

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

**РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ**

176

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

*

Редакционная коллегия:

Архиеп. Сильвестр, прот. Николай Озолин, С. Аверинцев,
А. Богословский, Ю. Кублановский, игум. Игнатий Крекшин,
о. Иларион Алфеев, Д. Поспеловский, Б. Любимов, К. Сигов,
Н. Струве.

Ответственный редактор : Н.А. Струве

ВЕСТНИК Р. Х. Д.

№ 176 : в 1997 году выйдет 3 выпуска

Условия подписки на 3 номера (с пересылкой) :

Франция 300 фр.

Другие страны (SEA MAIL) 330 фр.

— — (AIR MAIL) 370 фр.

Цена отдельного номера: 100 фр. (без пересылки)

GER »
Paris)

4001558

адрес
11

адрес
1

ия
-Press»

rs Réunis,
Paris, F.

-PRESS,
Paris, F.

LE MESSENGER

**ВЕСТНИК
РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ**

176

БИБЛИОТЕКА-ФОНД
«РУССКЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЦЕВСКАЯ 2

4001558

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 176

II-III - 1997

ПРОРОЧЕСКИЙ ГОЛОС

Я верю только тем свидетелям, которых
предают на смерть.

Б. Паскаль

Конец мой, конец огнеспальный.

Мать Мария, 1937

Известны в церковной истории «явленные иконы», неожиданно обнаруживавшиеся в том или ином месте, в то или иное время: само их «явление» несет собой некий знак людям, будь это благословение или предостережение. Но так бывает и с рукописями: вдруг, чудесным образом, нечаянно-негаданно, они выплывают из, казалось бы, окончательного небытия, тем самым приобретая особенное, таинственное значение. К таким «явленным» рукописям следует причислить очерк, точнее богословский трактат матери Марии (Скобцовой), которым открывается настоящий номер «Вестника». Написана рукопись была 60 лет тому назад, при жизни не печаталась,* и только в юбилейный год (полвека мученической кончины) она была обнаружена в чемодане С.Б. Пиленко (матери Матери Марии), завалывшемся в погреб Бердяевского дома под Парижем...

Но стоит вникнуть в первые страницы, чтобы сразу почувствовать, что огненные слова матери Марии не только ничуть не устарели, но как бы и были, непостижимым образом, написаны именно для сегодняшнего дня. Появись они тогда же, при жизни автора, они могли бы пройти и незамеченными. Назревали грозные события, бесновалась Россия-СССР, массово истребляя своих лучших детей и уничтожая последние видимые признаки присутствия Бога на земле, бесновалась Германия, набирая силу для покорения и удушения мира... Где тут толковать о «типах благочестия», тем более в эмиграции, находящейся на перепутьи,

* О ней глухо упоминал К. Мочульский в своих воспоминаниях о Матери Марии (*Третий час*, Нью-Йорк, 1946, стр. 71), а затем и отец С. Гаккель в своей книге (*Мать Мария*, YMCA-Press, 2-е изд., 1992). Но наружу она так и не всплыла.

Copyright © Le Messenger. Paris 1997

COMMISSION PARITAIRE
N° d'inscription 620 16

БИБЛИОТЕКА - ФОНД
РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬ
И. РАДИШЕВСКАЯ, 2

если не в разброде... Но именно в наши дни, когда Россия, вместе с возрождающейся Церковью, снова становится на свой исконный путь, слова матери Марии, ее проникновенный анализ односторонних восприятий христианства, поразительным образом, отвечают злобе дня. Ей казалось, что синодальный тип благочестия окончательно смыт революцией, но и он имеет до сих пор своих не столь малочисленных поклонников, чающих наступления некоего православного царствия и «исповедующих Церковь лишь как необходимый атрибут русской государственности»*. Не в бровь, а в глаз, как бы предвидя тяжкие события, недавно происшедшие в одном из московских храмов, обличает мать Мария тех, для кого «русский язык в Церкви кажется почти кощунственным», или то церковное идолопоклонство, которое видит в старом стиле догмат церкви,** притом существеннейший. Как поразительно верно, за полвека, она предвидела, что когда в восстановленную Церковь «придут новые кадры людей, воспитанных на обязательных директивах», то восторжествует «регламентирующее всю человеческую жизнь уставничество»... И как тонко прослежен соблазн эстетического самоубаюкивания или, еще более опасного, аскетического «мироотречения», превращающегося в духовный эгоцентризм и в культурное обособление, опустошающие души...

Мать Мария избрала высший евангельский путь — полной самоотдачи себя Богу и ближнему, и запечатлела его добровольным мученичеством: к словам ее, озаренным «огнепальным концом», мы должны прислушиваться с трепетно-благоговейным вниманием. Приближаются дни ее церковного прославления: как нужно было бы, чтобы, провозглашенное единодушно не только Константинопольской, но и Московской церковью, оно стало бы тем пророческим делом и словом, в которых так нуждается вселенское Православие накануне третьего тысячелетия.

Н. Струве

* См. детски-наивную ностальгию прот. В. Асмуса об «имперской церкви», — иначе Церковь уже не церковь, а секта! (Сборник «Regnum Aeternum», Москва, 1996).

** Так прямо и сказано в вышедшем недавно в Москве сборнике воспоминаний об о. Алексее Мечеве, кто всем своим обликом и проповедью был живым опровержением уставничества.

Мать МАРИЯ

ТИПЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ *

Если мы начнем изучать историческое место, на котором мы находимся, или вернее, те исторические типы благочестия, которые сейчас выработало наше историческое положение, то мы сможем объективно и беспристрастно увидеть разные категории лиц, неодинаково понимающих религиозное призвание человека. Каждая категория имеет свои положительные и свои отрицательные черты. Очень вероятно, что только сумма их дает правильный облик многогранной христианской жизни. С другой стороны, классифицируя типы религиозной жизни в православии, надо иметь всегда в виду, что наряду с отчетливыми и законченными представителями того или другого типа, большинство людей представляют из себя некое смешение двух, а зачастую и большего количества типов религиозной жизни. Классифицируя и определяя, очень трудно удержаться в рамках беспристрастия и объективности, потому что в жизни каждый человек притягивается к ему свойственному пониманию христианства и отталкивается от понимания ему чуждого. Тут можно только хотеть сделать все усилия, чтобы избежать такой пристрастности.

Если, наблюдая верующих людей, вести с ними беседы, читать разнообразные книги и журналы, посвященные духовным вопросам, то сразу бросится в глаза невероятная многогранность понимания духовной жизни.

* Неизданная рукопись 1937 г., найденная Е. Клепининой-Аржавской в архиве С.Б. Пиленко в 1996 г. и любезно предоставленная «Вестнику».

Если же попытаться свести это разнообразие к каким-то более или менее определенным группам, то мне кажется, что в данный момент эти группы таковы: в православии существует 1) синодальный тип благочестия, 2) уставщицкий тип, 3) эстетический, 4) аскетический и 5) Евангельский. Конечно, такое подразделение до некоторой степени условно. Жизнь гораздо сложнее. Очень вероятно, что есть и другие категории, которые мне не удалось почувствовать. Но такое условное подразделение очень помогает в понимании многих явлений нашей жизни и до известной степени дает возможность разобраться в собственных симпатиях и антипатиях, в собственном духовном пути. У каждого духовного типа есть своя, подчас очень сложная история, свой собственный генезис, каждый определяется разнообразнейшими условиями своего возникновения. Человек не только по внутреннему тяготению оказывается в одной или другой группе, но как бы и предопределяется к ней той средой, из которой он вышел, воспитанием, научением, влияниями. Попробуем характеризовать каждую категорию с точки зрения ее исторического возникновения, попробуем характеризовать ее нравственные свойства, ее быт, даже ее искусство, силу ее распространения, творческие возможности, заложенные в ней, ее соответствие современным задачам церковной жизни.

1.

Первым стоит у меня синодальный тип благочестия.

Эмиграция нахлынула на Европу, можно сказать, еще не остыв от борьбы, в страстном кипении вражды, со страстно отстаиваемыми идеалами великой неделимой России, белой идеи и т.д. Она увезла из России не только свой нищенский скерб, не только штывы и знамена полков, но и походные церкви, натянутые на подрамники полотнища иконостасов, сосуды, облачения. И, оседая в чужих землях, она организовывала не только отделения Общевоинского Союза, но и свои церкви. У многих церковь была живой потребностью их душ. У многих, —

каким-то неизбежным атрибутом великодержавной русской идеи, без которой трудно говорить о своем национализме, о своей верности традициям и заветам прошлого. Церковь определяла известную политическую и патриотическую благонадежность. Ее внутренний смысл как-то не задевал внимания, — важно было, что в годовщины трагических смертей национальных героев, или в годовщины основания славных полков, в церкви можно было устраивать торжественные и суровые демонстрации своего единства, своей верности старым заветам, — служить молебны и панихиды, становиться на одно колено при пении вечной памяти, объединяться вокруг старшего в чине. Зачастую тратили огромное количество изобретательности и энергии, чтобы из консервных банок соорудить семисвечник или кадило, чтобы приспособить какой-нибудь сквозной барак под церковь. Ее существование было обязательно, только мотивы этой обязательности носили зачастую не церковный, а национальный характер.

Если мы будем разбираться в том, откуда такое отношение пошло, то без труда найдем корни его в предшествующей церковной эпохе, в период ее синодального существования. Со времени Петра Великого наша русская православная Церковь стала атрибутом русской великодержавной государственности, стала ведомством среди других ведомств, попала в систему государственных установлений, и впитала в себя идеи, навыки и вкусы власти. Государство оказывало ей покровительство, карало за церковные преступления и требовало проклятий за преступления государственные. Государство назначало церковных иерархов, следило за их деятельностью при помощи обер-прокурора, давало Церкви административные задания, внедряло в нее свои политические чаяния и идеалы. За двести лет существования такой системы самый внутренний состав Церкви видоизменился. Духовная жизнь отошла куда-то на задний план, а на поверхности было официальное, государственно-признанное вероисповедание, выдававшее чиновникам удостоверение о том, что они исповедовались и

причащались, — без такого удостоверения чиновник не мог почитаться благонадежным с точки зрения государства. Система вырабатывала особую религиозную психологию, особый религиозный тип людей, особый вид нравственных устоев, особое искусство, быт. Из поколения в поколение люди приучались к мысли, что Церковь является необходимейшим, обязательнейшим, но все же лишь атрибутом государства. Благодетельство есть некая государственная добродетель, нужная лишь в меру государственной потребности в благодетельных людях. Священник есть от государства поставленный надсмотрщик за правильностью управления религиозной функции русского верноподданного человека, и в таком качестве он лицо хотя и почтенное, но во всяком случае не более, чем другие лица, блюдущие общественный порядок, военную мощь, финансы и т.д. В синодальный период совершенно поражающе отношение к духовенству, — всякое отсутствие особого его выделения, даже скорее держание в черном теле, непускание в так называемое общество. Люди раз в год исповедовались, потому что так полагалось, венчались в церкви, крестили своих детей, отпевали покойников, отстаивали молебны в царские дни, в случаях особого благочестия служили акафисты, — но Церковь была сама по себе, — туда шли, когда это полагалось, — и вовсе не полагалось преувеличивать своей церковности, — это, может быть, делали одни славянофилы, своим отношением слегка изменяя заведенный, формальный, казенный тон приличного отношения к Церкви. Естественно, что синодальный тип благочестия опирался в первую очередь на кадры петербургской министерской бюрократии, что он был связан именно с бюрократией, — и так по всей России распространялся через губернские бюрократические центры, до представителей государственной власти на местах.

Вся система предопределяла то, что самые религиозно-одаренные и горячие люди не находили в ней себе места. Они или уходили в монастыри, стремясь к полному отрыву от всякой внешней церковной деятельности,

или же вообще подымали мятеж, бунтуя зачастую не только против данной церковной системы, но и против Церкви. Так растился у нас антирелигиозный фанатизм наших революционеров, столь похожий в своей первоначальной стадии на огненное горение подлинной религиозной жизни. Он втягивал в себя всех, кто жаждал внутреннего аскетического подвига, жертвы, бескорыстной любви, бескорыстного служения, — всего того, что официальная государственная Церковь не могла людям дать.

Надо сказать, что в этот синодальный период и монастыри так же подверглись общему процессу разложения духовной жизни, на них, на их нравах и быте так же чувствовалась всеильная рука государства, они становились одной из официальных ячеек общецерковного ведомства.

Так в Церкви оставались главным образом лишь теплохладные, лишь умеющие мерить свой религиозный порыв, умеющие вводить запросы души в систему государственных ценностей. Вырабатывалась таким образом и система нравственных идеалов. Высшей ценностью был, пожалуй, порядок, законопослушность, известная срединность, вместе с тем довольно ярко выраженное чувство долга, уважение к старшим, снисходительная забота о младших, честность, любовь к родине, почитание власти и т.д. Никаких особых полетов не требовалось. Творчество было нивелировано слаженностью и общей направленностью государственной машины. Подвижники как-то не появлялись в губернских кафедральных соборах. Тут действовали иные люди, — отцы настоятели, спокойные, деловитые соборные протоиереи, знающие прекрасно службу, старающиеся обставить ее пышно и благолепно, в соответствии с пышностью и благолепием огромного храма, прекрасные администраторы и организаторы, хозяева церковного имущества, чиновники синодального ведомства, люди почтенные, добросовестные, но не вдохновенные и не творческие.

И соборы — венец и выражение синодального архитектурного искусства — подавляли своей монументаль-

ностью, обширностью, позолотой и мрамором, огромными куполами, гулким эхом, многопудовыми Царскими вратами, богатыми ризницами, колоссальными хорами, поющими особые, итальянские, секуляризированные песнопения. Лики икон еле виднелись, окованные золотыми и серебряными ризами, Евангелие еле подымалось диаконом, так тяжел был его оклад, и диакон читал его так, что иногда нельзя было понять ни одного слова, — да в его задачу и не входило сделать свое чтение понятным, — ему надо было начать на каких-то небывалых низах, а кончить так, чтобы окна дребезжали, показать всю мощь своего голоса. Все было одно к одному, все было слажено во всех видах церковного искусства этой эпохи, — все ставило своей целью явить мощь, богатство, несокрушимость православной Церкви и покровительствующего ей великого государства российского.

Какова была сила распространения такой церковной психологии? Конечно, нельзя думать, что это было единственным типом религиозного сознания, но вместе с тем несомненно, что все остальное пришлось бы выискивать и вылавливать, настолько подавляющ был этот тип. Особенно это ясно, если мы примем во внимание, что одновременно с таким пониманием церковной жизни и религиозных путей росло наше напряженное безбожие. Люди, по меткому замечанию Соловьева, веруя в то, что человек произошел от обезьяны, полагали душу свою за други своя. Выход для любви, для жертвенности, для подвига можно было найти вне церковных стен. А внутри церкви все, что было иным, тем самым находилось в оппозиции, плыло против течения, утеснялось и умалось. Церковная психология опиралась на очень прочный быт, и быт этот в свою очередь питался ею. Традиция проникала во все, — от молитвы до кухни. Из сказанного ясно, что на такой почве вряд ли можно ожидать роста творческих сил. Тут все направлено к консервированию, к охранению устоев, к повторению чувств, слов, жестов. Для творчества обязательны какие-то новые задачи, — тут их не было, — ни в области мысли, ни в области искусства, ни в области жизни. Блюли и

охраняли крепко. Новшества не допускали. В творческом начале не нуждались. Синодальный тип религиозной жизни, выдвигавший наряду с духовными ценностями ценности другие, — государственные, бытовые, традиционные, — тем самым не только переставлял и путал иерархию ценностей, но зачастую просто подменял Христову любовь эгоистичной любовью к вещам мира сего. Трудно, даже невозможно видеть Христа, чувствовать охристовление жизни там, где открыто провозглашается принцип обмирщения Церкви. Этот тип благочестия не справился с непосильной задачей воздать Божье Богу, а кесарево кесарю. За свое длительное существование он все больше и больше давал торжествовать кесарю. В нем римский император победил Христа не на аренах цирка, не в катакомбах, а в минуты своего признания Царя Небесного, в минуты начавшегося подмена христианских заповедей заповедями обмирщенной государственности. К синодальному благочестию можно прийти путем воспитания, путем привычек и традиций, — но никак нельзя прийти путем вольного искания следовать по стопам Христовым.

С точки зрения исторической уже в конце XIX века эта стройная система начала давать трещины. В Церкви появился неожиданный и не очень желанный гость — русский интеллигент. Но о его роли будем говорить дальше. В начале она как-то мало внедрялась в существо церковной жизни, — это было явление прицерковное скорее.

Все изменилось решительно с момента февральской революции, и в жизни Церкви эти изменения были запечатлены Всероссийским Церковным Собором и восстановлением патриаршества. Но как бы ни были сильны эти изменения в историческом бытии Церкви, они конечно не могли сразу переменить психологию людей, — переиначить настроенность душ. Именно поэтому даже эмиграция унесла с собой в чужие страны память о синодальном периоде русской Церкви, ее быт, ее искусство, ее священников, ее понимание роли и значения Церкви в общем патриотическом деле. У нас и сейчас

пожалуй преобладающ синодальный тип благочестия. Это легко доказать, если мы учтем, что целая особая карловацкая группировка нашей церковной жизни живет именно этой идеологией сращенности Церкви и государства, блюдет старые традиции, не хочет замечать новых условий жизни, проповедует цезарепапизм. А ведь она не втянула всех, принадлежащих к синодальной психологии. Повсюду и везде, в обширнейших кафедральных соборах и в провинциальных барачных церквях, мы можем встретить людей, исповедующих свою принадлежность к православной Церкви, и наряду с этим исповедующих Церковь лишь как необходимый атрибут русской государственности.

Трудно иметь два мнения по вопросу о соответствии этой психологии современным задачам церковной жизни. Жизнь, во-первых, так настойчиво требует от нас творческих усилий, что никакая группировка, лишенная творческих задач, тем самым не может рассчитывать на успех. Кроме того, нет сомнений, что в плоскости исторической синодальный период кончился безвозвратно, — нет никаких оснований предполагать, что порожденная им психология надолго переживет его. В этом смысле даже не важно, как мы расцениваем такой религиозный тип, — важно одно, это то, что он несомненно умирает, ему не принадлежит будущее. А будущее ставит перед Церковью такие сложные, новые и ответственные задачи, что трудно сразу сказать, какому религиозному типу даст оно возможность творчески проявить и осуществить себя.

2.

Следующий тип религиозной жизни, — уставщический, — носит следы совершенно иного происхождения. Он по сравнению с синодальным типом архаичен. Он никогда не умирал, он вплетался в синодальное благочестие, противостоя ему, но не борясь с ним. Синодальное благочестие застало его в Церкви к моменту своего возникновения, потому что вся Московская Русь была

пропитана его духом. Старообрядчество выросло в нем и втянуло в себя его силы. Видоизменяясь и усложняясь, он дожил и до наших дней. Он, может быть, — самое страшное и косное, что нам оставила в наследие Московская Русь.

Не подлежит сомнению чрезвычайно слабый творческий и богословский уровень Московского благочестия. Москва усвоила очень многое от Византии, но как-то прошла мимо ее творческой напряженности. Москва перекочевала в неподвижную форму, в культ буквы, в культ традиции, в повторяющийся ритмический жест, все буйное и антиномическое кипение византийского гения. Москва не только сумела подморозить византийское наследие, она и библейское наследие засушила, окостенила, вынула из него облагодатствованную и живую душу. По слову древнего пророка, она стала громоздить «заповедь на заповедь, правило на правило». Пышный разлив византийской риторики она восприняла, как некую неподвижную меру вещей, ввела ее в свой обязательный обиход, ритуализировала всякий порыв, облекла в формы закона всякую религиозную лирику. Максимальным выражением этого косного, пышного, неподвижного, охранительного духа было, конечно, старообрядчество. И в этом смысле оно имеет за собой огромные заслуги: оно нам сохранило иконы древнего письма, оно сохранило древнейшие напевы, оно вообще охраняло от потока жизни какой-то раз навсегда зафиксированный момент в развитии благочестия. Но наряду с этим оно так смешало иерархию ценностей христианской жизни, что шло на муку и на смерть не только за двуперстное крестное знаменье, но за право писать имя «Иисус» как «Исус». Тут вопрос не только в простой неграмотности, тут вопрос о чем-то гораздо более серьезном, что в последующий период разрослось со всей очевидностью. Тут речь о вере в особую магию не только слова, имени, но даже каждой буквы, из которого это имя состоит. И как очевидна страшная кара, постигшая такое старообрядческое отношение к Христовой истине. Войдите в старообрядческую молельню. В ней собрано



все, чем они дорожили в течение всей своей истории, — в ней иконы старинного письма, которым нет цены, в ней древние книги, в ней особое уставное пение по крюкам, — все, за что они боролись и шли на мученичество, — нет только одного — великолепный иконостас, сплошь уставленный иконами в тяжелых кованых ризах, ничего не сохраняет, ничего не бережет. За ним глухая стена, он к этой стене прислонен, нет алтаря, нет престола и жертвенника, потому что нет таинства. Все бережено, кроме живой души Церкви, кроме ее таинственной Богочеловеческой жизни, — осталась одна прекрасная форма. Над этим явлением стоит задуматься. Тут люди получили кару в самой своей победе, в самом достижении своей цели. Раз извратив Христову правду, они остались с мертвой ее оболочкой. Над этим стоит задуматься всякий раз, когда на нашем пути возникает соблазн предать дух форме, любовь — уставу. Нас подкарауливает в этом соблазне та же опасность остаться с формой и с уставом и утратить дух и любовь. И очень вероятно, что символ безалтарной Церкви зачастую осуществляется в человеческих душах.

Утрачивая живой дух христианства, Церковь XVIII и XIX века все же не истребила в себе этого Московского духа устава, правила, положенного, дозволенного, блюдомого. Более того, зачастую задыхаясь в официальной, холодной, ведомственно-синодальной Церкви, и не находя пути к каким-то живым источникам веры, человеческая душа из синодального понимания благочестия уходила в уставщичество, противопоставляла его официальной казенщине. Уставщичество перекликается и с церковным эстетизмом и аскетизмом, но по существу своему это все же нечто иное, просто ударение не там ставится.

Каков нравственный облик уставщика? Каково его духовное содержание? Самая его большая жажда — это жажда абсолютной духовной устроенности, полное подчинение внутренней жизни внешнему, разработанному до мельчайших подробностей ритму. Внешний ритм охватывает собою все. Вне Церкви он знает духовный

смысл всех подробностей быта, он блюдет посты, он живет день ото дня содержанием церковного круга богослужений. Он зажигает лампы, когда это положено, он правильно творит крестное знамение. В Церкви он так же не допускает никакого порыва, никакого выхода из раз установленных жестов. В определенный момент богослужения он становится на колени, в определенный момент кланяется, крестится. Он знает твердо, что от Пасхи до Вознесения преступно встать на колени, он знает, сколько раз в году он пойдет к исповеди, и главное, — он до тонкости изучил богослужебный устав, он сердится и негодует, если что-нибудь в церковной службе пропущено, потому что это не полагается. И вместе с тем ему почти все равно, если читаемое непонятно, если оно читается скороговоркой. Это не человек, предпочитающий панихиды, молебны и акафисты всем другим службам. Нет, его излюбленные службы — самые редкие, больше всего великопостные. Особенно он отмечает сложность службы, когда какой-нибудь постоянный праздник совпадает с подвижным, — Благовещение, например, падает на последние дни Страстной Недели. Форма, конструкция службы зачастую затемняет у него внутреннее содержание отдельных молитв. Он конечно фанатический поборник славянского языка. Русский язык в Церкви кажется ему почти кощунством. И славянский язык он любит, потому что он привычен. Он не хочет даже исправления явно неудачных, неграмотных и невразумительных переводов. Многочасовое чтение псаломщика погружает его в известную атмосферу благочестия, создает определенный ритм его духовной жизни, — это главное, чего он хочет, — содержание его не так уж интересует. Молитвы его продолжительны, — он имеет постоянное и неподвижное правило для них. В этом правиле очень часто повторение одних и тех же молитв, и всегда на одном и том же месте. Евангелие и Молитва Господня не выделяются им из общего состава этого правила, — это все только часть раз навсегда определенного, гармонического целого. Если вы скажете ему, что вам что-либо непонятно, — по

существу, или оттого, что псаломщик слишком быстро читает, он вам ответит, что и не требуется понимать, а требуется добиваться известной благочестивой атмосферы, из которой иногда долетают отдельные понятные и вам нужные слова. Духовная жизнь такого человека разработана во всех мелочах. Он знает особую технику искусства приводить себя в определенные духовные состояния. Он может научить, как надо дышать, и в каком положении должно быть тело при молитве, должны ли быть ноги в холоде или тепле. Если разобраться в этом особом явлении, то становится несомненной его сильная зависимость даже не от христианских религий Востока, — вы чувствуете тут и своеобразный дервишизм, и отзвуки индуизма, а главное — страстную веру в магию слова, сочетание слов, жеста и ритма жестов. И несомненно, что эта вера в магию имеет под собой какие-то очень реальные корни. На этом пути действительно можно добиться очень многого, — огромной внутренней дисциплины, огромной власти над собой, над всем хаосом человеческой души, даже власти над другими, полной устроенности и завершенности своей внешней и внутренней жизни, даже своеобразного подзаконного вдохновения. Единственное, что на этом пути не дается, это любовь, конечно. Тут можно говорить на языках человеческих и ангельских, но не иметь любви. Правда, дела любви и благотворения входят в общий ритм уставщической жизни. Уставщик знает, что он должен подать нищему, особенно в пост, он в свое время посылал калачи для заключенных в тюрьмах, он даже может организовать благотворение, — строить богадельни и устраивать обеды для нищей братии, но основной мотив для такой деятельности это то, что она предписана, что она входит в общий ритм его жизни, она является частью некоего уставщического понимания вещей. В этом смысле у него очень развито чувство долга, послушание. И отношение к человеку определяется взятым на себя послушанием, а не непосредственной любовью к нему.

Этот тип благочестия имеет в данный момент скорее тенденцию расти и распространяться. И такое распро-

странение легко объяснимо, если мы учтем всю обездоленность, покинутость, беспризорность и изможденность современной человеческой души. Она не ищет подвига, она боится его непосильной тяжести, она больше не может ни искать, ни разочаровываться. Суровый и разреженный воздух жертвенной любви ей не по силам. Если жизнь обошла ее и не дала ей никакого внешнего благополучия, никакой внешней устойчивости, то она с особой жадностью стремится к благополучию внутреннему, к полной определенности и подзаконности своего внутреннего мира. Она накидывает на хаос прочное покрывало положенного и дозволенного, и хаос перестает ее терзать. Она знает силу магических заклинаний, зачастую выраженных в непонятных словах. Она, как дервиш, знает силу жеста и позы. Она ограждена и спокойна. Эти все особенности уставщического пути определяют его рост в наше время. Очень вероятно, что перед ним еще долгий период расцвета. Тут надо сказать, что и с другой стороны наша эпоха обещает расцвет уставществу. Мы видим сейчас во всем мире жажду каких-то определенных и конкретных директив, — как верить, за что бороться, как себя вести, что говорить, что думать. Мы видим, что мир жаждет сейчас авторитетных вождей, ведущих слепую и преданную массу за собою. Мы знаем самую страшную диктатуру из всех когда-либо существовавших, — диктатуру идеи. Непогрешимый центр — партия, например, или вождь велит думать и действовать так-то, и человек, верующий в непогрешимость директивы, легко, изумительно и непонятно легко, перестраивает свой внутренний мир в соответствии с этой директивой. Мы знаем наличие государственно-обязательных философий и мирозерцаний. Если мы допустим, что где-либо Церковь станет если и не покровительствуемой, то по крайней мере терпимой, и в нее придут новые кадры людей, воспитанных на обязательных директивах, то уставщичество сразу научит их, какому пути надо следовать, где меньше сомнений, где директивы наиболее точные, наиболее регламентирующие всю человеческую жизнь, где, наконец, весь хаос

человеческой души укрощен и загнан в определенные клетки. Тут успех уставщичествова совершенно predetermined. Но наряду с этим нельзя говорить, конечно, о его творческих возможностях. Сам принцип бесконечного повторения правил, слов, жестов исключает всякое творческое напряжение. С древнейших времен уставщичество противоположно пророчеству и созиданию. Его дело хранить и повторять, а не ломать и строить. Если оно действительно победит, то это значит на много десятилетий замирание творческого духа и свободы в Церкви.

Но главный вопрос, который хочется поставить уставществу, это о том, как он отвечает на обе заповеди Христовы о любви к Богу и о любви к людям. Есть ли в нем место для них? Где в нем человек, к которому снизошел Христос? Если предположить, что в нем зачастую выражается своеобразная любовь к Богу, то все же трудно увидеть, каким путем идет оно к любви к людям. Христос, отворачивающийся от книжников и фарисеев, Христос, идущий к грешникам, блудницам и мытарям, вряд ли является Учителем тех, кто боится запачкать чистоту своих риз, кто целиком предан букве, кто блюдет только устав, кто размеряет всю свою жизнь по уставу. Они чувствуют себя духовно здоровыми, потому что исполняют все предписания духовной гигиены, а Христос сказал нам, что не здоровые нуждаются во враче, но больные. В самом деле, — сейчас имеются у нас две цитадели такого православия, православия традиционного, уставного, святоотеческого и отеческого, — Афон и Валаам. Мир отрешенных от нашей суеты и грехов, мир верных слуг Христовых, мир Боговведения и созерцания. Чем этот мир святости болеет сейчас? Как он смотрит на раздирающие нас современные беды, — на новые учения, на ереси, может быть, на нужду, на гибель, на гонение Церкви, на мучеников в России, на попрание веры во всем мире, на оскудение любви? Что всего больше тревожит эти острова избранных, эти вершины православного духа? Перед ними, как самое главное, самое насущное, самое злободневное, стоит вопрос о

новом и старом стиле в Богослужении. Это то, что раскалывает их на партии, то, за что они проклинают инакомыслящих, то, что определяет меру вещей. Трудно говорить применительно к этому вопросу о любви, — она как-то вне нового и вне старого стиля. Но можно, конечно, сказать, что Сын Человеческий был Господином субботы, и нарушал эту субботу именно во имя любви. А там, где ее нарушить не могут, — там не могут этого сделать, потому что нету этого «во имя», нету любви. Уставщичество являет себя тут как рабство субботе, а не как путь Сына Человеческого. И поистине есть что-то угрожающее и зловещее в том, что именно на Афоне и на Валааме, в вековых центрах православной подлинной духовности, человек может найти ответ только на один вопрос из всех поставленных жизнью, — по старому или по новому стилю должна жить Церковь. Вместо Бога живого, вместо Христа распятого и воскресшего не имеем ли мы тут дела с новым идолом, который в новом язычестве являет себя спорами о стилях, уставами, правилами, запретами, торжествующей над Сыном Человеческим субботой? Страшно идолопоклонство в миру, когда оно предаёт Христа во имя государства, нации, социальной идеи, маленького буржуазного комфорта и благополучия. Ещё страшнее идолопоклонство в Церкви, когда оно подменяет любовь Христову блюдением субботы.

3.

Трудно проследить генезис эстетического типа благочестия. Можно думать, что во все эпохи он имел своих представителей, слегка замирая лишь тогда, когда жизнь ставила перед Церковью задачи большого духовного напряжения, когда Церковь обуревалась борьбой, была гонима, должна была отстаивать самую сущность христианства. Ведь по древней легенде, самое зарождение христианства в Киевской Руси определялось актом известного эстетического благочестия. Святой Владимир сравнивал религии не по существу их внутреннего

содержания, а по силе влияния их внешних форм. И он выбрал Православие за красоту песнопений, за благолепие церковной службы, за то эстетическое потрясение, которое он пережил. И авторы Московской Руси посвящают длиннейшие и умильнейшие описания красоте Православия. Даже XIX век, не болевший особым эстетизмом, дал нам такую фигуру эстетико-православного человека, как Константин Леонтьев, у которого красота определяла собою меру истины и который отталкивался от современного ему безрелигиозно-буржуазного мира, потому что он был уродлив, и тянулся к православию, потому что в нем была красота. Немудрено, что в XX веке, при совпадении двух факторов — яркой и талантливой вспышки эстетизма на культурных верхах русской жизни и вхождения огромного количества людей из этих культурных верхов в Церковь — эстетический тип благочестия стал почти подавляющим и определяющим собою очень многое. В первую очередь он определил, конечно, очень большие ценности. Эстетизм всегда связан с некоторым культом старины, с некоторым археологизмом. Немудрено, что именно в период его расцвета впервые была произведена оценка древнего русского искусства, стали разыскиваться, расчищаться и изучаться старые русские иконы, создавались музеи иконописи, определялись иконописные школы, нашли признание Рублев и другие. Начали восстанавливать древние песнопения, Киевский и Валаамский распевы проникли в обиход богослужения. Церковная архитектура стала более известной благодаря огромному количеству художественных изданий по истории искусства. Эти положительные достижения несомненны.

Но наряду с этим эстетический подход к вере стал вырабатывать и определенный нравственный облик, черты которого довольно легко уловить. Красота и ее понимание есть всегда удел меньшинства, — этим объясняется неизбежный культурный аристократизм всякого эстетизма. Защищая ценности эстетизма, человек делит весь мир на друзей, понимающих эти ценности, и на врагов-профанов. А думая, что основное в церковной

жизни есть ее красота, человек тем самым делит все человечество на «малое стадо» в особом, эстетическом смысле, и толпу недостойных, находящихся за церковной оградой. В представлении такого человека церковная тайна есть достояние избранных, — не только грешные и блудницы никогда не воссядут у ног Христовых, но не воссядут и все те, кто слишком прост и неизощрен, чтобы находить удовлетворение в высокой эстетике церковных Богослужений и т.д. Имея эстетизм единственным критерием должного, единственной мерой вещей, человек чувствует себя как бы частью какой-то сложной композиции, и обязан не испортить, не сместить ее. Он принимает общий ритм ее, но вводит этот ритм и в свою внутреннюю жизнь, он, как и уставщик, организует свой особый быт и в нем видит свою величайшую добродетель. У эстета есть всегда тяготение к архаике, порой даже к некоторому художественному народному лубку. Из этого проистекает утонченнейшее любованье отдельными местами богослужебного матерьяла, отдельных стихир, канона Андрея Критского и т.д. Зачастую учитывается художественная ценность этого матерьяла, зачастую, если ее нет, то принимается во внимание, гипнотизирует древность, зачастую же — композиционная уместность, ритмическая удача в общем ходе богослужений. Эстетический критерий подменяет духовный и вытесняет постепенно все остальные. Люди в Церкви начинают восприниматься или как толпа молящихся, декоративно необходимых для правильного ритма богослужения, или как надоедливые и нудные профаны, которые своим неумением, неловкостью, а подчас может быть и какими-то личными скорбями и потребностями нарушают общий благолепный и налаженный стиль. Человек млеет в облаках ладана, наслаждается старинными распевами, любит строгостью и выдержанностью новгородского письма, прислушивается к слегка вычурной наивности стихир, — он все получил, он наполнен, он боится расплескать свое богатство. Он боится безвкусных деталей — человеческого горя, внушающего жалость, человеческой слабости, внушающей брезгли-

вость, — вообще маленького, неорганизованного, запутанного мира человеческой души. Несомненно, что в эстетическом типе религиозной жизни трудно искать любви. Думается, что и ненависть не находит себе места в нем. Есть только холодное высокомерное презрение к профанам и экстатическое любованье красотой. Есть сухость, зачастую граничащая с формализмом, есть бережение себя и своего мира, такого гармоничного и устроенного, от вторжения всего, что может оскорбить и нарушить эту гармонию. И в этом неизбежном холоде эстетизма постепенно замораживаются даже огненные души (Константин Леонтьев, например, был огненной душой по природе), требуют подмораживания всего окружающего, чают какого-то вечного льда, вечного полюса красоты, вечного северного сияния.

Самое невероятное и странное — это возможность распространения эстетического типа среди русских людей, души которых, как правило, лишены гармоничности, формы, мерности. Огненность, крылатость, подчас хаотичность их, как бы должны были служить верным залогом, что эстетизм им не опасен. Может быть тут действует своеобразный закон противоречия, заставляющий человека искать в мирозерцании дополнения к своим внутренним свойствам, а не выражения их. Может быть тут есть невозможность ужиться со своей хаотичностью, вытерпеть ее, — и от этого переход в иную крайность. Но зачастую видишь, — о, гораздо чаще, чем можно думать, — такое своеобразное тушение огня, почти духовное самоубийство, которое претворяет пламя в лед, порыв — в неподвижную позу, напряженное искание — в ритм данных извне форм.

Конечно несомненно, что, будучи по самому основному признаку своему группой лиц, принадлежащих к высшим культурным слоям русского народа, эстетический тип православного благочестия не может рассчитывать на количественно широкое распространение. Но тут дело не в количестве, а именно в этом культурном качестве носителей православного эстетизма. И несмотря на малое число они могли и могут оказывать очень

сильное влияние на церковную жизнь, на весь ее стиль. Какое это влияние? Какова сила творческого напряжения в нем? Тут тоже приходится говорить об одном чрезвычайно парадоксальном факте. Верные хранители творчества самых разнообразных эпох, народов и людей, ценители чужой гениальности или таланта, тонкие критики и знатоки всех тончайших деталей и изгибов художественных школ, — эстеты сами никогда и нигде не были творческим началом в жизни, и может быть именно потому, что они слишком тонко и сильно ценили чужое творчество. Это всегда создавало у них некую психологию хранителей музеев, коллекционеров, знатоков и регистраторов, а не творцов. Творчество, созидющее даже самые тонкие произведения искусства, по существу своему грубая вещь. Творчество, стремясь к достижению и утверждению, всегда от чего-то отталкивается, что-то отрицает, что-то ломает. Оно расчищает место для нового, оно так сильно жаждет этого нового, творимого, что по сравнению с ним вменяет в ничто все уже сотворенное, все старое, а зачастую и разрушает его. Музейная психология не сочетается с психологией творчества, — одно консервативно, другое революционно.

Какие можно сделать выводы относительно будущего для этого типа церковного благочестия? Наша грубая, мучительная и напряженная жизнь обращается к Церкви со всеми своими болями, со всей этой грубой напряженностью. Она, конечно, требует творчества, способного не только пересмотреть и изменить старое, но и создать новое, ответить на новые вопросы, войти в какие-то новые, зачастую некультурные, лишенные традиций пласты. Церковь будет затоплена плесем, Церковь будет перегружена его бедами, Церковь должна будет спуститься к его уровню. Казалось бы, что из этого ясна судьба эстетической элиты. Но именно потому, что она отбор, элита, именно потому, что она способна формулировать свои мысли и выражать себя, и потому, что она претендует на обладание всеми церковными богатствами, всей церковной истиной и не способна предать, снизить, изменить свое представление о церковной кра-

соте, и неспособна к самопожертвованию в любви, — она будет отстаивать свое представление о церковной твердыне, она будет собою, своими душами загораживать профанам вход в Церковь. Толпа будет вопить: нас разъедают язвы, социальная борьба и ненависть отравила нас, быт наш опустошен, мы не имеем ответа на вопросы жизни и смерти, — Иисусе, спаси нас. Но между ею и Христом будут стоять охранители красоты Христова хитона, и ответят, что ненависть и борьба исказила их лица, ежедневный труд вытравил высокий дар любования, а жизнь есть великая красота, на которую не способны те, кто не выучен ей. Сладкие песнопенья, шепотливые переливы чтений, ладанное куренье, блаженное мление в красоте окутает облаком скорбный лик Иисусов, заставит замолкнуть вопли, заставит потупить головы, заставит заснуть надежду. Одни убаюкаются на время этим обволакивающим благолепием, другие уйдут от него, — и между Церковью и жизнью останется великая пропасть. Эстетические хранители благолепия будут сторожить эту пропасть во имя гармонии, во имя ритма, слаженности, красоты. Профаны по другую сторону не пойдут ее преодолевать, потому что с ними останется боль, борьба, горечь, уродство жизни, — и они перестанут верить, что с таким багажом можно и должно идти к Церкви. И тогда в этом обезбоженном и тоскующем мире возникнут уже и сейчас существующие лжехристы и лжепророки, разного вида и разной степени убожества и плоскости сектантские проповедники, баптисты, евангелисты, адвентисты и т.д., которые преподнесут голодным людям какие-то элементарно препарированные истины, какой-то недоброкачественный суррогат религиозной жизни, некоторую долю благожелательности и истерической декламации. Кое-кто и отзовется на это, — отзовется на простое человеческое внимание в первую очередь, и не сразу разберется, что вместо настоящего и подлинного православного христианства его потчуют сомнительной смесью неграмотности, прекраснодушия и шарлатанства. Дурман подействует. И это еще углубит пропасть между Церковью и миром. Под бдительной

охраной любителей красоты, под охраной мирской обманутости и ненависти она может остаться навеки.

Но может быть глаза, имеющие зрение любви, увидят, как из алтаря, огражденного благолепным иконостасом, тихо и незаметно выйдет Христос. Пенье продолжает звучать, клубы ладана курятся, молящиеся млеют в экстатическом служении красоте. А Христос выходит на паперть и смешивается с толпой нищих, прокаженных, отчаявшихся, озлобленных, юродивых. Христос идет на площади, в тюрьмы, в больницы, в притоны. Христос заново и заново полагает душу за други своя. Перед Ним, вечной Истиной и Красотой, что наша красота и наше уродство? Не кажется ли наша красота уродством перед вечной Красотой Его? Или наоборот — не видит ли Он и в нашем уродстве, в нашей нищей жизни, в наших язвах, в наших искалеченных душах, — своего Божественного Образа, отблеска вечной Славы и вечной Красоты? И он вернется в храмы, и приведет с собой тех, кого звал на пир Жениха, с больших дорог, нищих и убогих, блудниц и грешников. И самое страшное, — как бы не оказалось так, что блюстители красоты, изучившие и постигшие красоту мира, не поймут и не постигнут Его красоты, и не пустят Его в храм, потому что за Ним будет следовать толпа, искаженная грехом, уродством, пьянством, развратом и ненавистью. И тогда их пение растает в воздухе, ладан рассеется, и Никто скажет им: Алкал Я, и вы не дали Мне есть, жаждал, — и вы не напоили Меня. Был странником, — и не приняли Меня, был наг, и не одели меня, болен и в темнице, — и не посетили меня.

К этому приведет идолопоклонство, свойственное и эстетическому типу благочестия. В нем то, что должно было служить лишь ризой Христовой, лишь даром человеческого гения, в любви приносимом Христу, — церковное благолепие, красота песнопений, слаженность богослужений, — становится самоцелью, заменяет самого Христа. Этому благолепию начинают служить, оно становится идолом, которому приносятся в жертву человеческие души, — свои и чужие. Все уродство мира,

язвы его и боль отодвигаются, затемняются, чтобы они не замутили истинного благочестия. Даже страдание и смерть самого Господа, Его человеческое изнеможение, приобретают отпечаток красоты и вызывают любование и мление. Нет, любовь слишком страшная вещь, ей приходится иногда спускаться в слишком бездонные низины человеческого духа, ей приходится обнажать себя до уродства, до нарушения гармонии, — ей не место там, где царит раз навсегда найденная и утвержденная красота.

И тут от слуг Христовых, от преемников апостолов и учеников, — от священников требуется не следование по пути этих апостолов и учеников — целить, проповедовать, расточать Господню любовь, — от них требуется только одно, чтобы они были служителями культа, жрецами, — да, иногда почти в языческом смысле этого слова. И священник расценивается с точки зрения любви и знания устава, с точки зрения музыкальности и красоты голоса, с точки зрения ритмичности жеста и т.д. И не важно, знает ли он, как пастырь добрый, своих овец, и оставляет ли всех, чтобы найти одну заблудшую, и радуется ли более всего о том, что она нашлась.

Есть сейчас одно зловещее явление, происходящее в советской России. Там Церкви запрещено все — проповедовать, учить, заниматься благотворительностью, организационной работой, объединять верующих для совместной жизни, — разрешено лишь одно — совершать богослужения. Что это — случай или недосмотр? А может быть это наоборот очень тонкий психологический расчет, основанный на том, что православное богослужение без дела любви, без явленной подвижнической жизни, без Слова Божьего способно напитать только уже верующих, только уже что-то постигших, — и бессильно явить обмирщенному и обезбоженному человечеству Христову правду? Духовно голодный человек переступит порог храма, и отдаст должное красоте, в нем свершаемой, но на голод свой пищи не получит, потому что он хочет не только красоты, но и любви, и ответа на все свои сомнения. Таким образом власть своим требова-

нием замкнула церковные двери. Как часто по воле известной группы верующих церковные двери замыкаются там, где никакая власть этого не требует, где холодные сердца ее детей отгораживают ее от мира, во имя отвлеченной, размеренной, сухой красоты и формы. Может быть в этом смысле для Церкви было бы полезнее не иметь официального разрешения на богослужения, а собираться тайком, в катакомбах, чем иметь разрешение только на них, и тем самым не иметь возможности являть миру всю любовь Христову во всем опыте своей жизни.

4.

Аскетический тип религиозной жизни свойствен не только христианству. Во все времена и в истории абсолютно всех религий он существует. Этим самым можно сказать, что он является выражением каких-то существеннейших свойств человеческого духа. Нельзя характеризовать только христианство присущим ему аскетизмом, — это общая характеристика и индуизма, и магометанства, он имеется и в античном язычестве, более того, — в якобы безрелигиозной среде, характерной для революционных течений XIX века, аскетизм есть явление типичнейшее. Можно сказать, что периоды церковной жизни, не пропитанные аскетизмом, являются тем самым периодами упадка, снижения, бездарности, вялости. И еще можно сказать, что периоды внецерковной истории, не несущие на себе отпечатка аскетизма, тем самым громко свидетельствуют о своем бесплодии, о своей бездарности. Религиозная жизнь всегда аскетична, потому что требует от человека жертвы всем во имя высших духовных ценностей, — и параллельно этому творческая жизнь тоже всегда аскетична в глубине своей, потому что тоже требует от человека жертвы всем во имя высших творческих ценностей. Можно сказать, что аскетизм в Церкви никогда не умирал. Но были периоды, когда он замирал, когда он делался достоянием отдельных душ, — основной же и

характернейший тип религиозности был даже анти-аскетичен. Из такого определения как будто вытекает полная невозможность говорить об аскетическом типе благочестия наряду с другими типами, те более случайны, — он касается вечных глубин религиозной жизни. Но помимо такого подлинного и вечного аскетизма есть еще одно чрезвычайно характерное явление, о котором и хочется говорить, несколько выделяя, специфицируя его из общего аскетического направления.

Этот особый аскетический тип имеет свои корни не в христианстве, а скорее в восточных религиях, и в христианство вошел, как некое особое влияние этих религий, видоизменяющее первоначальное представление об аскетизме. Разница не в методах проведения в жизнь аскетического идеала. Они могут быть разнообразны, но все это разнообразие применимо везде и не характеризует основного различия во внутренней установке. Основное различие заключено в том, во имя чего человек вступает на аскетический путь. Тут может быть очень много мотивов, и далеко не все они сочетаемы в полной мере с христианством. Есть даже мотивы, находящиеся в остром противоречии христианству. С них и начнем.

Они особенно характерны для индуизма, на них выросли йоги, они звучат в нашей современности в основных положениях всякого рода оккультных учений, в теософии, в антропософии. Это мотивы приобретения духовной силы. Аскетизм есть известная система психофизических упражнений, обуздывающих и видоизменяющих природный путь человека и направленных к получению особых свойств власти над душой и природой. Можно повторным и упорным трудом подчинить воле свое тело, можно добиться и огромных психических изменений в себе, можно добиться власти над материей и над духом. Как гимнаст должен упражняться, чтобы достигнуть ловкости, как борец должен следовать определенному режиму, чтобы развить мускульную силу, как певец должен петь упражнения, чтобы поставить голос, так и аскет этого типа должен следовать определенным указаниям, упражняться, повторять одни и те

же опыты, есть определенную пищу, распределять целесообразно свое время, сокращать свои привычки, измерять свою жизнь, чтобы достигнуть максимума силы, заложенной в нем от природы. Задача такого аскетизма определяется принципом накопления природных богатств, развития их, умения их применять. Никакого трансцензуса, никакого наития иной сверхприродной силы он не ждет. Он об этом не думает, в это не верит. Над ним на известном уровне плотно натянут полог небосвода, за него ему путей нет. Но в этом ограниченном мире природы он знает, что не все использовано, что возможности его огромны, что можно в пределе приобрести всю силу и всю власть надо всем живущим и существующим, с одной только ограничительной оговоркой — над всем, что находится под этим плотным и непроницаемым пологом небосвода. Силы в природе огромны, но и в этой огромности ограничены. Никакого неограниченного и неисчерпаемого источника сил вообще не существует. Поэтому дело такого оккультного аскета копить, копить, собирать, беречь, растить, упражнять все природные возможности. И на этом пути возможны огромные достижения. В сущности, что им противопоставить, что ответить на такой своеобразный духовный натурализм? Единственно, что в мире сильнее его, это учение о нищете духовной, о растрате, о раздаче, о расточении духовных сил, о предельном обнищании духа. Единственное самоопределение, которое сильнее его, это слова: Се раба Господня. Но хотя эти слова и определяют собой всю сущность христианской души и христианского отношения к человеческой природной силе, однако несомненно, что антихристианское, оккультное отношение к аскетизму занесено в наше христианское благочестие путем древнейших восточных влияний, через Сирию и ее особый тип религиозности. Не надо преувеличивать такого влияния аскетизма в христианстве, но оно все же есть.

Есть еще и другое отношение, в котором аскетизм из средства достижения высших духовных ценностей становится самоцелью. Человек производит те или иные

виды аскетических упражнений не потому, что они его от чего-то освобождают, что-то дают ему, а единственно потому, что они ему трудны, что они требуют усилий. Ни во внешнем мире, ни в содержании его духовного опыта они ничего не дают, не подвигают его на его внутреннем пути, но ему неприятно себя в данной области ограничивать, — значит во имя этой неприятности он это должен делать. Преодоленная неприятность, как единственная цель, упражнение ради упражнения, в лучшем случае выработка легкого подчинения дисциплинарным требованиям, — это конечно извращение аскетического пути.

Но все вышеизложенное — мелочи по сравнению с основным конфликтом, свойственным христианскому мирозерцанию. Он касается самых сущностных, самых основных пониманий целей христианской жизни, он как бы раскалывает христианский мир на два основных типа мироощущений и миропониманий. Речь идет о спасении души. Несомненно, что настоящая, подлинная христианская жизнь дает, как зрелый свой плод, спасение души. Церковь венчает своих святых, мучеников, страстотерпцев, исповедников нетленными венцами вечной жизни, обетовывает рай, Царствие Небесное, вечное блаженство. Церковь учит, что Царствие Небесное берется усилиями. Это исповедуют христиане всех толков, всех направлений. И, вместе с тем, именно вопрос о спасении души является мечом, рассекающим весь духовный мир христианства. В это понятие вкладывается два совершенно разных содержания, которые ведут к разным нравственным законам, к разным нормам поведения и т.д. И трудно было бы отрицать, что у обоих пониманий есть величайшие и святейшие представители, что оба они имеют за собой непререкаемый авторитет церковного опыта. Есть целые периоды, когда аскетическое христианство окрашено в один или другой тон его понимания, есть целая система и принципов и практических правил у обеих школ. Разверните толстые тома Добротолюбия, вчитайтесь в Патерики, прислушайтесь и сейчас к проповедям аскетического христианства, — вы

сразу увидите, что вы находитесь в серьезной, огромной по своим традициям школе аскетизма. Вам надо только принять его заветы и идти этим путем. Каков же он? Какова его доктрина?

Человеку, несущему на себе все проклятие первородного греха и призванному к спасению кровью Христовой, поставлена эта единственная цель — спасение своей души. Эта цель определяет собою все, определяет враждебность ко всем помехам на пути спасения, определяет все средства достижения его. Человек на земле как бы поставлен в начале бесконечной дороги к Богу, все является или препятствием или помощью на этой дороге. Есть по существу только две величины — вечный Творец мира, Искупитель моей души, и эта ничтожная душа, которая должна к Нему стремиться. Каковы средства для продвижения по этой дороге? Это аскетическое умерщвление своей плоти в первую очередь, это молитва и пост, это отказ от всех мирских ценностей и привязанностей. Это послушание, которое так же умерщвляет греховную волю, как пост умерщвляет греховную, похотливую плоть. С точки зрения послушания должны быть рассмотрены все движения души, весь комплекс внешних дел, упавших на долю данного человека. Он не должен от этих дел отрезаться, он обязан их добросовестно выполнять, раз они даны ему по послушанию. Но он и не должен вкладывать в них до конца свою душу, потому что душа должна быть вся заполнена одним — стремленьем к своему спасению. Весь мир, его горе, его страдание, труд на всех его нивах — это есть некая огромная лаборатория, некое опытное поле, где я упражняю мое послушание, мою смирившуюся волю. Если послушание велит мне чистить хлева и копать картошку, или ухаживать за прокаженными, или собирать на храм, или проповедовать Христово учение, — я должен все это делать одинаково добросовестно и внимательно, одинаково смиренно и бесстрастно, потому что все это поделка, упражнение моей готовности отсечь волю, трудный и кремнистый путь спасающейся души. Я все время должен упражнять свои добродетели и

поэтому должен совершать акты христианской любви, но и любовь эта есть особый вид послушания — нам предписано, нам повелено любить, — и мы должны любить. Мера любви сама собой ясна, как мера всех вещей, — любя, я должен все время помнить, что основная задача человеческой души — это спастись. И поскольку любовь помогает моему спасению, постольку она мне полезна, но надо сразу обуздать и сократить ее, если она не обогащает, а обкрадывает мой духовный мир. Любовь есть такое же благочестивое упражнение, такая же поделка, как и всякое другое внешнее делание. Единственно, что есть главное, — это мое послушливое стояние перед Богом, мое Богообщение, моя обращенность к созерцанию его вечной благодати. Мир может жить в грехе, раздираться своими недугами, — все это несравненно ничтожные величины по сравнению с неподвижным светом Божественного совершенства, и все это опытное поле, некий оселок, на котором я оттачиваю мою добродетель. Какая может быть речь о том, что я могу что-то давать миру? Я, ничтожный, пораженный первородным грехом, изъязвляемый личными пороками и грехами? Мой взор обращен внутрь себя, и видит только собственную мерзость, собственные струпы и язвы, — о них надо подумать, надо каяться и плакать, надо уничтожить все препятствия ко спасению. Где уж там заботиться о чужих бедах, — разве только в порядке упражнения в добродетели. Такова установка. Практически вы не сразу догадаетесь, что человек именно так воспринимает христианское учение о любви, — он творит милостыню, он навещает больных, он внимателен к человеческому горю, он дарит людям даже любовь. И только очень пристально присмотревшись, вы увидите, что делает это он не по самоотрекающей и жертвенной любви, полагающей душу за други своя, а по аскетическому заданию так воспитывать, так спасти свою собственную душу. Он знает, что, по слову Апостола, любовь первее всего, — т.е. для спасения души помимо иных добродетелей должна быть и добродетель любви, — и он себя воспитывает среди других добродетелей и в

этой, — он себя приучает, принуждает любить, — поскольку это не опустошительно и не опасно. Странная и страшная святость, — или подобие святости, — открывается на этом пути. Вы видите подлинную и отчетливую линию настоящего восхождения, утончения, усовершенствования, — и вы чувствуете холод, вы чувствуете безграничную духовную скупость, почти скряжничество наряду с этим. Человек, человеческая душа, — чужая конечно, — оказывается не целью, а средством для какой-то единственной, моей собственной души. Это понимание христианства является зачастую уделом сильных и мужественных душ, оно может стать соблазном для наиболее ценных, наиболее жертвенных, наиболее близких к Царствию Небесному. И соблазнительность его в его безграничной чистоте, огромном напряжении, во всем этом обманчивом и влекущем виде святости. В самом деле, что тут скажешь? Как противопоставишь свою теплохладность, свое отсутствие подвига этому огромному и напряженному духу, шагающему уже по вершинам? Как не соблазнишься?

Тут только одна мера, одна защита от соблазна. Это слова: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я медь звенящая или кимвал звучащий. Если я имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто. И если я раздам все имение мое, и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы».

И определив этой мерой истинное свойство вещей, начинаешь чувствовать, что такое аскетическое мироотречение является утонченнейшим эгоизмом, недолжным, недопустимым бережением себя.

А дальше являются странные сопоставления, выискиваются черты неожиданного сходства. Ведь такое противопоставление своего Я всему миру может совершаться и совершается и по иным, не аскетическим, даже не религиозным мотивам. Разве подлинные представители «мира сего» не отгорожены так же от мира

непроходимой стеной отсутствующей любви? В какой бы суеете они не жили, в их сознании всегда непроходимая пропасть между Я и миром. Чем эгоистичнее, т.е. чем обмирщеннее человек, тем более он отрешен от подлинной жизни мира, тем более мир для него — некий неодушевленный комфорт или некая неодушевленная пытка, которым противопоставляется его единственно одушевленное Я. И в этом смысле мы видим, что противоположности сходятся. Мы видим на обоих полюсах это утверждение своего единственного Я, утверждение лишь берущей, жадной и скупой любви к своей собственности, будь эта собственность духовным опытом аскетического пути или внешними материальными благами житейского благополучия. Тут важно собственническое и скупое отношение к ней.

Что сказать о том, какую роль может играть такой аскетизм в жизни Церкви. Думается, что тут надо рассуждать от противного. Чем обмирщеннее и греховнее мир, тем более страстно растет стремление отойти от него, чем труднее полюбить его искаженный злобой и мукой лик, тем сильнее отрицается вообще любовь. Чем труднее путь среди обмирщенной жизни, тем сильнее тоска по отрешенным вершинам. Мир сейчас в предельной степени неполезен, просто вреден спасающейся душе аскета. Поэтому ясно, что осторожность требует не общаться с ним, не подвергать себя такой опасности. Но огненная напряженность аскетического духа, пребывающая в человеческой душе во все исторические эпохи, все время выводит и уводит отдельных людей на эти вершины, куда они идут отряхнуть прах мира от ног своих, творя единственное достойное человека дело — дело спасения собственной души.

Тут мне хочется остановиться на некоторых совершенно своеобразных чертах современного мира, делающих его еще более невыносимым для человека, жаждущего аскетической отрешенности и подвига спасения души. Нет сомнения в его внутреннем и внешнем неблагополучии. Призрак скорой войны, угашение духа свободы, раздирающие народ революции и диктатуры, классовая

ненависть, падение моральных устоев, — нет, кажется, таких общественных язв, которыми не болела бы современность. И наряду с этим нас окружает толпа, не сознающая трагичности эпохи, наряду с этим нас окружает ничем не омраченное самодовольство, отсутствие сомнений, физическая и духовная сытость, почти пресыщенность. Это не пир во время чумы. В пире во время чумы есть своя огромная трагичность, от него один шаг, один жест до религиозного покаяния и просветления, в нем некое мужество отчаянья. И если на нем окажется человек, желающий дать свою любовь миру, то ему не трудно будет найти слова и обличения, и призыва, и любви. Теперь во время чумы систематически подсчитывают свою небольшую дневную выручку, а вечером идут в кинематограф. Нет речи о мужестве отчаянья, потому что нет отчаянья, — есть полная удовлетворенность и полный душевный покой. О трагичности психологии современного человека говорить не приходится. И всякий огненный пророк, всякий проповедник придет в недоумение, с какой стороны подсесть к этому столику в кафе, как осветить сегодняшний курс биржи, как проломать, продавить, уничтожить эту клейкую, тягучую массу вокруг души современного обывателя. Глаголом жечь сердца людей, — но в том-то и дело, что они покрыты толстым слоем огнеупорного вещества, — не прожжешь. Иметь ответы на их сомнения, — но они и не сомневаются ни в чем. Обличать их, — но они уверены в своей маленькой добродетели, в конце концов они себя чувствуют не хуже других. Рисовать им картины будущего суда и вечного блаженства праведных, — но они, во-первых, в это не очень верят, а, во-вторых, с них совершенно достаточно блаженств этого века. И эта косность, неподвижность, самодовольство и благополучие современного человечества конечно есть нечто, что особенно трудно принять в сердце и полюбить, потому что оно вызывает скорее недоумение, чем жалость. Таким образом вырастает еще больше причин для отрясения праха от ног своих, — потому что не очень наглядно, что участие в этой маленькой жизни может в ней что-либо изменить.

Тут растет своеобразный возвышенный духовный эгоцентризм. А рядом с ним вообще растут все виды эгоцентризма. Человек бывает подавлен своим бессилием, человек точно и внимательно изучил все свои грехи, все срывы и паденья, человек видит ничтожество своей души и все время обличает змеев и скорпионов, гнездящихся в ней. И человек кается в своих грехах, но покаяние не освобождает его от мысли о своем ничтожестве, в нем он не преобразуется, а вновь и вновь возвращается к единственному для него интересному и дорогому зрелищу — зрелищу собственного ничтожества и собственной греховности. Не только космос и человеческая история, но и судьба отдельного человека, его страдания, его падение, его радости и мечты, — все бледнеет и исчезает в свете моей гибели, моего греха. Весь мир окрашивается заревом пожара моей души, — более того, — весь мир как бы сгорает в пожаре моей души. А своеобразно понимаемое христианство в это время диктует самый углубленный анализ себя, борьбу со своими страстями, молитву о спасении себя. К Творцу вселенной, к Мiroдержцу, к Искупителю всего человеческого рода у такого человека может быть только одна молитва — о себе, о своем спасении, о своем помиловании. Иногда это молитва о действительно последних и страшных дарах. Иногда Творец вселенной должен исполнить мое молитвенное прошение не о большом — я прошу у него только «мирен сон и безмятежен». Духовный эгоцентризм подменяет подлинную аскетическую установку. Он отгораживает человека от вселенной, он делает его духовным скрягой, — и скряжничество это начинает быстро развиваться и расти, потому что человек замечает, что чем больше он приобретает, тем опустошеннее становится его душа. Это происходит от странного закона духовной жизни. В ней все нерастраченное, все хранимое, все не отдаваемое в любви как бы внутренне перерождается, вырождается, сгорает. У закопавшего талант он отбирается и дается тому, кто пустил свои таланты в рост. И дальнейшее бережение все больше и больше опустошает, ведет к сухости, к духовному омер-

твенню, к полному перерождению и изничтожению самой духовной ткани человека. Происходит своеобразный процесс самоотравления духовными богатствами. Всякий эгоцентризм всегда ведет к самоотравлению и известному пресыщению, к невозможности правильного усвоения матерьяла. И можно смело утверждать, что духовный эгоцентризм в полной мере подвержен этому закону. И самоотравление иногда приводит его и к полной духовной смерти. Это, может быть, самое страшное, что стережет человека, и особенно оно страшно, потому что трудно распознаваемо, потому что незаметно подменяет подлинные духовные ценности ложными, потому что требует иногда восстания против неверно понимаемых высших и глубинных ценностей христианства, без которых оно вообще невозможно, — против аскетизма.

5.

Я перехожу к характеристике евангельского типа духовной жизни, вечного, как вечно евангельское благовестие, живущего всегда в недрах Церкви, сияющего нам в ликах святых, иногда озаряющего отблеском своего пламени и внецерковных подвижников. (Тут надо сразу оговориться, чтобы не вызвать добросовестных или недобросовестных толкований слов о евангельском религиозном пути. Конечно, он не имеет никакого касательства к современному евангелическому сектантству, которое взяло из Евангелия лишь некоторое количество моральных предписаний, присоединило к этому довольно своеобразную и убогую свою догматику о спасении, о втором рождении, окрылило это ненавистью к Церкви и стало выдавать эту своеобразную смесь за подлинное понимание евангельского учения Христа).

Евангельский дух религиозного сознания дышит, где хочет, но горе тем эпохам и людям, на которых он не опочил. И вместе с тем, блаженны те, кто идет по его путям, даже того не ведая.

Что самое для этого пути характерное? Это жажда охристовления жизни. До известной степени этот термин

можно противополжить тому, что часто вкладывается не только в термин оцерковления, но и в термин христианизации. Оцерковление часто понимается, как подведение всей жизни под известный ритм храмового благочестия, подчинение своих личных переживаний порядку следования богослужебного круга, введение в быт каких-то определенных элементов церковности, даже церковного устава. А христианизация зачастую просто воспринимается как исправление звериной жестокости человеческой истории при помощи прививки ей некоторой дозы христианской морали. Кроме того сюда входит проповедь Евангелия во всем мире.

Охристовление опирается на слова: «Не я живу, но живет во мне Христос». Образ Божий, икона Христа, которая и есть самая подлинная и настоящая моя сущность, является единственной мерой вещей, единственным путем, данным мне. Каждое движение моей души, каждое отношение к Богу, людям, миру определяется с точки зрения пригодности этого явления выразить заключенный во мне образ Божий. Если передо мной лежат два пути и я сомневаюсь, если вся мудрость человеческая, опыт, традиции, все — указывает на один из них, но я чувствую, что Христос пошел бы по другому, — то мои сомнения должны сразу исчезнуть и я должен идти против опыта, традиций и мудрости за Христом. Но помимо непосредственного ощущения, что Христос зовет меня на определенный путь, есть ли какие-либо объективные указания, говорящие о том, что мне это не показалось, что это не мое субъективное представление, не моя эмоция, воображение? Есть и объективные данные.

Христос дал человеку две заповеди — о любви к Богу и о любви к человеку, — все прочее, даже и заповеди Блаженства, — есть лишь раскрытие двух заповедей, исчерпывающих собой все Христово благовестие. Более того, — путь земной жизни Христа — есть раскрытие тайны любви к Богу и любви к человеку. Они вообще являются не только подлинной, но и единственной мерой вещей. Замечательно, что истина их заключается только в их сопряженности. Одна лишь любовь к челове-

ку приводит нас в тупик антихристианского гуманизма, из которого выход подчас в отрицание человека и любви к нему во имя человечества. А любовь к Богу без любви к человеку осуждена: «Лицемер, как ты можешь любить Бога, которого не видишь, если ненавидишь брата своего человека, который около тебя». И сопряженность их является не сопряженностью двух взятых из разных духовных миров величин, их сопряженность — сопряженность двух частей единого целого. Эти заповеди — два аспекта единой истины, — уничтожьте один из них — вы уничтожаете всю истину. В самом деле, уничтожьте любовь к человеку, уничтожьте и человека (потому что не любя его, вы его отрицаете, сводите к не-сущему) — и у вас не останется пути к познанию Бога. Бог действительно становится апофатичным, одни только отрицательные признаки присущи Ему, да и те не выразимы иначе, как на отвергнутом вами человеческом языке. Он недоступен вашей человеческой душе, потому что, отрекаясь от человека, вы отреклись и от человечества, вы отреклись и от человеческого в вашей собственной душе, а ваше человеческое было образом Божиим в вас, — единственным путем к узрению и Первообраза. Не говоря уж о том, что человек научил вас на своем человеческом языке, человеческими словами Божественной истине, что Бог через человеческие понятия открывает нам себя. Не любя, не имея связи с человеческим, мы тем самым обрекаем себя на своеобразную глухонмоту и слепоту и по отношению к Божественному. В этом смысле не только Логос-Слово-Сын Божий для совершения своего искупительного дела принял человеческое естество и тем самым раз навсегда освятил его и предопределил к обожению, но и слово Божие, как благовестие, как откровение и научение, также должно было воплотиться в плоть маленьких слов человеческих, которыми люди выражают свои чувства, сомнения, мысли, добродетели и грехи, — и тем самым человеческая речь, являющаяся символом человеческой внутренней жизни, так же была освящена и облагодатствована — а в ней и вся внутренняя жизнь человека.

С другой стороны, нельзя подлинно любить человека, не любя Бога. В самом деле, что мы любим в человеке, если мы не чувствуем присущего ему образа Божия? Во что упирается эта любовь? Она становится каким-то особым, чудовищно разросшимся эгоизмом, в котором каждый другой оказывается лишь известной деталью меня самого. Я люблю в нем то, что мне соответствует, что меня расширяет, объясняет, а иногда и просто только развлекает и услаждает. Если же это не так, если есть желание бескорыстной, но и безрелигиозной любви к человеку, то она с неизбежностью отходит от конкретного человека с плотью и кровью, обращается к человеку отвлеченному, к человечеству, даже к идее человечества, и почти всегда кончается жертвоприношением отдельного конкретного человека на алтарь этой отвлеченной идеи, общей пользы, земного рая и т.д.

Вообще в мире существуют две любви — берущая и дающая. И это распространимо на все виды любви, — не только к человеку. Каждый может любить друга, семью, детей, науку, искусство, родину, свою идею, себя, даже Бога, — с двух точек зрения. Даже те виды любви, которые по всеобщему признанию являются самыми высшими, могут носить двоякий характер. Возьмем для примера любовь материнскую. Мать может зачастую забывать себя, жертвовать собою для своих детей, — это еще не обеспечивает ей христианской любви к детям. Надо поставить вопрос, что она в них любит. Она может любить отражение себя, свою вторую молодость, расширение своего личного Я в других Я, которые становятся отграниченными от всего остального мира Мы. Она может любить в них свою плоть, черты своего характера, отраженные в них свои вкусы, продолжение рода. И тогда непонятно, в чем принципиальная разница между эгоистической любовью к себе и якобы жертвенной любовью к своим детям, между Я и Мы. Все это есть похотливая любовь к своему, ослепляющая зрение, заставляющая не замечать остального мира, — не своего. Такая мать будет думать, что достоинства ее ребенка несравнимы с достоинством других детей, что его

неудачи и болезни гораздо мучительнее, чем у других, и, наконец, что можно иногда и пожертвовать сытостью и благополучием чужого ребенка, чтобы добиться сытости и благополучия своего собственного. Она будет думать, что весь мир (в том числе и она) — призван служить ее ребенку, его кормить, поить, воспитывать, разглаживать перед ним все дороги, отстранять всякие помехи и всяких соперников. Это есть вид похотливой материнской любви. И только та материнская любовь, которая видит в своем ребенке подлинный образ Божий, присущий не только ему, а и всем людям, но отданный, как бы порученный на ее ответственность, который она должна развить и укрепить для всей неизбежной на христианском пути жертвенности, во всем перед ним лежащем крестном подвиге христианина, — только такая мать любит своего ребенка подлинной христианской любовью. От этой любви она будет более зряча к бедам других детей, более внимательна к их беспризорности, ее отношение от наличия христианской любви в ее сердце станет отношением во Христе ко всему человечеству. Это, конечно, самый острый пример.

Но не подлежит сомнению, что любовь ко всему существующему распадается на эти два вида любви. Можно похотливо любить свою родину, стремясь к тому, чтобы она славно и победно развивалась, подавляя и уничтожая всех своих противников. Можно любить ее по-христиански, стремясь, чтобы в ней наиболее ярко явлен был лик Христовой правды. Можно похотливо любить науку и искусство, стремясь в них выразить себя, покрасоваться. Можно любить их, сознавая свое служение, свою ответственность за данный Богом в этой области дар. Можно идею всей своей жизни любить за то, что она моя идея, — и противопоставлять ее завистливо и ревниво всем иным идеям. Можно и в ней видеть дар, данный мне Богом для моего служения вечной Его правде во время моего земного пути. Можно самую жизнь любить похотливо и жертвенно. Даже к смерти можно отнестись двояко. Можно к Богу обратиться две любви, — одна будет видеть в Нем некоего небесного

покровителя моих или наших земных вожеланий и похотей, другая — жертвенно и смиренно отдаст в его руки свою маленькую человеческую душу. И кроме наименования, — любовь, — кроме внешних обличий, между этими двумя любовью нет ничего общего.

В свете этой христианской любви каков должен быть аскетический подвиг человека, каков тот истинный аскетизм, который с неизбежностью предполагается самым наличием духовной жизни? Мера его — самоотрекающаяся любовь к Богу и человеку. А аскетизм, ставящий в центр всего свою собственную душу, спасающий ее, отгораживающий ее от мира, в пределе своем упирающийся в духовный эгоцентризм, в боязнь растратить себя, расточиться хотя бы даже и в любви, — это не есть христианский аскетизм.

Чем можно мерить и определять пути человеческие? Каков их прообраз, первосимвол, предел? Это путь Богочеловеческий, Христов путь на земле. Слово стало плотью, Бог воплотился, родился в Вифлеемских яслях. Этого одного было бы совершенно достаточно, чтобы говорить о беспредельной, жертвенной, самоотрекающейся и самоуничижающейся любви Христовой. В этом заложено все дальнейшее. Всего себя, все свое Божество, все свое Божественное естество и всю свою Божественную Ипостась низвел Сын Человеческий под своды Вифлеемской пещеры. Нету двух Богов и двух Христов, — одного, пребывающего в блаженстве, в недрах Святой Троицы, а другого — принявшего зрак раба. Единый Сын Божий, Логос, стал Человеком, умалил себя до человечества. И дальнейший путь его — проповедь, чудеса, пророчества, исцеления, алкание и жажда, вплоть до суда у Пилата, до крестного пути, до Голгофы, до смерти — это путь униженного человечества Его, и вместе с Ним снизошедшего к человечеству Божества.

Какова была любовь Христова? Копила ли она что-либо? Соблюдала ли и мерила свои духовные дары? Что она пожалела, на что поскупилась? Человечество Христово было оплевано, зашлено, распято, Божество Христово было воплощено целиком и до конца в этом

оплеванном, заушенном, униженном и распятом человечестве Его. Крест — орудие позорной казни — стал миру символом самоотрекающей любви. И никогда и нигде, — от Вифлеема и до Голгофы, ни в беседах и притчах, ни в творимых чудесах, — Христос не давал никакого повода думать, что Он не весь до конца жертвует Себя на спасение мира, что есть в Нем какой-то резерв, какая-то святая святых, которой Он пожертвовать не хочет и не должен. Свое Святая Святых, свое Божество принес Он за грехи мира, — и именно в этой полноте вся сила Его Божественной и совершенной любви. Это единственное, что мы можем вывести из всего пути Христова на земле. Но может быть такова сила любви Божественной, потому что Бог, и отдавая Себя, остается Богом, то есть не растрчивает Себя, не губится в этой страшной жертвенной растрате? Человеческая же любовь не может всецело определяться законами любви Божественной, потому что по этому пути человек может опустошить себя и потерять главное — путь спасения своей души. Но тут нужно только внимание к тому, чему Он нас учил. Он говорил, что если кто хочет идти за Ним, да отвержется себя и возьмет крест свой. Отвержение себя — это главное, без чего нельзя идти за Ним, без чего нету христианства. Ничего не прибавить, отвергнуть не только внешние богатства, но и богатства духовные, все претворить в Христову любовь, принять ее, как крест свой. И еще Он говорил, — не о себе и не о своей совершенной любви, а о любви, которую человеческое несовершенство может вместить. «Больше любви никто не имеет, чем тот, кто душу свою полагает за други своя». Как скупое и стяжательно подставлять здесь под слово «душу» понятие жизнь. Христос говорил именно о душе, об отдаче своего внутреннего мира, о полной и безусловной самоотдаче как о пределе должествующей христианской любви. Тут опять-таки нет места бережению своих духовных богатств, тут отдается все.

И ученики Его шли по Его пути. Это особенно ясно, почти парадоксально выражено у апостола Павла: «Я хотел бы быть отлученным от Христа, чтобы видеть

братьев моих спасенными». Это говорил он, сказавший, что не он живет, а живет в нем Христос. Для него такое отлучение от Христа есть отлучение от жизни не только в преходящем мирском смысле слова, но от вечной и нетленной жизни будущего века.

Этих примеров достаточно, чтобы знать, куда ведет нас христианство. Воистину тут любовь не ищет своего, даже если это свое есть спасение собственной своей души, она все от нас отнимает, всего лишает, она как бы опустошает нас. К чему она ведет? К нищете духовной. В заповедях Блаженства нам обещано блаженство за нищету духа. Этот закон так далек от человеческого сознания, что одни стремятся в слове дух видеть чуть ли не позднейшую вставку и объясняют эти слова, как проповедь обнищания материального, отказа от земных богатств. А другие впадают почти в изуверство, понимая под этим нищету интеллектуальную, отказ от мысли, от всякого мыслительного содержания. Как просто и ясно расшифровываются эти слова в свете других евангельских текстов. Нищий духом тот, кто полагает душу за други своя, кто в любви отдает этот дух, не скупится на свои духовные богатства.

И тут раскрывается духовный смысл даваемого при монашеском постриге обета нестяжания. Конечно он относится не только к нестяжанию материальному, не только к элементарному отсутствию сребролюбия. Тут речь идет о нестяжании духовном. Что противоположно ему? Какие пороки коррелятивны добродетели нестяжания? Их два, и в общежитии они часто смешиваются. Это скупость и жадность. Можно быть жадным, но одновременно с этим не скупым, а даже расточительным. И можно быть скупым, не стремясь с жадностью что-то приобретать из чужого. И то и другое одинаково неприемлемо. И если это неприемлемо в мире материальном, то еще менее приемлемо в мире духа. Нестяжание нас учит не только тому, чтобы мы не искали с жадностью пользы для своей души, но и тому, чтобы мы не скупились на нее, чтобы в любви мы все время расточали ее, чтобы мы приходили к духовной нагоде и душевной

опустошенности, чтобы не было у нас ничего самого святого и ценного, чего мы не были бы готовы отдать во имя Христовой любви тем, кто в этом нуждается. Духовное нестяжание есть путь юродства, безумия во Христе, противоположного мудрости века сего, есть блаженство нищих духом, есть предел любви, отдающей свою душу, есть отлучение от Христа во имя братьев своих, это есть отвержение себя. И этому нас учит подлинный христианский путь каждым словом, каждым звуком Евангелия.

Отчего мудрость века сего не только восстает против этой заповеди Христовой, но просто не понимает ее? Оттого, что мир во все времена жил, сообразуясь с законами матерьяльной природы, и склонен переносить эти законы и в область природы духовной. Согласно с матерьяльными законами, надо утверждать, что если я отдал кусок хлеба, то стал беднее на кусок хлеба, и если я дал известную сумму денег, то у меня их на эту сумму стало меньше. Распространяя этот закон, мир думает — если я дал свою любовь, то на такое количество любви стал беднее, а уж если я отдал свою душу, то я окончательно разорился, и нечего мне больше спасать. Но законы духовной жизни в этой области прямо противоположны законам матерьяльным. По ним всякое отданное духовное богатство не только как неразменный рубль возвращается дающему, но нарастает и крепнет. Кто дает, тот приобретает, кто нищает, тот богатеет. Мы отдаем наши человеческие богатства и взамен их получаем величайшие Божественные дары. И отдающий свою человеческую душу взамен ее получает вечное блаженство, Божественный дар обладания Царствием Небесным. Как он этот дар получает? Отлучаясь от Христа, в предельном акте самоотречения и любви, он отдает себя людям. Если этот акт действительно есть акт христианской любви, если это самоотречение подлинно, то в том, кому он отдает себя, он встречается с самим Христом, в нем, в общении с ним он общается с самим Христом, он приобретает то, от чего он отлучил себя, вновь, в любви, в подлинном Богообщении. Так тайна человекообщения становится тайной Богообщения, отданное возвращается,

истекающая любовь никогда не истощает источника любви, потому что источник любви в нашем сердце есть сама Любовь — Христос. Тут идет речь не о добрых делах, не о той любви, которая мерит и вычисляет свои возможности, которая отдает проценты, а капитал бережет, — тут идет речь о подлинном истощании, о некотором подобии того, как Христос истощил себя, воплотившись в человечестве. Мы так же должны истощать себя до конца, воплощаясь в иной человеческой душе, отдавая ей всю силу образа Божьего, заключенного в нас. И вот это, и только это, есть то, что было отвергнуто мудростью века сего, как некое нарушение ее законов, это то, что сделало символ Божественной любви — Крест — для эллинов безумием, для иудеев соблазном, а для нас — единственным путем спасения. И нет и не может быть никакого сомнения, что, отдавая себя в любви другому человеку, — нищему, больному, заключенному, — мы в нем встретим лицом к лицу Самого Христа. Об этом сказал Он сам, в словах о страшном суде, и о том, как одних он призовет к жизни вечной, потому что они оказывали ему любовь в лице каждого обездоленного и несчастного, а других он отошлет от Себя, потому что у них безлюбые сердца, потому что они не помогли ему в лице страждущих его братьев человек, в которых он являлся им. Если же у нас и появляются сомнения на основании нашего неудачного каждодневного опыта, то единственная причина их — это мы сами, наши безлюбые сердца, наши скупые души, наша неумелая воля, наше маловерие в Его помощь, — надо действительно юродствовать во Христе, чтобы пройти этот путь до конца, — в конце его вновь и вновь встретиться с самим Христом. В этом наше единственное, всепоглощающее христианское призвание.

Таков, мне кажется, евангельский путь благочестия. Но было бы неправильным думать, что оно раз навсегда открыто нам в четырех Благочестиваниях и пояснено в посланиях Апостольских, — оно все время раскрывается и пребывает в мире. Оно все время совершается в мире, — и образ его совершения есть Евхаристия — драгоцен-

нейшее богатство Церкви, главное ее действо в мире. Евхаристия же есть таинство самоотдающейся любви, — в этом весь ее смысл, все ее символы, вся ее сила. В ней Христос вновь и вновь вольно заколается за грехи мира, вновь и вновь грехи мира возносятся им на крест. И он отдает Себя — Тело и Кровь свою — на спасение мира. Отдавая Себя в снедь миру, причащая мир Телом и Кровью Своею, Христос не только спасает мир своей жертвой, но делает каждого человека собою, Христом, то есть приобщает его и к своей самоотдающейся любви к миру. Он берет плоть от мира, он обожествляет эту плоть человеческую, от отдает ее во спасение мира, и приобщает вновь мир к этой жертвенной плоти, — и во спасение его, и в соучастие его в этой жертвенной отдаче. Вместе с Собою, в Себе Христос приносит и мир в жертву искупления грехов, как бы требует от него этой жертвы любви, как единственного пути к слиянию с ним, т.е. спасения. Он возносит и мир на крест. Он делает его соучастником и смерти и славы своей.

И многозначительно звучат слова Евхаристии: «Твоя от твоих, Тебе приносяще от всех и за вся». Евхаристия есть в этом смысле Евангелие в действии. Это есть вечно пребывающая и вечно совершаемая жертва Христа и христов-человеков за грехи мира. Плоть мирская обожается в ней, и обоженная вновь сливается с плотью мирской. В этом смысле Евхаристия есть подлинное Богообщение. И не странно ли, что и в ней путь к Богообщению так тесно связан с человекообщением? Он предполагает согласие на возглас: «Возлюбим друга друга, да единомыслием исповемы». Она нуждается в плоти мира как материи таинства, она показывает нам жертву Христову как жертву за человечество, то есть как Его человекообщение, она нас делает христами, т.е. вновь и вновь повторяет великую тайну встречи Бога с человеком, вновь и вновь воплощает Бога в человеческой плоти. И она совершается во имя жертвенной любви к человеку.

Но если в центре церковной жизни стоит эта жертвенная, самоотдающаяся любовь Евхаристии, то где ее

границы, где периферии этого центра? В этом смысле можно говорить о всем христианстве как о вечно свершаемой внехрамовой литургии. Что это значит? Это значит, что не только в определенном месте, на престоле храма должна нами приноситься бескровная жертва за грехи мира, жертва самоотдающейся любви, — а что весь мир в этом смысле является единым престолом единого храма, что для этой вселенской Евхаристии, подобно хлебу и вину, мы должны приносить наши сердца, чтобы они пресуществлялись в Христову любовь, чтобы он рождался в них, чтобы они становились сердцами Богочеловеческими, и чтобы Он эти наши сердца давал в снедь миру, чтобы он приобщал весь мир этими отданными нами сердцами, и чтобы таким образом мы были с ним едино, чтобы заново не мы жили, но жил в нас Христос, воплотившийся в нашу плоть, вознесший нашу плоть на Голгофский крест, воскресивший ее, отдавший ее как жертву любви за грехи мира, принявший ее от нас, как жертву любви к себе. Тут действительно всячески и во всех Христос. Тут безмерность христианской любви, тут единственный путь охристовления, единственный путь, который нам открывает Евангелие.

Что это значит в земном конкретном смысле? Как это проявить при каждой встрече с человеком, чтобы эта встреча была настоящей, подлинным Богообщением в человекообщении? Это значит каждый раз отдать Христу душу свою, чтобы он ее принес в жертву за спасение данного человека. Это значит соединиться с этим человеком в жертве Христовой, в плоти Христовой. Таковы единственные заветы, полученные нами в Благовествовании Христовом и подтверждаемые ежедневно во время совершения Евхаристии. Таков единственный подлинный путь христианина, и в свете его все другие пути меркнут и затуманиваются. Нельзя осуждать идущих этими другими путями, условными, нежертвенными, не требующими самоотдачи, не открывающими всей тайны любви. Но и молчать о них тоже нельзя. Может быть раньше было можно, а теперь нельзя.

Приходят такие страшные сроки, мир так изнемогает от своих струпьев и ран, так взывает в тайниках своей души к христианству, и одновременно так далек от христианства, что христианство не может, не смеет явить ему свой лик в искажении, в умалении, в застланности. Оно должно опалить его всем огнем Христовой любви, оно должно за него пойти на крест, должно воплотить в нем самого Христа.

И пусть, и пусть этот вечно вновь воздвигаемый крест будет новым эллинам безумием и новым иудеям соблазном, — для нас он будет Божьей силой и Божьей Премудростью. Пусть мы призваны к духовной нищете, к юродству, к гонениям и поношениям, — мы знаем, что это единственное призвание, данное нам Самим гонимым, поносимым, нищающим и умалющимся Христом. И мы не только верим во обетования и блаженства, — сейчас, сию минуту, среди унылого и отчаявшегося мира, мы уже вкушаем это блаженство тогда, когда с Божьей помощью и по Божьему повелению отвергаем себя, когда имеем силу отдавать свою душу за ближних своих, когда в любви не ищем своего.

1937

Новые сведения о последних днях матери Марии

(Публикация, перевод и комментарий Н. Струве)

В архиве издательства ИМКА-Пресс случайно нашлась копия письма бывшей союзицы матери Марии, написанного Дмитрию Скобцову, мужу матери Марии и отцу Юрия Скобцова, тоже погибшего в заключении. Это самое первое и потому самое достоверное свидетельство о последних днях матери Марии, по каким-то причинам ускользнувшее от внимания историков. В основном оно подтверждает уже известные сведения, но в некоторых деталях с ними расходится. Приводим письмо полностью в переводе с французского (копия по-видимому принадлежит руке Д. Скобцова).

Тулуза, 4-го апреля 1945

Милостивый государь,

Я действительно могу Вам рассказать о матери Марии, так как прожила рядом с ней много-много месяцев, но, увы, боюсь, Вы ее больше никогда не увидите. Я Вам расскажу, при каких обстоятельствах мы расстались и как она жила, как мучилась в Равенсбруке.

Я была ее бригадиром по вязанию и постоянно обращалась к ней за беседами, так как она была очень знающей... Она нам много рассказывала о всей русской истории, о православии... Благодаря ей, нам часто казалось, что время летит быстро; я очень любила с ней беседовать и восхищалась ее поистине удивительным рукоделием.

Я не только ею восхищалась, но испытывала к ней настоящую привязанность.

К февралю она стала страдать глазами (конъюнктивит), в марте нас вместе отправили в так называемый лагерь для молодежи в полутора километрах от Равенсбрука. Там мы жили бок о бок, в это время она страшно слабела от дизентерии, от голода, который нас мучил; но стойкость и надежда ее не покидали.

В среду перед Пасхой нас построили в шеренги, босиком, и мы должны были маршировать перед каким-то майором. Нас было около 500, 260 — среди которых мать Мария — были отделены, остальные вернулись в свой блок. Эти 260 женщин оставались вместе до следующего дня, когда за ними приехали грузовики. Чтобы увести их, но куда?.. Это — тайна, вселяющая большое опасение, так как все отобранные в тех же условиях уже потом не давали о себе знать. У меня адреса многих из них, я жду конца войны, чтобы постараться что-то узнать, но надежды не имею никакой. От этих варваров приходится ожидать всего. Они совершили ужасные преступления. Я сама от них пострадала, они убили моего мужа в 1944 накануне того дня, когда меня отправили в Германию. Если б не моя 11-летняя дочка, связывающая меня с жизнью, я думаю, я никогда не вернулась бы.

Надеюсь, что сын Ваш вернется к Вам и будет Вам утешением. Если случайно какая-нибудь узница, отправленная с Вашей женой, даст признаки жизни, я Вам сообщу ее адрес, но, увы, это будет чудом.

Желаю Вам мужества, как и самой себе, наши дети нуждаются в нас.

С наилучшими чувствами, Ж. Вердье.

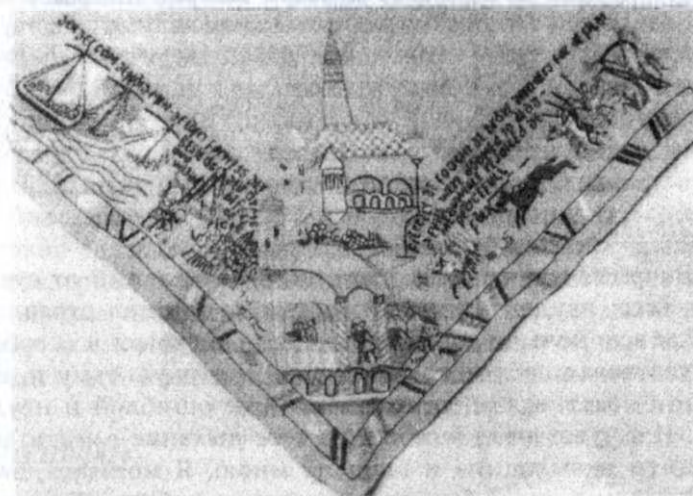
Комментарий:

Как показывает дата, письмо написано всего лишь через неделю после того, как 28 марта, в среду перед западной Пасхой, узницы были разъединены, что придает ему особую достоверность (1 апреля, в день Пасхи, французские узницы были освобождены и смогли вернуться домой). До сих пор считалось, что мать Мария, попавшая в «лагерь молодежи» (Югенд лагерь — бывший лагерь отдыха для нацистской молодежи, ставший отсевным лагерем смерти) в феврале, 3-го марта была возвращена в главный лагерь Равенсбрука и уже оттуда, в католическую Великую пятницу вновь отправлена в лагерь молодежи, где на следующий день произошел второй отбор, уже в газовую камеру. В этом же письме

нет указания на то, что узницы вернулись из молодежного лагеря в Равенсбрук; судя по нему, мать Мария была «отобрана» в Великую среду и на следующий день, 28 апреля, увезена, по всей вероятности, прямо в газовую камеру.

Какие бы ни были точные даты и обстоятельства гибели матери Марии, письмо это ценно в первую очередь тем, что дает еще одно живое свидетельство о ее светлой личности и о ее мученическом подвиге.

Из рукоделий, созданных матерью Марией в Равенсбруке, чудом сохранилась вышивка, на которой изображается высадка союзников в Нормандии.



Вышивка матери Марии, сделанная в концлагере Равенсбрук летом 1944 г. На ней, в стиле нормандской вышивки Бабе (XII в.), изображена высадка союзников в Нормандии.

ДНЕВНИК ДУХОВНЫЙ

(Дополнения)

I

В напечатанном нами по копии матери Бландины Оболенской «Дневнике Духовном» (см. «Вестник» №№ 174 и 175) не хватало первых страниц, написанных на отдельных листах. Когда ученики узнали о том, что о. Сергей пишет дневник, они подарили ему большую переплетенную тетрадь с посвящением «Дорогому о. Сергию. День св. Сергия. 29 сентября. Белград. Пшеров. Прага, 1923 г.». На обороте стояли подписи: П. Зернов, Иосиф Риетория, В. Зеньковский, София Зернова, К. Эйлер, А. Оболенская, К. Рейтлингер, Ю. Рейтлингер, П. Новгородцев, Г. Шумкин, Арк. Струве, С. Безобразов, А. Оболенский. В записке Оболенской сказано, что в тетради имелась еще вкладка от 1928 г. (обнаружена не была).

8/21.III-1924

Вчера вечером, после тяжелых впечатлений от суеты века сего, неудач и личной горечи, я пришел отравленный и всю ночь — во сне и без сна — тосковал и скорбел. Я чувствовал себя погруженным в глубокую тьму и, как часто бывает, вся жизнь казалась мне ошибкой и неудачей. И я чувствовал в себе и на себе дыхание *смерти*: она входила и выходила и владела мною. Я молился, звал Бога, но не в силах был прорваться из глубины. Был сон: куда-то едем, высылают, и с нами новорожденное, хилое, несчастное дитя, и сердце изнемогает от боли и жалости за это дитя. Таким и встал, мертвым, тоскующим, и стал молиться. Сначала трудна была молитва, но потом чудесно возгорелось сердце. Господь умилосердовался надо мною, сердце оттаяло, слезы радостной любви к Господу оросили меня, и я почувствовал в сердце одну радость, одну любовь и одну муку: все, все отдать для Господа, принять от Господа, понести от Господа. Христос мой,

дай мне одно: любить Тебя, истаять в этой любви. Свете мой, Сладчайший Иисусе! Радость моя, Услаждение! Не оставляй это холодное, мертвое сердце, Ты, воскрешающий мертвецов!

9/22.III-1924

Целый день облежала меня тьма и тщетно взывал я из глубины к Господу. А вечер принес целый сноп света. Скончалась жена пр. К-ра. Она была, вернее, считала себя неверующей. Господь удостоил ее, руками меня грешного, приобщиться св. Таин. Еще на исповеди она лепетала о своем неверии, а ее прекрасное, чистое, верное сердце уже любило и знало Господа. А перед смертью она просила положить с собою в гроб тот плат, которым отирала она губы при причащении. Радость моя, родная моя, это Господь Сам пришел вечерять с тобою. И положу тебе в гроб не только плат, но и стеклянный сосуд и ложечку, которыми тебя причащал. Ограждайся ими от приражения демонского и гряди к последнему суду, доблестная! И лежит она родная ясная, спокойная, словно спящая, спорхнула ее душа, как птица, и где-то здесь, среди нас. И почувствовал я, что и моего окаянного сердца касается Господь руками и молитвами новопреставленной Екатерины и затрепетало сердце мое от радостного зова. Прав Ты, Господи, и правы пути Твои.

10/23.III-1924

После смуты и смятения сердца Господь дает Свой свет и мир и радость. Разрываются облака, тают тучи, и то, что вчера еще казалось мрачным и безотрадным, ныне горит радостью небесной. Ничто не изменилось, только Господь коснулся сердца, и оно возрадовалось. Не нужно ничего, чем дорожат люди, не нужно талантов, успехов, достижений, все это — мнимое богатение в себя. Есть одно богатство и радость, которые Бог дал равно всем людям: жизнь свою, содеваемую в Боге, и сердце, способное любить и радоваться любовью.

О, сердце человеческое, седалище образа Божия в человеке! Что тебя краше и сладостней, что радостней любви! Бог есть Любовь и любящий пребывает в Боге. О, радость! О, радостей радость! Звонит песнь радости в любящем сердце и изнемогает оно в блаженстве. «Я сплю, а сердце мое бодрствует», в него стучится Жених.

12/25.III-1924

Господь дал нам духовный меч — молитву, но как трудно владеем мы им, когда разленивается и хладеет сердце наше. Спешит человек, чтобы скорее миновать молитву и взяться за дела дневные, спешит от молитвы. И лишь когда преодолит он разленивание сердца своего, когда загорится он молитвою, увидит он, что спешить некуда и не к чему, что нет ничего на земле нужнее и сладостнее молитвы.

14/27.III-1924

Бог послал мне радость видеть чистое творчество женской души. И удивлением пред чудесами Божиими и благодарностью полна душа моя. Трепещет сердце и не знает слов и мыслей, хочет оно, маленькая личинка, растаять и излиться в океан божественной любви, нас окружающей. О, любовь Божия, Любовь, и наша человеческая любовь, любовь Любви, они безмерно различествуют, но изливаются в океан каждая капля и пусть, пусть прольется в это море и капля моего сердца. Господь мой, Радость, Сладчайший Иисусе!

15/28.III-1924

Господь дает новый день жизни, новую возможность любить Его, угождать Ему, созидать храм свой, дает новую радость жизни. Он как бы снова творит мир Свой радостным этим днем. Надо каждодневно чувствовать это новое благоденствие Божие, это новое творение мира, возгревать в сердце своем благодарность и умиление.

Когда на молитве утренней благодаришь Бога за этот день, данный Им, то с радостным удивлением смотришь на этот день, на эти небеса, на этот мир, опять тебе данный. И тогда невольно смотришь и на конец, когда по мановению десницы Божией отнимется от тебя мир сей и не будет уже новых дней, а только старые дни, в суете тобою загубленные, будут смотреться в зеркало души твоей.

19.III/1.IV-1924

Что краше чистой человеческой души, обращенной к Богу! Эти дни я был у одра умирающего и зрел его молитвенные восторги, и чувствовал себя недостойным стоять у сего святого места, ибо Господь был zde... Как будто распахиваются врата вечности, и через них доносится свет и звон и радость, радость на веки...

21.III/3.IV-1924

Из глубины воззвах к Тебе, Господи. Когда сердце обуревают печаль, и мрак сходит на душу, Ты Господи, только Ты утешение мое и прибежище мое. Я хватаюсь за край ризы Твоей, и утихает скорбь, и радость, благодарная радость заливает сердце. И я чувствую, что этой радости ничто не отнимет от меня. Но когда я по малодушию выпускаю из своих рук эту ризу, я тону. Господи, услыши глас мой и помоги всем сырым и скорбящим душам. Как высоко служение священства — стоять у скорбных и умирающих, зреть борения их и свет души их, молиться с ними и о них. Я был у постели молодой чахоточной девушки, и душа моя горела и трепетал я от жалости и умиления пред этим срезанным цветом жизни. Близ Господь всем призывающим Его.

23.III/5.IV-1924

Блаженны кроткие... Слова Господа о блаженстве кротости приходят на сердце, когда искушения некрото-

сти, запальчивости, гнева посещают грешную душу, а они всегда ее посещают; и как сладостно не отдаться этим чувствам, какую свободу и радость дает кротость. Недаром Господь о Себе сказал, что и Он кроток и смирен сердцем и дает покой душам нашим.

26.III/8.IV-1924

У одра умирающего... Как высоко и блаженно служение священническое. Господь дает священнику стоять у врат вечности, когда они открываются, чтобы принять отходящую душу, и сам он смотрит в эти отверстые врата, и это созерцание как обличение, и вместе как освежающий душу призыв входит в душу. Оно должно бы вносить в нее непрестанное памятование о смерти и сознание близости обоих миров. И особенно, когда в мире отходит праведник в полном сознании и преданности воле Божией, как ныне... «Готово сердце мое», — говорит он о себе священнику и тот нудит его самого к самоиспытанию: готово ли его сердце и, если нет, почему оно не готово? Иссыхающую душу освежает небесная роса, чувствуешь близость Господа и руку Его над собой, и сердце горит любовью и радостным удивлением. Нет смерти, а есть лишь два мира, вернее один, но пока для нас разделенный.

28.III/10.IV-1924

У одра умирающего о Господе. Нет страха смерти, нет ее раздирающего ужаса, но есть радость, блаженство и готовность послушно повелениям Господа перейти в другой мир, Ему одинаково покорный и близкий, как этот мир. Стояние перед лицом вечности и потеря чувства собственной тяжести... О, как это освобождает душу, как исполняет ее небесного восторга... И как перед *этим* ничтожны наши земные события. Мы оторваны от России, это духовная наша родина, и однако *что значит и это*, когда пред нами наша общая духовная родина. И ни разу об этом не вспомнил и не почувствовал отходящий друг,

ибо пред ним родина по плоти — семья его, и родина по духу — священник, в котором живет эта русская земля, и с этой родиной и из этой родины грядет в родину духовную. Все не так, как здесь, иные измерения, иное видение. Благословен Бог, сподобляющий меня недостойного видеть и переживать все эти чудеса.

5/18.IV-1924

Радость творчества. Перед моими глазами совершилось чудо человеческого творчества о Господе и для Господа: чистыми девическими руками начертались иконы Спаса и Приснодевы, как плод глубокого благоговения и тихой молитвы, а вместе настойчивого самоотверженного труда. Как возвышенно и свято это делание! Господь дает силы, Он посылает вдохновение, Духом Святым печатлеется красота. Ему довлеет искусство человеческое, и блажен тот, кто может и хочет и Ему отдать это искусство. И если в малом, в уголке неприметном для мира так благостно это творчество о Господе, какое блаженство наступит, если люди станут все делание совершать в Господе, если вся жизнь станет славословием, литургией. Ей, гряди же, гряди, Господи Иисусе!

18.IV/1.V-1924

Страстная седмица и Пасха Христова — дивные и явные чудеса Божии ежегодно являемые, как возмущение вод в Силоамской купели. Это высокие горы, к которым ведет долгое восхождение великого поста, высота которых даже не чувствуется во время нахождения на ней. Душа воспламеняется и пылает все разгорающимся огнем в дивные дни Страстной седмицы, и умирая блаженствует, и блаженствует умирая. А затем огонь этот сразу и непосредственно меняется и переходит в райский, светлый и веселящий, не жгущий и не жгучий, белый огонь пасхальный. Если бы люди, чуждые Церкви, знали это, как загорелись бы, как засветились

бы души их. И это явное чудо благодати Божией, спасающей и милующей. Все преображается, и это и есть уже заря преображения, все предстает в другом свете, благодатно, изнутри освященном. И такая жуткая и сладкая вместе с тем милость Божия. Порою душа хочет как будто разрешиться от тела в сладостной истоме, отдать себя Богу, замереть... И этот свет Воскресения, облиставающий вдруг в пасхальную ночь, сменяющий все цвета и краски, все облекающий в белизну, которой не знает земной белильщик, как он входит в сердце, свивается там белым огнем, и горит, и светит. О радостей радость, сладчайший Иисусе!

6/19.V-1924

Нужно любить труд молитвы и никогда не ослабевать в нем. Люди ищут духовных услаждений, и, если благодать явит им лицо свое, когда она отнимется от них, они тоскуют и хладеют душой. Но труд молитвы, настойчивый, неослабный и упорный, есть выражение нашей действенной любви к Богу, которая стремится связать наше греховное естество и принести к алтарю. Царство Божие силою нудится. И никогда не остается неоправдан этот труд. Бывает, что молишься, а сердце остается холодным и черствым, и язык деревянным, а все-таки, если понудишь себя и ни в чем не дашь уступки и поблажки лени своей, после молитвы душа чувствует себя обновленной, упругой и окрепшей.

Это бывает и при богослужении церковном, когда и оно сопровождается охлаждением: и после него чувствуешь себя укрепленным. Поэтому трудитесь, братья, трудись и ты, лукавый раб, ибо труд есть любовь, и нетрудящийся леновствует в любви, он холоден сердцем.

19.V/1.VI-1924

Какое чудо — молитва. Грешный и недостойный человек в безумном дерзновении шлет свои мольбы, бросает свои слова в небо, и услышана бывает молитва,

об этом знает сердце молящегося, когда он искренно молится. Это не значит, что *всякое* наше желание немедленно исполняется так, как нам этого хочется, это может и быть — и тогда молитва является непосредственно чудотворной, — может и не быть, но молитва искренняя, сердечная, *всегда* имеет действие и *всегда* исполняется, она *всегда* чудотворна, ибо движима всемогущим и страшным Именем Божиим. Молись, человек, научись молиться, и великая сила, радость, спокойствие будут с тобою. Не отрицайся силы молитвы по немощи греховной, не говори о себе, что такому немощному и грешному не внемлет Бог. Он всякому сердцу молящемуся внемлет, и оно внемлет слышащему его Богу. И Бог не где-то вдали, высоко в небесах, Он здесь, в твоём сердце, везде, где призывается с благоговением Имя Его, ибо Он есть в этом Имени.

О, какая милость Божия молитва! Приучай себя к дыханию молитвы, вверяй себя молитве, научись ничего не предпринимать без молитвы, и благо тебе будет! Молись и в горе и в радости, в нужде и благодарении, и будешь чувствовать Господа, держащего тебя за руку твою, и никогда не будешь один... Предзрех Господа предо мною, откуда приидет помощь моя. Помощь моя от Господа, сотворшего небо и землю.

26.V/8.VI-1924

Сегодня я шел к литургии ранним утром по освеженным после ночи улицам города. Я думал: Господь дает это утро в мире Своем. Все живет в нем в необъятной шире и глубине. Неисчислимы творения: люди и птицы, рыбы в глубине и пивавки на Эвересте, вся чисть и нечисть, и все поет хвалу Богу в это утро, и все Им исполнено, и всюду Он близ... И близок Он и тебе, и ты создан в этот мир как часть, не худшая других, ты удостоен бытия, ты гражданин и этой земли, и этих звезд, и всех бесконечностей великих и малых. И ты можешь, и поэтому должен внимать песне мира, несущейся к тебе отовсюду, славе Бога, которой полно небо и земля.

И нет ведь здесь иного *тогда* или *там*, а есть только неподвижное *здесь* и *теперь*. Вся жизнь, пока Господь не загасил этот свет твоей жизни, есть непрестанное *теперь*. И какой грех против себя и против мира, какое мало-душье ты обличаешь в себе, уходя в это *тогда*. Вот здесь, сейчас близ Господь и Слава Его, близ вечность и этот бесконечный Божий мир: и ангелы, поющие хвалу Богу, и вся тварь. Как это почувствовать во мгновении, биение мирового сердца и себя как частицу теплой мировой крови, несущейся по мировому телу? Как мне предзреть Господа пред собою выну? Но могу и хочу, Ты Сам помоги и научи меня, Господи!

II

[Три записи, пропущенные при первой публикации.]

8/21.VI-1924

Любовь и молитва, молитва и любовь, только эти два крыла христианской жизни. Когда стоишь на молитве и сердце распаляется от любви к милым и дорогим спутникам жизни, то затем это возгорение переходит на весь мир, и душа погружается в океан любви, блаженство любви, она горит таким блаженным огнем, что изнемогает от этого блаженства. О сладостей сладость, о радостей радость, Иисусе мой сладчайший! Распали меня огнем Твоим, растопи душу мою, сожги ее собой!

13/26.VI-1924

Господи, мир Твой — чудо, и чудо благодати Твоей каждый день и час жизни, который даешь Ты своему творению. Мы все ждем и ищем чудес, и не замечаем, что живем в непрестанно совершающемся чуде. И каждодневное чудо это — молитва. Я, грешнейший из грешных, ничтожнейший из ничтожных, дерзаю возносить свои недостойные моления к престолу Твоему, и когда я

молюсь сердцем, я ведаю, — здесь же ведаю — что моя молитва услышана. Ибо здесь, близ есть Господь, Он видит и внемлет, и лишь мы не внемлем и не видим Его присутствия. А с Ним и в Нем всё Его дар, все Его милость, все Его риза, все Его чудо...

15/28.VI-1924

Господи! Какое чудо любви! Чудесны миры Твои, чудесно создание Твое, но нет чудеснее чуда как любовь, загорающаяся в сердце созданий Твоих. Любящий имеет все, что он любит, он радуется всем и всему, что он любит, он блаженен через все, что он любит. Любовь — это Дух Святой. Откровение Духа — откровение любви, Бога-Любви... О, положи меня как печать на сердце Твое и как перстень на руку Твою, я изнемогаю от любви.

III

[Последние страницы «Дневника Духовного», по неизвестной причине не вошедшие в копию матери Бландины. См. «Вестник» № 175, стр. 75.]

...церкви. Отчего же мы о нем забыли, так не верим ему, что со смущением и спешно произносим евангельские слова с обетованиями Спасителя? Потеряли ли они силу свою, силу Христову? нам не нужно держаться за букву и форму, именно за те чудеса и знамения, которые даны апостолам, — Бог даст тот дар, который нужен, но нам надо научиться всегда и беззаветно верить в силу Христову и в силу молитвы Ему. Каждый христианин в смирении должен остерегаться знамений, но в дерзновении молитвенном и он — чудотворец силою Христовой, и он низводит силы своею молитвою. К этому призывает Господь; этого хочет он от верующих. Часто молитва наша робка и маловерна, уже заранее в сердце звучит неверие, когда уста произносят молитву, неверие или в себя или в самого Господа, что обычно слито вместе. Но

есть мера молитвы и сила молитвенного подвига, который иначе и не может совершаться как в дерзновении, в знании силы своей. Но он требует от нас великого напряжения, трудов и потов, которых мы не даем. Итак, не Господь отступил от нас, но молитвенная леность наша нас от Него отдалила. Самый трудный путь и трудный труд есть молитвенное делание. Господи, заложи в нас молитву, дай дар молитвенный, дай волю и труд.

10/23.I-1925

Как молиться о нуждах наших? Мы просим у Бога о том, чтобы Он исполнил моление наше, если оно не явно греховно, но мы не можем свои человеческие желания и домыслы делать волей Божьей. Ко всякому своему человеческому прошению должны мы присовокуплять в сердце своем: обаче же не яко аз хочу, но яко же ты хочеши. Надо стремиться к тому, чтобы в сердце искренно звучала наша молитва эта, иначе мы молимся, как язычники во многоглаголании своем. И лучше возможно меньше молиться о своих определенных нуждах и выражать свои определенные желания, а молить Бога просто о помощи и спасении нас и близких наших. Ибо ведает Господь наши нужды ранее прошения нашего и приходит к исполнению их. Но в то же время старайся не начинать никакого дела, не принимать никакого жизненного шага без освящения молитвой, старайся так себя воспитать, чтобы это было невозможно для тебя! Молись всегда и обо всем, и Господь мира будет с тобою!

14/27.VI-1925

Бывает так, что Бог через наше недостойнство делает дела Свои людям... Особенно это бывает со священником, которому дана власть от Бога. Наше греховное сознание, ведающее всю свою немощь и свою скверну, смущает это, и мы готовы отвергнуть и заподозрить самое дело Божие. Но это неверно, и не надо отрицаться даров Божиих. Так же, как надо верить в силу искренней

и горячей молитвы, которая доходит до Бога несмотря на грех молящегося, так же не надо сомневаться в действительности силы Божией, в ней совершающейся. Христианин и в грехе своем остается храм Духа Св., имеющий помазание от Святого. Он имеет в себе силу, которой он и сам боится поверить, ибо она налагает на него ответственность за ее неупотребление. И встречая человека, который в этой силе нуждается, он не должен задерживать в себе эту силу, ибо иначе подвергнется осуждению, как не питавший нуждающегося брата своего. Это сознание должно поддерживать в нас неусыпное внимание и чувство ответственности. Наша леность пользуется всякими предлогами для успокоения и самообмана, таким предлогом является здесь действительная, а чаще и мнимая скромность. Скромность не есть единственная и даже высшая добродетель: все хорошо на своем месте и в свою меру, есть еще и дерзновение, и есть святое безумие любви...

16/29.VI-1925

Наипаче всего научайся смирению. Трудная это наука, и многие она имеет ступени. Самая первая ступень это когда открываются глаза на себя и отпадает то самообольщение, в которое неприметно с раннего детства погружается человек, себя воображая. Каждому человеку Бог дает образ, в котором он может себя вообразить подвигом жизни. Но греховное наше воображение вселяет в нас, что этот образ уже сияет в нас, а кроме того, что мы единственно его имеем, а прочие люди его лишены. Это убеждение в своей единственности очень тонко и неприметно вселяется в сердце и царит в нем, холодную [пропущено слово] его сжимает, и много нужно пережить на пути смирения и покаяния, чтобы на самом деле всем сердцем принять, что ты — не единственный, или же единственный лишь в грехах своих. Каждого человека смиряет милосердый Господь, посылая уроки жизни, обстоятельства, опытно раскрывающие перед ним его немощь. Для людей одаренных и сильных, «богатых»,

смириться труднее, п.ч. они дольше остаются в сознании своей силы, однако каждого человека ждет неизбежно на пути жизни его такое прозрение. Но оно еще не есть смирение, вернее только отрицательное к нему условие, требующее положительных. При отсутствии же их это разочарование в себе отравляет душу злым унынием, завистью, в человеке развивается подполье. Нужно преодолеть его покорительной силой смирения, которое состоит в ведении своей немощи и в *приятии* ее как заслуженной кары за грехи и как воли Божией о себе. Нужно немощь свою перестать чувствовать как немощь, что-то недолжное для тебя, но как твое собственное состояние — иным ты и не можешь быть и не должен стремиться, не должен о себе и себя воображать. Все человеческое ничтожно перед благодатью Божией, и все человеческое не равноценно. Поэтому и немощь несущественна для вечного спасения. Человек может мешать грехами своими, гордостью своею вселению благодати Божией, но он ничего к ней не может прибавить. Всяк возносясь себя умален будет, а смиряясь себя вознесется. Нужно уйти от самой этой постановки вопроса о своих человеческих правах и свойствах, смотреть вверх, а не вниз, и этот уход — в смирение — даст истинную свободу, детскую легкость, мир и радость. Нет мира и радости без искреннего и глубокого смирения, нет без него нелицеприятия. Стяжание смирения есть самое важное дело для человека, без которого он и не может вступить на путь духовного делания. Посему надо быть всегда внимательным к тому, чтобы видеть доброе в человеках и, видя себя не имущим, укорять себя и почитать недостойным того, что по милости Божией живешь.

17/30.VI - 1925

Скажи мне, Господи, путь в оньже пойду, яко к тебе взях душу мою. — Человек направляет свои пути, не ведая, куда они ведут, но то ведаёт ведущий. И потому не нужно заботиться, куда ведет путь, но нужно им идти по воле ведущего. Весь человеческий путь кончается у

открытой могилы и ведет к ней и только к ней, но и он же ведет из здешней жизни в живот вечный. Нужно хранить душевную свободу и смотреть ввысь, а не вниз, и тогда твердо, ясно и спокойно будем проходить свой путь на земле, не смотря себе под ноги. Господь сказал о себе: *Аз есмь путь*. Как может Он стать *путем* для нас? Он, который есть и живот и истина, Он не только собой указывает путь нам, не только ведет им, но и сам Он есть путь для нас, ибо Он своим вочеловечением, своим крестным подвигом дал нам путь спасения, Он сам его прошел и здесь и за гробом. И всюду, где бы мы ни находились, мы можем найти себя духовно на этом Пути, опознать себя с Ним и в Нем, посему не растеривайся в пути твоём, не забывайся в его волнениях, но твердо знай, что, как с Лукой и Клеопой, и с тобою грядет Христос.

16/29.VII - 1925 (в день исполнившегося 54-летия)

Париж

Господи, благодарю Тебя за все: за жизнь, за судьбу, за родителей, за семью, за друзей, за встречи, знакомства, счастье и несчастье, радости и испытания. Как объять все чудеса Твои и милости Твои? Они неисчислимы. Но более всего благодарю тебя за то, что ты дал мне любить и знать ответную любовь. Нет большей радости и большего блаженства. И благодарю Господа, что Он во всей моей лености и греховности дал мне достигнуть служения алтарю, ибо нет блаженнее этой судьбы на земле. Господь каждому человеку при его рождении определяет срок его жизни, одних призывает в младенчестве, других в юности, а иным даёт долгую жизнь, по Его неисповедимому совету. Каждый год, новый поворот жизни, мы должны рассматривать как путь к земному пределу, но вместе и принимать новые задачи, в ней открывающиеся. Нельзя смотреть на оставшуюся жизнь как «прочее время живота», которое надо кой-как дожить, но надо дожить достойно, в мире и покаянии. И надвигающаяся или уже надвинувшаяся старость таит в себе свои драгоценные возможности, она

есть или может быть увенчанием жизни. Тот, кто достиг старости, освобожден ею от страстей плоти, он, оставаясь в теле, чужд его страстей; он опытом долгой жизни постиг то, что необходимо было ему в юности, и близость к Богу, которая дается стоянием у земного порога, дает особую свежесть его духу. Старость в Боге есть самое драгоценное достояние человечества, духовный его отстой, чистая влага. Но старость является увенчанием *всей* жизни: какова жизнь, такова и старость, нужно заслужить старость. Люди боятся старости, не хотят ее, но нужно любить старость, хотеть ее, как свободы в Боге. Обновится яко орля юность моя, и старость есть эта обновляющаяся в Боге вечная юность духа...

18.IX/1.X - 1925

И в лениости житие мое иждих. Дни мои скончаваются, дни мои малы, что понесу Господу моему? какой дам ответ о днях жизни моей, которые он щедро дал мне и еще дает, терпя моим бесчисленным прегрешениям. Смущение и страх, и стыд, стыд непереносимый, объемлет душу мою, не могу поднять очей моих, не могу дать ответа. Не возвратить дней жизни моей, растроченных в грехе, не возвратить тех возможностей любить Бога и ближнего, которыми Господь милостивый меня осыпал, прошлого не возвратить, и страшусь глядеть в него. Но настоящее? тебе дает еще Господь *прочие дни живота*? Как ты их используешь? Не кончаешь ли ты каждый день с плачем и мольбой Господу о прощении, что вот и еще день, тебе данный, ты расточил, презрев милость Божию. Когда ты был юн и не знал себя, и не видел греха своего, он не [неразб.] и тебе. Но теперь, когда ты видишь и знаешь безмерность греха своего, делаешь ли ты хотя что-н[ибудь] для противления и покаяния? Господь долготерпеливо ждет от тебя покаяния, отдай Ему хоть день, тебе сегодня данный, потрудись Ему хотя в одиннадцатый час, но потрудись, принеси плод покаяния. А ты, ленивый и лукавый раб, только сетуешь и сидишь сложа руки, ожидая, что разверзнется бездна, поглотит

твою павшую душу. И[исусе] Х[ристе] С[ыне] Б[ожий], помилуй мя.

23.IX/6.X - 1925

Дни твои скончаваются, на сердце тихая грусть о том, что не совершил труда своего пред Господом и напрасно расточил данную Им жизнь. Но в твоей печали светит любовь Божия и прощение Господне. Он не погнушался нами такими, какие мы есть. Он пришел к нам, блудным и грешным, и не надо нам пугаться своего недостойнства пред Ним, ибо это значит неверием оскорблять безмерную любовь Божию. Каждую литургию совершается это чудо Божьего снисхождения: на дискосе почит Агнец, Сам Он, Господь, опять жертвенно дается в окаянные и скверные мои руки. Изнемогает душа моя от трепета перед Божиим снисхождением, пред Божиим смирением к твари. Бог дается заклаться и быти в снедь верным. Изумляюсь и трепещу и радуюсь, и снова изумляюсь, и снова объемлю сердцем Божие снисхождение, и молюсь Ему, предо мною лежащему, почившему на Престоле Своем, молюсь Ему, на него взирая, к нему припадая, лицом к лицу, как Моисей на Синае... И как я, червь, могу притекать, чтобы оправдывать свою праведностью это снисхождение, мыслить о том, чтобы стать его достойным, не безумие ли сама та мысль, как и мысль о том, чтобы оправдаться жизнью своей перед Ним, втуне мной растроченной. Но я верю, люблю и надеюсь на безмерное милосердие, помилуй меня в нищете, в лениости, во грехе и окаянности моей, ибо верю я в безмерность любви Твоей!

27.IX/10.X - 1925

Есть страх Божий и есть тот страх, который изгоняет любовь. И этот (последний) страх объемлет греховное сердце человеческое, когда размышляешь о жизни своей и о страшном суде Божиим. Все страшнее он становится, когда все яснее видишь свою безобразность [?] перед ним,

когда вся жизнь видится как ряд ошибок, праздности, сластолюбия. Страшно видеть себя, и этот страх изгоняет любовь, п.ч. любовь дает веру и питает надежду. Неизмерима, неизмерима любовь Божия, не по заслугам он спасает человека, но по милости, вот что нужно непрестанно обретать в сердце, да не погибнет оно от уныния. Прошлого — увы — не изменить, его можно только оплакивать, оно немим укором стоит перед нашей совестью и судит нас ранее страшного суда. Но не нужно ужасаться, ибо это есть — бесовское запугивание. Нужно иметь омерзение к греху, но не к грешнику, в которого Господь вложил, хотя и поруганный им, образ. И к себе не нужно иметь омерзения, как и к другим, ибо это такой же грех, как и по отношению к ближнему, ибо сам человек есть себе ближний, ибо в нем живет всех любящий Господь Иисус Христос. Когда жизнь впереди, юность самоуверенна, когда вся жизнь позади — а она всегда неудавшаяся, старость унывает; а надо всегда быть с Господом и предавать себя Господу — Отче мой, зрю себя, знаю, как застарели недуги и грехи мои, ведут они мою слабую волю и не надеюсь уже исправиться и пойти с Тобою. Но сего одного хочу, одного хочу, об одном молюсь: дай мне любить тебя больше жизни, больше себя, больше всего в мире, Ты знаешь, как искрення эта молитва, и Ты слышишь ее, Ты прощаешь заблудшее создание твое...

ПИСЬМО ПРОТ. С. БУЛГАКОВА П.Ф. АНДЕРСОНУ

(Публикация Н.А. Струве)

Весной 1939 года о. Сергей Булгаков, страдавший раком горла, должен был подвергнуться тяжелой операции, грозившей смертью. Операция удалась, но лишила его почти целиком голоса. Перед тем как лечь в больницу, о. Сергей написал ряд благодарственных писем своим далеким друзьям и благодетелям Богословского Института.

13.III-1939

Серг. Подв.

Дорогой Павел Францевич!

По воле Божией уходя из мира, я чувствую потребность сказать слово благодарности всем, кого Бог послал мне на моем жизненном пути, каждому свое. И Вам, с которым мне дано было работать в мире и согласии более 10 лет, как некоему ангелу-хранителю русского изгнания, призванному из страны далекой и чуждого народа, хочется сказать во имя русской церкви и русской культуры и русского народа сердечное спасибо, а в Вашем лице и Вашему духовному как бы отцу и руководителю Др. Дж. Мотту, которому столь многим обязан восточный мир и наш Богословский Институт. Еще прошу Вас передать мой благодарный привет всем моим американским друзьям, которых Вы знаете по нашей общей поездке в Америку, не называю их по именам, чтобы по немощи кого-либо не забыть. У меня сейчас не остается ни времени, ни сил для того, чтобы написать письма на правильном английском языке. Поэтому разрешите мне верить Вам подлинное письмо на русском языке, перевод которого вверен доброте Ирины Васильевны: архиеп. Кэнтерберийскому, арх. Йоркскому, Bishop PERRY, Mrs. Cram. Прошу Вас их вручить им по принадлежности, лично или по почте. Простите за обремене-

нение, но мне хотелось сделать это именно через Вас, как неизменного посредника между востоком и западом.

Позвольте мне теперь обратить слово и *личной* благодарности к Вам, как директору YMCA-Press за то, что благодаря Вашему посредству (вместе с Вашими сотрудниками) мне дано было опубликовать серию моих богословских трудов, которые сам я считаю своим главным посильным служением Церкви, не исключая и последних, пререкаемых моих сочинений (из которых самый последний том в рукописи будет представлен на Ваше усмотрение моими друзьями).

Несмотря на временные и частные несогласия, которые благополучно сглаживались, мы проработали урочный час, на мою долю отмеренный, в мире и единении, и за эту общую работу я благодарен Вам. Прошу Вас не умалить своего попечения о нашем общем детище — Богословском Институте и впредь, ибо Вы знаете все значение этого дела. Призываю Божие благословение на Вас и всю Вашу семью, — Mrs Anderson and children. Господь да сохранит всех Вас на путях Ваших.

Ваш прот. С. Булгаков

Прошу передать мой привет Mrs. & Mr. Lauri, Mrs. Stelle Mc Naughten, Mr. Culmann и Ирине Вас. Окуневой с ее мужем.

Игумен ИГНАТИЙ (Крекшин)

ПРО БЯКУ-ЗАКАЛЯКУ КУСАЧЮЮ

.....
«Это Бяка-Закаляка
Кусачая,
Я сама из головы ее выдумала».
.....
«Я ее боюсь!»

Корней Чуковский, «Закаляка».

В последнее время, с тех пор как Русская Церковь получила свободу, перед ней открылись широкие перспективы многообразной деятельности. Жизнь Церкви, в советское время ограниченная стенами «культового здания», постепенно открывается современному секулярному миру не только в возрождении самой церковной организации — приходов и монастырей, учебных заведений, — но прежде всего в обновлении традиционных форм служения — миссионерства, просвещения, благотворительности.

Наряду с возрождением церковных институций возрастает и активность мирян — и этому нельзя не радоваться. Церкви Христовой всегда был чужд дух клерикализма, ибо народ Божий должен нести не меньшую ответственность за ее судьбы, чем духовенство. Именно в совместном служении духовенства и мирян «церковная организация» может преодолеть рамки корпоративной замкнутости и стать живым организмом в этом мире, в котором Церковь призвана «свидетельствовать о Свете» (Ин. 1:8).

Однако наряду с обращением Церкви к современным проблемам общества, поисками христианских ответов на вопрошания стремительно меняющегося мира, в Церкви возникает противоположная тенденция, чисто негативное отношение к происходящим в мире изменениям.

Психологически это явление можно объяснить инерцией сознания, неспособного преодолеть насильственную изоляцию Русской Церкви в советское время не только от общества, но и от остального христианского мира, развивавшегося в свободных условиях. В результате этой внутренней и внешней изоляции Русской Церкви многие традиции вообще были утрачены, а существовавшее в начале века многообразие церковной жизни было предельно унифицировано. Эта искусственно ограниченная в своем развитии церковная практика советского времени до сих пор воспринимается некоторыми православными как единственно правильная, абсолютно идеальная, а потому и единственно возможная.

Возникшее в последнее время стремление к обновлению церковной жизни, а на самом деле — возвращение к некогда утраченному богатству православных традиций в единой Традиции Христовой Церкви — подчас вызывает болезненную реакцию некоторых православных, неспособных разобратся в изменившейся ситуации, и потому занимающих охранительную и обличительную позиции. Любые «новшества» вызывают у них буквально метафизический ужас, окрашенный в апокалиптические тона, всюду они видят измену Православию, — заметим здесь, построенному по их модели, — и повсюду ищут они врагов этого Православия, причем не только за конфессиональными границами Православной Церкви, но и внутри ее самой. Невольно вспоминается советское время, когда самым страшным врагом оказывался враг внутренний — тогда это были «бывшие»: дворяне, «церковники и сектанты», кулаки, «вредители и шпионы». Теперь «враги» пытаются, по мнению «хранителей традиции», разрушить Православие изнутри. «Ревнителю» как будто не уверены в том, сможет ли устоять Православие перед «происками врагов», словно они не помнят слова Христа, что врата ада Церковь никогда не одолеют (Мф. 16:18). Поиском и изобличением мнимых врагов Православия они в основном и заняты. И особенно печалит то, что дух нетерпимости и вражды, препятствующий исполне-

нию заповеди Христовой любви и единства, вновь появляется в Русской Церкви после пережитых ею в XX веке гонений и разделений.

Образу врага и посвящена книга «Современное обновление — протестантизм «восточного обряда» (М., «Одигитрия», 1996, с. 348). Этот сборник статей, неизвестно кем составленный и вышедший без церковного благословения, представляет собой своеобразный путеводитель по «современному обновленчеству».

Мы не пишем здесь критического разбора этой «очень своевременной книги» — для этого понадобилось бы серьезное исследование каждой статьи. Мы просто предложим читателю извлечения из этого сборника, которые представляются нам важными для характеристики богословских взглядов анонимных составителей. Почти ничего от себя не добавляя, мы хотели бы представить ряд ключевых тем сборника, характеризующих идеологические позиции его составителей и их церковную ориентацию, чтобы помочь читателю разобратся в «истинном православии» издателей книги.

Итак, что же такое современное обновленчество или модернизм (авторы, правда, употребляют также довольно странные неологизмы «неообновленчество» и «новообновленчество»)? В предисловии к книге мы читаем: *«Сегодня модернизм выступает прежде всего против Священного Предания, против канонической жизни Церкви и святоотеческого понимания духовной жизни в Православии»* [8]. *«Сегодня появился и экклезиологический модернизм, который отвергает святоотеческое богословие и прежде всего православное учение о Церкви. Он пытается заменить его современными религиозно-философскими учениями, пронизанными духом протестантского реформаторства, современного латинского модернизма и идеями «парижской школы» либерального богословия»* [9]. *«Совершая ревизию всего Православного учения о Церкви, модернизм говорит о некоем внецерковном христианстве, в котором, с его точки зрения, также возможно спасение, ибо «Дух дышит, где хочет», и люди «добрый воли» —*

«анонимные христиане» — за творение добрых дел на пользу общества и прогресса тоже, по их мнению, обретают спасение» [9]. «Еще одним из современных модернистских учений является иудеохристианство, которое в последнее время так широко распространилось среди интеллигенции, недавно пришедшей к вере и недостаточно воцерковленной. Об иудеохристианстве стал впервые говорить и писать тот же Вл. Соловьев, затем это учение развивал в своих парижских статьях о. Сергей Булгаков, позднее о. Александр Мень и другие агенты современного неохристианства. Это лукавое течение пытается соединить иудаизм и христианство, ибо, по мнению приверженцев этого учения, христиане и иудеи имеют одну и ту же библейскую веру в Отца Небесного» [10]. «В истории Церкви попытки сближения иудаизма с христианством всегда кончались появлением новых иудеохристианских ересей, которые стремились к иудеизации самого христианства» [10].

Какие же главные опасности угрожают сегодня Православной Церкви?

«Одна из них — это стремление перейти на так называемый «новый церковный календарь», то есть отказать от церковного юлианского календаря в пользу григорианского, папского» [11-12].

Как известно, Святейший Патриарх Тихон не был противником календарной реформы. Вот что пишет об этом один из авторов сборника: *«Под давлением богоборческой большевистской власти и Святейший Патриарх Тихон, введенный в заблуждение Константинопольским патриархом-модернистом Мелетием IV, мечтавшим о проведении «живоцерковнических» реформ во всей Православной Церкви, согласился было на введение в Русской Церкви нового стиля, но народ церковный как «хранитель веры Православной» не принял этого пагубного нововведения, и тем самым попытка антиканонических новшеств в Русской Патриаршей Церкви с Божией помощью сорвалась...» [54]. Именно в сохранении юлианского календаря состави-*

тели книги видят «важнейшее условие выживания Православия в современном мире, а следовательно и выживание самого этого мира, ибо разгром Православия немедленно повлечет воцарение антихриста и окончание земной истории человечества» [70].

Другой опасностью для Православия является русский язык. Оказывается, точный перевод богословских истин с церковнославянского языка на русский невозможен, ибо *«русский перевод будет всегда искаженный и огрубленный» [133].* Более того, церковнославянскому языку один из авторов пытается даже дать догматическое обоснование: *«Славянский язык, как уже сказано, есть наша словесная икона, поэтому хранение славянского языка должно быть правилом Русской Православной Церкви. Догматически это можно обосновать так же, как и иконопочитание: как там мы поклоняемся не доскам и краске, а в видимом образе почитаем невидимый Первообраз, так и тут мы поклоняемся не звукам и грамматическим формам, а в слышимом образе поклоняемся неслышимому Первообразу» [136].* Более того, в попытках перевода богослужебных текстов на русский язык другой автор видит «идеологическую диверсию»: *«...Мы не должны забывать, что церковнославянский язык, богослужебный язык, это единый язык Русской Православной Церкви и, если угодно, богослужебный язык единой нации — русской нации, в которую входят три народности: великороссы, малороссы и белоруссы. Если будет осуществлен перевод литургии на нынешний русский разговорный язык, то это даст толчок церковным и этноцерковным разделениям: моментально найдутся желающие осуществить перевод на белорусский язык и украинскую мову. И до некоторой степени эти опыты переводов закрепят тот опыт расчленения, разделения единой русской нации, который сейчас осуществляется у нас на глазах... Всякий человек, который сейчас пытается поставить всерьез задачу перевода церковнославянского богослужения на русский язык, свидетельствует только об одном: либо о своей феноменальной*

невежественности, либо о совершенно определенных околополитических целях и заданиях, о которых он до времени просто не желает сообщать своему окружению» [144].

Своеобразных взглядов придерживаются авторы книги и на перевод на русский язык Священного Писания. По их мнению Синодальный перевод Библии, которым до сих пор пользуется вся Русская Церковь и одним из творцов и вдохновителей которого был святитель Филарет (Дроздов), «не принес ожидаемых результатов: покинувшие церковную ограду, даже получив Библию на русском языке, продолжали находиться вне Церкви и увлекали за собой все больше православных людей» [166]. Излюбленным «неообновленцами» объявляется «крайне сомнительный и отступающий от православной традиции перевод Нового Завета под редакцией епископа Кассиана (Безобразова)» [167]; этот перевод, ставший значительным шагом в истории библейских переводов в России, был, оказывается, всего лишь делом «частного лица» [142], а вовсе не плодом работы группы библеистов.

Кого же причисляют авторы и составители сборника к современным обновленцам, якобы продолжающим внутри Церкви разрушительную деятельность обновленцев 20-30 годов? Помимо «цвета» столичного общества [67] — священников, объединенных вокруг «Христианского Церковно-Общественного Канала» (их имена всем хорошо известны, а фотографии некоторых из них помещены на последней странице обложки книги, — быть может, для проведения «сеанса пяти минут ненависти», как в романе Дж. Оруэлла «1984 год»?) — к «неообновленцам» принадлежит и часть епископата и священников Русской Церкви.

Кто же именно?

«Сегодня хорошо видно, кто в руководстве Русской Православной Церкви поддерживает модернизм и обновленчество: это — ближайшие помощники и ставленники покойного митрополита Никодима,.. известного своей приверженностью экуменизму, папизму

и обновленчеству» [8,227]. К «неообновленцам» причисляются также «заштатный архиепископ» Михаил (Мудьюгин) [39] — профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, один из интересных русских богословов, широко известный иконописец архимандрит Зинов (Теодор), исповедник и свидетель Христов нашего времени архимандрит Таврион (Батозский), поступивший «вопреки православной традиции скорее всего по простоте своей» [300] — такую надежду по крайней мере высказывают составители книги. Обновленцами и апологетами экуменизма оказываются также и доктора богословия профессор Виталий Боровой, и иеромонах Иларион (Алфеев), и известный всему миру миссионер и богослов протоиерей Александр Мень, названный Святейшим Патриархом Алексием «талантливым проповедником слова Божия, добрым пастырем Церкви».

Далее фантазии обличителей нео-ново- и просто-обновленчества простираются за пределы канонической территории Русской Православной Церкви. Обновленцами оказываются крупнейшие русские богословы XX столетия прот. Сергей Булгаков, прот. Николай Афанасьев, прот. Александр Шмеман, религиозный философ Н.А. Бердяев, «историк» [70] Д.В. Пospelовский, религиозный мыслитель Г.П. Федотов.

Не хотелось бы больше умножать числа «отступников от истинного Православия», однако в заключение нельзя не отметить, что обновленческие фобии авторов-составителей сборника простираются даже до масштабов целых поместных церквей — обновленческими оказываются и Константинопольский Патриархат, и Финляндская Автономная Церковь...

Известно, что подобной позиции придерживается Русская Православная Церковь Заграницей, которая фактически не находится в общении ни с одной из православных церквей и крайне нетерпимо настроена в отношении к Московскому Патриархату. Можно предположить, что некоторые авторы сборника принадлежат к этой церкви или какому-нибудь ее ответвлению (например, грекам-«старостильникам»).

Где же авторы сборника ищут истоки обновленчества? Ну, конечно же, на «гнилом Западе», как этому учила родная советская школа. *«Нравственная грязь, — сетует один из авторов, — идет к нам с Запада. На Западе народ воспитывают католики и протестанты. Никто там церкви не разрушал, священников не расстреливал, верующих не бросал в тюрьмы. Все условия для христианского воспитания были созданы. Почему же там победила сексуальная революция? Почему же там победили вседозволенность, культ насилия? А наш народ, даже лишенный священства, под гнетом большевиков оставался нравственным, сохраняя свои православные корни. Не доказывает ли это нравственное различие между Россией и Западом, что инославные церкви, отступив от Православия, сделались безблагодатны?»* [95]. Та же мысль развивается и другим автором: комментируя слова о. Александра Борисова о святых праведниках XX века, принадлежащих к разным конфессиям и являющихся провозвестниками «всемирного христианства с человеческим лицом», критик с ужасом делает вывод: *«Мне кажется, что это страшно, потому что новое христианство, неведомое Православию, есть христианство с лицом зверя»* [116].

Тенденциозными оказываются и политические предпочтения составителей книги — не трудно догадаться, что они могут быть только монархическими. По их мнению *«любому сколько-нибудь церковному человеку ясно, что православные не могут быть сторонниками демократической России, так как демократия противоречит Церкви Христовой»* [322]. Как будто бы не знакомы автору цитированной статьи слова апостола Павла, что «нет власти не от Бога» (Рим. 13:1), и что полноту власти Церковь имеет во Христе, «Который есть глава всякого начальства и власти» (Кол. 2:10).

Но не будем больше утомлять читателя бесконечными цитатами из книги, ставшей уже, к сожалению, бестселлером. Надеемся, что у него создалось достаточное представление и о взглядах истинных борцов за «чистоту Православия», и о чудовищном сборище его

«врагов», плетущих свои паучьи сети и стремящихся уловить в них чад церковных.

Хотелось бы только задать вопрос авторам: а все ли они знали, что тексты их статей будут включены в этот сборник, а их имена будут использовать в недостойной околоцерковной возне? И помнят ли они, кто в двадцатые годы подписывал письма власть имущим с призывами «пресечь», «покарать» своих оппонентов? Не боятся ли они сами оказаться в числе «врагов православия» (ведь известно, что некоторые из авторов сборника причисляются в известных кругах к еретикам и масонам)?

А читателя мы спросим: согласится ли он молиться перед иконой «Таинственный образ святых нашей Церкви», украшающей обложку книги?

КНИГА О. НИКОЛАЯ АФАНАСЬЕВА «СЛУЖЕНИЕ МИРЯН В ЦЕРКВИ» И СОВРЕМЕННОСТЬ

Ныне в России уже многим известно имя крупнейшего православного экклесиолога и канониста XX века — протопресвитера Николая Афанасьева. Многие его работы стали доступны через библиотеки и переиздания в нашей стране. Дошла очередь и до второй брошюры о. Николая из серии «Православие и современность», выпущенной в Париже в 1955 г. под шокировавшим тогда многих названием «Служение мирян в Церкви». Переиздание ее осуществлено Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школой, причем, в отличие от 1-го издания, французский текст примечаний переведен на русский, и вся работа предварена кратким вступлением д-ра Анатолия Николаевича Афанасьева, сына о. Николая, внесшего свой вклад в изучение наследия отца и на состоявшихся в трудные дни начала октября 1993 г. в Москве, во Владимирском соборе б. Сретенского монастыря, «Афанасьевских чтениях», организованных той же Школой.

Итак, со времени 1-го издания работы о. Николая прошло сорок лет. Но приснонасущая тема «Православие и современность» вновь напоминает нам о себе и представляет не только переиздавать лучшее из наследия прошлого, но и собирать конференции на ту же большую тему: о месте и служении в Церкви мирян-лаиков. Но это неизбежно приводит нас к необходимости строгого и критического осмысления как нашей современной церковной реальности, так и того, что было сделано в прошлом церковными богословами-подвижниками. Мы должны адекватно воспринять лучшее в их наследии и одновременно, опираясь на него, идти дальше, исправляя ошибки и недостатки и учитывая тот опыт, который накоплен в Церкви с тех времен. Попытку такого рода и представляет из себя настоящее исследование.

Весь пафос о. Николая и его творчества лучше всего выражают его же слова, сказанные им в заключении книги «Служение мирян в Церкви» (с. 65 — здесь и далее все ссылки даны по 1-му изданию): «В Церкви Дух Господень, в Церкви и свобода, но свобода не рабов — “ты уже не раб, но сын”, — свобода не правовая или политическая, а свобода сынов Божиих, свобода в любви, или свобода как дар совершенной любви. ...В Церкви любовь, свобода и истина — понятия тождественные: свобода как следствие любви, и истина как содержание свободы. Нарушение свободы означало бы оскудение любви и боязнь истины. В любви к истине сыны Церкви не знают страха перед высказыванием своих мнений, хотя бы даже эти мнения вызвали споры... В Церкви не прекращается пророчество — не “новое пророчество” по монтанизму, а дух пророчества, который получила Церковь в день Пятидесятницы. Нарушение свободы богословского исследования было бы выражением недоверия к духу пророчества или сознательным угашением этого духа».

Как, слыша эти слова, не восхититься? Как не обрадоваться этому православному учению и не утвердиться самому в Православии, не охранительном или обрядовом, но свободном, любящем, дерзновенном и творческом? И такую радость читатель книг о. Николая Афанасьева испытывает множество раз, при чтении чуть ли не каждой страницы. От этого захватывает дух, почти как на молитве или при чтении святых отцов и Священного (церковного) писания. Воистину Дух дышит, где хочет!

Не устаешь удивляться глубокой интуиции и смелым открытиям этого, как может показаться, лишь кабинетного ученого-канониста. Их трудно даже перечислить.

Это и само дерзновенное обращение к теоретически и практически забытой и, в традиции и в практике, запущенной теме, которую он ставит на твердую почву Священного (церковного) писания и предания.

Это и честное отрицание выявленных им редуций христианства, в чем бы, где бы, от лица кого бы и когда

бы они ни проявлялись. О. Николай старается восстановить в своих трудах в свете учения Господа и апостолов саму норму жизни Церкви и, не отрицая возможного многообразия форм ее воплощения в истории и в разных культурах, обличает все возможные отклонения от нее, и тем самым — от духовного единства в учении и практике церковей. При этом он сам старается избегать какой-либо однобокости, которая всегда является следствием тех же редукций православной веры и жизни. К примеру, он призывает рассматривать таинства не только «с точки зрения тех, над кем они совершаются», как это было долгое время принято в школьном богословии, но прежде всего с точки зрения того, что при этом «происходит в самой Церкви» (с. 43).

Неудивительно поэтому, что о. Николай Афанасьев постоянно прослеживает и отрицательно оценивает последствия двух важнейших кризисов церковной истории, которые он прямо связывает с переходом к «константиновской» ее эпохе. Это введение в церковную жизнь и в учение принципа права, начавшееся еще в конце II века, и переход к «школьному богословию», т.е. схоластике. Он однозначно воспринимает эти явления как чуждые Церкви, приведшие к внутренним разрывам в церковной жизни с соответствующими далеко идущими последствиями. Это позволяет ему обоснованно требовать возрождения изначальных норм церковной жизни, церковного сознания и церковного действия, начиная с важнейших сфер церковного богослужения, управления и учительства, на чем он и ставит свой главный акцент в книге «Служение мирян в Церкви».

Чтобы не путать норму церковной жизни, сознания и действия с эмпирической ситуацией, непоследовательной и противоречивой, о. Николай Афанасьев различает (но не разделяет!) Церковь с большой буквы и церковь с малой буквы. Чаще всего, судя по контексту, под первой он понимает ту Церковь, в которую мы веруем как единую святую, соборно-кафолическую и апостольскую, которую никогда не одолеть вратам ада, которая есть Дом Божий и Тело Христово, которая может

быть названа и Церковью Божией, и Церковью Христовой, Церковью Духа Святого. Под второй же он обычно понимает то или иное ее практическое воплощение, конкретное по месту и времени, имеющее определенные, объективные канонические границы, в отличие от не-объективируемых мистериальных (у него вместе с тем и мистических) границ Церкви с большой буквы.

В связи с этим для о. Николая свойственно выступать против двух крайностей, часто проявляющихся в экклезиологии: крайности формализма, или всякого рода юридизма, с одной стороны, и крайности спиритуализма, с другой (см. с. 32). Первое в истории часто приводило к безраздельному господству земного и человеческого над духовным, как бы к «кондовости» в церкви, а второе — к развоплощению Церкви и христианства, к подавлению духом всего человеческого и земного.

Эти крайности можно было бы сблизить с разделением в Церкви божественного и человеческого, как бы с церковным несторианством, и в этой перспективе работа о. Николая Афанасьева приобретает дополнительное значение борьбы не только за ортодоксию, но и за ортопраксис.

Замечательно то, что о. Николай во всем в Церкви, в каждом деле и служении в ней, обращается к благодати и познанию и исполнению воли Божией. Он действительно верит в Церковь. Поэтому не боится созидательно говорить применительно не только к древности о даре, данном всей Церкви и каждому в ней, связанном с «испытанием» и «рассуждением» о ныне происходящем в ней, с «различением духов» и пророческим «свидетельствованием».

Это позволяет ему обратиться вновь к благодатному единству и кафолической целостности Церкви «снизу», от корня, от евхаристического собрания всех «рожденных свыше», «от воды и Духа», личностей, которых он называет «лаиками», или «верными», которых мы только и можем признать «полными членами Церкви».

В свою очередь это закладывает прочное основание для возрождения почти полностью забытой и оставлен-

ной в церкви «местной соборности» на общинно-приходском уровне. Впрочем, от его взора не ускользает поражение церковной соборности и на других уровнях.

Проникновение в тайну и таинство местной соборности открывает перед о. Николаем Афанасьевым новые замечательные перспективы. Он приходит к корням изначального учения Церкви о «царственном священстве» всего народа Божьего, который и есть по сути — «народ святой».

Это же позволяет ему дерзновенно отрицать всякое разделение членов Церкви по природе, в особенности глубоко поразившее церковное сознание разделение Церкви на клир и мирян, до сих пор питающее всякий церковный клерикализм.

Он утверждает, что единственным посвящением, которое знает христианство, является таинство Крещения.

Он говорит по-новому о происхождении и самом служении церковной иерархии, как поставляемой на свое служение и находящейся в своем служении не над народом Божиим, а внутри его (см. с. 45), без какого-либо права «господствовать над стадом».

Отец Николай Афанасьев особое внимание уделяет церковным служениям, которые он строго отличает от всякого человеческого дела (или работы) в церкви. Он говорит о благодати в Церкви только как о динамическом даре, данном для служения и действия. Тем самым он восстанавливает учение о том, что именно благодать есть основа всех служений в Церкви, учение, часто игнорируемое не только на практике, причем с давних пор.

Далее, о. Николай обновляет наши представления о сути самих служений в Церкви, очищая их от пережитков правового и схоластического сознания. Он ставит служения в прямую зависимость от учения ап. Павла о Церкви Христовой как о Его Теле, где каждый член действует, служит, находясь на своем месте, не отрицая других. Это позволяет говорить о служениях в Церкви более в функционально-действенном, чем статично-иерархическом ключе, причем, конечно, применительно

ко всем, находящимся в живом Теле Церкви, а не только церковно- и священно-служителям или иным «работникам церкви».

Большое внимание уделяет о. Николай и вопросу поставления на служения, которое позволяет реализовать в Церкви благодатную основу всех служений. По его учению, все служения требуют того или иного церковного акта поставления, совершаемого в Церкви и для Церкви. При этом о. Николай признает за таинством Крещения значение и функцию не только посвящения, но и поставления каждого, становящегося полным членом народа Божьего, в сан лаика, «верного» для благодатного осуществления всеобщего в Церкви служения «царственного священства».

Это служение, согласно о. Николаю Афанасьеву, наиболее полно осуществляется на Евхаристии. Предстоятелю на этом богослужении сослужат не только те, кто стоит рядом с ним у престола в алтаре, но и все верные. Правда, сослужение их не распространяется на сферы церковного учительства и управления, требующие особого дара и поставления. Церковный народ проявляет себя в этих сферах через свойственный ему дар пророческого свидетельства, т.е. через согласие (консенсус) и принятие (рецепцию) того, что делают пастыри и учителя в церкви, и через соучастие в их избрании.

Отец Николай напоминает и о том, что все таинства обязательно должны быть связаны с Евхаристией. Он вводит это положение в само представление о сути всех церковных таинств и через это выводит необходимость соучастия народа Божьего в них. Но Евхаристия остается для него всегда центральным таинством Церкви, основой возрождения полноты ее жизни. Не случайно он сам стал неотъемлемой фигурой в современном движении «евхаристического возрождения» в Православии.

Признание возможности и даже необходимости благодатной активности лаиков (верных, главным образом мирян) во всех областях жизни Церкви как даре Духа Святого, данном им вследствие их поставления на служение царственного священства, как и признание в

них пророческого дара (духа) свидетельства через различие духов и рассуждение, или через согласие и принятие всего важного, происходящего в церкви, — это, как и все остальное, упомянутое выше, не могло не привести о. Николая Афанасьева к ряду оценок и рекомендаций, практически важных в деле евхаристического возрождения и обновления полноты церковной жизни. Во всех этих случаях, подчеркнем это, он исходил только изнутри проверенной и признанной Церковью своей нормой церковно-исторической традиции. Приведем ряд его высказываний по вопросам этого рода из книги «Служение мирян в Церкви».

1. Что следует из схоластического представления о «мирянах» в Церкви как непосвященных и высших клириках как посвященных?

Отец Николай Афанасьев об этом говорит так: «Идея посвящения привела в состояние анабиоза учение о царственном священстве. Миряне, как непосвященные, чужды святыне и не могут к ней приступать... В историческом процессе выяснилось, что не «*profanus*» делается «*sacer*», а наоборот, «сограждане святым и свои Богу» (Еф. 2:19) становятся «*prophani*» (с. 17).¹

2. Могут ли на «литургии верных» присутствовать все желающие, тем более верующие, в том числе оглашаемые?

¹ Как нам здесь не вспомнить, например, отношение к верным в недавней статье «Со страхом Божиим» («Православная Москва», № 18, 1995), подписанной еп. Василием (Родзянко) и изданной в связи с вопросом о якобы имевшем место в нашем храме допущении к потреблению Святых Даров мирян? Она целиком выдержана в духе этого схоластического представления. Иначе было бы невозможно забыть и многовековую практику потребления Св. Даров детьми и отроками в Константинополе, и то, что обычно потребляет Святые Дары в храме не пресвитер или епископ, а диакон, и, кстати, саму суть действия «благодати священства», и задаться следующим риторическим вопросом: «Как можно до такой степени обременять бедного (?) мирянина (?), в полном безоружии (?) без благодати священства (?), установленной (?) специально для того, чтобы дать духовную силу вынести на себе огонь «божественного погребения» (?) Тела Христова в себе самом(?) ?!»

«Они (т.е. оглашаемые) не могли молиться с верными, так как молитва Церкви есть молитва к Отцу «во Христе». Кто не «во Христе», тот не может в ней участвовать, а кто не может в ней участвовать, тот не может участвовать в Евхаристии. Но быть «во Христе» значит священнодействовать Богу и Отцу своему... Верный поставляется, чтобы иметь удел в служении народа царей и священников» (с. 28).

3. Как подействовало схоластическое представление о «верных» как «мирянах» на внутреннее устройство храма и порядок в нем?

«Если верные — *βιωτικοί* (т.е. житейские, мирские), то доступ к святыне и в святилище для них закрыт, по крайней мере, в принципе. Святилище-алтарь сначала постепенно отделяется от народа, а затем совсем закрывается от него иконостасом» (с. 33).

4. Как то же представление о верных повлияло на сам ход богослужения?

«Желанием скрыть от непосвященных (т.е. верных) то, что делается в алтаре, объясняется и чтение священником про себя тайноводственных молитв. ... «Аминь», как восклицание народа священников, является решающим аргументом против тайного чтения евхаристических молитв» (с. 36).

5. Но неужели в Церкви не остается уже ничего тайного, лично-сокровенного?

«Тайный гнозис у Климента Александрийского и Оригена... не имел отношения к церковным актам... но к более полному знанию, которое тайно передается через преемство дидаскалов (т.е. катехетов-учителей) и усваивается верными в зависимости от их личного совершенствования» (там же).

6. А как же быть, если дидаскалы ошибутся или то или иное их учение вызовет в церкви споры? Может быть, эти вопросы должны решаться на соборах? А если и они ошибутся? Какова в этом роль верных как народа Божьего?

«В большинстве случаев свидетельство Церкви молчаливо сопровождает учение дидаскалов, так как сам

дидаскал предварительно испытан народом Божиим. В спорных случаях свидетельство одной местной церкви об излагаемом ее дидаскалами учении подлежит рецепции других церквей» (с. 61).

«...Решения собора обязательны тогда, когда они выражают решение Церкви» (с. 51).

«Если верные не могут иметь служения учительства, то это не означает, что они не могут в частном порядке высказывать свои суждения. ...Хотя пионерами в области богословской научной деятельности были дидаскалы, в настоящее время она не составляет в прямом смысле служения учительства» (с. 62).

Как важно в связи с этим восстановление церковного института катехизаторов и полной катехизации всех взрослых членов Церкви!

7. А могут ли хоть какие-то церковные акты происходить без народа?

«В первоначальной и древней Церкви все церковные акты, будь то совершение таинств, в том числе и таинства поставления, приема в Церковь оглашаемых, кающихся, отлучение от Церкви и т.д., происходило с участием народа» (с. 48).

«Участие верных в совершении Евхаристии определяет их участие во всех таинствах, так как все таинства связаны с Евхаристией» (с. 42). «...Если эти чинопоследования (таинств) вновь вставить в рамки евхаристического собрания, то они приобретут свой прежний смысл церковных актов, актов, совершаемых Церковью» (с. 43).

8. Участвует ли народ в избрании и служении епископов и других священнослужителей?

«Не следует думать, что испытание и согласие народа обязательно предшествовало каждому акту епископа. Служение епископа испытано и засвидетельствовано народом в его поставлении. «Пусть епископом поставляется тот, кто, будучи во всем беспорочен, избран всем народом» (Апостольское предание св. Ипполита Римского, II, 1). ...Отсюда естественно должна была существовать презумпция, что епископ, как избранный самим Богом и

получивший дар управления, действует согласно воле Божией. Испытание и согласие народа часто могло носить латентный характер» (с. 49).

Говоря о взаимоотношениях народа с епископами, о. Николай приводит и другие свидетельства древних святых отцов.

Св. Игнатий Антиохийский говорит: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так как, где Иисус Христос, там и католическая Церковь» (Смирн., VIII, 2).

Св. Киприан Карфагенский пишет: «Церковь в епископе, и епископ в Церкви» (Сург., Epist. LXVI, 8).

На базе этих свидетельств о. Николай утверждает: «Для древнего церковного сознания было очевидной истиной, что не может быть церкви без епископа, но и епископ не может быть без церкви». По Игнатию Богоносцу, «никто ничего относящегося к Церкви не может совершать без епископа» (с. 31).

«Рассматривая епископа (или пресвитера) как единственного и самостоятельного совершителя таинств и священнодействий, школьное богословие выводит его из Церкви, а тем самым лишает его епископства. Это не парадокс, а подлинное учение Церкви, так как там, где нет церкви, нет и епископа» (с. 32).

К этому важнейшему вопросу о. Николай возвращается снова и снова: «Епископ не может быть без народа, а народ не может быть без епископа. Епископ, поставленный в Церкви и для Церкви, не может управлять народом без народа, так как он не может оставаться без свидетельства Церкви о его служении... (В константиновскую эпоху) епископ становится высоким чиновником и князем церкви, которому народ и клир обязаны подчинением. Церковное устройство становится таковым, что активность верных не может находить своего прежнего выражения, особенно служение свидетельствования... И как ни уничижен был людьми дар пророчества, который лежит в основе служения свидетельствования, он продолжает жить в глубинах церковного сознания, как норма благодатной активности верных в Церкви» (сс. 51-52).

9. Что в связи с этим значат слова апостола, предписывающего епископам (и пресвитерам) «не господствовать над стадом, но подавать пример стаду»?

«Первое предполагает слепое следование пасомых за своим пастырем, а второе — повиновение ему на основе творческого личного делания, при его помощи и содействии... Верные в области пастырства не являются пассивным элементом и исключительно объектом забот церковной иерархии. Как живые члены Церкви, верные в ней активны, ибо их активность является выражением их жизни» (с. 46).

Конечно, такие слова о. Николая Афанасьева не могли не вызвать реакцию, продолжающуюся до сих пор. Но реакция эта не была однозначной. С одной стороны, взрыв непонимания и споры, а с другой, восторг и реальное большое влияние на современное православное и католическое богословие, прежде всего, в области экклезиологии и сакраментологии, каноники и литургики. Под известным влиянием его учения находился и II Ватиканский собор (см. соответствующие доклады о. Франсуа Эве на «Афанасьевских чтениях», М., 1994, сс. 76-84, и о. Альберта Рауха на конференции Свято-Филаретовской высшей школы «Приход в Православной церкви», проходившей в Москве в октябре 1994 г., материалы которой находятся в печати). Огромно влияние о. Николая на экклезиологию митр. Иоанна (Зизиуласа) и практику многих православных церквей, особенно русской диаспоры.

Сам о. Николай, конечно, сделал максимум для него возможного, возможного в его время. По нашему мнению, идти дальше означало бы вызвать уже не споры, а соблазн и раскол. Но на это ему пойти уже было нельзя...

А можно ли вообще идти дальше? Анализ текстов о. Николая, а точнее сказать, творческое осмысление наследия о. Николая и сама практика церковной жизни, особенно в современных условиях, однозначно говорят, что можно. Причем сразу в трех направлениях.

Прежде всего, в пределах самой общей концепции о. Николая Афанасьева, далее, в плане ее развития, и

наконец, ставя новые вопросы. Ко всему этому мы последовательно и конспективно теперь и перейдем.

В пределах общей концепции нам необходимо преодолеть ее частные противоречия. Например, на с. 49 о. Николай пишет: «Испытание и согласие народа часто могло носить *латентный* характер». Но уже на с. 51 он говорит: «В древней церкви все управление, как и вся жизнь, носило *явный* характер». И еще нечто противоположное — на с. 61: «В большинстве случаев свидетельство Церкви молчаливо сопровождает учение дидаскалов, так как сам дидаскал предварительно испытан народом Божиим». Конечно, может быть это просто неточности выражения, но скорее всего, они все же отражают некоторую характерную тенденцию упрощения и стилизации или даже идеализации и идеологизации представлений о реальной церковной жизни разных эпох, о чем нам еще предстоит сказать ниже.

Далее, нам здесь еще необходимо учитывать общие результаты развития богословия и богословских наук, независимо от их конфессиональной принадлежности. Так, на наш взгляд, за последние десятилетия особенно зримо продвинулись библейское богословие, каноника и литургика, а также христианская антропология, миссиология, катехетика, сакраментология и экклезиология. Это выразилось в серьезных экуменических диалогах и документах типа Лимского, на II Ватиканском соборе и дальнейших Синодах Римско-католической церкви, на литургических и патрологических съездах, в трудах деятелей евхаристического возрождения, в миссионерской деятельности о. А. Шемана и о. И. Мейендорфа, внесших свой весомый вклад также в литургическое богословие и сакраментологию, канонику и экклезиологию. Развитие экклезиологии, конечно, связано и с именем уже упоминавшегося митр. Пергамского Иоанна (Зизиуласа). Христианская антропология существенно продвинулась благодаря трудам о. Киприана (Керна), митр. Сурожского Антония и Оливье Клемана. Важны и некоторые результаты работ по церковной истории и мистике (Вл. Лосский, о. И. Ме-

Йендорф и др.), хотя здесь и не было решительных прорывов.

Все эти достижения позволяют нам уточнять и сам исходный материал о. Николая (например, устранять литургические неточности²), но еще более — идти по пути развития его учения и постановки новых вопросов.

В плане развития учения о. Николая прежде всего попробуем еще раз проанализировать его экклезиологию. У о. Николая *единственным* критерием оценки всякого действия в церкви и на ее соборах является выяснение соответствия его воле Божьей, т.е. его правильность и праведность пред Богом, что может являться пережитком еще ветхозаветного сознания. Конечно, Новый Завет не упраздняет этого критерия, но переносит акцент с закона и его правды на благодать и истину, на любовь и свободу, на мир и радость во Святом Духе. Пока остаются неясными все последствия оценки церковной жизни по критериям новозаветным. Но нам уже ясно, что в этом случае не сможет родиться, например, такая фраза: «Церковная власть не была связана волей верных, так как их воля недостаточна сама по себе для действия в Церкви. Церковь живет и действует не волей человек, а волей Божией» (с.49, см. также сс.48, 51). Нам уже не забыть того, что Любовь и Свобода Бога и человек в Церкви существует всегда вместе, синергически, и всегда превозносится над их волей!

² Так, на с. 24 о. Николай пишет: «Как священник Богу и Отцу, при воцерковлении, совершаемом после крещения, новокрещенный мужского пола вносится в алтарь и трижды обносится вокруг престола». Действительно, такой обычай существовал, но отнюдь не в ранней Церкви, не знавшей «влияния икольного богословия», и лишь довольно краткое время — в XIII-XIV вв. — после перенесения понятия царских врат с входных центральных дверей в храм на центральные входные в алтарь. А плюс к тому тогда же полагалось тем же образом поступать и с женским полом, а детей мужского пола прикладывать к престолу, подобно рукополагаемым в священные степени. В предшествующее же время воцерковление после крещения всегда означало введение в свхаристическое собрание верных для сослужения с ними в таинстве Тела и Крови Христовых в качестве царей и священников Бога Живого.

Вслед за преодолением пережитков ветхозаветного сознания от нас также требуется преодолеть в «афанасьевской» экклезиологии остатки влияния тесно между собой связанных юридикзма, магизма, онтологизма, идеализма и организмизма, которые ограничивают принципы жизни в божественной Свободе и Любви, принципы творчества и личности.

Так, иконическое и организмическое понимание о. Николаем Церкви по образу (εἰκόνη) Дома Божьего, который весь свят, и Тела Христова с функциональной связью его членов, где каждая функция есть образ того или иного дара Духа в Церкви и соответствующего ему служения ее членов, приводило к возможности последовательного отрицания примата принципа права как нетворческого начала (см. с. 54), а значит и принципа акривии (и канона) перед икономией, равно как и принципа церковной иерархии перед принципом служения (см. с. 15), т.е. принципом функциональной полезности каждого в Церкви на основе всеобщего царственного священства, но оно не могло преодолеть недостатков самого этого иконического понимания.

Да, о. Николай замечательно писал о том, что «различие между лицами, имеющими особые служения, и теми, кто этих служений не имеет, не онтологическое, а функциональное» (сс. 12-13). И еще: «Разнообразие служений вытекает из органической природы Церкви» (с. 12). Все это и прекрасно, ибо неизмеримо выше повсеместно бытующих в эмпирическом православии взглядов, и в то же время недостаточно, ибо в Церкви есть глубина жизни, намного высшая, чем ее органическая (организмическая) природа. Это ее духовная «природа», которая уже не природа, и не онтология, а ее экзистенция, позволяющая превзойти функциональный, т.е. слишком несвободный, детерминированный и безличностный подход как к дарам Духа в Церкви, так, главное, и к их носителям.

Нечто подобное мы видим и в области понимания таинств и священнодействий. О. Николай дерзновенно утверждал: «Защищая достоинство своих священнодей-

ствий, Церковь исповедует свое учение о совместном совершении их всем народом Божиим. С другой стороны, учение о совершении священнодействий епископом или пресвитером без народа Божьего или только в присутствии непосвященных мирян, лишенных служения священства, придает таинствам магическую силу. Между таинствами и магией нет ничего общего, и прежде всего потому, что сакраментальные слова, произносимые епископом или пресвитером без Церкви и вне Церкви, не создают таинства» (с. 33). Здесь было великое достижение о. Николая Афанасьева, никто лучше него в XX веке об этом не писал. Но в то же время он не предусматривал в таинствах и священнодействиях церкви, пусть и совершаемых всем народом Божиим, Свободы Божией, Свободы в Боге и для Бога ответить «нет» на главные их прошения, те человеческие прошения, ради которых они совершаются (ср. сс. 31, 20)³. А это с неизбежностью сохраняет в таинствах и священнодействиях, а значит и вообще в церкви, недолжный элемент все той же магии.

Отсюда проистекает и свойственный «афанасьевской» эkkлезиологии и сакраментологии магико-юридический оттенок в вопросе о действенности и действительности таинств, напоминающий даже католическое учение о действительности таинств «ex opere operato», целиком пронизанное магико-юридическим духом и основанное на жестком разделении клира и мирян, против чего так глубоко и серьезно выступал сам. о. Николай.

³ На с. 31 о. Николай пишет: «Таинства являются церковными актами, в которых преподаются Богом "во Христе" дары Духа по молитве Церкви». А на с. 20: «Новокрещенный, получивший благодать для служения Церкви, сразу же вводится в свхаристическое собрание для участия в духовной жертве». Не лучше ли было осторожнее написать, что в таинствах в нормальном случае дары Духа *должны* преподаваться, как и новокрещенные в нормальном случае *должны* получать благодать для служения Церкви. Не случайно же святые отцы предупреждали, что может случиться так, что вода человека «примет, а Дух не примет» (св. Кирилл Иерусалимский), и тогда «вода остается водой» (св. Григорий Нисский).

Примерно те же нотки мы встречаем и в его учении о служении управления и учительства. С одной стороны, мы видим прекрасные слова о том, что «активность в Церкви означает служение, а служение предполагает и соответствующую харизму, так как не может быть служения в Церкви без даров Духа» (с. 48). И на той же странице дается еще одно очень хорошее, но только уже юридическое определение: «Верные, не имея харизмы управления, не могут быть соуправляющими своему епископу, как они и не могут сами собою управляться». Если бы в Церкви всегда было так, то как бы мог св. Игнатий Богоносец оставлять свою церковь на управление (т.е. епископство) Самого Бога? Конечно, и это епископство происходило через людей, но таких, которых ставил на это служение Он Сам, т.е. тех, кого люди не избирали и не рукополагали, через харизматиков в полном смысле слова (в то время, может быть, через странствующих апостолов и пророков), о которых о. Николай почему-то вообще никогда и нигде не упоминает (ср. его прим. к с. 20 на с. 70). А в этом — уникальная возможность ответить Богу в Церкви чудесным «да» на невысказанное, не почувствованное, не понятое или не осознанное людьми, но реально внутренне существующее и рвущееся к Богу прошение Церкви о своих нуждах. Ведь Бог наш — Жизнь сверх всякой жизни, Свобода сверх всякой свободы, Любовь сверх любви и Надежда сверх надежды! и как говорил архиеп. Иоанн (Шаховской): «Если бы Господь ограничил Себя только теми законами спасения, которые понятны нашему человеческому уму, нам бы всем пришлось погибнуть» (из кн. «Листья древа», цит. по «Христианос», № 5, с. 270).

Иногда в работе о. Николая проглядывают и другие формально-юридические краски, более связанные с церковным идеализмом. Иногда он, опираясь скорее на логику учения, чем на трезвенный опыт церковной жизни, как бы не различает действительности ее от ее же потенциалов, как бы не ощущает тайны духовной жизни, выраженной формулой «уже, но еще не». Он то потенцию воспринимает и называет только актуальной,

выявленной действительностью, то наоборот, действительность только потенцией.

Примеров первого особенно много. Так, в тексте о. Николая часто среди верных не различаются новоначальные, т.е. только что расставшиеся с неофитством, и утвержденные, т.е. те, кто уже так «напоен Духом», что уже не просто несет общее служение, «призван» и «поставлен» на дело служения, но и в действительности лично, хотя этого, может быть, и не видно на евхаристическом собрании, «служит тем даром, который получил». А если бы одно автоматически следовало за другим, то зачем понадобилось бы апостолу еще раз призывать к этому верных, которые не все, не всегда и не сразу могут найти, взять и понести свой крест. Этот опыт замечательно был выражен и ап. Павлом в 1 Кор. 3:9: «Мы — Божии сотрудники; вы — Божия нива, Божие строение», а также 4: 9-16, где он, в частности, писал, имея в виду бессилие, бесславие и немощь уже несущих свой крест служения, в отличие от силы и славы лишь призванных к этому: «Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии» (ст. 10). Тот же опыт выражен в апостольском пожелании не спешить возлагать руки, поставляя на служения в церкви новоначальных (см. 1 Тим 5:22).

Да и само «напоение Духом» вряд ли можно связывать, как это делает о. Николай, лишь с каким-то одним днем и одним сакраментальным актом, будь то Крещение или первая Евхаристия (ср. сс. 12, 18). Нельзя забывать, что эти таинства — не только некий акт, но и процесс, даже целый, иногда весьма длительный, период, называемый таинством Просвещения.⁴

Действительно, можем ли мы ко всякому члену народа Божьего, даже если возьмем только тех из них, кто живо участвует в таинствах и прошел полную взрослую подготовку к ним, реально приложить следующие слова о. Николая: «Народу Божьему принадлежит рас-

⁴ Подробнее об этом см. мою работу «Таинственное введение в православную катехетику» (в печати).

суждение и испытание того, что совершается в церкви. Это есть особое служение свидетельствования, вытекающее из царственно-священнического служения, которое в древней церкви выражалось в согласии (consensus) на то, что должно совершиться в церкви, и в принятии (рецепции) того, что в ней совершилось, как отвечающего воле Божией» (с. 48)? На сегодняшний день, исходя из имеющегося у нас церковного опыта, мы имеем все основания ответить на этот вопрос отрицательно. А вернее, мы должны будем добавить лишь одну оговорку: все это возможно в Церкви Христовой, но оно реально может относиться лишь к утвержденным в вере, но не к новоначальным в ней, хотя уже и не неофитам.

Та же проблема восприятия потенции как уже явной действительности проявляется в суждениях о. Николая, которые можно было бы определить как ситуации, когда «часть равна целому, или всей полноте», сами по себе в Церкви возможные, но также требующие осторожного с собою обращения.

Это относится к таким важным положениям о. Николая, как: «каждая местная церковь выявляет всю полноту Церкви Божией во Христе» (прим. к с. 11 на с. 69), или «в каждом даре (Духа Св.) имеется вся полнота благодати» (с. 13), или «все (участники Евхаристии) пребывали во «святых», которым было само Евхаристическое собрание, как выявление Церкви Божией во всей ее полноте (с. 35, см. и с. 20).

Пока мы находимся на единой святоотеческой основе, у нас проблем нет, например, когда мы вспоминаем вместе с о. Николаем Афанасьевым св. Иринея Лионского, говорившего: «Где Церковь, там и Дух Святой, и где Дух Святой, там Церковь и полнота благодати» («Против ересей», III, 24, 1). Но когда мы читаем замечательные формулы о. Николая, приведенные выше, хочется все же оговориться, что хотя полнота Церкви и благодати может в потенции содержаться и в каждом даре, и в каждой местной церкви, и в евхаристическом собрании, но все же выявляться при этом может лишь та или иная ее часть. И увы, это не исключение, а правило.

Наверное, о. Николай чувствовал здесь реальную проблему, но не находил возможности остановиться на ней. Ведь на той же с. 13, вслед за приведенными нами словами, он писал: «При различии даров Духа благодать остается одной и той же, а мера благодати, которая усваивается, может быть разной и при одних и тех же дарах».

Да и данный самим о. Николаем материал, если к нему внимательнее присмотреться, если не опровергает, то требует уточнения и восполнения приведенных им же положений. Так, он, ссылаясь на одну из молитв крещального цикла, в которой испрашивается возложение руки Божией, утверждает: «Возложение державной руки Божьей совершается для поставления в горнее звание члена народа Божьего» (с. 22). И еще: «Участие новокрещенного в Евхаристии завершает крещение водою и Духом (в современных терминах таинства Крещения и Миропомазания)» (с. 20).

На первый взгляд все это действительно кажется убедительным. Но если вспомнить, что упоминаемая о. Николаем молитва, хотя по господствующей ныне практике и совершается в конце чина крещения, но принадлежит комплексу молитв, положенных на 8-й день после него, т.е. после завершения «светлой седмицы» мистагогии (т.е. таинствования), то тут возникает вопрос, подвергающий сомнению самую главную мысль о. Николая: а является ли только лишь евхаристическое собрание актуальным «выявлением Церкви Божией во всей ее полноте»?

Из этого выходит, что «поставление в горнее звание члена народа Божьего», согласно первородной церковной традиции, есть не отдельный акт, а определенный процесс, завершающийся лишь вместе со всем таинством Просвещения. Только это таинство должно рассматриваться в полном смысле слова, т.е. шире совокупности таинств Крещения, Миропомазания и Евхаристии, ибо, как известно, включает в себя еще таинство Покаяния и таинство Слова, завершающиеся как раз таинствованием своей частью на 8-й день после начала причащения.

Таким образом, первое участие в Евхаристии еще не завершает все крещение водою и Духом, ибо для этого требуется полное Просвещение, как «научение всех народов» с погружением, т.е. «крещением их во имя Отца (через Покаяние), и Сына (через водное Крещение), и Святого Духа (через Миро-Помазание), и «обучением» их, в неделю таинствования, «соблюдению всего, что Христос заповедал нам». И после этого Он Сам будет «с нами во все дни, до скончания века. Аминь!» (см. Мф 28:19-20). Такое крещение водою и Духом есть воистину полная возможность для всякого уверовавшего и вошедшего в Церковь «родиться свыше» и быть поставленным в качестве живого взрослого члена «народа святого» на служение «царственного священства», т.е. «царей, и священников», а в известном смысле, с духовным возрастом и обретением в Церкви «старшинства» и даров духовных, и пророков (см. 1 Кор. 14:1).

Теперь приведем пример того, когда о. Николай Афанасьев, наоборот, действительность воспринимает только как потенцию. Разберем следующее его важное положение, касающееся Евхаристии: «Установленная на Тайной вечери, она актуализируется на Пятидесятницу» (с. 10). Несмотря на существенное различие иного рода между этими двумя событиями и плодотворное в этом случае воспоминание Пятидесятницы, о чем мы еще должны будем говорить позже, надо признать, что Евхаристия, хотя и по-разному, но актуализировалась дважды: и на Пятидесятницу, и на Тайной вечери, — «и-и», а не «или-или».

Поэтому неактуализированное установление Евхаристии на Тайной (точнее, Таинственной, Мистериальной) вечери, т.е. установление лишь ее потенции вместо действительности, нельзя считать адекватным ее выражением. Это ее спиритуализация, чего старается избежать, говоря о священстве и священнодействии таинств, сам о. Николай (см. с. 32). К тому же это утверждение находится в некотором противоречии с древнейшей церковной традицией, известной со II века, ощущавшей прообразом и перводействительностью Евхаристии именно

пасхальный седер, совершенный на Тайной вечери Самим Христом. Итак, на Пятидесятницу и на Тайной вечери совершались действительные и действенные актуализированные Евхаристии, но на Тайной вечери это было одно, а на Пятидесятницу это уже было несколько иное, новое событие.

Обозначенное нами выше развитие концепции о. Николая Афанасьева, как представляется, может еще включать движение в направлении признания многоуровневых и компенсаторных реалий церковной жизни, что в свою очередь потребует вообще более комплексного и целостного подхода к ним.

Так, во многих случаях, читая работу о. Николая, невольно задаешься вопросом: если норма церковной жизни одна, т.е. в Церкви должно быть то-то и то-то, но этого нет, ибо давно нарушены эти нормы, что само уже вошло в традицию и стало существенным элементом церковного сознания, то что же тогда в церкви реально есть? Ведь несмотря ни на какие повреждения Церковь живет, и значит, либо отклонение от нормы не столь велико, либо включаются в ней некие компенсаторные возможности. Но могут ли быть компенсаторные явления в Церкви? Интуиция и сравнение Церкви с живым Телом заставляют думать, что могут. Только их надо еще увидеть, оценить и исследовать изнутри самой церковной жизни.

Конечно, о. Николай прав, говоря, например, что «идея посвящения есть продукт богословской спекуляции, а не церковной традиции» и что «здесь одна из тех точек (!), в которой богословская мысль коренным образом расходится с учением первоначальной церкви» (с. 18), или что с начала константиновской эпохи «церковное устройство становится таковым, что активность верных не может находить своего прежнего выражения, особенно служение свидетельствования» (с. 52), что даже «в схеме управления, установленного Московским собором (1917/18 гг.), как и при синодальном устройстве, нет места для согласия народа и церковной рецепции», и что вообще «ни один современный епископ не мог бы

повторить слова Киприана [Карфагенского], что он ничего не делает без совета пресвитеров и согласия народа, так как этого именно он сделать и не может» (с. 54).

Он, конечно, также прав, утверждая, что «в Церкви служение предполагает призвание Богом и сообщение призванному к служению благодатных даров, без которых никакое (!) служение в Церкви невозможно» (с. 20), и что «если выбранные представители (от народа) не имеют даров управления, то каким образом они могут управлять церковью?» (с. 54).

Но надо еще раз задуматься, не было ли здесь какого-нибудь харизматического компенсаторного явления, наподобие того, как сами же современные собору епископы, не будучи, как правило, ни избранными всею церковью, ни засвидетельствованными ею, ни «беспорочными во всем», тем не менее продолжали свое служение и в этом обычно не было сомнений. «Московский собор не отрицал благодатных даров управления у епископов» (там же). Признание же того, что благодатные дары «до известной степени не нужны для управления церковью» (там же) могло произойти по примеру и опыту того же управления самими епископами, церковность деятельности которых и поныне чаще всего гарантируется лишь их общим послушанием Патриарху и Синоду.

Но какие-то компенсаторные явления нужны были, видимо, уже и в древней церкви, несмотря на то, что тогда в ней «естественно должна была существовать презумпция, что епископ, как избранный Самим Богом и получивший дар управления, действует согласно воле Божией» (с. 49). С одной стороны, «испытание и согласие народа» тогда действительно имели место, но с другой, мы же знаем из церковной истории, что тогда было немало епископов-еретиков, действовавших совсем не по воле Божией. Народ, конечно, помогал в церкви выявить и обличить таковых через свое свидетельствование, через непринятие и несогласие со своими епископами и даже их соборами, но глас народа в этих случаях часто был гласом Божиих пророков и евангелистов, учителей

и исповедников или других харизматиков в нем. Все ли они ставились на свое служение церковью, или Бог мог восставлять их Сам из среды Своего народа, Своих верных, с точки зрения клириков остававшихся просто «мирянами»? Не мог ли Бог врачевать немощное и восполнять оскудевающее в церкви в экстраординарном порядке, поставляя Своих избранных Своєю властью Любви и Свободы, Духа и Истины? Не сам ли апостол Павел здесь первый нам пример?

Для характеристики многоуровневых реальностей в церкви возьмем, например, тот же пророческий дар — символ харизматизма как всей Церкви, так и в Церкви. По словам о. Николая Афанасьева, как мы помним, «в Церкви не прекращается пророчество — не “новое пророчество” по монтанизму, а дух пророчества, который получила Церковь в день Пятидесятницы» (с. 63). И еще: «Как ни уничижен был людьми дар пророчества, который лежит в основе служения свидетельствования, он продолжает жизнь в глубинах церковного сознания как норма благодатной активности верных в Церкви» (с. 52).

Итак, о. Николаем за лайками признается пророческий дар свидетельства и «различения духов». Но ведь и само «пророчество», и «различение духов» признаются ап. Павлом скорее не как общий дар верным, а как дар Духа для особого личного служения избранным. И мы не можем не признать этой реальности именно как многоуровневой, наподобие общего апостолата или учительности верных и личного дара апостольства и учительства избранным. Эта же проблема заставляет нас вспомнить и то, о чем мы уже говорили в связи с необходимостью различать новоначальных верных и зрелых верных-служителей.

Общие дары пророчества, апостолата и т.д. никогда не требовали и не требуют особых рукоположений, поставлений, кроме как при посвящении (Крещении-Просвещении), но и они требуют признания Церковью через ее свидетельство, согласие и принятие, если требуется хоть какая-то их персонификация. Но и личное пророчество еще не умолкло в Церкви. Даже если не

рассматривается сейчас вопрос о том, являются ли пророками от Бога Пушкин, Достоевский, Бердяев или Солженицын, всем известно общее почитание в нашей Церкви старцев, даже настоящая тоска по ним, вплоть до известной мифологии, придумывающей старцев и тогда, и там, когда и где их нет. А ведь старец — это просто опытный, старший в Церкви (ее «старейшина»), но обладающий личным пророческим даром.

В древней Церкви, по Дидахи, пророкам было позволено благодарить, причем столько, сколько они хотят, и для этого требовалось, конечно, лишь личностное служение пророка, обладающего соответствующим даром Духа, признанным церковью хотя бы на уровне местного евхаристического собрания. Может быть, таких пророков в Церкви уже нет и не будет, как, может быть, уже не восстанут в нашей Церкви и пророчицы, известные из Ветхого Завета и ранней новозаветной истории. Но неисповедимы пути Господни, и мы должны знать и понимать всю свою традицию, чтобы, если понадобится, уже не ошибиться, и свое не назвать чужим, как и чужое в Церкви — своим. Вот для этого нам и нужно познавать в Церкви многоуровневые реальности.

Все это приводит нас к необходимости иметь более комплексный и целостный подход ко всем реальностям церковной жизни.

Так, например, как мы уже упоминали, о. Николай считал, что «участие новокрещенного в Евхаристии завершает крещение водою и Духом» (с. 20). Это значит, что он в этом случае не делал различия между таинством Крещения в узком (т.е. собственно водное Крещение) и широком, полном смысле слова, подразумевающим весь комплекс целостного таинства Просвещения, в котором Крещение, Миропомазание и Евхаристия — только его части. Кроме того, решая вопрос о том, «кто является совершителем таинств в Церкви», о. Николай Афанасьев отвечал на него, тоже имея в виду только Евхаристию (см. сс. 30-31). Конечно, мы с радостью и благодарностью признаем тот факт, что он «пробил окно» в Церкви для возрождения именно этого таинства.

В этом — его подвиг и большая заслуга. Но здесь есть и ограниченность, редукционизм всего направления «евхаристического возрождения».

Конечно, мы не должны забывать и другие слова о. Николая о церковном возрождении. Он говорил, что «сейчас мы стоим перед необходимостью возродить активность мирян в области церковного управления» (с. 55) и «вновь восстановить (в церкви) особое служение учительства» (с. 61). Но эти его слова до сих пор еще чаще всего остаются словами, никак не усвоенными и не повлиявшими на церковную действительность. Однако в этом, конечно же, нет его вины.

Заканчивая этим разговор о возможностях развития концепции о. Николая Афанасьева, хотелось бы теперь еще раз остановиться на редукциях христианства, т.е. всякого рода уклонениях от полноты христианской веры или жизни и учения. Конечно, всякая вольная и невольная редукция приводит к снижению возможности выявления в церкви единства и полноты Духа в полном же многообразии его форм воплощения в вере и жизни на всех трех главных уровнях их существования: этико-каноническом, мистериальном и мистическом. Это, в свою очередь, приводит к расхождению соответствующих границ Церкви, что всегда нежелательно, ибо подрывает свидетельство Церкви о своем единстве и даже о своей святости, соборной кафоличности и апостольности, что препятствует вере в нее, и следовательно в ее Главу, а значит и во Отца нашего Небесного и Его Царство. И пусть эта вера и это Царство никогда не достигают конечной своей полноты в истории, мы всегда должны к этой полноте стремиться, о чем нам лучше всего говорит Сам Господь в молитве «Отче наш»: «Да приидет Царствие Твое, да будет воля Твоя и на земле, как на небе!»

Вопрос о редукциях христианства с необходимостью приводит нас к постановке новых вопросов в экклезиологии, выходящих уже за рамки созданной о. Николаем Афанасьевым прекрасной концепции, ибо вместе с собираньем, обогащением и уточнением христианского

церковного опыта возникает потребность в новых различениях внутри него и в преодолении той инерционно воспринятой ограниченности в учении, которая осталась где-то сокрытой даже от самых смелых, умных и зорких глаз.

Так, в своей работе о. Николай, прекрасно различая мистериальные и канонические границы Церкви, а потому и Церковь с большой и церковь с малой буквы, а также Церковь, выявляющуюся в евхаристическом собрании, и церковь, организованную на той или другой канонической территории, не отграничивает мистериальное и мистическое, т.е. таинственное и тайное, богочеловеческое и божественное, как и трансцендентальное и трансцендентное, или сакраментальное и сакральное в Церкви, которая в себе всегда есть вся потенциальная и актуальная полнота Богочеловечества во главе со Отцом и Святым Духом, аминь.

Мы, говоря это, понимаем, что ничего в Церкви и в Боге нельзя разделять и разрывать, но можно и нужно различать, нельзя говорить «или-или», но можно и нужно говорить «и-и». Стоит только где-то нарушить это правило, и мы теряем равновесие на пути Правды и Истины. Это может случиться и тогда, когда божественное и мистическое слишком легко сводится только к богочеловеческому и церковно-мистериальному, или наоборот, только церковно-мистериальное и богочеловеческое слишком просто и прямо сводится к мистико-божественному.

Вот примеры того и другого. В первом случае о. Николай, сперва верно утверждая, что Церковь есть «Дом духовный», состоящий из «живых камней» — просвещенных христиан, что это и есть то святилище и та святыня Тела Христова, в которых приносятся «духовные жертвы» его священниками (с. 10), потом однозначно говорит, что «нет сомнений, что они означают Евхаристию» (прим. 12 к с. 10). Надо признать, что это верно лишь отчасти, т.е. является именно редукцией, ибо они означают не только Евхаристию, то есть «таинство алтаря», но и другие таинства, и апостолат

верных, и «евхаристию после Евхаристии», и «таинство брата».

Правда, в одном месте о. Николай пытается выйти на вопрос о различии в этом случае мистического и мистериального, но сразу не отличив это от спиритуализации (которую, конечно же, надо отвергнуть), не находит на него верного ответа. Он пишет: «Священство народа Божьего имеет реальный характер, а не символический или внутренний (мистический? К тому же, разве то и другое не бывает или не может быть в Церкви реальным? — *Прим. авт.*). Оно не есть только приношение духовных жертв как отдача своей жизни Богу, которые выражаются в приношении песней духовных, в исповедании (проповеди?) веры, в милосердии и любви (таинстве брата?), но в действительном совершении священнодействий в Церкви через сослужение предстоятелям. Спиритуализируя царственное священство верных, мы находимся перед опасностью спиритуализации вообще священства в Церкви» (с. 32).

Итак, нам теперь, опираясь на учение о. Николая, надо было бы сказать, что приношение духовных жертв верными выражается не только в действительном совершении священнодействий в Церкви через сослужение предстоятелям, но и в отдаче своей жизни Богу и, значит, в апостолате, таинстве брата и т.д. Священство народа Божьего имеет и реально-мистериальный, и реально-символический, и реально-мистический характер.

Исходя из сказанного, теперь нетрудно увидеть редукцию из-за неразличения церковных границ мистического и мистериального и в ряде других высказываний о. Николая, типа таких, как «свое высшее (?) и полное (?) выражение «λατρεία» (т.е. служение) верных находит в Евхаристическом собрании, которое само есть выявление (?) Церкви во всей (?) ее полноте» (с. 20. — Какая полнота? Мистериальная полнота там, где есть истинные Крещение-Просвещение и Евхаристия, но мистическая может быть и не там, где они есть, и не там, где их нет. — *Прим. авт.*) Или: «Поставление новокрещенного на служение совершалось ради Евхаристического собрания» (с. 28).

А вот обратные случаи сведения церковно-мистериального, богочеловеческого к мистико-божественному. Так, о. Николай пишет: «Евхаристия совершается Духом, а потому сама является духовной» (с. 10). Но ведь она совершается не только Божиим Духом, но и человеком, причем всегда, как доказывает сам же о. Николай, не одним, а соборно-кафолически, «совместно»,⁵ «нераздельно и неслиянно», поскольку каждый имеет свой дар и свое служение от Бога (см. с. 32) в Церкви как Собрании Богом званых и избранных, пришедших на зов и призывающих. Так что Евхаристия, являясь божественно-духовной, при этом должна быть еще и человечески-духовной, душевной и телесно-физической. Но это еще не все.

Забвение о человеке и человеческом в Церкви, даже при сознательном преодолении «экклесиологического несториянства», не гарантирует еще от разных оттенков «экклесиологического монофизитства» и особенно «экклесиологического монофелитства», открывающего, в частности, дверь все той же спиритуализации в Церкви.

О. Николай много правильного и важного говорит об изначальном типе церковного устройства, правда, приводя в основном те его черты, которые оставались инвариантными и для поместно-иерархического приходского (или парикийного) типа в следующий период. Он хорошо говорит о Евхаристии, последование которой «возникло из порядка иудейских субботних и праздничных трапез, где все участники были объединены около своего предстоятеля (далее мы еще вернемся к вопросу о том, как здесь было бы лучше его назвать)... Начиная с первой Евхаристии, совершенной в Иерусалиме на день Пятидесятницы, в Евхаристическом собрании все члены были его участниками. Это была «κοινωνία» (т.е. общение, столь естественно лежащее в основе жизни всякой

⁵ «Царственное священство принадлежит народу Божию, а через него каждому верному, когда служит народ. ...Служение верных, как священников, прекращается, когда оно перестает быть совместным» (с. 28). Интересно заметить здесь то, что это равно относится и к мирянам, и к иерархии.

«общины», тем более христианской, соединенной общностью Духа, веры, Любви, Креста и радости⁶) во Христе, а потому никто и ничто не отделяло участников Евхаристии друг от друга. Они все пребывали во «святылице», которым было само Евхаристическое собрание, как выявление Церкви во всей ее полноте» (с. 35. — Не повторяя прежде сказанного о последней фразе, добавим, что именно отсюда может происходить понятие «полный член Церкви»).

И еще: «Апостольская церковь не знала деления на клириков и laikов в нашем смысле... Это есть основной факт церковной жизни первохристианства... (Было) общее для всех священническое служение» (с. 12). Таинство Крещения в полном смысле слова, или Просвещения, вводило всех принявших его в «священную иерархию», будучи единым таинством их посвящения и поставления (см. с. 15). Но «различие между посвященными и ...непосвященными заключается в различии природы» (с. 16). Имея же единую, но особую, другую, чем все остальные люди, природу, верные имели и «единого Посредника между Богом и человеком — (Бого)человека Иисуса Христа», Который только и мог быть их единым и единственным Первосвященником, однажды принеся в жертву Отцу Себя Самого. Таким образом, не имея в своей среде ни различия природ, ни каких-либо посредников, Церковь не имела и священной иерархии в нашем смысле, ибо такая иерархия возникает лишь тогда, когда есть посредничество, и на ее основе — различие природ.

Конечно, это не мешало расцвету различных служений на основе различных духовных даров, даров Духа. Бог Сам поставлял в Церкви, давая Свои дары, апостолов, пророков, евангелистов, пастырей и дидакалов-учителей «к совершенствованию святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф. 4:11-12, ср. 1 Кор. 12:28). Их присутствие в первообщинах было столь же естественным, как и присутствие в иудейских синагогах

⁶ См. архим. Сергей (Савельев). Далский путь. М., 1995, с. 11.

и семьях старших на вечере и на молитве, или учителей, или несущих служение управления, а иногда даже пророков и пророчиц. «В каждой местной церкви (здесь лучше было бы сказать — церковной общине) Дух Святой поставил пресвитеров (т.е. старших, старейшин), или епископов (т.е. блюстителей, надзирателей), чтобы они пасли стадо Божие (Деян. 20:28)» (с. 11). Множественное число пресвитеров (епископов) в одной церкви здесь было не случайно.

Но далее и начался тот первый большой структурный кризис в Церкви и связанный с ним сдвиг, который не нашел своего отражения в труде о. Николая Афанасьева. В нем осталось как бы не замеченным, как церковная, семейного или синагогального типа, община, собиравшаяся на Евхаристию по домам и способная, по выражению книги Исход, «расчислиться на агнца», сориентированная не только на семью, как в Ветхом Завете, но и на личность, и имевшая в себе столько пресвитеров, сколько достигло в ней реального благодатного старшинства, постепенно превратилась в поместную церковь-парикию, собиравшую всех верных одного града и возглавлявшуюся одним предстоятелем, сначала бывшим только старшим среди пресвитеров-епископов, а потом ставшим именоваться исключительно епископом в отличие от всех членов пресвитериума при нем.⁷

Поместные церкви, начиная с эпохи парикий, сохраняли в своем устройстве (и в жизни) еще много общинных элементов, понемногу теряя их в последующие века и эпохи. Вехами этих потерь были и второй, и третий кризисы церковной истории, последовательно вводившие в церковь принцип права и схемы школьного богословия, и четвертый кризис, связанный с расколами, особенно Западной и Восточной церквей, и кризис

⁷ Подробнее об этом см. мою проповедь в Сб. материалов V ежегодной встречи Прображенского братства 1994 г. «Приход в Православии», М., 1995 г., сс. 23-27, и в моем докладе на международной конференции «Приход в Православной церкви», состоявшейся в Москве в октябре 1994 г. (в печати).

Протестантизма, и кризис XX-го века, приведший к крушению самой «константиновской» эпохи и наметивший в Православии и Католицизме обратное движение в церковном устройстве от прихода к общине. Особенно это важно для Католической церкви, ибо папство как «четвертый чин иерархии» есть естественное следствие и доведение до логического конца (и вместе с тем, может быть, до абсурда) всего поместно-иерархического принципа церковного устройства.

Не отметив разницы между поместной церковью и общиной, о. Николай не отличил и священно-церковную иерархию от старшинства в Церкви, в связи с чем остался недоуясненным вопрос о самом происхождении церковной иерархии. Так, он пишет: «Особое служение предстоятельства (епископов) является жизненной функцией, без которой Церковь не может существовать на земле, как живой и живущий организм... Начиная с первой Евхаристии, совершенной в Иерусалиме, на ней в литургическом порядке различался народ от ее предстоятеля» (с. 14). И далее: «Природа Евхаристического собрания такова, что она требует единого предстоятеля. В силу своего особого служения, возглавляя Евхаристическое собрание, епископ является, по выражению Феодора Мопсуестского, «устаи Церкви». С ним служит, или точнее, сослужит весь народ» (с. 29). Однако, оказывается, не все так просто.

Как же старший в доме-семье, председатель в общине превратился в церковно-иерархическое лицо, в предстоятеля Церкви? Как уже говорилось, иерархия может возникнуть только тогда, когда есть идея посредничества и (или) иноприродности посредника. О. Николай, как мы видели, постоянно подчеркивает невозможность в Церкви разноприродности среди верных, в народе Божиим. Он пишет: «Разнообразие служений не нарушает единства природы членов Церкви (1 Кор. 12:4)... По своей природе никто не может ставить себя выше других в Церкви, а тем более выше Церкви, или претендовать особым образом выражать Церковь... Различие между лицами, имеющими особые служения, и тем, кто этих служений не имеет, не онтологическое...» (с. 12). И еще:

«Благодать не имеет степеней, а потому нельзя говорить о низших и высших степенях благодати, как это делает школьное богословие... Никто в Церкви не может по своей природе быть выше другого, хотя может исполнять высшее, чем все остальные, служение, и никто не может действовать вне или помимо других» (с. 13).

Но незаметно для себя о. Николай сам допускает идею посредничества, не изначально в Церкви, и это приводит его к признанию идеи иерархии в современном смысле слова, а вместе с ней открывает путь и всему остальному в церкви, против чего он так усердно борется — идее иноприродности иерархии, разделения клира и мирян, отпущения грехов при поставлении клириков и посвящения их в этом же таинстве, а не в таинстве Крещения (см. сс. 15-16), и тем самым к «анабиозу учения о царственном священстве» (с. 17).

Происходит это через посредническую схему: «лаик — клир пресвитеров (епископов) — клир Божий» (см. с. 11). Чтобы приобщиться к клиру (т.е. делу) Божьему, лаикам уже недостаточно быть лаиками, а нужно иметь еще посредников «в лице предстоятелей» (ср. с. 64, хотя при этом и утверждается, что «по своей природе никто не может... претендовать особым образом выражать Церковь»). «Поэтому каждый верный является клириком епископа-пресвитера, а это указывает на его принадлежность к местной церкви под председательством епископа» (с. 11).

Таким образом, понятие старшинства оказывается шире понятия иерархии, которая не существует без идеи посредничества.

Это не есть просто разговор о словах. Верно пишет о. Николай: «Здесь для нас неважно, как именовались в апостольское время лица, которые исполняли в местных церквях служение управления, — назывались ли они пастырями, предстоятелями, епископами, пресвитерами или игуменами, — важно то, что для “созидания тела Христова” существовало служение управления, которое исполнялось особыми лицами» (с. 47). Мы позволим себе здесь все же заметить, что «служение управления» — это

одно, «уста церкви» — уже нечто другое, «предстоятельство» — третье, а «председательство» и «старшинство» — четвертое. Поэтому, зная «порядок иудейских субботних и праздничных трапез», мы должны признать, что они собираются вокруг председательствующего старшего, но не иерархического председателя (ср. с. 35). Так же и в Иерусалиме на Пятидесятницу на первой Евхаристии, конечно, были «уста Церкви», но в лице того же старшего в собрании, единого председателя, а не председателя (ср. с. 29). Тогда же в литургическом порядке различался народ не от председателя, а от председателя (ср. с. 14). Теперь то, что резало в этих местах слух своей какой-то неточностью, встает на свои места.

Становится понятной и переориентация Церкви с Пятидесятницы, как прообраза каждой Евхаристии, на Тайную вечерю. То и то — «Трапеза Господня», но образы эти разные. Первый более связан с эсхатологическим возвещением грядущего в силе и полноте Небесного Царства и с собственно Благодарением Бога Отца за Христа и спасение в Нем грядущего навстречу Царству единого народа Божьего, а второй — более с Крестной жертвой и Воскресением, с жадой искупления и спасения. Первый образ всегда неиерархичен, ибо участники евхаристического собрания в тот день в Иерусалиме — как Церковь, как Богочеловечество во главе со Христом-Богочеловеком — уже не имели в своей среде ни различия природ, ни ветхозаветного и жреческого посредничества, а второй — всегда иерархичен, ибо видимо присутствовавший на собрании Господь отличался от Своих учеников и по природе, будучи Богочеловеком, и как Посредник. Отсюда и пошли все древнейшие оправдания церковной иерархии, ибо она служила по образу Христа и апостолов, замещая их места на Тайной вечере и потому становясь и посредником, и иной по природе в церкви.

О. Николай Афанасьев изначально стоит на понятии о Церкви, скорее связанном с иерархическим образом Тайной вечери, более иудейско-законническим и эллинистическим, чем с более благодатно-христианским,

неиерархическим образом Пятидесятницы, со старшим и младшим в собрании. Для него «Евхаристия есть “Трапеза Господня”, как экклезиологическое продолжение Тайной вечери» (с. 35).

Это оставляет в стороне не только вопрос о различии общинно-неиерархического и поместно-иерархического типов церковного устройства, но и о значении иерархии за пределами евхаристического собрания, когда нет служения председательства. Оно стало бы ясно, видимо, только в церковной общине, где старшинство мало зависит от обстоятельств места и времени, ибо связано не только с евхаристией, но и вообще со степенью близости человека к Богу и, следовательно, не только с тем, что за дар у этого человека, но и с тем, как он им служит.

И все же о. Николай уже как бы перебросил мостик к полноте видения Церкви, говоря: «Весь новозаветный народ — клир Божий, и каждый в нем клирик... Члены Церкви на земле не имеют постоянного града, а грядущего взыскают (см. Евр. 8:15)» (с. 11). Отсюда вытекает невозможность только поместного принципа как основы церковного устройства, как становится невозможным и только иерархический принцип в нем, поскольку, по словам о. Николая, «христиане Ему (Богу) отданы, Ему одному принадлежат (см. Кор. 3:23)... Христиане, как члены Церкви, Христовы, а через Него они — Божьи. Не отдельной группой, а все вместе они служат Богу. Как лаики — члены народа Божьего “во Христе” — они отданы Богу, они клирики, и как клирики они все — лаики» (там же).

Для о. Николая — это все не просто слова. Его пафос в том, чтобы ничего не мешало возродить в Церкви все служения. Он знает, зачем это нужно. Он уверен: «Где служение, там Дух, а где нет служения, там нет и Духа» (с. 13). По его мнению, схоластическая «богословская мысль возрождает в Церкви ветхозаветную скинию, замененную в Новом Завете нерукотворенной скинией и единым Первосвященником. Мечом, окончательно разделившим церковное тело на две части, было учение о

посвящении, которое почти вытеснило основную для первохристианства идею служения» (с. 15).

В заключение выделим и моменты, связанные именно со служениями.

Во-первых, помня, что «благодать не имеет степеней», но высота служений может быть разной (см. с. 13), обратим внимание на то, что у ап. Павла в списках служений, бесспорно построенных в определенном порядке, от более высоких к менее высоким, служения пастырства, учительства и управления числятся в конце их, что может значить лишь то, что в них менее всего духовности, т.е. даров Святого Духа. И даже тогда, когда в служение епископов уже вошло служение учителей (см. с. 57), Ориген, к примеру, не случайно считал, не претендуя на проповедь в храме, что «служение дидакалов выше всех остальных (в его время) служений» (с. 58). Это трудно согласовать с учением о. Николая, где в центре церковной жизни стоит лишь «таинство алтаря» и сопутствующие ему служения.

Во-вторых, зная, что «воля Божия не в смешении, а в различении служений» (с. 15), обратим внимание еще на то, что даже у самого о. Николая иногда проглядывает их упрощенное, схоластическое разделение. Служения и священные акты надо различать как духи, и поэтому желательно, на наш взгляд, избегать выражений типа того, что только таинства Крещения и Покаяния разрешают в Церкви грехи (ср. с. 16). А как же причастие «во оставление грехов», или соборование и т.д.? Также нам надо задуматься над тем, что есть служения, в которых содержится и используется несколько и даже много даров. А в апостольстве, например, вероятно, были все дары, коли апостолы могли основывать новые церкви и устраивать их в новом порядке. Слишком жесткое разделение служений может лишь повредить делу Божьему в Церкви, сокращая возможности служителей, которые должны умножать не один лишь какой-либо, а все свои таланты. Касается это и предстоятелей, кто бы ими ни был, епископы или пресвитеры, «как это имеет место в современном церковном устройстве» (с. 59).

И в-третьих. О. Николай высказывает важную мысль о том, что «все поставлялись Церковью, только формы поставления были различными» (с. 70, прим. к с. 20). Хотя главная идея понятна и приемлема, но все же хочется спросить: какими они были и могут быть? И еще, если поставлялись в Церкви все, то значит ли это, что поставлялись через людей и все харизматики? А в этом есть уже большое сомнение, если исходить из исторического церковного опыта.

Итак, как происходило и может происходить поставление на служение? Всегда ли ordinarily или и экстраordinary? Каково в нем участие Самого Бога, Христа и Церкви? Если апостол Павел говорит, что «Он поставил одних апостолами, других пророками и т.д.» (Еф. 4:11), имея в виду Христа, и следовательно, может быть, Церковь, то в 1 Кор. 12:28 в аналогичном месте это делает Сам Бог. И все же — как? Всегда в Церкви и для Церкви — да. Но Церковью — еще не всегда точно означает, что Богом, и наоборот, ибо всегда есть какая-то разница между Божеским и Богочеловеческим, мистическим и мистериальным действием. Только в идеале и в Царствии Божием здесь нет разницы, но обычно между действием Божиим и ordinary действием Церкви (и тем более — церкви с малой буквы) есть и расхождение, и даже противоречие.

У о. Николая в одном месте чуть-чуть приоткрывается завеса над тем, что он думает об этом. Он пишет: «Допущение некоторых пресвитеров к учительству было признанием за ними служения учителя, а потому было некоторым поставлением их на это служение... Уполномочивая своих клириков к некоторым действиям, епископ сам разделял служения в церкви, но не в благодатном порядке через поставление, а в правовом порядке через делегирование своих прав» (с. 60). Если со второй фразой нетрудно согласиться, то после первой мы снова возвращаемся к тем вопросам, с которых мы начали размышлять о возможных и невозможных формах поставления на служения в Церкви.

Эпилогом этой статьи хотелось бы иметь снова и снова самого о. Николая Афанасьева: «Расхождение во мнениях, которое может вызвать богословское исследование, есть процесс испытания членами народа Божьего истины. Это не есть еще окончательное суждение, так как оно принадлежит не отдельным верным, а Церкви в лице ее предстоятелей.⁸ Высказывая свое суждение, Церковь не покушается на свободу мысли, а только свидетельствует о том, достигнута ли истина... или нет» (с. 64).

Да и само служение учительства в Церкви принадлежит не просто предстоятелям церквей, а учителям-дидакалам, функцию которых в наше время могут выполнять и предстоятели (ср. с. 57: «проповедь, если не с самого начала, то уже очень рано, входила в служение епископа»), хотя, увы, как известно, могут и вовсе не выполнять, или выполнять слишком плохо, или выполнять не сами (вспомним, что еще в синагоге мог учить любой член ее, мужчина, начиная с 30 лет).

⁸ Как бы здесь хотелось, помня об истории, о многочисленных епископах-еретиках и их еретических соборах, и во избежание еще одной редукции христианства, сказать не «в лице», а «начиная с» ее предстоятелей.

Гавриил СИМОНОВ

«ШЕСТОДНЕВ» И НАУКА

В XVII веке, эпоху «просвещения», наука в Западной Европе после Ньютона быстро двинулась вперед. Под влиянием энциклопедистов, рационализм восстал против Декарта, заменив врожденность идей эмпиризмом и явность мысли достоверностью фактов.

Опираясь на успехи научного детерминизма, некоторые мыслители и ученые дерзали предсказывать, что впредь наука сможет все объяснить, а затем будет в состоянии и все предвидеть. Отсюда — один шаг не только до критики книги «Бытия» и Библии вообще, но и до отвержения Бога. Этот шаг сделал крупнейший французский математик и физик Лаплас (1749-1827) в разговоре с Наполеоном Бонапартом, на которого он имел влияние.

«Гражданин Первый Консул, гипотеза о Боге мне не нужна».

Остановимся более подробно на сопоставлении библейского Писания и современных научных данных в их отношении к двум главным вопросам: о сотворении мира и о появлении человека на земле.

В XVIII веке, еще молодая наука, как и христианская церковь, считала, что в Библии каждое слово — закон. На самом деле Библия включает несколько книг, составленных по преданию через устную передачу в течение многих столетий. Только с XI века до Рождества Христова появляются письменные отрывки Библии, в которых, наряду с откровением, немалую роль играют история и эпос. Даже в Новом Завете евангелисты иногда немного по-разному рассказывают один и тот же момент из жизни Христа. Отсюда — бесконечные споры между разными экзегетами. Временами они напоминали дискуссию о бутылке наполовину пустой или наполовину полной.

Во всяком случае, даже если не придирается к каждому слову, сотворение мира, как оно изложено в книге «Бытия», было совершенно непонятно ученому

XVIII века. Но, как это ни странно, для нас, современных физиков и астрофизиков, благодаря квантовой механике, которую Эйнштейн открыл в 1905 году, главные ступени сотворения мира и, в частности, история нашей Земли не находятся в противоречии с книгой Бытия. Квантовая механика произвела настоящую «революцию» в нашем понимании взаимодействия между энергией, временем и пространством.

Сотворение мира

Итак, по последним научным данным, примерно 12 миллиардов лет тому назад была сотворена наша вселенная. Каким образом? Благодаря «большому взрыву», испустившему колоссальную энергию во все стороны. Эта энергия превратилась, большей частью, в секундный срок в вещество (водород и гелий) — закон эквивалентности энергии и вещества впоследствии открыл Эйнштейн. Огромные массы вещества подвергаются силе взрыва, которая отделяет их друг от друга и тем самым, с одной стороны, ведет зарождающуюся вселенную к экспансии, а с другой стороны — создает гравитацию, открытую впоследствии Ньютоном. Под влиянием гравитации массивные скопления вещества уплотняются и температура их увеличивается. Она достигает десятков миллионов градусов и создает условия для ядерной реакции «слияния» четырех ядер водорода в одно ядро гелия, сопровождающейся выделением энергии в виде света. Вот как по-научному объясняются «первый день» «Бытия» и слова «да будет свет». Тут надо сразу понять, что в «Бытии» «день» — это неопределенное количество времени, ничего не имеющее общего с нашим днем.

Со временем, во «второй день», массивные светящиеся скопления уже так далеки друг от друга и от первоначальной точки взрыва, что можно говорить о появлении тверди или небесного свода.

Что же касается третьего и четвертого дней, то тут впервые возникает расхождение между сотворением мира по «Бытию» и по науке, правда, это относится не к

итогу творения, а к его последовательности. На самом деле, большое количество звезд, в том числе и Солнце, были сотворены до Земли и, конечно, до зелени, травы и деревьев, коим солнечный свет необходим. Объяснить недоразумение нетрудно. В древние времена люди считали, что Земля — центр вселенной, ибо на ней был сотворен человек. Даже Клавдий Птолемей еще во II веке нашей эры считал, что все вращается вокруг Земли. Только в начале XVI столетия Коперник предложил, не без страха, свою систему, согласно которой Земля вращается вокруг Солнца.

Мы уже видели, как во время первого дня массивные скопления водорода и гелия испускают лучи света вследствие ядерной реакции слияния, превращаясь тем самым в первоначальные звезды. По мере того, как увеличивается количество гелия в звезде и повышается ее температура (сотни миллионов градусов), гелий в свою очередь начинает сливаться в углерод. Углерод же превращается в кислород, и так постепенно осуществляется синтез все более сложных элементов, которые впоследствии были размещены Менделеевым в его таблице. Причем, каждый этап требует все более высокой температуры и длится все меньше времени. Во время синтеза элементов выше железа, звезда превращается в «сверхновую» звезду и за сутки кончает свое существование общим взрывом. Впервые в 1054 году такой взрыв описали китайские астрономы. В наше время подобные взрывы наблюдаются в среднем каждые тридцать лет. Часто после взрыва из остатков звезды и иных веществ рождается новая звезда, так называемого «второго» поколения, ибо в ее состав входят не только водород и гелий, но и другие элементы, в частности, углерод и кислород.

Вот из такого материала около пяти миллиардов лет тому назад родилась будущая звезда по имени «Солнце». Почему будущая звезда? Потому что поначалу в данном скоплении вещества температура была недостаточной для того, чтобы вспыхнула ядерная реакция слияния, присущая звезде. Чтобы достичь температуры в 15 миллионов градусов, будущему Солнцу пришлось

«ждать» увеличения температуры, которое создавалось силой притяжения, открытой впоследствии Ньютоном. Во время «ожидания» солнечная масса начала вращаться, и в связи с этим от Солнца откололось девять планет, из коих «Земля» — третья по расстоянию от Солнца, с довольно высоким удельным весом, поскольку ядро ее состоит из железа. Чем дальше планеты от Солнца, тем меньше их удельный вес.

Первоначально Земля представляла собой шар из накопленной жидкой лавы, насыщенной разными газами, в том числе водяным паром. После миллионов лет охлаждения, на поверхности Земли появляется кора. Но когда жидкость превращается в твердое тело, она выпускает все растворенные в ней газы. В этом мы можем убедиться при наблюдении вулканических извержений. Они всегда сопровождаются выпуском большого количества газов.

При формировании коры нас особенно интересует судьба испущенного водяного пара. Выходя в холодное пространство, он превращается в воду и льется дождем на землю. Бесперывный дождь создает моря и океаны, и вода покрывает 70% земной площади, оставляя только 30% суше. Но, по расчетам астрофизика Юбера Ривза (Hubert Reeves. *Patience dans l'azur, l'Evolution cosmique*. Seuil, Paris, 1981), вода, а не лед и не пар, во вселенной очень редкая вещь, примерно как золото на Земле! Холодная дождевая вода, соприкасаясь с еще горячей земной поверхностью, ее охлаждает, а сама нагревается и растворяет пыль и разные вещества, включая органические. В итоге получается некий жидкий, теплый «суп», то есть неорганизованная среда.

Пока Земля охлаждалась и создавались моря и суша, в солнечной сердцевине температура достигла 15 миллионов градусов. Тогда вспыхнула ядерная реакция слияния и Солнце засветилось, освещая Землю своими лучами.

И вот, во взаимодействии света и теплого «супа» появляется на земле что-то совершенно необъяснимое для современной науки: первая живая клетка. Как из хаотичной среды может быть создано сугубо организо-

ванное живое существо, способное себя воспроизводить? На этот коренной вопрос у науки ответа нет.

Она только подтверждает, в полном согласии с «Бытием», что первая живая клетка, появившаяся на Земле — это растительная клетка (голубая водоросль). Окаменелые остатки голубых водорослей были найдены в древнейших скалах (им 3,8 миллиардов лет) Гренландии. По возрасту они как раз совпадают с «супным» периодом Земли. Сегодня живые голубые водоросли можно найти в гейзерах Исландии.

Вот как кончается третий день согласно науке.

Кроме того, наука знает, почему растительный мир должен был так намного предшествовать животному миру (пятого дня). Потому что животному миру не жить без кислорода. Вдыхая кислород, животные подвергают сжиганию съеденную пищу и тем самым получают необходимую для жизни энергию. Но к концу третьего дня кислород совершенно отсутствовал в земной атмосфере. В ней были: метан, болотный и углекислый газ. Тут только что появившийся растительный мир сыграл решающую роль. Нужно заметить, что в растительном мире много «зелени». Зеленый цвет разных листьев, трав обязан присутствию одного зеленого вещества: хлорофилла. Хлорофилл имеет свойство поглощать энергию солнечных лучей. Когда же вода, впитанная корнями растения, встречается с углекислым газом, впитанным листьями из атмосферы, то, благодаря энергии, освобожденной хлорофиллом, получают сахар и кислород. Эта химическая реакция называется фотосинтез. Сахар потом превращается в крахмал, самый стабильный источник питания и энергии для растений, а кислород испускается в атмосферу.

Земля есть единственная планета солнечной системы с кислородом в атмосфере. Весь кислород нашей атмосферы накапливался в течение всего четвертого длинного дня (3 миллиарда лет) благодаря фотосинтезу в растениях с хлорофиллом.

Благодаря кислороду на пятый день появляется животный мир. Но пока только мир живущих в воде, то есть

пресмыкающиеся и рыбы, и мир живущих под небом — птицы. Наука согласна с этой последовательностью и помещает событие примерно на 350 миллионов лет назад. Но наука не в силах объяснить, как это произошло.

Наконец, наступил шестой день и появились звери земные. Среди множества малых зверей находились и огромные динозавры. Но примерно за 65 миллионов лет до нашей эры они исчезли с лица земли. До сих пор палеонтологи находят их окаменелые остатки. Внезапное исчезновение динозавров очень интригует ученых. Среди разных гипотез самая распространенная — падение огромного метеорита. Он же выделил летучие вещества и тем заслонил солнечный свет. Без света и без достаточной еды (будучи большими, они много ели), динозавры вымерли. После гибели динозавров млекопитающие животные сильно размножились и развилась. Например, у первых лошадей ступня была с тремя пальцами. С эволюцией у лошади остался только один палец (копыто). Появились и обезьяны. Наконец, приблизительно 3 миллиона лет тому назад был сотворен человек.

Сотворение человека

Еще не так давно, в 1970 году, Нобелевский лауреат, французский биолог Жак Моно, писал в своей книге (*Le Hasard et la nécessité*), что «человек появился вследствие чисто генетической случайности на ничем не блестящей планете Земля. Вообще ни человек, ни тем паче все его перипетии никого во вселенной не интересуют, и после солнечного взрыва никакого следа от человеческого существования не останется».

Между тем, подход современных физиков к этому вопросу совершенно иной. Они поставили себе задачей высчитать характеристики планеты, на которой мог бы жить человек.

Условия на такой планете должны быть следующие:

— температура не слишком высокая, чтобы органические молекулы не распались, и не слишком низкая, чтобы те же молекулы не застывали;

— присутствие атмосферы, включая кислород в определенной пропорции.

Простые вычисления, чтобы выполнить необходимые условия, дают:

— радиус планеты — 6 750 километров (радиус Земли — 6 750 километров);

— масса планеты, очень близкая к земной;

— дистанция планеты от ближайшей звезды как раз совпадает с дистанцией Земли — Солнца.

Больше того, малейшее изменение одного из космологических параметров (их больше десяти) сделало бы человеческую жизнь на Земле невозможной.

Фактически все происходит так, как будто во вселенной все продумано и сделано с определенной целью: появления существа, обладающего совестью и разумом. В связи с этим, в начале восьмидесятых годов нашего столетия английский астрофизик Брандон Картер ввел очень важный «антропологический принцип». Принимая во внимание очень жесткие условия, необходимые для появления человека, он математически доказал биологическую и астрофизическую невозможность человеческой жизни вне Земли. Тем самым человек из случайного существа превращается в центральное и окончательное творение на Земле.

Конечно, не все физики согласны с этим принципом, но большинство из них его принимают. Даже классические эволюционисты, будучи не в состоянии объяснить такой скорый (3 миллиона лет) переход от примата к человеку, слабо оспаривают «антропологический принцип». Тем паче, что, как сказано в Бытии, после сотворения человека, в конце шестого дня, творение окончилось. И действительно, биологи признают, что после человека высшего млекопитающего не появилось.

Более того, в том же Бытии (6, 3) сказано о человеке, и только о человеке, что его век будет 120 лет. Может ли быть простым совпадением тот факт, что две с половиной тысячи лет спустя последние научные данные оценивают возможности человеческого долголетия в 122-123 года (Gabriel Simonoff. *La nouvelle éternité, bien vivre*

120 ans. Paris, Grasset, 1993). Эту цифру подтверждает история жизни француженки Жанн Кальман, родившейся на юге Франции, в Арле, 21 февраля 1875 года. Она дожила до 122 с лишним лет, оставаясь веселой, при поразительно свежей памяти, и умерла 4 августа 1997 года.

Заключение

Здесь необходимо упомянуть, что первое толкование на книгу Бытия на русском наречии было написано в 1815 году ректором Духовной Академии архимандритом Филаретом, будущим святителем и митрополитом Московским и Коломенским. Благодаря экзегетическому таланту, большой интуиции и духовной наполненности, книга представляет большой интерес еще и в наши дни, несмотря на некоторые наивные с точки зрения науки объяснения.

Еще двадцать лет тому назад среди ученых считалось трудно совместимым быть «настоящим» ученым и верующим. Тогда научный детерминизм царствовал в науке. Каково же положение сегодня? Оно блестяще изложено в недавно изданной книге «Конец уверенности» Илья Пригожина, бельгийского химика и философа русского происхождения, лауреата Нобелевской премии по химии 1977 года (I. Prigogine. La fin des certitudes. Paris, Odile Jacob, 1996).

В своей книге Илья Пригожин показывает, что явления, для которых прошлое не отличается от будущего, подчиняются законам в согласии с детерминизмом. Например, явление вращения Земли вокруг Солнца или обратимые химические реакции. Но явления необратимые, очень частые в биологии, не подчиняются детерминизму. Этот факт сильно подействовал на отношение ученых к науке. Чем больше наука идет вперед, тем больше ее задачи умножаются и усложняются. Конец уверенности способствует освобождению мышления и росту терпимости. На рубеже третьего тысячелетия Бытие и наука не только могут жить мирно, но и друг друга обогащать на пути утверждения истины.

Елена ТАХО-ГОДИ, Виктор ТРОИЦКИЙ

«ДУХОВНАЯ РУСЬ» — НЕОСУЩЕСТВЛЕННАЯ РЕЛИГИОЗНО-НАЦИОНАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ СЕРИЯ

«Раньше, когда я был молодой, я распространялся о русской душе, славянофильские идеи у меня были, Москва — третий Рим, а “четвертому не быть”. А потом с течением времени я во всем этом разочаровался...» — признавался А.Ф. Лосев в одном из разговоров с В. Библихиным в январе 1973 г.¹ Сведений об этом «славянофильском периоде» Лосева, в сущности, нет. Можно только сослаться на некоторые ранние работы Лосева. В статье 1916 г. «О музыкальном ощущении любви и природы. К тридцатипятилетию “Снегурочки” Римского-Корсакова» Лосев формулирует, в чем сущность народной музыки («Народная музыка находит в мировом целом нас самих, ибо если музыка вообще есть живописание внутренней жизни духа и бытия, то народная музыка есть в одно время и мы сами, и та вожденная глубина мироздания»²) и почему, «несмотря на изысканную сложность симфонической структуры творений Римского-Корсакова — сложность, временами превосходящую вагнеровскую»³, его музыка народна и слушатель чувствует себя «при живописании этих глубин, как у себя дома» — «это наша, русская глубина, и это наше место в мировом целом».⁴ Спустя два года Лосев попытался определить «наше место в мировом целом» философии — в статье «Русская философия». Лосев различает русскую философию, находящуюся под западным влиянием, и русскую самобытную философию, представляющую собой вечную «борьбу между западно-европейским ratio и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом».⁵ Вслед за Н. Бердяевым, Лосев видит в философии славянофилов и конец отвлеченной философии, и начало «философии цельной жизни духа», «цельного знания», получившей свое

воплощение у Вл. Соловьева. Во внутреннем строении русского философского мышления кроется, по Лосеву, причина того, что русская философия «является насквозь интуитивным, можно сказать, мистическим творчеством».⁶ Основная проблема русской философии — «преодоление хаоса посредством Логоса»⁷ — воспринимается им как внутренний подвиг, а значит, и как определенного рода религиозный акт. Вот отчего в русской философии видится продолжение философии святоотеческой, вот отчего она стоит «на пороге нового откровения», вот отчего «все истинные русские» ждут от этой философии славянофильства с добавлением апокалиптической мистики «новых догм».⁸ Эта лосевская статья была напечатана в 1918 г. в немецком журнале «Russland». Скорее всего, для этого же журнала предназначалась и написанная в то же время статья «Имяславие» («Die Onomatodokie»), освещающая «одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока»,⁹ которое автор, судя по всему, тоже склонен рассматривать как целое особое «наше место в мировом целом» христианства.

Вот, пожалуй, и все, что было известно о «славянофильском периоде» Лосева. Найденные архивные материалы дают возможность представить этот период не только полнее, но и в определенном религиозно-философском и общественно-политическом контексте.

Уже вскоре после Февральской революции некоторая часть русской интеллигенции начала испытывать обеспокоенность за судьбу русской культурной традиции. Именно в это время П.Б. Струве задумывает создать «в противовес разлагающему влиянию антипатриотических и интернационалистических идей — некий идейный центр для духовно обоснованного патриотизма».¹⁰ Таким «оплотом национального возрождения» должна была стать Лига русской культуры, объединяющая «все общественные слои, дорожащие традициями русской духовной культуры».¹¹ Среди учредителей Лиги были и общественные деятели (например, А.В. Карташев, Н.Н. Львов, М.В. Родзянко, В.В. Шульгин), и философы

(Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк), и др. В обращении учредителей Лиги «К русским гражданам» говорилось: «Инстинкт жертвенности и бескорыстия, вместо положительных государственных интересов ведет к безумию национального самоубийства. Но миру не нужно бессильной, национально уничтоженной и безличной России. Как из пустых нулей не слагается никакой величины, так и из обезличенных национальностей не образуется живого организма объединенного человечества».¹² П.Б. Струве, доказывавший в это время «совместимость национализма с христианской идеей всечеловечности»,¹³ создавая Лигу русской культуры, и пытался осуществить этот тезис на практике. Лига была создана в июне 1917 г., но еще раньше, в апреле, в статье с аналогичным названием «Лига русской культуры» Струве определил главную задачу будущей организации — «строить русскую культуру»¹⁴ и ее форму — «особое внепартийное объединение, преследующее национально-культурные цели».¹⁵ Позже в заметке «Несколько слов о Лиге русской культуры» он вновь повторил, что «политическая внепартийность должна быть необходимым характеристическим признаком такого объединения», потому что «задача развития национальной культуры — просветительная в широком смысле».¹⁶ Но несмотря на то, что на примере Лиги, по словам Струве, «впервые в русской истории чисто культурная проблема национальности» была отчетливо отделена «от политических требований и программ»,¹⁷ именно политические события — октябрьский переворот 1917 г. — положил конец этому начинанию, а сам Струве отправляется на юг России для участия в организации Добровольческой армии. И тем не менее, вернувшись в феврале 1918 г. в Москву, Струве вновь обращается к тем же проблемам. В программе «Русской мысли» на 1918 г. он как редактор-издатель заявляет, что журнал будет издаваться, «как и раньше, твердо проводя идею национальной русской культуры и уделяя всего больше места вопросам и темам, связанным с высшими стремлениями и ценностями человеческого духа».¹⁸ Хотя в 1909 г. предосте-

режение «Вех» о «великой опасности, надвигавшейся на культуру и государство»,¹⁹ не было принято во внимание русским образованным обществом, Струве решает вновь «не поодиночке, а как совокупность лиц <...>, переживающих *одну муку* и исповедующих *одну веру*»²⁰ высказаться по поводу уже совершившейся катастрофы. В марте 1918 г. он задумывает издание сборника «Из глубины», первоначально называвшийся «Сборник “Русской мысли”». Однако за три недели, как предполагалось, собрать материал не удалось. 3(16) апреля С.А. Аскольдов сообщил Вяч. Иванову, что уложиться в отведенный срок не успел, но предполагает, что печатание сборника начнется только после Пасхи,²¹ которая в 1918 г. приходилась на 22 апреля по старому стилю. Статья С. Булгакова была написана в апреле-мае, А. Изгоева и В. Муравьева — в июне, И.А. Покровского — в июле, июлем же помещено и предисловие Струве к сборнику, сама же статья его — августом. В августе начинается печатание сборника, в августе же Струве покидает Москву, чтобы в декабре 1918 г. перейти границу с Финляндией. Одновременно со сборником «Из глубины», в котором также приняли участие Н. Бердяев, Вяч. Иванов, С. Котляревский, С. Франк, Струве задумывает в том же марте 1918 г. «Библиотеку общественных знаний» под своей общей редакцией. Если сборник «Из глубины» уяснял исторический и религиозный смысл русской революции, ее корни и перспективы «положительного развития и самоутверждения жизни»,²² то у «Библиотеки общественных знаний» была другая цель, примерно та же, что и у Лиги русской культуры, — «просветительная в широком смысле». Считая, что «возрождение России должно быть прежде всего возрождением и укреплением *национального духа*», редакция и издательство «Библиотеки» обещало «стремиться в серьезном, но доступном широкой публике изложении освещать *основные* вопросы культурного, общественного и государственного развития и бытия человечества и в особенности русского народа, пробуждать в русском человеке *исторический смысл* и обличать перед его сознанием ложь и тщету тех мни-

монаучных отрицательных течений, разлив которых исковеркал народную душу и разрушил государство».²³ Среди намеченных выпусков «Библиотеки» были и такие, как «О сущности правосознания» И.А. Ильина, «История русской торговой политики» П.Б. Струве, и такие, как «Пушкин, как национальное явление» того же Струве, и «Национальное лицо и его выражение в народной поэзии» Б.М. Соколова, и «Толстой и Достоевский» С.И. Карцевского. Струве и его единомышленники еще надеялись успеть воспитать в русском обществе тот национальный дух, который остановит поругание национальной культуры и разрушение русского государства, но было уже слишком поздно. «К сожалению, в русском культурном обществе, либеральном и просвещенном, нет той силы духа и той горячей веры, которые могли бы спасти Россию от беснования. <...> для русских либералов в массе патриотизм есть вопрос политической тактики. <...> Духовное национальное движение у нас еще впереди, оно образуется после изжития и осмысления трагического опыта войны и революции. <...> Оно не будет походить на старый национализм. <...> Русская революция есть Божья кара за явный или тайный нигилизм всех слоев, всех классов, всех направлений, от крайних правых до крайних левых. Творческое национальное движение и возрождение предполагает духовный кризис, обращение к глубоким, божественным источникам жизни»,²⁴ — писал Н. Бердяев в августе 1917 г., не предполагая еще, что кризис затянется так надолго и что осмысление трагического опыта революции откладывается на неопределенное время, да и сама подлинная революция еще впереди.

Четыре письма А.Ф. Лосева, написанные весной и летом 1918 г. и хранящиеся теперь в трех разных архивах, позволяют добавить некоторые любопытные штрихи и к истории свободной мысли в России после большевистской революции, и к биографии тех, кто пытался в новых условиях продолжать служить этой свободной мысли.

Судя по лосевским письмам, весной 1918 г. в Москве возник замысел издать серию небольших, объемом не

более четырех печатных листов, религиозно-философских книжек на темы о русской национальности. Кому принадлежала эта идея, сейчас сказать трудно. Как вспоминал незадолго до своей кончины Лосев, это была «всего лишь мечта», «отчасти моя, отчасти их, моих старших товарищей».²⁵ «Старшими товарищами» были Вяч. Иванов и С. Булгаков, принимавшие самое деятельное участие в осуществлении этого проекта. Вяч. Иванову принадлежит предложение назвать планируемую серию «Духовная Русь». Иванов вместе с Булгаковым хотели привлечь о. Павла Флоренского в качестве автора и встречались с ним по этому поводу. Сохранилось письмо от 1 марта 1918 года (см. приложение) Флоренского к Иванову, которое Иванову должен был передать также один из авторов намечавшейся серии и близкий Флоренскому человек — Сергей Алексеевич Сидоров (впоследствии став священником, он служил недолгое время в храме Петра и Павла в Сергиевом Посаде, в 1925 году был арестован по делу митрополита Петра (Полянского), а в 1937 году, отбыв ссылку во Владимирской области, лагеря около Котласа и Мариинска, расстрелян).^{*} Помимо указания на интересующие Иванова тексты об ангелах из Ветхого Завета и Отцов Церкви, Флоренский обещает Иванову обдумать и дать статью для серии, о которой Иванов ему говорил. С целью получить статью для серии, Иванов и Булгаков обращались и к другому представителю «нео-идеализма» (выражение С. Венгерова) — литературному критику А.С. Глинке-Волжскому, выпустившему в 1915 году брошюру с достаточно говорящим названием «Святая Русь и русское призвание». В ответ Глинка-Волжский предложил Иванову и Булгакову несколько тем на выбор (возможно связанных с его работой 1915 года, а может быть, с той, которую он в это время писал — «Социализм и христианство», напечатанной в 1919 году). Переписки Глинки-Волжского с Ивановым и Булгаковым по поводу серии обнаружить

^{*} Выражаем глубокую благодарность В.С. Бобринской за сведения, сообщенные о ее отце, о. С.А. Сидорове.

пока не удалось, так что о ней мы знаем лишь из письма к Глинке-Волжскому от 9(22) апреля 1918 года А.Ф. Лосева. И в то же время ни Иванов, ни Булгаков официально не значились организаторами этой серии. Как вспоминал Лосев, именно его «поставили в виде делового лица во главе этого безнадежного, как оказалось, предприятия».²⁶ И не только потому, что он был молод и энергичен. Как выясняется из письма самого же Лосева к М.В. Сабашникову, в издательстве которого предполагалось печатать книжки, роль Лосева отнюдь не сводилась к чисто организационной, — «религиозно-национально-философская серия» должна была выходить под его, лосевской, общей редакцией. Безнадежным же предприятие это было из-за мало благоприятствовавшей ему общественно-политической ситуации. Хотя «идея была замечательная, и соорганизовалась быстро», и Лосев как редактор «получил от многих, заинтересованных в подобных книгах, поддержку»,²⁷ дело не пошло дальше издательских коридоров. Причин тому было достаточно: 18 марта 1918 г. Совет Народных Комиссаров принял постановление «О закрытии московской буржуазной печати», а 23 декабря 1918 г. по указанию ЦК РКП(б) в структуре Реввоенсовета был учрежден отдел цензуры, призванный положить конец всем иллюзиям авторов с «анти-марксистскими взглядами» на возможность высказываться по религиозно-национально-философским вопросам «в тоне свободного, вне-конфессионального религиозного сознания», без «партийных точек зрения и злободневно-публицистических дискуссий».

Казалось бы, от серии, как говорил Лосев, не осталось «никакого намека».²⁸ Нет следов подготовки книжек ни в «Перечне изданий, находящихся в разных стадиях производства в издательстве М. и С. Сабашниковых» по состоянию на декабрь 1918 г.,²⁹ ни в издательской «Картотеке рукописей», поступивших в работу вплоть до 1929 г.³⁰ И все же и теперь, спустя восемьдесят лет, мы можем не только перечислить имена участников серии и заявленные ими темы, но и указать на некоторые тексты, которые должны были бы быть напечатаны под общим

названием «Духовная Русь». О содержании других мы можем лишь строить предположения.

Из перечисленных в письме к М.В. Сабашникову десяти выпусков серии два — «О русской национальной музыке» и «Рихард Вагнер и Римский-Корсаков (религиозно-национальное творчество)» — должны были принадлежать перу самого Лосева, но в лосевском архиве сохранилась только одна страничка рукописи, вероятно имеющая отношение к первому из выпусков — она посвящена русскому национальному мелосу. Только судя по другим музыкальным статьям Лосева, мечтавшего в эти годы о создании «Философии музыки» (см. его «Очерк о музыке» 1920 года³¹), мы можем представить примерно, в каком направлении мог бы разрабатывать эти темы автор. Скорее всего, речь шла бы и об особой «объективности славянского мелоса»³² Римского-Корсакова, и о том, что современный человек живет музыкой Вагнера и Скрябина оттого, что теперь «как раз спустились над нашей головой мировые тучи»,³³ что музыка Скрябина — отнюдь не славянский мелос, хотя в ней порой «воскресает чеховская Россия с ее надрывом и бесилием» или слышится «родной наш русский хлестаковский смрад души».³⁴ Вот почему скрябинская «причудливая смесь языческого космизма с христианским историзмом»³⁵ есть не только «наивысшее напряжение западноевропейской мысли»,³⁶ но и очевидный «знак “заката Европы”,»³⁷ гибели ее «мистического существа»,³⁸ в то время как Вагнер, подобно Скрябину познавший «мировые трагедии, возвещааемые дионисийской музыкой»,³⁹ сумел прийти к ясности «Парсифаля», дал «пережить этот мировой Мрак и музыкальную сладость бытия, чтобы потом наилучше поднять нас до великой простоты и светлого царства Христова!»⁴⁰

Подобным же образом могли бы мы и реконструировать общую направленность брошюры Георгия Чулкова «Национальные воззрения Пушкина», который, пройдя путь от «мистического анархизма» к «мистическому национализму», к изданию газеты «Народоправство», размышляя о судьбе России, стал писать и о Пушкине: о

Пушкине и о славянах,⁴¹ о Пушкине как зачинателе русского театра и т.д., вплоть до биографии поэта, появившейся к столетию со дня гибели.⁴² Но гораздо интереснее и с гораздо большей долей уверенности можно говорить о текстах, которые были написаны и напечатаны. Первой укажем статью Н. Бердяева «Духи русской революции», фигурирующую в лосевском списке в качестве второго выпуска серии. Не как отдельная книжечка, а в составе собранного П.Б. Струве сборника «Из глубины» она появилась в том же 1918 году, когда и задумывалась «Духовная Русь». О том, что это не просто дословное совпадение названий, свидетельствует и перечень имен, указанных в скобках и раскрывающих суть статьи, — Гоголь, Достоевский, Толстой — в точности повторяющий рубрику бердяевской статьи в сборнике «Из глубины» — «Гоголь в русской революции», «Достоевский в русской революции», «Толстой в русской революции». Логическим продолжением идей Н. Бердяева о положительных и отрицательных сторонах русской апокалиптичности («Русская апокалиптика включает в себе величайшие опасности и соблазны, она может направить всю энергию русского народа по ложному пути, она может помешать русскому народу выполнить его призвание в мире, она может сделать русский народ народом неисторическим»⁴³), выраженных в статье «Духи русской революции», должна была, по-видимому, стать работа С.Н. Дурылина «Апокалипсис и Россия» (выпуск № 10 серии). Но если следов «Апокалипсиса в России» Дурылина мы пока что не обнаружили, то другая его статья, заявленная под номером четвертым серии — «Религиозное творчество Лескова», — была напечатана (или, во всяком случае, какой-то ее вариант) под аналогичным заглавием «О религиозном творчестве Лескова» в издававшемся в Киеве журнале «Христианская мысль» в 1916 году, № 11 (с. 73-86). Судя по возникающему в тексте дурылинской статьи мотиву юродства в лесковской прозе, эта работа должна была коррелировать с не найденной нами статьей С.А. Сидорова «Юродивые Христа ради». Также, наверное, вариантом была и

открывающая серию книжка Вяч. Иванова «Раздранная риза», возвращающая нас вновь к сборнику «Из глубины». Именно в статье Вяч. Иванова «Наш язык» из этого сборника появляется евангельский образ «раздранной ризы». В первоначальных набросках статьи Иванова сравнение языка с однотканым хитомом Божьим, о котором мечут жребий, отсутствовало,⁴⁴ оно появилось позже. Видя, как великий и прекрасный дар, «уготованный Провидением народу нашему в его языке»,⁴⁵ в наступившие «дни буйственной слепоты, одержимости и беспамятства <...> кощунственно оскверняют богомерзким бесивом — неимоверными, бессмысленными, безликими словообразованиями, почти лишь звучаниями, стоящими на границе членораздельной речи, понятными только как перекличка сообщников»,⁴⁶ Вяч. Иванов восклицает: «только вера в хитон цельный, однотканый, о котором можно метать жребий, но которого поделить нельзя, спасает от отчаяния при виде раздранной ризы отечества». ⁴⁷ Объем статьи Иванова «Наш язык» существенно меньше, чем заявлено было для серии, да и название в списке у Лосева, на первый взгляд, неблизкое, и только «ключевые слова» — раздранная риза — позволяют нам восстановить существующую связь между различными этапами единого замысла. Этот же образ раздранной ризы возникает и «На пиру богов» С. Булгакова («Растерзано русское царство, но не разодран его нетканый хитон»⁴⁸), помещенном в сборнике «Из глубины» между статьями Бердяева и Иванова. Только здесь под хитомом мыслится та русская душа, за которую борются «рати духовные, желая отнять вверенный ей дар». ⁴⁹ Может быть и Булгаков, подобно Бердяеву и Иванову, предназначал свою статью не только для Струве, но и одновременно для религиозно-национально-философской серии «Духовная Русь»?

Вопрос этот возникает не только из-за тематических перекличек, которых внутри серии достаточно много (апокалиптические мотивы у Бердяева и Дурылина; мотив юродства у Дурылина и Сидорова; общие евангельские образы у Иванова и Булгакова — кстати сказать,

образ ризы Христовой, держась за край которой только и спасается человек, возникает и в статье Дурылина о Лескове; осмысление современного исторического момента при посредстве искусства: живописи — иконопись у Трубецкого; литературы — Гоголь, Достоевский, Толстой у Бердяева, Пушкин у Чулкова, Лесков у Дурылина; музыки — Вагнер, Римский-Корсаков у Лосева). Вопрос этот возникает потому, что большинство авторов серии «Духовная Русь» имеют те или иные связи со Струве как издателем. Не говоря уже о Вяч. Иванове, С. Булгакове и Н. Бердяеве, напомним только, что и Дурылин печатался в журнале Струве «Русская мысль» (его статья о Лермонтове была напечатана Струве в 1914 году по ходатайству Булгакова⁵⁰), что и драма Чулкова «Дети греха» появилась в 1918 году в последнем из выходивших в свет номеров «Русской мысли» (№ 3-6); в той же «Русской мысли» и в том же 1918 году появилась статья кн. Евг. Трубецкого «Россия в ее иконе»,⁵¹ заявленная в лосевском письме к М.В. Сабашникову в качестве шестого выпуска серии. Неясными остаются отношения с издателем «Русской мысли» только двух участников из восьми названных Лосевым в письме к Сабашникову — С.А. Сидорова, сотрудничавшего в 1918 году, наряду с Флоренским и Дурылиным, в религиозном журнале «Возрождение» (его статья «Обыденные храмы в древней Руси» напечатана в № 3, с. 12-14) и самого редактора серии — Лосева. Не был Лосев ни учредителем «Лиги русской культуры», как Бердяев и Булгаков, не печатался он и на страницах «Русской мысли», не был он и среди авторов сборника «Из глубины», хотя сам сборник в библиотеке его был и сохранился, пережив арест и ссылку своего хозяина, пережив бомбежку 1941 года, когда многие книги из лосевской библиотеки были утрачены навсегда. Возможно, что никаких личных отношений и не было, но это не мешает нам отметить очень интересный параллелизм замыслов. В марте возникает у Струве идея издать сборник и «Библиотеку общественных знаний» под своей редакцией — в марте Лосев пишет Иванову и Флоренскому (не Флоренский ли вместе с

Глинкой-Волжским входит в число не названных Лосевым в письме к Сабашникову авторов трех предполагаемых выпусков — одиннадцатого-тринадцатого?) об условиях задуманной под его редакцией серии; по апрельскому письму Аскольдова к Иванову известно, что думали начать печатанье сборника после Пасхи — Лосев пишет в апреле Глинке-Волжскому, что рукопись нужно доставить «не позже середины Святой недели, так как печатание всей серии предполагается начать сейчас же после Пасхи»; в августе месяце Струве пишет свою статью для сборника и на этом заканчивается сбор материала и начинается печатанье — в августе месяце Лосев извещает Сабашникова о том, что серия готова к изданию. Кроме хронологического параллелизма, есть, несомненно, и идейный параллелизм: обращение в переломный для России момент к национальной культуре, к национальному духу, освещение основных вопросов бытия русского народа на основе политической внепартийности и преследуя цель «просветительную в широком смысле». Судя по всему, Лосев, как и Струве, в 1918 году относился к верному «положительной и творческой идее народа»⁵² меньшинству, считавшему, что «на том пепелище, в которое изуверством социалистических вожаков и разгулом соблазненных ими масс превращена великая страна, возрождение жизненных сил даст только национальная идея».⁵³

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Флоренский П.А. — Иванову В.И.

Дорогой и глубокоуважаемый Вячеслав Иванович!
Простите, что второпях, по случаю отъезда С.А. Сидорова, пишу Вам.

Об Ангелах-народоблюстителях основные тексты: Даниил, X-XII гл., ср. Дан. IV_{10, 14, 21} — об ангелах неусыпающих, в каковых видят именно ангелов-народохранителей.

Смотрите также Дионисия Ареопагита О небесной иерархии, 9, § 4, Дан. II₂, ср. Иер. 49₃₆, Захар. VI₅ — о четырех ветрах или четырех духах, в коих толкователи видят опять-таки Ангелов царств.

Во Второз. XXXII_{8,9}, по переводу ХХ (и славян.) «по числу сынов Израилевых» переводится чрез: «по числу Ангел Божиих». Сир. XVII_{14,15}. Православн.<ые> Исповед.<ники> Кафол.<ической> и Апостольской Восточн.<ой> Церкви, отв.<ечают> на вопр.<ос> 19, [стр.-] 1-2.

Григорий Богослов. Слово 6 об умн.<ых> сузн.<о-стях> (Твор. свв. оо., т. 4, стр. 236).

Бл. Иероним, на Даниила.

Вижу требуется скорее кончить письмо. Относительно статьи я ничего не придумал, но выражаю свое согласие — разумею серию, о которой Вы говорили. Когда придумаю, напишу, а теперь не время [1 сл. нрзб.].

Господь да хранит Вас и всех ваших.

Любящий Вас

Священник Павел Флоренский.

1918. III. I

Серг. Посад⁵⁴

2. Лосев А.Ф. — Иванову В.И.

24 марта 1918 г. ст.ст.

Многоуважаемый Вячеслав Иванович!

Не осмеливаясь раздражать Вас своим появлением, а также и быть предметом незаслуженных и своеобразных упреков, обращаюсь к Вам письменно. В настоящее время я могу точно передать Вам условия напечатания Вашей рукописи, причем эти условия издатель склонен считать окончательными и ультимативными:

1) Рукопись должна быть в 2-4 листа.

2) Рукопись должна быть представлена не позже 12 апреля стар. стиля. Напечатание рукописей, представленных позже, проблематично.

3) Издатель предлагает за 3000 экземпляров по 300 рублей за каждые 40000 букв. Вопрос этот может быть

пересмотрен только в связи с особыми пожеланиями авторов и притом только после представления рукописи.

4) 1/2 всего гонорара выдается немедленно после получения рукописи, остальная половина — по выходе в свет, который предполагается тотчас же. И этот вопрос может быть пересмотрен на тех же условиях, что и пункт 3.

Если все эти условия для Вас приемлемы, то покорнейше прошу немедленно сообщить мне об этом. Если же нет, то неполучение мною от Вас ответа на ближайшие дни я буду считать равносильным отказу.

Искренно уважающий Вас
А. Лосев
Воздвиженка, 13, кв. 12.⁵⁵

3. Лосев А.Ф. — Флоренскому П.А.

24 марта 1918 г. ст. ст.

Ваше Высокоблагословение о. Павел!

С.Н. Булгаков и В.И. Иванов говорили Вам о готовящейся серии религиозно-философских книжек на темы о русской национальности. В настоящее время я, как редактор этой серии, могу сообщить Вам окончательные условия, которые издатель склонен считать ультимативными.

1) Рукопись должна быть от 2 до 4 печатных листов.

2) Рукопись должна быть доставлена мне (Воздвиженка, 13, кв. 12) не позже 12-го апр. ст. ст. Напечатание рукописей, представленных позже, проблематично.

Редактор предлагает за 3000 экземпляров 300 рублей за каждые 40000 букв. Вопрос этот может быть перерешен по получении рукописи. 300 р. — минимум.

4) При получении рукописи выдается 1/2 гонорара; при напечатании, которое предполагается немедленно, — остальная половина.

5) В тексте рукописи не должно быть никаких партийных точек зрения и никакой злободневности. Если

все эти условия для Вас подходящи, то покорнейше прошу сообщить мне немедленно тему, размер статьи и срок, в который она может быть мною получена.

Искренно преданный Вам
А. Лосев

Адрес: Москва. Воздвиженка, 13, кв. 12. Алексею Федоровичу Лосеву.

4. Лосев А.Ф. — Глинке-Волжскому А.С.

Москва 9/22 апреля 1918

Глубокоуважаемый Александр Сергеевич!

В.И. Иванов и С.Н. Булгаков писали Вам о серии, которая предположена у нас в Москве к изданию. Вы сообщили им несколько тем, на которые Вы можете дать номер серии. Теперь, после переговоров с Ивановым и Булгаковым, а также и с издателем, я, редактор этой серии, могу сообщить Вам условия напечатания, которые издатель склонен считать ультимативными.

1. Тему можете избрать любую из тех, которые предложены Вами Иванову и Булгакову.

2. Рукопись должна быть в 2-4 печатных листа.

3. За 3000 экземпляров издатель предлагает 300 руб. за каждый лист в 40000 букв.

4. Рукопись должна быть доставлена мне не позже середины Святой недели, так как печатание всей серии предположено начать сейчас же после Пасхи.

5. Гонорар будет выдан немедленно после напечатания.

6. В тексте не должно быть партийных точек зрения и злободневно-публицистических дискуссий.

С искренним и глубоким почтением
А. Лосев

P.S. Москва. Воздвиженка, 13, кв. 12. Алексею Федоровичу Лосеву.⁵⁷

5. Лосев А.Ф. — Сабашникову М.В.

Москва, 13 августа 1918

Глубокоуважаемый Михаил Васильевич!

Не будучи в состоянии видеть Вас последнее время, осмеливаюсь побеспокоить Вас письменным обращением. Я посетил Вас в мае месяце и встретил у Вас некоторое сочувствие к серии книжек национально-философского содержания. Это дает мне некоторое право сейчас еще раз обратиться к Вам за окончательным ответом. Я напомним Вам эту серию. «Духовная Русь», — религиозно-национально-философская серия под общей редакцией А.Ф. Лосева.

Вып. I. Вячеслав Иванов. Раздранная риза.

Вып. II. Н.А. Бердяев. Духи русской революции (Гоголь, Достоевский, Толстой).

Вып. III. Георгий Чулков. Национальные воззрения Пушкина.

Вып. IV. С.Н. Дурылин. Религиозное творчество Лескова.

Вып. V. А.Ф. Лосев. О русской национальной музыке.

Вып. VI. Кн. Евг. Трубецкой. Россия в ее иконе.

Вып. VII. С.Н. Булгаков. [О духовной Руси].

Вып. VIII. С.А. Сидоров. Юродивые Христа ради.

Вып. IX. А.Ф. Лосев. Рихард Вагнер и Римский-Корсаков (религиозно-национальное творчество).

Вып. X. С.Н. Дурылин. Апокалипсис и Россия.

Предположено еще около трех номеров. Общие основания:

1. Каждая рукопись около 3,5 печ. листов (по 40000 букв).

2. Издание исключает всякую минимальную возможность какой-нибудь партийной точки зрения.

3. Взгляды авторов анти-марксистские, но исследование везде ведется в тоне свободного, вне-конфессионального религиозного сознания.

Покорнейше прошу, Михаил Васильевич, не счесть за труд ответить мне в возможно непродолжительном времени и назначить час для личного свидания.

Глубоко уважающий Вас А. Лосев

Москва. Воздвиженка, 13, кв. 12. Алексею Федоровичу Лосеву.

НВ. Название серии «Духовная Русь» предложено Вяч. Ивановым. Оно может быть изменено в связи с пожеланиями издателя, т.к. оно не у всех и участников серии встречается полное сочувствие.⁵⁸

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Начала. - № 2. - С. 135.

² Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. - М., 1995. - С. 620.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. - М., 1990. - С. 78.

⁶ Там же. - С. 69.

⁷ Там же. - С. 84.

⁸ Там же. - С. 101.

⁹ Лосев А.Ф. Имяславие // Вопросы философии. - 1993. - № 9. - С. 53.

¹⁰ Франк С.Л. Биография П.Б. Струве - Нью-Йорк, 1956. - С. 115.

¹¹ Там же. - С. 116.

¹² Русская свобода. - 1917. - № 9. - С. 20.

¹³ Франк С.Л. Биография П.Б. Струве... - С. 105.

¹⁴ Русская свобода. - 1917. - № 3. - С. 3.

¹⁵ Там же. - С. 5.

¹⁶ Там же. - № 9. - С. 25.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Из глубины. Сборник статей о русской революции. - М.-Пг., 1918. - пер. обл.

¹⁹ Там же. - Предисловие издателя.

²⁰ Там же.

²¹ ОР РГБ. - Ф. 109. - По. I. - К. II. - Ед. хр. 19.

²² Из глубины... - С. 273.

²³ Там же. - втор. обл.

²⁴ Русская свобода. 1917. - № 18-19. - С. 8.

²⁵ Контекст: 1990. - М., 1990. - С. 14.

²⁶ Там же.

- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ ОР РГБ. – Ф. 261. – К. I. – Ед. хр. 2.
- ³⁰ Там же. – К. 23. – Ед. хр. 79.
- ³¹ Лосев А.Ф. Очерк о музыке // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. – М., 1995. – С. 656.
- ³² Лосев А.Ф. Два мироощущения // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. – С. 635.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Лосев А.Ф. Философское мировоззрение Скрябина // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение... – С. 777.
- ³⁵ Там же. – С. 770.
- ³⁶ Там же. – С. 779.
- ³⁷ Там же. – С. 770.
- ³⁸ Там же. – С. 775.
- ³⁹ Лосев А.Ф. Два мироощущения... – С. 635.
- ⁴⁰ Там же. – С. 633. В 1918–1919 году Лосевым была написана и работа «Философский комментарий к драме Рихарда Вагнера» // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение... – С. 667-731.
- ⁴¹ Чулков Г.И. Вчера и сегодня. – М., 1916. – С. 39-42.
- ⁴² Чулков Г.И. О театре Пушкина // Вестник театра. – 1919, 4-8 апреля. – С. 7-8; Его же. Жизнь Пушкина. – М., 1938.
- ⁴³ Из глубины... – С. 73.
- ⁴⁴ Публикация двух отрывков из статьи Вяч. Иванова о русском языке // Грани. – 1976. – № 102. – С. 151.
- ⁴⁵ Из глубины... – С. 135.
- ⁴⁶ Там же. – С. 137.
- ⁴⁷ Там же. – С. 135.
- ⁴⁸ Там же. – С. 102.
- ⁴⁹ Там же. – С. 105.
- ⁵⁰ См. письма С.Н. Булгакова к С.Н. Дурылину // Вопросы философии. 1990. – № 3. – С. 160-162.
- ⁵¹ Русская мысль. – 1918. – № 1-2. – С. 21-44.
- ⁵² Бердяев Н. Духи русской революции // Из глубины... – С. 74.
- ⁵³ Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины... – С. 252.
- ⁵⁴ Публикуется по автографу, хранящемуся в ОР РГБ, ф. 109 (В. Иванов), п. 35, ед. хр. 76.
- ⁵⁵ Публикуется по автографу, хранящемуся в ОР РГБ, ф. 109 (Иванов В.И.), к. 29, ед. хр. 34. Рукопись исполнена на согнутом пополам листе белой бумаги, занимает лицевую и треть оборотной стороны первого листа, чернила черные, в углу слева напротив даты надпись карандашом «Лосев». Конверт без почтового адреса

с надписью «В.И. Иванову». Других писем от А.Ф. Лосева или к нему в фонде нет.

⁵⁶ Автограф хранится в архиве семьи о. П. Флоренского. Публикуется по: П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева. (Публикация Ю.А. Ростовцева и П.В. Флоренского) // Контекст: 1990. – М., 1990. – С. 13.

⁵⁷ Публикуется по автографу, хранящемуся в РГАЛИ, ф. 142 (Глинка-Волжский), оп. I, ед. хр. 247. Рукопись исполнена на согнутом пополам листе бумаги в клеточку, чернила черные. Конверт с адресом: Александру Сергеевичу Глинке, Нижний Новгород, Мистровская ул., д. Соколова. Штемпели: Москва 23.4 (19) 18; Нижний Новгород 12.4.(19) 18 и 25. (4.1918). Других писем от А.Ф. Лосева или к нему в фонде нет.

⁵⁸ Публикуется по автографу, хранящемуся в ОР РГБ, ф. 261 (издательство Сабашниковых), к. 5, ед. хр. 19. Рукопись исполнена на согнутом пополам листе бумаги в линейку, чернила черные, слева на полях два отверстия для подшивки, в левом верхнем углу первого листа надпись красным карандашом: «Л». Конверта и других писем от А.Ф. Лосева или к нему в фонде нет.

18 июня 1997.

ИЗ АРХЕОЛОГИИ

(некоторые материалы лубянского архива А.Ф. Лосева)

В 1995 г. я впервые увидела справку о реабилитации А.Ф. Лосева 1994 года, осужденного, как говорится в справке, «по политическим мотивам». В том же году, 25 июля, мне были переданы из ФСБ рукописи А.Ф. Лосева, изъятые у него во время ареста 1930 года. Я получила 2350 страниц, изучение которых требовало значительного времени. Здесь оказался также машинописный текст «Диалектики мифа» с цензорской пометкой о разрешении печатать. Рядом — растрепанный титульный лист с заголовком «Добавление к книге А.Ф. Лосева Диалектика мифа и сказки» с резолюцией «не печатать». Самого текста нет.

Что же такое «Добавление» и что такое «Дополнение», послужившие поводом для ареста Лосева, куда они делись? Теперь, при исследовании ряда документов и при сопоставлении их со следственным «Делом по обвинению Лосева А.Ф. и др.» можно сделать некоторые выводы.

Творческая жизнь А.Ф. в конце 20-ых годов была насыщена до предела. Он читал лекции в Московской Консерватории, работал в Государственном Институте Музыкальной науки, был действительным членом Государственной Академии художественных наук (ГАХН), где президент — интеллигентнейший П.С. Коган, а вице-президент — выдающийся русский философ Г.Г. Шпет. С 1924 по 1929 г. А.Ф. выступил там с 41 докладом, не считая десятков докладов по философско-богословским темам то у себя дома, то у известного математика Д.Ф. Егорова, то у товарища по Университету П.С. Попова. Он выпустил с 1927 г. по 1930 свое знаменитое «восьмикнижие». Уже за границей с восторженным отзывом о книгах Лосева выступает С.Л. Франк,¹ приветствуя но-

¹ С.Л. Франк. Новая русская философская система. // Путь. 1928, № 9, январь.

вую русскую философскую систему, выдвигая автора «в ряд первых русских философов». Дм. Чижевский,¹ говоря о книгах Лосева, удивляется «философскому кипению» под поверхностью жизни России.

Столь успешная и плодотворная деятельность молодого годами, но зрелого мыслью философа привела, однако, к печальным результатам. В 1929 г. его лишают ставки в Консерватории. Он — идеалист, да еще в содружестве с Жиляевым и Мясковским. Солидная, надо сказать, компания — выдающийся теоретик музыки, знаменитый симфонист и русский философ. В ГАХН'е начинается чистка. «Комсомольская правда» разоблачает реакционеров Академии (№ 42, 20/II-1929), с негодованием перечисляя «идеалистов шпетовской закваски», среди которых Габричевский, Жинкин, Лосев, Цирес, Недович — известные литературоведы, психологи, эстетики, философы.

Власти и философы-марксисты (будь они т.н. «диалектики» или «механисты») не могли вынести столь обильного печатания трудов идеалиста Лосева. Тем более, что Лосев и не пытался «спрятаться» и, самое ужасное, вокруг него появлялись молодые сочувствующие философы. Кроме того, Лосев после 1925 г. стал знакомиться с трудами Маркса, Энгельса, Ленина. Идеалист-диалектику надо было знать своих врагов. «Я хорошо пережевывал Маркса и уверен, что большинство марксистов хуже знают его, чем я», — писал Лосев. Кроме того, А.Ф. был, как он сам признавался, «человек науки, далекий от соображений карьеры» и не мог отказаться от «права на известное своеобразие мышления».² Эту лосевскую независимость подметил позже и М.М. Пришвин, который писал в «Дневнике»: «Чем дальше человек от действительности — вот удивительная черта, — тем прочнее держится он. Пример — я как писатель, Лосев как философ» (17/XI-37 г., сообщено Л.А. Рязановой,

¹ Дм. Чижевский. Философские искания в Советской России. // Современные записки. Париж, XXXVII, 1928.

² Следственное «Дело» № 100256 по обвинению Лосева А.Ф. и др. т. 8, л. 490.

издателем «Дневников». Принимаю с благодарностью). Эта «прочность» поведения и «своеобразие мышления» бесили противников. Удобным предлогом расправиться с философом оказалась история со вставками в «злосчастную» «Диалектику мифа».

Книгу Лосев завершил в 1927 г. Как теперь мы узнаем из следственного дела А.Ф. Лосева (из показаний В.М. Лосевой еще до ее ареста), «первоначально книга была сдана вместе с книгой «Вещь и имя» как одна книга под названием «Диалектика мифа и сказки», которая была разрешена, но когда было представлено «добавление» к этой книге... и это добавление не было разрешено, Лосев решил разбить «Диалектику мифа и сказки» на две части: «Диалектику мифа» и «Вещь и имя». Решено было печатать первую часть, т.е. «Диалектику мифа», и туда был внесен ряд добавлений (20-30 страниц), не разрешенных Главлитом».¹

По экземпляру из ФСБ видно, что многие вставки самого обычного рабочего характера. В ряде страниц автор Справки ОГПУ, нач. IV отд. ИНФО Соловьев,² действительно нашел криминал, теперь всем читателям книги известный — о пролетарской идеологии, об отношении социализма к искусству, о построении социализма в одной стране, о материализме, вере и знании, монастырских службах и т.д. А позже, в неопубликованной второй части «Диалектики мифа», т.е., как мы теперь знаем, «Диалектики мифа и сказки», следователь Герасимова тоже отыскала крамольные страницы. Оставив в стороне важнейшие для Лосева богословские проблемы абсолютной мифологии, занимавшей большую часть книги, она составила необходимый «конспект», подводящий Лосева к десятилетнему заключению. (См. журнал «Источник» 1996, № 4).

Лосева арестовали 18 апреля 1930 в тот самый день, когда Соловьев представил справку. Все делалось стремительно, но с заблаговременной подготовкой. Однако

¹ «Дело», т.2, л. 494-495.

² «Дело», т. 8, л. 193-196.

после ареста автора книга какими-то путями продавалась, попала в «Ленинку», за границу через «Международную книгу».¹

Хотя первоначальным «поводом» для ареста Лосева были вставки, но следствие вскоре приняло другой оборот. Создали дело о контрреволюционной религиозной организации. А.Ф. Лосев прекрасно понимал, что неразрешенные вставки только «повод» к аресту. Он прямо говорит в показаниях 1/VI-1930 г., что дело не в них, а в том, «что такое вообще русская философия в данный момент и допустима или нет такая литературно-философская деятельность», как его.

Из привлеченных 48 лиц наибольший срок — 10 лет — получило 7 человек, в том числе и Лосев, хотя некоторых освободили, а другим дали свободную высылку. Отсидев 17 месяцев во Внутренней тюрьме на Лубянке (4 месяца в одиночке) и побывав на лесосплаве в Кеми, после завершения ударной стройки Беломорско-Балтийского канала, как инвалид (в лагере Лосев и ослеп), за которого хлопотала личный друг семьи Лосевых З.А. Таргонская, имевшая влияние на Е.П. Пешкову, А.Ф. Лосев был восстановлен в гражданских правах и смог увидеть Москву.

Но вернемся к «Диалектике мифа».

Лосев еще до ареста обратился 30/XII-29 г. в Главлит за разрешением печатать книгу «Диалектика мифа и сказки» целиком. С этим интересным документом я предлагаю познакомиться читателям.²

В этом документе А.Ф. Лосев пытается объяснить значимость своего труда многих лет, где он впервые обратился и к социально-экономическому анализу фактов культурной истории, используя даже Маркса, рассматривая различные типы мифологии (тексты из индийской, греческой, христианской, еврейской мифологий). Важно и то, что автор устанавливает соотношения одного типа мифологии с другим, учитывая факты взаимного

¹ Журнал «Начала», № 2-4, 1994.

² См. «Русская мысль» 21-27/XI-96 № 4150.

неприятия мифологических систем. Он просит не навязывать ему «мифологических симпатий и антипатий», ибо занят только диалектикой мифа. Во всей этой взаимной критике мифологических типов, сам автор старается быть «совершенно объективным» и готов к каждому критическому высказыванию приписать слова: «это не мое воззрение, а такого-то мифологического сознания».

Автор, видимо, не представлял, что его философские размышления есть материал не для дискуссий, а для политического преследования и судебного обвинения. «Полемика» началась, когда Лосев сидел во Внутренней тюрьме Лубянки. Еще до речи Кагановича на XVI съезде ВКП(б) «спорили» с Лосевым в Коммунистической Академии (Х. Гарбер)¹ и на газетных страницах. В газете «Правда» А. Сараджев писал, что «от философии Лосева веет черносотенным и антисемитским духом» («Правда» 14 мая 1930 г. № 131). А.М. Горький в 1931 г. в газетах «Правда» и «Известия» (12 декабря) «критиковал» «опоздавшего умереть» философа: «профессор этот явно безумен, очевидно малограмотен и если дикие слова его кто-нибудь почувствует как удар, — это удар не только сумасшедшего, но и слепого» (статья «О борьбе с природой»), причем Горький ссылается на некую рукописную нелегальную брошюру. Может быть, Горький ссылается на очередную Справку ИНФО ОГПУ (известно, что Каганович использовал в своей речи против Лосева подобную Справку,² составленную секретарем ИНФО ОГПУ Кучеровым)? «Философские диалоги» А.Ф. Лосеву пришлось вести со следователями ОГПУ, самыми пристрастными его «читателями».

Сам Лосев признавался, что еще читая курс эстетических учений в Консерватории, он излагал их как будто «был их автором и пропагандистом», что и создавало врагов, особенно из числа «случайных посетителей» (тайных соглядатаев), «там, где для этого не было реши-

тельно никаких оснований».¹ Не всякий мог понять, что Лосев никогда не оценивал субъективно тот или иной тип культуры, стараясь быть «выше отдельных» ее типов (письмо к В.М. Лосевой от 23/II-32 г.).² Более того, А.Ф. сожалел, что не написал эту часть «Дополнений» в виде диалога между представителями разных мифологических типов, «где разговаривающие были бы представлены равномерно» (вспомним драму Лессинга «Натан мудрый»), но, к сожалению, это ему не удалось.

Мы думали, что «Дополнений» нам никогда не удастся прочесть. Хотя и с потерей (часть текста, видимо, утрачена навсегда, благодаря манипуляциям следователей) вторую часть «Диалектики мифа» теперь, после передачи мне лосевских рукописей, все-таки можно до некоторой степени реконструировать. Сохранились «познание бога», «диалектика бесплотных сил», «божественный алфавит», «магическое имя». Имяславские интересы Лосева, явленные здесь с философской стороны, не противоречили его строгому православию и не создавали психологической раздвоенности: имяславие не было осуждено на Священном Соборе православной Российской Церкви 1918 г. Главных деятелей имяславия оправдал суд Московской Синодальной конторы в 1914,³ а совершивший тайный постриг четы Лосевых о. Давид не только был оправдан, но и сослужил после этого с патриархом Тихоном.⁴

В несохранившейся части работы, известной нам по письму в Главлит и по «обвинительному конспекту» Герасимовой, Лосев опирался на разные авторитеты. Обращаясь к еврейской мифологии, Лосев, хотя и знавший иврит (учился у епископа Варфоломея Ремова), все же считал необходимым советоваться со своим другом, философом и переводчиком Гегеля, Б.Г. Столпнером,

¹ А.Ф. Лосев. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995, с. 324.

² А.Ф. Лосев. Жизнь, повести, рассказы, письма. СПб, 1993.

³ Определение, утвержденное Синодом 10-24/V-1914 г. № 4136.

⁴ «Дело», т. 11, л. 246.

¹ «Вестник Комакадемии» № 37-38, М., 1930. См. также XVI съезд ВКП(б). Стенографический отчет. М.-Л., 1930.

² «Дело», т. 8, л. 171-180.

большим знатоком Каббалы.¹ Хотя лосевский философский метод анализа взаимодействия разных мифологических типов был, как казалось, навсегда «обезврежен», его сумели оценить по другим работам Лосева. Так, например, акад. Ф.И. Щербатской увидел поразительную близость буддийской концепции нирваны с философией имени Лосева. В 70-е годы работы Лосева о Платоне («История античной эстетики») привели С.Я. Шейнман-Топштейн к изданию книги «Платон и ведийская философия» (1978), подаренной нам с А.Ф.

В.М. Лосева противилась напечатанию «Дополнений», понимая, что их можно использовать в конъюнктурных, политических целях. Ведь еще Тертуллиан писал: «Все противное истине составлено из самой истины по действию духов лжи».²

Напрасно ждала супруга Лосева, что через 30-40 лет наступит эпоха спокойного обсуждения «Дополнений». Даже сейчас, в 1996 г., некоторые умудряются, как нечто новое, повторять старые заклинания образца 30-ых годов: черносотенец, безумец, малограмотный профессор, сожалея, что его в свое время не расстреляли (см. газету «Сегодня» от 18 октября, словно приуроченную к Дню Ангела Лосева).

Проходили десятилетия, а Лосев оставался подозрительным элементом. В Москве до 1942 г. работы не было, ездил в провинцию на заработки. С философского ф-та МГУ в 1944 г. изгнали по доносу за идеализм. В 1947-1949 в Пединституте им. Ленина (в то время — своеобразное место ссылки для неортодоксальных ученых и политиков) устраивали жестокие проработки, требуя «перестройки» идеалиста, а он никак не перестраивался (протокол №8 кафедры классической филологии от 14/XII-48 г.). Положительных рецензий принципиально не давали. Никто не мог быть столь благородным, как В.Ф. Асмус. Рукописи уродовали парткомовские деятельницы, вроде

Н.А. Тимофеевой. Не печатали вообще 23 года. Впервые напечатали только после смерти Сталина, да и то в скромных Ученых Записках. Даже в 50-е годы писали злостные рецензии (см. мою статью в кн. А.Ф. «Мифология греков и римлян». М., 1996). В 1957 лишили ставки в Пединституте им. Ленина, дали после хлопот половинку. В конце 70-ых годов устраивали местные проработки «Эстетики Возрождения» в Москве и Ленинграде. В 1983 г. к 90-летнему юбилею Лосева — арестовали его вышедшую книгу «Вл. Соловьев» (часть книги «Вл. Соловьев и его время»). Особым приказом Комиздата, разосланным по всем издательствам, приостанавливалось печатание книг Лосева. Вот почему готовые книги, последние тома «Истории античной эстетики» (VII, VIII) вышли после его смерти в 1988, 1992, 1994, а «Вл. Соловьев и его время» в 1990.

И вдруг в 1986 указом, подписанным Горбачевым (идет перестройка!) Лосеву дали звание Лауреата Государственной премии за первые 6 томов «Истории античной эстетики» (1963-1980) — а ему уже и этого не надо. Он смертельно болен. Осталось жить около года.

А.Ф., тем не менее, не сетовал на свою судьбу: «Путь свой я знаю, и страдания свои принимаю с теплотой и благодарностью», — писал он.

«На что Вы надеетесь, Алексей Федорович?» — спросила как-то его ученица Юдифь Каган (дочь друга Лосева, известного неокантианца М.И. Кагана). «На археологию», — ответил он.

Сделают раскопки и найдут рукописи.

¹ Показания В.М. Лосевой. «Дело», т. 2, л. 536.

² Apolog. XLVII 61. Tertulliani quae supersunt omnia, ed. Foehler, t. I. L. 1853.

Фрагменты из «Добавления» к «Диалектике мифа и сказки».

(Публикация А.А. Тахо-Годи)

Если задуматься и *стать на точку зрения религии*, то невозможно не утверждать Бога как Абсолютную Личность. Всякая иная религия — несовершенна, ошибочна и болезненна. В религии должно сохраняться простое и естественное самочувствие человеческой личности. А такое самочувствие и мирочувствие не может не представлять себе максимально реальное и конкретное бытие в виде абсолютной Личности. Так простая житейская установка выдвигает в религии и мифологии (если их брать в абсолютной форме) концепцию абсолютной Личности.

Далее, жизнь невозможна не только без личности, но и без общества. Личность и общество — категории, взаимно предполагающие друг друга. Личность возможна только в обществе, и общество возможно только среди личностей. Личность несет на себе все свойства общества, и общество несет на себе все свойства личностей. Может ли абсолютно-мифологическое сознание мыслить себе абсолют *вне какой бы то ни было социальной среды*, вне социального общения? Может ли Абсолют быть чем-то изолированным, отъединенным, абсолютно-одиноким и единственным? Может ли Абсолют не вмещать в себе и как-то социальной жизни? Нет, этого не может быть. Это может быть только в той или иной относительной мифологии, где гипостазирован какой-нибудь один диалектический принцип вместо их целостной и органической сращенности. Там же, где бытие берется именно как целостная и органическая сращенность, там не может не наличествовать социальная жизнь в Абсолюте. Однако, тут очень легко сбиться с правильного пути и подменить абсолютную мифологию относительной. Именно, очень соблазнительно представить себе, что социальное бытие может войти сюда как человеческая жизнь, как *человеческая среда и история*. Абсолют требует социальности. Вот этой социальностью и является,

скажут, реальная человеческая история. Это, однако, не будет абсолютной мифологией. Иудаизм как раз стоит на той точке зрения, что Абсолют *нуждается* в еврейском народе для своего осуществления и полноты. Это никак нельзя считать *абсолютной* мифологией. Абсолютная мифология должна дать концепцию Абсолюта в его полной завершенности и самостоятельности, вне зависимости от каких бы то ни было низших сфер. Та мифология, которая видит необходимое для Божественной полноты социальное бытие в человеческой истории, есть, конечно, относительная мифология, ибо не полагает социальности внутри самого Абсолюта, но относит ее в иноприродные сферы и тем, собственно говоря, лишает Абсолют его характера абсолютности. Но что значит поместить социальное бытие в недра самого Абсолюта? Как это возможно, если мы только что признали, что Абсолют может быть только абсолютной *Личностью*?

Как это возможно, — другой вопрос. *Но это необходимым образом должно быть*. Мифология ведь совсем не считается ни с какими логическими соображениями и условиями. Абсолютная мифология *требует*, чтоб Абсолют был *и личностным и социальным* Бытием. Как бы это логика не совмещала, — для мифологии безразлично. Но *должно, не может не быть* абсолютное бытие и личностным и социальным. Должно быть *такое различие* в Боге, которое бы обеспечивало для Него внутреннюю социальную жизнь. Понятнее всего, как разрешается этот вопрос в политеизме. Но труднее всего и интереснее всего разрешение этого вопроса в монотеизме и притом в абсолютном монотеизме. Эти вопросы разрешает догматическое богословие. Но опыт, не считаясь ни с каким богословием, гораздо раньше его и часто совершенно вопреки ему, *требует*, чтобы в Боге была и личность и общество, чтобы божество было и личным и социальным. Для того, кто внимательно следовал за нами в предложенных выше диалектических построениях, *вполне понятно, как совмещаются эти противоречащие категории в Боге*. И я не стану тут повторять того, что достаточно подробно прояснялось раньше. Но в *общей форме* прихо-

дится здесь опять-таки указывать на *троичность* как на то, что *действительно обеспечивает для Божества Его в подлинном смысле социальную жизнь*. Разве была бы внутренняя жизнь Божества действительно полной и конкретной, если бы Божество было абсолютно одиноко и если бы общение с кем-нибудь, необходимое для внутренней полноты, было бы общением с иноприродным субъектом и, следовательно, зависимостью от него? Нет, общение и социальная жизнь *должны* быть в Боге, но эта социальность должна быть абсолютно *имманентной* Ему, так, чтобы она не нуждалась ни в чем и ни в ком, кроме самого же Бога. Так возникает необходимость *субъект-объектного противостояния* в самом же Боге, т.е. необходима наличность нескольких личностей, обеспечивающих социальность и в то же время являющихся *одной, единственной и единичной Личностью*.

Удивительное и странное бытие, но — ничего не поделаешь; этого требует жизнь. Ведь жизненное восприятие не может обойтись без сферы личности; и оно же не может обойтись без сферы общества. Эти свои чисто жизненные установки оно переносит на Абсолют. Абсолют, для такой установки, оказывается Личностью. Но ведь Он же, этот самый Абсолют, должен быть и обществом, ибо кто же и что же может заменить Абсолют в этом смысле, раз Он — именно Абсолют? Эту проблему и разрешает мифологическое учение о троичности Лиц Божества, а диалектика показывает, как это мыслимо, т.е. как $1=3$ и $3=1$. Нельзя, следовательно, кощунствовать над этим догматом, если не знаете, в чем его смысл...

Далее, жизненное ощущение каждого из нас, несомненно, выдвигает на первый план стихию *родства* и стихию *жизненного процесса*. Родное, родство — глубочайшая основа жизни. Что реальнее всего и конкретнее всего для меня. То, что я могу назвать *родным*. Родное мне то, что и есть я сам, но только в другом виде, в другом аспекте, мое «я» в его инобытии. Когда я сквозь марево становления, сквозь неразбериху и сутолоку обыденщины, в туманах и мгле бытия увидел родной

лик, увидел личность, родную мне именно как личность, — это и значит, что я встретился с реальнейшим бытием, с конкретно-жизненным, узанным и понятым. Увидеть и узнать родное — не есть ли последняя жизненная правда, не есть ли это последнее основание для принятия жизни? Вот это Родное и Вечное и увидело человечество, когда стало исповедовать триединого Бога. Триединый Бог есть именно Родное как абсолют. Родство — как форма абсолютного бытия. Родство здесь есть имманентная стихия самого Божества. Поэтому-то Оно и *Отец*, потому-то Оно и *Сын*, Рождающее и Рожденное. Отцовство и Сыновство — необходимая стихия социальной жизни. Без родного, родства, без рождения нет жизни, ни социальной, ни иной. Вечное и в то же время Родное, Вечное и Родство и Родная Вечность есть имманентная жизнь самого Божества.

<.....>

Без языка нет никакого разумного общения. Но почему же не может быть беседы с Абсолютом, разговора с Абсолютом? Ведь Абсолют есть, прежде всего, разумная личность, имеющая сознание, ум и способности общения со всем окружающим. Почему же не может быть с нею общения в языке? Однако посмотрим, что это за общение в языке. Общаться — что значит? Общаться значит *иметь общее*. Общаться в языке значит иметь общий язык. Но что может общего быть у абсолютной Личности с тварью? Общее может быть тут только тогда, когда тварь полностью или частично *воспримет на себя абсолютные свойства*. И так как субстанциально, по сущности, тварь не может иметь общения с Абсолютом, но — только чисто энергийное и умное, то говорить тут можно, следовательно, только о таком языковом общении с абсолютной Личностью, когда *речь беседующего с нею есть в то же время умное восхождение к Ней*. Это, впрочем, и всегда так бывает. Когда один человек беседует с другим, он сплетает свои мысли с мыслями другого человека, *умно* общается с ним, отождествляется с ним,

в меру общения, в мысли и в уме. Это же самое и в общении с Абсолютом, — с тою только разницею, что там предмет общения есть *бесконечный*. Ум и потому само общение с ним может быть только *восхождением*. Итак, беседа с Богом есть умное восхождение к Нему. Но что такое умное восхождение? Это — подавление тьмы, разбросанности, чувственной текучести, мглы страстей и страстных помыслов *средствами Абсолюта*. Человек восходит к Богу в уме своем, очищая ум свой средствами божественными, ибо, как сказано, само общение возможно тут только как приближение человека к Богу, т.е. Бог есть тут конец и цель, а не человек. Но умное восхождение, рассчитывающее быть таковым в зависимости от Предмета, к которому происходит восхождение, когда восходящий надеется восходить только при помощи Божией. Молитва — необходимейший духовный коррелят обычного разговора между людьми. Допустите только, что Абсолют есть Личность, и вы с необходимостью выведете отсюда, что беседа с Ним возможна только в молитве. Общение с Богом в смысле познания Его возможно только в молитве. Только молитвенно можно восходить к Богу, и немольющийся не знает Бога. Но с такой же неумолимо и жизненной, и диалектической необходимостью вытекает заключение о *Таинстве*. Ограничиться одной молитвой в религиозной области — так же абсурдно, как и в обще-социальной жизни ограничиться одними разговорами с людьми. Мы ведь не только разговариваем, и социальная жизнь не состоит только из одного языка. Социальная жизнь есть также и труд, работа, творчество, деятельность, производство. Язык — основная социальная функция, но далеко не единственная. Социальная жизнь есть реальная борьба, реально-телесное и физическое столкновение, согласие и разногласие сил. Здесь человек и человечество творит как природа, хотя продукты этого творчества отнюдь, конечно, не природные, но — социальные. Следовательно, общение с Абсолютом должно и быть не только идеально-социальное (в языке, в молитве), но и реально-социальное.

ИЗ РАЗГОВОРОВ С АЗОЙ АЛИБЕКОВНОЙ ТАХО-ГОДИ

Так получилось, что на «античной почве» мы с Алексеем Федоровичем Лосевым встретились. С самого начала судьба у меня была сложная и трудная, но благодаря этому я и познакомилась с Алексеем Федоровичем. Моя благополучная жизнь закончилась в 1937 году: 9 октября был расстрелян мой отец, Алибек Алибекович Тахо-Годи. Мать, Нина Петровна Семенова, оказалась в мордовских лагерях. Младший брат умер в тюрьме. Так что мне и моей сестре, Мине Алибековне, пришлось какое-то время находиться у брата матери на Кавказе. Что для него было опасно. За сестрой охотились, чтобы поместить ее в детский дом.

По материнскому роду я — терская казачка. Семейство Семеновых, терских казаков, хорошо известно во Владикавказе. Они были ученые и фольклористы. Мой дед, Петр Хрисанфович Семенов, например, собирал песни и сказки гребенских, т.е. терских казаков, издавал их, причем у него большой перечень этих трудов, и крупнейшие русские фольклористы их ценили. Мой дядя, Леонид Петрович Семенов, идейный вдохновитель и основатель Лермонтовской энциклопедии, был профессором и ученым-лермонтоведом. Так что, видите, с одной стороны, у меня было такое направление...

А у отца — трагическая судьба. Он был человеком очень образованным, хотя и родился в ауле Дагестана. Мать его была народная сказительница, отец же умер рано, но семью опекали родственники, многие из которых получили к тому времени европейское образование и вернулись на Кавказ. Отец кончил гимназию с серебряной медалью, затем московский университет, юридический факультет. Изучал древние языки, в том числе и арабский, но знал и новые, европейские. Работал в семинаре у князя Евгения Николаевича Трубецкого. Был знаком со многими выдающимися людьми. Поддерживал добрые отношения с В.Я. Брюсовым. Встречался с А.Н. Толстым, который приезжал на Кавказ, собирая материалы о гражданской войне. Собеседниками отца

были секретарь Л.Н. Толстого Н.Н. Гусев и литературовед Н.П. Анциферов. Близок нашей семье был и академик живописи Е.Е. Лансере, который написал портрет моей матери. До 1929 года мой отец — нарком просвещения в Дагестане, а затем его перевели в Москву в отдел школ ЦК ВКП(б).

В Москве он основал научно-исследовательский институт национальностей СССР. Для него Россия и Кавказ были «родственные души». Русские поэты начала прошлого века тяготели к Кавказу. Мой отец соединял эти две стихии в душе. Он издал работу о «Хаджи-Мурате» Толстого. Мы, дети, любили ездить в Дагестан. Но, к сожалению, потом все это прервалось. После ареста отца — все отвернулись. Остались единицы.

Когда я кончила школу, меня, из-за отца, никуда не принимали. А я мечтала, что буду учиться в выдающемся учебном заведении ИФЛИ. Тянуло к прекрасной античности, потому что наша классика ее тоже очень любила, русская классика теснейшим образом с ней связана... Но в ИФЛИ меня не приняли, и достаточно грубо со мной обошелся профессор Металлов. Так что пришлось поступать в скромный педагогический институт.

Но все к лучшему. В сороковые годы был небольшой всплеск интереса к античности. Поскольку я была студентка хорошая, мне предложили поступить в аспирантуру на классическое отделение. Латинским-то я с детства занималась, а греческим — уже в институте с очень известным профессором Михаилом Николаевичем Петерсоном.

На вступительном экзамене в аспирантуру я впервые увидела человека в черной шапочке... Он очень внимательно прислушивался к тому, что отвечали экзаменуемые. Выяснилось, что это профессор Лосев, очень строгий, и что я попадаю к нему для дальнейших занятий — усовершенствования в греческом языке и чтении греческих авторов. Но, конечно, по легкомыслию, я тотчас же после экзаменов отправилась в город Владикавказ. К тому времени моя мать уже вернулась из

лагеря и ссылки. И я отправилась всех оповестить, что теперь буду заниматься такими высокими материями под руководством такого известного профессора, — и задержалась. А когда приехала, позвонила Лосеву по телефону. Он мне и говорит: «Да, что-то вы загуляли, что-то вы не начинаете работать, давно бы пора!» Тогда я и пришла на Арбат.

Во время войны, в страшную зиму 1941 года — голод, холод, время самое тяжкое, дом на Воздвиженке уничтожен, — Лосев написал повесть «Жизнь». Я вот в 1944 году появилась в этом доме на Арбате, и то помню, что здесь творилось: сваленные дрова, горы книг, рукописей. И среди этого хаоса сидел человек в черной шапочке за своим столом и методично работал. В это время и звучало в его прозе то, что именуется родиной, жертвой, любовью к отечеству. И это подвижничество в отечестве не останавливалось до самой кончины, как не останавливались и преследования. Вспомним судьбу одной из его последних работ — маленькой книжечки о Вл. Соловьеве.

И вот в 1995 году из архива ФСБ мне были возвращены рукописи А.Ф. Лосева.

В читальном зале ФСБ на Кузнецком мосту я впервые держала в руках следственное дело А.Ф. Лосева. В эти же дни (это особенно тяжело) мне выдали следственное дело моего отца, Алибека Алибековича Тахо-Годи, за № Р-1809¹ и, в качестве «приложения», его последнюю страшную фотографию. Ничего не осталось... Ни странички от конфискованных во время ареста рукописей, научного архива, переписки.

Закрытое заседание военной коллегии Верховного суда СССР состоялось 9 октября 1937 года. Обвинительное заключение подписал Вышинский. Председательствовал диввоенюрист Голяков. Члены суда: бригадвоенюрист Стельмахович и Ждан, секретарь — военюрист Кудрявцев.

В последнем слове А.А. Тахо-Годи сказал: «Моя совесть чиста перед народом и отечеством». На вопрос председателя суда, признает ли себя виновным, он

ответил, что виновным себя не признает. Суд удалился на совещание, которое длилось с 16 ч. 45 мин. до 17 ч. Военная коллегия приговорила А.А. Тахо-Годи к высшей мере уголовного наказания расстрелу по статьям 58-8 и 58-11. Приговор считался окончательным и был приведен в исполнение в тот же день.

Записал Геннадий Зверев.

¹ «Р» указывает на реабилитацию репрессированного, мой отец был реабилитирован в 1955 году.

ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

Вадим ГРОЙСМАН (Иерусалим)

* * *

Я человек простой и неимущий,
Со страхом перед Господом стоящий,
От юности не делающий правды,
Что так легка, целебна и проста,

Холодными дорогами идущий,
На встречных подозрительно смотрящий,
Не заслуживший истинной отрады,
Ни чести, ни удела, ни родства.

Уже звонят колокола к вечерне,
Открыты монастырские воротца,
И мы проходим в упование сладком
Утешиться в молитвах и слезах.

Младенец нам рождается в пещерке,
И больше нет ни смерти, ни сиротства,
А только Спасу тихие лампадки
И детская печаль на образах.

А вечер ясен, горизонт свободен,
Светло над миром скорбным и пустынным,
И все кресты, могилы и скамейки
Повернуты к последнему лучу.

И робко мы заходим в Дом Господень,
К распятиям, иконам и святыням,
Кладя на блюдо медные копейки
За черную и белую свечу.

И то, что надо умереть бездомным,
Потерянным, забытым и убогим,
И что немые сторожа могилы
Придут и встанут за моей спиной, —

Пусть зачтется подаяньем скромным,
Немеркнувшей лампадкой перед Богом,
И все Святые, Ангелы и Силы
Очистят нас от горечи земной.

* * *

Чем ты разбогател — наследством иль трудом,
Украл или нашел — никто тебя не спросит.
Кто вырос на земле, как дерево и дом,
Тот имя вечности с запинкой произносит.

Холодное вино, маслины, виноград,
Букеты и плоды, зеленое, цветное...
Мир создан для тебя, и чем ты ни богат —
Живи в своем доме, шуми себе листвою.

Памяти Державы

...И распался нерушимый монолит,
И рассыпалась Китайская стена.
Кровь не льется, рана не болит, —
Кончилась великая страна.

В мутном небе кружится снежок,
Станный город вымер и затих.
На развалинах Империи, дружок,
Делят поллитровку на двоих.

Мертвая старуха не страшна —
Не протянет по спине клюкой.
Вместе с ней и наша жизнь прошла
Худо-бедно — не было другой.

Так помянем, братец, если не добром, —
Пониманием — погибшие года,
Нищей памяти хотя бы не сохрем,
Что не сжались над прошлым никогда.

Двушка, трешка, перестройка и застой,
Грохот слов до гробовой ее доски...
С алкашами, на задах Одной Шестой
Молча выпьем по-соседски и людски.

Как тянулись поезда в один конец,
Как ломалась жизнь по пустыкам,
Вспомню тихо, разрезая огурец,
Накрывая хлебом свой стакан.

* * *

Подходит наш возраст, пора собираться,
Кончается время застольного братства,
Становится выбор слышней и видней,
И каждый с другими людьми расстается,
И кто расстается, один остается,
И будет один до скончания дней.

И что одиночество? Легкое слово.
Ты будешь один, и не нужно другого —
Ни горя, ни хлеба не хватит ему,
И в спутнике нету особого прока:
Звезда одинока, луна одинока,
И каждый один, и легко одному.

И если тебе в человеке случайном
Почудится радость во взгляде печальном, —
Иди себе мимо и душу не тронь, —
Один как один, сумасшедший, убогий,
Пустынник в пещере и странник в дороге,
Сухая земля и холодный огонь.

Никто не разделит ни груза, ни боли,
Ты сам перейди это дикое поле,
Ты сам от ночной тишины холодей, —
Один как один, безмянный, бездомный,
Как маленький зверь и как ветер огромный,
Последний и первый из Божьих людей.

* * *

А плоть опять попросит хлеба
И душу проклянет свою.

Д. Шенкарь

Познаешь Божий мир, лучи и облака
И всю земную тварь полюбишь без затей,
Когда сама душа попросит молока
И светлого зерна, как будто плоть — сластей.

Целуя и даря, мы все долги вернем,
И если в дверь твою стучится иногда
Живущий на земле, — корми его зерном
И телом согревай в ночные холода.

Когда же вдалеке и гости, и родня,
И с первой темнотой тревожный час придет,
Мария с Марфою садятся у огня —
Мария слезы льет, а Марфа нить прядет.

Для странницы-души, что просится домой,
Но отойти одна боится на версту,
Плоть помнит о земле и о себе самой
И хлебом балует голодную сестру.

К 200-летию со дня рождения Пушкина *

Валерий ЛЕПАХИН, Андрей ЗАВАРЗИН

ПОЭТ И ФИЛОСОФ О СУДЬБАХ РОССИИ

(Пушкин и Чаадаев)

Известные к настоящему времени восемь «Философических писем» Чаадаева заметно отличаются друг от друга и по своему объему (от 7 до 25 стр.), и по тематике, и по глубине мысли. Просматривая современную «чаадаевиану», нельзя не обратить внимания на то, что из всех произведений московского философа первое Письмо, на которое Пушкин счел нужным возразить, пользуется наибольшей известностью и популярностью. В этом можно усмотреть некоторый парадокс. Конечно, оно наделало много шума; из-за него Чаадаева объявили сумасшедшим; в нем некоторые взгляды Чаадаева высказаны в наиболее резкой и крайней форме, но все же, взятое в отдельности, без других более поздних произведений, это не самое глубокое и основательное Письмо московского философа может стать кривым зеркалом чаадаевской концепции. Однако, его чаще других Писем цитируют исследователи творчества Чаадаева, и преимущественно те высказывания о России, которые сам автор впоследствии пересмотрел, или от которых совсем отказался. Как нам кажется, это связано с особой формой Письма, полемической заостренностью и парадоксальностью высказанных там взглядов. С исторической точки зрения, по общему мнению, оно

* Со 175 номера «Вестник» начал серию очерков, подготавливающих нас к предстоящему через полтора года Пушкинскому двухсотлетию юбилею.

не выдерживает критики.¹ Многие оппоненты (Ф. Вигель, Д. Татищев, П. Надеждин, митрополит Серафим, А. Хомяков и др.) опровергали мнения Чаадаева историческими фактами, косвенно уличая автора Письма в незнании истории России. Но дело было не в том, что Чаадаев *не знал* истории родной страны, а в том, что он ее *не хотел знать*. Письмо написано так, что исключает возможность серьезных аргументированных возражений. Это сразу же почувствовал, например, П. Вяземский: «Такого рода парадоксы хороши у камина для оживления разговора, но далее их пускать нельзя... Даже и опровергать их нельзя, потому что опровержение было бы обвинением, доносом» (10, с. 58). Поэтому, собственно, и поныне остается возможность цитировать «исторические мнения» Чаадаева даже в серьезных работах как истину в последней инстанции: это парадокс (пусть салонный), а парадокс научным или историческим фактом не опровергается.

Какая реакция на Письмо Чаадаева последовала за его публикацией? — 1) Опровержение исторических утверждений Чаадаева конкретными фактами из истории России, но, по Вяземскому, «укаминный» парадокс таким образом опровергать бесполезно и безнадежно, что и подтвердила дальнейшая судьба Письма в истории русской мысли. 2) Попытки оспорить саму концепцию, но это значило бы, опять же по мнению щепетильного Вяземского, написать обвинение, даже донос (доносом выглядела бы в то время, например, попытка проанализировать прокатолические симпатии Чаадаева или его антиправославные выпады). 3) Намерение уличить автора

¹ Не выдерживают критики также богословие и философия Чаадаева как целое. Многие исследователи его творчества под этим углом, отмечая отдельные исключительно интересные и даже гениальные мысли, склонны все же подчеркивать его философский непрофессионализм и заметную эклектичность взглядов. Священник Борис Васильев мягко замечает: «Чаадаев не был богословом, о целом ряде высоких христианских истин он говорил, употребляя ошибочные и неточные, расплывчатые выражения» (19, с. 195; тж. 3, т. 1, с. 163-164; 16, с. 248).

в невежестве (к чему склонялся Хомяков), но ради парадокса автор ведь мог лишь «поиграть» в невежество. 4) Обвинение автора в бредовых идеях, в сумасшествии, что и сделали тогда официальные власти. 5) Можно было увидеть в Письме, как увидел министр народного просвещения С. Уваров, «систематическую ненависть человека, хладнокровно оскорбляющего святая святых и самое драгоценное своей страны» (4, т. 2, с. 529). 6) Наконец, можно было не удостоить ответа (самый аристократичный и вместе с тем уничтожающий «ответ», выбранный Вяземским), но с надеждой на личную встречу «у камина» и продолжение игры в парадоксы.

Пушкин брался за трудную задачу. Отвечая Чаадаеву, нужно было исключить возможность всех двусмысленных истолкований своего ответа. И поэт с этой задачей блестяще справился. Как отмечает В.А. Кошелев, «отповедь Пушкина была откликом самым доброжелательным и одновременно самым непримиримым» (10, с. 57). Ответ Пушкина еще недостаточно проанализирован, на некоторые детали этого ответа еще не обращено должного внимания. Как замечает С.Л. Франк, «история русских иллюзий и фантазий, русских заблуждений (камешек в огороде Чаадаева?), изучена гораздо более внимательно и основательно, чем история русской здоровой мысли, воплощенной прежде всего в Пушкине» (17, с. 64). «Ответ» мы понимаем в широком смысле. Это, во-первых, письма 1831 и 1836 годов и черновик к последнему. Письмо Чаадаева занимает 19 страниц, ответ Пушкина — 2 страницы, поэтому особенно интересно посмотреть, на что Пушкин посчитал необходимым возразить, а что оставил без внимания. Во-вторых, «ответ» в широком смысле — это исторические воззрения поэта, нашедшие отражение в его статьях и письмах, а в-третьих, художественное творчество Пушкина, его произведения, которые могут быть наиболее убедительно «отвечают» Чаадаеву, будь то «Капитанская дочка», «Полтава» или «Борис Годунов».

В изложении темы мы будем следовать за письмом Пушкина, а не Чаадаева, которого, кстати, поэт упрекал

за отсутствие «плана и системы во всем сочинении» еще в 1831 году, отвечая на некоторые эстетические воззрения Чаадаева.

* * *

Россия и Европа. — Эта проблема особенно занимала русские умы в начале XIX века. Чаадаев считал схизму (разделение Церквей) трагедией для России, которая отделила ее от Христианства (конечно, от Католицизма, а не от Христианства, но в то время для Чаадаева это были синонимы), от «мировой идеи», от «настоящего прогресса», от «чудотворного начала», от «просвещенных цивилизованных народов» (4, т. 1, с. 330, 331). В принципе Пушкин согласен с Чаадаевым, но уточняет, что «схизма отъединила нас от остальной Европы» (1, т. 10, с. 688): во-первых, отделила «нас», т.е. не только Россию, а вообще всю восточную ветвь христианства, а во-вторых, отделила просто от «остальной Европы», а не от «просвещенных цивилизованных народов», как у Чаадаева. Читая русские летописи, проповеди, жития, нельзя не обратить внимания на то, что они полны благодарения Богу за то, что Русь приняла крещение от православного Константинополя, а не от католического Рима. Как трагедия, в русской литературе и истории этот факт никогда не рассматривался, скорее наоборот, начиная с описания выбора веры св. князем Владимиром, это событие поэтизировали и воспевали. И не из вражды к Католицизму, а из веры в Божественный Промысл, который судил тому быть и который верующее сознание воспринимает с благодарностью, ибо Провидение не может ошибиться. Чаадаев же, так много говорящий о Христианстве, по-язычески видит в этом факте «волю роковой судьбы» (4, т. 1, с. 331).

Пушкин согласен со своим многолетним другом в том, что «мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее (Европу) потрясали» (1, т. 10, с. 331). Но Чаадаеву не приходит в голову задаться простым вопросом: а почему Русь *должна* была прини-

мать участие? Или, например, не к худшему ли было бы это «участие» и для Европы, и для Руси? Пушкин видит тут простой, но принципиальный ответ: у России «свое особое предназначение» (1, т. 10, с. 688), которое в другом месте Пушкин называет «высоким»: «Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена... Нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех» (1, т. 10, с. 688-689). Из ответа Пушкина вытекает, что Россия косвенно все же принимала участие в жизни Западной Европы, и, по своему историческому значению, участие весомое и судьбоносное для Запада. Оно носило не прямой характер, поскольку у России было другое предназначение. Характерна здесь полная противоположность взглядов Пушкина и Чаадаева на проблему. Для последнего татаро-монгольское иго — это «иноземное владычество, жестокое и унижительное» (4, т. 1, с. 324), для Пушкина эта эпоха освящена высоким словом «мученичество», которое Россия приняла не только за себя, но и за своих западных братьев, за христианскую цивилизацию вообще. Пушкин связывает в своем ответе особое предназначение России с принятием Православия и видит в нем не «волю роковой судьбы», а приурочивание Россией себя к этому мученичеству.

Отношение Чаадаева к Византии также вызвало возражения Пушкина. Чаадаев называет Византию «растленной», утверждает, что она была в то время (X век — принятие Русью Христианства) «предметом глубокого презрения» западноевропейских народов. Сегодня даже трудно сказать, чего больше в этом пассаже Чаадаева: простого незнания истории Византии и Европы, полной поглощенности своей спекулятивной историософской концепцией или заведомой предвзятости западника. Начало X века в Византии ознаменовано деятельностью Льва VI Мудрого, середина — царствованием Константина VII Багрянородного, конец — победами Василия II

Болгаробойцы. Именно в этот период развиваются политические теории и правовая наука, военно-теоретическая мысль и естественнонаучные знания, открываются новые школы, хорошее образование высоко ценится как в миру, так и в Церкви. В области философии, литературы и изобразительного искусства создаются значительные произведения, богословие дает такую величину как Симеон Новый Богослов, третий и последний (после св. евангелиста Иоанна Богослова и св. Григория Богослова) в истории Православной Церкви «Богослов». И это при том, что живой жизнью параллельно или пересекаясь живут две великие философские традиции: платоновская и аристотелевская. Этот период ученые считают эпохой расцвета византийского эстетического сознания, расцвета архитектуры, музыки (см. 11, с. 468, 628, 629 и др.). Если сравнить X век Византии и Европы, то сравнение будет не в пользу последней, да и сам Чаадаев говорит о «варварстве» народов, презиравших Византию (4, т. 1, с. 331).

«Вы говорите, — пишет Пушкин, — что источник, откуда мы черпали христианство, был нечист, что Византия была достойна презрения и презираема», но, даже если это и так, следует иметь в виду, что «у греков мы взяли Евангелие и предания, а не дух ребяческой мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева» (1, т. 10, с. 689). Для Чаадаева важно, «откуда» брали, для Пушкина «как» и «что» брали, ведь «...разве сам Иисус Христос не родился евреем и разве Иерусалим не был притчею во языцех? Евангелие от этого разве менее изумительно?» (1, т. 10, с. 689). Пушкин не хотел вступать в полемику по поводу Византии, поскольку это затянуло бы письмо, да и проблема эта особая, прямо не связанная с полемикой вокруг истории России. Для него было очевидно, что Россия, как молодой и здоровый организм, профильтровывала византийское наследие, усваивала естественное и отбрасывала чуждое и вредное. Выше говорилось о том, что в летописях часто возносится хвала Богу за то, что Русь приняла Христианство от Византии, но не менее

часто мы встречаем критические высказывания в адрес как греческих митрополитов, так греков вообще и Византии в целом. Пушкин поэтому и делает акцент на критическом усвоении византийского наследия. Для него Русь приняла от Византии прежде всего «свет Христианства» (1, т. 7, с. 210).²

Здесь же Чаадаев высказывает еще одну идею, которая позволяет лучше понять его концепцию. «Только что перед тем (перед крещением Руси), — пишет он, — эту семью (христианских народов) похитил у вселенского братства один честолюбивый ум (имеется в виду св. патриарх Фотий); и мы восприняли высокую идею в столь искаженном людской страстью виде» (4, т. 1, с. 331). Этот отрывок исключительно интересен и характерен для первого философического письма. Бросается в глаза очень поверхностное изображение сложнейшего и трагичного события: разделения Церквей — схизмы. Неужели Чаадаев всерьез думал, что патриарх (каким бы честолюбивым он ни был) способен расколоть Церковь и исказить «своей страстью» христианскую идею? Отношение к патриарху Фотию у Чаадаева резко отрицательное. Для Православия же он прежде всего святой, затем богослов, который впервые сформулировал православное понимание проблемы *filioque* и богословски обосновал, почему католическая интерпретация исхождения Святого Духа неприемлема для православной догматики и всего православного Предания. Это было в середине IX века. Официальной же датой схизмы считается 1054 год (через 200 лет после кончины патриарха Фотия и через 65 лет после крещения Руси); завершением же раскола можно считать начало XIII века — взятие крестоносцами Константинополя в 1204 году. И неужели Чаадаев всерьез считал, что по страсти, воле и вине патриарха Фотия была искажена христианская идея (т.е. отвергнута

² Для сравнения процитируем А. Хомякова: «Мы принимали от умирающей Греции святое наследие, символ искупления и учились слову; мы отстаивали его от нашествия Корана и не отдали во власть папы; сохраняли непорочную голубицу, перелетевшую из Византии на берега Днепра и припавшую на грудь Владимира» (18, с. 130).

вставка filioque и подтверждена соборная редакция Никео-Цареградского Символа веры), а Россия восприняла Христианство в «искаженном» (т.е. без filioque) виде? Тут вольно или невольно Чаадаев хочет быть больше католиком, чем сам папа.³

* * *

И Чаадаев, и Пушкин высоко оценивали роль Христианства в мировой истории. В рецензии на «Историю русского народа» Н. Полевого последний писал: «Величайший духовный и политический поворот нашей планеты есть Христианство. В сей-то священной стихии исчез и обновился мир. История древняя есть история Египта, Персии, Греции, Рима. История новейшая есть история Христианства» (1, т. 7, с. 100). Под этими словами подписался бы и Чаадаев, но вслед за этим общим утверждением сразу наметились бы расхождения. Для Чаадаева истинное Христианство господствует, «правит всем» и формирует только в католической Европе, — «там все совершило Христианство» (4, т. 1, с. 334). Чаадаев даже считает историю католической Европы «священной, подобно истории древнего избранного народа» (4, т. 1, с. 335).

За русскими, как, например, и за абиссинцами, он признает право называться христианами, но в христианстве тех и других осуществлен совсем не тот «порядок вещей», который «составляет конечное назначение человеческого рода». «Неужели вы думаете, — обращается Чаадаев к своему адресату, — что эти нелепые отступления от божеских и человеческих истин (читай — Православие) низведут небо на землю» (4, т. 1, с. 333). Итак, существует воплотившая Христианство в жизнь католическая Европа и закостеневшая в «нелепых отступлениях

³ Говоря о «католичестве» Чаадаева, мы имеем в виду не официальное учение католической Церкви, а именно «католичество» в преломлении личности и мировоззрения Чаадаева, его «прокатолические» настроения и симпатии, то, что О. Мандельштам назвал «католицизмом замоскворецкого сноба» (14, т. 2, с. 287).

от божеских и человеческих истин» Россия, Абиссиния и некоторые другие страны, которым Чаадаев отказывает в праве на свой путь, даже в праве на будущее.

В одной из рецензий Пушкин косвенно отвечает Чаадаеву: «Поймите же и то, — пишет он, — что Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европою; что история ее требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада» (1, т. 7, с. 100). Для Пушкина совершенно очевидно, что любая схема исторического развития останется частной спекулятивной схемой и никогда не будет носить универсального характера. Любая концепция строится на основе определенного исторического материала, и накладывать ее, исходя из уверенности в ее универсальности, на другие эпохи или страны было бы ошибкой. Ведь чаще всего то, что не укладывается в однажды «сработавшую» схему, отсекается и объявляется не имеющим значения и не заслуживающим изучения и анализа. Пушкин же делает свои обобщения, исходя из истории, из конкретных фактов. С. Франк писал: «Величайший русский поэт был также совершенно оригинальным и, можно смело сказать, величайшим русским политическим мыслителем XIX века» (17, с. 31). Это заметили и современники поэта. Вяземский писал: «В Пушкине было верное понимание истории... Принадлежностями его ума были: ясность, пронизательность, трезвость... Он не писал бы картины по мерке и объему рам, заранее изготовленных, как то часто делают новейшие историки, для удобного вложения в них событий и лиц, предстоящих изображению» (2, т. 8, с. 426). Но именно этим страдал метод Чаадаева. Причем, несовпадения схемы и исторической реальности (рама и картина) у него были иногда настолько кричащими, что ему приходилось целиком отвергать исторический и религиозный путь России ради сохранения своей схемы мирового развития.

Не согласен Пушкин с Чаадаевым и относительно единства Христианства, которое для Чаадаева «заключается всецело в идее слияния всех, сколько их ни есть

в мире, нравственных сил» для установления «социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей» (4, т. 1, с. 321). На это Пушкин еще в письме 1831 года возражал: «Вы видите единство Христианства в Католицизме, то есть в папе. Не заключается ли оно в идее Христа, которую мы находим также и в Протестантизме»? (4, т. 2, с. 448). Пушкин отмечает католикоцентризм Чаадаева, напоминая ему о протестантской части западного христианского мира, но, главное, Пушкин оказывается более, чем Чаадаев, подготовлен богословски. Церковь есть тело Христово и сам Христос является его главой, по учению апостола Павла (Еф. 1:23, 4:16, 5:23; Кол. 1:18 и др.). Тут Пушкин, в некотором смысле, предвосхищает проблематику Достоевского, считавшего, что Русь сохранила того Христа, которого Запад утерял, и разделение Церквей произошло именно по причине разного понимания Христа (см.: 7, т. 6, с. 615-616 и др.).

Пушкин счел необходимым сказать несколько слов и о духовенстве, хотя Чаадаев в первом письме его прямо не критикует. «Наше духовенство, — пишет поэт, — до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма (это, может быть, единственный выпад Пушкина в духе Чаадаева, как бы «месть» ему за «растленную Византию») и, конечно, никогда не вызвало бы Реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве» (1, т. 10, с. 689). Оценивая роль духовенства в русской истории, Пушкин выделяет два этапа: допетровский и постпетровский. Роль духовенства в русской жизни до Петра была исключительно велика. Древняя Русь унаследовала от Византии вместе с двуглавым орлом на гербе и идею симфонии светской и церковной, царской и патриаршей власти. Эта идея одинаково чужда и цезарепапизма и папоцезаризма и демократической идеи отделения церкви от государства. Конечно, симфония никогда не находила своего полного воплощения в государственной жизни, но важно, что как идея она жила и в Церкви, и в государстве, и роль духовенства как необходимого

субъекта этой симфонии была естественно высока и неоспорима. Но духовенство и вне концепции «симфонии» сыграло в истории России исключительно важную роль. В эпоху татаро-монгольского ига оно было едва ли не единственным образованным слоем в русском обществе: «Духовенство, пощажненное удивительной сметливостью татар, одно — в течение двух мрачных столетий — питало бледные искры византийской образованности» (1 т. 6, с. 361). В другом месте Пушкин нашел даже необходимым противопоставить русское духовенство католическому, правда без подробных объяснений своего утверждения: «В России влияние духовенства было столь же благотворно, сколь пагубно в землях римско-католических... Мы обязаны монахам нашей историей, следовательно и просвещением» (1, т. 7, с. 164).

С Феофана Прокоповича (точнее с Петра I), по Пушкину, наступают новые времена. В черновике письма 1836 года он писал Чаадаеву: «Петр Великий укротил (другой вариант — «уничтожил») духовенство, отменив патриаршество» (4, т. 2, с. 464). Петр сделал духовенство послушным себе учреждением и разрушил многовековую идею симфонии. Теперь она стала выкорчевываться из сознания как духовенства и простого народа, так и государственных деятелей. Теряя свою роль в обществе, духовенство становилось все более отсталым, все более удалялось от нужд и запросов общественной жизни, вынужденно уйдя в «отправление культа».

Серьезный удар по духовенству, считает Пушкин, нанесла позже Екатерина II. И если говорить об отсталости русского духовенства, то и там надо искать ее истоки. «Екатерина явно гнала духовенство, жертвуя тем своему неограниченному властолюбию и угождая духу времени... Семинарии пришли в совершенный упадок. Многие деревни нуждаются в священниках... Жаль! ибо греческое вероисповедание, отделенное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер» (2, т. 76, с. 164). Если Чаадаев упрекает Россию в отсутствии «своего лица», то для Пушкина очевидно, что «свое лицо» у России есть и сформировано оно Православием. Поэтому

такие грустные нотки звучат у Пушкина в оценке екатерининской эпохи: есть свое лицо, свой «особенный национальный характер», да вот не потерять бы их из-за непродуманных и чуждых духу русской жизни реформ и указов. В отличие от Чаадаева, Пушкин связывал отсталость современного ему духовенства не с принятием христианства от Византии, а с позднейшими преобразованиями в русской государственной и церковной жизни и искал корни этой отсталости не в X, а в XVIII веке, в реформах Петра и в эпохе т.н. Просвещения.

Интересно и замечание Пушкина о Реформации. По Чаадаеву, главной идеей Европы является идея единства, которое он называет «высшим началом», оно должно привести к слиянию всех нравственных сил в одно и установить царство истины или Царство Божие на земле. В известном смысле это единство, это «царство Божие» в Европе Чаадаев считал действительно осуществленным (см.: 4, т. 1, с. 336). В такую концепцию совершенно не умещалась Реформация, на что и указывал Чаадаеву Пушкин. Надо было или просто признать этот факт великого раскола религиозного единства Европы, или объяснить его так, чтобы это разделение выглядело необходимым этапом в формировании единства. Чаадаев пошел тут обоими путями. А.И. Тургенев писал Пушкину об отношении Чаадаева к Реформации: Чаадаев «читает и протестантов, но находит в них или подтверждение своему взгляду на историю, или слабые доказательства, кои спешит обессилить, или устраняется от состязания, когда доводы противников слишком сильны» (4, т. 2, с. 309). В одних случаях он резко отрицательно относится к Реформации, на что Пушкин в письме к Вяземскому откликается следующим образом: «Не понимаю за что Чаадаев нападает на Реформацию (то есть на известные проявления христианского духа. Насколько христианство потеряло при этом в отношении своего единства, настолько же оно выиграло в отношении своей народности)» (4, т. 2, с. 309). Из этого высказывания видно, что если для Чаадаева единство — абсолютный критерий (на нем держится вся его концепция), то для Пушкина

этот критерий носит относительный характер и разделение иногда более необходимо для сохранения самостоятельности или для развития, чем формальное единство.

Но с другой стороны, Чаадаев пытается иногда и оправдать Реформацию. И тогда английская революция и возникновение англиканства изображаются им как «религиозное развитие» (4, т. 1, с. 336). И даже более того: «Все политические революции были там (в Европе) по сути революциями нравственными. Искали истину и нашли свободу и благоденствие» (4, т. 1, с. 335). По контексту ясно, что имеется в виду христианская нравственность, и кроме недоумения или удивления эти слова ничего вызвать не могут. Неужели французская революция 1789-1793 годов, носившая не только открыто антиклерикальный, но и явно антихристианский характер, залившая Францию кровью, носила нравственный характер и была «религиозным развитием»? Или «свобода и благоденствие» (без христианства) европейских народов и есть для Чаадаева истина и Царство Божие на земле? На примере этого чаадаевского противоречия хорошо видно, как невозможно соединить утопические представления о всеобщей свободе и благоденствии с евангельской Христовой истиной, и как Чаадаев вынужден жертвовать этой истиной, чтобы не рухнула его историософская схема. Справедливости ради надо заметить, что позже Чаадаев изменил свое отношение к революциям, о чем речь пойдет ниже. Пушкин же уже в то время более трезво относился и к революции, и к идее демократии. В черновике письма к Чаадаеву он как положительный факт оценивает деятельность императора Николая I, который «первый воздвиг плотину (очень слабую еще) против наводнения демократией, худшей, чем в Америке» (1, т. 10, с. 701). Как видим, историческое и историософское мышление Пушкина было более гибким и объективным.

* * *

Наиболее подробно Пушкин возражает на несправедливые выпады Чаадаева относительно истории Руси.

Если в 1831 году Пушкин писал Чаадаеву «я не всегда могу согласиться с вами» (4, т. 2, с. 448), в начале письма 1836 г. «я далеко не во всем согласен с вами» (1, т. 10, с. 688), то относительно истории России поэт «решительно не может согласиться» (1, т. 10, с. 689). С чем же конкретно не соглашается Пушкин? «У всех народов, — пишет Чаадаев, — есть период бурных волнений, страстного беспокойства, деятельности без обдуманного намерения... Это пора великих побуждений, великих свершений, великих страстей у народов. Они тогда неистовствуют без ясного повода, но не без пользы для грядущих поколений. Все общество прошло через такие периоды, когда вырабатывались самые яркие воспоминания, свои чудеса, своя поэзия, свои самые сильные и плодотворные идеи... Это увлекательная эпоха в истории народов, это их юность... Мы, напротив, не имели ничего подобного. Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее иноземное владычество, жестокое и унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, — вот печальная история нашей юности... Окиньте взором все прожитые нами века, все занятые нами пространства, и вы не найдете ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы властно говорил о прошедшем и рисовал его живо и картинно» (4, т. 1, с. 324-325). Это одна из загадок в писаниях Чаадаева. Откуда у него такая слепота (не можем же мы всерьез говорить о необразованности и незнании) по отношению к истории собственного Отечества?⁴ Обращает на себя внимание и то, что в письме Чаадаева ни один государственный деятель, ни одно событие не названы по имени, только оценочные обобщения: «дикое варварство», «грубое суеверие», «иноземное владычество, жестокое и унижительное». Даже когда Чаадаев говорит об императорах Петре и Александре, он не называет их имен: «когда-то великий человек», «в

⁴ Хомяков в сердцах выразился даже так: «Надо знать только историю салонов, чтобы быть до такой степени несправедливым» (к России).

другой раз великий монарх». Пушкин же возражает фактами.

По-разному понимая и оценивая важнейшие события русской истории — принятие Православия и татаро-монгольское иго — Пушкин и Чаадаев никак не могли сойтись и в оценке других исторических событий. Собственно у Чаадаева не было даже и попытки понимания или объективной оценки, а было отрицание за Россией своей истории, а иногда даже и *права* на собственную, самобытную и независимую от Европы историю. Следуя схеме Чаадаева, Пушкин отмечает основные вехи русской истории. У Чаадаева «дикое варварство», — у Пушкина походы Олега и Святослава, описанные и воспетые в древнерусской литературе; у Чаадаева «грубое суеверие» — у Пушкина «удельные усобицы», в которых он, как и в походах Олега и Святослава, находит чаадаевское «кипучее брожение», характерное для юности народов. У Чаадаева жестокость и унижительное иноземное владычество (татаро-монгольское иго) — у Пушкина «печальное и великое зрелище». Печальное для России, великое — в своем мировом значении для европейской цивилизации. Дальше до эпохи Петра у Чаадаева пробел. Но Пушкин не может пропустить этот важнейший период: «Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана (III и IV), величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, — как, неужели это все не история, и лишь бледный и полузабытый сон?» (1, т. 10, с. 689). Остается пожалеть, что на эти далеко не риторические вопросы Чаадаев не ответил. Далее схемы у оппонентов почти совпадают: Петр I — Екатерина II — Александр I, но далеко не совпадают оценки этих эпох. По Чаадаеву, и из великих событий этих эпох Россия извлекла лишь «дурные идеи и губительные заблуждения» (4, т. 1, с. 330). И, наконец, будущее России видится Чаадаеву довольно безнадежным: «мы живем без будущего... Мы принадлежим к народам, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы

преподать великий урок миру» (4, т. 1, с. 326). Пушкин же и в тогдашнем положении России видел «что-то значительное».

В своих «Философических письмах» Чаадаев нигде не призывает переменить Отечество, и все же Пушкин, в заключение своих возражений, посчитал нужным уточнить: «Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить Отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал» (1, т. 10, с. 689). После декабристского бунта и до начала 30-х годов в определенной части русского общества было широко распространено скептическое и нигилистическое, иногда резко отрицательное отношение к русской действительности и у некоторых поэтов открыто или завуалированно звучал мотив бегства из России (в 1826 году поддался ему и лирический герой в стихах Пушкина). Но к 1836 году эти настроения в обществе были изжиты (см. об этом хороший комментарий в: 3, т. 2, с. 462-463). Пушкин напоминает о них именно в заключение своих возражений на Письмо Чаадаева, потому что в нем Пушкин почувствовал если не прямой, то косвенный призыв к отказу от своей истории: «Если мы хотим подобно другим цивилизованным народам иметь свое лицо, — писал Чаадаев, — необходимо как-то вновь повторить у себя все воспитание человеческого рода» (4, т. 1, с. 325). Но как раз «свое лицо» и «воспитание» Пушкин у России видел и явил его своим творчеством. Мысли же или разговоры о перемене Отечества, вероятно, возникли в личных беседах Пушкина и Чаадаева, и в этом письме Пушкин подвел им итог.

Обращает на себя внимание и другое. Чаадаев, так много рассуждавший о Христианстве и его роли в истории, не замечает своего богоборческого стремления переделать, перекроить историю России. По всей чаадаевской концепции выходит, что в Европе действует Божественное Провидение, в России же — злой рок (это — скрыто манихейское дуалистическое противопоставление доброго и злого начал). На этом фоне насколько более смиренной и православной выглядит позиция Пушкина:

принимать свою историю такой, «какой нам Бог ее дал». Не исправлять историю, а пытаться понять Божественный Промысл, в ней заложенный, и действовать в соответствии с ним. Кроме того, история — это история предков. Это не только голые исторические факты, это не только воспеты в былинах или в современной поэзии события, но чувство живой и органичной непосредственной связи со своими предками:

Два чувства равно близки нам,
В них обретает сердце пищу:
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам (1, т. 3, с. 203).

Вот этой двойной любви в писаниях Чаадаева Пушкин не нашел. А ответ поэта вытекает как раз из любви к Отчизне.

Выше говорилось, что «ответ» Пушкина мы понимаем в широком смысле. Пушкин ответил Чаадаеву (без полемики с ним) своим художественным творчеством, и это был самый убедительный ответ. Достоевский писал, что Пушкин «первый из писателей русских провел перед нами ... целый ряд положительно прекрасных русских типов, найдя их в народе русском. Главная красота этих типов в их правде, правде бесспорной и осязательной, так что отрицать их уже нельзя, они стоят, как изваянные» (7, т. 10, с. 452). В этом смысле «Песнь о вещем Олеге», «Борис Годунов», «Арап Петра Великого», «Полтава», «Медный всадник», «Капитанская дочка», «История пугачевского бунта» и другие произведения Пушкина являются лучшим художественным возражением историческим, теократическим, утопическим схемам Чаадаева.

* * *

Самым употребительным местоимением в первом «Письме» Чаадаева является «мы». Но кто эти — «мы»? По контексту можно понять, что Чаадаев употребляет

его в двух значениях. Прежде всего «мы» — это русский народ и Россия, включая древнюю Русь. И Пушкин, возражая Чаадаеву, также в этом смысле говорит «мы», «наше», «у нас». Из контекста же видно, что Чаадаев употребляет это местоимение и в другом значении. «В домах наших мы как будто определены на постой; в семьях мы имеем вид чужестранцев... Мы же, являвшись на свет как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, предшественниками на земле, не храним в сердцах ничего из поучений, оставленных еще до нашего появления... Мы воспринимаем только совершенно готовые идеи... Мы растем, но не созреваем...» (4, т. 1, с. 324, 325, 326). Неужели Чаадаев говорит о русском народе — как раз семейственном и домовитом, неужели весь народ не чувствует связи с предшественниками и чужой сам себе? Ответ прост. В данном случае Чаадаев говорит о себе и людях своего круга, западнически настроенных завсегдатаях великосветских салонов. И тогда становится очевидным, что тут имеет место невольная, бессознательная самокритика.

По замечанию Достоевского, «Пушкин отыскал и гениально отметил» в образах Алеко и Онегина новый тогда для России тип «русского скитальца», «того несчастного скитальца в родной земле, ... столь исторически необходимо явившегося *в оторванном от народа обществе нашем*» (7, т. 10, с. 443). Многие черты этого пушкинского типа, раскрытые Достоевским, удивительно совпадают с чертами, отмеченными в Письме Чаадаева; известно, что московский философ послужил одним из прообразов Евгения Онегина (4, т. 2, с. 607) и всей последовавшей затем длинной череды «лишних людей». «Человек этот, — пишет Достоевский о пушкинском русском скитальце, — ...зародился как раз в начале второго столетия после великой петровской реформы, в нашем интеллигентном обществе, оторванном от народа, от народной силы... он... *в своей земле сам не свой*, он уже целым веком отучен от труда, не имеет культуры, рос как институтка в закрытых стенах» (7, т. 10, с. 444). «В глуши, в сердце своей Родины, он, конечно, не у себя, он не дома. *Он не*

знает, что ему делать, и чувствует себя как бы у себя же в гостях. Впоследствии, когда он скитается в тоске по родной земле и по землям иностранным, он, как человек бесспорно умный и бесспорно искренний, еще более *чувствует себя и у чужих себе самому чужим*» (7, т. 10, с. 443-444, 447; курсив везде наш).⁵

Пушкин не просто знал и оспаривал историософские и философские взгляды своего современника, он заметил в личности Чаадаева и обобщил в своем творчестве черты нового в русской жизни типа «иностранца» и «скитальца в родной земле». За «мы» Чаадаева стоял зарождавшийся тогда слой западнической интеллигенции, которая потеряла для себя Россию и потеряла себя в России. Но, оставаясь жить в стране (не имея сил или возможностей уехать на Запад), она действительно становилась, по выражению Чаадаева, чужой самой себе. Из этой внутренней коллизии маргинальной личности вытекает и непомерное восхваление Европы (вплоть до того, что там построено Царство Божие), и отрицание всего русского: самобытного лица, своей истории, своих государственных деятелей, своей литературы и даже

⁵ Бросается в глаза, что пушкинская речь Достоевского вызвала неадекватно болезненную реакцию в либерально-демократическом лагере (см. полемику Достоевского с г-ном Градовским в «Дневнике писателя» — 7, т. 26, с. 129-136, 149-174). В прессе нападки, придирки и насмешки касались в основном идеи Достоевского о всемирной отзывчивости духа русского человека (идеально воплощенной в Пушкине), которая может послужить основой «всечеловечески-братского единения» всех народов «по Христову евангельскому закону» (7, т. 26, с. 148). Но постепенно в полемике выяснилось, что скрытая и открытая враждебность была вызвана не этим, а характеристикой Достоевским «русского скитальца». Было принято трактовать пушкинского Алеко как абстрактного романтического героя, а Онегина как такого же абстрактного «лишнего человека». Достоевский первым показал, что это не романтическая абстракция, а реальность; по его мнению, Пушкин обрисовал, изобразил Алеко и Онегина как типичный продукт русского высшего общества и предвосхитил дальнейшее развитие этого типа. И тогда в Алеко и Онегине (в интерпретации Достоевского) русские либерал-демократы, западники 70-х годов узнали себя. Отсюда и все особенности реакции на речь о Пушкине.

действия Божьего Промысла в своей истории. Впоследствии из этого слоя выросла народническая, либерально-демократическая и революционная интеллигенция. Чаадаевская характеристика «мы», такая, какой она вырисовывается из его письма, поразительным образом, почти дословно, совпадает с той характеристикой революционной интеллигенции, которую дали в «Вехах» о. Сергей Булгаков и С. Франк в начале XX века (см.: 5, с. 23-48). Чаадаевские «мы» — это далекие, но прямые предшественники революционной интеллигенции конца XIX — начала XX века, которые записали себя в спасители и спасатели России, на деле же ее не зная, не любя или даже ненавидя.⁶ С. Франк подчеркнул, что Пушкин еще в 1831 году указал на большое место русского либерализма, упомянув о людях, «стоящих в оппозиции не к правительству, а к России» (17, с. 44). Перефразируя эти слова, можно сказать, что сам Пушкин, который большую часть жизни находился, мягко говоря, в «натянутых» отношениях с государственной властью, никогда в оппозицию к России не становился.

* * *

Но в чем соглашается Пушкин с Чаадаевым в конце своего письма? Вопрос не праздный. «Действительно, нужно сознаться, — пишет Пушкин, — что наша общественная жизнь — грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всему, что является долгом, справедливостью и истиной, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству — поистине могут привести в отчаяние» (1, т. 10, с. 689).

⁶ Нам кажется важным и принципиальным разграничение этих двух «мы». Некритическое отношение к высказываниям Чаадаева, в центре которых стоит «мы», может привести и приводит некоторых авторов при цитировании и интерпретации этих мест к подмене одного «мы» другим. Чаще всего характеристика «мы» — в значении «лишние люди», «русские скитальцы», западническая интеллигенция — распространяется, переносится на «мы» — вся Россия, русский народ вообще.

Пушкин согласен с критикой Чаадаевым лишь современного «образованного» общества. Употребляя в своем письме слово «отчаяние», Пушкин мягко указывает Чаадаеву и на психологическую подоплеку его взглядов, на то, что его понимание России имеет субъективный характер, что он поддался отчаянию, в которое может привести картина общественной жизни тонкого слоя образованного светского общества. Но сам Пушкин, без Чаадаева и ранее Чаадаева, разве не вел в стихах войну против так называемой «светской черни» (ее обличал еще Державин, а Лермонтов продолжил эту тему); но у Пушкина эта борьба никогда не переходила в отчаяние, ненависть, в «оппозицию к России». Были периоды пессимизма, но они не перерастали в огульное отрицание всей исторической жизни народа. «Светская чернь» никогда не была для Пушкина *всем* обществом и уж, конечно, не застила ему глаза, не мешала реально смотреть на свой народ, на свою историю и на историю Европы.

Чаадаев писал, что он не может любить Отчизну с закрытыми глазами (4, т. 2, с. 533). Слова эти стали крылатыми и чуть ли не наиболее часто цитируемыми. Но как же не обратить внимание на то, что, взглянув на Россию «открытыми глазами», он странным образом ослеп, увидев в ней все только плохое и обрисовав ее в густых черных тонах (ни одного доброго слова не нашлось у «московского философа» для России в его Письме); и в то же самое время он умудрился закрыть глаза на реальное положение дел в Христианстве, в Церкви, в истории, политике и экономике Западной Европы. Вот уж действительно, — возлюбив Европу, Чаадаев возлюбил ее с закрытыми глазами. Славянофилов часто обвиняли в том, что они противопоставляют реальной Европе, со всеми ее недостатками, — идеализированную Русь. Читая Чаадаева, убеждаешься, что западники грешили тем же самым в еще большей мере: идеализированной истории Запада они противопоставляли ими же самими интерпретированную и описанную лишь черными красками историю России.

Отношения Пушкина и Чаадаева можно разделить на три периода.

Первый период серьезных взаимоотношений начинается в самом конце 20-х годов. Когда Чаадаев заканчивал свои «Философические письма» и уже пускал их по рукам, он пишет Пушкину: «Мое пламеннейшее желание, друг мой, видеть вас посвященным в тайну времени. Нет более огорчительного зрелища в мире нравственном, чем зрелище гениального человека, не понимающего свой век и свое призвание. Когда видишь, как тот, кто должен был бы властвовать над умами, сам отдается во власть привычкам и рутинам черни, чувствуешь самого себя остановленным в своем движении вперед; говоришь себе, зачем этот человек мешает мне идти, когда он должен был бы вести меня» (4, т. 2, с. 66). В сентябрьском письме 1831 года, когда Чаадаев считал свой труд оконченным, он высказывается более откровенно: «...Мне сдается, что это («Философические письма») готовый материал для поэзии, — это великий переворот в вещах; вы не можете остаться безучастным к нему...» (4, т. 2, с. 69). Отметим два момента. По первому Письму можно судить, что уже в 1829 году Пушкин был знаком с основными идеями Чаадаева и уже тогда возражал ему (несмотря на исключительное дружеское в целом, даже иногда восторженное отношение к философу в ту пору), поэтому Чаадаев как бы жалуется, что Пушкин придерживает, приостанавливает его. По второму письму видно, что и в 1831 году Чаадаев еще не теряет надежды: великий поэт может стать его единомышленником и в какой-то мере поставить свою поэзию на службу популяризации чаадаевских идей, которые, по собственному мнению философа, есть «великий переворот в вещах» и являются «готовым материалом для поэзии».

Второй период их отношений падает на середину 30-х годов, когда было опубликовано первое «Философическое письмо» и Пушкин решил письменно возразить

Чаадаеву. Хотя письмо и не было отослано, его содержание было известно, в том числе и Чаадаеву (см.: 4, т. 2, с. 462). В этот краткий период четко определились позиции двух мыслителей и их расхождения. В июне 1831 года (за три месяца до процитированного выше сентябрьского письма) Чаадаев писал поэту: «Это — несчастье, мой друг, что нам не пришлось в жизни сойтись ближе с вами. Я продолжаю думать, что нам суждено было идти вместе, и что из этого воспоследовало бы нечто полезное и для вас, и для других» (4, т. 2, с. 67). Это как бы письмо-прощание с Пушкиным — несостоявшимся единомышленником, хотя позже у Чаадаева опять просыпаются слабые надежды на сотрудничество. О более позднем отношении Чаадаева ко взглядам Пушкина в тот период можно косвенно судить по письму к А.И. Тургеневу (1836 г.), в котором философ довольно скептически отзывается об исторических трудах и издательской деятельности поэта: «У нас здесь Пушкин. Он очень занят своим Петром Великим. Его книга придется как раз кстати, когда будет разрушено все дело Петра Великого: она явится надгробным словом ему. Вы знаете, что он издает журнал *Современник*. Современник чего? XVI столетия, да и то нет? Странная у нас страсть приравнивать себя к остальному свету» (4, т. 2, с. 108). Из письма можно заключить, что в ту пору Чаадаев уже оставил надежду увидеть Пушкина своим единомышленником.

Третий период — это посмертное влияние Пушкина на Чаадаева. Известно, что в 40-х годах в мировоззрении Чаадаева происходит переворот, причем настолько серьезный, что Н.О. Лосский в своей «Истории русской философии» утверждает: «...Идеи, близкие мировоззрению славянофилов, Чаадаев выразил еще до того, как последние развили свое учение» (12, с. 72). С чем это связано? Одной единственной причины тут быть не может. Попробуем привести некоторые.

1. Философ и историк философии С.А. Левицкий делает предположение, что в эволюции мировоззрения Чаадаева сыграло роль его общение с «любомудрами»,

особенно с князем В.Ф. Одоевским (см.: 12, с. 73). Отметим, что, судя по переписке Чаадаева, многие его корреспонденты были славянофилами. Откроем собрание его писем и найдем там имена И. Киреевского, С. Шевырева, А. Хомякова, Ю. Самарина, К. Аксакова, Ф. Тютчева, т.е. наиболее известных представителей славянофильства той эпохи (см об этом: 6, с. 210).

2. Еще одной причиной было то, что Чаадаев не совсем «уютно» чувствовал себя среди западников. Протоиерей Г. Флоровский в «Путях русского богословия» отмечает, что «западником он был своеобразным. Это было религиозное западничество. Магистраль же русского западничества уходит уже в те годы в атеизм, в «реализм» и позитивизм» (16, с. 247).

3. Важно также иметь в виду одно замечание В.В. Зеньковского: у Чаадаева «его взгляд на Россию совсем не стоит в центре его учения, а, наоборот, является логическим выводом из общих его идей в философии Христианства» (8, т. 1, с. 162; см. тж.: 6, с. 205). Изменились ли «общие идеи» Чаадаева в 40-х годах? Напомним: Чаадаев считал, что Царство Божие на земле может построить только активное Христианство, которое он называл также «политическим»; такой силой он считал Католичество. Но в 1838 году, наблюдая, как в европейских революциях политика все больше отделяется и удаляется от Христианства, он пишет А.И. Тургеневу: «Политическое Христианство отжило свой век, оно в наше время не имеет смысла, оно тогда было нужно, когда созидалось новейшее общество... И вот почему западное Христианство, мне кажется, совершенно выполнило цель, предназначенную Христианству вообще... Великий подвиг совершен, общество сооружено... Таким образом бразды мироправления должны были выпасть из рук римского первосвященника; Христианство политическое должно уступить место Христианству чисто духовному» (4, т. 2, с. 131-132). Таким духовным Христианством Чаадаев считал в те годы Православие. Позже в письме А. де Сиркур он писал: «Наша Церковь по существу — Церковь аскетическая, как ваша по существу

— социальная» (4, т. 2, с. 174). Итак, отношение Чаадаева к предназначению России изменилось, поскольку претерпела изменения его «христианская философия» (см. тж.: 15, с. 199).

4. Наконец, одна из главных, но недооцененных причин изменений взглядов московского философа — посмертное влияние Пушкина. Читая статьи и письма Чаадаева 40-х годов, нельзя не обратить внимания на то, что он меняет свою точку зрения именно в тех вопросах, на которые указал ему Пушкин. У нас нет возможности процитировать все поздние высказывания Чаадаева, что заняло бы несколько страниц, поэтому иногда мы будем просто отсылать к первоисточнику. Итак, в 40-х годах Чаадаев по-другому оценивает крещение Руси: «...Великое событие нашей юности есть введение в Отечестве нашем святой Православной веры» (4, т. 1, с. 541), а также меняет свое отношение к Западу: «...Мы достаточно познакомились со странами Европы, чтобы иметь возможность судить о глубоком различии между природой их общества и природой того, в котором мы живем» (4, т. 2, с. 213). Теперь для него существует не только Католическая Церковь, но две равноправные Церкви, это «два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины, своей действительной истины» (4, т. 2, с. 174). Чаадаев более сдержанно судит о папстве и самой идее главенства римского первосвященника. Если в шестом «Письме» он считает, что папство «возникло по существу из истинного духа Христианства», что оно является «видимым знаком единства», «знаком воссоединения» (4, т. 1, с. 414), то в письме Е.А. Долгоруковой по поводу статьи Тютчева «Папство и римский вопрос» Чаадаев утверждает, что папство (соединение в одном лице светской и церковной власти) есть «историческое следствие, с которым они сначала мирились, которое они потом приняли, которым они... затем злоупотребляли» (4, т. 2, с. 239). Поглощенный чуждой Православию идеей построения Царствия Божия на земле, Чаадаев тем не менее начинает критически оценивать историческую действительность: «Для того,

чтобы способствовать его (Царствия Божия) установлению на земле, папы должны были действовать отнюдь не как земные цари, а как духовные вожди Христианства...» (т. 2, с. 237; см. тж.: с. 238-246, 249-250). Другими красками изображает он историю и суть filioque; теперь для него это «роковое преувеличение христианского чувства, которое приписывает Иисусу Христу заслугу, ему не принадлежащую» (4, т. 2, с. 237; см. тж.: 244-246). Чаадаев меняет свою оценку татаро-монгольского ига: «Как оно (иго) ни было ужасно, оно принесло нам больше пользы, чем вреда. Вместо того чтобы разрушить народность, оно только помогало ей развиться и созреть» (4, т. 2, с. 161). В свою схему истории России он включает существенные строки о Смутном времени, о котором напомнил ему Пушкин. Теперь для Чаадаева это «великие дни», «когда народ, доведенный до крайности, стыдясь самого себя, издал наконец свой великий сторожевой клич и, сразив врага спонтанным порывом всех скрытых сил своего существа, поднял на щит благородную фамилию, царствующую над нами...» (4, т. 1, с. 532-533).⁷ Чаадаев исправил даже такую «мелочь» как свое мнение о семейных и бытовых устоях русского общества. По-иному думает Чаадаев и о западных революциях, воспринимая «революционное начало как начало разрушения и крови» и отмечая «грубый способ понимания французской революцией слов — свобода, разум и человечество»

⁷ Мы сознательно оборвали цитату на этом месте, т.к. далее следует рецидив чаадаевской болезни: для него это «момент беспримерный», «особенно если вспомнить *пустоту* предшествующих веков нашей истории» (с. 533, курсив наш). Что тут еще сказать?! «Пустоту» эту для Чаадаева не могут заполнить ни равноапостольные князь Владимир и княгиня Ольга, ни прп. Нестор Летописец и «Повесть временных лет», ни Ярослав Мудрый, ни св. благоверный князь Александр Невский, ни Андрей Рублев, о котором уже упоминал в своей «Истории» Карамзин, ни даже Иван Грозный, ни новгородская София, ни храм Василия Блаженного, а ведь число этих взятых наугад имен и памятников можно утроить, удесятенить. Опять видим, что «пустота» — плод спекулятивной концепции автора, согласно которой пустота там просто должна быть, несмотря ни на какие исторические факты.

(4, т. 1, с. 552). И уж совсем резко высказывался Чаадаев о демократии, утверждая, что «демократия по существу несовместима с порядком» (4, т. 1, с. 553), называя ее «акробатической проделкой» (4, т. 1, с. 554).⁸

В «Апологии сумасшедшего» Чаадаев признавался: «Без сомнения, была нетерпеливость в ее (т.е. статьи, как называет свое первое Письмо автор) выражениях, резкость в мыслях, но чувство, которым проникнут весь отрывок, нисколько не враждебно Отечеству: это — глубокое чувство наших немощей, выраженное с болью, с горестью, — и только» (4, т. 1, с. 523); любви к Родине он противопоставляет любовь к истине, в качестве же истины у него выступает, как правило, его же собственная историософская концепция, на что Пушкин ему косвенно указал.

Не без влияния поэта, на наш взгляд, у Чаадаева произошло разительное изменение взглядов на предназначение России. Уже в «Апологии сумасшедшего» он пишет: «...У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество» (4, т. 1, с. 534).⁹ По новой мысли Чаадаева, недостатки России становятся залогом и предпосылкой ее будущего величия, исключительной роли и высокого предназначения. С.А. Левицкий в своих «Очерках по истории русской философской и общественной мысли» пишет: «...Изображать Чаадаева только как крайнего русофоба было бы по меньшей мере одно-

⁸ Мы не анализируем новые «русофильские» взгляды Чаадаева 40-х годов, многие из них легко поддаются критике, поскольку они так же схематичны, иногда надуманны, как и прежние, изложенные в первом Письме. Наша задача состоит лишь в том, чтобы отметить сами факты перемены мнений под влиянием, как мы полагаем, Пушкина.

⁹ Это звучит как посмертный ответ на обращение Пушкина к московскому философу: «И (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, что поразит будущего историка?» (1, т. 10, с. 689).

сторонним. Мысль его описала своеобразный круг: из крайнего западника, ненавистника России он стал чуть ли не пророком всемирно-исторического призвания России, то есть приблизился к гавани славянофилов, отнюдь не став славянофилом» (12, т. 72-73).¹⁰ В этой эволюции Чаадаева к более уравновешенной, сбалансированной историософской позиции, как мы пытались показать, важнейшую роль сыграл Пушкин.

* * *

В заключение скажем о недоразумении, кочующем из одного издания пушкинского письма 1836 года и его черновика в другое. Оно связано с неточным переводом. В черновике, написанном по-французски, есть фраза: «La religion est étrangère à nos pensées, à nos habitudes, à la bonne heure, mais il ne fallait pas le dire». В десятитомном издании сочинений Пушкина (1977-1978 гг.) и в некоторых других изданиях предлагается такой перевод: «Религия чужда нашим мыслям и нашим привычкам, к счастью, но не следовало этого говорить». Получается, что Пушкин утверждает: к счастью, религия чужда нашим мыслям и привычкам. Такое заявление в устах Пушкина в 1836 году звучало бы по меньшей мере странно. И здесь у нас два замечания. Во-первых, обратившись к черновику, мы видим, что там перед этой фразой стоят зачеркнутые слова «Вы из этого заключаете, что мы не...», т.е. Пушкин говорит не от себя, а излагает мысли Чаадаева, и действительно, в письме мы найдем подтверждение тому, что это именно Чаадаевская мысль. Во-вторых, французское «à la bonne heure» только недобросовестный переводчик может перевести как «к счастью». По словарю «à la bonne heure» переводится так: отлично! в добрый час! пусть так!, т.е. по контексту: ну и хорошо, если вы так думаете; пусть будет так, не хочу с вами спорить;

¹⁰ Следует сказать, что в 50-х годах в творчестве Чаадаева возрождаются некоторые важные мотивы из его первого «Философического письма» (см. об этом: 9, с. 69).

пусть это останется на вашей совести. Поэтому мы предлагаем следующую редакцию перевода: «(Вы считаете, что) религия чужда нашим мыслям и нашим привычкам, пусть бы даже и так (хотя я лично тут с Вами не согласен), но этого не следовало говорить» (см об этом тж.: 19, с. 237-238). «Не следовало говорить» же, как можно понять по контексту письма и контексту эпохи, — из цензурных соображений (Пушкин «очень удивился», увидев «Письмо» Чаадаева напечатанным), а также по причине возможных административных преследований со стороны правительства, которые, как известно, и последовали.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в десяти томах. Л., 1977-1979.
2. Пушкин А.С. Собрание сочинений в десяти томах. М., 1974-1978.
3. Переписка А.С. Пушкина в двух томах. М., 1982.
4. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма в двух томах. М., 1991.
5. Вехи. М., 1909.
6. Гершензон М.О. «П.Я. Чаадаев, жизнь и мышление». С.-Пб., 1908.
7. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в тридцати томах. М., 1972-1989.
8. Зеньковский В.В. Чаадаев. Его биография. Влияния на Чаадаева. Антропология. Его Провиденциализм. Общая оценка. — «История русской философии», т. 1, Париж, 1989.
9. Каменский З.А. Парадоксы Чаадаева. — Чаадаев. ПСС и ИзП. М., 1991.
10. Кошелев В.А. Пушкин и Чаадаев. Полемика об исторической миссии русского духовенства. — «Известия АН РФ. Серия литературы и языка», т. 53, № 3, 1994.
11. Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. М., 1989.
12. Левицкий С.А. Петр Яковлевич Чаадаев. — «Очерки по истории русской философии и общественной мысли», т. 1, Франкфурт. 1983.

13. Лосский Н.О. Чаадаев П.Я. — «История русской философии». М., 1991.
14. Осип Манделштам. Собрание сочинений в трех томах. Мюнхен, 1971.
15. Тарасов Б. Чаадаев. М., 1986.
16. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1982.
17. Франк С.Л. О задачах познания Пушкина. — «Этюды о Пушкине». Париж, 1987.
18. Хомяков А.С. Несколько слов о «Философическом письме» (напечатанном в 15 книжке «Телескопа»). (Письмо к г-же Н.). — «Символ», № 16, Париж, 1986.
19. Б.А. Васильев. Духовный путь Пушкина. М., 1994.

«МОЯ ТЕМА — ЭТО КОНЕЦ МИРОПОРЯДКА»

С поэтом Евгением Рейном беседует
журналист Виталий Амурский

— Бродский называл вас своим учителем. Не стань он лауреатом Нобелевской премии, подобное сравнение, возможно, не вызвало бы желания понять его суть лучше. В чем вы сами видите, ощущаете такую свою роль?

— Я до конца не понимаю этого термина: «учитель». Но если все-таки попытаться его объяснить, этот термин, дело, видимо, состояло вот в чем. Когда мы познакомились, Бродскому было 19 лет, а мне 24. В молодости пять лет разницы имеют огромное значение. В двадцать четыре года я был довольно известным человеком в ленинградском поэтическом андерграунде. Кроме того, не буду скромничать, я был начитанным человеком. Я вырос в интеллигентной семье, где была большая библиотека, лет с пятнадцати я стал заниматься поиском книг и стихов, которые не так легко было найти в сталинское время, но вообще уже к 24-м годам я довольно хорошо знал русскую поэзию. И Бродский многие сведения об этой русской поэзии получил из моих рук. Причем, это была не только поэзия Серебряного века, это были и советские поэты 20-х годов — Сельвинский, Багрицкий, Тихонов, Луговской, Кирсанов и так далее. Все это я уже знал почти досконально. Тут были какие-то даже странные обстоятельства — например, это я познакомил Бродского с Ахматовой. Я привез его 7 августа 1961 года в Комарово к Анне Андреевне. Бродский потом написал, что он даже толком не знал, к кому мы едем. Я же довольно хорошо знал «к кому»! Дело в том, что сам я познакомился с Ахматовой в 1947-м году, когда я был мальчиком, это было случайно. А потом, в 1959-м году я пришел к ней, и начались какие-то наши отношения,

я бывал там иногда по несколько раз в неделю. Когда я предложил Бродскому поехать к Анне Андреевне, мы встретились на Финляндском вокзале и поехали в Комарово. Забавная деталь: я долгие годы пытался вспомнить, какого же числа это было, какого числа мы ехали к Анне Андреевне? И вдруг вспомнил, что в этот день все репродукторы вдоль железной дороги передавали репортаж о запуске в космос Германа Титова. Остальное было очень просто. Я позвонил Ярославу Голованову — это большой специалист в области космонавтики, и спросил о дате запуска космонавта Германа Титова. Он ответил: 7 августа 1961 года. Значит, это был тот самый день, когда я приехал с Бродским к Ахматовой. Ахматова имела огромное значение для Бродского — не только литературное, а в основном человеческое, потому что по фактуре он был все-таки, на мой взгляд, учеником Цветаевой. Человечески он, безусловно, был — я бы так сказал — ученик ахматовского класса.

— То есть, если я вас правильно понимаю, свою собственную роль учителя в данном случае вы стараетесь передать Анне Андреевне Ахматовой?

— Не совсем так. Сам Бродский запомнил очень многие мои советы и часто их потом цитировал. Даже я не все помнил, что ему говорил! Ну вот, например, я как-то сказал ему: «Иосиф, в стихах главное существительное. Стихотворение должно быть таково, что если оно написано свежими чернилами, и ты положил сверху на него промокашку, и эта промокашка убирает прилагательное и эпитеты, то после того, как ты ее снял, стихотворение все-таки должно остаться. Эпитеты не должны играть решающую роль в стихотворении. Решающую роль играют существительное и глагол», — и вот этот мой совет он запомнил, и невероятно часто потом цитировал. Называл его: «Рейновская промокашка».

— В предисловии к вашему сборнику «Против часовой стрелки», выпущенному в издательстве «Ардис», он как раз отмечает эту сторону вашего таланта — любовь к существи-

тельным, которых он находил в ваших стихах (не знаю, по каким подсчетам!) 80 процентов, и не слишком большую любовь, например, к глаголам, которых он насчитывал 20 процентов...

— Я сам не сторонник такой статистики. Конечно, глаголов в моих стихах гораздо больше...

— Но это же Бродский подсчитывал!

— Это подсчитывал Бродский, да. Но я действительно считаю, что стихи есть вариант предметного мира. И так как это предметность, то предмет, фигура как таковая, должны быть главенствующей частью поэтического творчества.

— Начало вашего поэтического пути восходит к концу 50-х, к началу 60-х годов, то есть по существу — к эпохе, когда русская поэзия переживала состоящие немоты. Даже такие огромные мастера, как Пастернак, упомянутая в нашей беседе Ахматова, фактически были лишены возможности — нет, не писать! — но выражать себя полно в печатном слове. Или, точнее, могли выражать себя крайне скудно. Лучшее у того же Пастернака этих лет, возможно, в переводах. Где вы, молодой тогда человек, черпали для себя энергию незамутненного слова?

— Ответить на этот вопрос очень непросто. Думаю, что я черпал ее просто в своем даровании. Может быть, это покажется нескромным, но все-таки я всегда чувствовал себя человеком привязанным, пригвожденным к поэзии. И то, что в 15-16 лет я прочел Маяковского, Анненского, Блока (особенно Блока, который имел для меня громаднейшее значение — мои первые стихи написаны под впечатлением чтения его «алконостовского» 6-томника, который был в нашем доме), и то, что я потом прочел Хлебникова, и раннего Заболоцкого (огромное значение имела для меня его книга «Столбцы», которая очень рано попала мне в руки) — позволило

увидеть ту поразительную разницу, которую являла из себя вот эта поэзия, и та средняя поэзия советская, которая тогда была наверху. Я увидел, насколько она, в общем, жалко лепечет, сравнительно с тем, что я читаю. Не скрою, что для меня большое значение имел и Маяковский — дореволюционного Маяковского я считаю гениальным поэтом. Хлебников... В моей семье был знаменитый степановский 5-томник, так что я с ним познакомился в очень ранние годы. Я любил футуристическую поэзию, любил стихи Бурлюка: «Каждый молод, молод, молод / В животе чертовский голод...» и так далее. Такая вот амальгама великой русской поэзии начала века и была тем энергетическим источником, который подпитывал меня.

— *Пейзажи Питера и Москвы, отмеченные знаками дружеских теней, а также элементы послевоенного быта с его пивными, с его фокстротами, с его штопанными костюмами и платьями, но — главное — с его высокими представлениями о человеческой душе, видимо, также оказывали влияние на ваше поэтическое ощущение мира?*

— Вы попали в самую точку. Я бы сказал, что вы выстрелили в «десятку» этим вопросом. Действительно, мой мир — это тот странный старый, почти забытый советский мир коммунальных квартир, фокстротов, советских шлягеров, мир штопанных (но заграничных!) костюмов... Я ведь и сам никогда не одевался из советского магазина, я всегда бродил по комиссионкам, и иногда мне удавалось буквально за два-три рубля купить какой-нибудь старый американский пиджак в пятнах, и я его с великим удовольствием носил. В своей компании я считался великим специалистом по барахлу, и видимо это барахло навсегда вошло в мои стихи. «Я — любитель вторсырья», как я выразился в одном из своих стихотворений.

— *В другом стихотворении вы сказали о себе: «Двух столиц неприкаянный житель...». В этих словах чувствуется боль. Но, может быть, живя одно время в Питере, а другое*

время в Москве, вы оказались в выигрыше — разумеется, я имею в виду выигрыш не житейский, а поэтический. Ведь у каждой из двух столиц была неповторимая манера говорить, выражать себя, видеть, ощущать мир!

— Да. Знаете, однажды Вознесенский назвал меня мостом, соединяющим Петербург и Москву. Я действительно «двух столиц неприкаянный житель». В моей жизни получилось так, что я болел бронхиальной астмой — кстати, именно с этой болезнью связаны мои первые стихи. Когда мне было десять лет, я выходил утром в школу и — начинался приступ астмы. Для того, чтобы его преодолеть, я сочинял заумные стихи. Я помню до сих пор. Например: «Шухер, мухер, Жан Парухер!». Казалось бы, это бессмысленная заумь. Но для меня это были стихи — они отлаживали ритм, и мой астматический приступ проходил. Мать возила меня лечить в Кисловодск. Как это ни удивительно, мы уехали туда 22-го июня 1941 года. Когда поезд пришел в Москву, выяснилось, что началась война. Моя мать имела достаточно ума, чтобы схватить меня и выйти из поезда, потому что, если бы мы доехали до Кисловодска, мы бы попали в руки к немцам и погибли. И вот мы остались в Москве, где жили сестры моего отца — мои тетки. Они жили на Сretenке, в Печатниковом переулке — это самое сердце Москвы. Я помню военную Москву, помню, например, сообщение о победе под Сталинградом, помню выставку трофейного оружия, помню первое мороженое, которое появилось в 1944 году — его продавали в виде брикетов с деревянной палочкой... Мой отец погиб на фронте, мы вернулись с матерью в Ленинград, но в течение всей жизни я переезжал оттуда в Москву и — обратно. Этот путь мимо Бологова я проделал, наверное, несколько тысяч раз. И хотя, конечно, я петербуржец, прирожденный петербуржец, но я и москвич. Москва — с ее Садовым кольцом, с ее бульварами, с ее Замоскворечьем тоже имеет для меня огромное значение. Может быть, меньшее, чем Петербург с его реками и каналами, но все-таки я «двух столиц неприкаянный житель».

— Бродский, в предисловии к названному уже вашему сборнику «Против часовой стрелки», говоря о вас, заметил: «Рейн — элегик, но элегик трагический. Главная его тема — конец вещей, конец, говоря шире, дорогого для него — или, по крайней мере, приемлемого — миропорядка». Насколько вы согласны с такой оценкой?

— Полностью согласен. Вот это — тот случай, когда Бродский не ошибается ни на волос. Да, моя тема — это конец миропорядка. Я доживаю некую «бель эпок», потому что все-таки вырос во времена, когда еще ценились человеческие отношения, когда отношение к человеку не ставилось в зависимость от его дохода. Мы все были бедны, и, например, просто ботинки были большим подарком судьбы. Вот эта память о том, что если я покупал ботинки, то для меня была радость на полгода, — она осталась во мне по сей день. Я и сейчас, если покупаю ботинки — полгода радуюсь.

— Возвращаясь к вашей литературной судьбе, нельзя не вспомнить, что более двадцати лет назад, то есть к концу 80-х, вам, поэту со своим неповторимым лицом, чьи стихи ходили по рукам в рукописях (что являлось знаком немалого успеха) — приходилось зарабатывать литературной поденщиной: сценариями для документальных фильмов, журналистикой, писанием текстов для детей... Лишь в конце 80-х начали выходить отдельные книги, публиковаться представительные поэтические подборки в разных журналах и газетах. Такой «прорыв» вы объясняете чем: горбачевской ли «перестройкой»? Или, может быть, тем новым вниманием, которое проявилось в отечестве к кругу друзей Бродского?

— Тут есть некая хронологическая ошибка. Моя первая книга вышла в 1984 году. Горбачева еще не было у власти. Книга вышла во времена Черненко. Объясняется это, я думаю, ситуацией с альманахом «Метрополь». Дело в том, что когда случилась вся эта скандальная история с «Метрополем» — там была опубликована целая книга моих стихов: сорок стихотворений! — то встал вопрос: что же со мной делать? Было так, что книга моя пролежала

в издательстве «Советский писатель» 16 лет. Она получила семь положительных рецензий, и все-таки никак не могла выйти в свет. Когда же произошла история с альманахом «Метрополь», то стало ясно, что я никуда не уезжаю и со мной надо как-то поступить. И тогда, возглавлявший Московское отделение СП поэт Егор Исаев, фигура довольно комическая, лауреат Ленинской премии, вызвал меня и сказал: «Ну, что будем делать? Пора тебя издавать!» — и то, что не могло произойти 16 лет, было решено за 16 минут. Со мной за 16 минут заключили договор. Это в 1982 году — книга «Имена мостов», то есть первая моя книга, вышла в 84-м.

— Тем не менее, действительно большое внимание, которое появилось к вашей поэзии в конце 80-х, и которое сейчас остается по-прежнему значительным (что, на мой взгляд, совершенно справедливо!), наверно, объясняется и вашей дружбой с Бродским, и тем, что вы были одним из подлинных мастеров того питерского круга, который мы называем «кругом Анны Ахматовой»...

— Я совершенно с этим согласен. Есть такой термин, который мне не очень нравится — «ахматовские сироты». Он придуман задним числом. Мы никакими сиротами себя не считали. Но связь с Ахматовой сыграла в моей жизни грандиозную роль. Более того, я и поэтически, литературно считаю себя учеником Ахматовой. Я неокмеист, если говорить о терминологических вещах. Вы правы, конечно же, моя связь с Иосифом как-то мне помогла. Он как бы простер надо мной свою руку. Мне не всегда нравится, когда меня называют учителем Бродского. Я не учитель, я поэт. Но тем не менее, вот эта, сказанная им фраза — она привлекла ко мне большое внимание, и сейчас от нее уже невозможно отделаться. Я согласен с этим. Для меня огромная честь, когда мне говорят, что я учитель Бродского.

— А как вы себя ощущаете лучше, точнее — как поэт круга Ахматовой, или поэт круга Бродского?

— Я думаю, что для меня почетнее было бы сказать, что я поэт круга Ахматовой.

— *Какие самые яркие воспоминания от встреч с Анной Андреевной остались в вашей памяти?*

— Их слишком много. Вот могу рассказать о своей первой встрече с ней.

У меня была двоюродная тетка — Валерия Яковлевна Познанская. Она познакомилась с Ахматовой в Ташкенте, во время войны, и стала ее близкой подругой. Она многократно упоминается в переписке Ахматовой. Это была довольно любопытная дама — химик по профессии, специалист по коксующимся углям, дважды лауреат Сталинской премии. Одно время она была связана с украинским поэтом Максимом Рыльским. И вот в 47-м году она приехала в Ленинград, поселилась в гостинице «Астория» (что по тем временам было очень шикарно), и устроила прием в честь Ахматовой, что говорит о ее достоинстве, потому что это были ждановские годы, и устроить прием для Ахматовой было совсем не просто. Тем не менее, она такой прием устроила, на который пригласила мою мать. А мать захватила меня. Причем, наивно мама вынула из шкафа книги Ахматовой и велела мне их прочитать и что-нибудь запомнить. Тогда вот я 12-летним мальчиком открыл «Четки», «Anno Domini», «Подорожник» и другие... Я прекрасно помню это первое свидание с Ахматовой. Это был зимний февральский день, залитый солнцем Петербург, столик, на котором стояли пирожные и бутерброды, несколько бутылок вина и — Анну Андреевну, еще не пополневшую от своих инфарктов, еще худую, с горбоносым профилем... А потом произошла довольно забавная вещь. В 1959-м году, когда мне было уже 24 года, я просто сообразил, что Ахматова живет где-то в Ленинграде. Я подошел к киоску Ленгорсправки, и мне за 10 копеек выдали ее домашний адрес. Тут же, прямо от киоска, я поехал на улицу Красной конницы, где Ахматова жила. Поднялся на нужный этаж, позвонил.

Дверь открыла какая-то женщина, не Ахматова. Оказалось, что это Ханна Вульфовна Горенко, бывшая жена брата Ахматовой, Андрея, которая жила в это время вместе с Ахматовой. Она спросила: «Вы к кому, молодой человек?». Я сказал: «Я — к Анне Андреевне Ахматовой». Оказалось, что это очень просто, что никакой проблемы нет. Она сказала: «Постойте минуту в коридоре, я узнаю, примет ли она вас?». Через минуту она вышла и сказала: «Анна Андреевна вас ждет». Я пришел к Ахматовой, и она тогда несколько часов беседовала со мной. На прощанье она мне сказала странную вещь: «Вы знаете, я получила новую квартиру от Союза писателей, и мне нужно перевезти библиотеку. Не могли бы вы мне помочь, нет ли у вас какого-нибудь приятеля, который мог бы быть вместе с вами?» У меня был такой приятель — поэт Дмитрий Бобышев, который сейчас живет в Соединенных Штатах. Я ему все это рассказал. На другой день мы купили в писчебумажном магазине мешки из крафт-картона. Крафт-картон — это такая толстая бумага, в которую в те времена прятали на лето зимнюю одежду. И вот с этими мешками из крафт-картона мы пришли к Ахматовой и целый день укладывали ее книги. Надо сказать по-совести, мы их больше просматривали, чем укладывали. Именно тогда я увидел знаменитые надписи, сделанные русскими поэтами на книгах Ахматовой. Я увидел книгу Блока с его надписью, я даже запомнил такую забавную надпись на книге Алексея Толстого «За синими реками»: «Анне Андреевне Горенко-Гумилевой с надеждой в ее талант».

— *В дальнейшем вам приходилось встречаться с ней лично и в компании друзей. Часто ли?*

— Это было многократно. Дело в том, что после того, как я познакомил Бродского с Ахматовой, то наша «четверка», то есть Анатолий Найман, Дмитрий Бобышев, Иосиф и я — стала как бы окружением Ахматовой. Найман стал ее литературным секретарем, мы секретарями не стали, но встречались с ней очень часто. Помню

случаи, когда мы бывали у Анны Андреевны несколько раз в неделю. Иногда приходилось выполнять какие-то чисто бытовые поручения, но ими в основном занимался Найман. Что касается меня, то почему-то Ахматова считала, что я огромный специалист по организации всякой снеди — гастрономии, еды. Когда нужно было устроить какой-нибудь ужин, то она всегда это поручала мне. Причем, это было очень комично. Она совершенно ничего не понимала в советских деньгах. Например, она просила купить килограмм ветчины, бутылку водки и банку горчицы — и давала тысячу рублей, что было совершенно несоизмеримо. Это раз в двадцать больше, чем надо. Я говорил: «Анна Андреевна, ну зачем такие огромные деньги?», а она с невероятным юмором отвечала: «Ах, Женя, если бы вы знали, сколько раз эти деньги менялись на моей памяти! Кто их поймет, эти советские деньги!..»

— Наверное, во время таких встреч с Ахматовой вы говорили не только о бытовой стороне, но и о литературе. Читались ли у Анны Андреевны ваши стихи, стихи ваших друзей?

— Это было довольно часто. Я сам помню, как многократно читал Анне Андреевне свои стихи. Что касается стихов Бродского, то она испытывала к ним невероятный интерес. Она сразу выделила Бродского и считала его первым поэтом нашего поколения. Как происходило все это? Довольно обычно. Вот, помню, я пришел, написав стихотворение «Младенчество адмиралтейства», и сказал об этом. Она сказала: «Прочтите». Я прочел. Она сказала: «Вы начитались Мандельштама».

— Время берет свое. Вот нет уже давно и Ахматовой, нет более столь рано скончавшегося Бродского. Известность и признание получили бывшие питерские ваши друзья — те же Бобышев, Найман, к ним нужно добавить, конечно, Кушнера, Лосева, Уфлянда, Еремина — боюсь, что всех не назову, боюсь, что кого-то могу забыть... Как вы, будучи частью этого

круга, ощущаете сейчас свое место в русской современной поэзии, в новом (пост-перестроечном) периоде России?

— Я остаюсь частью того петербургского круга, в котором я начинал. Для меня поэзия Бобышева, Кушнера, Уфлянда, Еремина — значит очень много. Но особенно я все-таки выделяю поэзию Бродского, великую поэзию, поэзию, которая является, я бы сказал, творческим актом номер Один, если быть уже так... ситуационно-сенсационным. Бродский был первым поэтом нашего круга. Он им останется, думаю, навсегда.

— В поэзии Бродского имела место большая эволюция. Насколько известно, сам он без особой какой-то любви относился к ранним своим опытам. Много, например, из того, что вошло в его первый сборник, опубликованный в США в 1965 году («Стихотворения и поэмы») — сборник, правда, подготовленный без его участия, он потом не включал в свои последующие книги. Как вы ощущаете, видите эту его эволюцию?

— Вы очень тонко и справедливо все это отметили. Сейчас очень популярны совсем ранние стихи Бродского: «Еврейское кладбище в Ленинграде», «Пилигримы»... Мне эти стихи кажутся посредственными. Это малоинтересные стихи. Настоящий Бродский начался позднее, с поэмы «Шествие», со стихов, написанных в ссылке...

— ...«Шествие»? Оно как раз вошло в тот сборник, и поэт к нему имел тоже какое-то сдержанное отношение...

— Ну, конечно, потому что он сделал слишком большой шаг. Но в поэме «Шествие» уже наличествует та поразительная метафизическая энергия, которая характеризует Бродского. Это поэма слишком цветаевская — вот в чем ее проблема. Она написана учеником Цветаевой, еще незрелым Бродским. Но там много замечательного.

— *Нынешний ваш приезд в Париж уже не первый. Я не знаю таких русских поэтов, писателей, которые не нашли бы здесь что-то свое. Хотя, несмотря на «Двадцать сонетов к Мариш Стюарт», навеянных прогулкой по Люксембургскому саду в 1974-м году, Бродский, к примеру, не слишком жаловал этот город и вообще Францию своей любовью. А как ощущается, как переживается Париж вами?*

— Я в Париже во второй раз. Помните, когда я впервые был тут, вы были моим Вергилием и водили меня по городу... Но к сожалению те восемь дней, которые я провел тогда в Париже, то есть зимой 88-го года, были мной истрачены довольно неразумно. Меня профессор Эткинд вовлек в съемки фильма об Ахматовой, которые ежедневно шли в отеле «Карлтон», и я, пытаюсь заработать какие-то деньги, проводил сутки за сутками в том отеле, и Парижа почти не видел. По-моему, даже на Монмартр повели меня вы, и его я увидел только благодаря вам. Я помню, что заходил в Люксембургский сад, видел фонтан Медичи, еще две-три какие-то детали. Я совершенно не знал Парижа, не был даже на Елисейских полях в прошлый приезд. Только сейчас, вот я 15-й день в Париже, я наконец понял, что это за город. Ахматова не зря говорила: «Самый великий в мире город — Париж, самая лучшая страна в мире — Италия». Париж действительно самый великий город в мире. Знаете, что меня поражает? Это полная неутомляемость, которая как бы настигла меня здесь. Я могу целыми сутками ходить по этому городу, глядеть на его витрины, заходить в его кафе, в его магазинчики — и нисколько не устаю. Воздух Парижа — совершенно особый воздух, он не столько утяжеляет, сколько облегчает человека. Я не знаю, если Бог продлит мою жизнь, я постараюсь бывать в Париже как можно чаще, он стал любимой частью моего мира.

Париж, январь 1997

СУДЬБЫ ЦЕРКВИ

Илья БАСИН

КАНОНИЗАЦИЯ СВЯТЫХ В УКРАИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА: 1993-1996 ГОДЫ

Церковная смута, начавшаяся на Украине во второй половине 1980-х годов, одним из своих последствий имела изменение статуса Украинского экзархата Русской Православной Церкви. Определением Архиерейского Собора, состоявшегося в Москве 25-27 октября 1990 года, экзархат вместе с новым именем — Украинская Православная Церковь — получил самую широкую автономию, сохраняя каноническую связь с Московским Патриархатом. После церковного суда над Киевским митрополитом Филаретом (Денисенко) и извержением его из сана в 1992 году, предстоятелем Украинской Православной Церкви стал митрополит Владимир (Сабодан). Через год на Украине состоялись первые канонизации местночтимых святых (еще раз хочу подчеркнуть, что речь идет о единственной каноничной Украинской Православной Церкви, а не об Украинской Автокефальной Православной Церкви и не об Украинской Православной Церкви — Киевском Патриархате).

К сожалению, недостаточная информационная связь между странами СНГ и кризис в середине 1990-х годов официальных изданий Московского Патриархата лишили значительную часть православных за пределами Украины известий о новых украинских святых. Мне приходилось сталкиваться с полным или частичным неведением об украинских канонизациях даже в среде моих коллег, агиологов и историков Церкви. Поэтому я надеюсь, что сведения, собранные здесь, принесут пользу самым разным людям.

Даты событий, происшедших до 31 января (старого стиля) 1918 года, указываются по юлианскому календарю, более поздние даты приводятся по календарю григорианскому. Даты празднования памяти святых даются по юлианскому и григорианскому календарям. Литература о святых указана выборочно, названы лишь самые важные и наиболее доступные издания.

* * *

В 1993 году Священный Синод Украинской Православной Церкви канонизировал для местного почитания (в пределах Украины) тридцать шесть святых: двадцать шесть священномучеников, трех мучеников, одного исповедника и шесть преподобных (из этих шести двое — свв. Феофил и Паисий — почитаются церковным народом не столько как аскеты, сколько как юродивые).

Преподобный Досифей (17??-1776) в начале 1740-х годов поселился в пригороде Киева, на горе Китай. Вырыв пещеру и затворившись в ней, святой подражал подвигам древних печерских аскетов: держал строжайший пост, не пользовался огнем, проводя время в непрестанной молитве. В 1744 году, с разрешения императрицы, посетившей подвижника, пострижен в рясофор. Прославился прозорливостью, с паломниками разговаривал через затворенную дверь кельи-пещеры. Благословил Прохора Машнина, будущего преп. Серафима, отправиться в Саровскую пустынь. Ненадолго Досифея перевели в Киево-Печерскую Лавру, но через некоторое время отшельник добился, чтобы церковные власти отпустили его на прежнее место. Умер 25 сентября 1776 г., похоронен в своей Китаевской пустыни. Существует устойчивая легенда, будто бы отшельник в действительности был женщиной, дворянской дочерью Дарьей Тяпкиной. Мнение это, принятое некоторыми агиографами, не имеет никаких документальных подтверждений. Быть может, именно поэтому святой был канонизирован как *преподобный Досифей*, а не *преподобная Досифея*.

Литература: Свящ. В. Зноско. Рясофорный монах (девица) Досифей, затворник Киево-Печерской Лавры и первый руководитель-наставник пр. Серафима Саровского. Киев, 1906 (репринт: М., 1997); Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков. М., 1909. [Далее – Жизнеописания]. Сентябрь, с. 255-270; Киевские подвижники благочестия. Киев, 1994. [Далее – Киевские подвижники]. Т. 1, сс. 3-72.

Преподобный Феофил (1788-1853), в миру Фома Андреевич Горенковский, родился в Махнове (Киевская губерния) в семье приходского священника. В младенчестве пережил тяжелейшую психологическую травму — мать святого несколько раз покушалась на его жизнь. С 1812 г. послушник Киевского Братского монастыря, в 1821 г. пострижен с именем Феодорит. В 1827 г. посвящен в сан иеромонаха, вскоре после этого начал юродствовать. В 1834 г. пострижен в великую схиму с именем Феофил. Подвижник держал строгий пост, его келья была завалена толстым слоем мусора, кишущим насекомыми, одежда обшита грязными лоскутами. За провокационное поведение, чудачества, ужасающую грязь пользовался нерасположением монастырского начальства и Киевского митрополита, но был чрезвычайно любим народом. Славился прозорливостью. Принимал на послушание келейников из числа многочисленных поклонников. Из-за неспособности правильно отправлять богослужение в 1848 г. запрещен в служении, в 1849 г. переведен на жительство в Китаевскую пустынь при Киево-Печерской Лавре. Мрачный, нелюдимый, Феофил только к концу жизни перестал в беседах с паломниками отделяться притчами и символическими действиями, но начал вступать в прямой разговор. Умер 28 октября 1853 г., похоронен в Китаевской пустыни рядом со св. Досифеем. В 1993 г. обретены мощи святого, находящиеся ныне в храме возобновленной обители.

Литература: Свящ. В. Зноско. Христа ради юродивый иеросхимонах Феофил, подвижник и прозорливец Киево-Печерской Лавры. Киев, 1906 (репринт: М., 1996);

Жизнеописания. М., 1909. Октябрь, сс. 779-794; Киевские подвижники. Т. 2.

Преподобный Парфений Киево-Печерский (1790-1855), в миру Петр Иванович Краснопевцев, родился в селе Симоново (Тульская губерния) в семье церковного причетника. Мистическая одаренность святого проявлялась с юности. С 1819 г. послушник Киево-Печерской Лавры, в 1824 г. пострижен с именем Пафнутий, в 1830 г. посвящен в сан иеромонаха. Строгий нестяжатель. Главным в духовном делании святого были совершенное незлобие, кротость и непрестанная Иисусова молитва. В 1838 г. пострижен в великую схиму с именем Парфений. С этого времени Иисусова молитва творится в сердце святого даже во сне. В трудные или переломные моменты жизни Парфению являлись святые-покровители и Богородица, от которой Парфений получил объяснение великой схимы: «Схимничество есть — посвятить себя на молитву за весь мир». Духовная жизнь святого строилась на размышлении о тайне Воплощения и на созерцании единства Иисуса Христа и Богородицы в домостроительстве спасения и в искупительных страданиях. Сложил несколько широко известных молитв ко Христу и Богородице. Парфений был духовником Киевского митрополита Филарета (Амфитеатрова), последние шестнадцать лет жизни ежедневно служил Литургию в его домово́й церкви. Особое видение заставило Парфения периодически прерывать уединение ради приема посетителей. Своим духовным детям заповедал борьбу со страстями, непрестанную молитву ради стяжания Святого Духа, ежедневное чтение Евангелия и Псалтири. Умер 25 марта 1855 г., в день Благовещенья, совпавшего с Пятницей Страстной недели. Широкое народное почитание Парфения началось сразу после его смерти. Память празднуется 17/30 марта.

Литература: Жизнеописания. М., 1907. Март, с. 211-231; Киевские подвижники. Т. 1, сс. 121-181; Преподобный Парфений Киево-Печерский. М., 1996.

Преподобный Паисий (1821-1893), в миру Прокопий Григорьевич Яроцкий, родился в Лубнах (Полтавская губерния) в семье купца. В 16 лет тайно покинул дом и был принят послушником в Киево-Печерскую Лавру. С самого поступления в монастырь проявил множество странностей. В 1854 г. пострижен с именем Паисий. Начал юродствовать, был переведен в Китаевскую пустынь. Вскоре святой, уже не признававший приличия, в грязной одежде, с железным посохом, начал скитаться по Киеву, ночуя на улице или в Лавре. Питался объедками, зимой переносил морозы, стоя на коленях в снегу. Бывая в церкви, находился в постоянном движении, обличая молящихся, гоняясь за видимыми ему призраками, нарушая богослужение криками и причудливыми телодвижениями. Юродство привлекало к Паисию множество почитателей; для свидания с ним приезжали из отдаленных городов и сел. Прославился чудотворениями и прозорливостью. При общении с людьми любимым занятием святого было грозное обличение. В 1867 г. Киевский митрополит пытался водворить Паисия в Китаевской пустыни под надзор в отдельной келье, но из этого ничего не получилось. Умер 17 апреля 1893 г., похоронен на кладбище Спасо-Преображенской пустыни при Киево-Печерской Лавре.

Литература: Жизнеописания. М., 1912. Том дополнительный, ч. 1, сс. 590-648; Свящ. В. Зноско. Христа ради юродивый старец Паисий, рясофорный инок Киево-Печерской Лавры. Киев, 1992.

Преподобный Алексей Голосеевский (1840-1917), в миру Владимир Иванович Шепелев, родился в Киеве в дворянской семье. От рождения был немым, чудесно исцелен в возрасте 12 лет Киевским митрополитом Филаретом (Амфитеатовым). С 1853 г. послушник митрополита, под его руководством получил хорошее домашнее образование. В 1857 г. принят послушником в Киево-Печерскую Лавру, в 1872 г. пострижен с именем Алексей, в том же году посвящен в сан иеродиакона, а в 1875 г. — в иеромонаха. С 1875 г. и до

смерти несет послушание духовника при разных храмах Лавры. Прославился прозорливостью. На исповедь к святому стекались люди со всей Украины, из Петербурга, Москвы, с Урала, Кавказа, из Сибири. Паства Алексия состояла преимущественно из представителей самых низших сословий, но часто совета у Алексия просили епископы, в частности, Киевские митрополиты. Духовное руководство святого было проникнуто любовью к кающемуся и сознанием долга общественного служения. Не требуя от духовных детей отсечения воли и полного послушания, Алексей воздействовал на жизнь пасомых прежде всего своей молитвой. Именно как пламенный молитвенник он и был знаменит. Занимался благотворительностью. В 1896 г. участвовал в открытии мощей св. Феодосия Черниговского, и св. Феодосий явился Алексию. Умер 11 марта 1917 г., похоронен в Голосеевской пустыни при Киево-Печерской Лавре. Почитание Алексия началось сразу после смерти святого, могила его была местом паломничества и в самые тяжелые годы гонений. В 1993 г. обретены мощи св. Алексия, находящиеся ныне в храме возобновленной Голосеевской пустыни.

Литература: Киевские подвижники. Т. 3, сс. 279-334.

Священномученик Онуфрий, архиепископ Курский (1889–1938), в миру Антон Максимович Гагалюк, родился в местечке Посад-Ополе (Люблинская губерния, ныне на территории Польши) в семье лесничего. В юности, во время тяжелой болезни, молодому семинаристу явился преп. Онуфрий Великий и исцелил его. Антон Гагалюк окончил Петербургскую Духовную Академию, принял постриг и священный сан, в 1915 г. назначен преподавателем Пастырско-миссионерской семинарии при Григоријево-Бизюковском монастыре Херсонской епархии. После революции служил в Бориславе, позднее — в Кривом Роге. В 1923 г. посвящен во епископа Елизаветградского, викария Одесско-Херсонской епархии. После первой архиерейской литургии арестован. Находился в тюрьмах Елизаветграда, Одессы, Кривого Рога, Харькова; вел миссионерскую работу среди

уголовников. После освобождения на правах ссыльного жил в Харькове, по благословению св. Тихона, Патриарха Московского, управляя оттуда Одесской епархией. Боролся с обновленчеством, написал большое количество богословских, апологетических и исторических статей, неустанно проповедовал. С 1926 по 1928 г. находился в ссылке в глухом селе на Урале, потом год содержался в Тобольске и Сургуте. В заключении написал шестьдесят богословских статей. В 1929 г., после освобождения, признал церковную власть митрополита Сергия (Страгородского) и его Синода, назначен на кафедру в Старый Оскол. Несмотря на стеснения, Онуфрий много проповедует, активно борется с обновленчеством, добивается открытия храмов. В 1933 г. был под арестом, в том же году назначен епископом Белгородским, викарием Курской епархии, а вскоре — епископом Курским. В 1934 г. возведен в сан архиепископа. В 1935 г. приговорен к десяти годам концлагеря. В заключении работал в Средне-Бельском совхозе Дальневосточного лагеря. В марте 1938 г. арестован в концлагере и приговорен к смертной казни. Расстрелян 1 июня 1938 г. (возможно, в Благовещенске). В Харьковской епархии имя Онуфрия окружено широчайшим народным почитанием. Память празднуется 19 мая/1 июня.

Литература: Прот. М. Польский. Новые мученики российские. Jordanville, 1957. [Далее — Польский. Мученики]. Т. 2, с. 122-123; Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943/Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. [Далее — Акты Тихона]. сс. 444, 446, 876, 913, 927, 930, 947, 985-986.

Священномученик Александр, архиепископ Харьковский (1851-1940), в миру Александр Феофанович Петровский, родился в городе Луцк Волынской губернии. Окончил юридический факультет Университета, принял постриг и священный сан. После революции архимандрит Александр организовал для монахинь, изгнанных из своих монастырей, скит на реке Псел; в 1932 г.

скит был разгромлен. В 1932 г. посвящен во епископа Уманского; принадлежал к иерархии, признававшей церковную власть митрополита Сергия (Страгородского) и его Синода. В 1933 г. переведен на Винницкую кафедру, а в 1937 г. — на Харьковскую в сане архиепископа. Общительность, живость характера, сердечная мягкость сочетались у святого с мудростью, умением легко решать конфликты, мирить и вдохновлять людей. В Харькове еженедельные литургии арх. Александра собирали тысячи человек, каждое воскресенье причащение длилось несколько часов. Уже в июле 1938 г. был арестован, в 1939 г. приговорен к десяти годам концлагеря. Во время доследования умер в тюремной больнице 24 мая 1940 г. С большим риском верующие выкрали тело архиепископа и тайно похоронили на Залютинском кладбище Харькова; в течение многих лет могила святого была местом молитвы и паломничества. Память празднуется 11/24 мая.

Литература: Польский. Мученики. Т. 2, с. 78-83; Акты Тихона. сс. 703, 917, 953, 959.

Новомученики Слободской Украины.

Священник Семен Кириллович Оськин (1880-1937). Родился 24 мая 1880 г. в селе Песчаное Харьковской губернии. Рукоположен после революции 1917 года. Ко времени ареста не служил, проживал в селе Печенеги Печенежского района Харьковской области. В июне 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 5 сентября 1937 г. в Харькове.

Священник Иван Петрович Фёдоров (1871-1937). Родился в селе Старое Сеславино Тамбовской губернии. Рукоположен в 1930 г. Служил в селе Андреевка Балаклейского района Харьковской области. В августе 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 7 сентября 1937 г. в Харькове.

Священник Степан Александрович Андронов (1867-1937). Родился 15 сентября 1867 г. в селе Золочёв Харьковской губернии. Рукоположен в 1923 г. С 1931 г. служил в селе Пришиб Балаклейского района Харьковской

области. В октябре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 13 ноября 1937 г. в Харькове.

Священник Николай Тимофеевич Мигулин (1872-1937). Родился 4 декабря 1872 г. в селе Малая Волча Харьковской губернии. Рукоположен после революции 1917 г. Служил в селе Буденовка Ольховатского района Харьковской области. В сентябре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 13 ноября 1937 г. в Харькове.

Священник Дионисий Андреевич Чаговец (1886-1937). Родился в селе Дергачи Харьковской губернии. Служил в селе Андреевка Балаклейского района Харьковской области. В октябре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 28 ноября 1937 г. в Харькове.

Иеромонах Паисий (Москот) (1869-1937). Родился 8 декабря 1869 г. в селе Пески Радьковские Харьковской губернии. В 1909 г. принят в Святогорский Успенский монастырь. Рукоположен в 1911 г. После закрытия в 1922 г. Святогорского монастыря переехал в Тверскую область, где служил в одном из монастырей до 1924 г. В 1924-1936 гг. сельский священник в Сибири. В 1936 г. вернулся в село Пески Радьковские, где на дому крестил детей. В октябре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 15 декабря 1937 г. в Харькове.

Священник Иаков Ильич Мартыненко (1878-1937). Родился 4 января 1878 г. в селе Коротич Харьковской губернии. До 1937 г. был священником села Малиновка Чугуевского района Харьковской области, но к моменту ареста уже не служил. В октябре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 16 декабря 1937 г. в Харькове.

Священник Иван Васильевич Тимонов (1879-1937). Родился в селе Чернянск Курской губернии. Служил в селе Кочеток около Чугуева. В октябре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 16 декабря 1937 г. в Харькове.

Иеромонах Антоний (Горбань) (1866–1937). Родился 22 января 1866 г. в селе Горбани Полтавской губернии. Монашество принял до революции 1917 г. Служил в разных церквях Харькова, не имея собственного прихода. В ноябре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 22 декабря 1937 г. в Харькове.

Священник Алексей Николаевич Татарин (1885–1938). Родился 30 марта 1885 г. в селе Кунье Харьковской губернии. Служил в поселке Гнидовка (пригород Изюма). В декабре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 10 января 1938 г. в Харькове.

Священник Владимир Николаевич Василевский (1892–1938). Родился 6 января 1892 г. в Ташкенте. Рукоположен в 1924 г. Служил в селе Введенском около Чугуева. В декабре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 11 января 1938 г. в Харькове.

Священник Виктор Николаевич Яворский (1873–1938). Родился 2 апреля 1873 г. в селе Корочино (ныне — Седлецкое воеводство на территории Польши). Служил в разных церквях Харькова, не имея собственного прихода. В декабре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 13 января 1938 г. в Харькове.

Священник Иларион Николаевич Жуков (1863–1938). Родился в селе Чабанка (ныне — Луганская область). Служил в селе Осиновке около Чугуева. В декабре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 16 января 1938 г. в Харькове.

Священник Николай Сергеевич Ефимов (1890–1938). Родился 3 февраля 1890 г. в селе Верхний Салтов Харьковской губернии. Рукоположен в 1923 г. Служил в селе Терноватая Чугуевского района Харьковской области. В декабре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 17 января 1938 г. в Харькове.

Протоиерей Петр Варфоломеевич Дорошенко (1882–1938). Родился в Чугуеве. В сан посвящен в 1906 г. Служил в селе Преображенка около Чугуева. В декабре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 17 января 1938 г. в Харькове.

Священник Лукьян Петрович Федотов (1895–1938). Родился 13 октября 1895 г. в Изюме. Рукоположен в 1920 г. В 1924 г. окончил Киевскую богословскую школу. Служил в Изюме, в кладбищенской церкви. В октябре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 17 января 1938 г. в Харькове.

Архимандрит Варсонофий (1875–1938), в миру Валентин Михайлович Мамич, родился в Петербурге. В 1899–1917 гг. иеромонах Толгского монастыря Ярославской епархии, затем — Покровского Харьковского монастыря. После закрытия обители служил в разных церквях Харькова, не имея собственного прихода. В декабре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 19 января 1938 г. в Харькове.

Протоиерей Иаков Иванович Редозубов (1871–1938). Родился в Чугуеве. Служил в селе Осиновке около Чугуева. В декабре 1937 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 19 января 1938 г. в Харькове.

Священник Гавриил Александрович Протопопов (1880–1938). Родился 26 марта 1880 г. в селе Печенеги Харьковской губернии. Служил в церкви Трех Святителей в Харькове. В марте 1938 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 23 мая 1938 г. в Харькове.

Дьякон Спиридон Макарович Евтушенко (1883–1938). Родился 31 октября 1883 г. в селе Солонищевка Харьковской губернии. Рукоположен после революции 1917 г. Служил в церкви Трех Святителей в Харькове. В марте 1938 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 25 мая 1938 г. в Харькове.

Архимандрит Киприан (1897–1938), в миру Лев Николаевич Янковский, родился 31 октября 1897 г. в Харькове. Окончил Духовную Академию. Служил в Харькове, в Никольской церкви на Лысой Горе. В марте 1938 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 26 мая 1938 г. в Харькове.

Священник Иван Фёдоров (?–1941). Служил в церкви Архангела Михаила в городе Краснокутске. Утоплен в уборной в 1941 г. солдатами Красной армии.

Священник Павел Михайлович Краснокутский (1883-?). Родился в станице Покровское Чугуевского уезда Харьковской губернии. Служил в селе Зарожное Чугуевского района Харьковской области. В феврале 1930 г. приговорен к десятилетнему заключению в концлагере. Более сведений о нем нет.

Священник Сергей Павлович Шипулин (1872-?). Родился 21 декабря 1872 г. в Бельске. Служил в разных церквях Харькова, не имея собственного прихода. В октябре 1937 г. арестован и приговорен к десятилетнему заключению в концлагере. В январе 1940 г. приговор пересмотрен, св. Сергей приговорен к пятилетней ссылке в Красноярский край. Более сведений о нем нет.

Протоиерей Николай Михайлович Загоровский (1872-1943). Родился 27 июля 1872 г. в Ахтырке. Один из самых известных харьковских священников, пользовался большой популярностью в народе. Впервые арестован в марте 1923 г., после этого жил в Петрограде, отбывал ссылки на Соловках, на Дальнем Севере. Существует предание, что о. Николай был тайно пострижен в монашество с именем Серафим. В конце 1930-х годов жил в городе Обоянь Курской области, втайне совершал Литургию, был известен как старец. После оккупации Украины немецкими войсками вернулся в Харьков, где служил в своем доме при большом стечении народа. При отступлении немецкой армии уехал из Харькова на запад и умер в дороге, в Перемышле, 13 октября 1943 г. (следовательно, св. Николай не мученик, но исповедник).

Иван Андреевич Кононенко (1880-1938). Родился 7 января 1880 г. в селе Солохи Харьковской губернии. С женой и тремя детьми жил в Харькове, был регентом в Никольской церкви на Лысой горе. В марте 1938 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 25 мая 1938 г. в Харькове.

Филипп Михайлович Ординец (1888-1938). Родился 1 июня 1888 г. в Мирополье. С женой и четырьмя детьми жил в Харькове, был регентом в Никольской церкви на

Лысой горе. В марте 1938 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 25 мая 1938 г. в Харькове.

Андрей Никитович Мищенко (1893-1938). Родился 30 октября 1893 г. в Харькове. До революции 1917 года работал учителем, позднее стал регентом Софийской церкви в Харькове. В апреле 1938 г. арестован и приговорен к смертной казни. Расстрелян 25 мая 1938 г. в Харькове.

Кроме двадцати четырех священномучеников, трех мучеников и одного исповедника, в числе новомучеников Слободской Украины почитаются архиепископы св. Александр Харьковский и св. Онуфрий Курский. Память новомучеников празднуется в день мученической кончины св. Онуфрия — 19 мая / 1 июня.

Литература: о. св. Николае Загоровском см.: И.М. Концевич. Оптина Пустынь и ее время. Jordanville, 1970, с. 437-451.

Преподобный Лаврентий Черниговский (1868-1950), в миру Лука Евсеевич Проскура, родился в селе Карильское Черниговской епархии, вскоре переведен в Троицкий монастырь в Чернигове; проходил послушание главного регента. В 1895 г. посвящен в сан иеромонаха, позднее — духовник Троицкого монастыря, архимандрит. Был известен как пламенный молитвенник. В годы революции пострижен в великую схиму. В это время вместе с игуменом Алипием и учениками по ночам рыл возле Троицкого монастыря пещерную обитель, которая просуществовала до 1925 г. Позднее служил на приходе, в 1930 г., после закрытия храма, вновь перешел на нелегальное существование. В 1930-1942 гг. святой тайно жил на частной квартире, посвящая все время молитве; духовных детей принимал по ночам. После оккупации Чернигова немецкими войсками организовал две монашеские общины — мужскую (35 человек) и женскую (70 человек). Последняя разместилась в Троицком Черниговском монастыре, где Лаврентий на Пасху 1942 г. открыл храм, ставший одним из главных центров религиозной жизни Черниговской области. Множество

людей, подавленных ужасами войны, нашли в святом доброго пастыря.

Отличался неистощимым милосердием, полностью отказался от практики епитимий. В то же время старец был строг в вопросах супружеской морали; воспитывал в духовных детях любовь к девственности, неукоснительное соблюдение постов. Стяжал непрестанную Иисусову молитву, прославился дарами целительства и прозорливости. Отрицательно относился к Римо-Католической Церкви и Украинской Автокефальной Церкви; верил в спасение иудеев, живущих по заповедям своей религии. Ожидал скорого пришествия антихриста, которому, по слову святого, не подчинятся только православные славяне. После восстановления на Украине советской власти схиархимандрит Лаврентий репрессиям не подвергался. Умер 11 января 1950 г., похоронен в малом храме Троицкого Черниговского монастыря. Имя старца было окружено широким народным почитанием. В 1993 г. мощи святого перенесены в собор Троицкого монастыря.

Литература: Преподобный Лаврентий Черниговский. Воспоминания духовных чад. Свято-Троице-Серафимов-Дивеевский монастырь, [1996]; Поучения и пророчества старца Лаврентия Черниговского и его жизнеописание / 2-е изд. М., 1996.

* * *

В 1994 году Священный Синод Украинской Православной Церкви канонизировал для местного почитания (в пределах Украины) двух преподобных.

Преподобный Гавриил Афонский (1849–1901), в миру Георгий, родился в Киевской губернии. Учился в сельской школе; в одиннадцать лет осиротел. В 1860-е годы принят послушником в Феофановскую пустынь в Киеве; в 1867 г. переехал на Афон, поступил в Ильинский скит при Русском Пантелеимоновом монастыре. В 1869 г. принял постриг, в 1874 г. рукоположен в иеродиакона, в 1876 г. — в иеромонаха. С 1876 г. исполнял

обязанности эконома монастырского корабля, казначея скита, настоятеля подворья Ильинского скита в Стамбуле. С 1887 г. настоятель Ильинского скита, в 1891 г. возведен в сан архимандрита. Много потрудился для процветания обители, неустанно занимаясь храмостроительством. Умер 19 октября 1901 г. во время объезда подворий Ильинского скита в России. Похоронен в Одессе, в крипте церкви Ильинского подворья. Мощи святого обретены 22 июля 1994 г. и перенесены в храм; в тот же день у раки святого начались чудесные исцеления. Память празднуется 9/22 июля, в день обретения мощей.

Литература: Канонизация Одесских святых. Одесса, 1995, с. 5-51.

Преподобный Кукша Одесский (1875–1964), в миру Косьма Кириллович Величко, родился в селе Арбузинка Николаевской губернии в крестьянской семье. В 1896 г. поступил в Русский Пантелеимоновский монастырь на Афоне, преодолев решительное сопротивление отца. Пострижен в рясофор с именем Константин, в мантию с именем Ксенофонт. Святой был почти неграмотен, с трудом мог читать и не умел писать; положенное молитвенное правило совершал по памяти. В 1913 г., во время «имяславческой смуты» на Афоне, Ксенофонт был в числе имяславцев, насильно переселенных в Россию. Жил в Киево-Печерской Лавре, во время Первой мировой войны служил братом милосердия в санитарном поезде, перевозившем раненых. В 1931 г., во время тяжелой болезни пострижен в великую схиму с именем Кукша. В 1934 г. рукоположен в сан иеродиакона и иеромонаха. Святой отличался смирением и кротостью; в 1920-х годах у него уже были преданные духовные дети, не покидавшие святого во всех перипетиях его дальнейшей жизни. После закрытия Лавры Кукша служил в единственной действующей киевской церкви. В 1938 г. арестован, пять лет работал на лесоповале в Сибири. В 1943 г., после освобождения, сослан на пять лет в деревню около города Кунгур Пермской области.

Здесь святой имел возможность иногда служить Литургию. В 1948 г. духовные дети Кукши помогли ему вернуться в Киев, в Киево-Печерскую Лавру.

Смиренный, просветленный, овеванный духовной радостью, Кукша снискал огромную любовь верующих. Постоянным послушанием святого была исповедь паломников и посетителей Лавры. Прославился прозорливостью и чудотворениями. Всероссийская известность святого привлекла к нему внимание властей, по их требованию Кукша был в 1953 г. переведен в Успенскую Почаевскую Лавру. Из-за притеснений со стороны благочинного Лавры в 1951 г. переселился в уединенный Иоанно-Богословский монастырь Черновицкой епархии, но в 1960 г. обитель была закрыта. Схиархимандрита Кукшу перевели в Успенскую пустынь при Патриаршей даче в Одессе. Власти старались изолировать старца от многочисленных духовных детей, омрачив этими преследованиями последние годы жизни святого. Умер в ночь на 24 декабря 1964 г., похоронен на кладбище Успенской пустыни. Имя Кукши с момента его смерти было окружено широким народным почитанием, на могиле святого происходят чудесные исцеления. Память празднуется 16/29 сентября, в день обретения мощей.

Литература: Житие преподобного Кукши Нового. Камень-Подольский, 1995; То же. Житомир, 1995; Жизнеописание преподобного Кукши (Величко) Исповедника, с акафистом. М., 1995; Канонизация Одесских святых. Одесса, 1995, с. 69-127.

* * *

В 1995 году Священный Синод Украинской Православной Церкви канонизировал для местного почитания трех святых: одного святителя, одного преподобного и одного святого праведного иерея.

Преподобный Иоанн Святогорский (1795-1867), в миру Иван Крюков, родился в Курске в семье мещан. В возрасте девяти лет был отдан на обучение мастеру по

изготовлению изразцов, долгое время переносил чудовищную жестокость своего хозяина. Позднее открыл собственную мастерскую по изготовлению изразцовых печей. После смерти жены поступил в Глинскую пустынь Курской епархии. Носил вериги, был усерден в молитве. Уже в это время у святого стал проявляться дар целительства. Был пострижен в мантию с именем Иоанникий. По приглашению настоятеля древней Успенской Святогорской пустыни Харьковской епархии, восстановленной в 1844 г., перешел в нее, получив послушание эконома. Посвящен в сан иеромонаха. В 1850 году, получив благословение епископа (и преодолев сопротивление настоятеля монастыря) ушел в затвор, поселившись в одной из пещер монастыря. Спал в гробу, держал строгий пост, посвящая все время молитве с сотнями поклонов. Раз в месяц святой покидал затвор, чтобы причаститься Святых Тайн в монастырской церкви. После 18 месяцев затвора пострижен в великую схиму с именем Иоанн. Братия монастыря обвиняла подвижника в гордости и глумилась над ним, но Иоанн приобрел много почитателей среди мирян. С середины 1850-х годов Иоанн причащается раз в неделю, после службы благословляет толпящийся в церкви народ, ради бесед с посетителями открывает двери своей кельи. Прославился прозорливостью и даром исцелительства. От постоянного пребывания в темноте подвижник ослеп и в последние годы жизни мог творить лишь непрестанную Иисусову молитву. Умер 11 августа 1867 года в монастырской больнице. Похоронен у алтаря больничной церкви. Широкое народное почитание Иоанна началось со дня его смерти. У мощей святого произошло множество чудесных исцелений, запись которых велась в монастыре. После революции 1917 года, несмотря на препятствия, чинимые властями, паломничества к могиле Иоанна продолжались. Канонизирован для местного почитания (в пределах Горловской епархии). Память празднуется 11/24 августа.

Литература: [А.Ф. Ковалевский]. Очерк жизни затворника Святогорской пустыни иеросхимонаха Иоанна

/ 3-е изд. Харьков, 1881; [Г.И. Кулжинский]. Святогорская Успенская общежительная пустынь в Харьковской епархии / 6-е изд. Одесса, 1898, с. 170-171; Жизнеописание. М., 1909. Август, с. 230-236.

Святой праведный Иона Одесский (1855-1924)

Иона Моисеевич Атаманский, родился в Одессе, в семье диакона. Рано лишившись родителей, стал бродягой. Со временем закончил духовное училище; отличался благочестием и любовью к молитве. После окончания учебы женился (у святого было впоследствии девять детей). В 1886 г. посвящен в сан священника, назначен сельским миссионером. Восемь лет служил в селе Кардашовка, населенном штундистами; благодаря миссионерской работе святого Ионы, двести штундистов вместе со своим пресвитером вернулись в Церковь. В 1897 г. переведен в Одессу, в церковь Успения Богородицы. Для своей обширной паствы Иона был отцом и утешителем; дом его всегда был открыт для нищих, обездоленных, скорбящих. Особенно Иона покровительствовал сиротам, помня свое нищее детство. Пламенный молитвенник, святой практиковал ежедневную ночную молитву за своих духовных детей.

С 1901 г. настоятель Портовой Николаевской церкви в сане протоиерея. В это время у святого уже проявился дар экзорцизма; Иона исцелял бесноватых, которых постоянно к нему приводили. Подобно святому Иоанну Кронштадтскому, святой Иона в центр молитвенных подвигов своей общины ставил таинство Евхаристии, поощряя частое причащение своих духовных детей. При храме Иона устроил приют и столовую для нищих; в этой среде святой постоянно вел успешную миссионерскую работу. Были засвидетельствованы многочисленные случаи чудесных исцелений по молитве святого Ионы. В 1920-х годах святой был в числе трех одесских священников, не примкнувших к расколам обновленцев и автокефалистов. От своих противников Иона вытерпел много притеснений и клеветы. Позднее обновленческие священники, желавшие вернуться в Церковь, с покая-

нием приходили именно к святому Ионе. В эти же годы Иона окормлял два женских монастыря: Свято-Михайловский в Киеве и Благовещенский около Одессы. Умер 30 мая 1924 г. При огромном стечении народа похоронен на Слободском кладбище. С 1924 года и по сей день могила святого окружена широким народным почитанием; зафиксированы многочисленные чудесные исцеления, происшедшие у мощей Ионы. Канонизирован для местного почитания (в пределах Одесской епархии). Память празднуется 17/30 мая.

Литература: Польский. Мученики. Т. 2, с. 222-224; Митр. Вениамин (Федченков). Жизнеописание, поучения и пророчества старца Ионы Атаманского // Надежда. Христианское чтение. 1977, вып. 1, с. 95-109; Житие праведного Ионы, Одесского чудотворца. Одесса, 1996; И. Басин. Святой праведный иерей Иона Одесский // Православная община. 1996, № 36, с. 103-107.

Святитель Лука, архиепископ Симферопольский (1877-1961), в миру Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий, родился в Керчи, в дворянской семье. В 1903 г. окончил медицинский факультет Киевского университета. Женился на сестре милосердия (в дальнейшем у святого было четверо детей). Жил и работал в провинции, совершенствуя свой профессиональный уровень в лучших медицинских учреждениях страны. В 1916 г. защитил докторскую диссертацию «Регионарная анестезия», удостоенную особой премии. В 1917 г. вместе с семьей переезжает в Ташкент, где получает место главного врача и хирурга Ташкентской больницы; вскоре становится одним из инициаторов создания Ташкентского университета. В 1919 г. овдовел. С 1920 г. — профессор топографической анатомии и оперативной хирургии Ташкентского университета.

В 1921 г. посвящен в сан священника. Св. Тихон, Патриарх Московский, узнав о посвящении о. Валентина, благословил его совмещать священническое служение с медицинской и научной деятельностью. В 1923 г., в условиях обновленческой смуты, посвящен во еписко-

па ссыльными архиереями, находившимися в окрестностях Ташкента (предварительно пострижен в монашество с именем Лука). Св. Тихон, Патриарх Московский, узнав о посвящении, признал его правильным, утвердив св. Луку в звании епископа Ташкентского. Через десять дней после хиротонии святой арестован, обвинен в связях с контрреволюционным казачеством, шпионаже в пользу Англии, создании контрреволюционной организации «Союз Ташкентских приходов» и приговорен к двум годам ссылки в Туруханский край Сибири. Находясь в тяжелейших условиях, оказывал медицинскую помощь множеству людей, делал сложные операции. После освобождения, в 1926 г., вернулся в Ташкент; осенью того же года митрополит Сергей (Страгородский) издал почти подряд три указа о переводе Луки с Ташкентской кафедры в Рыльск, потом — в Елец, потом — на Ижевскую кафедру. В ответ Лука подал прошение об увольнении его на покой, что и произошло в 1927 году. Весной 1930 г. вторично арестован в Ташкенте, приговорен к трем годам ссылки на Север. В 1931–1933 гг. находился в Котласе и Архангельске, не прекращая медицинской практики. После ссылки вернулся к медицинской работе в клиниках Ташкента, занимался научной работой. В 1934 г. опубликовал монографию «Очерки гнойной хирургии» (выдержала три издания тиражом 60 000 экз.), над которой работал с 1917 г. В 1937 г. арестован в третий раз, вместе со всем духовенством Ташкента и правящим архиереем. Все арестованные были обвинены в создании «контрреволюционной церковно-монашеской организации, ставившей целью свержение существующего строя», а также в шпионаже. После пыток и издевательств, в феврале 1940 г., приговорен к ссылке в Красноярский край. В 1941 г., вскоре после начала войны, назначен главой местного госпиталя, а также главным консультантом всех госпиталей Красноярского края. Несмотря на это, по-прежнему жил в крайней нищете, голодал.

В 1942 г., когда закончился срок ссылки святого, митрополит Сергей (Страгородский) назначил его на Красноярскую кафедру в сане архиепископа. В 1943 г.

Лука опубликовал второе, переработанное и вдвое увеличенное издание «Очерков гнойной хирургии», в 1944 г. — книгу «Поздние резекции при инфицированных ранениях больших суставов». Лука участвовал в Соборе 1943 г., избравшем Сергия (Страгородского) Московским Патриархом, на том же Соборе святой назначен постоянным членом Патриаршего Синода. В 1944 году намечает широкую программу возрождения церковной жизни в СССР, восстановления проповеднического и апологетического служения, предусматривающего синтез веры и научного знания; власти наложили запрет на все инициативы св. Луки. В 1944 г. Красноярский госпиталь переехал в Тамбов, и Лука был переведен на Тамбовскую кафедру. В 1944 г., после смерти Патриарха Сергия, настаивает на том, чтобы избрание нового Патриарха проводилось в соответствии с определением Собора 1917-1918 гг., то есть тайным голосованием и с предварительным отбором кандидатов самими участниками Собора; в результате Лука не был допущен на Собор 1945 г., избравший Патриарха Алексия I. В 1946 г. Лука награжден Сталинской премией за монографии «Очерки гнойной хирургии» и «Поздние резекции...»; большую часть денежной части премии передал в помощь детям, пострадавшим в войне. В 1945–1947 гг. работает над апологетической книгой «О духе, душе и теле», продолжает медицинскую практику.

В 1946 г., по требованию властей, недовольных активностью святого, Лука переведен в Крым, на Симферопольскую кафедру. В 1956 г. полностью ослеп, но до конца жизни оставался правящим архиереем и продолжал служить. Выдающийся проповедник, Лука произнес за десятилетия своего епископства более 1250 проповедей. В 1954 г. за проповедническое служение избран почетным членом Московской Духовной Академии. Во второй половине 1950-х гг. мужественно сопротивлялся правительственной кампании по закрытию храмов. Умер 11 июня 1961 г. При громадном стечении народа похоронен в Симферополе у церкви Всех святых. Могила святого стала местом паломничества. Канонизирован для

местного почитания (в пределах Симферопольской епархии). В 1996 г. мощи св. Луки перенесены в кафедральный Свято-Троицкий собор Симферополя. Память празднуется 29 мая/11 июня.

Литература: Войно-Ясенецкий // Большая медицинская энциклопедия. М., 1976, т. 4, с. 388; М. Поповский. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. Paris, 1979; Он верил в возрожденное Православие // «Московский церковный вестник», 1992, № 12/13, с. 10-11; Н.П. Пузин. Несколько штрихов к биографии профессора В.Ф. Войно-Ясенецкого, архиепископа Луки // Вестник РХД, 1994, № 170, с. 205-215; Архиеп. Лука (Войно-Ясенецкий). «Я полюбил страдание...» Автобиография. М., 1995.

* * *

В 1996 году Священный Синод Украинской Православной Церкви канонизировал для местного почитания (в пределах Украины) одного святителя.

Святитель Петр Могила, митрополит Киевский (1596-1647), родился в аристократической семье, юность провел во Львове, где получил образование, продолженное в Западной Европе. Служил в польской армии, принимал участие в войне с Турцией. В 1625 г. принял постриг в Киево-Печерской Лавре, с 1627 г. ее настоятель. В 1629 г. от Константинопольского Патриарха Кирилла Лукариса принимает титул Экзарха Константинопольского престола. В 1631 г. святым учреждена богословская школа, будущая Киево-Могилянская коллегия (позднее — Академия). В 1633 г. при поддержке польского короля и с согласия Константинопольского Патриарха поставлен на Киевскую митрополичью кафедру. Несмотря на противодействие католического духовенства, св. Петр, пользуясь своим сословным положением и влиянием в обществе, много сделал для юридического признания Православной Церкви польским правительством, содействовал возвращению из Унии в Православие большого числа приходов и монастырей.

Одновременно в 1636 и в 1644-1645 гг. вел переговоры с Римской Курией и с украинскими греко-католиками об учреждении Украинского Патриархата и об объединении всех христиан Украины византийского обряда под омофором Киевского Патриарха; переговоры окончились безрезультатно из-за неуступчивости Рима.

Митрополит Петр много потрудился на издательском, литературном и церковно-учительном поприще, став поистине отцом украинского Православия. Им написано знаменитое «Православное исповедание католической и апостольской Церкви Восточной» (1640), выпущен Большой Требник (1646), до сих пор употребляемый в Православной Церкви. На многих литературных трудах св. Петра лежит печать его участия в богословской полемике своего времени, в частности, с Константинопольским Патриархом Кириллом Лукарисом, разделявшим специфические богословские мнения кальвинизма. На Украине митрополит Петр восстановил множество храмов и монастырей. Святой не успел осуществить два замысла — исправление и новое издание славянского перевода Библии и перевод на славянский язык полного корпуса Житий святых; все это было исполнено уже в XVIII в. учеными украинскими монахами, вызванными в Великобританию (самый известный из них святитель Димитрий Ростовский). Умер св. Петр 1 января 1647 г., похоронен в уже несуществующем ныне соборе Киево-Печерской Лавры. Народного почитания не было.

Литература: С.Т. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт исторического исследования. Киев, 1883-1897, т. 1-2; A. Malvy, M. Viller, S.J. La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, metropolit de Kiev (1633-1646). Rome, 1927. (Orientalia Christiana. Vol. X, N° 39); Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 44-51; А.В. Карташев. Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959, т. II, с. 281-287; F.J. Thomson. Peter Mogila's Ecclesiastical Reform and the Ukrainian Contribution to Russian Culture // Slavica Gardensia. 1993, № 20, p. 67-119; Митр. Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1996, кн. 6, с. 445-571, 675-691.

Начиная с 1993 года местные канонизации святых происходят в Московском Патриархате и вне пределов Украины, в епархиях России, Белоруссии и Казахстана. Но поскольку рассказ о местных канонизациях во всем Московском Патриархате не входит в задачу моей статьи, ограничусь лишь перечнем имен сорока одного местночтимого святого, канонизированного в 1993–1996 годах.

Двое святых XVI века: преподобный Иоасаф Нижегородский; преподобная София Суздальская (в миру великая княгиня Московская Соломония).

Двое святых XVIII века: святитель Георгий (Конисский), архиепископ Белорусский; преподобный Зосима Александровский.

Восемь святых XIX века: святитель Феофилакт Ставропольский; преподобные Лев, Макарий, Моисей, Антоний, Исаакий I, Иларион и Анатолий старший Оптинские.

Двадцать девять святых XX века: священномученики Никодим, архиепископ Костромской, Иувеналий, архиепископ Рязанский, Исаакий II Оптинский, Константин Богородский и двое мучеников, иже с ним; преподобномученики Иосиф, Сергей, Антоний, Варлаам, Иов и Петр Раифские; преподобномученики Серафим, Феогност, Пахомий и Анатолий Казахстанские; преподобномученица Евдокия Казахстанская; мученики Алексей Ёлнатский, Виктор Казахстанский; исповедники Ираклий Казахстанский, Никон Оптинский; святитель Василий Кинешемский; преподобный Варнава Гефсиманский; преподобные Иосиф, Варсонофий, Анатолий Младший и Нектарий Оптинские; преподобная Рахиль Бородинская; блаженная Любовь Рязанская, Христа ради юродивая.

Надо отметить, что двое из новопрославленных святых после Окружного послания («Декларации») 1927 года, опубликованного митрополитом Сергием (Страгородским), были «непоминающими» — свв. Василий Кинешемский и Нектарий Оптинский.

Канонизация святых характеризует состояние церковного самосознания, путь, выбранный Церковью, ее ориентацию в истории. Местные канонизации Украинской Православной Церкви последних лет позволяют сделать некоторые суждения о самосознании церковного народа в Московском Патриархате, тем более, что перечисленные выше местные канонизации в России и Белоруссии существенно ничем не отличаются от украинских.

Прежде всего следует отметить особое внимание к святым нашего века: мученикам, исповедникам, а также к знаменитым духовникам времен гонений. Период церковной истории после революции 1917 года остается малоизвестным и потому не до конца осмысленным. Принимая решение о канонизации Онуфрия Курского или Лаврентия Черниговского, члены Синода Украинской Православной Церкви откликнулись на уже существующее народное почитание этих святых.

Но стремление найти в своей собственной истории некие опорные точки для дальнейшего движения вперед — дело для нас сравнительно новое и непростое. О трудностях внутреннего свойства говорит уже тот факт, что при подготовке канонизации новомучеников Слободской Украины для прославления были выбраны только те, кто попал в мясорубку 1937 года... Официально насаждавшуюся легенду о том, что репрессии в СССР были лишь в 1937 году, в свое время подверг сокрушительной критике Александр Солженицын. Трагикомично выглядит сегодня старая боязнь отступить от «официальной линии», при том, что исчезли все институты, эту «линию» утверждавшие.

Среди местно чтимых святых видим несколько юродивых и аскетов прошлого столетия, которых простой народ почитал как харизматиков, духоносных пророков. Невозможно представить канонизацию Феофила или Паисия Синодом дореволюционной Церкви, да и сегодня их общерусская канонизация едва ли возможна. Перед нами одно из проявлений общего хаотического состоя-

ния общества в бывшем СССР. Епископы, быть может, и понимали, что канонизация Феофила и Паисия будет позднее названа поступком необдуманном, но ввиду расколов и раздробления паствы на Украине сочли за благо молча скрепить своей подписью vox populi.

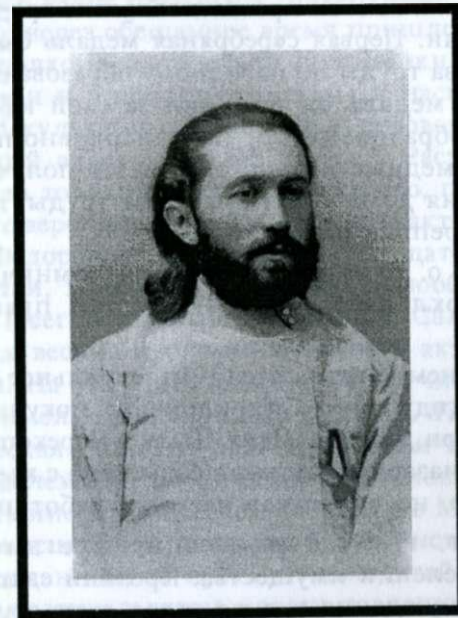
Характерно, что среди прославленных на Украине святых почти нет мирян. Для нашего церковного сознания святой по-прежнему либо учительный старец, говорящий по наитию Святого Духа, либо почтенный архиерей, отец своей паствы. К этой двойце прибавился мученик, что само по себе уже является большим шагом вперед. В недавние еще времена иерархи Московского Патриархата предпочитали обходить стороной тему мученичества за веру в XX веке, и лишь некоторые священники и миряне, хранившие память о мучениках, осмеливались говорить о них вслух.

Протоиерей Николай ДОНЕНКО

СВЯЩЕННИК ЕЛИАЗАР СПИРИДОНОВИЧ СПИРИДОНОВ

Будущий исповедник о. Елиазар Спиридонович Спиридонов родился в Евпатории в 1874 году в семье крымских греков. Отец был приказчиком, работал на евпаторийских соляных промыслах. Семья была бедной, из имущества ценного ничего не имели.

Получив образование, Спиридонов с 1894 по 1900 г. работал учителем в церковно-приходской школе. Женившись на девице Ксении Ивановне, Елиазар Спиридонович вскоре был рукоположен во иерея. Хиротонию совершил Таврический архиепископ Мартириан Муравьевский.



Священник Елиазар Спиридонов

Благочестие и старательное умение решить проблему каждого приходящего за пастырским советом и благословением стали характерной чертой молодого священника. В 1904 году рождается первый ребенок в семье Спиридоновых — Вера, позже на свет появятся дочери Мария и Надежда. Жизнь о. Елиазара, как церковная, так и семейная, протекала мирно и тихо. Ничего не предвещало бурь и потрясений. Трудясь на ниве Христовой, о. Елиазар напитывал свою душу частым причащением св. Таин и непрестанной молитвой. С кротостью и благоговением приняв на себя иго Христово, стяжал многоопытную мудрость и дар рассуждения, которые и помогут ему в страшные дни всеобщих соблазнов и гонений не прельститься и не усомниться ни в чем.

Ну а пока, работая на благо Матери Церкви, проповедуя Слово Божие, проявляя недюжинное усердие, о. Елиазар был отмечен начальством на ниве общественного служения. За свои просветительские труды он получает 4 медали. Первая серебряная медаль была вручена о. Елиазару за труды по народному образованию, вторую серебряную медаль он получил за свой юбилей — за 25-летние образцовые труды в церковно-приходской школе. Две медные медали о. Елиазар получил по случаю 300-летия дома Романовых и за труды, понесенные во время переписи населения.

В 1892 г. о. Елиазар совершает паломничество в Иерусалим, поклоняется святым местам православного Востока.

Со временем устраивается и материальное благополучие. В 1912 году семья Спиридоновых покупает 15 десятин земли при деревне Шеих-Шаях в Перекопском уезде. Землю о. Елиазар обрабатывал совместно с крестьянином Пивоваренко, не привлекая наемных работников.

В 1917 г. грянула революция, все заговорили о перераспределении имущества. Кроткий священник без всякого принуждения тут же отдал свою землю и двух коров местным крестьянам, не потребовав никакой компенсации.

Революционные события, гражданская война, террор и многое другое милостью Божией обошли семью благочестивого пастыря.

Только в 1936 году, когда местная власть взяла курс на стирание «родимых пятен капитализма», то есть религии, греческая община храма пророка Илии ощутила на себе весь ужас неотвратимой гибели. Но большинство членов общины были греческоподданные, и с ними местной власти пришлось обходиться более аккуратно, чем со своими гражданами. Начали издали. Был поставлен вопрос о колокольном звоне как явлении неприемлемом, и местная власть наложила на него запрет. В связи с этим активисты церковной двадцатки отправились в горисполком ходатайствовать о разрешении. Там сказали: мы разберемся, а пока идите, откройте храм, приготовьте документы и мы сейчас же за вами придем с проверкой. Если у вас все в порядке, на месте и решим все ваши проблемы. Доверчивые греки так и сделали. Но через обещанное время пришло не руководство горисполкома, а приехали пожарники с начальником милиции и членами культкома и насильно сняли колокола. А культком вообще забрал договор на церковь, заключенный властями с двадцаткой. Растерянная община успела только развести руками. Но, придя в себя, смириться с вероломным и незаконным актом не захотела. Савва Федорович Кириакиди, председатель церковной двадцатки, хотя и был простым малообразованным человеком (всего несколько классов в г. Салониках), все же оказался весьма предприимчивым и активным христианином. На ул. Революции, будучи чистильщиком обуви, он имел маленькую мастерскую. Там и собиралась греческая община, решая все свои церковные и прочие проблемы. Отец Елиазар благословил составить и отправить письмо греческому консулу в Москве и описать все происшедшее. А так как большинство прихожан греческоподданные, то пусть он походатайствует перед Советским правительством о восстановлении справедливости. Так и сделали. Составив депешу, отправили гонца в столицу. Поехать вызвался тот же Савва Федорович

Кириакиди. Староста и казначей храма Мария Мартиновна Демерджи выдала на поездку из церковной казны 250 рублей. Предприятие удалось. Письмо было вручено консулу через секретаря и возымело действие. Правда, обратное тому, какого ожидала община. Власти Евпатории пришли в ярость. Как так, клевета на органы и социалистическую действительность.

27 октября 1936 года арестовали о. Елиазара Спиридонова. Он был советскоподданным и с ним можно было не церемониться. Других членов общины арестовывать не решились, а взяли подписку о невыезде. Не хотели привлекать снова внимание греческого консульства.

Начался крестный путь православного священника. Господь готовил ему венец исповедника.

Обвиняли в первую очередь за письмо к консулу, в котором усматривали «клевету на органы местной власти». Зачем благословил и участвовал в его составлении? Как мог казначее общины Марии Мартиновне разрешить выдать деньги на поездку в Москву.

Произвели обыск в храме и в доме у священника. Находки обрадовали. С точки зрения «компетентных» органов они оказались вполне достаточными, чтобы обвинить о. Елиазара в монархической пропаганде и контрреволюции.

Речь идет о церковных богослужебных книгах. В официальном акте после ознакомления с их содержанием было записано: «...подвергнув проверке литературу, изъятую при обыске в греческой церкви г. Евпатории, нашли в ней элементы монархической пропаганды и по ней совершалось служение в церкви.

1) Книга на славянском языке “Часослов”, полностью посвящена воспеванию монархического строя и призыву к верующим “стойко стоять за самодержавие импер. Николая Александровича и святую православную веру”, на стр. 12 говорится “Слава Тебе Царю Вседержителю” и т.д.

2) “Божественная литургия” — книга на славянском языке полностью посвящена восхвалению и воспеванию монархического строя с указанием имен царей и т.д.

3) “Акафист” — содержит в себе элементы монархической пропаганды.

4) “Псалтырь” на славянском языке, содержит в себе призыв к верующим — быть преданными царю и вере русской...

5) Два журнала “Нива” с портретами царей и всего царственного дома и т.д.».

И таким образом перечисляются и характеризуются все книги, найденные в церкви и дома у о. Елиазара.

Все это на первом же допросе священнику предъявили как факты его несомненной вины. Батюшка, не теряя чувства достоинства, пытался объяснить следователю: «В предъявленном мне обвинении, я себя виновным не признаю, т.к. я никогда никакой агитации против совласти не проводил и идей фашизма не проповедовал. В том, что хранил и пользовался книгами, содержащими в себе элементы монархической пропаганды, даю следующее разъяснение. — Вся служба в греческой церкви совершается по греческим книгам. Все церковные каноны читаются на греческом языке, а если я когда-либо и служил на церковно-славянском языке, то ектении произносил не из книг, а на память. Книги, изъятые при обыске в греческой церкви, принесены и оставлены в греческой церкви русскими верующими. Изъятые духовные книги у меня на квартире при обыске принадлежали лично мне, но я ими никогда при службе в греческой церкви не пользовался». Следователь интересуется, для какой цели о. Елиазар хранил эти книги. Священник сказал: «В квартире я хранил лишь потому, что эти книги являлись моей личной собственностью. Я же уничтожить или выбросить их не мог, поскольку они являются духовными писаниями, а посему и хранил. Что же касается журнала “Нива”, то я в свое время выписывал этот журнал, а потом сшил в один том, и так они сохранились у меня без всякой конкретной цели».

На этом обвинение не исчерпывается. Выясняют, что у о. Елиазара есть родственники за границей: троюродного брата жены вдова — Василькиди Ирина Митро-

фановна, которая несколько раз ему писала и даже прислала дважды денежные переводы. Один раз 10 долларов, другой — 5. Оба раза о. Елиазар для семьи на эту сумму получил продукты в торгсине. Оказалось, что есть еще дальние родственники и в Греции, и даже в Литве, которые иногда присылали письма. Вот и связь с границей. Но и это еще не все — о. Елиазара обвиняют в «служении панихиды за иностранноподданных и о врагах Советского Союза, проживающих за границей», как записали в протоколе. В 1936 году умер Константинопольский Патриарх Фотий, и в Ильинском храме была отслужена панихида. И хуже того, в том же году умер известный судовладелец, проживающий в Греции, Панаиот Епиферович Давыдов. На его деньги был построен храм пророка Илии, в котором служил о. Елиазар, и когда о его смерти сообщила племянница Прусипиди, проживающая в г. Евпатории, то, разумеется, настоятель и вся община решили тут же отслужить великую панихиду. Из церковной кассы на поминки было выделено 40 рублей, что тоже вменилось в вину.

На допрос вызывают и Марию Мартыновну Демерджи, старосту и казначею греческого прихода. Держится она с удивительным достоинством, несмотря на то, что ее положение усугублялось тем, что в прошлом она была крупной помещицей и имела 300 десятин земли, инвентарь, скот и т.д., а это уже само по себе в те времена было преступно в глазах власти. Мария Мартыновна оказалась вполне бесстрашным человеком. На все вопросы, обвинения и угрозы отвечала предельно лаконично и единственно правильно: «Виновной себя не признаю и более добавить ничего не могу». И все обвинения — хранение монархической литературы, выдача денег для поездки в Москву и пр. — отскакивают от нее, и следователь в конце концов сдаётся.

Вызвали на допрос председателя двадцатки Савву Федоровича Кириакиди, следователь пытается заставить его признать себя виновным, что он, прикрываясь религиозными убеждениями, преследует политическую цель и группирует вокруг себя враждебные элементы. Сомне-

вается, что при новой Конституции жить станет лучше, а государственные займы не что иное, как просто грабеж. Но Кириакиди остался непреклонным, виновным себя не признал, и на о. Елиазара показаний не дал.

Привлекали к ответственности и прихожанина Парасеваса Епиферовича Спатопуло, простого рыбака, но в прошлом собственника («имел лодку, которую эксплуатировал»). Следователь и от него хочет получить показания на о. Елиазара. Обвиняют Спатопуло в тех же грехах, что и других. К ним добавляют обвинения: «Активно выступает против мероприятий, проводимых Соввластью и правительством, и часто выражается по адресу руководителей партии нецензурными выражениями, компрометируя последних», и проводит тем самым монархическую пропаганду.

Отца Елиазара продержали в симферопольской тюрьме полгода, но не добились «необходимых показаний», несмотря на частые и мучительные для священника допросы.

Вызывали и многих других прихожан храма пророка Илии и членов греческой общины, но только двое — Петр Павлович Бобров и Елена Панасютовна Параскевас подтвердили все инсинуации следователя, не найдя повода в своей душе не участвовать в расправе над праведником.

9 июля 1937 года особым совещанием при НКВД СССР о. Елиазар Спиридонович Спиридонов был приговорен к 5 годам концлагерей без права переписки. Всех остальных, проходивших по делу, как иностранноподданных, приговорили к высылке за границу.

Сразу же по вынесении приговора о. Елиазара этапом отправили на Колыму. Работал на рудниках. Но уже через полгода 64-летний священник, истощенный голодом, холодом и болезнью желудка, измученный невыносимыми условиями жизни, о которых сейчас известно всем, — скончался.

Это случилось 6 декабря 1937 года. Пронесся достойно крест своего пастырского служения, о. Елиазар пре-

терпел все скорби и болезни, которыми посетил его Господь, кротко и смиренно стяжал венец исповедника. Матушка о. Елиазара Ксения Ивановна также сподобилась пострадать за Христа. Год спустя, в 1938 г., она была арестована и расстреляна где-то в Белоруссии.

Так закончилось земное поприще благочестивого о. Елиазара и его матушки.

Д.В. ПОСПЕЛОВСКИЙ

ВОПРОС О КАНОНИЗАЦИИ НИКОЛАЯ II И АЛЕКСАНДРЫ ФЕДОРОВНЫ

Доклад Синодальной комиссии по канонизациям относительно прославления последнего царя и его супруги¹ несколько противоречив. Аналитическая часть доклада логична, информативна и последовательна. В ней отмечают мифы о ритуальных убийствах, указывается на некомпетентность царя, на его ответственность за события Кровавого воскресения и вообще на образ жизни и правления, в которых вполне справедливо «комиссия не нашла ... достаточных оснований для его канонизации». И вдруг... в заключение Комиссия рекомендует канонизировать царя, царицу и всю их семью — на том основании, что последние месяцы своей жизни они прожили истинно по-христиански, кротко принимая унижения и страдания. Это, мол, дает надежду на то, что Господь Бог простит его и Александру Федоровну, которая так пагубно влияла на царя и своими близоручкими советами немало способствовала катастрофе. Конечно, надо молиться о прощении их и всех людей Господом Богом. Но все это не равнозначно канонизации.

Сторонники канонизации часто приводят пример Благоразумного Разбойника, для спасения которого оказалось достаточно семи слов полного покаяния. Но, во-первых, Христос не называл его святым, а лишь простил его прошлую греховную жизнь, искупленную покаянием и страданием; а, во-вторых, не все, что дано Сыну Божьему, дано и нам. И у нас есть только альтерна-

¹ Речь идет именно о них, а не об их детях, канонизация которых, как невинных и глубоко верующих жертв злодейского убийства, не должна встречать никаких возражений.

тива: либо вернуться к традиции раннего христианства, когда все крестившиеся назывались святыми (как в некоторых фундаменталистских сектах сегодня), тогда вопрос канонизаций вообще снимается; либо мы должны в канонизациях полностью отрешиться от политических и прочих конъюнктурных соображений.

Читая доклад, логически ожидаешь отрицательного заключения в отношении канонизации; и когда вместо этого видишь заключение, рекомендуемое прославление царя и его супруги в лике святых, не можешь отделаться от вывода, что вызвано это заключение политическими и конъюнктурными мотивами. Нельзя же всерьез принимать попытку доклада приравнять Николая II к Марии Египетской! Та добровольно ушла в пустыню и провела в полном отшельничестве и крайней аскезе 40 лет. Николай же никаких аскезы и подвижничества не искал. Наоборот, любил балы, парады, развлечения, много пил и курил. Будучи у власти, проявлял себя весьма жестоким человеком: после Ходынской трагедии, в тот же день, вместо посещения пострадавших в больницах, отправился на бал; когда умирал Столыпин, последним жестом которого было благословение царской логи, Государь опять же посчитал парады и балы более важными для себя, чем посещение умирающего. Вот как мастерски это описывает Солженицын, начиная со сцены в Киевском оперном театре:

Столыпин поднял ... руку и ... истово ... перекрестил Государя. Уже и — не стоялось...

Царь — ни в ту минуту, ни позже — не спустился [из логи], не подошел к раненому.

Не пришел. Не подошел.

А ведь этими пулями была убита уже — династия. Первые пули из екатеринбургских.

И затем в больнице, об умирающем Столыпине:

... дух плавал свободно и необидчиво. Мысль была ясна необыкновенно.

И Петр Аркадьевич — ждал. Для важнейшего во всей жизни разговора. Ждал.

Государя.

Вечером, едва привезли в больницу и наложили перевязку, — Столыпин тотчас ... просил передать Государю — что готов за него умереть.

В первую тяжелую ночь ... ждал его все часы.

Утром сегодня ... ждал.

Сколько было ему передать! О скольком предупредить!

Но день тек ... — а Государь не шел.

И ... знал же Столыпин, ... что даже и в день Ходынской катастрофы не был отменен бал у французского посла. И мог бы помнить, что для Государя ничего нет радостней и дороже военных парадов, — а 2го сентября как раз ... главный военный парад ... — и как же может быть регламент нарушен.

И к вечеру ... тот — не приехал...

Неужели он не мог изменить распорядка торжеств ... ?

Неужели ему совсем несущественно узнать — о делах государства? ... Перенять мысли умирающего?²

Близко знавшие Государя офицеры говорят в своих мемуарах об удивительно безучастном отношении царя к человеческим потерям на войне. Так, реакцией царя на сообщение в Ставке в 1916 г. о громадных потерях было:

— Ну, что значит «громадные» ... ?

— Около 50%, Ваше величество ... в том числе масса достойных офицеров.

— Э-э-э, Михаил Васильевич, такие ли еще погибали, обойдемся с другими, еще хватит.

² «Красное колесо», узел I, книга 2-я, сс. 249-250, 295-296. Париж, YMCA-Press, 1983. Быть может читателя озадачит — зачем цитата из романа? Но Солженицын исключительно дотошный и добросовестный исследователь. И тут можно положиться на то, что собрал он все имеющиеся данные о Столыпине и о последних его днях, в частности проинтервьюировав и его сына, скончавшегося в Париже в 1994-м году. И общий образ Столыпина в романе Солженицына вполне соответствует всем имеющимся о нем историческим и архивным данным.

— Ваше величество, прикажете все-таки поддерживать корпус и сообщить телеграммой о вашей искренней скорби?

— Дайте ... только не надо «искренней», а просто скорби?

Взята эта цитата из дневника руководителя пресс-бюро Ставки генерала Лемке. Автор статьи подчеркивает, что и слова Николая II из Манифеста 1917 об отречении, в которых говорится, что он ставит «интересы России выше собственных», надо рассматривать в соответствующем контексте: они написаны после того, как генерал Иванов, посланный царем в Петроград с карательным отрядом, не выполнил приказа, а гарнизон города примкнул к восставшим, так что Николаю просто не оставалось возможности действовать вопреки событиям.³

Сторонники канонизации часто указывают на заботу последнего царя о прославлении святых. Действительно, если за XVIII и XIX столетия было всего 3 канонизации, то при Николае II — в два раза больше. Один из крупнейших современных историков церковно-общественных и церковно-государственных отношений в послепетровской России, профессор Г. Фриз, не без основания видит в этих действиях элементы продуманной политико-идеологической кампании, вызванной ослаблением авторитета монархии, которая в XVIII и XIX веках основывалась не так на религиозно-мистических посылах — таковые были очень серьезно подорваны Петром I и всей синодальной системой, — как «на военной и политической мощи государства, ... а также на восприятии в народном сознании образа царя как “вождя” своего народа». После Крымской войны эти столпы самодержавия пошатнулись. «Итак, к началу XX века вопрос о “божественной легитимности» монархии приобрел новую значимость. ... кампания [канонизаций] должна была способствовать сближению самодержавия

³ Историки П. Волобуев и К. Шаццлло. Кого считать святым? «Московские новости», № 3, 1996.

с народно-религиозной культурой и ослабить реакцию масс на неудачи во внутренней и внешней политике».⁴

Но сам Николай II нанес колоссальный удар по народной вере в царя и сакральность монархии Кровавым воскресением и вообще жестокостью в подавлении революции. Ведь расправами с рабочими беспорядками, крестьянскими бунтами и пр. было при Николае II убито более 5000 человек, и это помимо Столыпинских военно-полевых судов, по которым, в ответ на убийство революционерами 768 государственных деятелей и служащих и 820 раненых, было казнено 683 террориста.⁵ И если жертвы при подавлении аграрных восстаний, большевистского восстания на Пресне и восстаний на флоте можно оправдать (но почему все эти восстания происходили именно в царствие Николая II? Не потому ли, что власть и ее политика были неадекватны своему времени?), то расстрелы рабочих забастовок, а тем более лояльной демонстрации в воскресенье 9 января 1905 года, оправдать невозможно. Они рассеяли последние народные иллюзии о царе, до которого только надо добраться со своими нуждами, и он все решит по справедливости. Но поскольку царь в государственно-церковной «пропаганде» отождествлялся с Церковью, особенно в синодальную эпоху, охлаждение народа к царю сопровождалось таким же охлаждением к государственной Церкви. А быть может и наоборот: охлаждение к официальной Церкви способствовало охлаждению по отношению к фигуре самодержца (ведь в синодальную эпоху священники выполняли, особенно в селах, иной раз и

⁴ См. его: Церковь, религия и политическая культура на закате старой России. «История СССР», № 2, 1991, сс. 107-108.

⁵ С.Г. Пушкарёв. «Россия в XIX веке», с. 417. Нью-Йорк, изд-во им. Чехова, 1956. Конечно, коммунистический террор затмевает эти цифры, и на фоне Че-Ка и Гулагов Николай II выглядит гуманистом, но в контексте гуманного XIX века (конец которого наступил не в 1900, а в 1914 г. — с началом первой в истории тотальной войны) его власть выглядела действительно кровавой — такого количества жертв в мирное время Россия не знала со времени Петра I и Анны Иоанновны.

полицейско-сыскные функции). Так, архиепископ Волынский Агафангел писал Александру II еще в 1876 г., что, когда православный народ всмотрится в состояние церковного управления, отпадут от православия тысячи, а то и миллионы. Даже такой реакционер, как Победоносцев, называл положение в Церкви невыносимым, «где народ тупо стоит в церкви, ничего не понимая».⁶ Николаю II все это было известно, хотя бы из многочисленных записок, подававшихся ему и митрополитом Петербургским Антонием (Вадковским), и Витте, и Синодом, и предсоборными совещаниями.

Мифом является и распространенная ныне легенда о якобы имевшем место единении и близости церковного руководства и Николая II. Нежелание царя допустить созыв поместного собора, который привел бы к восстановлению автономии Церкви, равно как его покровительство Распутину и продвижение распутинских ставленников в церковном управлении и иерархии,⁷ решительно настроили против Государя здоровые силы в Церкви и даже, обычно такой послушный царю, Синод. Упомянутый выше Фриз прослеживает взаимное раздражение между царем и Синодом даже в вопросе канонизаций. Так, в отличие от прославления Серафима Саровского по инициативе царя, а еще больше — Александры Федоровны — на том основании, что Саровский Старец якобы предсказал, что первая часть царствования Николая II будет печальной, а вторая радостной,⁸ — прославление

⁶ А.Ф. Кони. Религиозное положение в России конца XIX — начала XX вв. «Русская мысль», № 4072, 1995. Специальное приложение, с. III.

⁷ Стоит вспомнить хотя бы скандального распутинца Варнаву Тобольского и оберпрокурора Саблера.

⁸ Сам Фриз сомневается в наличии такого пророчества, но приводит текст изречения Серафима, опубликованный в «Московских ведомостях» 10 марта 1905 г.: «Господь, видя нераскаянную злобу сердец ... попустит их начинаниям немалое время, но болезнь их обратится на главу их ... их снищет неправда пагубных замыслов их. Земля русская обогрится реками крови, и много дворян побиено будет за великого государя и целость самодержавия его, но не до конца прогневается Господь и не попустит разрушиться до конца земле

патриарха Гермогена в 1912 году было инициативой Синода. В подготовке к прославлению Синод делал упор на «православие и народность», избегая слова «самодержавие», на историческую роль Церкви как самостоятельной национальной силы во главе с Патриархом (а не царем) в спасении России. Николаю это явно не нравилось, тем более, что имя прославляемого патриарха совпадало с только что сосланным Николаем в Жировицкий монастырь архиепископом Гермогеном за его публичное осуждение Распутина.⁹ А во время акта канонизации, проходившего в Кремле, «Государь ... вместе с императором Вильгельмом совершил прогулки в окрестностях Шарлоттенбурга ... Вечером состоялся фамильный обед во дворце и парадный спектакль в опере».¹⁰

Отношения между церковным руководством и Государем накануне Первой мировой войны как нельзя лучше характеризует известный эпизод с хиротонией в епископы недостойного кандидата, кажется распутинца — Варнавы. Член Синода, архиепископ Антоний Волынский (Храповицкий) пытался, было, протестовать; но ему было объявлено, что такова воля Царского Села, на что Антоний произнес свои знаменитые слова: «Ну, если Царское Село потребует, то мы и черного борова в архиереи поставим!» Не надо забывать и того, что большинство духовенства, участвовавшего в Четвертой думе, при-

Русской, потому что в ней одной преимущественно сохраняется еще православие и остатки благочестия христианского». Ук. соч., с. 116, сн. 18.

⁹ Чтобы не слишком раздражать царя, имя патриарха Гермогена при канонизации было заменено более архаической формой — Ермоген. Пострадавший от Николая архиепископ Гермоген — один из первых свободно избранных церковным народом архиереев (на Тобольскую кафедру) после разрешения Синодом 1917 года таких выборов — погибнет от своей верности государю. Совершая по Тобольску крестный ход, он на минуту остановился напротив дома, где еще содержалась часть семьи Николая II (сам он уже был перевезен в Екатеринбург), и благословил его. За это Гермоген был схвачен Че-Ка и после пыток утоплен в Иртыше.

¹⁰ Сообщение телеграфа. Фриз, ук. соч., сс. 111-112.

мкнуло к «Прогрессивному блоку», в котором разрабатывался заговор свержения Царя.

Диву даешься, что фактически антицерковная политика Николая II не получила достаточного освещения в Докладе. Недопущение им созыва Собора, избрания патриарха и вывода Церкви из-под власти чиновников, лишение Церкви возможности освободиться от подчинения государственной политике и, наконец, отсутствие упоминания Церкви в акте отречения от престола, чем царь ее обезглавил, не дав ничего взамен, — все это имело роковые последствия и для Церкви, и для всей страны. Церковь, освобожденная от правительственных уз, не отождествлялась бы с царской политикой и лишила бы большевиков главных козырей для оправдания ее разгрома. Казалось бы, в церковном документе, анализирующем вопрос святости земного главы Церкви, вопрос церковной политики царя и ее результатов должен был бы быть ключевым. Вместо этого, он упоминается лишь между прочим. О Церкви в такой момент Царь забыл, но вспомнил о старообрядцах: «мне не простят старообрядцы, что я изменил своей клятве [данной] в день священного коронования».¹¹ О той же Церкви, земным главой которой он формально был, он даже не вспомнил. Хотя несомненно царь и царица были людьми верующими, но в их церковном чувстве можно сомневаться. Ведь в России в то время жили святой Иоанн Кронштадтский, оптинские старцы, к которым за духовным наставлением и руководством стекался цвет русской интеллигенции, не говоря уж о простом народе. Но кого же царственная чета выбирает себе в духовные наставники? Сначала какого-то французского проходимца Филиппа, с которым они занимаются спиритизмом, решительно осуждаемым Церковью. Затем «духовным» наставником царя и царицы делается хлыст, пьяница и развратник Распутин! Да будь на месте царя простой смертный, Церковь давно бы наложила на него епитимью.

¹¹ Воспоминания генерала Рузского в: «Отречение Николая II. Воспоминания очевидцев». Москва, Советский писатель, 1990, с. 160.

И уж совсем неубедительно звучит аргументация в заключении Доклада о том, что поскольку и в прошлом имели место канонизации лиц, жизнь которых была далека от святости и «которые в строгом смысле не были мучениками за Христа», то и Николая II можно канонизировать как страстотерпца. В числе таковых названы Михаил Тверской, убитый в Орде вследствие междоусобицы между ним и московскими князьями; Андрей Боголюбский, которого по жестокости и кровавости можно сравнить разве что с Иваном Грозным. К тому же, как и Иван, он оставил в наследство своим преемникам страну в анархии и полном разорении. Где же тут святость? Да и канонизация его была политической — в 1702 году — по-видимому по распоряжению Петра I. Все это прецеденты, не стоящие подражания... Вместо продолжения пагубной традиции политических канонизаций (это и дело «святого» Довмонта, убившего собственного отца, и Дмитрия Донского, рассорившегося к концу жизни и с Сергием Радонежским, и с митрополитом Киприаном — одним из самых выдающихся и светлых церковных руководителей в истории России), следовало бы заняться пересмотром оправданности канонизаций в прошлом, особенно в отношении так называемых «святых воинов»!¹²

«Полный богословский словарь» определяет святость как жизнь, «которая протекает в добродетелях, превосходящих естественные силы человека, которые должны проявляться не один раз только — а в большом количестве и добровольно».¹³ Что этих признаков во всей жизни Николая II до его ареста не было, признает и доклад

¹² Подробно о «святых» князьях-воинах см. у Г.П. Федотова: 1. «Святые древней Руси». Нью-Йорк, 1960; 2. *The Russian Religious Mind*, 2 vols. Belmont, MA., 1975. Отличительная их черта — воинский подвиг, готовность положить живот свой за други своя и спасение отечества. Прославление «святых» воинов характерно для XIII-XIV столетий, т.е. эпохи распада и самой незащищенности страны. Николай же и этим критериям не соответствует: вместо того, чтобы спасти отечество, он его разрушает.

¹³ Цитируется в указанной статье Волобуева и Шацилло.

Синодальной комиссии, который лишь указывает на наличие глубоко христианского принятия своей судьбы уже только в тюремном заключении. Иными словами, исключается и многообразие, и добровольность, на которые указывает вышеприведенное определение святости, как на необходимые ее критерии. В таком случае остается только прибегнуть к тем, очень спорным, критериям, по которым в древней Руси канонизировались «святые воины» (и на основании которых совсем недавно состоялась сомнительная канонизация Дмитрия Донского). Как известно, в этих канонизациях критериями были **добровольная** готовность князя или иного «святого» воина пожертвовать своей жизнью «за други своя», за спасение своей страны, своего народа. В случае же Николая II мы видим обратное: две проигранные войны и загубленная страна! Казалось бы, в церковном документе, анализирующем вопрос святости земного главы Церкви и признавшем отсутствие святости его образа жизни, вопрос церковной политики царя и ее результатов должен был бы быть ключевым. Вместо этого, он упоминается лишь между прочим. А ведь дело обстоит так: христианство требует от каждого христианина личной ответственности за свои поступки. Следовательно, от самодержца, который правил страной 23 года, требуется ответственность за то, как он правил. А правил он плохо. Довел страну до развала, разогнав до того всех мудрых советников, окружив себя вместо них безответственными проходимцами и некомпетентными бюрократами-льстецами, которые первыми же его и предали, что царь с горечью отмечает в своем дневнике: «Вокруг трусость, обман и измена». Тут уместно вспомнить евангельскую притчу о талантах: получив бурно развивающуюся империю, ведомую к славе и богатству такими мудрыми государственными деятелями, как Витте, Столыпин, Ермолов, Кривошеин, он их постепенно

¹⁴ Столыпин, как известно, был убит. Но к тому времени царь и царица искали повода, чтоб от него избавиться. И после падения царского режима были найдены заготовленные царем документы об отставке Столыпина с награждением его графским титулом.

разогнал.¹⁴ Замалчивается и о том, что о Церкви в такой судьбоносный для нее момент, как отречение, царь забыл, но вспомнил о старообрядцах.¹⁵ Не потому ли, что старообрядцы были независимы от государства, а на государственную Церковь царь смотрел как на послушное орудие власти без самостоятельного голоса и поэтому о ее судьбе и не подумал?¹⁶

В Докладе говорится, что «Комиссия руководствуется пастырской озабоченностью, чтобы канонизация ... не служила аргументом в политической борьбе, ... а способствовала бы объединению народа Божия в вере и благочестии». Непонятно, как может столь политически взрывное и канонически спорное прославление способствовать объединению, тем более, что — как мы выяснили выше — критерии канонизации тесно связаны с церковно-политическими вопросами? Если призыв Карловацкого собора 1921 года к восстановлению на престоле в России дома Романовых в конце концов привел к церковному расколу в Зарубежье, то предлагаемая канонизация может вызвать не менее обостренную политико-церковную реакцию и разделение по образовательному признаку: интеллигенция, особенно исторически грамотная ее часть, в том числе и наиболее образованная часть духовенства, не примет канонизации; серые массы, руководимые красно-коричневыми иереями вроде оо. Шаргунова и Дудко, покорно пойдут за своими «пастырями». Но этого ли хочет руководство Русской Церкви вообще и Комиссия по канонизациям в частности?

В этой канонизации все вкривь и вкось. С одной стороны, Доклад утверждает, что акт отречения не имеет церковного значения, но что же тогда значит акт церковного помазания царя? Почему его называют «помазаннык Божий»? И так, если во всем этом нет церковного значения, то значит Николая и его семью предлагается канонизировать как «простых смертных», доказавших

¹⁵ Рузский, указ. соч.

¹⁶ Это еще одно предупреждение тем, кто сейчас мечтает и печется о получении Православной Церковью статуса государственной.

свое право на звание страстотерпцев кротко-христианским поведением в заключении. Но тогда, почему до сих пор не канонизирован подлинный мученик за Христа — иеромонах Феофан Адаменко, житие которого не оставляет сомнения в его святости?¹⁷ Не потому ли, что он перевел богослужение на русский язык, служил на этом общепонятном языке, с благословения митрополита (будущего патриарха) Сергия, занимался проповедничеством, приводил людей в Церковь, за что и погиб в советских лагерях? Почему не канонизирован священик Григорий Петров, погибший в сталинском концлагере в конце 1940-х гг. и, умирая, написавший замечательный **благодарственный и радостный** акафист Господу, переложенный на музыку английским православным композитором Джоном Тавернер? Наконец, почему до сих пор не прославлен мученик XVIII века митрополит Арсений (Мацеевич), по приказу Екатерины II замурованный живьем в каменном мешке Ревельской крепости лишь за то, что смел хлопотать перед нею о восстановлении патриаршества и отказался давать присягу, в которой кощунственно утверждалось, что «крайним судией» для епископа является император (а не Бог)? Не из-за позора ли, что беспрекословно подчиняющийся императрице Синод не только послушно осудил его, но еще и предал анафеме, которая снята была лишь собором 1917–18 года? Данных в пользу канонизации мученика Арсения больше, чем в пользу Николая II; тем более, что на его суде Господь дал Арсению дар пророчества, и он точно предсказал, как каждый в отдельности из его судей окончит свою жизнь.¹⁸ Не потому ли он до сих пор не прославлен, что замучила его императрица, а признание этого разрушает миф о «благочестивых государях» и «золотом веке» Церкви под их покровительством?

¹⁷ См.: Иеромонах Дамаскин (Орловский). «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия», книга I. Тверь, 1992, сс. 203-206.

¹⁸ А.В. Карташев. «Очерки истории Русской Церкви», т. II. Париж, 1959.

Возвращаясь к Докладу, мы видим в нем краткое, но очень трогательное описание врача Боткина и нескольких придворных и слуг, расстрелянных вместе с царской семьей. И вдруг неожиданное заключение: их не канонизировать, так как они сопровождали царя в ссылку «по долгу своей придворной службы»! Итак, царя, изменившего долгу своего царского помазания и попавшего в ссылку не по своему выбору — причислить к лику святых, а слуг, имевших выбор и избравших заключение и мученическую смерть добровольно — не прославлять! Как еще можно назвать такое решение, если не политико-идеологическим и элитарно-классовым?

Послесловие. В докладе Комиссии по канонизациям говорится, что он будет представлен будущему Поместному собору на окончательное решение относительно прославления царской четы. В докладе упоминаются записки покойного архиепископа Иоанна (Шаховского), профессора Никиты Струве и пишущего эти строки с аргументами против канонизации, но содержание, главные тезисы записок не приводятся. Известно, что немало аргументированных писем против канонизации поступило в Московскую Патриархию и от внутри-российских авторов; немало было и статей в российских органах печати (некоторые из них упомянуты выше) с серьезными доводами против канонизации. Справедливость требовала бы, чтобы вместе с докладом участникам будущего собора были представлены записки и статьи, как против, так и за, и чтобы соборянам было предоставлено достаточно времени, чтобы как следует обдумать и обсудить этот вопрос до окончательного голосования. Только такое соборное решение, достигнутое продуктивно, **таким, подлинно соборным** образом, а не одной видимостью соборности, может уберечь Церковь от новых расколов.

ОН НАМ ВОЗВРАЩАЛ ПОТЕРЯННЫЙ СВЕТ

В пять часов утра, на Благовещенье, на 49 году жизни скончался настоятель храма Вознесения Господня (Малого), что на Большой Никитской, протоиерей Геннадий Огрызков. Батюшка умер на Благовещенье! До позднего вечера он исповедовал — и вдруг! — перед ним и перед нами *вечность*! Он вмиг открыл ее нам — вечность. Мы остались одни. На земле.

Любящее сердце батюшки — словно проходило сквозь нас, сжигало наши страдания, немощи и боли. Он плакал о нас — отец Геннадий. И душа его становилась сиянием нашей жизни. И он сгорел от любви и сострадания к нам.

Какое же это счастье, что в наши дни, когда Церковь живет в жутком секуляризованном сознании, подвергается невежественным нападкам, в сердце Москвы служил батюшка, который был высоким духовным авторитетом среди сотен и сотен его чад, в частности, для интеллигенции, которая нашла в небе спасительный свет с его помощью.

Архитектор по образованию (окончил знаменитый МАРХИ), имея замечательный дар художника — он стянул вокруг себя архитектурную элиту Москвы.

Сергей Параджанов, Владимир Солоухин, Юрий Любимов, Татьяна Гринденко, Наталья Нестерова — и они не представляли своей жизни без духовного покровительства отца Геннадия.

Всех зажигал наш батюшка — светильник чистейший, данный нам небом.

Дружба Сергея Параджанова и отца Геннадия уже вошла в историю мирового искусства. (Отец Геннадий еще со времен Архитектурного Института знал, что творения Параджанова невидимый мир делали зримым.) Поразительно было соприкосновение, казалось бы, неуправляемого гения Сергея Параджанова — с духовной

силой отца Геннадия. Батюшка воцерковил Сергея — и в мир горний Сергей ушел с исповедью и покаянием.

И не забыть, как в реанимации, окна которой выходили на Новодевичий монастырь, отец Геннадий исповедовал и причащал Сергея. Встретились два любящих сердца, которые могли любить на пределах, недоступных земному разумению.

Исповедь! Она была для отца Геннадия зерном таинства Спасения. И он знал, что нет на земле большей силы, чем душа кающегося человека.

Господь всегда идет на Голгофу. И отец Геннадий всегда шел с Ним! И потому так чиста и сострадательна была его любовь к нам.

Смерть отца Геннадия каждый день воспринимается по-новому. И, когда стоишь у могилы батюшки, вдруг понимаешь — смерть упразднена любовью. Земля приняла небо. И это стало особенно очевидно в Дни Святой Пасхи.

Меньше чем за неделю до своей кончины отец Геннадий поклонился мощам святителя Феофана Затворника и преподобного Серафима. В этой долгой и короткой поездке так сиял лик батюшки, что в нем, в этом лике, виделось совершенное воплощение и веры, и любви, и надежды. Батюшка с тем благоговением читал акафисты у мощей и молился, что было непреложно: любящий человек никогда не умрет.

Стоит на Большой Никитской храм Малое Вознесение — освященный в день коронавания царя Федора Иоанновича на престол и восстановленный силами и даром архитектора Геннадия Огрызкова.

И вечно стоять ему на небе.

Рядом же с ним стоит новый храм. Этот храм — любовь отца Геннадия к Господу, православию, ко всем своим чадам.

Могилы протоиерея Геннадия Огрызкова. Сколько же цветов на ней. И как чисты розы в свете нетленном нашего дорогого батюшки. Его молитвы за нас — свет нетленный.

Май 1997 г.

Михаил Бузник.

ПАМЯТИ К.Я. АНДРОНИКОВА (1916-1997)



В ночь с 11 на 12 сентября 1997 г. тихо скончался известный церковный деятель и богослов Константин Ясеевич Андроников, проживший разнообразную и насыщенную трудами жизнь. В молодости он состоял в штате иподиаконов Кафедрального парижского Александроневского собора, поступил в Богословский институт, но по выходе из него избрал светскую карьеру, стал переводчиком при французском правительстве, последовательно при всех президентах и премьер-министрах, от де

Голля до Жискара д'Эстена... На гражданской и преподавательской стезе (он был создателем и душой Национальной Школы Переводчиков), он достиг широкого признания и высших почестей (звание министра и титул «командора» Почетного легиона). Причем, в гражданской службе оставался независимым и принципиальным. Так, при возложении президентом Жискаром венка у мавзолея Ленина, он решительно отказался выходить из машины. Принципиальность, особенно в отстаивании своих убеждений, была одной из основных черт его яркого характера. Человек мягкий и добрый, он был верным не только в убеждениях, но и в дружбе. Своего исконного призвания — служить Церкви и церковной культуре — он никогда не забывал, но вернуться к нему вплотную он смог только после ухода в отставку. С 1971 г. он стал читать лекции в Сергиевском

Институте, после защиты докторской диссертации по литургике, в 1980 году, стал его полноправным профессором, а вскоре после смерти прот. Алексея Князева, в 1991 г., заменил его в качестве декана. В этой должности он сделал много для того, чтобы приблизить эмигрантскую школу к нормам, принятым во французских высших учебных заведениях. Но главным делом его жизни останется доведенный почти до самого конца перевод трудов о. Сергия Булгакова. Булгаков, чьи лекции он слушал в Институте, произвел на него огромное, решающее, неизгладимое впечатление. В годы учения он осуществил перевод на французский язык двух первых томов большой трилогии о. Сергия «Агнец Божий», вышедший в 1943 г. еще при жизни автора, и «Утешитель» (1945). Оба эти перевода имели непосредственное влияние на католических богословов, в частности, на иезуита (впоследствии кардинала) о. Даниелу, и на ораторианца о. Луи Буйе (последний построил собственную систему, вдохновившись трилогией о. Сергия). Тогда же молодой студент-переводчик убедил о. Василия Зеньковского превратить лекции по русской философии в книгу и обеспечил ему контракт с французским издателем. К переводам Булгакова он вернулся в последнее десятилетие своей жизни (попутно переведа и знаменитый «Столп и утверждение истины» Флоренского, и «Евхаристию» своего близкого друга и вдохновителя еще с молодых лет о. Александра Шмемана): так появились последовательно и «Свет невечерний», вся малая трилогия, «Икона и иконопочитание» и последний том большой трилогии «Невеста Агнца». Благодаря такому непрерывному переводческому подвигу, к тому же безвозмездному, Булгаков отныне целиком доступен западному читателю. В ознакомлении Запада с русским православным богословским творчеством Андроников себе равных не имеет.

Никита Струве

■ К 200-летию со дня рождения Пушкина

Поэт и философ о судьбах России (Пушкин и Чаадаев) – Валерий Лепехин, Андрей Заварзин (Венгрия)	167
«Моя тема – это конец миропорядка». – С поэтом Евгением Рейном беседует журналист Виталий Амурский	197

СУДЬБЫ ЦЕРКВИ

Канонизация святых в Украинской Православной Церкви Московского Патриархата: 1993-1996 годы – Илья Бассин (Москва)	209
Священник Елиазар Спиридонович Спиридонов — прот. Николай Дюпенко (Ялта)	235

■ В порядке дискуссии

Вопрос о канонизации Николая II и Александры Федоровны – Д.В. Поспеловский (Канада)	243
---	-----

■ Памяти ушедших

Он нам возвращал потерянный свет – Михаил Бузник	256
Памяти К.Я. Андроникова – Никита Струве	258

SOMMAIRE

A nos lecteurs: Une voix prophétique: Mère Marie - N. Struve	3
---	---

THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE

Quatre types de vie religieuse (inédit) - Mère Marie (Skobtsov) Données inédites sur les derniers jours de Mère Marie (présentées par N. Struve)	5
Journal spirituel (ajouts) - P. Serge Boulgakov	54
Lettre du P. Serge Boulgakov à Paul Anderson (1939)	71
Un bien effrayant animal - R.P. Ignace Krekchine (Moscou)	73
Réflexion sur le livre du P. Nicolas Afanassiev «Le ministère des laïcs dans l'Église» - P. Georges Kotchetkov (Moscou)	82
L'«Hexaméron» face à la science - Gabriel Simonov (Bordeaux)	119
«La Russie spirituelle» projet avorté d'une série de livres nationaux, philosophiques et religieux - Hélène Takho-Godi, Victor Troïtski	127
Extraits des archives de la Loubianka et autres documents concernant A. Lossev - A.A. Takho-Godi (Moscou)	146

LITTÉRATURE ET VIE

Vers - Vadim Groïsmann (Jérusalem)	163
Pouchkine et Tchaadaev - Valéry Lepakhine et André Zavarzine (Hongrie)	167
Interview du poète Eugène Rein par V. Amourski	197

DESTINÉES DE L'ÉGLISE

La canonisation des saints de l'Église ukrainienne (patriarcat de Moscou) de 1993 à 1996 - Ilya Bassin (Moscou)	209
---	-----

Le P. Eléazar Spiridonov - martyr de la foi - P. N. Donenko (Crimée).....	235
♦	
Le problème de la canonisation de Nicolas II e' de son épouse - D. Pospelovski (Canada)	243
♦	
In memoriam P. Guennadi Ogryzko - M. Bouznik	256
In memoriam Constantin Andronikof - N. Struve	258

ВНИМАНИЕ !

в России :

Представитель «ВЕСТНИКА»

Богословский А. П.
Проспект Мира, д. 110/2, кв. 291
129626 Москва

В Москве, в частности, «Вестник» продается:

«Русский путь». Ул. Нижняя Радищевская, 2
109004 Москва
тел. 915.10.47

Крутицкое Патриаршее Подворье. Ул. Крутицкая, 13
109044 Москва

Литературный клуб «Графоман». Ул. Бахрушина, 28
113054 Москва, тел. 959.21.03

Представители «ВЕСТНИКА» на Западе

в Америке (West) :

Mrs Olga Hughes-Raevsky, 2828 Pied Mont Ave, Berkeley,
Ca 94705-2314.

в Америке (East) :

Mrs T. Ertl, 6691 Lakeview drive, Boulder, Colorado 80303.

в Канаде :

«Parish News», 1175 A rue de Champlain, Montreal, P.Q.H2L 2R7

Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа равнодушных к вере и неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом.

Р.С.Х.Д. утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к русской православной Церкви налагает на нас духовные обязательства, независимо от того, мыслим ли мы себя временными изгнанниками-эмигрантами или решили связать свою жизнь с другой страной. Подлинная русская культура неотделима от Православия: поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг. Мы видим наш долг также в свидетельстве перед миром о подлинном лике России, в напоминании о страданиях русского народа.

(Из Устава Р.С.Х.Д. 1959 г.)