдруг зрит Богопроникновенность тварного, а вместе с тем и Самого Творца, влечет за собой обращение к Нему души и последующий подвиг мистического восхождения.

К числу святых и мистиков, переживших озарение до обращения, можно причислить многих. Во-первых,

самого Франциска Ассизского, призванного Господом в заброшенной церкви святого Дамиана где-то в предместье Ассизи, когда написанный образ Распятого заговорил с ним, призывая восстановить Его Церковь⁴⁷. Список можно пополнить св. Игнатием Лойолой, который до своего обращения интересовался исключительно военным искусством. В 1521 году, раненый при защите города Памплоны, он был весьма утешен явлением ему Божией Матери с Младенцем. После этой мистической встречи он «совершенно потерял какой-либо интерес к делам плоти»⁴⁸. Любопытно, наконец, свидетельство блаженной Фаустины Ковальской, повествующее о перевернувшей ее жизнь встрече со Страждущим Христом на балу, когда Он сказал ей: «Доколе Я буду мириться с тобой, и доколе ты будешь Меня обманывать?»⁴⁹

Опыт этих людей был непосредственным откровением одного из Лиц Пресвятой Троицы или Богоматери. Он не был напрямую связан с преображением мира сущих. В истории Западной Церкви были, однако, и обращения через познание Бога в созданиях, когда Нетварный Свет, по словам западного исследователя мистицизма Эвелин Андерхил, явил Себя в мире тварном, который, в свою очередь, обнаружил самое себя как некий *модус Вечности*. Преображенный мир, пишет Э. Андерхил, предстает взору своего созерцателя своеобразным одеянием Бога.

Восприятие Божественного в природе, однако ж, более характерно для стадии озарения, когда мистик уже преодолел этап очищения. Если же феномен имманентного восприятия Абсолюта имеет место в момент обращения, то происходит это по большей части с лицами, которые мало знакомы с реалиями церковного благочестия, каковым является, например, почитание Лиц Пресвятой Троицы, Богоматери и святых. Встреча с горней Реальностью, которая не является «Богом философов и ученых», характерна для людей, живущих в природе, символика которой им более понятна. Бывает это и с теми, кто обнаруживает в себе бóльшую

склонность к поэзии, чем к настоящему созерцанию⁵⁰.

Примером может послужить опыт некоего брата Лоренса (Лаврентия), жившего в 17 веке во Франции. Будучи по происхождению крестьянином, он не получил никакого образования. Служил сначала в армии, позднее проявил свою некудышность, подвизаясь лакеем в одной из знатных семей Франции. В этом смысле брат Лоренс ничем не отличился от множества на Западе почитаемых святых, которые также в свое время обнаружили неприкаянность в делах мира сего⁵¹. Так и брат Лоренс, обнаружив свою полную несостоятельность, брат Лоренс нашел истинное призвание только на склоне лет. В возрасте 50 или 60 лет он поступил в Кармелитский орден. Его письма, духовные откровения и беседы, принадлежавшие этому периоду, были опубликованы после его смерти в 1691 году. По словам анонимного очевидца, «Господь оказал ему необычайную милость в возрасте 18 лет. Это послужило его дальнейшему обращению. Однажды зимой, увидев дерево, сбросившее листву, он подумал о том, что не пройдет много времени, как снова зазеленеют листья, позже дерево зацветет и даст плод. В этот момент он вдруг постиг путем сверхъестественного видения великое Провидение и Всемогущество Божие, ощущение которого никогда не покидало его на протяжении всей жизни. Это видение заставило его навсегда потерять интерес к миру и зажгло в его сердце такую любовь к Богу, что сам он вряд ли мог сказать, что за 40 лет он смог полюбить Бога больше, чем тогда⁵².

Интересные свидетельства подобного опыта собраны У. Джеймсом. Он приводит случаи из жизни обычных людей, которые отнюдь не чувствовали тягу к церковному благочестию. Примечательно и то, что видение самого себя частью Вселенной, слияние воедино с преображенным миром сущих, тоже не такое редкое явление. Описание подобного состояния находим у немецкой писательницы Мальвины фон Мейзенбург: «Я была одна на берегу моря, — пишет она, — когда на меня нахлынули эти мысли, освобождающие

и умиротворяющие душу. Как некогда в Альпах в Дофинэ, я невольно преклонила колена перед лучезарным океаном, символом Бесконечного. Я чувствовала, что молюсь как никогда еще не молилась, и я поняла тогда, что такое настоящая молитва: индивидуум выходит за пределы своего одиночного заключения, чтобы осознать свое единство со всем существующим, опускается на колена, как смертный, и поднимается, приобщенный к бессмертию. Земля, небо и море сливались в одну необъятную гармонию. Это был как бы единый голос всего великого, что когда бы то ни было существовало в мире. Я чувствовала себя слитой с Ним нераздельно, и до меня дошел его привет: и ты также принадлежишь к победителям»⁵³.

Очевидно, что опыт этой особы снова склоняет вернуться к Упанишадической философии. Именно Упанишады, эта азбука индийских мистиков, яснее чем кто либо декларирует принадлежность каждого из нас к космическому единству. Человек не только един со всем сущим, он составляет одно целое и с Тем, Кто это единение приводит к действию, оживляет, делает явным. Несмотря на некоторые догматически важные различия между миропониманием европейца и индуса, христианская мистика, и в данном случае мистика западная, приводит немало подобных примеров, когда человек уже более не ощущает себя отделенным от мира сущих, человечества в целом, а на высшей ступени созерцания — от Самого Творца. Упанишады часто сравнивают душу человека с каплей, которая в случае достижения совершенства необратимо сливается с Брахманом, как с необъятным океаном. Точно такие же сравнения, странным образом нередки в дневниковых записях мистиков христианского Запада.

Предоставим их на суд читателя чуть позже, удовлетворившись пока увещеваниями античного философа Плотина, сумевшего собственный мистический опыт единства со всем сущим изложить в доступных каждому словах: «Мы все составляем одно. Но мы не ведаем об этой общности, ибо обращаем свой взгляд вовне,

вместо того чтобы обратить его к точке, к которой привязаны. Мы все подобны лицам, повернутым наружу, но связанным изнутри с единой вершиной. Если бы мы могли вдруг обернуться или нам бы посчастливилось и «Афина потянула нас за волосы», то мы увидели бы одновременно Бога, себя и все сущее» (Эн. VI, 5, 7, 8).

Допуская то, что семенное Слово просветило и нашего философа, приходится согласиться, что Некто единит не только всех христиан, к какой бы традиции они ни принадлежали, но и других «овец», которые, по слову Спасителя, «не сего двора», не говоря уж о мире остальной твари, которая по замыслу Божию всегда прибывает там, где человек.

Возвращаясь к теме о встрече созерцателя с тварью, стоит рассмотреть и второй случай, который, как сказано выше, связан со стадией озарения, когда подвижник уже прошел этап очищения. Под очищением же понимаем весь комплекс аскезы, включающий умерщвление как плоти, так и страстей душевных. Все мирское в этот период предается «облаку забвения», как сказал в 15 веке анонимный автор английского происхождения, написавший мистический труд с таким названием. Тварная плоть совлекается, а ум воссоединяется, очищаясь от всякого рода помыслов.

Христианский Запад, не менее чем Восток, изощрен в телесной аскезе. Что же касается победы над помыслами, то и это весьма актуально для Запада, несмотря на неприятие Востоком медитативного свойства молитвы. Все силы подвижника в период очищения направлены, по словам св. Терезы Авильской, на отстранение «всего чувственного», чтоб «оставив один дух, человек мог соединиться с Нетварным Духом в небесном единении, ибо, без сомнения, когда мы опустошим себя от всего тварного, делая это ради любви к Богу, Сам Господь наполнит наши души Собою»⁵⁴.

Период очищения от скверны плотской и душевной может быть весьма долгим. Этот своеобразный «режим» работы человеческого естества, усвоенный

мистиком в данный отрезок времени, закрепляется озарением, которое, отдавая человеку по заслугам, навсегда привязывает верный Богу ум к такому образу существования. Подобно старцам, с неохотой оставляющим единение ума даже на пару минут, св. Тереза Авильская пишет, что происходящее вокруг уже мало беспокоит бесстрастия достигшую душу, ибо «страсти уже покорены»⁵⁵. Именно тогда, когда человек полностью отрешился от плотского, ему дается узреть мир горний в тварях. Это качественно новое восприятие реальности, видение твари бесстрастным оком как бы с позиции Самого Бога. Тварь, всегда отображающая в себе духовное состояние своего созерцателя, теперь являет свою первозданную чистоту и богопроницательность. Когда человек восстанавливает в себе образ Бога, прочая тварь, внезапно превратившись в некое зеркало, являет в себе чистый образ просвещенного духа, а вместе с тем и Самого Творца вселенной.

В связи с этим весьма показательны слова известного немецкого мистика Мейстера Экхарта: «Бог — это чистое Благо. Поэтому и пребывает Он исключительно в чистой душе. Там Он изливает Себя Самого: в ней Он пребывает всецело. Ведь что такое чистота? — будто вторя Исааку Сирину, вопрошает немецкий мистик. — Это когда человек совершенно отвращает себя самого от всего тварного и в такой степени обращает свое сердце к Чистому Благу, что уж никакая тварь более не может его ублажить. Он и не чувствует влечения к тварям, держа себя как можно дальше от них, — в Чистом Благе, которое и есть Бог. И так же как ясность глаза не терпит ни малейшего инородного тела в нем, так же и чистота душевная не способна вынести даже ничтожного пятнышка между ею и Богом. Для нее и творения чисты. Теперь она может наслаждаться ими в чистоте потому, что наслаждается ими в Боге и Богом в них»⁵⁶.

В другом же месте Мейстер Экхарт чудесно поясняет свою мысль о чистоте твари, наделяя ее, подобно человеку, неким Божественным прообразом: «Блажен-

ные на Небесах видят творения освобожденными от любого тварного образа, облаченными в образ Единого Бога, т. е. в то обличие, в котором Бог волит и любит Сам Себя и все сотворенные вещи»⁵⁷.

Очевидно, что творение больше не может причинить вреда человеку, достигшему бесстрастия. Он полноценно обладает миром тварным, будучи не привязанным к нему. Жестокая аскеза отнюдь не преграда чистой радости о сотворенных вещах, этих сосудах Божественной благодати, совлекшихся, по слову Мейстера Экхарта, тварного образа. Ум, очищенный и просветленный любовью Божией, прозревает и в лучах гносиса зрит Божественное во всем. А если он видит в твари Божественное, то как он может её не любить? «Тот, кто познал величие Свободы во Мне, – говорит Господь Матильде Магдебургской (†1299), – не может любить только Меня одного, он должен любить Меня в творениях»⁵⁸. Великий же мистик Запада Иоанн от Креста разрешает противоречие между совлечением тварного естества и любовью к твари следующим высказыванием: ««Чтоб достичь удовлетворения во всем, стремись не иметь его ни в чем. Чтоб стать всем, стань ничем. Чтоб познать сущее, избавься от любого знания»⁵⁹.

Что же до святого Франциска Ассизского, то исследователи склонны почитать его любовь к твари ничем иным, как приобретенным в результате подобного озарения познанием Богоцентричности сущего. Ведь главной чертой озарения как такового является, по словам Э.Андерхил, совершенная перестройка сознания человека, когда эгоцентричное восприятие тварного мира заменяется Богоцентричным его пониманием⁶⁰. Примечательно и то, что мироощущение св. Франциска отнюдь не кратковременно, как, например, озарение брата Лоренса. Причина этого коренится, пожалуй, в следующем.

Опыт озарения вовсе не последняя стадия мистического восхождения человеческого ума. Скорее, это только начало. Подвижник, впервые познавший при-

косновение Вечности, находится только у истоков созерцания. Предстоит ему еще не только усовершенствоваться, но и достичь куда больших откровений Господних, которые, впрочем, совершенно недоступны философствующему уму. Вершина же созерцания — единение человека с Богом, характерной чертой которого является постоянность. Если опыт озарения скоротечен, то усовершенствование пророчит созерцателю долговременное пребывание в благодати, когда мистик, став доверенным лицом Бога, зрит глубины Божества и богопрониновенность сущего непрестанно.

Второй особенностью Богопознания высшего порядка является появление у подвижника второстепенных мистических способностей, как назвал их западный исследователь мистицизма Харви Д. Иган⁶¹, какими являются, например, дар пророчества, стигматы, билочация, чудесные исцеления и т. д. Принадлежит к этой группе и умение мистика, подобно Самому Спасителю, понимать язык бессловесных тварей и входить с ними в непосредственный контакт.

Природа этого феномена, увы, остается загадкой. Ведь известно, что у прочей твари нет разумного начала, чтобы с пониманием ума повиноваться человеку. Очевидно одно, что восстановление в себе образа и подобия Божия, сопровождающее совершенное созерцание, возвращает человеческое естество к прежнему, райскому состоянию его, когда и тварь внимала гласу человеческому. Именно поэтому в житиях восточных отшельников так часты случаи взаимопонимания между подвизающимися в безмолвии старцами и тварями бессловесными, как было то, к примеру, с преподобным Феодором Сикеотом, кормившим медведей и волков как ручных⁶², или преподобным Герасимом из Ликии, которому в трудах помогал лев, умерший на могиле святого⁶³.

Изобилует подобными свидетельствами и житие Франциска Ассизского. Так, излюбленными сюжетами для западного христианина являются проповедь Франциска птицам, усмирение им свирепого губбийского

волка, приручение подаренных святому горлиц, послушание рыб и др. Зримая плотским глазом человека теофания в сущих имеет, по мнению первых биографов Франциска, и свой символический подтекст. Автор *Цветочков Франциска Ассизского*, например, описывая проповедь Франциска птицам, дает весьма интересную и исторически оправданную интерпретацию происходящего: «Вместе с птицами взыграл духом и святой Франциск, и радовался, и дивился такому множеству птиц, а также их красивому разнообразию, их вниманию и доверчивости: за это благоговейно восславил в них Творца. Окончив проповедь, святой Франциск совершил над ними знамение креста и отпустил их. И тогда все эти птицы стайей поднялись на воздух с дивными песнями и затем, согласно знамению креста, которое совершил над ними святой Франциск, разделились на четыре части: одна часть полетела на восток, другая на запад, третья на юг, четвертая на север, и каждая стая летела с дивными песнями. Это обозначало: как святой Франциск, знаменосец Христа, держал перед ними проповедь и осенил их знамением креста, согласно которому они с пением разделились на четыре части света, — так и проповедь Креста Христова, обновленная святым Франциском, должна была через него и через братьев его разнестись по всему миру. А братья эти, как птицы, не имевшие никакой собственности в этом мире, должны поручить свою жизнь одному только Провидению Божию»⁶⁴.

Заслуживает, наконец, внимания и повествование о кончине святого Франциска, когда «в поздний субботний час по окончании Повечерия»⁶⁵, как раз с приближением ночи, в которую предстояло ему отойти к Господу, великое множество птиц, именуемых жаворонками, слетелись на крышу дома, в котором он лежал. И, взвивая в воздух, они описывали вокруг крыши круги и славно пели, будто вознося хвалу Господу»⁶⁶.

Повествование это, несмотря на многие преграды, выстроенные историей Церкви между восточной и западной традициями, будто перекликается с житием

преподобного Космы, отшельника Зографского, погребение которого было чудесно прославлено стечением к его могиле множества зверей и птиц, издавших в тоске по угоднику Божию печальный глас⁶⁷.

С последними днями жизни святого Франциска Ассизского связано и появление на свет так называемого Гимна Солнцу, самого яркого свидетельства любви Франциска к тварям. Его Франциск сочинил незадолго до смерти «по причине многих утешений, полученных через творение»⁶⁸. Обстоятельства же написания этого шедевра францисканской духовности удачно переданы датским агиографом Иоганом Иоргенсенем, проводившим не один год над исследованием жития Франциска Ассизского.

По его словам, святой в этот период своей жизни стал совершенно беспомощным. Болезнь, так долго мучившая его, теперь и вовсе его не оставляла. Он совсем ослеп и не мог больше видеть солнечный свет, когда-то так радовавший его. Пребывая все время в своей келье в Сан Дамиано, Франциск несказанно мучился. Однажды ночью, когда страдания его стали невыносимыми, он возопил к Богу: «Господи, приди ко мне на помощь, чтоб свою немощь я мог нести в смирении духа!»

И он получил такой ответ: «Скажи Мне, брат, разве не был бы ты бесконечно рад, если б некто вознаградил тебя за сии страдания таким сокровищем, по сравнению с которым целый мир — это ничто?» «О да!» — отвечал Франциск. «Посему, — продолжал голос, — надлежит тебе радоваться, о Франциск, и восхвалять Бога в немощи и болезни потому, что твое есть Царствие Небесное!»

Поутру же встал Франциск весьма рано и сказал братьям: «Не следовало бы мне пребывать в великой радости, если б император подарил мне целое Римское Царство? И хоть живу я еще на земле, Господь пообещал мне Царствие Божие, посему стану я восхвалять и благодарить Бога Отца, и Сына, и Святого Духа во всех моих невзгодах. В Его честь, да и вам в утешение

и в назидание ближнему, составлю я новую песнь хвалы о творениях Божиих. Ведь в них мы испытываем нужду каждый день, без них и вовсе невозможно прожить. При этом мы их часто обижаем, чем и грешим против Творца, проявляя постоянно свою неблагодарность и не думая о многих милостях и благодати, которую мы получаем ежедневно. Мы не благодарим Господа, Творца нашего и Подателя многих благ, тогда как обязаны делать это».

Франциск присел и после недолгого раздумия, запел словословие Богу *Altissimo omnipotente, bon Signore*, — «Всевышний, Всемогущий, Всеблагий Господь!» Когда же песнь была спета до конца, его сердце наполнилось необычайной радостью. И он тут же послал брата Пацифика и еще нескольких братьев в мир, наставляя их часто останавливаться и петь хвалебную песнь Богу, требуя от своих слушателей платы, которой да будет обращение их к Богу, чтоб стали они примерными христианами⁶⁹. Сама же хвалебная песнь, именуемая Гимном Солнцу, звучит так:

«Всевышний, Всемогущий и Всеблагий Боже!
Хвала Тебе, слава и честь и всякое благословение,
Которое Тебе единому Всевышнему подобает,
Имя же Твое не достоин призывать человек.

Хвала, о Господи, Тебе, и всякой твари,
Особенно же Брату Солнцу,
Которое зажигает день и нам дарует свет.

Оно прекрасно и величественно в собственном
сиянии.

Оно — подобие Твое, о Всевышний.

Хвала Тебе, о Господи, за Сестрицу Луну и звезды.
Ты в поднебесье сотворил их ясными, столь чудными
и мирными.

Хвала Тебе, о Господи, за Брата Ветер,

За воздух, ясное и облачное небо, за всякую погоду,
Которые даруют Твоим тварям пропитанье.

Хвала Тебе, о Господи, за Сестрицу Воду,
Полезную и смиренную, столь ценную и чистую.

Хвала Тебе, о Господи, за Огонь, Брата нашего,
Озаряющего тьму ночную.
Он столь красив и весел, могущественен и силен.

Хвала Тебе, о Господи, за Сестрицу нашу Землю-Мать,
Что кормит и растит нас,
И дает плоды и травы и цветы.

Хвала Тебе, о Господи, за прощающих ради любви к Тебе,
За тех, кто терпит немощи и скорби.

Блаженны те, кто сносит все и остается в мире.
Ты, Всевышний, увенчаешь их.

Хвала Тебе, о Господи, за Сестрицу нашу телесную
Смерть,
Которой ни одному из смертных не избежать.
Горе тем, кто земную обитель покинет с тяжестью
смертного греха.

Блаженны пребывающие в Твоей благодати,
Вторая смерть не причинит им зла.

Хвалите ж Бога моего и словословьте,
Служите Ему смиренно»⁷⁰.

Так, прославив Творца в Его творениях, не забыл Франциск и о Боге сокрытом, утверждая, что ни один смертный не смеет призывать имя Господне, подразумевая тем, быть может, недостижимость апофатической сущности Божества. Образ же Бога начертан Вечным Словом повсюду в этом мире, начиная с твари бессловесной и кончая подобием Всемогущего в человеке-

ском естестве, которому, в свою очередь, надлежит всячески стремиться к Прообразу, не преступая заповедей и живя по закону любви, которым и создан весь этот мир.

И несмотря на то, что жил св. Франциск Ассизский во втором тысячелетии после Рождества Христова и деятельность его распространялась на восстановление из руин Западной Церкви периода позднего Средневековья, Песнь славословия, сочиненная святым из Ассизи, будто вторит словам Псалмопевца, который лучше любого агиографа выражает самую суть проповеди Франциска:

«Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его, все Ангелы Его, хвалите Его, все воинства Его. Хвалите Его солнце и луна, хвалите Его, все звезды света. Хвалите Его небеса небес и воды, которые превыше небес. Да хвалят имя Господа, ибо Он повелел, и сотворились. Поставил их на веки и веки, дал устав, который не прейдет. Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры, звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые, цари земные и все народы, князья и все судьи земные. Юноши и девицы, старцы и отроки — да хвалят имя Господа, ибо имя Его единого превознесено, слава Его — на земле и на небесах» (Пс. 148).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например: *Диакон Андрей Кураев*. Традиция, догмат, обряд. Москва-Клин, 1995.

² *Большая легенда св. Бонавентуры из Баньореджо (XIV, 4) / Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара Ассизская: писания и биография. Mortmento Franciskano — Assisi (Italia)*, 1996. С. 649.

³ *Дурьлин С. Св. Франциск Ассизский и «Цветочки» / Цветочки Святого Франциска Ассизского*. М., 1990. С. 5–7, 19.

⁴ *Ibid.* С. 19.

⁵ Такое определение плоти по Франциску мы находим в его житии, написанном неким Фомой из Челано. После смерти св. Франциска Ассизского в 1226 г. Фома был наставлен Святейшим Престолом к написанию биографии святого. Так появляется первая версия жизни Франциска. Сам Фома был его последователем и принадлежал к Ордену францисканцев. Провел большую часть своей жизни в Германии, занимаясь миссионерством. Спустя несколько лет после того, как были собраны более точные сведения о жизни святого, Челано пишет вторую версию его биографии. (Joan Mowat Erikson. *Saint Francis and his four Ladies*, Toronto, 1970, p. 10).

⁶ *Corpus Areopagiticum*. О Божественных именах (4:28) / Общественная мысль. Исследования и публикации. Выпуск 2. М., 1993. С. 193.

⁷ Александр Геронимус. Богословие священнобесмолвия. / Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. М., 1995. С. 173.

⁸ *The Mirror of Perfection* (CXIII): *The Little Flowers, The Life of St. Francis with the Mirror of Perfection*. London & Toronto, 1917.

⁹ *Ibid.* (CXIV).

¹⁰ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 113.

¹¹ *Ibid.* С. 103.

¹² James Meyer, O.F.M. *The Words of Saint Francis, an Ontology Compiled and Arranged by James Meyer, O.F.M.* Chicago, 1952. P. 201–202.

¹³ *The Mirror of Perfection* (CXVI).

¹⁴ См.: Георгий Федотов. Святые Древней Руси. М., 1990.

¹⁵ *Цветочки Святого Франциска Ассизского* (XXX). М., 1990. С. 102.

¹⁶ *The Little Flowers of St. Francis of Assisi. Part II: The life of Brother Juniper*. Boston, 1976.

¹⁷ *The Mirror of Perfection* (CXVIII).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.* (CXIX).

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ray G. Petry, Ph. D., LL.D. *Late Medieval Mysticism*. Philadelphia: The Westminster Press, MCMLVII, p. 130–131.

²² *Sancti Bonaventurae Itinerarium Mentis in Deum*: Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М., 1993. С. 86–89 (2. 11–12).

²³ Цит. по: Оливье Клеман, *Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии*. М., 1994. С. 216.

²⁴ *Цветочки Святого Франциска Ассизского* (XXII). С. 71.

²⁵ *The Mirror of Perfection* (CXVIII).

²⁶ *Ibid.* (CXX).

²⁷ Исаак Сирин. *Аскетические трактаты, 81-й трактат*. Цит. по:

Оливье Клеман. *Истоки*. С. 225.

²⁸ Евагрий Понтийский. *Практический трактат, или Монах*. Цит. по: Оливье Клеман. *Истоки*. С. 213.

²⁹ Каллист, епископ Диоклейский. *Через творение к Творцу*. М.: Московский Патриархат, 1998. С. 34.

³⁰ Аналог Платоновских *идей*, выражающий потустороннюю (интеллигибельную) суть, истинный прообраз данной группы предметов или явлений.

³¹ Архимандрит Киприан (Керн), *Антропология св. Григория Паламы: Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых*. М., 1996. С. 326–327.

³² *Sancti Bonaventurae Itinerarium* (2.10). С. 85.

³³ Каллист, епископ Диоклейский, видит некую связь между теологией Максима Исповедника и Григория Паламы. *Логос и логосы* Максима Исповедника соответствуют Сущности и энергиям Григория Паламы. Западное богословие лишено учения об энергиях, зато схоластика св. Фомы Аквинского различает в Боге сущность и существование. Бог присутствует в мире не сущностно, но на уровне существования. (См.: С. Свежавски. Святой Фома, прочитанный заново: *Символ 33*, Париж. Июль, 1995).

³⁴ Максим Исповедник. *Главы о любви*. (1, 95–96) / *Творения Максима Исповедника*. Богословские и аскетические трактаты. «Мартис» [б.м.], 1993.

³⁵ *Corpus Aegoragiticum. О Божественных именах* (IV, 4). Цит. по: Оливье Клеман. *Богословие отцов Древней Церкви*. С. 219.

³⁶ Строматы, 5, 11. Цит. по: Оливье Клеман. *Богословие отцов Древней Церкви*. С. 221.

³⁷ Архимандрит Киприан (Керн). *Антропология св. Григория Паламы*. С. 331.

³⁸ Thomas Celano. *Visa Prima*, cap. 82: по James Meyer, O.F.M. *The Words of Saint Francis*. P. 75.

³⁹ Архимандрит Киприан (Керн). *Антропология св. Григория Паламы*. С. 345.

⁴⁰ Божественное озарение в практике восточного умного делания называется φωτισμός (*греч.*), производится оно Светом Нетварных энергий. В западной мистике озарение происходит по причине воздействия на ум Света Славы или lumen gloriae (*Denzinger Euchiridion Symbolorum*, 457).

⁴¹ Медитация, однако, не всегда бывает чувственной. Подобно тому, как восточные аскеты постоянно сосредотачивают свой ум-сердце на Иисусовой молитве, представители мистики катафатической используют для воссоединения ума размышления о Божественных тайнах, например, очень типичную для Запада медитацию

над Страстями Христовыми. В случае достижения западным подвижником состояния бесстрастия, медитация также становится бесстрастной с весьма малой долей воображения или интеллектуальной деятельности, именно такой доли, которая необходима для волевых усилий содержать ум в состоянии единения. Такая метаморфоза самой медитации происходит по причине познания душой Божественных тайн в свете Божественного озарения и последующего единения с Богом, когда воображение и вовсе теряет свое значение, подобно тому, как при встрече с Богом лицом к лицу, лишней становится вера, как то утверждает католическая догматика. (Dr. Peteris Cirsis, S.J. *Dogma Dei*, 1. Gramata, Melnburna, 1965. 27-31.1pp.)

⁴² Игнатий Лойола, например, в своих *Духовных Упражнениях* не позволяет неочищенной от страстей и собственной воли душе размышлять над земной жизнью Христа. Западная мистика, так же как и агиография, основана на подражании Христу. Медитация о Его жизни — это сознательное подражание Спасителю, как сформулировал его в 15 веке Фома Кемпийский. Заниматься такого рода делом дозволялось в состоянии безгрешном, в котором и пребывал во время Своей земной жизни Богочеловек.

⁴³ Teresa of Avila. *Interior Castle* (VII, 2, 7). Garden City, Doubleday, 1961.

⁴⁴ *Confessiones* 7.17.23; 7.10.16; 7.17.23; 7.10.16; 7.17.23: по Bernard McGinn. *The Foundation of Mysticism*, Vol. I of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. London: SCM Press, 1992, p. 230.

⁴⁵ Узрение в себе Бога в западной мистике весьма напоминает Упанишадическое осознание себя Атманом и впоследствии Брахманом. Разница заключается в том, что западная христианская мистика видит в человеке только отображение Бога, а не Его самого. Любопытно, что Запад, так ясно и не сформулировавший Божественные энергии как отражение Божественной сущности, все же осознает необходимость существования некоего зеркала, которое Божественную сущность оградило бы от «посягательства» твари. Таким зеркалом на Западе служит сама душа человека, которая в случае достижения совершенства *расшифруется* и, по Божественному Промыслу, становится способной вместить в себя отображение Божественной сущности. Однако ж ставить знак равенства между Божественными энергиями Востока и озаренной душой Запада было бы неуместно, т. к. очевидно, что энергии нетварны и вечны, душа же имеет начало и причастна остальной твари. К тому же зеркало души не мешает западному мистiku выйти из себя самого и воссоединиться с Богом, став богом по благодати.

⁴⁶ Обе описанные схемы вовсе не противоречат друг другу. Так, Бо-

навентура, на богословие которого повлиял и Запад, и Восток в лице Августина и Дионисия, принимает обе схемы. Запад, более антропоцентричный по своей сути, описывает мистическое восхождение с точки зрения самой души.

⁴⁷ Thomas of Celano. *Vita Secunda*, cap. 6.

⁴⁸ *The Autobiography of St. Ignatius Loyola with Related Documents*. Edited with Introduction and Notes by John C. Olin. Translated by Joseph F. O'Calaghan. New York, Evanston, San Francisco, London, 1974, p. 24.

⁴⁹ Фаустина Ковальская. *Божие милосердие в моей душе. Дневник блаженной Фаустины Ковальской*, М., 1993. С. 24.

⁵⁰ Evelyn Underhill. *Mysticism. A study in the nature and development of Man's spiritual consciousness*, The Noonday Press, New York, 1995, p. 190–191.

⁵¹ На ум приходит житие главного покровителя всех приходских священников св. Жан-Мари Вианея, Арского пастыря, который был до того бесталанным к наукам, что так и не смог получить образование в семинарии. Он был чудом рукоположен в священники, заслужив от одного из собратьев следующие слова: «Когда священник имеет такое смутное понятие о богословии, ему бы не следовало даже входить в исповедальню». Это, впрочем, не помешало Арскому пастырю стать именно «мучеником исповедальни», как его назовут агиографы. Свои последние двадцать лет жизни он проводил за этим занятием по 17 часов в день. (Антонио Сикари. *Портреты святых*. Т. 1. С. 85, 96.)

⁵² Evelyn Underhill. *Mysticism*, p. 190–191.

⁵³ У. Джеймс. *Многообразие религиозного опыта*, М., 1993. С. 308.

⁵⁴ Teresa of Avila. *Interior Castle* (7.1.7).

⁵⁵ *Ibid.* (7.2.11).

⁵⁶ Цит. по: Evelyn Underhill. *Mysticism*, p. 206.

⁵⁷ Meister Eckhart. *Treatises. A. The Book of «Benedictus»: The Book of Divine Consolation (2): The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. Translation and introduction by Edmund Colledge, O.S.A. and Bernard McGinn. New York, Ramsey, Toronto, 1981, p. 216.

⁵⁸ Evelyn Underhill. *Mysticism*, p. 206.

⁵⁹ St. John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel (1.13): The Collected Works of St. John of The Cross*. Washington, D.C. 1979, p. 103–104.

⁶⁰ Evelyn Underhill. *Mysticism*, p. 234.

⁶¹ Harvey D. Egan, S.J. *Christian Mysticism, the future of a tradition*. New York, 1984, p. 304.

⁶² *Настольная книга священнослужителя*. Месяцеслов. Т. 3. М., 1979. С. 223.

⁶³ *Ibid.*, c. 21.

⁶⁴ *Цветочки Святого Франциска Ассизского (XVI)*. С. 53.

⁶⁵ В оригинале: *Vespers*.

⁶⁶ *The Mirror of Perfection* (CXIII).

⁶⁷ *Настольная книга священнослужителя*. Месяцеслов. Т. 2, М., 1978. С. 106.

⁶⁸ *The Mirror of Perfection* (CXVIII).

⁶⁹ *Spec. Perf.*, capp. 100, 119. *Actus*, c. 21. *Cel.*, *Vita sec.*, II. C. 161 (d. Al.): по Johannes Jørgensen, *Saint Francis of Assisi. A Biography by Johannes Jørgensen*. New York. 1955, p. 258.

⁷⁰ *The Mirror of Perfection* (CXX).



ЛИТЕРАТУРА



СЕРАФИМ ЧЕТВЕРУХИН

Рассказ

Серафим Ильич Четверухин (1912–1983) — исповедник, сын новомученика, протоиерея Ильи Четверухина. Духовный писатель, художник, иконописец, реставратор. Отрочество и годы юности Серафима прошли под постоянной угрозой быть исключенным из школы, затем из техникума. Тем не менее, ему удалось получить среднее образование и специальное техническое (инженера-картографа). Работать по специальности начал в Ленинграде. В 1938 г. был репрессирован по 58-й статье.

В Гулаге, на Воркуте провел 15 лет, потом вместе со своей женой Ириной Юрьевной Четверухиной (он женился за несколько лет до ареста) прожил в Воркуте на поселении 10 лет.

Все годы пребывания в Гулаге он писал рассказы. В них — трагическая история страны и судьба отдельного человека, сумевшего в бесчеловечных условиях сохранить веру и верность христианским идеалам.

О. Т. КОВАЛЕВСКАЯ

ОТ РЕДАКЦИИ:

Сборник рассказов С.И. Четверухина готовится к печати в издательстве Общедоступного Православного Университета, основанного о. Александром Менем (Москва). В сборник также войдет повесть «Радостная и грустная моя юность» о жизни семьи священника о. Ильи Четверухина и его жены, Евгении Леонидовны* о жизни Толмачевского прихода, где в Москве, в Толмачах служил отец Илья до самого момента его закрытия.

* См. жизнеописание старца Алексея, сост. в самоиздате Е. Л. Четверухиной (Алексий, старец Зосимовой пустыни (1846–1928). Жизнеописание, служение и духовное наследие. ИМКА-ПРЕСС, 1989).

Ангел смерти

Внизу, у реки, в избушках и полуземлянках жили вольные из заключенных и заключенные привилегированные, — управленцы, парикмахеры, горные мастера. Выше, на крутом косогоре, за терриконом и рядом с черной дырой наклонной штольни были шахкомбинат, санчасть, и «хитрый домик» — третья часть. Тут же рядом шли бараки, где размещались бригады заключенных. Наверху стоял клуб-столовая и два-три дома для вольного начальства. Вокруг построек были натыканы колышки с надписью «зона». За ними неоглядная тундра. У переправы и дорог стояли будки вахтеров. В стороне от поселка, спрятавшись за косогором, спускаясь к крутому оврагу, находилось еще одно строение — изолятор № 1. Из-за высокого забора с вышками видны только мостки на коньке крыши, на котором день и ночь шагал часовой. Но никто не разглядывал это здание, все старались не смотреть в его сторону.

Пурги заносили постройки до крыш, и зимой — всех после, а иногда и вместо смены выгоняли с лопатами прокладывать траншеи от здания к зданию. Жители землянок сами прокладывали норы в снегу, чтобы добраться домой.

Если летом в поселке все было черным-черно от угольной пыли и копоти, то зимой белым-бело. Если в пургу был слышен только вой метели, то в морозы казалось, что под каждым окном пыхтит паровозик узкоколейки, повизгивают полозья далеких саней и скрипят четкие шаги. И шаги у окна мешали уснуть.

Правда, не до сна было в тревожную зиму тридцать восьмого. Потому что часто утром вставало с нар, топчанов и постелей меньше людей, чем вечером ложилось спать.

Ночью кто-то топтался на крыльце, хлопал обледевшей дверью, тихо спрашивал о чем-то у открывше-

го и подходил с фонарем к спящим. Откидывал одеяло, бушлат или какое-нибудь рваньё с лица, вглядывался и говорил: «Вставай!». Это было скверно, так скверно, что соседей была лихорадка, но это еще не всегда был конец. Это была тюрьма. А у нее два выхода. Конечно, счастливый выход бывал редко...

С высокого крыльца «хитрого домика» днем или ночью спускался человек в белом полушубке и шел медленно и, казалось, ни на кого не глядя. Но все встречные почему-то старались свернуть в боковую траншею, спрятаться за дом или как-то съежиться, стать незаметнее. А страшного в нем как будто ничего не было. Высокий, строгий, серьезный, с тонкими чертами смуглого юношеского лица и огромными печальными глазами, он был похож на ангела с иконы «Страшного Суда», скорбно провидящего судьбы людские. И еще этот белый, незапятнанный, почти блистающий полушубок. Все его так и звали — «Ангел смерти». Ангел смерти входил в барак или дом, или контору и выводил оттуда человека. И вел его в изолятор №1. А из изолятора №1 был один выход. Ночами в овраге как будто кто-то громко хлопал в ладоши, и тот, кто слышал эти хлопки, тяжело ворочался до утра...

Появление ангела смерти было всегда неожиданным и неотвратимым. Он мог прикоснуться к каждому из нас в любой день и час, на работе и на отдыхе, в момент горечи, забвения или редкой лагерной радости. Если и была причинность в касании ангела смерти, то пути его остались для нас неисповедимыми, а потому и особенно страшными. Цепenea и вычеркивая из сонма живых только что находившегося рядом и — увиденного товарища, каждый думал: «В следующий раз — за мной!»

Первый раз ангел смерти появился на сцене, точнее, за кулисами, когда окончился спектакль в клубе — «Слава» Гусева. Первым, кого он коснулся, был наш Дима — Дима Тищенко, веселый и неосторожный балагур, любимец управления и заядлый актер. Срок у него был небольшой. Статья — детская КРА, и он надеялся скоро

освободиться. Зрителям эта пьеса не надоедала, актерам было легко читать стихотворный текст, и самодеятельный оркестр народных инструментов задорно сопровождал действие. Как только опустился занавес и Дима — он играл роль Маяка — готовился выйти к рампе под аплодисменты, — из-за кулис вышел юноша в белом полушубке и поманил его пальцем. И Дима ушел навсегда... Загримированный с картонными орденами на груди. Говорили, что дали ему только войти в барак за вещами. И никто сразу не понял, что произошло.

Ангел смерти добрался и до нашей землянки.

В землянке жили мы с врачом. Была она просторной и довольно теплой. На огонек иногда заходили знакомые. Разными путями попали мы в землянку. Я воевал в гражданскую и с басмачами, работал и вверху, и за пятнадцать лет не имел ни одного партвзыскания. Но вспомнили мне давнишние выступления на собраниях — и все.

Врач был молодой, энергичный, знающий, из крестьян. В отличие от большинства, знал, за что сидел. И не скрывал этого. Еще студентом, в годы раскулачивания он вступил в какую-то организацию, готовившую восстание. Строго конспиративную — каждый знал лишь свою тройку. Но организация провалилась. Он отделался дешево, отбыл срок и мол закончить институт. Работал в селе, опять во что-то замешался, получил лагерь. Бежал в свою Вологодчину. Не уgomонился, был снова взят — и оказался здесь на Воркуте. Нам, неизвестно за что севшим, он казался странным, а он удивлялся на нас: неужели все смогли бы сидеть сложа руки, если бы видели то, что он?

Он считался «врагом разоблаченным», был судим, имел статью. Меня считали «врагом недоразоблаченным», у меня было решение тройки и вместо статьи — четыре нехорошие буквы — КРТД. Всякое усиление лагерного режима в первую очередь касалось меня. Это внешне. Внутренне же ему казалось все ясно, а меня было все неясно. Но мы не убеждали друг друга, не спорили. И под его, и под мое прошлое была подведена одна

черта и поставлен общий знаменатель — лагерь.

Новый год — даже в лагере Новый год. Может быть, больше вспоминаешь, больше грустишь, но и на большее надеешься. Можно было только мечтать встретить Новый год дома. А у нас был суррогат дома — землянка. Мы не пошли на концерт в клуб. Запаслись у вольных куропатками, раздобыли в лаборатории спирт, прибрались, пригласили знакомых — одного даже с гитарой. Упвали на то, что начальство тоже празднует...

Прислушались к улице, торопливо выпили, сполоснули посуду и с удовольствием поели. В трубе подвывал ветер. Хрипло тикалиходики. Кончился год и ужасно хотелось надеяться, что наступающий принесет что-то лучшее, какие-то перемены. Амнистию, что ли... Разговоры быстро иссякли: «Сыграй! Спой “Женулечку”»...

Но пройдут года, и всеми брошенный,
Постаревший, жалкий и больной,
Никому уже ненужный и изношенный,
Я, как прежде, возвращусь к себе домой.
И скажу с улыбкой жалкой, не заученной:
Здравствуй, чиженька, единственный ты мой!
Ничего, что я немножечко замученный,
Я немножко поседевший и больной...
Ты не плачь, не плачь, моя красавица,
Ты не плачь, женулечка-жена,
Наша жизнь уж больше не поправится,
Но зато в ней все ж была весна...

В немного нудной, немного пошлой песенке было то, что бередило глубоко спрятанное у каждого. Нежность. Запоздалые сожаления, тоненькая, хрупкая надежда на встречу. И встречу такую, как в песенке, — на этот счет мы не обманывались!

— Лучше спой, что пободрее!

— «Дан приказ ему на запад, ей в другую сторону...»

Это тоже была у нас любимая. Не так давно прошла и гражданская, и как бы трудно нам тогда ни доставалось

лось, это была наша молодость, и окрыленность, и надежды... Теперь тоже приказ о расставании. Но с легкокрылой надеждой туго. Хоть у молодости занимай!

— «Ты мне что-нибудь, родная, на прощанье пожелай...»

Что я тебе пожелаю? Чтобы стало тебе, родная моя, полегче, — в лагере ли ты, как я, в ссылке ли, дома ли бедствуешь... Помни меня, помни! Ведь главное, что меня поддерживает, — это память твоя.

— «Чтоб со скорою победой возвратился ты домой...»

Неужели когда-нибудь можно будет вернуться — скоро или нет, но домой! Хотя бы таким, как у Вертинского? Почувствовать место своим домом!...

— «И еще тебе желаю, мой товарищ дорогой,

— Если смерти, то мгновенной, если...»

Мы и не расслышали, как кто-то подошел к землянке. Заскрипела незапертая дверь, и через порог переступил... ангел смерти! Остановился у двери и печально оглядел всех. Хрипло тикали ходики... Я поднялся с табуретки и сделал шаг ему навстречу. Спросить — не хватало голоса. Но он глянул мимо меня на врача и негромко сказал: «Соберитесь с вещами!» И прислонился к косяку.

Врач встал. Лицо его побледнело, точно стянулось, заметно было, как крепко он сжал зубы. Минуту помедлив, он повернулся, не глядя ни на кого, и пошел к своему топчану. Минуту назад мы были все вместе — и вот распались. Каждый чувствовал себя отдельно, а отдельно всех был он. Между ним и нами мгновенно воздвиглась преграда. Из страха, жалости, переходящей в физическую боль, и подспудного животного ликования. Постыдного, но оправданного: каждый из нас в последнюю минуту получил отсрочку. Ведь ангел смерти мог кликнуть любого...

Нестерпимо было смотреть на врача. А он опустился на колени и что-то искал под койкой. И этим воспользовались гости — они быстро-быстро оделись и молча, испуганно глядя на ангела, вышли. Мне тоже хотелось уйти. Мог уйти. Но куда я пойду? И стыдно. Я достал из

тумбочки то, что осталось у меня из предметов, — под Новый год я получил выписку из ларька: папиросы, сахар, масло. Прибавил к этому хлеб и то, что еще оставалось на столе. Завернул и протянул врачу: «Возьмите, там ведь голодно». — «Спасибо! А вы возьмите на память!» — И он дал мне расческу. Я подумал, что у тебя, брат, не то что прическу, но и голову с плеч скоро снимут. Я увидел, что он думает то же.

Часы тикали. Я сидел молча. Ангел смерти стоял тоже молча, опершись о косяк. Врач что-то укладывал. Наконец, он собрался и оделся. Я поднял его чемодан — тяжелый! А идти в гору. «Можно я помогу?» — спросил я у ангела. Он по-прежнему грустно, но с каким-то интересом посмотрел на меня: «Можно».

Мы вышли. Впереди мы с вещами, за нами — ангел. Подъем крутой, вещи оттягивали руки. Мы шли медленно и останавливались. Сзади нас молча шагал ангел. Мне стало казаться, что ведут не другого, а меня. И вдруг стал как-то особенно жадно смотреть на все — на террикон с голубыми, зелеными и красными огонь-



Рисунок Серафима Четверухина

ками; на бараки, на людей, исчезающих при нашем появлении; на домик; на небо, усеянное мелкими холодными звездочками. Жутко было смотреть на моего спутника. Так мы вышли из поселка на тропу к изолятору № 1. Не доходя шагов полтораста, ангел сказал: «Дальше нельзя». Я поставил чемодан, пожал холодную руку и быстро-быстро, глядя только себе под ноги, пошел назад...

Шарль Пегги
(1873–1914)



Молитвы в Шартрском соборе*

Ниже приводится перевод двух молитв, входящих в цикл «Пять молитв в Шартрском соборе». В 1912 г. Пегги, в тревоге за сына, опасно заболевшего дифтеритом, совершил пешком почти стокилометровое паломничество к собору Божьей Матери в городе Шартре; оно было связано с трудными решениями личного порядка. В 1913 г. он повторил паломничество, которое много лет после его смерти стало ежегодным событием в студенческой католической среде.

Молитва просительная

Мы не просим Тебя, чтоб зерно из-под жернова
В прежнем колосе место опять обрело,
Мы не просим Тебя, чтоб душа одинокая
Вновь нашла свой покой в расцветшем саду.

Мы не просим Тебя, чтобы смятые гроздья
Вновь нашли свое место на беседке лозы,
Чтобы шершень тяжелый и пчелка веселая,
Вновь кружились над ней, упиваясь росой.

Charles Péguy. *Prière de demande, Prière de confiance* (de *Les cinq prières dans la cathédrale de Chartre* // Op. cit., p. 916–918.

Мы не просим Тебя, чтобы алая роза
Снова место нашла на кружала своем,
Чтоб корзина тяжелая и лукошко пустое
Возратились к реке, снова став ивняком,

Мы не просим Тебя, чтобы эта страница
В книге памяти сохранилась навеки живой,
Иль тяжелый упрек и рассказ обновленный
Память вернули прощенной вины.

Мы не просим Тебя, чтобы стебель поникший,
В книге природы прямым снова стал,
Чтоб тяжелая почка и юная жилка,
Пробивая кору, снова стали цвести.

Мы не просим Тебя, чтобы ветка раздробленная
В книге рая зеленой опять процвела,
Чтоб тяжелый побег иль росток молодой
Дали цвет из-под дуба поверженного.

Мы не просим Тебя, чтобы ветка засохшая
Обратилась вспять к весне молодой,
Чтоб тяжелые соки и время младое
Хоть верхушку спасли в затопшем лесу.

Мы не просим Тебя, да изгладится скатерть
До того как вернется хозяин к себе,
Да получат свободу от покрова тяжелого
И рабыня твоя, и тот, кто в беде.

Мы не просим Тебя, чтобы знатную трапезу,
Подали вновь, разве что Самому Божеству.
Не надеемся мы, чтоб увенчанный маршал
Дважды руки согрел у худого огня.

Мы не просим Тебя, чтоб душу заблудшую
На путь счастья поставили вновь,
Нам довлеет, Царица, что мы честь соблюли.
Не хотим мы, чтоб помощь из жалости

Возвратила нас вновь на счастья стезю,
Не хотим мы того, чтоб любовь покупная
Возратила нас вновь на стезю послушанья,
О Владычица нашей строптивой души.

Владычица моря и гавани знатной,
Мы просим всего лишь в смиренных словах
Сохранить, о Царица, под Твоими наказами,
Верность, что смерти сильней.

Молитва доверительная

Мы не просим Тебя, чтоб узорная скатерть
Вновь нашла свое место на полке в шкафу,
Мы не просим Тебя, чтобы памяти складка
Была стерта навеки с натруженных нив.

Ты владеешь путем и скрещеньем дорог,
О зеркало правды и праведных душ,
Только Ты ведь и знаешь, Великая Матерь,
Что такое привал и молитвенный вздох.

Владеешь Ты родом, скрещеньем родов,
Храм премудрости и правосудья,
Осторожна, строга, только Ты ведь и знаешь,
Что такое судья и как выбор суров.

Когда сесть нам пришлось у креста двух дорог,
Сожаленье избрать заодно с угрызеньем,
Когда сесть нам пришлось у развилки судеб,
И свой взор устремить на двух сводов замок,

Только Ты ведь и знаешь, Владычица таин,
Что одна из дорог нас в низины вела,
Ты ведь знаешь, какую тогда мы избрали,
Как кедр для постройки шкатулки берут.

Не по нашим заслугам, у нас их так мало,
Не по строгому долгу, ведь он нам не люб,
А как плотник, что в руки циркуль берет,
По стремленью вселиться в самое нищету,

Чтоб найти свое место на осях беды,
Чрез глухое желанье несчастнее быть,
И идти все труднее, страдать все больше,
Дав согласие на боль за ее правоту.

Пусть былые сноровка и ловкость
Не погоне за счастьем будут служить,
А дадут нам, Царица, хоть честь соблюсти
И одной ей сберечь нашу бедную нежность.

Из поэмы-эпопеи «Ева»*

Поэму «Ева» Пеги начал писать в 1913 г., намереваясь состязаться с «Раем» Данте и даже надеясь, что изобразит рай сильнее, чем его великий предшественник. Она насчитывает около 8.000 строк и воспевает не только первоначальный рай, но и тоску человека, отправшего от него, а также всю мировую историю спасения, которую заканчивает образами двух великих французских святых женщин, св. Геневиевы и св. Жанны д'Арк. По своему объему и по стилю бесконечных литанических повторов поэма целиком не переводима. Здесь дан перевод наиболее ее известной части, при жизни Пеги печатавшейся отдельно. Посвященная всем, кто когда-либо пал смертью храбрых, она пророчески предвещает судьбу самого Пеги. Через год после написания поэмы, в начале войны, 5 сентября 1914 года, Пеги падет смертью храбрых в 22 километрах от Парижа и будет похоронен в общей могиле.

Блажен, кто пал за землю нашу бренную,
Но лишь бы это было в праведной войне,
Блажен, кто пал за все четыре стороны,
Блажен, кто пал в смертельном торжестве.

Блажен, кто пал в сражениях великих,
И на земле лежит, пред ликом Божества.
Блажен, кто пал на взгорье том высоком,
Среди торжеств великих похорон.

Блажен, кто пал за города земные,
Они ведь града Божьего начальные тела,
Блажен, кто пал за огонек в камине,
За честь смиренную родного очага.

Ибо они и образ и начаток,
И плоть и абрис Божьего тепла,
Блажен, кто умер в этом целовании,
В объятьях чести и в земном признании.

Признание чести, оно и есть начало
И первый абрис вечного признания,
Блажен, кто пал в крошечном вареве,
Исполнив до конца обет земной.

Обет земной, он ведь и есть начало
И абрис первый нашей верности Тебе,
Блаженны павшие, увенчанные славой,
В смиреньи этом, в этом послушании.

Блаженны павшие, ибо вернулись в прах,
Чтоб снова стать землею первозданной,
Блаженны павшие в войне за правду,
Колосья спелые и жатва снятая.

Блаженны павшие, ибо они вернулись,
И в землю первую и в глину мягкую.
Блаженны павшие в античной схватке,
Сосуды чистые, цари венчанные.

Блаженны павшие, ибо вернулись в прах
И в землю первую, в порядок строгий,
И снова стали жалкой терракотой,
Посудой лепленною снова стали.

Блаженны павшие, ибо они вернулись
И в форму первую и в облик верный.
И снова стали тем простым предметом
Что Божий перст когда-то вылеплял.

Блаженны павшие, ибо они вернулись
И в землю первую и в глину первозданную,
Чтоб вновь войти в тот слепок хрупкий,
Откуда некогда их Божий перст изъял.

Блаженны павшие, ибо они вернулись
И в землю первую и в первозданный ил,
Вновь низошли к тем первозданным нивам,
Где Бог Своим перстом их сотворил.

Блаженны павшие, ибо они вернулись
В тот самый ил, откуда Бог их призывал,
И вновь уснули в этой аллилуие,
Забытой ими, если кто ее и знал.

Блаженны павшие, ибо они вернулись
В античный двор и в старый добрый дом.
Вновь низошли в ту первую долину,
Где Бог их голыми и нищими создал.

Блаженны павшие, ибо они вернулись
В ту глину тучную, из коей Бог их вылеплял,
В тот водоем, откуда Он их призывал,
Блаженны побежденные, цари развенчанные.

Блаженны павшие, ибо они вернулись
В ту почву первозданную, откуда Бог их взял,
В тот водоем, откуда Он их звал,
Блаженны побежденные, цари всего лишившиеся.

Блаженны павшие, ибо они вернулись
В ту землю жирную, из коей Бог их вылепляет,
И вновь легли в торжественной осанне,
Которую никто из них и отроду не знал.

Блаженны павшие, ибо они вернулись
В первичный перегной, их плотью унавоженный,
В тот первый склеп, и первый торф и уголь,
Блаженны побежденные, цари разочарованные.

Блаженны победители. Мир всем воинам.
Пусть упокоят их в последней тишине,
Пусть Бог подбросит на весы неложные
Немного брения и грязи и земли.

И да положит Бог на чашу праведных весов
Ту горсточку земли, что так они любили,
Лозы немного и немного взгорья,
Оврагу дикого и одинокого.

О Мать, вот сыновья Твои, так долго бившиеся,
Ты видишь их лежащими среди племен,
Пусть Бог побережет разбитых воинов,
И их сердца, печали и сомнений полные.

Затравленная дичь в облавах и погонях,
Орлы поверженные, зайцы потревоженные.
Пусть Бог побережет сердца надломленные,
Груди разъятые, и выи перекошенные.

Пусть Бог побережет так долго бившихся,
И благостью Своей и милостью,
Пусть взглянет на мешок, на виселицу,
На руки связанные и на спины ноющие.

О Мать, вот сыновья Твои, так долго бившиеся,
Пусть Бог не взвешивает их как ангелов Своих,
Но да подбавит им ту горсточку земли,
Чем были изначально, во что возвращены.

О Мать, вот сыновья Твои, так долго бившиеся,
Пусть Бог не судит их как духов преисподней,
Но да подбавит Он им тины той немного,
Чем были изначально, во что возвращены.

О Мать, вот сыновья Твои, так долго бившиеся,
Пусть Бог не судит их как духов поднебесных,
Да будет суд им как изгнанникам, бредущим
К себе домой путями заповедными.

О Мать, вот сыновья Твои и их несметный полк,
Да не судимы будут по нищете их голой,
Но да подбавит Бог им горсточку земли,
Погибельной для них, но ими столь любимой.

О Мать, вот сыновья Твои, блуждавшие так долго,
По низменным делам судить не нужно их,
Пусть их, как сына блудного, простят и примут,
Да упадут они в объятия протянутых двух рук.

Перевод с французского
Н. А. СТРУВЕ

ИВ АВРИЛЬ

Общество Друзей Шарля Пеги Центр Шарля Пеги в Орлеане

Общество друзей Шарля Пеги было основано в Париже в период Первой мировой войны, в трагические дни Оккупации Огюстом Мартеном, который начал составлять и печатать для членов Ассоциации *Информационные листки*. После войны эти *Листки* преобразовались в ежемесячный журнал, первый номер которого вышел 28 августа 1948 г. Целью Ассоциации было ознакомление с творчеством Пеги посредством изучения многочисленных неизданных текстов, публикации критических работ о его произведениях в *Тетрадах Общества Друзей Шарля Пеги* и организации встреч, конференций и дискуссий, которые проводились по месту нахождения Ассоциации, у Огюста Мартена (ул. Огюст-Бартольди, XV округ); и, наконец, посредством участия в студенческих паломничествах в Шартр и в почтении памяти Пеги в день его смерти, 5 сентября каждого года в Виллеруа, около городка Мо.

Деятельность Огюста Мартена принесла свои плоды: благодаря терпеливой работе, ему удалось собрать большое количество рукописей писателя, а также сочинения тех, кто им интересовался, — друзей и противников. В 1960 г. благодаря поддержке Роже Секретена, мэра Орлеана, проявившего большой интерес к творчеству Пеги, был создан муниципальный Центр Шарля Пеги (адрес: 11, rue du Tabour, 45000 - Orléans, тел: 02 38 53 20 23, факс: 02 38 62 59 24), который каждый год организовывал colloquium и предоставлял в распоряжение посетителей рукописи писателя, его переписку и уникальный фонд документации, постоянно обогащаемый и классифицируемый (иконография, периодика, микрофильмы). Этим Центром в настоящий

момент руководит Жюли Сабини, профессор Орлеанского Университета.

После смерти Огюста Мартена в 1976 г. Общество Друзей Шарля Пеги возобновило с января 1978 г. публикацию *Листков* под названием *Информационные и исследовательские бюллетени*. Президентом Общества Друзей Шарля Пеги является в настоящий момент Франсуаз Жербо (адрес: 12, rue Notre-Dame des Champs, 75006-Paris, тел: 01 45 44 80 38). Общество продолжает свою деятельность, организуя ежегодные коллоквиумы на разные темы, предполагающие изучение автора и его творчества (Пеги и иудаизм, поэзия Пеги, столетие драмы Пеги *Жанна д'Арк*, Пеги и Бергсон, Пеги и страны Восточной Европы и т.д.). Каждый год в начале сентября организуется паломничество на могилу Пеги.

Центр Жанны д'Арк – Шарля Пеги в Санкт-Петербурге.

Ассоциация Друзей Центра Жанны д'Арк – Шарля Пеги в Санкт-Петербурге

В 1995 г. в Гуманитарном Университете (бывшая Школа профсоюзов) был открыт университетский Центр встреч и исследований Шарля Пеги и Жанны д'Арк, объединявший в основном специалистов французской литературы конца XIX – начала XX столетий и историков-медиевистов. Этим Центром руководит Татьяна Тайманова (вокруг темы «Пеги и его эпоха») и Павел Крылов («Жанна д'Арк и Средневековье»). Деятельность Центра состоит в организации ежегодных коллоквиумов с участием представителей университетов, а также независимых исследователей из России, Франции, Польши, Финляндии и т. д. В мае 2001 года в Орлеане состоялся шестой коллоквиум. Центр недавно завершил перевод на русский язык двух значительных

произведений Пеги. Он существует теперь при Санкт-Петербургском Государственном Университете, где преподает Татьяна Тайманова (адрес: ул. Подковырова, д. 7, кв. 15, 197136, Санкт-Петербург, тел. 007 812 238 10 63, E-mail: tstaim@hotmail.com).

Французская Ассоциация Друзей Центра Жанны д'Арк – Шарля Пеги в Санкт-Петербурге была создана в 1996 г. Ее задача – знакомить французскую публику с деятельностью Санкт-Петербургского Центра и публиковать на французском языке акты коллоквиумов в семестровом бюллетене *Le Porche*. Ассоциацией руководит Ив Авриль, проживающий по адресу: 17 bis, rue des Grands-Champs, 45000 Orléans (Трл/Fax: 02 38 53 24 98/ E-mail: yvavril@wanadoo.com).

Центр Жанны д'Арк – Шарля Пеги в Варшаве *«Европа Надежды»*

В 1999 году в Варшаве был создан Центр духовных исследований Жанны д'Арк – Шарля Пеги под названием *«Европа Надежды»* во главе с Катаржиной Керн Перейра (ul. Gabinska 18m.68, 01703-Warszawa. Трл: 00 48 22 83 47 881). На данный момент состоялось уже две встречи: одна была организована в августе 1999 года в Магдаленке, около Варшавы, и посвящена разным аспектам мысли и деятельности Жанны д'Арк и Пеги, вторая – в феврале 2000 в Кармель де Зерна, около Кракова, на ней обсуждалась тема «пророчества» (Жанна д'Арк, Киприан Норвид, Шарль Пеги, мать Мария Скобцова, Эдит Штейн, Симона Вейль...). В этих встречах принимали участие преподаватели университетов, студенты, исследователи из Польши, Белоруссии, Украины, России, Германии, Франции, Австралии, Бельгии, Португалии. В настоящее время ведется работа по переводу творчества Пеги.

Перспективы: Финляндия

В октябре 2002 года в Хельсинки планируется организовать коллоквиум с участием Французского Посольства и Французского Культурного Института и приурочить это мероприятие столетию первых статей о Финляндии, опубликованных в *Двухнедельных Тетрадах* — журнале, основанном Шарлем Пеги в 1900 г. Корреспондентом французской Ассоциации является Осмо Пеконен (Tikka. Mikonmutka 2 A 1, FIN-40500, Jyvaskyla/ E-mail: pekonen@math.jyu.fi), автор биографии финского поэта Ласс Айкила, творчество которого во многом вдохновлено поэзией Пеги. Некоторые работы финских исследователей о Жанне д'Арк и Шарле Пеги уже были переведены на французский язык.

Перевод с французского
Л. ШВЕДОВОЙ

Т. Тайманова

Центр Жанны Д'Арк – Шарля Пеги в Петербурге

В 1993 году в моей квартире в Петербурге раздался телефонный звонок. Звонивший представился по-французски: Ив Авриль, член Общества друзей Шарля Пеги, приехал из Орлеана и хочет взять у меня интервью. Я была удивлена и растеряна. Выяснилось следующее: когда в Орлеане готовился очередной коллоквиум, посвященный Шарлю Пеги в Восточной Европе, захотели пригласить кого-то из России, а у меня к тому времени вышли две статьи о Пеги, опубликованные в сборниках Тартуского университета. На тот момент это были, пожалуй, единственные статьи, посвященные Пеги, которые появились в СССР. Никаких моих координат французы не имели и выслали мне приглашение на Тартуский университет, где я не работала, но где смогла опубликовать статьи, посвященные считавшемуся у нас одиозным писателю. Нелепо было бы предположить, что Тартуский университет станет разыскивать меня в Ленинграде, и об этом приглашении я узнала только несколько лет спустя от Ива Авриля.

Пеги я стала заниматься на последнем курсе университета по совету ныне покойной Ирины Сергеевны Ковалевой, одного из крупнейших исследователей творчества А. Франса. Пеги и А. Франса в моей дипломной работе объединила Жанна д'Арк, чей путь во французской литературе заинтересовал меня еще раньше, но о Пеги я не знала практически ничего. На тот момент (это был 1985 год) я могла прочесть о Пеги только в III томе академического пятитомника Истории французской литературы. Из него я узнала, что «Перерастание характерного для молодого Пеги патриотического чувства в национализм сочеталось с усилением христи-

анско-католического элемента в его позднем творчестве», или что «...Пеги совершенно отошел от прежней трактовки образа Жанны как народной героини с живыми человеческими чувствами, заменив ее абстрактной мистической Девой, не столько действующей, сколько рассуждающей на отвлеченные религиозные темы», или, наконец, что «Двухнедельные тетради», потерявшие свое лицо и влившиеся в общий поток националистической журналистики, пришли к полной деградации¹. Даже эти тенденциозные и поверхностные суждения можно было прочесть не в статье, посвященной специально Пеги, а в главе о Ромене Роллане. Собственно, благодаря Ромену Роллану я и смогла познакомиться с Пеги поближе: во-первых, прочитав перевод одной из глав его книги «Пеги», опубликованной в последнем томе 14-томного собрания сочинений Р. Роллана, во-вторых, прочитав книгу В. Е. Балахонова «Ромен Роллан и его время («Жан Кристоф»)»². Профессор Балахонов, крупнейший специалист по творчеству Ромена Роллана, и стал руководить моей работой над диссертацией, посвященной Пеги. Конечно, начав заниматься Пеги специально, я нашла немало материала и в Публичной библиотеке, и в Библиотеке Академии Наук – все только на французском языке и не самое новое, но для первых статей и даже для работы над первой в Советском Союзе диссертацией о Пеги почти достаточно. В 1987 году я впервые попала во Францию, правда, к сожалению, не по научным делам – мне предстояла тяжелая операция в одном из парижских госпиталей. Но пока я была в госпитале, мои родственники связались, по моей просьбе, с *Обществом Друзей Шарля Пеги*, и едва я вышла из больницы, как меня навестила госпожа Франсуаза Жербо, бессменный президент *Общества*. Ее участие, интерес, не говоря уже о целой кипе подаренных ею бюллетеней *Amitié Charles Péguy* и книг, были для меня неоценимы и сыграли огромную роль в дальнейшем.

Ив Авриль в беседе со мной узнав, как я «пришла» к Пеги (это интервью было опубликовано в Бюллетене

*Amitif Charles Ppigny*³), довольно неожиданно выдвинул предложение: а не создать ли Вам, или нам вместе, в Петербурге Центр Шарля Пеги? Идея показалась мне авантюрной, но невероятно заманчивой. Еще бы, у нас будет Центр, посвященный писателю, информацию о котором я собираю по крупицам и о котором у нас в стране не знает никто, кроме горстки специалистов. Замысел не показался мне абсурдным, каким он до сих пор кажется многим непосвященным (я и сейчас часто слышу недоуменные возгласы «Почему именно Пеги?»). Прочитав многие произведения этого автора, а также критику и воспоминания о нем, я уже понимала, что речь идет не просто об одном из писателей, поэтов, философов, но о духовном вожде не одного поколения французов, о фигуре, как теперь принято говорить, культовой. Одна встреча наложила на мое восприятие Пеги глубокий отпечаток. Это было около 10 лет назад в Провансе. Я гостила у своих друзей в крошечном городке Мирабо и была приглашена на какой-то местный праздник. Собрались в основном фермеры и виноделы. За столом меня представили как преподавателя французской литературы из Санкт-Петербурга. Вдруг я увидела подошедшую ко мне пожилую пару, которая чем-то отличалась от большинства собравшихся. Я подумала про себя, что как это ни странно, но они похожи на старых петербургских профессоров. Мужчина представился: «Je suis ppiguyste». Я не сразу поняла. Мы разговорились. Он не был ни преподавателем, ни литератором, ни ученым. Он тоже занимался виноделием. Он принадлежал к некоему духовному братству людей, читавших Пеги, любивших Пеги, думающих и чувствовавших по Пеги, чья совесть не позволяет «политике поглотить мистику». Думая о будущем Центре, я мечтала, чтобы он стал не просто литературоведческим кружком, а таким братством (забегая вперед, скажу, что на сессии-семинаре, организованной моей польской коллегой Катаржиной Перейра в монастыре в Черни, мы в полной мере ощутили братство пегис-

тов). Когда же, после отъезда Ива Авриля из Петербурга, я стала приступать к воплощению этой идеи, то поняла, что она не просто авантюрная, а утопическая. Я обращалась к директору Французского института и культурному атташе Французского консульства, на кафедру истории зарубежных литератур Санкт-Петербургского университета... и даже к руководству петербургского филиала BNP Dresdner Bank! Во Французском институте не поняли, почему именно Пеги, но обещали подумать. Ответа, впрочем, так и не последовало. В университете все прекрасно понимали и оценили эту идею, тем более, что профессор Балахонов, тогда еще живой, обратился с письмом в поддержку нашего проекта. Но филологический факультет, в то время совсем нищий, не мог помочь ни помещением, ни средствами. В Банке, куда я обратилась по рекомендации г-на Авриля, мне обещали подарить списанную канцелярскую технику. Но и оттуда не последовало больше никакого ответа... Наконец, перед очередным приездом Ива Авриля в Петербург, я договорилась о встрече с г-ном Александром Запесоцким, ректором Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов, где я в то время преподавала французский язык. Я не очень надеялась на благоприятный результат, так как в этом платном учебном заведении нового образца не было филологического факультета, и Центр Пеги здесь, действительно, казался слишком специальным. Но университет обладал довольно значительными средствами и просторным помещением, а ректор придавал огромное значение международному престижу и известности за рубежом своего сравнительно молодого университета. Нам был дан официальный статус и разрешение пользоваться ректорским факсом и телефоном. На кафедре иностранных языков был выделен книжный шкаф для библиотеки Центра (к тому времени из Франции, Италии и Великобритании уже стали приходить посылки с книгами от университетов, научных центров и отдельных пегистов). А главное, нам было обещано субсидировать конфе-

ренции, проводимые Центром в рамках университета. Итак, Центр начал существовать. Мы решили назвать его Центром Жанны д'Арк – Шарля Пеги. Во-первых, имя французской национальной героини и святой неразрывно связано со всем творчеством Пеги и с его родиной – Орлеаном; во-вторых, тематика работы Центра, благодаря этому, становилась менее узкой. Первыми почетными членами нашего Центра стали как раз медиевисты – одна из известнейших исследовательниц эпохи Жанны д'Арк Режин Перну и крупнейший в России специалист по Жанне д'Арк (увы, ныне покойный) Владимир Ильич Райцес. Один из его учеников, Павел Крылов, взял на себя ответственность за историческую часть Центра.

В мае 1995 года состоялись открытие, выставка документов и первая международная научная конференция. При всей ее торжественности по составу участников она была очень скромной. Было всего 10 докладов. Из Франции лично прибыл и открывал конференцию Ив Авриль. Его доклад назывался «Актуальность изучения в России творчества Шарля Пеги, неразрывно связанного с духовным подвигом Жанны д'Арк». Прислали свои сообщения Франсуаза Жербо («Пеги как читатель В. Гюго») и Жан Бастэр, генеральный секретарь *Общества Друзей Пеги*, автор многих трудов, посвященных политическим и религиозным взглядам Пеги («Под звездой Жанны д'Арк»). Из 10 докладов сложилось 2 секции: *историческая* (В. И. Райцес. К истории легенды о «Королевском совете»; Ю. П. Малинин. «Дух совета» Жанны; П. В. Крылов «Национальность Жанны д'Арк. Взгляды современников и историографические споры») и *литературоведческая* (Н. А. Асанова. Р. Роллан и Ш. Пеги. Пантеизм и «Философия жизни», А. И. Владимирова. Жанна д'Арк в творчестве Поля Клоделя; Т.С. Тайманова. Шарль Пеги и некоторые актуальные аспекты его философии и упомянутая уже работа Фр. Жербо). Почти сразу после конференции в 72-м номере бюллетеня *L'Amitié Charles Péguy* (октябрь-ноябрь 1995) появилась заметка И. Авриля «Открытие

Центра Жанны д'Арк-Шарля Пеги в Санкт-Петербурге». В этой статье говорилось, в частности, что следующая конференция намечена на февраль будущего года. Действительно, в положении о Центре, которое мы составили, говорилось, что одной из его задач является ежегодное проведение конференций. Мы принялись за работу, и постепенно сложилась наша команда, ядро Центра: мои коллеги по кафедре иностранных языков – Елизавета Легенькова и Елена Джусоева, доцент кафедры истории зарубежных литератур Санкт-Петербургского Государственного Университета (СПбГУ) Анна Владимирова, аспирант исторического ф-та СПбГУ Павел Крылов. Тем временем во Франции была создана Ассоциация Друзей Санкт-Петербургского Центра Жанны д'Арк-Шарля Пеги, президентом которой стал Ив Авриль, а секретарем – студент Парижской Высшей Нормальной школы Роман Вайссерман. Представляя Ассоциацию на второй конференции в ноябре 1996 года, г-н Авриль сказал: «цель [Ассоциации] – развивать культурные связи Франции и России и шире знакомить французскую общественность с деятельностью Петербургского Центра и оказывать ему всевозможную помощь. ... В задачи Ассоциации также входит регулярное издание бюллетеней... Предполагается публиковать итоги проводящихся Санкт-Петербургским Центром конференций, исследования как молодых, малоизвестных ученых, так и маститых...». Первый номер бюллетеня Ассоциации *Le Porche* вышел в свет уже в октябре 1996 года и в нем были опубликованы материалы нашей первой конференции, отрывки из работ Владимира Райцеса (посмертно) и заметка о нем, а также редакционные статьи об открытии Центра и основании Ассоциации. В настоящее время готовится к печати уже 8-й номер *Le Porche*.

2-я конференция, значительно более масштабная, чем первая, ознаменовалась радостным событием. На эту конференцию прибыл мэр города Орлеана, г-н Жан-Пьер Сюэр, который не только произнес приветственную речь и наградил Центр медалью г. Орлеана,

но, будучи сам пегистом и филологом, сделал доклад, посвященный «Нашей юности». Позже, в мае 1998 года, по приглашению г-на Сюэра я участвовала в ежегодных иоанических праздниках в Орлеане и выступала в мэрии Орлеана с рассказом о работе Центра. Замечу, что в лице г-на Сюэра мы обрели преданного друга и покровителя. Начиная со второй, наша конференция стала носить постоянное название «Историческое и литературное наследие Франции и культурные традиции России от средневековья до наших дней». Выступления участников, помимо традиционных, посвященных Пеги и Жанне д'Арк, стали все больше и больше касаться русско-французских, уже не только литературных и исторических, но культурных, общественных связей. Это привлекло к нашему Центру и к конференции много новых участников, таких, например, как Н. Ю. Сахарову, доцента Русского Христианского Гуманитарного института, выступившую с интереснейшим сообщением «Культурно-просветительская миссия репатриантов из Франции», или известного петербургского искусствоведа профессора Н. Н. Калитину, рассказавшую о проблемах русского искусства, представленных в трудах французских искусствоведов. Еще позднее у конференций появились подтемы: так, 4-я в 1999 году, кроме общего традиционного названия, носила подзаголовок «Интеллигенция России и Франции», а 5-я 2000-го года — «Конец века как социо-культурное явление». Уже на вторую конференцию приехали участники из многих городов России (Москва, Нижний Новгород, Казань), а также, кроме г-на Сюэра и бессменного Ива Авриля, двое молодых французов — Элен Дайе (из католического колледжа в Лувене) и уже упомянутый Роман Вайссерман, которые стали нашими постоянными участниками.

3-ю конференцию, проходившую в апреле 1998 года, почтили своим вниманием такие выдающиеся представители французского литературоведения как Робер Бюрак, Ив Вадэ, Жан Гарапон. Тогда же мы познакомились и подружились с Катаржиной Марией Родриго

Перейрой. Докторант Варшавского Института прикладной лингвистики, учившаяся ранее в католическом коллеже Лувена (мать 7 детей!), глубоко верующая католичка, она приехала в Петербург с докладом «Ключ к прочтению “Врат мистерии о второй добродетели”. Экуменический диалог», а уже на следующий год мы узнали об открытии Катаржиной варшавского Центра Жанны д'Арк и Шарля Пеги «Европа Надежды» и были приглашены на первую конференцию этого Центра в августе 1999 года, но, к сожалению, тогда приехать не смогли. Однако в феврале 2000 года эта неутомимая и поистине героическая женщина организовала вторую конференцию, как она ее назвала, «*session-retraite*», которая проходила в кармелитском монастыре в Черни по теме «Пророки и пророчества». Моя коллега и незаменимый помощник по работе в Центре Елизавета Легенькова поехала туда вместе со мной и мы выступили с докладом «Шарль Пеги и Бернар-Лазар – пророки современности». Это собрание (его трудно назвать научной конференцией в собственном смысле слова) произвело на нас глубокое впечатление. Как писала сама Катаржина в своем приглашении, она собирала «католиков, протестантов и православных из многих стран Европы, членов еврейских общин Франции, Соединенных Штатов, Польши, а также тех, кто «ищет свой путь, или агностиков «доброй воли». В течение недели мы чувствовали себя погруженными в волны духовности, доброжелательности, веры и терпимости. Помимо интересных докладов были выступления-исповеди, выступления-откровения. Беседы в кулуарах и за общим столом в монастырской трапезной иногда бывали ценнее и памятнее научных выступлений. Благодаря Катаржине мы стали чувствовать, что становимся братством пегистов, и уже на следующий год к нам в Питер приехали многие из тех, с кем мы познакомились и подружились в Черни. Еще через год, в мае 2001 года, мы снова все встретились, но на этот раз в Орлеане. Благодаря усилиям Ива Авриля, Романа Вайссермана и других членов Ассоциации дру-

зей нашего Центра, а также благодаря преданности нашему Центру мэра Орлеана г-на Сюэра, в рамках ежегодных празднеств, посвященных Жанне д'Арк, был организован коллоквиум «Франция—Россия. Жанна д'Арк — Шарль Пеги. К Европе света». На средства членов Ассоциации на коллоквиум была приглашена вся команда Петербургского Центра и некоторые постоянные участники наших конференций. Мы вновь почувствовали себя в окружении друзей и единомышленников. Очень важно было ощутить эти дружбу и гостеприимство не только со стороны участников конференции, но и со стороны семей, принимавших нас у себя дома и, по большей части, не имевших отношения к литературным исследованиям.

Сейчас наш Центр переживает трудный период: при всей моей благодарности ректору Гуманитарного университета профсоюзов, который дал Центру возможность родиться и помог нам провести 5 конференций, я всегда мечтала видеть наш Центр в стенах моей *alma mater* — филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Это помогло бы Центру приобрести должный научный уровень, а главное, дало бы возможность интегрировать деятельность Центра, его уникальную библиотеку в учебный процесс филфаковцев и студентов других факультетов. То, что деятельность Центра была сконцентрирована на проведении конференций (хотя, нельзя сказать, что она ею ограничивалась: здесь и консультации и помощь студентам и аспирантам, и перевод и подготовка к печати первого в России издания Пеги), было его слабой, ущербной стороной. В настоящее время филологический факультет готовится к созданию так называемого Центра Французских Исследований, одним из соучредителей которого должен стать Санкт-Петербургский Центр Жанны д'Арк — Шарля Пеги. Все бумаги и документы еще в стадии оформления, но пегисты из России, Франции, Польши и даже из Австралии уже полюбили наши ежегодные собрания. И, хотя я еще не рассылала офи-

циальных приглашений (ожидая установления нового статуса Центра), уже почти сформировался состав участников на нашу очередную конференцию, которая должна состояться в начале февраля 2002 года. Я очень надеюсь, что такие центры, вслед за Россией и Польшей, будут создаваться в других странах Восточной Европы. Каждый из них будет иметь свою особую грань, которая прибавится к духовности и экуменизму варшавского Центра, к академизму петербургского, и пегисты всего мира смогут узнавать друг друга и вносить свой вклад в европейскую науку и культуру.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *История французской литературы*. В 5 тт. Т. III. М., 1959. С. 546–547.

² Ленинград, изд-во Ленинградского университета, 1972.

³ № 63 за 1993 год.

Отчет о международном коллоквиуме «Город: литература, история, цивилизация»

В начале февраля 2002 г. в Государственном Университете Санкт-Петербурга состоялся шестой международный коллоквиум под рубрикой «Французская цивилизация и русские культурные традиции (от Средневековья до наших дней)». Коллоквиум был организован Центром Жанны д'Арк – Шарля Пеги в Санкт-Петербурге и созданным в декабре 2001 г. Центром Французских Исследований. Ежегодные франко-русские встречи между представителями Санкт-петербургского Центра Жанны д'Арк – Шарля Пеги и орлеанской Ассоциацией его французских друзей стали уже доброй традицией, все более укрепляющей культурные связи между двумя народами.

В преддверии трехсотлетия Санкт-Петербурга коллоквиум был посвящен теме города, что привлекло большой интерес широкой аудитории. В коллоквиуме приняли участие не только литераторы, но и историки, философы, искусствоведы, политики. Его участниками были профессора университетов, известные научные деятели, а также молодые исследователи, прибывшие из разных городов – Парижа, Орлеана, Нанта, Саратова, Сыктывкара, и, конечно, же гостеприимные Санкт-петербургские хозяева. Коллоквиум впервые проходил в Санкт-Петербургском Университете в торжественном Петровском зале, атмосфера которого благотворно способствовала разговору о городе. Из уважения к иностранным гостям и участникам все выступления и беседы велись на французском языке, да это и не вызывало трудностей у русских участников, прекрасно владеющих французским, – одно из доказательств близости двух народов и культур.

На открытии коллоквиума выступили проректор по науке СПбГУ, господин Троян, проректор по международным связям СПбГУ господин Федотов, подчеркнувшие важность франко-русских встреч, укрепляющих издавна сложившиеся связи между Россией и Францией, а также особое место Санкт-Петербурга в этом международном диалоге — ведь очень многое в городе на Неве говорит о Франции — стоит только посмотреть на Медного Всадника Фальконе, на Исаакиевский собор — шедевр Монферрана или зайти в Публичную библиотеку с ее бесценной коллекцией Вольтера. Торжественное открытие встречи продолжил сенатор, бывший мэр Орлеана, Ж.-П. Сюэр, являющийся частым участником франко-русских конференций, написавший целый ряд трудов об административном управлении города. Он выразил благодарность организаторам коллоквиума в надежде на его плодотворность. Выступление И. Авриля, президента Ассоциации Друзей Центра Жанны д'Арк — Шарля Пеги, было посвящено истории возникновения традиционных встреч, а также надежде на их продолжение с перспективой первого коллоквиума в Финляндии, где тоже есть почитатели творчества Шарля Пеги и личности Жанны д'Арк. Вступительная часть завершилась выступлением главного организатора коллоквиума, президента Центра Жанны д'Арк — Шарля Пеги, Т.С. Таймановой, которая выразила благодарность за содействие в подготовке конференции директору Университетского Колледжа, господину Марусенко, а также Центру Французских Исследований.

Богатая и насыщенная программа коллоквиума, продлившаяся три дня, включила в себя несколько частей: художественный образ города в литературе, средневековый город, русский город глазами французов, город Шарля Пеги, город и культура. Большинство выступлений было посвящено двум городам: Парижу и Санкт-Петербургу. Это наверно закономерно, т. к. оба города являются в определенной степени символами двух стран, сосредоточием культурных традиций,

городами-мифами, городами «с душой», именно о них больше всего писали классики.

Прекрасным началом коллоквиума было выступление проректора Российской Академии гуманитарных наук М. С. Кагана на тему «Город – культура – цивилизация», который провел глубокий анализ понятия «город» в историческом аспекте, причин возникновения и развития этого феномена, отличий французского и русского городов. Э. П. Юровская продолжила конференцию обзором дискуссии о проблемах современного искусства, проходившей в ходе встречи исследователей Санкт-Петербургского Университета и Университета Париж VIII. Благодаря сообщению доктора искусствоведения Н. Н. Калитиной, многие впервые открыли для себя романтический город художника Шарля Мериона, близкий по духу произведениям Гюго и Бодлера. Ж.-П. Сюэр предложил всем поразмышлять о будущем европейского города, о сосуществовании города и периферии, о проблеме взаимодействия природы и индустрии.

Художественный образ города в литературе был представлен *Парижскими картинами* Шарля Бодлера в выступлении Т. В. Соколовой, обзором произведений таких русских и французских авторов как Гюго, Пушкин, Золя, Блок, Достоевский, Булгаков, предложенным в докладе А. И. Владимировой, неожиданной параллелью между опасным Парижем Шадерло де ля Кло и Л. Филатова в сообщении В. Д. Алташиной, эмоционально окрашенным персонажем города в романе *Сельма Тибо* Роже Мартена дю Гара, о котором рассказала Т. Л. Гурина, параллелью Парижа и Лондона в творчестве Луи-Себастьяна Мерсье в выступлении Н. Н. Степановой. Первый день коллоквиума был завершён сообщениями О.В.Давтян о городе в романе-фельетоне в России и во Франции и Е. А. Петровой в прочтении Т. А. Илюковой на тему «Бальзак и Достоевский – переводчик *Евгении Гранде*».

Размышления о средневековом городе были тесно связаны с личностью Жанны д'Арк. Вниманию слуша-

телей были предложены доклады Ю. П. Малинина о неблагополучном, нищем, умирающем от эпидемий и голода Париже во времена Жанны д'Арк; Е. Ю. Елизаровой о религиозно-нравственном просвещении женщин в изображении анонимного автора *Парижского домостроя*; П. В. Крылова о смерти Жанны д'Арк в контексте «искусства благочестивой кончины»; М. А. Коренман о городах земных и Небесном Граде в жизни Жанны д'Арк; С. Вассэ о молитве и обращении к Богу в *Воспоминаниях о Жанне д'Арк* Марка Твена.

Вниманию аудитории были предложены доклады о русском городе в представлении французов. Эта часть выступлений была открыта С. В. Власовым, представившем образ Санкт-Петербурга глазами графа Фортиа де Пилеса и шевалье де Буажелена, а также других французских авторов, которых образ города не оставлял равнодушными. Ж. Гарapon продолжил эту тему, рассказав о восприятии Санкт-Петербурга мадам Виже-Лебрен, посвятившей свои *Воспоминания* светской жизни больших городов, неотъемлемой частью которой был французский язык. В то же время она с болью размышляет о разрушительной силе времени, которая больше всего чувствуется в городах. И. П. Хотеев обратился в своем докладе к другому периоду, осветив роль французской миссии в Петрограде во время Первой мировой войны. Завершением этой части коллоквиума было выступление А. П. Михеевой, посвященное образу Петербурга 19 февраля 1861 г. в романе Анри Гревиль *Княгиня Огерова*. Страницы ее романа говорят о восприятии славянской души, о реакции русской толпы на происходящие события в изображении французского наблюдателя.

Третий день коллоквиума был тесно связан с этим, творчество которого является главным предметом исследований организаторов коллоквиума и многих его участников. Речь идет о Шарле Пеги, о городе которого в ходе этой части коллоквиума размышляли Т. С. Тайманова, П. Бернон, Е. Н. Джусоева, Л. Л. Шведова, Р. Вайссерман и Е. А. Легенькова. Что же пред-

ставляет из себя город Пеги, судя по выступлениям докладчиков? Это город живых памятников, величественный и парадный, и в то же время близкий к народу, город глубокого внутреннего смысла и гармонии. Это также поэтический образ города (Парижа и Шартра) в поэме *Покров Богоматери*, основанный на личных впечатлениях и реальных чертах. Он привлекает и отталкивает, но никогда не предает. Это образ города-спасителя, в центре которого — собор Богоматери. Город влечет Пеги, несмотря на его частую жизнь в провинции, он часто возвращается в Париж. Город в изображении Пеги чем-то близок к городам Пушкина, Некрасова и Блока: он такой же противоречивый и притягивающий, великолепный и бедный, разочаровывающий и радующий. Ностальгический Париж Пеги перекликается с образом города, созданным Дюамелем, он, несмотря ни на что, сохраняет свое лицо, свою индивидуальность. Это город готического искусства, посреди которого возвышается его неотъемлемая часть — готический собор.

Завершающая часть коллоквиума была посвящена теме города и культуры и открыта выступлением И. Авриля на тему «Рим и Петербург: уединение и ссылка». В докладе прозвучала извечная тема противоречия между городом и природой, прослеженная на примере произведений Овидия, Пушкина, Мандельштама. С. В. Сливинская в своем докладе рассказала о Париже как о живом организме, а также об «отблесках» Санкт-Петербурга с его «непостижимой душой» в изображении Андре Мальро. Коллоквиум был продолжен выступлениями, связанными с ролью Петербурга и Парижа в музыкальной и артистической жизни. Так, вниманию слушателей был представлен доклад В. А. Гуревича о французской оперной труппе в Санкт-Петербурге XVIII века, выступление Л. Н. Гуревич о скрипаче Луи Пезибле в Петербурге, а также К. Морандо об Ольге Хохловой и традиции русских балетов в Париже начала XX века. И, наконец, последний доклад конференции, сделанный С. К. Лебедевым, был посвящен эконо-

мическим связям и роли европейцев в деловой культуре Петербурга XVIII–XIX веков.

В заключении коллоквиума состоялся Круглый стол, на котором присутствовал и выступал консул Франции в Санкт-Петербурге, господин А. Н. Кельчевский, проявивший интерес к проведенному мероприятию с перспективой включения очередного коллоквиума в программу празднования трехсотлетия Санкт-Петербурга в 2003 году. В ходе Круглого стола были также подведены итоги коллоквиума и предложены на обсуждение планы на будущее и темы предстоящих конференций и встреч.

Хочется отметить, что коллоквиум прошел в доброжелательной атмосфере сотрудничества, внимания и интереса к каждому из его участников, а также взаимного диалога, который продолжался не только во время конференции, но и в ходе неформальных встреч ее участников. Остается надеяться, что франко-русские встречи при организации Центра Жанны д'Арк — Шарля Пеги и Ассоциации его орлеанских друзей будут продолжаться и привлекать к себе все большее число участников, интересующихся Шарлем Пеги, Жанной д'Арк и другими феноменами французской и русской литературы, истории и культуры.



ВЛАДИМИР ФРЕНКЕЛЬ

Доктор Живаго и Мастер

Одна тема двух романов

1

Есть два романа в русской литературе XX века, судьба которых необычна, хотя и неодинакова. Это «Мастер и Маргарита» и «Доктор Живаго». Роман Пастернака вызвал большой шум, правда, по причинам, далеким от литературы. В Советском Союзе он быстро попал в самиздат, но знакомство с этим романом у многих, слишком у многих вызвало нечто похожее на разочарование. Неумело построенные диалоги, натяжки сюжета, незавершенные судьбы героев — все это раздражало и мешало читать роман. Казалось, что «Стихи из романа» больше говорят о замысле автора, чем прозаическая часть. Особенно если стихи узнал и полюбил раньше, чем прочел роман (а у большинства так и было). Все это мешало воспринять «Доктора Живаго» как великую книгу, и не только политическая шумиха была тому причиной.

Судьба «Мастера и Маргариты» складывалась, казалось, куда более счастливо. Хоть роман и пролежал тридцать лет в столе, хоть и опубликован был впервые с купюрами, но все же был опубликован, и сразу вызвал невероятный и непредвиденный читательский интерес, к счастью, совершенно не связанный с политикой.

Если Пастернак и без «Доктора Живаго» был бы великий поэт, то истинная величина писателя Булгакова стала ясна именно после опубликования «Мастера и Маргариты».

И все же и этот роман ждала странная судьба, как, впрочем, и предупреждал автор: «...роман вам принесет еще сюрпризы». Сюрпризы начались вскоре после опубликования. Вокруг «романа о дьяволе» закружились если не бесы, то литературоведы и просто «умные люди», для которых роман явно был поводом показать собственную эрудицию. Словно все они рвались записаться в консультанты по черной магии. Где только не искали «истоки» романых ситуаций, идей, героев, в чем только не видели ассоциаций и намеков! В средневековой мистике, в гностических учениях, в каббале и даже в мировом еврейском заговоре (как же без него!). Никому не пришло в голову, что Булгаков за всю свою жизнь не смог бы перечесть всей той мистической литературы, которая якобы лежала в «истоках» романа. На самом деле эти истоки надо искать в реальности: в судьбе и жизни самого автора, в его произведениях.

С Булгакова мы и начнем наше исследование. Хотя его роман был опубликован позже, чем «Доктор Живаго», но написан-то он был раньше, и в какой-то неожиданной мере послужил ему предшественником. Как именно — это мы увидим. Но сначала надо увидеть то, что предшествовало самому роману Булгакова.

2

Михаил Булгаков — уместная и типичная фигура в русской литературе. Именно сам Булгаков, а не только то, что он написал. В русской литературе уж как-то так принято, что сам писатель становится почти литературным героем, а его жизнь — еще одним его романом. Недаром же весьма значительная часть пушкинистики посвящена жизни Пушкина, а не его творчеству.

Правда, и жил Булгаков в такое время, о котором Пастернак сказал: «История не в том, что мы носили, а в том, как нас пускали нагишом». Исключительно «частная жизнь» была недоступной роскошью. Страшная реальность гражданской войны, вакханалия смертей, насилий, бессудств, немыслимой прежде жестокости, бесконечные смены властей и страшно упавшая цена человеческой жизни («переступить»-то оказалось легче легкого, и народ валом повалил в Наполеоны), — все это повернуло и «жизнь», и «литературу» от неспешных размышлений о судьбе «лишнего человека» совсем в другую сторону. Словно кони Апокалипсиса проскакали над Россией, и не случайно в «Белой гвардии» строфы именно этой книги служат камертоном сжатой, грозной, почти ритмической прозы Булгакова.

«И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих перед Богом, и Книги раскрыты были, и иная Книга раскрыта, которая есть Книга Жизни, и судимы были мертвые по написанному в Книгах сообразно с делами своими». Это Русаков в «Белой гвардии» читает Апокалипсис. А это сам Булгаков в той же повести — об Алексее Турбине:

«Никто не придет. Никто. И напрасно Алексей мучится там тревожным сном. Ныне отпускаеши раба твоего с миром. Кончено... (...) Вероятно, где-то в небе петухи уже поют, предутренние, а значит, вся нечистая сила растаяла, унеслась, свилась в клубок в даях за Лысой горой и более не вернется».

Как будто из будущего романа пришла эта фраза, а ведь таким слогом написана вся «Белая гвардия». И в самом начале повести священник отец Александр цитирует тот же вездесущий Апокалипсис:

«Третий Ангел вылил чашу свою в реки и источники вод; и сделалась кровь».

Кровь. Кровь невинных жертв, кровь братоубийства, кровь гражданской войны. Тема этой крови преследует писателя, появляясь почти во всех его ранних рассказах. В «Красной короне» герой сходит с ума, потому что не уберег родного брата от гибели, от красной ко-

роны смерти вокруг лба. Красная корона не отпустит его уже никогда.

Все это не только «литература». Это жизнь Михаила Булгакова, служившего врачом в русской деревне, затем вернувшегося во время гражданской войны в родной Киев, пережившего там гетмана, петлюровцев, большевиков, ушедшего врачом с Белой армией и оставшегося больным на юге России во время эвакуации белых.

Конечно, увидеть в гражданской войне можно было многое: и рождение «нового мира», и безобразный бунт, и «скрипучий поворот руля» неведомо куда. Булгаков увидел кровь и никогда уже об этом не забывал.

«Вьюга разбудила меня однажды. (...) И опять, как тогда, я проснулся в слезах. Какая слабость, ах, какая слабость! И опять те же люди, и опять дальний город, и бок рояля, и выстрелы, и еще какой-то поверженный на снегу» («Театральный роман»).

Эта картина — ночь, выстрелы, убийства, зло, жестокость — преследует героев Булгакова, но ведь и самого автора — тоже. От этого нельзя уйти, как от неразрешимых вопросов Иова: зачем страдают невинные? зачем существуют смерть и убийство?

Ответа на эти вопросы не может быть, но, возможно, есть иная реальность, где все, все разрешится само собой, реальность, на которую мы не хотим поднять взгляд? Об этом говорится в финале «Белой гвардии»:

«Похоже было, что в неизмеримой высоте за этим синим пологом у царских врат служили всенощную. В алтаре зажигали и зажигали огоньки, и они проступали на занавесе отдельными трепещущими огнями и целыми крестами, кустами и квадратами. Над Днепром с грешной и окровавленной и снежной земли поднимался в черную мрачную высь полночный крест Владимира. Издали казалось, что поперечная перекладина исчезла — слилась с вертикалью, и от этого крест превратился в угрожающий острый меч.

Но он не страшен. Все пройдет. Страдания, муки, кровь, голод и мор. Меч исчезнет, а вот звезды останут-

ся. (...) Нет ни одного человека на земле, который этого бы не знал. Так почему же мы не хотим мира, не хотим обратить свой взгляд на них? Почему?».

Легко заметить, что здесь Булгаков заменяет один вопрос другим — и не знает ответа. Да и «звезды» как символ всепримирающей вечности — слишком условный, литературный образ. Но тут важно другое. Ночь у Булгакова не лжет, не скрывает правду (как обычно принято думать), а наоборот, срывает покровы, открывает что-то, чего мы не замечаем в суете дня. И этот образ ночи мы у Булгакова еще встретим.

3

Мы встретим его в последнем и главном романе Булгакова, к которому мы наконец добрались: «Мастер и Маргарита». О чем этот роман?

Странный вопрос! Но на него отвечают по-разному. Роман — об Иисусе Христе, о Мастере, о дьяволе — так назвал сам Булгаков первый вариант романа. Но есть и еще одно название: роман о Понтии Пилате, так называет свой роман сам Мастер в разговоре с Воландом. В конце книги, когда ночь срывает все покровы и обманы и все появляются в настоящем своем виде, герой романа Мастера — Понтий Пилат — почти две тысячи лет сидит на скале и в полнолуние, когда его терзает бессонница, «говорит одно и то же. Он говорит, что и при луне ему нет покоя и что у него плохая должность. Так говорит он всегда, когда не спит, а когда спит, то видит одно и то же — лунную дорогу, и хочет пойти по ней и разговаривать с арестантом Га-Ноцри, потому что, как он утверждает, он чего-то не договорил тогда, давно, четырнадцатого числа весеннего месяца нисана. (...) ...и к своей речи о луне он нередко прибавляет, что более всего в мире ненавидит свое бессмертие и неслыханную славу».

Может быть, роман о Понтии Пилате — это роман о выборе и о непоправимости этого выбора — там, где царствует неумолимая справедливость: «Все будет пра-

вильно, на этом построен мир». На этом построен мир, и Иешуа ушел навсегда, и нет средства от боли, кроме смерти, и лежащие на снегу мертвы, и некому ответить за кровь. А мысль о бессмертии вызывает нестерпимую тоску.

Потому что человеку нужно не бессмертие, а жизнь вечная. В «справедливом» сатанинском бессмертии человек не находит покоя, потому что выбор, который он сделал когда-то, оказался неверным, губительным. Но выбор был сделан, и исправить его уже невозможно. «Ему ясно было, что сегодня днем он что-то безвозвратно упустил, и теперь он упущенное хочет исправить какими-то мелкими и ничтожными, а главное, запоздавшими действиями. Обман же самого себя заключался в том, что прокуратор старался внушить себе, что действия эти, теперешние, вечерние, не менее важны, чем утренний приговор».

Но ничто исправить нельзя, нельзя отменить приговора, казни, как нельзя воскресить умершего. И то зло, что было совершено, уже останется навсегда, его ничем не испкуить.

Действие «романа в романе» происходит в некоем параллельном времени, служа парадигмой для собственно романного времени. И только в конце книги эти линии встречаются, но, как и полагается параллелям, встречаются в неэвклидовом пространстве. Отсюда, от этой точки, т.е. от скалы, где сидел Пилат, уходят по лунной дороге Пилат и Иешуа, «и может быть, до чего-нибудь они договорятся». Пилат знает, что зло в мире неискоренимо, и царство добра и справедливости, царство истины никогда не настанет. Но и он не может обойтись без Иешуа, без его сумасшедшей идеи, что все люди добры, без живого Иешуа («ведь казни не было»), который бывшее может сделать небывшим. Иначе никогда не прекратится нестерпимое бессмертие Пилата, которое есть вечная смерть и ад. Но «смерти нет... Мы увидим чистую реку воды жизни».

Тут бы и вспомнить рассуждение Воланда, что зло есть всего лишь тень добра: «...что бы делало твое доб-

ро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли все тени²». А раз так, то зло почти оправдано, и надо ли тогда страдать, что твой выбор принес в мир зло и смерть, ведь «все правильно, на этом построен мир».

Но не забудем, что это все же сатанинская логика, и не зря Левий Матвей отвечает Воланду: «Я не буду с тобой спорить, старый софист». (Впрочем, и сам Воланд говорит, что все теории стоят одна другой).

На уровне логики, спора проблему зла не решить. И невозможно ни «оправдать», ни «отменить» зло.

Роман Булгакова, т.е. «большой» роман, все же не о Пилате, а о Мастере. И этот образ не дает забыть о реальности зла. Как не дает забыть о нем другой герой Булгакова — безымянный (как и Мастер!), из «Красной короны». Как и Мастер, он находится в психиатрической лечебнице, и его болезнь — страх. «Больше всего я ненавижу солнце, громкие человеческие голоса и стук. Людей боюсь...». Это из «Красной короны», а это уже говорит Мастер: «...я, знаете ли, не выношу шума, возни, насилий и всяких вещей в этом роде. В особенности ненавиستن мне людской крик, будь то крик страдания, ярости или какой-нибудь иной крик».

На этом сходство между двумя героями кончается, но и это много: страх перед злом, страх, убивающей душу. Ответ Мастера на зло — быть в стороне, не участвовать, даже просто не слышать. Но тем самым его стихией, его временем становится ночь, когда исчезает ненавидимый дневной шум, как исчез «ненавидимый прокуратором город». Ночь — время тьмы, теней, потустороннего мира, но эта же ночь разоблачает обманы, и в эту ночь Мастер может «свести счеты», закончить роман, разбив «дурное» бессмертие прокуратора одним словом: «Свободен! Свободен! Он ждет тебя!».

Здесь ключевое слово: «свободен». «Познайте истину, и истина сделает вас свободными». Так сказал подлинный Иисус, а не романский Иешуа. Не может быть свободен тот, для кого «истина относительна

(«Что есть истина?»). Свобода — вот что разрушает «справедливый» мир сатанинского бессмертия, и сразу после полночи начинается утро.

Выше говорилось о параллельности времени в «большом» и «малом» романах. Параллельность эта буквальна: в романе о Пилате действие происходит в пятницу, перед праздником Пасхи, выпавшим на субботу. Суббота — время власти тьмы, смерти Бога, схождение Христа во ад. А в «большом» романе о Мастере это время — присутствие сатаны в Москве, великий бал у сатаны, и далее время переходит за субботу. Но значит, рассвет, который встретили Мастер и Маргарита, — рассвет Воскресения. Ибо только Воскресением уничтожается зло и сама смерть. И Воскресением искупается кровь.

«Не бойтесь, королева, кровь давно ушла в землю. И там, где она пролилась, уже растут виноградные лозья». Виноградные лозья здесь не случайны. Виноградная гроздь — один из символов Земли Израиля и жизни вечной, Небесного Иерусалима. И значит, этот роман — не только о Пилате, Воланде, Иешуа, Мастере и Маргарите. Роман — о смерти и Воскресении. О жизни и смерти.

4

В одной из версий знаменитого разговора Сталина с Пастернаком (наиболее ранней версии, поэтому наиболее достоверной) есть одна знаменательная деталь: окончание разговора. «Почему мы все время говорим о Мандельштаме? — сказал Пастернак. — Я давно хотел с вами встретиться, поговорить. — О чем? — спросил Сталин. — О жизни и смерти». Сталин повесил трубку.

Есть нечто сходное в отношениях со Сталиным авторов двух великих романов. Начиная со знаменитых телефонных разговоров. Правда, разговор Сталина с Булгаковым касался только самого Булгакова и решил его судьбу. Пастернак говорил о Мандельштаме, но, как

думается, цель сталинского звонка была в другом. Ведь участь Мандельштама была тогда уже Сталиным решена: и ближайшая — ссылка в Чердынь, потом в Воронеж, и окончательная — смерть; Сталин никому ничего никогда не прощал. Похоже, что Сталина интересовал именно Пастернак, и уже после этого разговора Сталиным была произнесена полулегендарная фраза о Пастернаке (если вообще была произнесена): «Не трогайте этого небожителя». Но и Булгакова, и Пастернака интересовала фигура самого Сталина, при всем его зловещем ореоле. Почему? Может быть, как хозяина жизни и смерти?

О жизни и смерти Сталин говорить не желал, он обходился без разговоров, одними приговорами.

Но Булгаков и Пастернак написали свои романы именно об этом — о жизни и смерти. Вернее, о смерти и Воскресении.

Роман Пастернака вызвал недоумение и неприятие (даже у близких Пастернаку людей) потому, что его неправильно читали. «Доктор Живаго» — не роман о судьбах русской интеллигенции, или русской революции, или даже о судьбе Юрия Живаго, или Лары, или других героев. Хотя все это там тоже есть. Но главное в другом — это роман о смерти и Воскресении, и смерть и Воскресение проходят через всю ткань романа.

Роман начинается с похорон и похоронами заканчивается. «Кого хоронят? — Живаго!». Хоронят мать Юрия Живаго. Но какая получилась фраза! Хоронят живого. А в конце романа хоронят уже самого Юрия Живаго. (Я пишу — «в конце романа», хотя есть еще эпилог. Но, по-моему, он лишний и написан ради того, чтобы сделать роман более «оптимистическим» для советской печати. На самом деле роман кончается смертью Юрия Живаго и исчезновением Лары). И вот между этими двумя смертями проходит все действие романа, который, конечно, не является «классическим» повествованием, с единым сюжетом и развязкой. Между смертью и смертью, между смертью и ее преодолением.

ем — Воскресением, тема которого возникает неоднократно, — вмещается всё: судьбы людей, любовь, гибель, страх, слезы, счастье и исчезновение. Всё, что мы зовем жизнью, которая, по словам Блока, «без начала и конца». Вмещается жизнь, но если помнить об истинной теме романа, то не покажутся странными ни недописанные, как бы оборванные судьбы героев, ни нарочитые совпадения, ни искусственные диалоги. Как не кажется странным у Достоевского и отсутствие «описаний природы», и догоняющие одна другую жизненные крушения и катастрофы, и, невозможная в жизни, страстная речь героев. Потому что для героев Достоевского главное — высказаться, «мысль разрешить», а остальное уже не так важно — ни героям, ни автору. Так и в романе Пастернака главное — обнаружить бессмертие в самой жизни, даже в одном миге этой жизни, той самой, что без начала и конца. Да «сюжета» ли тут!

«...Для меня главное то, что Христос говорит притчами из быта, поясняя истину светом повседневности. В основе этого лежит мысль, что общение между смертными бессмертно...».

Это в романе говорит философ Николай Николаевич Веденяпин, а это уже Ларин плач о Юрии Живаго:

«Вот опять что-то в нашем роде, из нашего арсенала. Твой уход, мой конец. Опять что-то крупное, неотменимое. Загадка жизни, загадка смерти, прелесть гения, прелесть обнажения, это пожалуйста, это мы понимали. А мелкие мировые дрызги вроде перекройки земного шара, это извините, увольте, это не по нашей части».

Как легко заметить, здесь решительно изменены приоритеты ценностей. Бессмертие — в самой жизни, а не в «эпохальных» преобразованиях. («Жизнь и бессмертие — одно», — скажет Пастернак в одном из поздних стихотворений). «Не по нашей части» — это значит не в нашей жизни, вообще не по части жизни, не по части бессмертия. Ведь смерти нет, потому что

«это старо и всем надоело», потому что «прежнее прошло», освободив место для неслыханной новости – Воскресения.

Но в романе «Доктор Живаго», как и в романе «Мастер и Маргарита», самого Воскресения нет. Как и у Булгакова, в романе Пастернака есть «параллельное» время, и это время – евангельское. На него указывают «Стихи Юрия Живаго», играющие в романе ту же роль, что «роман о Пилате», написанный Мастером, в романе Булгакова. Евангельское время останавливается у Пастернака на той же Великой Субботе перед Воскресением, когда Христос сходит в ад.

В стихотворении «На Страстной» у Пастернака изображен крестный ход, но не пасхальный, а тот, что происходит на службе в Великую Субботу перед Светлым Воскресеньем. Это служба Погребения Христова, с выносом плащаницы, и обычно она бывает рано утром в Великую Субботу (либо вечером в Страстную Пятницу). Так нам напоминают о реальности смерти Бога, чтобы утвердить реальность Воскресения.

«Егда снизшел еси к смерти, Животе безсмертный, тогда ад умертвил еси блистанием Божества; егда же и умершья от преисподних воскресил еси, вся силы небесныя взываху: Жизнодавче Христе Боже наш, слава Тебе». (Из тропарей Великой Субботы).

Смерть и Воскресение неразделимы, и в самой службе Погребения появляется мотив грядущего Воскресения.

А в стихах изображен взгляд не изнутри службы, как в тропаре, а как бы со стороны: на погребение Бога с «ужасом» смотрит все творение, как всегда у Пастернака, вперемешку люди и деревья.

Сады выходят из оград,
Колелется земли уклад:
Они хоронят Бога.

А заканчиваются стихи тем же предчувствием Воскресения, следуя в этом тропарям Великой Субботы:

Но в полночь смолкнут тварь и плоть,
Заслышав слух весенний,
Что только-только распогодь,
Смерть можно будет побороть
Усиьем Воскресенья.

Чтобы воскреснуть, нужно усилие. То самое, которым берется Царство Небесное. И это усилие надо сделать во время Великой Субботы, когда Господь сходит в ад, к грешникам. В это главное время вмещается вся человеческая жизнь, а может быть, и вся человеческая история. «Вмещается» не в том смысле, что тогда же и происходит, а в том, что вся проецируется именно на это время в ином измерении бытия — в «инобытие».

«Он пишет работу не о Воскресении и не о положении во гроб, а о днях, прошедших между тем и другим». Именно этот временной промежуток и имеется в виду. Но именно за этот промежуток не выходит время и действие обоих романов.

Но есть сходство и между главными героями романов. Мастер уклоняется от зла, но, значит, и от борьбы, он сломлен, ему хочется в подвал, в свое последнее жилье, где он может жить сам по себе. Но разве не тот же «подвал» — побег доктора Живаго от медицины, от друзей, от Лары, от Марины? Разве не «подвал» — его Варыкино, его тайное жилье в Москве. «Талант и ум, как бы занявшие место начисто отсутствующей воли» — так беспощадно определяет Юрия Живаго его первая жена, Тоня, не разлюбившая его.

«Надо проснуться и встать. Надо воскреснуть», — так думает доктор в тифозном бреду. Проснуться, встать, воскреснуть — это же почти одно и то же (помните: «Деввица, встань!»), но для этого надо сделать усилие, которого нет ни у Мастера, ни у доктора Живаго. Может быть, поэтому они оба, а не один Мастер, заслужили не свет, а покой?

В обоих романах Воскресение скорее предчувствуется, чем является. А могло ли быть иначе? Ведь тайну Воскресения нельзя изобразить ни словами, ни краска-

ми: на иконе Воскресения изображают сходжение во ад. Но в романах время вовсе не переходит за пределы Великой Субботы. Вот-вот рассветет, и Магдалина встретит Христа воскресшего у гроба – и не узнает Его. И ученики Христовы сначала не поверят. Потому что победу Воскресения над смертью и злом не вмещает человеческий разум. И снова Церковь в песнопениях Великой Субботы напоминает нам о том, что Бог умер и воскрес, и что «усилию Воскресения» отвечает усилие нашей веры.

«...Жены же приидоша помазати Его миром, плачущия горько и вопиющия: сия Суббота есть преблагословенная, в ней же Христос уснув воскреснет тридневен».

2000 г.
Иерусалим

Е. Вильк

Пушкин: стихи о живописи и встреча с Другим

Настоящая статья возникла в процессе работы над более обширной темой «Русская поэзия об изобразительном искусстве», которой занимался автор на протяжении последних лет. Экфрасис, стихотворное описание произведений скульптуры (обычно) или живописи (реже), было, как известно, одной из жанровых разновидностей античной антологической лирики. Образы сопредельного искусства не раз возникали и в поэзии нового времени, однако цельный некогда жанр экфрасиса распался здесь на целый ряд жанровых форм. В немецкой традиции они получили название Bildgedichte. Немецкому исследователю Гисберту Кранцу принадлежит и наиболее полное исследование этого рода поэзии в европейских литературах в целом¹. За триста лет истории новой русской поэзии произведения скульптуры, живописи, графики также не раз становились предметом вдохновения поэтов.

Уже сама встреча искусств вызывает немало вопросов. Гораций некогда назвал поэзию «говорящей живописью», полагая, что поэтический образ адекватен живописному. Идея эта долгое время была в ходу, пока Г.-Э. Лессинг не оспорил ее и не разделил решительно возможности словесного и живописно-пластического образов. Poleмика по этому вопросу возникала впоследствии не раз и не затухает и поныне, тем более, что в ушедшем XX веке поэзия и изобразительное искусство оказывались вовлечены в единый процесс модернизации выразительных форм.

Что же все-таки привлекает поэзию в сопредельном искусстве? Стремление ли повторить и «перевыразить» зримый образ в словесном? Раскрытие ли, ос-

мысление молчаливого полотна? Или мгновенное созвучие души, ассоциация, отталкивающаяся от запомнившегося образа, чтобы отправиться своим собственным путем? Все эти вопросы, думается, требуют не столько абстрактно-теоретического решения, сколько наблюдения за живой практикой поэзии разных веков и стилей.

После анализа под этим углом зрения материала русской поэзии, для меня все более и более стала вырисовываться, по крайней мере, одна очень важная черта, которой отмечены большинство стихов, посвященных изобразительному искусству. Стихи эти далеко не всегда воспроизводят внешние черты вдохновившего их шедевра, далеко не всегда мысль поэта устремляется и к сокровенным глубинам его смыслового строя. Важнее, может быть, другое: изображенный образ символизирует иную степень воплощенности, недоступную словесному искусству. И вместе с тем при взгляде из текучего, во времени раскрывающегося потока словесного воспроизведения бытия, стационарные образы визуальных искусств выглядят как слитки и сгустки цельности, идеала. Не то, чтобы в своем реальном творчестве живописец и скульптор непременно стремились к выражению идеала, а не, допустим, мимолетного мгновения, но именно взгляд поэта фиксирует, как правило, в живописи и скульптуре совершенство идеала или же, по крайней мере, весомость некоего фундаментального принципа, идеи. История «поэзии об изобразительном искусстве», *Bildgedichte* в ее русском варианте — это во многом история *воплощенного идеала* поэзии, онтологии поэтического мировоззрения.

Решаюсь предложить здесь читателю анализ одного из вариантов такого рода поэтической онтологии, сказавшейся в двух пушкинских стихотворениях, навеянных полотнами живописцев. Стихотворения, о которых идет речь, — «Мадонна» и «Полководец» — различны, казалось бы, по всем мыслимым содержательным и формальным параметрам. Но при более внима-

тельном взгляде оказывается, что сама ситуация предстояния поэта перед живописным образом приводит к формальному и содержательному сходству поэтических текстов при всем очевидном различии лирических жанров и лирических героев их. Тексты эти позволяют еще раз прочувствовать и пережить метафизику пушкинского образа, пронизанную токами целомудренно-религиозного отношения к человеку, к Другому, за которым вольно или невольно, открыто или сокровенно проступает образ Христа.

Пушкинский сонет «Мадонна» навеян конкретной итальянской мадонной, выставившейся в лавке книгопродавца Сленина и упоминавшейся Пушкиным в письме невесте. Стихотворение можно было бы отнести, по терминологии Г. Кранца, к «ассоциативным»: картина, которая, как писал поэт «как две капли воды» похожа на его невесту, становится здесь поводом для мадригала любимой. При этом конкретных примет изображаемого здесь не так уж много (что, кстати, добавляло неопределенности в споры по поводу исходного образца). И все же картина в этом стихотворении — не случайный повод и не превходящее обстоятельство, но средство и повод для выстраивания особой онтологии художественного мира.

Персонализм зрелого Пушкина, оставившего далеко позади романтический культ демонической или чудесной личности, определил собою структуру сонета. Прежде всего отметим особый способ описания идеала (картины, вызывающей восхищение) как личной встречи. Поэтическая тема эта начинается в первом катрене с негативной ноты отказа от препятствующей встрече «перегруженности объектного поля» — «не множеством картин старинных мастеров...», косвенно вместе с предметным множеством удаляется и множество человеческое, «светская толпа» возможных «посетителей» и «знатоков». Второй катрен привносит позитивное утверждение желательной ситуации: предметная бедность жилища («простой угол») и одиноче-

ство лирического героя дополняется настойчиво подчеркнутой единственностью объекта созерцания — «одной картины... одной» — вместе с предельной акцентацией связи созерцающего и созерцаемого («желал быть *вечно* зритель»). Пуантой, завершающей оба катрена, служит объявление, с которым до сих пор поэт медлил, содержания «одной картины» — «Пречистая и наш Божественный Спаситель». *Предмет* искусства превращается в место явления (именно *явления* с его мистическими коррелятами: «с холста, как с облаков») *лица* (лиц), и этим событием в лирическом сюжете отмечена граница между катренами и терцетами сонета.

В первом терцете смысловой импульс, заданный катренами, порождает интонационно акцентированный мотив встречи с живой личностью, присутствующей как живописный образ: «одна картина» переходит в «одни» лица, в Он и Она. Интенция зрения меняет при этом знак: не лирический герой теперь созерцает, но «они», изображенные и зримые, взирают на него. И все характеристики «их» служат теперь дополнительной фокусировке на моменте встрече взглядов, молчаливого диалога, не смущаемого никакими помехами: «одни, без ангелов» — т. е. отсутствие какого-либо внутреннего сюжета картины, отвлекающего от события встречи со зрителем; кротость — отсутствие какой-либо аффектированности, приводящей к самодостаточной трактовке изображаемых. «Пальма Сиона» — исключаяющая невольную рассеянность внимания пустыньность предметного фона с подчеркнуто выделенным *центральной местом* Божественных Лиц корреспондирует, в свою очередь, с пустынным пространством самого созерцателя («в простом углу моем»): Мадонна с Христом и он, поэт, как бы выходят в пустыню на встречу друг другу. Определения даны только *взглядам* Его и Ее («Она с величием, Он с кротостью в очах ... взирали»), что еще более фокусирует смысл духовной коммуникации, молчаливого общения.

Последний терцет приводит к новому перелому теме: третье лицо переводится во второе, «она» превра-

щается в «ты». Именно здесь реализуется ассоциативный план сонета: «Она», божественный образ, к которому подводили все предыдущие поэтические построения, по ассоциации переходит в «ты» возлюбленной. Мадригал, пуантирующий сонет, приводит, с одной стороны, к снижению высокого смысла. Но вместе с тем привносится все же и другой эффект: достигается окончательное воплощение идеала, достраивается цепочка «предмет искусства как вещь — личный образ — живое лицо». Проступают как бы контуры мифа о Пигмалионе и Галатее — о статуе, оживленной богами в ответ на страстные мольбы ее творца, — мифа, очень популярного на рубеже XVIII-XIX веков. Но именно контуры, ибо внутреннее содержание совершенно иное, поэта отнюдь не интересует «страсть, побеждающая природу», — обычная романтическая трактовка сюжета о Пигмалионе. Событием стихотворения становится нечто иное: подтверждается «личное существо» встречи — безличность предмета и третья лицо живописного образа трактуются как последовательные ступени, поднимающиеся к живому «ты». И вместе с тем справедливо и возвратное чтение: само это живое «ты» очищается от мимолетности преходящего и частного и возводится к Божественному Ты, к персонажу старинной картины. Возвратное движение достраивания смысла имеет при этом и еще одну ступень: неуловимая *мимолетность* личного общения, живого соприсутствия, «встречи взглядов», неразрывная с самой природой личности, земной или божественной, снимается и встреча обращается в *константу бытия* («вечно зритель»), благодаря неподвижной предметной сущности картины, обращение к которой дает тон всему сонету.

В сонете «Мадонна» можно найти некоторые отголоски предшествующей русской традиции, в частности, знаменитой в свое время статьи В. А. Жуковского «Рафаэлева *Мадонна*» (1824). Начало очерка-недовольство Жуковского множеством и теснотою картин Дрезденской галереи, назойливостью и нелепостью толпя-

щихся вокруг «знатоков», стремление остаться наедине с шедевром — все это, кажется, повлияло на зачин пушкинского стихотворения. И тем разительнее, возможно, различие основных тем: у Жуковского созерцание Мадонны — это путь в глубь души, к «чистой душе», с которой соприсутствует «ангел чистой красоты». Если смотреть с точки зрения будущего развития темы «Мадонны» в русской поэзии, очерк Жуковского гораздо ближе к ее магистральной линии. «Мадонна» будет символизировать запредельный человеку мир Божественного совершенства и чистоты, обращение к ней героя будет сопровождаться, как правило, целой гаммой чувств — от скорби и покаяния до взлетов восторга — свидетельствующих о неизмеримой дистанции, о взгляде снизу вверх на недостижимую вершину. Образ Мадонны у Пушкина подсвечен запредельным сиянием («во славе и в лучах»), но сохраняет человеческий масштаб. Она — «не на небе», но и героиня «не на земле», по крайней мере, вне привычной сутолоки жизни, — они в особом пространстве встречи, замкнутом кристальной формой сонета, пространстве предельно простом, в котором «я» раскрывается перед открытостью Божественного «Ты».

Еще одно пушкинское стихотворение, навеянное произведением живописи, — «Полководец» (1835). Написано оно астрофическим александрийским стихом — шестистопным ямбом с парной рифмовкой — классическим размером трагедий и эпосов, что связано в данном случае с эпически развернутой в стихотворении темой 1812 года. Казалось бы совершенно невозможно искать что-либо общее между ним и разобранном нами сонетом «Мадонна». И тем не менее сам фактор *картины*, давшей толчок развитию поэтической темы, ведет к сходным во многом приемам и к сходному кругу проблематики.

Стихотворение также начинается с развернутого негативного утверждения. Вводя нас в галерею *портретов* героев 1812 года в Зимнем дворце, поэт в негатив-

ной форме перечисляет приметы дворцовой роскоши и разнообразных сюжетов жанровой и классической живописи. Все это создает ощущение выхода из предметной пестроты, пестроты чувств и жизненных сюжетов. Развернутое отрицание подчеркивает дистанцию между волнующим многообразием жизни, выраженным в искусстве, и живописью, нацеленной на изображение личности, в данном случае — портретной: «Ни плясок, ни охот: а все плащи, да шпаги, // Да *лица*, полные воинственной отваги». После начального отрицания переход к позитивно подаваемому объекту созерцания также как и в сонете «Мадонна» сопровождается характерными мотивами «медленности» и «вечности», характеризующими темп бытия созерцателя в присутствии шедевра и субстанцию, связанную с самим шедевром: ср. «... *среди медленных трудов // Одной картины я желал быть вечно зритель*» и «*Покрытых славой чудесного похода // И вечной памятью двенадцатого года. // Нередко медленно меж ими я брожу...*». Галерея состоит из множества портретов — «лица... толпою тесною художник поместил». Медленное созерцание служит различению в «тесной толпе» *отдельных* лиц с их индивидуальной судьбой. И, наконец, из всей массы портретов выделяется один, — речь идет о портрете Барклая де Толли Дж. Доу, — на котором фокусируется внимание. «Один» становится внутренним лейтмотивом стихотворения: «один» портрет — первоначально знак избранности из ряда конкретного предмета искусства, переходит в принципиальную характеристику одиночества изображаемого — «Непроницаемый для взгляда черни дикой, // В молчанье шел *один* ты с мыслию великой»... (ср. тот же прием в ином, разумеется, эмоционально-личностном контексте в «Мадонне»).

Парадоксальное сближение *приемов построения* стихотворения «Полководец» с сонетом «Мадонна» позволит, возможно, отчетливее понять различие лирического сюжета, развивающегося вокруг мотива созерцания картины. В сонете, как мы видели, коммуникатив-

ная активность созерцателя была поддержана активностью персонажей, «взиравших» с полотна. Коммуникация становилась при этом актом бытия. Полнота бытия созерцателя черпалась в полноте бытия Божественных Лиц, а Те, в свою очередь, открывали Себя именно в акте ддящегося общения. В данном случае принципиально и радикально нарушена бытийственная полнота: одна из взаимодействующих личностей, сам изображенный, оказывается ущемленной в своих «онтологических правах». Коммуникативная активность присуща только созерцателю. Изображенный замкнут: все описание портрета подчеркивает его одиночество и погруженность в мрачные думы.

В исследовательской литературе уже высказывалось мнение, что сам сюжет стихотворения Пушкина с поэтикой картины Дж. Доу связан более, нежели с историческими реалиями судьбы Баркляя де Толли². Последний отнюдь не был непризнанным и ошельмованным героем, как, казалось бы, следует из стихотворения, но был осыпан всеми наградами и, более того, возглавил русскую армию, после смерти Кутузова, в заграничных походах 1814 и 1815 годов. Хотя «поэтическая истина» не относится при этом и в чисто историческом отношении к разряду беспочвенных вымыслов — поэт опирается, во-первых, на реальную *ситуацию 1812 года*, и, во-вторых, на живое общественное мнение, в котором образ Кутузова совершенно затмил его предшественника и последователя. Пушкин безусловно тенденциозно описывает парадный портрет Баркляя работы Доу. Он не был, конечно, нацелен на передачу мизантропических чувств персонажа, который изображен на вершине своей славы на фоне военного лагеря близ Монмартрских высот, в период победоносного завершения компании 1815 года. Но все же портрет Баркляя, как уже отмечали исследователи, занимает несколько особое место в галерее героев 1812 года: он лишен, в частности, романтической экспрессии, энергии жеста и упругости поз, свойственных другим портретам и хорошо уловленной Пушкиным — «И, мнится,

слышу их воинственные крики». Герой уединен, замкнут и холодно сосредоточен, что наводит на мысль о включении некоторого байронического компонента в образ полководца-шотландца. Портрет Кутузова в той же галерее, pendant к нему, отличается как раз экспрессивностью, энергичному жесту героя словно отвечают и природа, и люди. Сама парность живописных образов должна была быть глубоко созвучна Пушкину. Образ Кутузова был для него чрезвычайно важен. Стихотворение «Полководец» вызвало, как известно, упреки в принижении роли Кутузова, на что поэт ответил специальной заметкой «Объяснение», в которой напомнил свое более раннее стихотворение «Перед гробницею святой...», где отдал дань почтения и возмездия памяти «народного» полководца. Тем самым Пушкин еще раз подчеркнул мысль о парности героев, в стихотворении «Полководец» едва проглядывающую. Но поэту важна сейчас не атмосфера всеобщего признания, ликующего «мнения народа», которая сплачивает воедино Кутузова и «толпу героев», чьи портреты украшают эрмитажный зал 1812 года, но человек, энергия личности которого осталась непризнанной. Пушкин усиливает и достраивает идею непризнанности Барклая, опираясь на художественную модель байронического героя, признаки которой он чутко уловил в поэтике живописи, давая при этом не просто свою версию ее, но пролагая путь к выходу из байронической замкнутости.

Интерпретаторы «Полководца» склонны искать сокровенные причины возникновения и смысл стихотворения в сочувственном переносе поэтом на Барклая своих собственных скорбей, видеть здесь развитие темы «Поэт и толпа», решенной в горделиво-байроническом ключе (хотя последнее не подчеркивается, ибо не принято говорить о байронизме зрелого Пушкина!). Вместе с тем стихотворение это по структуре своей двухцентровое, с полным правом оно могло бы быть названо «Поэт и полководец». Даже чисто формально этим фигурам дано равное пространство. 31 строчка

в описании прогулки поэта по галерее 1812 года и в заключительном размышлении от автора и... 31 строчка в двух стихотворных абзацах о самом Барклае, считая с первых строк «объективного» описания портрета («Он писан во весь рост...») до последней строки отточий – графического эквивалента пропущенного текста. «Поверив алгеброй гармонию» или чисто интуитивно, но устранив первоначальный вариант завершения барклаевского сюжета, известный по рукописям, и заменив его отточиями, Пушкин добился идеального равновесия объемов текста. Перед нами лирический сюжет взаимодействия двух личностей, а не выражения поэтом своих духовных проблем посредством проекции их на другого.

В тот момент, когда поэт обращается к личности героя, стихотворение, казалось бы, теряет связь с живописным портретом и начинается эпическое развитие темы двенадцатого года и судьбы непризнанного полководца. Мотив одиночества и горделиво-презрительной замкнутости героя получает свое объяснение как реакция на непризнание со стороны народа. Одиночество резче подчеркивает при этом глубину эмоционально-духовного строя личности: «великая мысль», твердая воля и чувство таинственного предопределения, осознаваемые героем, но недоступные народу.

Созерцающий портрет автор вновь появляется в конце стихотворения, и именно благодаря ему (отчасти отождествленному, отчасти дополненному образом «поэта в грядущем поколень») разрывается замкнутый круг одиночества героя. Экспозиция портрета, чувственно-суггестивный образ одиночества и сопровождающей его мрачной думы – «...*Томим я грустиво тяжелой // Чело, как череп голый, // Высоко лоснится, и, мнится, залегла // Там грусть великая. Кругом – густая мгла*», – эхом откликается в финале стихотворения с его эмоционально-просветленным звучанием зеркальных мотивов: «*Но чей высокий лик в грядущем поколень // Поэта приведет в восторг и в умиленье!*» Событием стихотворения становится снятие одиночества

героя, прорыв сквозь окружающую его «густую мглу» заблуждения и равнодушия, восстановление потенциальной коммуникации. В качестве первого чернового наброска «Полководца» известны две строчки, варианты первых двух стихов заключительного шестистишия. По-видимому, это свидетельство того, что первоначальным зерном замысла явился именно финал с его горькими, но и просветляющими стихами. Стихотворение «росло к своему концу», было телеологически заострено. Первые строки эти возникли, как предполагают, 7 апреля 1835 года...

Явным отличием образного строя «Полководца» от сонета «Мадонна» служит полное отсутствие религиозной образности. Содержательный ряд исчерпывается сферами искусства, поэзии и истории. Так действительно обстоит дело в пределах *печатного текста* стихотворения. В черновом и беловом автографах, однако, есть очень существенная добавка — дата, читающаяся как «7 апреля 1835. Светлое Воскресенье. СПб. Метель и мороз». Дата исправлена из первоначальной «16 апреля» и отвечает, по всей видимости, не реальному дню завершения стихотворения, но дню возникновение замысла, и уж, во всяком случае, указание на нее несло дополнительную смысловую нагрузку. Исследователи давали этой помете различные объяснения: от биографических — поэт должен был в этот день по долгу службы присутствовать на богослужении в дворцовой церкви и проходить через галерею 1812 года — до собственно литературных — образ гонимого страдальца Баркляя мог ассоциироваться с Христом, а метель и мороз (реальная погода этого дня) — характерный антураж пушкинских драматических сюжетов. Вряд ли все же справедлива ассоциация Барклай — Христос. Ведь в Пасху, «праздников праздник», акцентируются не страдания Христа, но его Воскресение и спасение Им пленников ада и смерти — «Христос воскрес из мертвых ... сущим во гробех живот даровав». Не следует ли думать, что именно эта центральная и ликующая тема Пасхи определила телеологическое

зерно стихотворения — вывод героя из пропасти забвения и ада одиночества? С идеей преодоления царства смерти связана и тонко прописанная «смертная рамка», внутри которой заключен собственно барклаевский сюжет: первый inferнальный штрих в портрете героя («чело как *черепа голый*») и завершающие слова сюжетного повествования — «ища *желанной смерти*». Именно эту «смертную рамку» разрывает поэт. Духовная миссия поэта «настроена на волну» миссии Христа, но сама ориентация эта не выпячена, но лишь целомудренно приоткрыта и даже утаена в конце концов снятием датировки при публикации.

Оба пушкинских стихотворения — «Мадонна» и «Полководец» — завершаются восторженной нотой состоявшейся долгожданной встречи и узнавания, хотя структурное сходство реализуется в разных по эмоциональной и содержательной насыщенности лирических сюжетах. Если в сонете «Мадонна» заключалось возвышенно-лирическое переживание полноты бытия, прошедшее через живописный образ и им самим как бы инициированное, то здесь перед нами — драматизированный лирический сюжет восполнения *бытийственной неполноты*, явленной в живописном портрете, восполнения, совершаемого усилием воли лирического героя-поэта к пониманию и духовному контакту, к бытию-с-Другим.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Kranz G. Das Bildgedicht in Europa. Zur Theorie und Geschichte einer literarischen Gattung. Paderborn, 1973.

² См. анализ «Полководца»: *Петрунина Н.Н.* «Полководец» // Стихотворения Пушкина 1820-1830-х годов. История создания и идейно-художественная проблематика. Л., 1974. С. 362–376.

НИКИТА СТРУВЕ

О термине «священноначалие»

Эту терминологическую заметку следовало бы поместить в богословский отдел, в виду той смысловой нагрузки, которой наделен ныне термин *священноначалие*. За последние годы он более чем широко распространился, стал ключевым в церковных официальных текстах и постепенно внедряется в сознание. «Сверху» им гремят и грозят, «снизу» его неизбежно почтительно подхватывают. Сам по себе термин *священноначалие* ничем не примечателен, будучи буквальным переводом греческого слова *ιεραρχια*, и дублетом русской кальки, *иерархия*. Употребляться он стал, правда весьма редко, с середины 19-го века (есть одно упоминание в катехизисе свят. Филарета, перекочевавшее затем в «Пространный катехизис» 1915 г., где вошел в общее и схоластическое по духу определение Церкви: «Церковь есть от Бога установленное общество человек, соединенных Православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами»).

Однако, сопоставление этих двух слов — священноначалие и иерархия — показывают их смысловую разницу. Греческое слово и его русская калька означают иерархическую структуру саму по себе: Церковь, как небесная так и земная, — иерархична, у неё своя иерархия, свои степени или ступени от низшей до высшей.

В русском переводе исчез женский род философского и богословского понятия *αρχη*, означающего нечто изначальное, а суффикс среднего рода придал термину оттенок, отсутствующий в греческом слове и в русской кальке, а именно смысл священного не начала, а «начальства», священной власти. При употреблении слова *иерархия*, чтобы обозначать епископат, приходилось уточнять: «высшая иерархия». Ныне же *священноначалие* означает исключительно именно «выс-

шую иерархию», причем в обезличенном виде, как некую общую не то инстанцию, не то принцип власти и властвования в Церкви. В этом значении этот термин — нововведение, тем более нежелательное, что оно чуждо православной эkkлeзиологии, основанной не на принципе власти, а на принципе соборности.

В теории, и, дай Бог, иногда и на практике, епископ председательствует не во власти, а в любви: он не *над* церковью-общиной, а, будучи ее избранником, *в* церкви, являясь образом ее единства. Он посвящен для возглавления основоположного тайнодействия Церкви — Евхаристии, в котором осуществляется единство верующих с Богом и между собой. Но при этом Евхаристия совершается всем народом и, как неукоснительно напоминает Православная Церковь в отличие от Католической, епископ (или его посланник, священник), без народа, пусть и в одном лице, не имеет права служить Литургию.

К тому же само понятие власти в Церкви иное, чем в миру, оно из основных соблазнов, искушений человечества. Христос, Которому, как Единородному Сыну Божию, была дана всякая власть на небе и на земле, от этой власти отказался и призывал учеников от нее отказываться. По глубокому выражению Бернаноса, Он занял в мире настолько последнее место, что его уж никто отнять не мог.

И тем самым в христианской Церкви нет и не может быть отвлеченной власти, в которой была бы сосредоточена безликая авторитарность. Как настаивал в своих «Письмах к друзьям» М. А. Новоселов (у которого тщетно искать слово «священноначалие», как, впрочем, почти у любого богослова), иерархический авторитет в Церкви — не сам по себе, не *ex sese*, как непогрешимость папы, а только тогда действительно авторитет, когда он в согласии с духовно-нравственным началом и с духом соборности и свободы. Но, как не без грусти замечает Новоселов, эта «норма является... чаще желаемым идеалом, чем живой действительностью»¹.

¹ Новоселов М. А. Письма к друзьям. М., 1994. С.191.



СУДЬБЫ ЦЕРКВИ



Свящ. ПАВЕЛ АДЕЛЬГЕЙМ
Жизнь Церкви
в канонах и практике

Приглашение к диалогу

«Повеждь Церкви» Мф. 18:17

В сокровищнице Церкви есть драгоценный адамант. Пятнадцать столетий отражает он неизреченный свет полированными гранями своих догматов. Мы читаем Никео-Цареградский Символ веры за каждым богослужением, чтобы его слова день за днём оживали в памяти сердца. Можно ли потерять сокровище, разменяв бриллиант на мелкие ценности? Это насущные ценности. Но они не стоят такой цены. Повреждение одного из догматических признаков Церкви прободает Тело Христово, как некогда «един от воин копием ребра Ему прободе, и абие изыде кровь и вода. И видевый свидетельствова...» (Ин. 19:34–35).

Господь призвал учеников быть Его свидетелями: «будете Ми свидетелие во Иерусалиме же и во всей Иудеи и Самарии и даже до последних земли» (Деян. 1:8). С этим свидетельством мы обращаемся к Церкви. Онтология Церкви изначально обусловлена противоречивостью человеческой природы. Она обнаруживает

одновременно две её стороны: «Образ есмь неизреченная Твоя слава, аще и язвы ношу прегрешений». (Чин погребения. Стихира). Человеческая природа открывается в Церкви, во-первых, как образ Божий, осуществлённый в святости и нетлении, — «человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5). Это человеческая природа, состоявшаяся по замыслу Божию. Однако замысел Божий не завершён. Он оставляет место человеческой свободе, и человек обнаруживает себя как падшее существо, нуждающееся в возрождении. Задача Церкви «призвать грешников к покаянию».

«Царство Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9:1) возрождает грешника через покаяние «доколе вообразится в нём Христос» (Гал. 4:19). Эти два полюса — состоявшейся и становящейся — человеческой природы просвечивают один сквозь другой, пронизывая всё богословие, богослужение и жизнь Церкви антиномичностью задачи «спасти погибшее» (Лк. 19:10). Только внимательно и неотступно вглядываясь любящими глазами в жизнь Церкви, возможно не потерять из виду её подлинный образ, не всегда адекватно осуществляющийся в епархиальной практике.

Рассматривая общезначимые проблемы церковной жизни в контексте личного опыта, я опираюсь на официальные церковные документы и факты, а не создаю художественный образ по канонам литературного произведения. Чтобы не возник соблазн угадывать конкретное лицо за собирательным персонажем, я ввожу вымышленный образ епископа Акакия Урюпинского и Ангорского, формирующего церковную жизнь в своей епархии. Устав определяет общие принципы церковной жизни. Они прорастают разными цветами. Каждый садовник по собственному вкусу организует клумбу или букет. В каждой епархии общие принципы обретают индивидуальные черты. На одной основе по-разному складывается епархиальная жизнь. Наблюдать епархиальную жизнь мне доступно с приходской колокольни. С неё открывается недалёкий горизонт, и епархиальная жизнь просматривается фрагментарно.

Достоинство «приходской колокольни» в том, что перспектива открывается личному опыту. Этот опыт не опосредован чужими словами: «О том, что мы слышали, что видели своими глазами,.. и что осязали руки наши свидетельствуем и возвещаем вам» (1Ин. 1:1).

В отличие от апостольского, наше свидетельство не очищено Духом Святым от искажений и ошибок. Их порождают различные человеческие страсти: обиды, зависть, тщеславие и проч. Поэтому я не преувеличиваю истинное значение своих размышлений и приветствую обоснованные возражения. Нащупывая осторожной ногой твёрдую почву среди топи сомнений и заблуждений, мысль всегда рискует оступиться и соскользнуть в бездну. Ей необходимо держаться за нить богооткровенного Слова и церковного предания. Она нуждается в рецепции живого голоса Церкви, чтобы удержаться на невидимой тропе. «Гневаясь, не согрешайте» (Еф. 4:26), ибо разумное общение предполагает признание своих ошибок и раскаяние в них. Христианское общение ведёт не к разрыву отношений, а к взаимопониманию, устранению соблазнов и препятствий «для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:16).

«Один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику? Иисус отвечал ему: если Я сказал худо, покажи, что худо, а если хорошо, что ты бьёшь Меня?» (Ин.18:22–24).

Разве не подобает христианину следовать принципу общения, если угодно, честной полемике, согласной этому слову Христа Спасителя? Молчанием предаётся Бог.

1

Тело Христово распято крестообразно

«Верую... во едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь».

В силу своей евхаристической природы местная Церковь есть Тело Христово. Никео-Цареградский Символ веры наделяет её четырьмя догматическими признака-

ми. Эти признаки вписываются в символику четвероконечного креста. Пересекаясь, вертикальный и горизонтальный брусья креста выявляют симметричную онтологию Церкви и обнаруживают две составляющие её природы.

1. На кресте распято Тело Богочеловека. Богочеловеческую природу Церкви являют её апостольство и святость. Вертикальный брус креста соединяет землю и небо. Нижним основанием этот брус укоренён в человеческой истории: Христос избрал апостолов, дал им власть вязать и решить, послал благовестить и крестить, собирая воедино Свою Церковь ото всех концов земли. Верхняя сторона вертикали являет святость Церкви, укоренённую в Святом Духе, пребывающем в Церкви со дня сошествия на апостолов в день Пятидесятницы, как обещал Христос Своим ученикам.

2. «Слишком многим руки для объятья Ты раскинул по краям Креста».

Оба конца горизонтального бруса символизируют два других симметричных и тождественных признака Церкви: единство и соборность. Символ веры формулирует догмат о Церкви в таких же синонимичных категориях, как и догмат о Святой Троице. Два греческих синонима: философский термин «усия» и обиходное слово «ипостась» выражают в догмате о Святой Троице тождество сущности, соединяя три необратимо различных Лица, не поглащая Их различие единством, но даруя нам новую реальность — христианское откровение личности в Божественном и человеческом бытии. Через крещение во имя Святой Троицы все христиане в равной мере приобщаются богочеловеческой природе Церкви. Если таинство Святой Троицы можно лишь благоговейно созерцать, то в Богочеловеческой сущности Тела Христова мы пребываем и должны не только переживать свою причастность, но осознать содержание его преображённой жизни. В Первосвященнической молитве Христос просит Бога Отца, чтобы множество человеческих личностей осуществило в Церкви своё единство во образ Святой Троицы.

цы: «да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Единство и соборность выявляют природу Церкви — единое Тело Христово во множестве ипостасей по образу Святой Троицы. Символ веры определяет догмат о Церкви, описывая «Целое» — Тело Христово — в терминах единства и соборности. Они одновременно соотносятся как синонимы и антонимы, определяя сущность Церкви в антиномии единства и множества. Соборность обозначает Целое в сплочённом множестве. Пределом этого множества оказывается единство любви. Эта сплочённость не окаменела в однородности монолита, поглотившего множественность ипостасей. Монолит исключает соборность: там, где пребывает одна единственная глыба, нечего собирать воедино. Соборность охраняет в Целом множество ипостасей, «во едино сонмище совокупившихся», ибо первоначально они были «по миру рассеянные» (стихира в Неделе Ваий). Соборное единство Церкви не видится однородной глыбой, подавляющей и растворяющей личность. Это качественное понятие, выражающее примат личности над сплочённостью обезличенной массы: казармы или толпы. Единство выражается в сознательном и свободном воцерковлении личности, отозвавшейся на призыв Христа. Целое является в таком единстве как «глава Христос, из Которого всё тело, составляемое и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:15–16). Каждая из многих ипостасей, живущих в организме Христовой жизни, может сказать: «живу же не ктому аз, но живёт во мне Христос» (Гал. 2:20).

В истории понимания Символа веры заметна тенденция к размыванию онтологического смысла еkkлезиологических определений. Понятие единства Церкви может выражать две различные идеи. Единство можно рассматривать как онтологическую категорию. И в нём можно видеть лишь исключительность поло-

жения и служения Церкви среди прочих христианских конфессий. Первое понимание имеет в виду единую Церковь, собранную из множества членов, как тело состоит из отдельных органов. В основе такого понимания лежит буквальный текст Священного Писания о Церкви, как «созидании Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия...» (Еф. 4:12–13). «Вы – Тело Христово, а порознь – члены» (1Кор. 12:27). Идея организма Христовой жизни предшествовала Символу веры. Она родилась из новозаветного Откровения, опосредована евангельскими и апостольскими текстами и органично вписалась в Символ: «Верую во единую...»

Вторая идея «единственности» опосредована опытом исторической жизни Церкви. Она сформировалась в концепцию «единственности» Церкви среди множества христианских не-церквей. Логика подсказывает: если Церковь является Телом Христовым, она должна быть «единственной». Христос имел одно Тело, в котором «воплотился от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечился». Поэтому Церковь может быть лишь одна единственная. «Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях. Ибо от домашних Хлоиных сделалось мне известным о вас, братия мои, что между вами есть споры...у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифин»; «а я Христов». Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?» (1Кор. 1:10–13). Христос не может разделиться. Поэтому всё, что отделяется от Церкви, утверждается как ересь или схизма. Концепция «единственности» Церкви опосредована истолкованием текстов Священного Писания, богословскими созерцаниями и логическими умозаключениями, а главное, оценкой исторического опыта конфессиональных отношений. Идея «единственности» явилась вполне человеческой: опытной и рассудочной. Она сформировалась значительно позднее Никео-Ца-

реградского символа, когда многочисленные разделения: ереси и расколы — разрывали Тело Христово и ставили вопросы об эkkлезиологическом качестве новообразований. Особенно заострили проблему Великий Раскол 1054 года и последовавшая за ним Реформация.

Для православного сознания только одна единственная Православная Церковь является подлинным Телом Христовым. Для католического сознания только одна единственная Католическая Церковь является подлинным Телом Христовым. Дилемма — кто же прав? — не может иметь однозначного решения, поскольку за каждым стоит веками выкристаллизовавшаяся ментальность, исповедующая одно и то же Откровение, один и тот же Символ веры, по-разному осознанные в своём культурно-историческом опыте. За тысячу лет эта концепция выросла на Западе и на Востоке в две трудно различимые, но жёстко противопоставленные друг другу церковные традиции, поддержанные с обеих сторон именами святых отцов и авторитетных богословов. Обе опираются на Символ веры, исповедующий «единую Церковь». Конфессиональное понятие «единственности Церкви» смещает в неологизм изначальный смысл Символа, поскольку оно пришло не из Символа, а из несходного исторического опыта.

Такое же смещение понятий происходит с термином «соборность». Этот термин, определяет Церковь греческим «кафолики», утверждая всеобъемлемость Царства Божия, внедрённого в исторический процесс как закваска, которую евангельская «женщина... положила в три меры муки, доколе не вскисло всё» (Мф. 13:33). Никейское «кафолики» выражало эkkлезиологическое качество. Его первоначальный смысл коррелировал с «единством» и выражал онтологическую собранность чад Божиих ото всех концов земли в «Церковь, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:22–23). Никейское «кафолики» выросло из буквальных текстов Нового Завета. «Мы, многие, составляем единое Тело Христово» (Рим. 12:5); «Пребудьте во Мне, и Я в вас» (Ин. 15:4).; «ядый Мою

Плоть и пияй Мою Кровь во Мне пребывает, и Я в нём» (Ин. 6:56). Евхаристия осознавалась как способ собирания Тела Христова.

С развитием церковных структур в поместные митрополии и патриархии «кафолики» приобретает географический оттенок, обозначая глобальную структуру, состоящую не из отдельных чад Божиих, а из отдельных общин Вселенской Церкви. Получив административно-географический оттенок, новый аспект соборности может сохранять прежний экклезиологический смысл, обозначая глобальный организм, имеющий мистическую природу «Тела Христова, полноту Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23). Глобализация церковных структур определила два различных уклада церковно-административной общности. На Западе возникло единое возглавление Рима с видимым главой Церкви, Папой. На Востоке Поместные Церкви сохранились автокефальными сёстрами. Обе структуры имеют свои плюсы и минусы.

Перевод «кафолики» на славянский язык словом «соборность» возвратил этому термину — спустя тысячу лет — евхаристический смысл «собранности воедино». Он акцентирует не столько объединение церковных структур, сколько составление и совокупление Тела Христова из множества рассеяных чад Божиих, собираемых через евхаристическое общение.

2

Местная Церковь

«...созижду Церковь Мою,
и врата адава не одолеют ея» (Мф. 16:18)

Осуществление этих слов началось со дня Пятидесятницы. В пламени огненных языков Святого Духа родилась новая природа, которую ап. Павел называет Телом Христовым. Со дня Пятидесятницы Церковь пребывает тождественной себе самой, как бы ни менялись внешние формы её исторического бытия. Евхаристи-

ческая экклезиология уходит корнями в Тайную Вечерю и в ней находит точку опоры. Здесь Христос Спаситель учредил Евхаристию. В Иерусалиме состоялась первоначальная евхаристическая община под председательством св. Иакова.

Тайная Вечера и первохристианская община св. Иакова открывают измерение, в масштабах которого мы узнаём евхаристическую общину, всегда тождественную себе самой в римских катакомбах, карфагенских или малоазийских церквях. В них, как и в позднейших исторических аналогах евхаристической общины, изо дня в день, из века в век веет дыхание Святого Духа. «Где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там и Церковь, и полнота благодати», — пишет св. Ириней Лионский. Евхаристическая экклезиология указывает признак, отмечающий бытие Церкви в пространстве и времени, изначально являющий её самотождественное содержание, начиная с Тайной Вечери. Это Святая Евхаристия, которую Христос заповедал совершать «в Его воспоминание» (Лк. 22:19). Это память Церкви о себе самой, выявляющая своё собственное самосознание на всякое время и на всякий час истории, свидетельствующая общий корень всех её явлений в пространстве и времени. Евхаристия подобна сердцу, наполняющему организм кровью и жизнью. Как биение пульса обнаруживает работу сердца, Евхаристия констатирует явление Церкви в каждом образе её бывания «вчера, сегодня и во веки». Церковь являет себя там, где собралась евхаристическая община. Святой Престол, на котором совершается пресуществление Святых Даров, является её позвоночником. Вокруг него формируется вся мистическая и практическая жизнь Церкви: таинства и богослужение, иерархия и управление, учение и аскетический подвиг спасающихся. Церковь не имеет бытия вне Евхаристии и Евхаристия не совершается вне Церкви.

Местно-конкретная Церковь осуществляет себя в евхаристической общине во главе с предстоятелем: «тайна семи звёзд, которые ты видел в деснице Моей,

и семи золотых светильников есть сия: семь звезд суть Ангелы семи церквей; а семь светильников, которые ты видел, суть семь церквей» (Апок. 1:20).

Экклезиологический статус «местной Церкви» в современной практике сохраняет епархия, являющаяся во главе с епископом завершённую полноту Тела Христова: «Органическая ячейка Церкви, как во всём живом, должна быть одарена всеми элементами завершённости в себе самой. Такая завершённость предполагается в единице, представляющей микрокосм. Эта единица с полноправным завершителем представлена в епархии во главе с епископом»¹.

Не потерял ли Хомяков в приведённом размышлении о «местной Церкви» один из важнейших её признаков? Древняя традиция всегда представляла «местную Церковь» в качестве евхаристической общины, имеющей свой Престол, свою Евхаристию и своего Предстоятеля. Если Предстоятель евхаристической общины понимается как совершитель Божественной Евхаристии, окружённый всей полнотой общины, собранной не по частям в разное время, но одновременно в одном месте, то епархию трудно себе представить в качестве «местной Церкви». Лишь умозрительно возможно соединить в одно собрание сотни приходов, разбросанных в обширном пространстве каждой российской области, которая именуется епархией. Такая община никогда и нигде не может собраться для совместной Евхаристии. Ни один кафедральный собор не вместит её. Епископ не может председательствовать в собрании такой грандиозной общины, которая включает возможность самого собрания и Престола, вокруг которого она соберётся. Формальное рассуждение ведёт в тупик, ставя под вопрос евхаристический статус епископа в общине.

Эту проблему нельзя обойти, рассматривая епископа в качестве главы множества отдельных общин, понятых в качестве «местных Церквей». В этом случае епархия превращается в союз церквей, каждая из которых имеет свой Престол, свою Евхаристию и своего

Предстоятеля. Такая структура отражает протестантскую эkkлезиологию.

Перспектива рассматривать приход в качестве «местной Церкви» кажется соблазнительной. Тем более, что она находит опытное подтверждение в практике приходских общин, созданных св. Алексеем Мечёвым, св. Севастианом Карагандинским, о. Сергием Савельевым и другими пастырями, им же несть числа. Такие общины переживали подлинное евхаристическое единение, собираясь изо дня в день у св. Престола вокруг видимого и осязаемого предстоятеля и совершителя Евхаристии. Осуществляя полноту литургической жизни, их приходы возрастали из географического понятия в евхаристическую семью. Однако, рассматривая приход в качестве «местной Церкви», мы теряем другой эkkлезиологический признак, указанный Д. А. Хомяковым: «завершённость в единице, представляющей микрокосм с полноправным завершителем — в епархии во главе с епископом». Приход, возглавляемый пресвитером, не обладает полнотой «местной Церкви», поскольку пресвитер не обладает полнотой таинсовершительной власти. Приход представляет часть «местной Церкви», её конкретное евхаристическое собрание. В силу численного и пространственного роста евхаристическая община разделилась на множество евхаристических собраний. Вознося имя епископа, пресвитер становится полноправным совершителем Литургии и предстоит изо дня в день конкретному евхаристическому собранию, приобщаясь вместе с ним полноте «местной Церкви». Возношение имени Предстоятеля служит каноническим признаком эkkлезиологической и евхаристической цельности епархии.

Таинство имени открывает смысл многих священнодействий. Имя Божие является содержанием и признаком каждого молитвенного текста. Это означает, что благодатная сила молитвы заключена в Имени Божиим. Бог пребывает и открывается в Своём Имени. Через призывание Имени Божия молящийся встречается и соединяется с Богом в Его имени. Тот же смысл

имеет призывание святых посредством имени, поминовение живых и усопших. Имя связано с личностью того, кто его носит. Призывая имя, мы прикасаемся к личности именуемого. Церковный акт возношения имени епископа мистически соединяет все евхаристические собрания в единую Церковь. Пребывая в своём имени, как объединяющем начале местно-конкретной Церкви, епископ провозглашается Предстоятелем «местной Церкви», хотя не является совершителем каждой Евхаристии. Экклезиологический статус епархии обоснован евхаристическим общением архиерея с иереями, возносящими его имя. Теряя это обоснование, православная епархия из «местной Церкви» превращается в протестантский «союз церквей».

Литургический акт возношения имени епископа разрешает тугой узел экклезиологических проблем «местной церкви»: духовное единение клира с епископом, действительность Евхаристии, совершаемой пресвитером, экклезиологический статус епархии и мистическое единство евхаристических собраний. Бесспорная значимость возношения имени епископа обоснована литургическими текстами и каноническими правилами. Неоднократное возношение имени епископа содержат тексты каждого богослужения. Начиная с пятого века, церковные каноны периодически повторяют повеление «возносить имя епископа и не учинять иного Олтаря» в качестве основной обязанности пресвитера по отношению к епископу (Ап. 31; Шест. 31; Гангр. 6; Карф. 10, 11; Двухкр. 12, 13, 14, 15). Так Церковь свидетельствует экклезиологический принцип единого предстоятельства.

3

Предстоятель

«Вместо Бога» (42*)

Личностным выразителем церковного единства и его внутренних связей является епископ. Он представля-

ет единство евхаристической общины, собранной вокруг своего Предстоятеля, соединяющего всех в одну Христову семью узами взаимной любви: «едино стадо и един пастырь» (Ин. 10:16). Собираясь вокруг своего Предстоятеля в евхаристическом служении, местная Церковь обретает целостность Тела Христова. Епископ является церковной единицей, олицетворяющей местную Церковь: «Ангелу Ефесской церкви напиши» (Апок. 2:1) Тайнозритель именует епископа Ангелом Церкви. Единица, кратная любому числу, выражает саму идею числа и счёта. В своей неделимости она является сущность числа подобно атому, являющему субстрат вещества в его неделимости. Клир и миряне без Предстоятеля не имеют церковной значимости. В цифровом выражении они уподобляются нулям. Нуль обретает значимость в исчислении только вместе с единицей.

Единица есть наименьшее из всех целых чисел. Однако, вместе с нулями единица может составить как угодно большое число среди всех мыслимых чисел. Нуль выражает отсутствие числового значения, и он же выражает завершённость предыдущего и начало нового числового порядка. Ни одна значимая цифра не завершает полноту данного разряда. Полноту завершает нуль: 10, 100, 1000 и далее. Величина, возникающая из небытия, облакает в полноту нечто значимое. Этот числовой образ выражает значимость епископа, клира и мирян в общине и их взаимную нужду друг в друге.

Литургическое достоинство харисмы епископа является с предельной очевидностью в богослужении. Исключительностью харисмы обусловлено абсолютное уважение к служению и управлению епископа. Через литургический ритуал архиерею, как живой иконе Бога, воздаётся божеское поклонение. Архиерей является Самого Христа Спасителя, выходящего из «местной» иконы и осязуемо пребывающего среди нас. Мы называем его именем Божиим «святый Владыко», молимся «молитвами святого Владыки нашего». Мы многократно возносим его имя во всех титулах и величаем в многолетиях: «ке архиереа имон, Кирие филате, ис

полла эти Деспота». Архиерейскую шапку полагают на св. Престол рядом со Святыми Дарами и Евангелием. Подобно ангелам служат ему иподиаконы. Посредине храма на кафедре они раздевают и одевают его в священные одежды, умывают в серебряной умывальнице и отирают полотенцем, водят под руки. «Предходят же ему лица ангельские» священосцев, предносят жезл — символ архиерейского достоинства и власти. Клир и миряне целуют его руки. Каждое литургическое действие и обращение к архиерею сопровождается его благословением и лобзанием рук. Орлецы подчёркивают его пребывание на небесной высоте. Омофор изображает заблудшую овцу, которую некогда Добрый Пастырь искал в горах, нашел и понёс на своих плечах. Это образ грешника, обретённого и спасённого через жертвенное служение архиерея. Архиерейская шапка изображает терновый венец, окропивший кровью чело Спасителя. «Епископ, ...получивший...от Бога власть решить и вязать, есть живой образ Бога на земле и ... обильный источник всех таинств Вселенской Церкви, которыми приобретается спасение. Епископ столь же необходим для Церкви, сколь дыхание для дышащего и солнце для мира» — так определяют отцы Иерусалимского Собора 1672 г. и то же повторяет 10-й член «Послания Восточных Патриархов» 1728 года².

Ритуальная жизнь отличается от реальной. Однако ритуальная жизнь общины не означает «мнимость» или «мечтательность». Это путь к обретению жизни «в Духе». В ритуале происходит встреча реального мира с идеальным. В Царство Божие не войдёт ничто скверное, не преобразённое Духом Святым. В церковном ритуале, с одной стороны, участвует преобразённое бытие: под видом хлеба и вина мы вкушаем Тело и Кровь Христовы, обыкновенная вода восприимлет и сообщает освящающую благодать Святого Духа. С другой стороны, в ритуале участвуем мы, грешники, ищущие покаяния, жаждущие преобразования. Горний мир откликается на наш призыв. Оставаясь такими как есть, мы переживаем себя такими, какими должны

быть, какими хотим стать — достойными встречи с горним миром. Сквозь церковный ритуал падшее бытие угадывает свой собственный первоизданный образ в преображённом бытии.

О нем тоскует душа, ищущая преображения. Его воссоздаёт поэзия, живопись, музыка. Он открывает свою подлинность в ангельских явлениях, пророческих откровениях, евангельских чудесах. Через ритуал мы осознаём содержание собственного покаяния: из чего во что мы меняемся. «Елицы во Христа креститесь, во Христа облекостесь» (Гал. 3:27). Пережив в ритуале реальность должного, мы обретаем решимость стяжать его. Человек может воздействовать на действительность и изменить её. Отсюда берёт начало покаяние: нравственный подвиг преодоления своей самости и подлинное преображение. Однако этот подвиг ждёт подвижников. «Тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7:14). Епископ является точкой отсчёта, началом оси координат ритуала, живой иконой Христа Спасителя. Епископ — не Богочеловек. Он являет собою живой образ Богочеловека. Если епископ перестаёт различать себя от Христа Спасителя, возникает сознание ослицы, на которой входил в Иерусалим Христос, если бы она отнесла к своему достоинству ваии и одежды, постилаемые к её копытам. В этом случае Богочеловечество подменяется человекобожеством. Тень свержчеловека ложится на все отношения епископа с клиром и мирянами. Тень Антихриста.

Какое глубочайшее смирение и трезвость необходимы архиерею, чтобы пережить свою литургическую божественность как принадлежащую не его персоне, а его харисме. В речах, которые обычно произносят ставленники при наречении в епископа, из века в век отражается священный ужас, охватывающий человека перед ответственностью архиерейского служения. Величайшие святители уклонялись от этого призвания, буквально убегая от хиротонии, подобно прор. Ионе. Их священный ужас перед ответственностью архи-

ерейского служения не был ложным смирением. Они страшились присвоить себе славу, принадлежащую только Богу. Они не смели заслонить Лик Божий собственной персоной.

Великолепие и грандиозность архиерейского богослужения берут начало не от простоты евхаристических собраний post-апостольского периода. Горница первохристианских агап и римские катакомбы с гробницами мучеников не могли бы вместить их пышный антураж. Гораздо очевиднее просматривается преемственность ритуала от имперской роскоши византийского двора. Золото одежд, символика утвари, пышность ритуала пробуждали в сознании молящихся образ неба на земле, поражая внешним блеском теофании.

«У нас, как ни в одной из других православных церквей, епископское служение и вся жизнь епископа были обставлены особенным величием, пышностью и торжественностью. В этом, несомненно, проглядывала серьёзная цель — возвысить престиж епископа и его служения. Также несомненно, что пышность всей архиерейской обстановки неразумными ревнителями величия владычного сана, с одной стороны, и самими честолюбивыми и славолюбивыми владыками — с другой, часто доводились до абсурда, до полного извращения самой идеи епископского служения. Они делали наших владык похожими на изнеженных и избалованных барынь, которые спать любят на мягком, есть нежное и сладкое, одеваться в шелковистое и пышное, ездить — непременно в каретах... Внешний блеск и величие часто скрывали духовное убожество носителя высшего священного сана, но не могли его компенсировать. Подделка разоблачалась если не людьми, то делом — фетиш не мог заменить чудотворной иконы» — вспоминает синодальную эпоху протопресвитер Г. Шавельский³.

Протестантское сознание находит архиерейский церемониал соблазнительным и называет «идолослужением». «Архиереослужение» оно противопоставляет «богослужению». Атеистическое сознание видит в ар-

хиерейском ритуале примитивное низкопоклонство, возведённое в культ. Оба понятия кощунственно звучат для православного слуха. Однако они находят основание в церковной практике. При недостатке богослужбной культуры, эстетической меры и скромности пышное великолепие ритуала легко соскальзывает в гротеск, обнаруживая издержки, впрочем, неизбежные в любой практике.

Церковь принимает этот вызов. Православное сознание отказывается видеть в архиерейском служении игру в бога и принимает всерьёз идею живой иконы. Христос сказал Своим ученикам: «кто вас принимает, Меня принимает. А кто принимает Меня, тот принимает Пославшего Меня» (Мф. 10:40). Священное Писание открывает непостижимую и несомненную реальность Боговоплощения: «с нами Бог» (Мф. 1:23). Бог вочеловечился, чтобы пребывать со Своим творением. «Слово плоть бысть и вселися в ны» (Ин. 1:14). Способы Богопробывания различны:

Бог присутствует в Святых Тайнах Тела и Крови Иисуса Христа. Бог присутствует в словах Откровения.

Бог присутствует в святых иконах.

Бог присутствует в Своем Имени.

Бог присутствует в духоносных человеках.

Бог присутствует в евхаристической общине и в епископе, олицетворяющем Его за Божественной Литургией. Так сбывается Его обещание: «се, Азь с вами есмь во вся дни до скончания века» (Мф. 28:20). Архиерейское богослужение подчёркивает поклонение человечеству Христову и утоляет жажду осязания конкретной святости Его обóженного человечества: «женщина, двенадцать лет страдавшая кровотечением, подойдя сзади, прикоснулась к краю одежды Его. Ибо она говорила сама в себе: если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею» (Мф. 9:20–21).

Древним иудеям казалось соблазном видеть Бога в человеке: «хотим побить Тебя камнями...за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом.» (Ин. 10:33). Отвечая иудеям, Христос приводит текст псалма: «Азь

рех: бози есте» (Пс. 8:16; Ин. 10:34), подчёркивая, что Божественное Откровение позволяет видеть Бога в человеке задолго до воплощения. «Сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию» (Быт. 1). Моисей увидел в пустыне терновый куст, который горел огнём и не сгорал. И воззвал Бог к Моисею из среды куста: «Я увидел страдания народа Моего в Египте и услышал вопль его... Итак, иди, выведи народ Мой» (Исх. 3:7, 10). Моисей испугался: давно ли фараон хотел убить его? Несмотря на человеческий страх, немощный дух, робеющий перед призыванием, Бог возносит Моисея на высоту, перед которой замирает разум и немеет язык: «Аарон будет твоими устами, а ты будешь ему вместо Бога» (Исх. 4:16). Посылая Моисея на подвиг, Бог обещает ему: «Я буду с тобой» (Исх. 3:17). Бог ставит Моисея посредником между Собой и народом. Моисей осознаёт себя представителем за народ: «прости им грех, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал» (Исх. 32:32). Бог признал представительство Моисея и помиловал народ по его молитве. Из уст архиерея мы ожидаем услышать голос Христа Спасителя — истинного Пастыря, Который «зовёт своих овец по имени,.. идёт перед ними, а овцы идут за ним, потому что знают его голос» (Ин. 10:3–4).

Иконоборцы усматривали в иконе подмену Бога Его образом. Имяборцы усматривали в имени Божиим фетиш. Эти соблазны удостоверяют, как трудно человеческому разуму принять тайну Боговоплощения. Таким испытанием и соблазном для современного сознания является архиерейское богослужение. Здесь воздаётся поклонение ценнейшей из всех икон — живому образу вочеловечившагося Бога. Поклонение подобает архиерею, как носителю образа, посреднику и представителю за народ перед Богом. Должна ли паства почитать и исповедовать епископа в качестве Бога за пределами Божественной Литургии, в быту, в общении, в деловых отношениях?

4

Пределы архиерейской божественности

От земного нас бога Господь упаси.

Нам Писанием велено строго

Признавать лишь небесного Бога.

(А.К. Толстой «Поток-богатырь»).

«не будут тебе бози инии разве Мене»

(Исх. 20:3)

Выражая литургическое достоинство епископа харисмой «быть вместо Бога», Церковь отнюдь не отождествляет персону епископа с Богом. Обожествление епископа Церковь ограничивает временем Евхаристического служения, освящённостью «по чину Ааронову» и мерой власти. Сообщение харисмы посредством хиротонии не обожеествляет персону епископа. Благодатный дар преобразования и обожения не связан с архиерейской хиротонией. Возводя епископа в священный сан «по чину Ааронову», хиротония не сообщает ему личной святости и непогрешимости. Принимая дар освящать других, епископ сам может оставаться непричастным освящению. Возвещая волю Божию другим, он может не слышать её в своём собственном сердце. Многие священники делали неудобное Богу. Например, сыновья Илия, первосвященники Анна и Каиафа. Бог принимал от них жертву, а Израиль получал из их рук освящение. Епископ принимает свой сан как залог, «о котором будет истязан в день суда» (Архиерейский Чиновник).

Причастниками фаворского света становятся «священники во век по чину Мелхиседекову»: Моисей, Илия, сонмы святых, которых благодать Божия коснулась и преобразила в новую тварь по пламенности их покаяния, по силе личного подвига. «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8). Чудотворение и пророчество — тоже дары благодати, которые обещал Бог всем верующим в Него: «веруй в Мя, дела, яже Азь творю, и той сотвори, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12).

Харисма апостольства имеет объективное отличие от харисмы архиерейства — дар чудотворений. Этот дар приняли все апостолы — «священники по чину Мелхиседекову» в качестве заповеди: «больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:8). Каждый из апостолов осуществлял эту заповедь как своё харизматическое служение в покаянии, терпении, смирении вплоть до мученической кончины.

Харисма епископа — «священника по чину Ааронову» — в отличие от апостольской, не связана с харисмой чудотворений, с личным подвигом и личной святостью. В своей хиротонии епископ не получает, подобно апостолам, заповедь творить чудеса. Обоожествление персоны епископа в силу его хиротонии имело место в церковной истории. Хиротония во епископа рассматривалась как второе крещение во оставление грехов. Это была очевидная ересь против Никейского Символа: «исповедую едино крещение».

По словам М. Э. Поснова, «система епархиального папизма нашла полное закрепление в Дидаскалии, памятнике III века, испорченном интерполяциями: “Епископ могущественный царь для вас; он, управляя вместо Бога, должен почитаться вами как Бог, ибо епископ председательствует у вас на месте Бога...благоговейте перед ним и воздавайте ему всяческие почести...Тот, кто носит диадиму, то есть царь, властвует только над телом,.. епископ же властвует над душой и телом”»⁴.

Пято-шестой Трулльский Собор в 691 г. осудил такой взгляд на епископа, как искажение церковного вероучения, отвергнув постановления, через Климента преданные: «Оные Климентовы постановления благорассмотрительно отложили, отнюдь не допуская порождений еретического злословесия, и не вмешивая их в чистое и совершенное апостольское учение» (Книга Правил. Шест. 2).

Идея обоожествления персоны епископа оказалась в противоречии с апостольским опытом. Когда ап. Павел исцелил хромого в Листре, народ «возвысил свой

голос: боги в образе человеческого сошли к нам. И называли Варнаву Зевсом, а Павла Ермием, потому что он начальствовал в слове. Жрец же идола Зевса, находившегося перед их городом, приведши к воротам волов и принеши венки, хотел вместе с народом совершить жертвоприношение. Но апостолы Варнава и Павел, услышав о сем, разодрали свои одежды и, бросившись в народ, громогласно говорили: Мужи! что вы это делаете? И мы — подобные вам человеки, и благовествуем вам, чтобы вы обратились от сих ложных богов к Богу Живому, Который сотворил небо и землю, и море, и всё, что в них... они едва убедили народ не приносить им жертвы» (Деян. 14:11–15, 18). Обладая очевидной харисмой чудотворений, апостолы уклонились от божеских почестей. Они страшились восхитить себе славу, которая принадлежит только Богу. Если епископ переживает свою божественность как лично ему принадлежащую, это свидетельствует об утрате им трезвения.

5

«Церковь в епископе и епископ в Церкви»

Эту фразу святителя Киприана Карфагенского цитируют до половины, искажая смысл текста. Осознанно или нет, текст обрывают словами «Церковь в епископе», и исповедуют этот обрывок в качестве предания Церкви, определяя положение и власть епископа за богослужением и в быту. Епископ отождествляется с церковной полнотой, его желания выражают волю Церкви. Учение и проповедь епископа выражают догматическое, литургическое, нравственное и каноническое самосознание Церкви. Вера и молитва епископа определяют религиозный опыт Церкви. Возникает странное учение о безошибочности суждений, решений и опыта епархиального епископа на всякое время по любому поводу. «И моё мнение я уже не считаю только своим, а мнением епархии (т.е. местной Церкви)», — говорит епископ, необоснованно выдавая своё личное мнение за сознание местной Церкви⁵. Этими словами епископ

выражает суеверную традицию видеть в любом архиерейском мнении правило веры. «Правило веры и образ кротости, воздержания учителя, яви тя стаду твоему, яже вещей Истина. Сего ради стяжал еси смирением высокая, нищетою богатая...». Тропарь описывает идеальный образ пастыря, осуществлённый святителем Николаем, которого Церковь прославила по смерти, сохраняя благодарную память о его любви и милости. Тропарь обосновывает святость его личным подвигом, через который святитель стяжал добродетели и славу истинного пастыря. Этот образ не заиклен на себе самом. Он обращён к Богу и пастве, для которой служит заступником и молитвенником: «Я посреди вас яко служай» (Лк. 22:27). Искажая мысль святителя Киприана, епископ отождествляет себя с Церковью, понуждая клир и мирян принять его самообожение не в качестве плода личного подвига, а как следствие хиротонии. Утверждая собственную самодостаточность в Церкви, епископ вытесняет клир и мирян в экклезиологическую пустоту. Потеряв своё каноническое место в Церкви, они освобождают его для «Единственного» — необходимого и достаточного. Когда значение одного члена Церкви преувеличено, а прочих утрачено, когда один орган отождествляется со всем организмом, гипертрофия оказывается недоброкачественной.

Искажение мысли свт. Киприана доводит до логического предела издержки клерикальной экклезиологии, очерчивающей границы Церкви пределами епископата.

В действительности слова свт. Киприана означают, что епископ олицетворяет единство Церкви, неслитно и нераздельно пребывая с ней и в ней, однако не исчерпывает её полноту собственной персоной ни в мистической, ни в эмпирической реальности, поскольку сам вовсе не существует вне церковной общины, но только внутри неё. Все священнодействия и молитвы епископ совершает не от своего имени, но именем церковной Полноты. Он говорит не «Я», а «Мы», обозначая конкретную общину, которую он представляет,

принимая на себя её имя. Епископ всегда поставляется в конкретную общину, имя которой он носит с момента поставления. Не община принимает на себя имя и фамилию епископа, а епископ принимает имя общины. Единственным «Женихом церковным» остаётся Христос. Церковь Христова носит Его имя, как невеста принимает имя своего жениха. Епископ всегда принимает и носит имя своей общины. Хиротония не может совершаться в «никуда». Христос не отдаёт Своих овец в собственность епископу. Христос поручает их заботам епископа.

Епископ не создаёт церковное единство. Он лишь олицетворяет его. Церковное единство создаёт Святой Дух: «Днесь благодать Святаго Духа нас собра». Единство Церкви рождается Духом Святым. Святой Дух поставляет епископа на служение Церкви в местной-конкретную общину, и он становится функцией церковного организма. Эта функция определяет его исключительное положение в местной-конкретной Церкви. Епископ не поставляется для служения «вне общины», «над общиной», но, непременно, внутри общины, в её центре, в окружении клира и верных. «Внимайте себе и всему стаду, в немже вас Дух Святыи постави епископы пасти Церковь Господа и Бога, юже стяжа Кровию Своею» (Деян. 20:28).

Епископ не противостоит Церкви, но пребывает в Церкви, как каждое из церковных чад, созидающих собственное спасение во Христе, и вместе с ними составляет единое Тело Христово.

В едином организме все члены связаны взаимной зависимостью. Если епископ, олицетворяющий единство общины, не зависит от общины, он выпадает из единства и оказывается формальным символом, демонстрирующим единство, а не стержнем, вокруг которого единство осуществляется.

Индивидуально епископ значим в одинаковой мере с каждым из верных сынов и дочерей Церкви, которые не теряют среди множества ипостасей уникальность собственного лика.

Не безликую массу, не толпу, движимую животными инстинктами, являет Церковь, но единство многих ипостасей. Каждая из них сохраняет черты образа Божия, запечатлённые в её неповторимом лице.

6

Единство Церкви

Из четырёх признаков, которыми Символ веры определяет Церковь, только понятие единства включает качественную неоднозначность. Поэтому «соборность» не только выражает догматический признак Церкви, но и определяет качество её единства. В категориях единства и множества можно рассматривать самые разнообразные формы физического, социального и личного бытия. Единство может иметь разное качество. Оно может иметь относительную или абсолютную ценность, например, единосущие Святой Троицы. Единство может иметь отрицательную ценность в царстве тёмной силы: «И если сатана сатану изгоняет, то он разделился сам с собой: как же устоит царство его?» (Мф. 12:26).

В этих широких ценностных пределах существуют различные формы единства с положительной и отрицательной ценностью.

Куча камней представляет случайное единство. Примером механического единства служит агрегат, например, мясорубка. Все его детали необходимы, но заменяемы. Значение любой детали для агрегата исчерпывается её функцией. Наиболее совершенное единство безличного мира представляет организм. Его ветви и корни, цветы и плоды связаны единством органической жизни Целого — Тела. Все названные виды безличного единства исключают свободу.

Человеческое общество принципиально отличается от безличного единства. Это дискретное единство, сохраняющее за личностью свободу. Свобода является качеством, изначально присущим личности. Вне свободы личность вовсе не существует. Создавая человека

по образу Своему, Бог даровал ему свободу в изначальном замысле о человеке, определившем его к богоподобию. В творении и спасении падшего человека Бог принимает свободу человека всерьёз. Спасение совершается исключительно в синергии божественной благодати и человеческой свободы. Священное Писание заповедует нравственную свободу как божественное право и священную обязанность личности: «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5:1). Эта заповедь апостола всегда актуальна для человека, ибо в опыте безблагодатного существования человеческое общество может приобретать черты обезличенного единства.

Случайное единство груды камней осуществляет толпа, поглощающая личность своей массой, подавляющая стадным единомыслием. Питаясь человеческой энергией, она то одержима яростью, то ликованием, то парализована страхом. Евангелие рассказывает, как целое стадо свиней, одержимое тёмной силой, бросилось с кручи в море и утонуло (Лк. 8:33). Евангелие рассказывает о толпе, жаждущей крови: «распни, распни Его». Стихия толпы становится сокрушительной силой: бесчеловечной, бессмысленной, беспощадной.

Механическое единство агрегата осуществляет человеческое общество в казарменных системах, пенитенциарных учреждениях, подавляющих в человеке личность, лишаящих человеческого достоинства, творческого самовыражения, обращающих живую личность в механическую функцию, подчинённую чужой воле.

Обезличенное единство растительного мира обнаруживается в бюрократических системах. Муравейник выживает ценой жизни своих муравьёв. Когда человеческое единство исключает личную свободу, оно неизбежно вырождается в одну из таких обезличенных систем.

Идею единства выражает не только Церковь Христова. Армия, мафия, концлагерь, или епархия одинаково обретают своё структурное единство в общине. В армии выразителем единства является генерал. В ма-

фии – крёстный отец, а в Церкви – её епископ. Иерархический уклад выражает качество единства и потому неоднозначен. Он может быть соборным или демократическим, авторитарным или тоталитарным в зависимости от духа, живущего в данной общине. Уклад общины становится соборным, когда «Дух, дышащий идеже хочет», пребывает в общине, оживотворяя её благодатным дыханием. Норму церковной жизни выражает равновесие иерархического, личного и общественно-го начал.

Когда иерархическая власть опирается на человеческое своеволие – будь то демократическая власть большинства, или авторитарная власть узурпатора, или тоталитарная власть идеологии – она ограничивает свободу Духа, предписывая пределы его «дыханию». Все издержки демократии и тоталитаризма в полной мере обнаруживают себя в авторитарной власти епархиального архиерея.

Когда епископ выдаёт свои хотения за волю Церкви вместо того, чтобы подчинять их её воле – «обаче не якоже Аз хошу, но якоже Ты» (Мф. 26:39), – вместо Богочеловеческого организма Христовой жизни возникает человекобожеская структура архиерейского культа. Понятие «соборность» подменяется «клерикализмом».

Речь не идёт о полноте и безусловности архиерейской власти в Церкви. Она бесспорна. В церковной полноте не может быть уголка жизни, отделённого от епископа. Как епископа нельзя отделять от Церкви, так Церковь нельзя отделять от епископа.

Не стоит идеализировать равенство. Эта идея чужда божественному миропорядку, «звезда бо от звезды разнствует во славе» (1 Кор. 15:41). Невидимый мир тоже имеет иерархическую структуру. Однако, ангелы блаженны и не страдают от своего неравенства. Вышние с любовью и заботой взирают на низших, благотворя им, изливая сквозь свою прозрачность нетварный свет Святой Троицы. Низшие с благоговением и благодарностью созерцают высших и внимают им.

Мы скорбим о своём неравенстве, ибо в человеческом обществе, как в курятнике, каждый стремится сесть повыше, клюнуть своего ближнего и нагадить на нижнего. Неравенством мы оправдываем свою неудовлетворённость: презренье к низшим и зависть к высшим, порождающие бунты и революции.

Речь идёт лишь о том, что власть епископа в Церкви не должна быть авторитарной. Самодержавная власть исключает соборность. Своей человеческой волей епископ не должен препятствовать Святому Духу действовать в соборной Церкви. Практика показывает, что епархиальный быт принципиально не отличается от бюрократических структур, живущих по правилу «шеф всегда прав», а его челяди «не должно сметь своё суждение иметь». Власть епископа не всегда и не во всём имеет харизматическую природу. Она зачастую опирается на формальный авторитет епископа в епархии, требующий подчинения без права на возражение и монолога взамен общения. Возникает формальное единство, в котором нет свободы, единодушия и единомыслия. Иерарх подавляет всех единоличной волей, а церковное тело безропотно покоряется насилию, признавая законность власти. Имея законное происхождение, власть может иметь незаконное применение. Клирик, претендующий на независимые суждения, либо отказывается от человеческого достоинства и простирается ниц перед произволом епископа, либо вытесняется из клира и Церкви.

Соборное единство Церкви являет икону божественной жизни в человеческой истории, как человек являет собой икону Бога. Каждая икона может быть поставлена в киот. Перед ней может быть зажжена лампада и поставлены цветы. Икона может быть окружена благоговением, а может быть повреждённой и поруганной, покинутой в пренебрежении и забвении.

Единство Церкви не может быть принудительным. Оно должно сохраняться соборным. Иначе собрание верных не преобразится в соборную Церковь. Оно останется одной из множества человеческих организа-

ций со всеми их издержками и несовершенствами. Соборное единство Церкви означает соучастие в жизни Церкви всех её членов. Собранное множество личностей составляет соборное единство Церкви. Свободно самоопределившиеся через Таинство Крещения и соединившиеся на евхаристическом собрании в Тело Христово, человеческие личности неслитно и нераздельно осуществляют единство Церкви: неслитно, ибо каждый из собранного множества сохраняет свободу самоопределения; нераздельно, ибо «хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1Кор. 10:16–17). Наше единство скреплено живой внутренней связью: «днесь благодать Святаго Духа нас собра» (стихира Пятидесятницы). Единство Церкви основано на свободном соединении личностей Духом Святым во образ Святой Троицы: «Да будут вси едино, как Мы едино» (Ин. 17:22).

Каждая ипостась Святой Троицы пребывает в свободном единении с двумя другими: «где Дух Господень, там свобода» (2Кор. 3:17). Здесь не может быть внешней необходимости, нет насилия и принуждения к единству: «страха нет в любви, ибо любовь вон изгоняет страх» (1Ин. 4:18).

Только любовь и свобода, как корни, питают церковное единство: «К свободе призваны вы, братья..., любовью служите друг другу» (Гал. 5:13). Каждая личность в соборном единстве может выразить себя, расцвести в многообразии благодатных дарований, не нарушив единства любви. Это и есть начаток царства Божия ещё на земле: «суть неции от zde стоящих, иже не имут вкусити смерти, дондеже видят Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9:1).

«В рамках церковных догматов и канонов свобода Церкви есть основная стихия, голос Божий, звучащий в ней: можно ли его связывать, заглушать? Внешняя связанность и подавление этого голоса ведёт к духовному рабству. В церковной жизни появляется боязнь свободы слова, мысли, духовного творчества, наблюда-

ется уклон к фарисейскому законничеству, к культуре формы и буквы, — всё это признаки увядшей церковной свободы, рабства, а Церковь Христова — Существо полное жизни, вечно юное, цветущее, плодоносящее... Самая упорная борьба всей моей жизни была за свободу Церкви. Светлая, дорогая душе моей идея... Церковное творчество есть высший показатель церковной жизни, её развития, расцвета. Истину Христову я привык воспринимать широко, во всём её многообразии, многогранности. Узкий фанатизм мне непонятен и неприятен. Вне церковной свободы нет ни живой церковной жизни, ни доброго пастырства. Я хотел бы, чтобы слова о Христовой свободе запали в сердца моих духовных детей, и чтобы они блюли и защищали её от посягательства, с какой бы стороны угроза не надвигалась, памятуя крепко, что духовная свобода — великая святыня св. Церкви»⁶.

Соборное единство преобразует нравственные границы свободы в узы любви. Разве свобода может быть ограничена? Я сам ограничиваю свою свободу, сделав выбор, связав себя отношениями, которых ищущу. Так я ограничиваю свою свободу узами брака, потому что люблю и хочу быть связанным со своей избранницей. Церковь, как и семья, связывает личности, сохраняя их свободу. Единство имеет задачу скрепить личности «взаимоскрепляющими связями», чтобы каждая вписалась в строй соборной жизни. Единство соборного Тела требует от каждого члена самоограничения во имя общения любви и братства. Пределы свободы определяет голос совести и разума. Только там, где осквернена любовь, где помрачён разум и дремлет совесть возникнет необходимость во внешнем ограничении правом: законом, дисциплиной, кодексом чести, заповедью. Общественные связи имеют разное качество. Одни возникают из внутренней потребности в любви и дружбе. Такие связи имеют позитивный характер служения Богу, идее, друг другу, когда все «заодно», и каждый может выразить своё независимое суждение. В таком обществе личность осознаёт себя через ра-

дость взаимного признания. Каждая личность ощущает себя нужной и значимой для другой, незаменимой, связанной с нею внутренними узами: доверием, взаимопониманием, благодарностью, одним словом, любовью, вмещающей все богатства души.

Внешнее ограничение свободы законом и дисциплиной призвано сдерживать человеческие страсти: нетерпимость, жадность, зависть, властолюбие и проч., обнажающие падшую природу человека, разрывающую единство, противопоставляющую личности друг другу. Семидесятилетний опыт тоталитарного государства иллюстрирует единство, основанное на внешнем насилии и лжи. Идеологическое порабощение, карательное, финансовое, социальное подавление личности стальным обручем сковало духовную свободу, формируя из людей агрегаты и муравейники: концлагеря, армии, колхозы, превращая людей в номера, функциональные единицы, взаимозаменяемые, как болты и гайки.

Последним итогом насильственного единства будет Ад. Преисподняя обезличит и растлит Образ Божий, унифицируя личности в прокрустовом ложе стандарта. Ад — это дисциплина, возведённая в абсолют, где навсегда умолкает голос совести, превращаясь в огонь неугасимый; замирает голос разума, обращаясь червём неусыпающим, подавлены чувства и желания, порабощённые самодержавной волей единого Владыки-Сатаны. «Связавше ему руце и нозе, возьмите его и вверзите во тму кромешнюю: ту будет плач и скрежет зубом» (Мф. 22:13).

Дисциплина не ищет послушания. Она требует формального подчинения. В этом заключается опасность подменить духовную жизнь формальными правилами фарисеев и книжников, от закваски которых остерегал Христос Своих учеников (Мф. 16:6). Дисциплина в Церкви должна быть следствием внутренних связей. В основу органического единства нельзя положить формальный принцип. Живой организм Церкви построен на живом Камне, который отвергли

строители, не понявшие замысла Божия. Этот драгоценный камень сделался главою угла. «Камень же был Христос» (1 Кор. 10:4; 1 Пет. 2:7).

Соборность без единства превращается в хаотичную толпу. Единство без соборности имеет апокалиптическое завершение в Преисподней. Церковь без соборности не будет Христовой. Утрата соотнесённости обоих признаков Церкви ведёт в экклезиологическую пустоту. Давление тоталитарного государства, которое Русская Православная Церковь испытывала в течение семидесяти лет, должно было деформировать церковную жизнь на всех уровнях. Восстановление соборных начал в церковной жизни не менее важно, чем сохранение её единства.

Общество является единственно возможным способом человеческой жизни. В онтологическом порядке бытия общество вторично. Бог создал человека. Общественную жизнь человек формирует сам по заповеди: «нехорошо быть человеку одному» (Быт. 2:18). При любом укладе общественной жизни трудно осуществить соборное единство. Зависть, корысть, властолюбие подменяют соборное единство случайным, механическим, — увы! обезличенным, казарменным единством. Всегда находится Некто, посягающий на личную свободу остальных своей авторитарной волей. Его претензии на власть всегда обоснованы «общим благом».

Возможно ли разумно сочетать в человеческом обществе обе ценности, не противопоставляя, но восполняя их взаимной красотой: послушанием, без которого распадается единство, и свободой, вне которой умирает личное бытие? Как сочетает Церковь в своей благодатной жизни единство и соборность? Церковь не может поступиться ни одним из двух антиномичных признаков, выражающих её благодатную природу. Обозначив человеческую природу как личностную, принципиально инаковую всем безличным единствам, мы употребили выражение «свободное единство», которое является логическим «*contradictio in adjecto*». С одной

стороны, стихия свободы разрушает общественные связи, с другой – утрата личной свободы превращает человеческое общество в толпу со стадными инстинктами.

Антиномия единства и свободы преодолевается только чудом любви. В непреображённом бытии мы знаем только один пример соборного единства во образ Церкви, в котором совершается это чудо, – Таинство Брака. Апостол Павел указывает в брачной любви образ Церкви Христовой.

Совершается Церковь, когда
В глаза мы друг другу глядим,
И светится внутренний день
Из наших немеющих глаз.
Семью ли лучами звезда,
Очами ль сверкнул Серафим,
Но тает срединная тень
И в сердце сверкает алмаз.
Начертано имя на нём
Друг в друге читаем сей знак,
Взаимное шепчем «аминь»
И Третий объёмлет двоих.
Смутясь, отступаем во мрак.
Как дух многозвёзден и синь,
Как мир полнозвучен и тих.

(Вяч. Иванов «Человек»)

Подобно электрической дуге, любовь сваривает во едино две души, взыскующие друг друга. Они были чужими. Всё в них разное: кровь, воспитание, даже пол, определяющий две противоположные психологии. Любовь соединила несоединимое и стала содержанием их единства по заповеди Божией «да будут два в плоть едину» (Быт. 2:24; Мф. 19:25). Мы разучились воспринимать брак как чудо в силу его очевидности и нашей привычки к этому чуду. Оно открывает нам тайну преодоления антиномии единства и соборности Церкви: «будут двое одна плоть» (Быт. 2:24). Тайна сия

велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф. 5:31–32).

Искусственные инструменты общественной жизни — право и дисциплина — не преодолевают противоречия единства и свободы. Они лишь ограничивают свободу большинства, предоставляя её немногим, создавая несвободное единство государства и других общественных институтов.

7

Проблема Власти

«Ему же страх, страх;
Ему же честь, честь» (Рим. 13:7)

Власть есть воля, которая может себя осуществить в чужой свободе с помощью принуждения и насилия над этой свободой. Если власть опирается на закон или заповедь Божию, на волю народную, она легитимна и имеет нравственную ценность. Если она выявляет только личные претензии, её называют произволом, узурпацией, тиранией.

Власть всегда представляется и осуществляется конкретным человеком со всеми его достоинствами и недостатками. Сакральное сознание видело в этом человеке бога или его помазанника. Царь стоял выше закона и признавал свою ответственность только перед Богом. Его власть была органична. Она соединяла народ в одну семью. Обладание осуществляет подлинную природу власти, соединяя всех общей зависимостью от одного Владыки.

Сакральное сознание угасло, унося в неповторимое прошлое теократии и монархии. Его сменило прагматическое сознание власти, как рациональной системы управления. Ленин обозвал её «аппаратом насилия». Однако на страхе и насилии держится только разбойничья власть. Она всегда эфемерна. «Штыками можно придти к власти, но усидеть на штыках нельзя». Незаконно захваченная власть в своём дальнейшем суще-

ствлении всегда стремится к легитимности. «Не спрашивай, каким путём я царство приобрёл. Ты царствуй по праву будешь», — говорит Годунов сыну.

В качестве легитимного основания власти прагматическое сознание нового времени усматривает волю народа. Демократический принцип видит эту волю в большинстве голосов, поданных избирателями. Порочность такого принципа очевидна, но альтернативного принципа пока не придумали. Большинство составляют люди средних способностей. Таланты и гении всегда остаются в меньшинстве. Большинство выбирает себе подобных: понятных и предсказуемых. В правители выходят заурядные люди со средними способностями, не выдающиеся по личным качествам. Мудрость и святость правителей сменили профессионализм команды и мощь государственного аппарата. Сакральная власть опиралась изначально на божественный авторитет. Демократическая власть вынуждена завоёвывать авторитет и популярность у своих подданных. Они не даются даром. Демократическая власть признаёт закон и поддерживает свой рейтинг. Апостол Павел заповедует уважать власть, молиться за неё и повиноваться ей «не только из страха наказания, но и по совести» (Рим. 13:5). Мы молимся «о богохранимой стране нашей, властех и воинстве ея», смиряясь с бюрократическим, экономическим и полицейским подавлением, потому что признаём социальную ценность власти: общественный порядок, гражданские права и свободы. Организуя социальные формы жизни, демократическая власть не может обеспечить духовное единство общества, как это было в сакральную эпоху. Демократическая власть не соединяет, а разделяет. Ибо в её основе лежит равноправие. Право осуществляет принцип разделения и обособления, обеспечивая личную независимость всех друг от друга, равенство всех перед законом, свободу и одиночество. Обретая в демократии равенство и свободу, мы теряем единство.

Подобно помазанникам сакральной эпохи, демо-

кратические правители переживают своё избрание как всенародное признание собственной исключительности. Во всеобщем поклонении, восхищении и заискивании они находят подтверждение своего права на власть, господство и личные привилегии. Актом избрания «власть народа» исчерпывается. Взяв в свои руки власть, избранник выходит из-под контроля избирателей и может не соблюдать данных им обязательств, поскольку обратного хода нет. Власть, данная «на время», берётся «навсегда». Происходит переворот: избранник становится узурпатором. Его ответственность декларируется, но не осуществляется. Инструменты общественного контроля и протеста оказываются мнимыми. Механизм отзыва с поста не срабатывает. За ошибки и злоупотребления правителя судят «стрелочников». Правители не платят своих долгов. Жёсткая вертикаль власти работает только в одном направлении – сверху вниз. Демократия сбрасывает кожу, порождая касту бюрократии, известную под названием «номенклатура».

7.1. Евангельское понимание власти

Христос никому не завещал обладания человеком, его личностью, его жизнью и судьбой, его совестью и свободой. Такое господство ведёт к подавлению и насилию. Такую власть Бог не оставил Себе Самому, даровав человеку абсолютную свободу выбора: свободу нравственного выбора, свободу жить или умереть.

«Я клялся, да, я клялся вышней воли

Признать над сердцем власть.

Теперь... вот твой венец, он мне не нужен боле.

Возьми его и дай мне пасть». (Шиллер)

Христос завещал ученикам «силу и власть над всеми бесами и врачевать от болезней» (Лк. 9:1), связывать и разрешать грехи. Он ценил человеческую свободу и запретил Своим ученикам власть обладания: «Кня-

зья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет из вас быть большим, да будет всем слуга; и кто хочет быть первым, да будет всем рабом» (Мф. 20:25–27). Христос заповедал иную природу власти: не формальную власть, возвеличивающую большего над меньшим, а реальную власть, смиряющую себя жертвенным служением меньшему с любовью и ответственностью за того, кого любишь: «Кто больше: возлежащий или служащий? Не возлежащий ли? А Я посреди вас как служащий» (Лк. 22:27). Христос заповедал принять власть в качестве служения и явил в Себе Самом образ подлинного величия власти: «Сын Человеческий не пришел, чтобы Ему служили, но послужить и дать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28). «Пастырь добрый душу свою полагает за овцы» (Ин. 10:11). «Пасите Божие стадо,.. не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду» (1 Пет. 5:2–3). Так заповедал Бог осуществлять принцип власти в Церкви.

Обожествляя кесарей, Рим утверждал бесспорность и неограниченность господства. Нопог требует, чтобы подданные служили ему. Апостол Павел не признал божественность кесарей. Религиозно-нравственное оправдание власти он указывает не в божественности власти, а в её служении: «Архонты-служители Божии» (Рим. 13:6). Такое понимание власти закрепилось в терминах христианской государственности. Царь — помазанник Божий, министр — слуга, депутат — посланный, и т. д. Такое понимание власти, чуждое дохристианскому Риму, было воспринято сознанием Церкви: «Пастырей ваших умоляю я... пасите Божие стадо,.. не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду» (1 Пет. 5:1–3). Ориген продолжает мысль апостола: «Тот, кого в Церкви называют епископом, должен быть служителем всех в своём служении, чтобы быть полезным всем в деле спасения». (Ориген, Толкование Евангелия от Матф. 16:8). Так же понимал свою задачу апостол Павел: «во всём являем себя как служители Божии...я всем себя порабо-

тил...чтобы спасти по крайней мере некоторых» (2 Кор.6:4; 1 Кор. 9:22). Прот. Николай Афанасьев пишет: «Господствовать или повелевать стадом Божиим означает пользоваться властью, не имеющей основания в любви»⁷.

Книжники и фарисеи спрашивали Христа: «какой властью Ты это делаешь, и кто дал Тебе такую власть?» (Мк. 21:23). Христос не скрывал источник Своей власти и её абсолютную полноту: «Отец...дал власть» (Ин. 5:27; Ин. 17:2). «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18). Такие слова мог произнести только Богочеловек. «Всякая власть» предполагает полноту власти. «На небе и на земле» означает мир видимый и невидимый, космос и ангелов. Только Богу принадлежит такая уникальная власть: всеобъемлющая, бесспорная, вечная. Посылая апостолов проповедовать Царство Божие, Христос дал им власть над нечистыми духами, над болезнями, прощать и связывать грехи, учить и крестить, содействуя Промыслу в судьбе и спасении человека, в преображении Космоса. Пастырская власть любви и заботы соединяет: «будет единое стадо и единый Пастырь (Ин. 10:16). Мотив пастырского служения Христос указывает в любви к Нему: «если любишь Меня, паси овец моих» (Ин. 21:18). Пастырская власть осуществляется в жертвенной любви пастыря: «пастырь добрый душу свою полагает за овцы» (Ин. 10:11). Эту власть пастырства церковная традиция усвоит епископу, как преемнику апостолов. В знак власти ему вручают жезл «пасти Церковь Господа и Бога, юже стяжа кровию Своею» (Деян. 28:28).

Жезл епископа, ныне изукрашенный серебром и алмазами, символизирует деревянный посох, с которым евангельский пастух идёт впереди стада, окликаая своих овец: «когда выведет своих овец, идёт перед ними, а овцы за ним идут, потому что знают его голос» (Ин. 10:4).

Продолжение следует

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Хомяков Д. А.* Соборное завершение и приходская основа церковного строя М., 1906. С. 14.
- ² *Правила Православной Церкви с толкованием еп. Н. Милоша.* СПб. Т. 1. С. 45.
- ³ *Главный Протопресвитер Армии и Флота, один из 25-ти кандидатов в Патриарха Московского и всея Руси на Священном Соборе 1917 г. о. Георгий Шавельский.* «Воспоминания». С. 260–275.
- ⁴ *Апостольские Постановления, 2:26; Поснов М.* История Христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 123.
- ⁵ *Интервью редакции «Радонеж» № 21–24, октябрь, 1996 г.* «Христианский Вестник». М., 1999, № 3, с. 224.
- ⁶ *Митр. Евлогий (Георгиевский).* Путь моей жизни. С. 657.
- ⁷ *Церковь Св. Духа.* С. 302.

Письма
к митрополиту Евлогию*
К 35-летию его хиротонии

22, avenue d'Eylau
Paris (16^e)

25/1.38

Глубокоуважаемый Владыко!

Какие две замечательные половины соединились в Вашей, по настоящему, христиански-доброй душе: 70 лет жизни, и 35 лет при этой жизни служение нам, «овцам заблудшим».

Позвольте же мне, великому грешнику, преклонить покорно голову перед добротой Вашего Святейшества и, поздравив, пожелать Вам еще долгие годы здоровья и сил (ибо нелегка задача доброй души, маяться среди зла теперешней суеты людской).

Федор Шалятин

* Из архива епархиального управления Экзархата Русских Православных Церквей в Западной Европе. Среди десятка адресов и сотен подписей, приводим письма наиболее ярких представителей эмиграции. Публикация Н. А. Струве.

Русский Православный Богословский Институт
в Париже

Его Высокопреосвященству Высокопреосвященному
Евлогию, Митрополиту Православных
Русских церквей в Западной Европе
Экзарху Патриарха Вселенского

Ваше Высокопреосвященство,
Высокочтимый и дорогой Владыко!

Долог сам по себе тридцатипятилетний срок Вашего Епископского служения русской Православной Церкви. Но в нашем исключительном положении он кажется целым веком, вернее — двумя веками. Начало Вашего служения лежит далеко позади, в другой эпохе. Так все безвозвратно изменилось. Там — блеск, привилегии, повелительная сила архиерейской власти. Здесь — бедность, бесправие, уничижение. Но Вы, Владыко, епископ этих двух пропастью разделенных эпох, остались тем же пастырем добрым и неизменно благодетельным, какими были изначала. Искушения пережитой катастрофы не омрачили, но еще более очистили светлый Ваш образ. Вы — истинный сын многострадального русского племени и нашей кроткой духовной среды с ее трудолюбивой школой — почерпнули из этих истоков все доброе, ясное, кроткое, долготерпеливое. Этим духом мира и благоволения Вы облекли Вашу, вынесенную из большого церковного опыта пастырскую мудрость. И потому так достойно и мужественно ведете врученный Вам корабль церковный в трудных и небывалых условиях зарубежного изгнания. Под Вашим отеческим руководством окрыляется всякая живая инициатива, растет и развивается все подлинно жизнеспособное.

Как работники на ниве духовного просвещения, мы — корпорация, ведущая дело Православного Богословского Института, — держаем засвидетельствовать, что созданием центра высшей богословской науки в Париже Вы, Владыко, всячески утвердили себя как

Архипастыря не провинциального и местного, а все-российского и всеправославного значения.

Некогда, в эпоху петровских преобразований, просвещение России зачиналось не с народной школы, а с учреждения Академии Наук. Культура измеряется не количествами, а качественной высотой и напряженностью. Печален удел церквей и наций, утративших высшую богословскую науку. Верим и надеемся, что Господь сохранит нашу великую и славную Русскую Церковь от этой горестной судьбы. Сохранив для родной Церкви ее богословскую традицию, Вы, Владыко, совершили дело исключительного значения, тем более, что дело это до героизма трудное, ибо каждый день висит над бездной нашего материального ничтожества. И вот уже один из плодов Вашего создания: и здесь, в эмиграции, благодаря тому же научно-богословскому учреждению, русская церковь деятельно участвует в работе на междуцерковном поприще среди других национальных церквей Православного Востока.

В этот торжественный для Вас день, любимый наш Архипастырь и Отец, мы молим от всего сердца Благого Промыслителя, да сохранит Он Ваше здравие и силы на многие лета, да пошлет Вам несказанную радость узреть своими очами спасение Церкви Российской и возвратить Ей сбереженное Вами сокровище Ее великой традиции.

*Протоиерей Сергей Булгаков
Архимандрит Кассиан
Архимандрит Киприан
В. Зеньковский,
Г. Федотов,
Б. Вышеславцев,
М. Ковалевский*

12/25 Января 1938 года
Париж

П. Б. Струве.
Јаворска 7.
Белград.

22 (9) Января 1938 г.

Ваше Высокопреосвященство,
Досточтимый и дорогой Владыко Митрополит.
От всей души, от имени своей семьи и своего лично, приветствую Вас по случаю Вашего юбилея.

Когда-то, уже теперь довольно давно, мне пришлось в Праге за одной трапезой вспоминать и отмечать Ваше служение русскому церковному делу, за которое Вас облыжно укоряли и даже поносили. Вы победили своих обличителей, приведя их в стан своих защитников и сторонников. Это не только л392

ичная Ваша победа; это — большое дело религиозного просвещения и исправления русских людей, достигнутого подлинно христианским служением Богу и Церкви. Это -победа Правды над Ложью, данная Вам за то, что Вы, по апостольскому слову, «ходили прямо» и потому не только обрели «царство непоколебимое» для себя, но и указали другим к нему путь.

Испрашивая Ваших архипастырских молитв и благословения, остаюсь душевно преданный Вам

Петр Струве

* * *

Среда

Дорогой Владыко,
представьте мое отчаяние: вчера утром я еще был на торжественной литургии, а потом слег, совсем больной с сильным жаром, и не мог Вас приветствовать в 5 час. в качестве редактора УМСА-Press; впрочем Вы прочтете мой адрес. Но больше всего я жалею вместе с Над. Ник., что мы не могли быть на обеде сегодня в Богословском Институте — я так радовался этому приглашению! Однако я еще прикован к одру. Позволь-

те мне только воспользоваться этим случаем и высказать Вам то, что не говорится в официальных адресах: мою к Вам глубокую любовь и верность. Такого пастыря и духовного отца я в жизни никогда не встречал и не встречу. Когда я бываю у Вас, это для меня духовный отдых и исцеление от всех житейских забот. Поэтому у меня главная к Вам просьба: принять меня вечером как только выздоровлю. А чтобы это скорее случилось, помяните меня вечером в своих молитвах.

Сердечно Вам преданный и верный духовный сын
Ваш

Б. Вышеславцев

* * *

Clamart
4 февраля 1938

Глубокоуважаемый и дорогой Владыка! К моему огорчению, я по состоянию моего здоровья не смогу быть на сегодняшнем собрании. Это мне тем более неприятно, что после собрания в Вашу честь должен быть предложен ужин.

Я пользуюсь этим случаем, чтобы письменно выразить Вам свои чувства по поводу Вашего юбилея. Я не хотел бы, чтобы Вы думали, что споры о юрисдикции и церковные разногласия мешают мне высоко оценивать Вашу деятельность. Вы исполняете большую миссию в очень трудных условиях. Наиболее ценю в Вас я то, что Вы даете подобающую христианам свободу, не удушаете, как другие. Благодаря Вам возможны все начинания религиозной деятельности в Париже. Вы единственный из митрополитов, который мог выполнить миссию руководства русским православием за рубежом. Для этого нужна Ваша широта, терпимость и сочувственное отношение ко всем начинаниям, которые другим кажутся новшеством. Вы всегда старались смягчить трудные с церковной точки зрения настроения эмиграции.

От души желаю, чтобы еще долгие годы продолжалась Ваша деятельность.

Глубоко Ваш уважающий и искренно преданный
Николай Бердяев

* * *

25 января 1938 г.

Глубокоуважаемый, дорогой Владыко, всем сердцем приветствую Вас в нынешний день, такой торжественный для Вас и для нас — оба мы, я и жена, направляем к Вам нашу любовь, молитву, Вас касающиеся лучшие пожелания. Примите их, верьте их полной искренности и постоянству.

Душевно Вам преданный

Борис Зайцев

* * *

24 января 1938 г.

Глубокочтимый Владыка!

Позвольте и мне присоединиться к тысячам и тысячам русских людей, которые завтра, в этот знаменательный день, принесут Вам свои искренние поздравления и горячие, душевные пожелания Вам долголетия и сил в Вашем служении Православной Церкви и русскому народу в рассеянии.

Не мне дерзать в этих строках говорить о поистине огромном деле, совершаемом Вами вот уж столько лет с такой прозорливой мудростью и с таким исполненным любви к ближним сердцем: об этом лучше меня скажут другие.

Лишенный возможности, ввиду отъезда из Франции, лично приветствовать Вас в храме, прошу, глубокочтимый Владыка, принять здесь выражение моих чувств глубочайшего уважения, искренней преданности и горячей любви к Вам.

Да сохранит Господь Вашу жизнь на многие годы!
Душевно преданный Вам

*В. Руднев**

* * *

Harvard University
Department of Sociology

16.1.38

Высокопочтимый и дорогой Владыка,

От всей души поздравляю Вас с тридцатипятилетием Вашего архиерейского служения и желаю Вам много лет здравствовать и мудро и отечески любовно возглавлять нашу Западноевропейскую Зарубежную церковь — до того дня, как она вновь сольется с матерью-церковью русской, когда та освободится от неволи.

Татьяна Николаевна передала мне Ваше архипастырское благословение. Я с верой, надеждой и любовью принял его, и с того дня мое положение здесь стало все улучшаться. Теперь я уже имею приглашение на третий год в Harvard, и еще одно параллельное предложение — это последнее в еще не совсем окончательной форме. Но я уже решаюсь выписать сюда свою семью и жду ответа от Татьяны Николаевны. Вероятно, она будет с Вами на эту тему беседовать. Благословите и ее, и детей на жизнь в Новом Свете. Тяжело обрывать нити со Старым Светом, но в духе мы все едины, и для веры и любви пространства не существует, и только кажущимися мнятся мне все разлуки.

Предавая себя молитвам Вашим, остаюсь глубоко Вас почитающий и душевно преданный

Н. С. Тимашев

* Главный редактор «Современных Записок».



ИСПОВЕДНИКИ И МУЧЕНИКИ РОССИЙСКИЕ



С. Б. Филимонов

Дела прототипов эпопеи И. С. Шмелева «Солнце мертвых» в архиве КГБ

Классик русской литературы Иван Сергеевич Шмелев (1873–1950) с июня 1918 года по март 1922-го жил и творил в Алуште. Здесь он был свидетелем таких жутких последствий Гражданской войны, как красный террор (жертвой которого стал и сын писателя — 24-летний белый офицер-инвалид Сергей Шмелев, расстрелянный в Феодосии в январе 1921 года), разруха, голод. Ужасы эти И. С. Шмелев отобразил в документальной эпопее «Солнце мертвых». По авторитетному мнению известного писателя и критика А. В. Амфитеатрова, «более страшной книги не написано на русском языке...»

В 2000 году в Алуште вышла интереснейшая книга крымского литературоведа Лии Поповой «Шмелев в Алуште». В ней охарактеризован крымский период жизни и творчества писателя, определен круг его друзей и знакомых, установлены алуштинские прототипы «Солнца мертвых» и крымских рассказов (в том числе и те лица, имен которых Шмелев не называет — нотаиус, дьякон, поп). Книга основана на материалах Алуштинского краеведческого музея, Государственного ар-

хива Автономной Республики Крым, семейных архивов, воспоминаниях старожилов.

Поскольку целый ряд прототипов положительных героев «Солнца мертвых» были подвергнуты репрессиям еще при И. С. Шмелеве, а другие вряд ли могли избежать репрессий в дальнейшем, мною была предпринята попытка выявить в архиве Главного Управления Службы Безопасности Украины в Крыму их судебные дела.

Попытка оказалась успешной. Дела пятерых прототипов эпопеи И. С. Шмелева оказались на моем рабочем столе.

Предлагаю вниманию читателей «Вестника» те два документальных очерка (из пяти), которые посвящены духовным лицам.

Отец дьявола

Одним из самых симпатичных И. С. Шмелеву героев эпопеи был веселый алуштинский отец дьякон, имени которого автор, однако, не называет.

Лия Попова, автор книги «Шмелев в Алуште» (Алушта, 2000), установила, что дьякона звали Никандр Сакун. Вот что она пишет о его семье: «Трагично сложилась судьба сыновей Никандра Сакуна: один сын умер от голода в 1924 году, младший Евгений был расстрелян немцами в Симферополе вместе с женой, еврейкой по национальности. Когда немцы оккупировали Крым (ноябрь 1941 года), то сразу же стали убивать евреев. И хотя сын дьякона не подлежал расстрелу, он добровольно разделил трагическую участь своей жены... Старший сын дьякона погиб на фронте, защищая Родину. Пока неизвестно, остался ли кто-нибудь из потомков дьякона Никандра Сакуна и где они...» (с. 68).

В архиве Главного Управления Службы Безопасности Украины в Крыму удалось выявить судебное дело (Д. 019205), документы которого содержат информацию о жизни и судьбе Никандра Сакуна.

Никандр Васильевич Сакун родился в 1878 году в се-

ле Печенег Харьковской губернии. Из крестьян. Украинец. Образование низшее. В партиях не состоял. Ко времени ареста в 1937 году его семья состояла из жены Матрены Георгиевны, 1883 года рождения, сына Серафима, 1905 года рождения, проживавшего в Москве, и сына Евгения, 1912 года рождения, проживавшего в Симферополе. (Судьбы сыновей читателю уже известны).

В 1905–1932 годах Никандр Сакун служил в Алуште (поначалу – певчим, затем – псаломщиком, с 1909 года – дьяконом), в 1932–1936 годах – в деревне Марфовка Маяк-Салынского (ныне – Ленинского) района, с 14 октября 1936 года – в греческой Введенской церкви г. Феодосии.

13 июля 1937 года, в разгар шпиономании в СССР, второй священник Феодосийской греческой церкви Никандр Сакун, прослуживший в этой должности всего лишь 9 месяцев, был арестован органами НКВД. Он обвинялся в том, что «ведет контрреволюционную пропаганду среди населения и является участником контрреволюционной церковной группы».

14 июля Сакун был допрошен феодосийским следователем Ручкиным.

«Вопрос: Вы арестованы как участник контрреволюционной организации. Признаете вы это?»

Ответ: Нет.

Вопрос: Следствию известно, что вы занимались контрреволюционной пропагандой среди населения. Признаете вы это?»

Ответ: Нет.

Вопрос: Следствие требует от вас чистосердечного признания. Говорите следствию правду?»

Ответ: Я говорю правду.

Вопрос: Вы часто собирались на квартире попа Феодори (Федор Васильевич Феодори был настоятелем греческой церкви. – С.Ф.)

Ответ: Квартиру Феодори я посещал раз в неделю, иногда и чаще.

Вопрос: С какой целью вы собирались на квартире Феодори?»

Ответ: Я приходил к Феодори исключительно с тем, что приносил ему сведения о количестве крещеных детей и погребений, которые я совершал.

Вопрос: Следствием установлено, что вы вели учет количества крещений и погребений, с указанием фамилий совершающих религиозные обряды.

Ответ: Такой учет вел Феодори.

Вопрос: Для какой цели вы вели учет?

Ответ: Учет мы вели по требованию греческой двадцатки».

Девять дней спустя, 23 июля, тот же феодосийский следователь допрашивает Сакуна вновь.

«Вопрос: Признаете себя виновным в предъявленном вам обвинении?

Ответ: Нет, не признаю».

Сакуна переводят из Феодосийской тюрьмы в Симферопольскую. Вероятно, были «активизированы» методы дознания. В протоколе допроса от 29 ноября 1937 года, который вел симферопольский следователь Манилов, читаем:

«Вопрос: Вы изобличаетесь следствием в том, что вы являетесь членом контрреволюционной организации. Дайте показания по существу.

Ответ: Видя бесцельность дальнейшего заpiresательства, я решил дать следствию чистосердечные показания и этим искупить часть своей вины перед Советской властью. Признаю, я действительно являюсь членом контрреволюционной организации, существовавшей при греческой церкви г. Феодосии».

В результате на арестованного Н. В. Сакуна была составлена следующая справка, подписанная наркомом внутренних дел Крымской АССР Михельсоном (расстрелянным, кстати сказать, в 1939 году и до сих пор не реабилитированным): «Материалами следствия Сакун Никандр Васильевич изобличается как член контрреволюционной шпионской организации, созданной резидентом греческой разведки священником Феодори Ф.В. и председателем церковной двадцатки Кацалиди К.Е.

14 октября 1936 г. (т. е. в тот самый день, когда Н. В. Сакун по назначению епископа Симферопольского и Крымского Порфирия, причисленного ныне к лику местночтимых крымских святых, только что прибыл в г. Феодосию для работы в качестве второго священника греческой церкви. — С.Ф.) был завербован агентом греческой разведки Кацалиди К.Е. для шпионской контрреволюционной деятельности против СССР.

Среди прихожан церкви собирал сведения шпионского характера о политическом и экономическом положении греческой колонии и о количестве греков, состоявших в колхозах (так вот, оказывается, зачем ему были нужны сведения о количестве крещений и погребений! — С.Ф.) и их экономическом положении.

Собранные сведения передавал Феодори и Кацалиди для передачи греческой разведке.

Принимал активное участие в нелегальных к[онтр]р[еволюционных] совещаниях к.р. шпионской организации, где стояли вопросы о практических методах борьбы с Советской властью, а также о восстановлении более тесной связи с Греческой [дипломатической] миссией в Москве в целях проведения к.р. шпионской деятельности.

Принимал активное участие в составлении к.р. клеветнического письма Греческой миссии, направленного на дискредитацию Советского Союза. (В письме содержалась просьба взять под защиту греческую церковь, закрытую решением Феодосийского горсовета от 25 апреля 1937 года. — С.Ф.).

В период с 1936 по 1937 год проводил активную контрреволюционную клеветническую агитацию среди прихожан церкви, а также греческих моряков, направленную на дискредитацию Советского Союза.

Одновременно проводил активную к.р. националистическую агитацию среди греческого населения, создавая эмиграционные настроения. (Кому же еще, как не уроженцу Харьковской губернии Никандру Сакуну, не знавшему греческого языка, этим заниматься?! — С.Ф.)».

11 января 1938 года Михельсоном было утверждено обвинительное заключение на 11 членов «контрреволюционной шпионской организации», созданной «из актива греческой церкви», и раскрытой НКВД Крымской АССР. Н.В. Сакур обвинялся в том, что являлся «членом шпионской контрреволюционной организации, руководимой резидентами греческих разведывательных органов Феодори и Кацалиди, по заданию которых собирал шпионские сведения. Проводил активную к.р. агитацию среди русской части прихожан греческой церкви (ага, все же сообразили, что не знающему греческого языка украинцу «проводить активную к.р. агитацию» среди греков затруднительно. — С.Ф.), направленную на дискредитацию партии и Сов. власти, т.е. в пр. пр. (преступлениях. — С.Ф.), [предусмотренных] ст. ст. 58-1а, 58-10-11 УК РСФСР».

12 января 1938 года прокурор Крымской АССР Монатов (тот самый, по докладу которого на Объединенном Президиуме КрымЦИК и Совнаркома в 1930 году было принято решение о сносе кафедрального Александро-Невского собора в Симферополе) направил обвинительные материалы в Москву на рассмотрение Тройки НКВД СССР.

19 февраля 1938 года 60-летний Н. В. Сакур был приговорен к высшей мере наказания — расстрелу. Приговор приведен в исполнение 2 апреля 1938 года. Как не вспомнить здесь монолог дьякона из «Солнца мертвых» И.С. Шмелева: «Весной пойду на степь к мужикам, с семейством. Хоть за дьякона, хоть за всякого! а берите. А не примут — пойдем по Руси великой, во испытание. Ничего мне не страшно: земля родная, народ русский. Есть и разбойники, а народ ничего, хороший. Ежели ему понравиться — с нашим народом не пропадешь! Что ж, — скажу, — братцы... все мы жители на земле, от хлебушка да от Господа Бога... Ну, правда, я не простое какое лицо, а дьякон... а не превозношусь. Громок грянул — принимаю от Господа и громок. И все-то мы, как деревцо в поле... еще обижать зачем же?»

Так подбадривал себя отец дьякон, веселый духом:

не боялся ни огня, ни меча, ни смерти. Дерево в поле: Бог вырастил – Бог и вырвет».

По одному с Н. В. Сакуном делу были расстреляны еще 10 человек:

1. Феодори Федор Васильевич, 1887 года рождения, уроженец г. Симферополя, грек, гражданин СССР, беспартийный, до ареста работал священником греческой церкви г. Феодосии. Он – сын настоятеля Аутской греческой церкви Василия Феодори, который был дружен с А.П. Чеховым.

2. Кацалиди Константин Егорович, 1880 года рождения, уроженец г. Трапезунда (Турция), грек, «греческо-подданный», беспартийный, до ареста работал огородником детского сада г. Феодосии.

3. Мельников Харлампий Дмитриевич, 1879 года рождения, уроженец г. Феодосии, грек, гражданин СССР, беспартийный, до ареста работал юрисконсультом на соляных промыслах, проживал в Феодосии.

4. Ракоти Спиридон Николаевич, 1870 года рождения, уроженец г. Феодосии, грек, гражданин СССР, беспартийный, до ареста работал сторожем при греческой церкви г. Феодосии.

5. Бойченко Александр Николаевич, 1879 года рождения, уроженец с. Милаватка Харьковской губ., украинец, гражданин СССР, беспартийный, в 1903–1929 годах был послушником в Святогорском монастыре, с 1929 года до ареста работал дьяконом греческой церкви г. Феодосии.

6. Сентаниди Алкивиад Федорович, 1896 года рождения, уроженец г. Трапезунда (Турция), грек, греческо-подданный, беспартийный, до ареста работал продавцом Курортснабторга г. Феодосии.

7. Сентаниди Иван Федорович, 1883 года рождения, уроженец г. Трапезунда (Турция), грек, греческо-подданный, беспартийный, до ареста работал продавцом Крымторга г. Феодосии.

8. Феодосиади Авраам Яковлевич, 1893 года рождения, уроженец д. Койник (Турция), грек, греческо-подданный, беспартийный, до ареста работал псалом-

щиком греческой церкви г. Феодосии.

9. Тахтамышева Елена Константиновна, 1879 года рождения, уроженка г. Старый Крым, гречанка, гражданка СССР, домохозяйка, исполняла обязанности казначея церковной кассы.

10. Шонова Мария Васильевна, 1870 года рождения, уроженка г. Кишинева, русская, гражданка СССР, вдова бывшего титулярного советника, глава церковной двадцатки.

Все одиннадцать расстрелянных были в 1992 году реабилитированы.

Поп

В «Солнце мертвых», в главе «Чатырдаг дышит» лихой рыбак Пашка жалуется: «Попа нашего два раза забирали, в Ялты возили! Уж мы ручательство подавали! Нам без попа нельзя, в море ходим!»

Лия Попова, автор книги «Шмелев в Алуште» (Алушта, 2000), установила, что алуштинского попа звали Петром Сербиновым.

В архиве Главного Управления Службы Безопасности Украины в Крыму удалось отыскать следственное дело П.И. Сербинова (Д. 010000).

Петр Иванович Сербинов родился в 1869 году в г. Керчи в семье настоятеля Керченского собора. Русский. Окончил Таврическую семинарию, а в 1891 году — и Киевскую Духовную Академию. В 1891–1893 годах, еще не будучи в сане священника, преподавал Закон Божий в учебных заведениях Керчи. В 1893–1899 годах — священнослужитель Керченского собора, в 1899–1902 — помощник настоятеля Златоустовского собора в Ялте, в 1902–1906 — настоятель ялтинского Александро-Невского собора, с марта 1906 по апрель 1921 — настоятель Алуштинской церкви, с апреля 1921 по декабрь 1928 — вновь настоятель Александро-Невского собора г. Ялты. (Следовательно, о. П. И. Сербинов в 1921–1922 годах был ближайшим сподвижни-

ком выдающегося русского религиозного мыслителя о. С. Н. Булгакова, который с сентября 1921 года служил в Александро-Невском соборе вторым священником, а 27 декабря 1922 года был выслан властями за пределы Советской России.

П. И. Сербинов подвергался гонениям еще со времен царизма. 9 января 1906 года, в первую годовщину «кровавого воскресенья», в присутствии сотен прихожан Александро-Невского собора г. Ялты он отслужил панихиду по расстрелянным в Петербурге рабочим, за что был выслан в Алушту под надзор полиции.

В Алуште энергичный и социально активный отец Петр, помимо службы в единственной здесь церкви св. Федора Стратилата, преподает в учебных заведениях Закон Божий, избирается гласным Городской Думы.

С приходом красных все это ему, естественно, зачлось. Арестовывали его практически ежегодно (в 1921 году П. И. Сербинова, по его словам, даже приговорили к расстрелу, но затем освободили). Арестовывали то на несколько дней, а то и на несколько месяцев... Вероятно, ему доводилось сожалеть о том, что в 1920 году на настойчивые предложения митрополита Антония (Храповицкого) эвакуироваться вместе с остатками армии Врангеля за границу он отвечал отказом...

Арестованный в очередной, предпоследний раз в июне 1927 года, спустя полгода, все еще находясь в заключении, он пишет на имя уполномоченного Ялтинского ГПУ Модина следующее заявление: «Ввиду обследования моей деятельности за время проживания мною в городе Алуште, с 1906 г. по 1921-й г., считаю долгом заявить, что означенная деятельность была уже в свое время тщательно и подробно обследована Особым Отделом 4-й армии и Крыма (ЧК Крыма) в марте и апреле 1921 года, т.е. в период военного положения в Крыму, в условиях самой строгой чистки Крыма от контрреволюционных и прочих политически — и общественно-вредных элементов. Я был тогда арестован, отправлен в Симферополь в Особый Отдел и следствие надо мною велось под непосредственным наблюде-

нием начальника Особых Отделов 4-й армии и Крыма Михельсона, следовательно, в обстановке особой строгости и беспощадности. (Кстати, вот что об этой «обстановке» рассказывал уже знакомый нам рыбак Пашка из «Солнца мертвых»: «А что народу погубили! Которые у Врангеля были по мобилизации солдаты, раздели до гультчиков, разули, голыми погнали через горы! Плакали мы, как сбили их на базаре... кто в одеялке, кто вовсе дрожит в одной рубашке, без нижнего... как над людьми измывались! В подвалах морили... потом, кого расстрелили, кого куда... не доишутся. А всех, кто в милиции служил из хлеба, простые же солдатики... всех до единого расстрелили! Сколько-то тыщ. И все этот проклятый... Бэла-Кун, а у него полюбовница была, секретарша, Землячка прозывается, а настоящая фамилия неизвестна... вот зверь, стерва! Ходил я за одного хлопотать... показали мне там одного, главного чекиста... Михельсон, по фамилии... рыжеватый, тощий, глаза зеленые, злые, как у змеи... главные эти трое орудовали... без милосердия!»). Однако я был признан не только не виновным, но при освобождении тов. Михельсон возвратил мне со словами «вам это в будущем может пригодиться» подлинники ходатайств о моем освобождении со стороны особой делегации, прибывшей в Симферополь, от татарского, еврейского, греческого и русского населения гор. Алушты. (Как видим, подтверждаются вышеприведенные слова рыбака Пашки о том, что алуштинцы за «попа нашего» «ручательство подавали». — С.Ф.).

Мне кажется, что изложенные в них факты, помимо имеющегося в моем распоряжении и другого материала, в достаточной степени характеризуют мою деятельность в гор. Алуште и, во всяком случае, будут более достоверными, чем сведения, собираемые ныне, через семь лет после того, как я оставил Алушту, будучи опять избран народом того прихода в гор. Ялте, которого, по требованию гражданской власти, я был лишен с января 1906 г. Прилагаю копии 3-х из этих ходатайств: татарского, еврейского и греческого и сами

подлинники. Подлинники прошу возвратить сейчас же по прочтении их. 1927 г. дек. 10. Гор. Ялта. Протоиерей Петр Сербинов».

Как же характеризовали П. И. Сербинова алуштинцы в вышеупомянутых ходатайствах?

«Товарищу Начальнику Особых Отделов 4 Армии и Крыма.

Мы, нижеподписавшиеся граждане – члены Алуштинского Татарского Общества, настоящим удостоверяем, что священник Алуштинской церкви протоиерей Петр Иванович Сербинов за время пребывания своего в г. Алуште в политических делах никогда никакого участия не принимал. Когда была здесь, в Крыму, власть Врангеля, и войска его обижали мирных жителей, священник Петр Иванович Сербинов всегда первый шел на защиту, к какой бы национальности люди ни принадлежали и какой бы политической партии они ни были. Мы удостоверяем, что священник Петр Иванович Сербинов защищал людей, арестованных за принадлежность к большевизму, еще в самом начале Октябрьской Революции, когда в начале 1918 года в Крыму немцы преследовали большевиков; а впоследствии, когда большевиков преследовали власть Деникина и Врангеля, преследуемые люди всегда находили защиту священника Петра Ивановича Сербинова.

Мы утверждаем, что вообще священник Петр Иванович Сербинов всегда защищал обиженных; ничего плохого мы от него не видели и вообще мы знаем его, как хорошего человека.

А потому мы, нижеподписавшиеся, убедительно просим освободить священника Петра Ивановича Сербинова из-под ареста.

1 апреля 1921 года. Гор. Алушта».

Ниже следуют подписи 62-х человек.

Еще ниже – приписка: «7.-IV. Читал. Михельсон».

«Товарищу Начальнику Особых Отделов 4 Армии и Крыма.

Мы, нижеподписавшиеся, члены Алуштинского Еврейского Общества, зная священника Алуштинской

церкви Петра Ивановича Сербинова с 1906 года, удостоверяем своими подписями, что он, Сербинов, всегда был против разжигания национальных страстей; в то время, когда во многих городах России происходила агитация против еврейского населения и были даже случаи погромов, в Алуште никогда не было даже агитации, благодаря сильному влиянию некоторых людей во главе со священником Петром Ивановичем Сербиновым, стоявшим за равенство всех национальностей без различия.

Такого направления священник Петр Иванович Сербинов придерживался и до самого последнего времени. Так, в Алуште, когда на место Советской Власти приходила власть другая и начиналось преследование и издевательство над мирными жителями и в особенности над еврейским населением, священник Петр Иванович Сербинов всегда шел на защиту преследуемых, не обращая внимания ни на национальность, ни на то, каких политических взглядов был преследуемый.

В последнее время, когда была власть Врангеля, однажды при вступлении проходящих через Алушту войск в город началась стрельба в Алуштинскую синагогу, священник Петр Иванович Сербинов первый категорически потребовал прекращения этого издеательства, которое и было прекращено.

Вообще, мы знаем священника Петра Ивановича Сербинова как защитника преследуемых и друга всех национальностей без различия, почему и просим об освобождении его, в особенности нужного для Алушты, из-под ареста. 1 апреля 1921 г., гор. Алушта».

Ниже следуют подписи 67-ми человек.

Еще ниже — приписка: «7.-IV. Читал. Михельсон».

«Товарищу Начальнику Особых Отделов 4 Армии и Крыма.

Мы, нижеподписавшиеся, члены Алуштинского Греческого Общества, заявляем, что арестованного настоятеля Алуштинского Феодоро-Стратилатовского храма протоиерея отца Петра Сербинова мы знаем

давно и удостоверяем своими подписями, что он за время своего пребывания в Алуште в политику никогда не вмешивался; в смутные времена, когда власти преследовали сторонников рабочего трудового народа, отец Петр Сербинов всегда шел на их защиту; из Ялты отец Петр Сербинов был выслан за то, что по собственной инициативе отслужил панихиду по расстрелянным в Петрограде рабочим.

Все время отец Петр Сербинов стоял за угнетенных; когда в 1914 году, по распоряжению правительства, нам, грекам, как иностранным подданным, категорически было приказано закрыть существовавшие в Алуште, Биюк-Ламбате (ныне — с. Малый Маяк. — С.Ф.) и Чукурларе (ныне — пос. Айвазовское. — С.Ф.) маленькие группы по обучению на дому греческих детей родному языку, отец Петр Сербинов горячо принялся защищать нас, иностранных подданных, доказывая, что никакие национальности, будь они даже иностранные подданные, не должны быть притесняемы: все — равны. После усиленного ходатайства отца Петра Сербинова нам, грекам, разрешено было официально открыть греческие школы в Алуште, Биюк-Ламбате и Чукурларе на родном языке.

Мы, кроме того, добавляем, что отец Петр Сербинов произносил в церкви проповеди только согласно прочитанного за Богослужением Евангелия и Апостольского послания, говоря, что Евангелие учит любить и уважать всех людей, какой бы национальности, какого бы вероисповедания они ни были.

На основании вышеизложенного мы, нижеподписавшиеся, просим освободить отца Петра Сербинова из-под ареста под круговое наше поручительство.

1-го апреля 1921 года. Гор. Алушта».

Ниже следуют подписи 220-ти человек.

Еще ниже — приписка: «7.-IV. Читал. Михельсон».

Жаль, что в следственном деле П.И. Сербинова отсутствует копия ходатайства от русского населения Алушты, из которой мы могли бы узнать, какие доводы в пользу освобождения «попа нашего» приводили та-

кие, как рыбак Пашка...

В качестве свидетеля в 1927 году привлекался и ближайший помощник о. П. И. Сербинова по службе в Алуштинской церкви уже известный нам дьякон Н. В. Саун. На допросе 8 декабря 1927 года он показал: «С 1905 по 1920 годы (ошибка памяти; правильно: с 1906 по 1921. — С.Ф.) я служил при священнике Сербинове Петре. Сербинов Петр хорошо владеет религиозным слогом, после богослужений он всегда говорил проповеди. И только на Евангельские темы, по вопросам общего характера его выступлений не слышал и, насколько мне известно, он не выступал вообще. При белых в Крыму вместе с Сербиновым Петром служили в Алуште. Насколько я помню, за это время мы с ним служили только два молебна: когда отказался царь, а второй — при заключении мира с Германией. Оба молебна были по предложению Городской Думы, а не по собственному почину. Молебен в 1919 году о даровании победы белому оружию над большевиками при наступлении белогвардейцев на Ленинград (точнее, Петроград. — С.Ф.) по телеграмме Юденича я с Сербиновым не служил и, насколько я знаю, что такой молебен он не служил и один».

В результате в декабре 1927 года П. И. Сербинов был в очередной раз из-под стражи освобожден. Но ненадолго.

5 декабря 1928 года он вновь был арестован. В обвинительном заключении отмечалось, что «Сербинов П.И., находясь при белых в 1919–1920 гг. в г. Алуште в должностях настоятеля Алуштинской церкви, законоучителя Алуштинской гимназии, председателя Городской Думы г. Алушты и председателя Алуштинского Комитета помощи белым беженцам от Красной Армии, вел среди населения агитацию против коммунистов, Красной Армии и Соввласти, призывал учащихся бороться против «красных звезд» (Красной Армии), называя их «дьявольским наваждением», имел тесную связь с начальником контрразведки и, по указанию последней, а также по своей инициативе, совершал мо-

лебствие о даровании победы белому оружию, где на молебствии произносил патриотические речи, призывал население объединиться для борьбы с красными, идти в ряды белой армии на фронт, вносить пожертвования белой армии и т.п. В 1920 году в период эвакуации белых с Кавказа и наплыва беженцев в Крым Сербинов, будучи председателем Комитета помощи беженцам в г. Алуште, против желания большинства членов Городской Думы, Санитарной комиссии и трудящихся Алушты, настаивал на принятии в Алушту 3000 беженцев с Кавказа от красных, лиц же, которые высказывались против принятия беженцев, называл врагами родины и требовал на заседании Городской Думы увольнения врачей со службы, которые высказывались против принятия беженцев. При Соввласти, начиная с 1920 года по настоящее время Сербинов в своих проповедях вел скрытую агитацию против мероприятий Соввласти, говорил, что церковь нужно охранять от революционных влияний, т.к. они разлагающе действуют на народ, распространял слухи, что ГПУ его скоро вышлет (так, кстати сказать, и случилось. — С.Ф.), чем старался создать себе авторитет и чтобы собирали ему средства на случай высылки. Чувствуя за собою вину, заранее хотел застраховать себя поддержкой масс, чем возбуждал недовольство в религиозных массах на Соввласть».

Опрошенный в качестве обвиняемого, П. И. Сербинов «в предъявленном ему обвинении себя виновным не признает и показал, что он во время пребывания белых в Крыму молебнов о даровании победы белому оружию не служил, сбор пожертвований и вербовку добровольцев в белую армию не производил, связи с начальником контрразведки г. Алушты имел, но не по служебным делам, а приходил к нему, начальнику контрразведки, с ходатайством об освобождении арестованных. Антисоветской агитацией при Соввласти не занимался, за исключением случая, что он летом 1928 года на заседании Приходского Совета заявил, что его, наверное, скоро вышлет ГПУ, и просил Совет собрать ему денег на случай высылки».

Постановлением Особого Совещания при Коллегии ОГПУ от 29 марта 1929 года 60-летний П. И. Сербинов, как «а[нти]с[оветский] элемент, постоянно будирующий религиозную массу против Соввласти», был выслан за пределы Крыма сроком на 3 года.

Последним документом, завершающим судебное дело П. И. Сербинова, является его письмо в Москву, в ОГПУ, датированное 10 июня 1930 года. Письмо было отправлено из местечка Середина-Буда Глуховского округа Черниговской области, где тяжело больной (к письму приложены медицинские справки) «политический высланный Сербинов Петр» находился с 1 мая 1929 года, «не имея здесь ни родственников, ни знакомых». Автор письма подчеркивал, что «не признавал никогда и до сих пор не признаю себя политически виновным пред Соввластью», напоминал, что «подвергался гонениям и ссылке при царизме за активное участие в освободительном движении» и обращался с просьбой: «Но, повторю в заключение, какой теперь с меня активный деятель против существующего порядка вещей?! Идите и посмотрите на эту развалину!! Так вот я и прошу ОГПУ — пересмотреть мое дело с тем, чтобы или дать полное освобождение (считая со дня моего последнего ареста, я несу наказание с 5 декабря 1928 г., т.е. год и 8 месяцев), или же разрешить мне, в случае невозможности поселиться в Крыму, свободное жительство там, где я найду более подходящим для моего здоровья».

Письмо было оставлено без внимания...

О последних днях жизни и месте упокоения протоиерея П.И. Сербинова могли бы поведать, наверное, его потомки. Из анкеты арестованного П.И. Сербинова, заполненной в 1927 году, известно, что в то время его семья состояла из 51-летней жены Зинаиды Вячеславовны, домохозяйки, 32-летней дочери Марии, работавшей медицинской сестрой в Карасане, и 30-летнего сына Ивана, служившего в Красной Армии в Ленинграде.

В 1994 году П. И. Сербинов был реабилитирован.

СОДЕРЖАНИЕ



К 150-летию кончины Гоголя — *Н. А. Струве* 3

БОГОСЛОВИЕ

Христос в мире. Первосвященническое служение —
прот. С. Булгаков 6
Перевод Псалтири (псалом 32–35) — *Г. П. Федотов* 20
Православная Церковь и «женский вопрос» — *митроп.*
Антоний Сурожский 26

Материалы Киевского симпозиума о семье

Единение православных семей — *прот. Н. Макарь* 43
Семья в Новом Завете — *прот. Василий Зуев* 51
Солидарность поколений как фактор гражданской
свободы — *С. Аверинцев* 62
Размышления о богословских основах семьи —
Д. Контумас 70
О труде и любви и о семейном мире — *В. Малахов* 77

Тот, кто приходит — *Давид Даубе* 92
К антропологии Августина — *В. Никитин* 114
Иконописец, индивидуальность и личность —
А. М. Копировский 136

ФИЛОСОФИЯ

Из истории эстетических идей в России (гл. 1. Гоголь) —
В. Зеньковский 149
Шестов и Бродский — *О. Табашикова* 163

ИЗ АРХИВА

Из переписки с. Иоанны Рейтлингер и Вяч. Иванова
(1947–1948 г.г.) 182

Письма вокруг разногласий Г. П. Федотова с Богословским Институтом (1939).....	186
---	-----

ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ

Св. Франциск Ассизский и западная духовность (часть I) — <i>Е. Тайване</i>	223
---	-----

ЛИТЕРАТУРА

Ангел смерти — <i>С.И. Четверухин</i>	261
---	-----

Шарль Пэги (1873–1914)

<i>Переводы.</i> Из цикла «Пять молитв в Шартрском соборе»	268
Из поэмы — эпопеи «Ева» — пер. с фр. <i>Н. А. Стрuve</i> ..	271
<i>Хроника.</i> Центр Жанны д'Арк — Шарля Пэги в Орлеане — <i>И. Авриль</i>	276
Центр Шарля Пэги в Санкт - Петербурге — <i>Т. Тайманова</i>	280
Коллоквиум «Город: литература, история, цивилизация» — <i>Л. Шведова</i>	290

Доктор Живаго и Мастер. Одна тема двух романов — <i>В. Френкель</i>	296
Пушкин: стихи о живописи и встреча с Другим — <i>Е. Вильк</i>	309

РУССКИЙ ЯЗЫК СЕГОДНЯ

О термине «священноначалие» — <i>Н. А. Стрuve</i>	321
---	-----

СУДЬБЫ ЦЕРКВИ

Жизнь Церкви в канонах и практике — <i>о. Павел Адельгейм</i>	323
Письма к митр. Евлогию.....	361

ИСПОВЕДНИКИ И МУЧЕНИКИ РОССИЙСКИЕ

Дела прототипов Солнца мертвых священнослужителей в архиве КГБ — <i>С. Филимонов</i>	368
---	-----

Представители «Вестника»

в США:

прот. Виктор Соколов
Archpriest Victor Sokolov
Holy-Trinity Cathedral 1520 Green Street
San Francisco USA 941223-5102
e-mail: rector@holy-trinity.org

в ВЕЛИКОБРИТАНИИ:

Deacon Joseph Skinner
Russian Orthodox Cathedral
67, Enismore Gardens, London SW7
e-mail: joseph.skinner@sourozh.org

в ЛАТВИИ:

Василий Минченко
121, Кг. Valdemara str., apt.6
LV, 1013, Riga, Latvia
phone / fax : (371) 7361769
e-mail : vasilij@mailbox.riga.lv

в РОССИИ

в Санкт-Петербурге:
Ковалевская О.Т.
Храм Новомучеников и Исповедников Российских
193036, Санкт-Петербург, Товарный пер., 16
тел. (812) 3162390
e-mail: dk-8888@peterlink.ru

в Екатеринбурге:
Иванова Оксана Витальевна
620034, г. Екатеринбург,
ул. Черепанова, д. 18, кв. 83.
Тел. (3432) 45-36-45.

В Чувашской республике
Игумен Василий (Паскье)
83531, г. Алатырь, ул. Конгородок, д. 11
e-mail: ig-basile@cbx.ru

на УКРАИНЕ

Цена отдельного номера – 4 гривен

Цена подписки почтой – 18 гривен

в Киеве

Вадим Залеский, изд. «Дух и литера»
04070 Киев, ул. Волошская, д. 8/5, корп. 5, кв. 210
тел. 416-60-20, e-mail: franc@ukma.kiev.ua

в Николаеве

Шполянский Илья Михайлович
54001, г. Николаев, ул. Набережная, д. 5., кв. 13
e-mail: laik@ukr.net

В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Цена отдельного номера – 5 €

В ВЕНГРИИ

Valery Lepahin
6724 Szeged Vertoi vl., VI, 32
e-mail: lepahin@lit.u-szeged.hu

В ЧЕХИИ

Julia Jáúcárkova
Had Ťutkou 22
18000 Praha 8
e-mail: julia-prague@volny.cz