

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

русского христианского
движения



187



Париж – Нью-Йорк – Москва

ВЕСТНИК Р. Х. Д.



Условия подписки на 2004 г.
№ 187 и 188

Франция и Европа 32 €
(Венгрия, Чехия, Украина
и Россия см. с. 388-389)
Другие страны (AIR MAIL) 34 €

Цена отдельного номера: 16 €

Чеки выписывать на имя: «LE MESSENGER»
(Почтовый счет – ССР: № 23-601-57 U, Paris)
В США и КАНАДЕ чеки в \$ US высылать
на имя представителя (см. с. 388)

Вестник Русского Христианского Движения
издается при участии издательства «YMCA-Press»
и Русского общественного фонда

адрес РЕДАКЦИИ:

«Le Messenger», c/o YMCA-PRESS
11 rue de la Montagne-Sie-Genève, 75005 Paris, F.
e-mail: vestnik@free.fr

Directeur responsable: NIKITA STRUVE

ВЕСТНИК

русского христианского
движения



БИБЛИОТЕКА-ФОРД
«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЦЕВСКАЯ 2

4002858

Париж – Нью-Йорк – Москва

Ответственный редактор

НИКИТА СТРУВЕ

Секретарь редакции

ТАТЬЯНА ВИКТОРОВА

Редакционная коллегия:

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

К ЧИТАТЕЛЯМ

Февраль месяц был ознаменован большим историческим и церковным событием: Вселенский Патриарх, вняв давней просьбе покойного архиеп. Сергия, возобновленной его преемником архиеп. Гавриилом, причислил к лику святых пятерых мучеников и праведников из русской эмиграции, подвизавшихся во Франции при митрополите Евлогий. Мать Мария, ее сын Юрий Скобцов, о. Дмитрий Клепинин, Илья Фондаминский были связаны узами тесной дружбы, все они посвятили свою жизнь обездоленным и гонимым, вплоть до мученической кончины в немецких концлагерях. Прот. Алексей Медведков стоит особняком: он был исповедником веры в России. В 1918 году был арестован как священник, жестоко избит и чудом избежал расстрела. Приехав во Францию из Эстонии, он прослужил четыре года на приходе в глухом индустриальном городке Южин, в 1934 году умер в неизвестности, почитаемый прихожанами за смирение и молитвенный подвиг. 22 года спустя Господь его прославил: при упразднении кладбища не только тело его, но и облачение и Евангелие были найдены нетленными, в то время как его гроб и остальные захороненные в той же могиле тела истлели...

Мать Мария уже давно имеет мировую известность и не только своим мученичеством: ее повести, стихи, богословские трактаты неоднократно издавались, переводились на разные языки, ей посвящена не одна биография. Жертвенный ее подвиг вписан в ее судьбу: она его провидела еще в ранней молодости, жаждала соловецкой участи в эмиграции, не зная, откуда она придет. И даже кончина ее в жутких условиях нацистского лагеря обросла если не легендой, то, как бывает в житиях святых, исторически не установленным фактом, согласно которому мать Мария пошла на смерть за другую заключенную. Было ли это так в действительности, не существенно: эта подробность выражает об-

разно суть ее многолетнего подвига — до конца отдавать свою жизнь за других. А сын ее, иподиакон Юрий, намеревавшийся стать священником, твердо и спокойно разделил ее судьбу и участь.

Отец Дмитрий Клепинин, ее молодой сподвижник, менее известен, книг он не писал, но был образцом кротости и смирения: на вопрос, поставленный мною современнику тех лет, стоявшему около церковных стен (а потому и бесстрастному), кто же, по его мнению, был тогда самым замечательным священником, он не колеблясь ответил: «Отец Дмитрий». Чем же? — «Смирением, подлинностью, глубиной...» Прибавим: и бесстрашием и жертвенностью: он отверг предложение немецких властей его освободить, если он прекратит свою помощь евреям.

Канонизация Ильи Исидоровича Фондаминского, мирянина еврейского происхождения, убежденного христианина, но крестившегося в лагере незадолго до мученической кончины (по некоторым сведениям, он был в Германии пристрелен конвоем), может удивить. Вместе с тем, о нем заговорили как о святом почти сразу после его смерти. Некролог, написанный тончайшим знатоком русской святости Г. Федотовым, начинался словами: «О Фондаминском трудно писать, не впадая в агиографический тон. Он действительно был праведником и в христианском, и в светском смысле слова, а умер мучеником». И жертва его была тоже «наполовину добровольная», поскольку от побега из лагерной больницы под Парижем, устроенного его друзьями, он решительно отказался. В той же статье и было впервые произнесено слово «канонизация», хотя Федотов не смел в нее верить. А Владимир Набоков назвал Фондаминского, — что может быть почетнее и святее — «человечнейшим человеком»...

Святости, явной или тайной, в Русской Церкви эмиграционного времени было немало: она проявлялась в великом терпении, сострадании, в открывании новых путей христианской жизни, в разносторонности и глубине духовного делания, в смелом богословском и иконописном творчестве, напоминающем лучшие века патристики и христианского искусства. Об этом беспримерном возрождении еще недав-

но писал Патриарх Алексей. Первые четыре святых мученика и прославленный свыше о. Алексей Медведков ныне об этой святости ярко свидетельствуют. Но ждут прославления и другие церковные светочи: среди них — митрополит Евлогий, мудрейший и действительно святейший — не только по имени — пастор-епископ XX столетия; великий духоносный богослов о. Сергей Булгаков, на смертном одре просиявший неземным светом; о. Александр Ельчанинов, чья небольшая посмертная книжка обратила к вере или углубила в ней десятки тысяч читателей; Иван Аркадьевич Лаговский, ревностный церковный деятель, в 1941 г. расстрелянный за веру большевиками...

Святые мученики мати Марие, отче Димитрие, Георгие, Илие и праведный отче Алексие, молитесь о нас, слабых и грешных.

Н.А. СТРУВЕ

НОВОПРОСЛАВЛЕННЫЕ СВЯТЫЕ



В поддержку канонизации матери Марии и ее сподвижников*

Мать Мария (Скобцова)
(1891–1945)

Высокопреосвященному ЮВЕНАЛИЮ,
Митрополиту Крутицкому и Коломенскому.

Дорогой о Господе Владыко!

Очень сожалею, что мне не удалось присутствовать на торжественном архиерейском соборе сего года и принимать участие в прославлении стольких новомучеников нашей Церкви.

Позвольте предложить Вашему вниманию и вниманию возглавляемой Вами синодальной комиссии по ка-

* Два года спустя после подачи ходатайства о канонизации матери Марии и ее сподвижников в Константинопольскую Патриархию, схожее прошение было подано и в Синодальную комиссию по канонизации святых Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Как видно из публикуемого письма (из личного архива о. Сергия Гаккеля), владыка Антоний горячо поддержал это прошение.

нонизации святых Русской Православной Церкви жизнеописания «парижских» праведников нашей русской эмиграции, облик которых мне особенно дорог, а именно: матери Марии (Скобцовой), сына ее иподьякона Георгия Скобцова и иерея Дмитрия Клепинина.

Их прославление имело бы особое значение для верных чад нашей Церкви на Западе, в чем я убедился уже тогда, когда являлся Экзархом Его Святейшества в Западной Европе.

С неизменной любовью во Христе,

Антоний, Митрополит Сурожский

Август 2000



Мать Мария (Скобцова), о. Димитрий Клепинин
(в первом ряду в центре), Юрий Скобцов (второй слева),
Г.П. Федотов (во втором ряду в центре), К.В. Мочульский
(крайний справа), С.Б. Пиленко (слева)

Священник Михаил Шполянский*

О братолюбии

*К вопросу о предстоящей канонизации
матери Марии (Скобцовой)*

«О братолюбии же нет нужды писать к вам; ибо вы сами научены Богом любить друг друга»

(1 Фес. 4:9).

Сакраментальный вопрос: что с нами происходит? Как ни странно, все время приходится прилагать усилия, дабы не потерять изначального смысла нашей встречи со Христом. «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь... Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас... Кто говорит: "я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4:8, 12, 20).

С чем пришел Господь в этот мир? Со властью? С хлебом? С Законом? Нет, Иисус Христос пришел только с одним: с хлебом любви, со властью любви, с законом любви.

«Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16).

«Иисус сказал...: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:37-40).

И только любовь Он заповедал нам: всё в любви, и вне любви ничего.

«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди. Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам. Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Сие заповедаю вам, да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:34; 14:15, 21; 15:12, 17, 35; 13:35).

В чем же любовь? «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость; ... в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь; ... имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны и единомысленны» (Гал. 5:22, 23; 2 Пет. 1:7; Флп. 2:2).

Единомысленны и единомысленны, «да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17:22). Но не очевидный ли факт — разделенность Церкви, разрывающая её члены, словно раковые метастазы? К мысли о существовании различных христианских конфессий мы привыкли как к само собой разумеющейся реальности, данности. Новое время отмечено все множачимися расколами и внутри конфессий — по географическим, политическим и национальным признакам (или поводам?). Благоприятнейшую почву для того создает установившаяся система отношений внутри Церкви, которая предполагает не соборное братство в любви, терпимости и самоотверженности, а войну всех против всех. А ведь в Церкви Христовой не должно быть «ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3:11). Апостол Павел «для Иудеев ... был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона, — не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех ... сделался всем, чтобы спас

* Статья была получена редакцией осенью 2003 г.

ти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:20–22). Но восстал Иудей на Еллина, необрезанный на обрезаемого, а раб на свободного. По самым разным признакам пытаются тело Церкви Христовой разделить на части. Группы, подгруппы, группировки и группки. Вопрос ИНН и богослужебного языка, национальное и социальное происхождение, «кто с кем и против кого дружит» — все может стать причиной разделения, ожесточенной борьбы. А ведь апостол предупреждает: «если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы? и не по человеческому ли обычаю поступаете?» (1 Кор. 3:3). Впрочем, в другом месте говорится: «надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11:19). Но обратите внимание: там говорится *разногласиям*, а здесь *разномыслиям*.

Разница принципиальная, все ставящая на свои места. Да, различные мысли, различные пути, как различные члены тела, необходимо должны присутствовать в Церкви. Все мы есть «тело Христово, а порознь — члены... Если нога скажет: «я не принадлежу к телу, потому что я не рука», то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: «я не принадлежу к телу, потому что я не глаз», то неужели оно потому не принадлежит к телу? Если все тело глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние? ... Не может глаз сказать руке: «ты мне не надобна»; или также голова ногам: «вы мне не нужны», ... дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12:27, 15–17, 25, 26).

Да, разномыслие, разнобытие, но не разногласие, ибо *разногласие* — это спор, это вражда, это война. Спор, обвинения, суд. Но и Бог «не послал ... Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3:17). И есть у нас «Един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить; а ты кто, который судишь другого?» (Иак. 4:12). Ведь заповедано нам: «Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете

осуждены; прощайте, и прощены будете» (Лк. 6:37). «Ибо суд без милости не оказавшему милости; милость превозносится над судом» (Иак. 2:13). «Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий другого, ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь то же ... Не станем же более судить друг друга, а лучше судите о том, как бы не подавать брату случая к преткновению или соблазну» (Рим. 2:1; 14:13).

Что же? Мир идет, как предначертано. Господь открыл нам, что в последние времена «по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь» (Мф. 24:12), и преумножатся в том судящие и осуждающие. Возможно, этому действительно невозможно реально противоборствовать. Как учил святитель Игнатий Ставропольский, достаточно человеку самому не участвовать в том. Но чтобы сознательно «не участвовать», нужно ясно идентифицировать само это явление. И вот тут возникает определенная проблема. Все дело и, если угодно, весь ужас в том, что сие антихристианское, антиевангельское устройство душ и отношений мимикрирует именно под самое благочестивое, самое правоверное православное христианство. Патологическим образом многие аскетические и канонические понятия в Церкви из явлений благодатной жизни превратились в идеологические дубинки, крушащие любое свободное выражение мысли и духа. Некоторые понятия искажены до неузнаваемости.

Остановимся на одном примере. Что стало с аскетическим понятием *прелести* как ложного духовного устройства? Изначально под прелестью понималось горделивое состояние души, обратное первой и необходимой ступени Заповедей Блаженства — нищете духа. Человек в состоянии прелести себя почитает духовно опытным, стоящим на «верном пути» духовной жизни и с высоты своего опыта имеющим право на «компетентное» суждение о духовности окружающих и на их духовное окормление. Более того, на суд над ними. Таковой гордец к себе прилагает слова апостола: «духовный судит о всем, а о нем судить никто не может»

(1 Кор. 2:15). Он вполне может быть и великим молитвенником, и аскетом, и смиреннословом. Но вот чего в нем быть не может — это *подлинного смирения* во Христе и любви о Господе, покрывающей немощи ближних.

Но что же мы видим ныне? Вовсе не к гордецам, возомнившим себя судиями над братией, сегодня чаще всего применяют понятие духовной прелести. Более того, именно таковые судии, как кажется, его под себя «приватизировали». Обвинением в «прелести» орудуяют как цепом, обрушивая его на головы инакомыслящих братьев своих. Инакомыслящих даже не в вере или догматах, но инакомыслящих в своем личном опыте, в частных традициях. Где место любви, свободе во Христе? Почитающие себя праведными судии обвиняют в прелести всех, чей опыт духовной жизни не калькируется с ними. И обвинения эти убийственные — действительно, о каком общении в любви, о каком душеполезном диалоге можно говорить, если оппоненты — в плену бесовской псевдодуховности? Их заклеямили, ошельмовали — и, распорядившись за Господа в своих суждениях, определили им быть вычеркнутыми из «Книги Жизни», лишили права пребывания в Теле Церкви Христовой.

Всех «разделали под орех». В первую очередь обвинены «в прелести» все неправославные христианские конфессии. Их духовность предполагается заведомо ложной, их вера поврежденной. Они определены «врагами Церкви», и их предлагается ненавидеть: «по заповеди Христовой люби врагов своих, но врагов Церкви — ненавидь». Также взаимными обвинениями в «прелести» обмениваются все, не поделившие церковную кружку и власть — примеры налицо. Далее более: всем негодным и свои клейма: новостильники, экуменисты, обновленцы, красно-коричневые и т.п. — и все запечатаны печатью «прелести». Кого интересует смысл их деятельности, их духовная жизнь, плоды их веры? Кого интересуют тысячи пришедших ко Христу через основанные о. Георгием Кочетковым школы катехизации? Осудили таковых: враги. Человек без не-

нависти отозвался о своем инославном собрате — враг. Батюшка посмел назвать своими именами царящие в епархиальной жизни низости и произвол — враг. Священник служит на русском языке — враг (а вот служить на молдавском или украинском — пожалуйста). Не поддался шизофренической (если не заподозрить в том корыстного умысла) истерии вокруг ИНН — враг. Да почему же все враги? Объяснение самое благочестивое — потому что они «в прелести»! И до смешного: длинноволосый батюшка обвиняет в прелести стриженного, а тот — длинноволосого. Запостившийся обвиняет в прелести непостящегося, а тот — запостившегося. И конца сей странной «любви» нет...

Но вспомним детский стишок: «Без конца кричит “дурак” только тот, кто сам “дурак”». И вновь спросим: если вернуться к изначальному пониманию прелести, не окажется ли, что относится оно в первую очередь именно к самим «неумытным судиям»? К тем, кто столь рьяно развешивает ярлыки «прелести» на все, что им самим непонятно и неблизко. Не есть ли самая очевидная и непосредственная прелесть духовная — страсть всех «не таких, как я» судить и ощущение своего права на этот суд? Врачу — исцелился сам.

Впрочем, к кому из таковых «ревнителей Православия» мы с этим призывом можем обратиться? Кто делает хоть малейшее усилие, чтобы взглянуть со стороны на свой духовный облик и задуматься о том, кто же всё-таки в прелести? Не есть ли одним из основных свойств прелести (как и физиологического состояния умопомешательства) — неспособность увидеть себя со стороны, критически себя осознать? Да, это так, и, в большинстве случаев, попытка научить такого человека увидеть в зеркале духовной прелести себя самого практически безнадежна. Но «вы сейте, а собирать будут другие». Сказать — наша обязанность, ибо слишком много неправды и двусмысленности утвердилось в нашей церковной жизни.

В качестве примера такого смещения смыслового и, смеем считать, духовного можно привести интервью

иеромонаха Сергия (Рыбко), данное корреспонденту журнала «Благодатный огонь»¹ по вопросу предстоящей канонизации Западноевропейским Экзархатом матери Марии (Скобцовой). Почему именно об этом? Именно потому, что здесь мы имеем своего рода «чистый» пример той проблемы, о которой сказано выше. О. Сергий — человек известный, разносторонне образованный, имеющий большой опыт духовной жизни в Церкви, в сане, в монашестве. Его суждения по множеству вопросов рассудительны, трезвенны, глубоки. Мне лично приходилось с ним встречаться, и могу засвидетельствовать — этот батюшка достоин всяческого уважения. И именно потому — его участие в «прелестном» побоище печально и, для меня во всяком случае, необъяснимо. И именно поэтому, если с кем-то из оппонентов и пытаться дискутировать на эту тему — то с такими, как о. Сергий. Имеющий уши да услышит.

И еще. Остановиться на этом эпизоде нашей печальной действительности меня подвигает то, что пред совестью я спокоен: никакого пристрастия в этом вопросе я не имею. Образ духовности матери Марии (Скобцовой) мне, как и Рыбко, не близок. В определенном смысле я могу понять — хотя и не присоединится к ним — чувства о. Сергия, сказавшего, что он «не хотел бы быть в близком общении с подобными монахами» (стр. 406). При этом я с уважением отношусь к подвигу служения матери Марии страждущим и склоняю главу пред её праведной кончиной страстотерпицы. С мыслями матери Марии о состоянии церковной жизни я во многом согласен, хотя и вижу в них избыточность специфической женской увлеченности. И, во всяком случае, я никак не считаю себя вправе выносить суждение о её святости, какова она в очах Господних. Думаю, этот вопрос вполне в компетенции той церковной юрисдикции, в которой и подвизалась эта, по определению о. Сергия (Рыбко), «оригинальная подвижница благочестия XX века»².

Но вот у самого о. Сергия на этот вопрос совсем иная точка зрения. Мнение у иеромонаха Рыбко вполне

определенное. Вердикт выносится сразу заголовком текста: «Антимонашество» (трудно предположить, что это заглавие дано корреспондентом без согласования с о. Сергием, тем более, что сам он и стоит во главе издательства, опубликовавшего сборник его бесед). Причем создается впечатление, что, по ходу этого весьма пространного интервью, о. Сергий как бы сам себя распаляет. Чем больше он говорит, тем крепче становятся его *антисимпатии* к монашескому опыту матери Марии. В начале о. Сергий говорит, что мать Мария «кончину имела христианскую, непостыдную, но что далеко не все в её деятельности ... заслуживает подражания» (С. 392). По вопросу о святости матери Марии о. Сергий первоначально высказывается достаточно сдержанно: «Говорить о святости матери Марии ... мне кажется, было бы ошибочно» (С. 392). Но уже через пять страниц в борьбе с «антимонашеством» дело доходит до тяжелого оружия — полемической дубинки прелести. Правда сначала, опять же, относительно сдержанно: о. Сергий усматривает, что образ жизни матери Марии «обличает некие формы прелести» (С. 397). Но сдержанности в суждениях, диктуемой долгом любви во Христе, хватает ненадолго. Уже на странице 399 тон изменился: батюшка все решил и для себя, и за Церковь, и за Бога. Его окончательный приговор категоричен: «Монашество матери Марии — ... прелестного свойства, и при возможной её канонизации также будет преподноситься прелесть», «...канонизировать её как святую нельзя. Это было бы неправильно и вредно» (С. 406). Точка поставлена — и нигде даже не проскользнуло сомнение в праве судить от имени Церкви.

Конечно, можно на это возразить, что о. Сергий высказывает только свое мнение, на что имеет полное право, — как и все мы в дарованной Христом свободе. Так-то оно так, только при условии, что мнение сие не выступает в роли духовного суда, право на который имеет только церковная полнота, а представлено как смиренное мнение частного лица. Если духовный опыт о. Сергия категорически расходится с духовным опы-

том матери Марии, то только об этом и должно говорить. И что может быть проще и естественней: на вопрос о духовном опыте матери Марии сказать, что сей опыт Вам, батюшка, не близок, чужд, и что своим духовным чадам Вы не рекомендуете ему следовать. Остальное же — вне нашего суда. Также и мнение о канонизации (как и о любом соборном решении Церкви) должно быть представлено как своя субъективная точка зрения, но не как суд и приговор. Только такое отношение возможно в любви Христовой; все же остальное, оставаясь христианством по букве, вне христианства по духу. Так что мнение мнению рознь, и тон интервью о. Сергия скорее соответствует не мнению, но суду.

Итак, о. Сергей категорически против канонизации матери Марии. Не нравится она ему. И это понятно. Она много кому не нравилась и при жизни (что, впрочем, никак не критерий богоугодности; как известно, со святыми жить, находиться рядом нелегко). Но личное неприятие духовного опыта и пути матери Марии о. Сергей делегирует Господу. И считает себя вправе настаивать на своем категорическом несогласии с возможной её канонизацией. И, конечно же, сводится все к тому, что о. Сергей мать Марию обвиняет в духовной прелести.

Однако рассмотрим аргументы иеромонаха Сергия (Рыбко) более обстоятельно.

Прежде всего поражает мгновенный (по сравнению с другими частями книги) провал интеллектуального и нравственного уровня его высказываний. Почему не говорим о духовном уровне? Именно потому, что не желаем восхищаться у Господа права Его суда в сих неизреченно таинственных вопросах. Но если собеседник рассудочно аргументирует свою точку зрения, то в этих категориях и мы вправе её оценить.

Что бросается в глаза? Прежде всего, откровенная интеллектуальная нечестность, двойной стандарт. Даже если отвлечься от проблемы тайны святости, её природы, значимости канонизации и прочего — а о. Сергей не может не осознавать, что здесь больше

тайны, чем простых и непреложных аксиом, — если исходить из самого упрощенного, «квадратно-гнездового» представления о канонизации, и тогда в аргументах о. Сергия поражает множество натяжек, двусмысленностей, если не бессмыслиц. Основной аргумент о. Сергия сводится к тому, что он не считает жизнь матери Марии соответствующей должному образцу жизни православной монахини, а её смерть страстотерпичи не считает достаточным поводом для канонизации. Ну что же, это мнение о. Сергия, и он, безусловно, имеет на то право. Но от обязанности быть честными нас никто не освобождал. Если о. Сергей против канонизации матери Марии, то возражает ли он по аналогичным причинам и против иных канонизаций? Как-то вот не слышно было его критического голоса в дискуссии о канонизации царской семьи. Вполне корректно высказанные сомнения по этому вопросу профессора Осипова были ли кем-то гласно поддержаны? Но разве жизнь императора и императрицы дает больше оснований для канонизации, чем жизнь матери Марии? И в их относительно добровольном самопожертвовании больше ли подвига, чем в вольной жертве парижской подвижницы? Кстати, я вовсе не считаю канонизацию царской семьи ошибкой — я только предлагаю сопоставить эти явления. Далее, в той же канве. Всегда ли уже состоявшиеся канонизации для всех бесспорны? В нашей Церкви есть люди, которые считают, что у них достаточно оснований сомневаться в святости пред Богом «анти-нестяжателя» Иосифа Волоцкого, хитрого политика Петра Могилы, всяческих Матронушек и Макарюшек. Я вот как-то не могу обращаться к канонизированному УПЦ (МП) Петру Могиле с молитвой. Ну что же, сомневаться мы имеем право. Однако судить — нет. Наше сомнение — наше личное мнение. Думаю, и высказать его право мы имеем — но именно как личное мнение, и не более того.

Не так у о. Сергия. Матери Марии он выносит вердикт: прелесть. Монашество матери Марии — «прелестного свойства». Что только не ставится в укор:

Мать Мария не всегда посещала воскресные богослужения. Упоминается каноническое правило, по которому от Церкви отлучаются те, кто без уважительной причины трижды пропустил воскресные богослужения³. Не знает ли батюшка, что действующая Книга Правил действует в основном только как орудие прещений, но реальная церковная жизнь давным-давно сдрейфовала в море канонического хаоса. Самого о. Сергия когда в иереи рукоположили? Если до тридцати лет, то по 14-му правилу Шестого Вселенского Собора его следует из сана извергнуть. Применить сегодня к жизни все канонические правила — значит сокрушить структуру Церкви. С другой стороны — не знает ли о. Сергий примеров, когда подвижники, признанные святыми, годами жили в пустынях, не посещая богослужений и не причащаясь? Но то же святые подвижники! — скажете. А у нас замкнутый круг — мать Мария не может быть признана святой, потому что не всегда посещала богослужения, а поскольку она не святая, то духовно оправданной причины отсутствия на богослужении быть не может. Конечно, накормить несколько сот голодных и утешить страждущих — это дело духовно не оправданное (но не вспомнить ли притчу о Страшном Суде?).

Впрочем, о. Сергий все-таки упоминает о делах христианского милосердия, столь самоотверженно творимые матушкой. Однако они его как-то не воодушевляют. Вот деятельность матери Терезы его впечатляет более — именно своим масштабом и сонмом своих последователей. И тут проступает какой-то то ли умственный, то ли нравственный коллапс: о. Сергий укоряет мать Марию в том, что у неё последователей мало, но и тут же обосновывает свое категорическое неприятие возможности её канонизации тем, что это может привести к появлению у неё последователей! Что тут сказать?

Мать Мария курила всю жизнь и не оставила этой привычки после пострижения. Давала ли она обет некурения? Не вопрос ли это её личных отношений с Богом — так же, как и большинства греческих архиереев

и монахов (в том числе афонских), как известно, приверженных курению и сие грехом не почитающих?

Мать Мария критически отзывалась о некоторых печальных реалиях жизни Церкви. О. Сергий не смущается опять же выносить самовластно категоричный судебный вердикт: статьи матери Марии «антицерковного характера» (С. 397). Прямо донос какой-то, стыдно. А вот мне, как и тысячам других членов нашей Церкви, кажется, что в её статьях правды гораздо больше, чем в некоторых высказываниях о. Сергия. Так что же, батюшка, все ли не согласные с Вами в прелести? И возьметесь ли Вы утверждать, что сказанная матерью Марией правда менее угодна Господу, чем слепое, или трусливое, или лицемерно благочестивое молчание при виде поруганных святынь?⁴ А ведь многие святые как раз прославились бескомпромиссным и мужественным обличением пороков — как мира, так и проникших из мира в церковное общество; нередко именно за то заплатили они своей жизнью.

Итак, мать Мария (Скобцова) молится не так, не так исполняет монашеские обеты, не так мыслит. Но с каких пор критерий святости — вести себя так, как принято? Этого ли требовать священнослужителю Церкви, канонизировавшей многих святых Христа ради юродивых, блаженных?

Присутствуют обвинения и вовсе абсурдные. С брезгливостью говорится о том, что мать Мария интеллигентка и «общалась с разными писателями и учеными» (С. 394). А что стоит такое высказывание: «... люди ... будут вспоминать мать Марию, её экстравагантное поведение, и, думаю, в этих воспоминаниях её мученический подвиг будет просто забыт» (С. 405). Почему? В этих словах смысла не больше, чем в утверждении, что из жизни святителя Игнатия в веках останется только память о его телесной тучности, а его труды будут забыты. Но вот как-то получается у о. Сергия, что если разговор о Скобцовой, то любое, самое корявое критическое лыко — в строку. Матери Марии ставится в упрек и её непростой путь к Богу, и два брака. Интересно, а о. Сергия

не смущает канонизация Марии Египетской? — вот ведь непростой путь к Богу! Да и сам о. Сергей — так уж без ухабов была его жизнь до прихода в Церковь?

С великим сожалением приходится сказать и о недопустимом для христианина тоне высказываний иеромонаха Рыбко. Зачастую используются такие приемы, которые более свойственны шельмованию на партийном или комсомольском собрании, чем при братском общении. Так, энергичную христианскую деятельность матери Марии в эмиграции Рыбко объясняет тем, что «её эсеровская деятельность *оказалась там* не очень востребована» (С. 401). На её прошлые браки ехидно намечается бессмысленным перечислением через тире девичьей и супружеских фамилий: «... такие «святые», как мать Мария Пиленко-Караваева-Скобцова». А сколько раз о. Сергей, ради подтверждения своих обвинений матери Марии в прелести, сам говорит вещи просто невысказанные для христианина. Что только стоит утверждение, что «в Церкви главный — епископ, потом — священник. И любой человек должен прежде всего слушаться своего пастыря» (С. 394). А почему же прежде всего — не Пастыреначальника?⁵ А как же «Христос глава Церкви» (Еф. 5:23)? А как же: «Петр и Иоанн сказали им в ответ: судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?» (Деян. 4:19). Можно ли делить людей в Церкви на первосортных и второсортных, на хозяев и холопов? А пастырю, дабы им быть таковым пред Богом, не должно ли стать «между вами, ... слугою» (Мк. 10:43)? — «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» (Мк. 10:45).

Некогда советская атеистическая пропаганда использовала убийственный прием: приписывала религии, Церкви, оппоненту никогда ими не высказывавшиеся идеи, а затем гневно их изобличала и опровергала. Зачем таким же приемом пользуется и уважаемый иеромонах? В полемике со взглядами матери Марии на состояние церковной жизни он патетически восклицает: «Но это же не значит, что вообще никакие формы не нужны!»

(С. 395). Но кто говорит о том, что «никакие формы не нужны»? Именно о том, что «форма важна лишь настолько, насколько она имеет свое содержание» (С. 395) и говорит мать Мария, и в этом о. Сергей дословно её повторяет. Так в чем же обвиняема мать Мария?

Или вот Рыбко настойчиво утверждает, что монашество матери Марии «состояло *исключительно* в некоем социальном служении», а «молитвенное делание было ей не близко, не было для неё основным» (С. 397). Да откуда же Вы это знаете, батюшка?⁶ Только ли потому, что мать Мария не афишировала свое «молитвенное дело», а предстояла пред Богом в сокровенной глубине сердца? Чем измеряли Вы сию глубину?

Вот пишет о. Сергей об экуменизме. Кто спорит — явление это неоднозначное, сложное. Но, батюшка, Вы же сами прекрасно понимаете, что сказанное Вами в сем интервью об экуменизме просто неправда: ведь только абсолютно безграмотный человек может утверждать, что в основе движения экуменизма лежит не боль о разделении христиан, а желание, отринув учение Церкви Христовой, создать некую «единую Церковь» в духе светского глобализма (С. 393).

Высказывания (пусть, опять же, и не бесспорные) нашего собрата во Христе о. Георгия Кочеткова о. Сергей, ничтоже сумняшеся, называет еретическими (С. 396). Опять о. Сергей ставит себя судьей над Церковью? Ведь официальная богословская комиссия не обнаружила в деятельности о. Георгия ереси, и он был восстановлен в иерейском служении.

Страшную вещь в отношении священномученика⁷ о. Павла (Флоренского) — высказывание некоего анонимного архиерея — одобрительно цитирует о. Сергей: «Если бы он ничего не написал, то действительно был бы святой мученик». Эти слова Рыбко позволяют видеть в его отношении к матери Марии не случай единичного пристрастия (чего не бывает!), но выдают систему, духовное устройство иеромонаха.

Можно, кажется, еще долго приводить примеры предвзятости и двойных стандартов, столь изобильно

встречающиеся в рассматриваемом интервью. Но довольно умножать примеры — вопрос достаточно ясен.

Каков итог нашего разговора? Традиционно кто-нибудь из оппонентов должен быть обязательно обвинен в прелести — иначе диалог у нас в Церкви вести не умеют. Может быть, таков я сам — то ведомо Богу, и прости, вразуми мя, Господи, если это так. Но, во всяком случае, я еще раз подчеркиваю: все сказанное — не более, чем мое частное мнение, ни в коей мере не претендующее на роль суда в последней инстанции.

Мнение иеромонаха Сергия (Рыбко) более категоричное. Он убежден, что мать Мария (Скобцова) пребывала в духовной прелести. В прелести находятся и все, кому дорога её память, кто стремится в меру сил и Божьего дарования подражать её подвигу. Но, батюшка, дорогой, попробуйте посмотреть на это под другим углом. Не более ли духа лестча в тех, кто с высоты своей «духовности» берется выносить порицательный суд так или иначе не угодившим им близким? Не обнять в любви, но осудить и отвергнуть — почему же это так распространено среди нас, христиан? Как это больно, ведь нам-то заповедано любить даже врагов, заповедано быть «братолюбивыми друг к другу с нежностью» (Рим. 12:10)!

Почему? В случае нашего примера (интервью с о. Сергием) можно предположить, что ответ коренится в понимании иеромонахом своего места в Церкви. Рыбко видит себя «духовным лидером» — не кротким пастырем (ибо кротости в его суждениях не просматривается), но именно руководителем в Церкви (и не случайна его упомянутая выше оговорка о главенстве в Церкви). О. Сергей пишет: «Дело иеромонаха — совершение Литургии, молитва и духовное окормление мирян». А как же, батюшка, каноническое правило, гласящее, что «...обеты монашествующих содержат в себе долг повиновения и ученичества, а не учительства...»?⁸ Столь ревностный почитатель канонов — не знает ли сего? Не знает ли, что именно почитание себя достойным руководить другими (да еще монаху, с его специфическими обетами покаяния и ухода от мира) — первейший признак духовной прелести?

Но не будем становиться стенкой на стенку — не будем обвинять в прелести друг друга. Только Сам Господь и Его Соборная Церковь Судия как мне, грешному, так и матери Марии (Скобцовой), так и иеромонаху Сергию (Рыбко), так и всем членам Тела Своего. Я предлагаю только как глубокоуважаемому батюшке Сергию, так и другим «ревностным» защитникам Православия от любви Христовой, задуматься о происходящем, посмотреть со стороны, в первую очередь, на свое устроение, обратиться ко Христу, к Евангелию, и в духе любви Христовой отринуть братоненавидение, взаимное шельмование и побивание благочестивыми обвинениями. Все это не украшает нас пред Господом, не украшает и нашу Церковь.

«Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф. 11:29).

Простите меня и помолитесь обо мне.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Иеромонах Сергей (Рыбко)*. «Возможно ли спасение в XXI веке?». Изд-во им. Свт. Игнатия Ставропольского. М., 2002. С. 391–406.

² С. 392 данного издания.

³ 80-е правило Шестого Вселенского Собора.

⁴ «Хомяков был убежден, что любая попытка скрыть пороки Церкви служит доказательством неверия в её божественную силу». *Зернов Н.* Три русских пророка. — Московский рабочий. М., 1995. С. 56.

⁵ 1 Пет. 5:4.

⁶ Если уж судить по внешним признакам, то не вполне ли соотносится исключительная активность матери Марии на поприще служения страждущим с широко известной церковно-хозяйственной деятельностью батюшки Сергия на его отнюдь не монастырском приходе?

⁷ Святость о. Павла и до официальной канонизации в нашей Церкви так же очевидна, как всегда была очевидной святость сонма новомучеников.

⁸ Святой Собор, бывший в храме Премудрости Слова Божия, правило 2.

К.В. Мочульский¹

Из воспоминаний о матери Марии

1932 г.

<...> Вера Александровна Зайцева знакомит меня с монахиней Марией (Скобцовой). Она высокая, статная, легкая; круглое румяное лицо в черном апостольнике. Сквозь очки весело и насмешливо смотрят близорукие карие глаза. Она мне рассказывает о своем общежитии на вилла де Сакс, о своих планах и проектах. Собирается открыть ночлежку и столовую для безработных, устроить миссионерские курсы. Приглашает к себе. Очень русская, энергичная и смелая.

* * *

9, вилла де Сакс. <...> Мать Мария мне показывает свои владения. 14 комнат на втором этаже, домашняя церковь, сделанная собственными руками, иконостас с малиновыми цветами на синем фоне с белыми крыльями. Иконы Рейтлингер² в рублевском стиле. «Чашу для Святых Даров, — говорит мать, — нам подарила монахиня-нищенка, тоже мать Мария. Вы ее наверно знаете, она сидит у ворот церкви на рю Дарю и просит: "Помогите, родимые". И вот на свои нищенские гроши купила нам чашу». Потом пьем чай. Стиль общежития — веселый, все шутят и смеются. Большая простота и добродушие. <...>

* * *

Конец декабря. Мать Мария уводит меня в свою «келлию». Она ютится в закоулке за котлом для центрального отопления. Узкая железная кровать; дырка в полу заткнута старым сапогом — там живет крыса. «Пойдем ко

мне, посидеть на пепле», — говорит она. Рассказывает о своей поездке в Прибалтику. Она объездила много монастырей и убедилась, что монастырской жизни больше не существует. Есть личное благочестие и только. «А я хочу создать новую форму монашества — в миру, новый тип общежития, полу-монастырь, полу-братство. Мы, выброшенные в эмиграцию, висим в пустоте. Но зато наша Церковь никогда так не была свободна. Такая свобода, что голова кружится. Наша миссия показывать, что свободная Церковь может творить чудеса. И если мы принесем в Россию наш новый дух — свободный, творческий, дерзновенный — наша задача будет выполнена. Иначе мы погибнем бесславно».

* * *

1933 год

21 января на вилла де Сакс — съезд Лиги Православной Культуры. В субботу всенощная, в воскресенье Литургия. Служит о. Сергей Булгаков. Львиная голова, порывистые движения, хриплый взволнованный голос. Когда он стоит перед престолом, кажется, что он в огне. Мать мне говорит: «Отец Сергей — мой духовный отец, я ему всем обязана. Через сто лет его будут почитать, как отца Церкви». Доклады, обсуждения; на ужин каша и чай. Владыка Евлогий благодарит меня за доклад и говорит: «Вот мать Мария постриглась и с тех пор все сияет». <...>

* * *

Обсуждаем с матерью программу миссионерских курсов. Лекции, семинары, дискуссионные собрания, борьба с безбожием, с равнодушными, оккультистами и сектантами. Сидим с матерью в ее чулане «на пепле».

<...>

* * *

Сентябрь. Мать все умеет делать: столярничать, плотничать, малярничать, шить, вышивать, вязать, ри-

совать, писать иконы, мыть полы, стучать на машинке, стряпать обед, набивать тюфяки, доить коров, полоть огород. Она любит физический труд и презирает белоручек. Еще одна черта: она не признает законов природы, не понимает, что такое холод, по суткам может не есть, не спать, отрицает болезнь и усталость, любит опасность, не знает страха и ненавидит всяческий комфорт — материальный и духовный. <...>

23 декабря. Ф.Т. Пьянов организует православный съезд русских рабочих в фабричном поселке Кнютанж. Наш «экип»³: мать Мария, Ф.Т. Пьянов, В.Н. Ильин, о. Виктор Юрьев и я. Выезжаем утром, едем шесть часов. Мать вяжет зеленые рукавицы и рассказывает о приходе в Кнютанж, о тяжелой жизни русских рабочих, о нужде, пьянстве. Она там бывала. Всех знает и любит, называет Кнютанж «своей паствой». <...>

Идем в Русский дом — большая зала с портретами царской семьи. Доклады — мой, матери Марии, Ильина. О смысле жизни, о религиозной природе человека. Аудитория слушает с напряженным вниманием. Простые русские лица, строгие и печальные. После доклада матери Марии раздался чей-то женский голос: «Спасибо Вам, мать Мария; мы знаем, что Вы нас любите, и мы Вас любим». <...> «У меня отношение ко всем им такое: спеленать и убаюкать — материнское. То, что я даю, — им так ничтожно. Поговорила, уехала и забыла. Но я поняла, почему не получается полных результатов. Каждый из них требует всей вашей жизни, ни больше, ни меньше. Отдать всю свою жизнь какому-нибудь пьянице или калеке, как это трудно. А вот я знаю, что это значит: в какую-то минуту вспылать любовью и внутренне как-то всю себя бросить под ноги другому человеку и этой минуты достаточно. И тут же, немедленно получится, что вы свою жизнь не потеряли, а получили вдвойне. Константин Васильевич, вот теперь, когда Вы так приняли в сердце мой несчаст-

ный Кнютанж, Вы для меня человек не только единомыслящий, но и одиночувствующий». <...>

Мать утверждает, что эмиграция мертва, что своими докладами мы только гальванизируем труп. Единственно жива в эмиграции Церковь, тоненькая жилка, по которой еще течет кровь. Только Церкви мы можем что-то сделать. И в этом наше историческое призвание.

Слова матери: «Все больше убеждаюсь в том, что мне дано жить не во дворце Хозяина, а где-то подальше, на хуторах. Роль моя чисто инструментальная. «Когда я постриглась, я думала, конечно, о своей «духовной жизни», но вот с тех пор, как я стала монахиней, я поняла: «Бог сделал меня орудием, чтобы с моей помощью расцветали другие души». <...>

Новый дом. 77, рю де Лурмель. Мать и Юра устраивают церковь в гараже. Иконы, иконостас, вышивки. Мать полна планов: дом отдыха, институт православной культуры, духовное братство. Большие комнаты, огромный зал для собраний. Мать сияет и говорит: «Помните, я Вам говорила: «все будет», — и вот — все есть».

Воскресение, 14 ноября. Первый храмовой праздник на Лурмель. Церковь — Покрова Божией Матери. Совещанье с матерью и Пьяновым об организации христианско-социальной работы.

1935 год

27 сентября. На Лурмель Литургия. Служит о. Сергей Булгаков. Торжественное заседание: Владыка Евло-

гий, о. Сергей, Н.А. Бердяев, мать Мария, Пьянов и я. Обсуждается и принимается устав «Православного Дела». Мать Мария — председательница. Владыка говорит: «Помогайте меньшей братии. Храни вас Господь. Над вами Покров Пресвятой Богородицы».

1936 год

В июле 1936 года мать Мария получает из России известие о смерти ее дочери, Гаяны. Я помню ее огромные серые глаза, пепельные волосы, прелестную улыбку. Никогда я не видел матери такой вдохновенной и расплавленной. «Очень было тяжело. Черная ночь. Предельное духовное одиночество. Бессонными ночами я ее видела и с ней говорила. Все было темно вокруг, и только где-то вдали — маленькая светлая точка. Теперь я знаю, что такое смерть». <...>

Мать заперлась в своей комнате и с утра до вечера стучит на машинке статью «Мистика человекообщения». «Это тема моей жизни», — говорит она. Почему так подробно и тонко описаны лестницы восхождения к Богу? Существуют бесчисленные путеводители и руководства к Богообщению, а о мистике человекообщения ничего не написано? Но ведь путь к Богу лежит через любовь к человеку, и другого пути нет. Человек есть образ и подобие Божье, храм Духа Святого, нетленная икона Божества. И человекообщение есть великая тайна и таинство». <...>

1937 год

Мать читала мне свои стихи. Только что вышел ее сборник. Она пишет стихи запоем. Потом надолго забрасывает. Никогда стихов не отделявает. Но есть у нее

строки сильные, рвущие сердце, «рыдательные». Тяжба Иова с Богом: «Почему, почему Ты не сжалишься...»

Мать написала замечательную статью о христианстве синодальном, эстетическом, аскетическом и евангельском⁴. Она охвачена воинственным духом, любит борьбу. Бунтует против «духовного комфорта», «христианского благополучия», обрядового благочестия. «Лучше кликушествовать и юродствовать, чем попить чаек с просфоркой». <...>

12 июля. Панихида по Гаяне. Мать вспоминает прошлое. «И в каждой полосе моей жизни была такая пронзительная печаль; разная, но всегда печаль. Когда мы приехали во Францию из Сербии, мы страшно нуждались. Жили всей семьей, пять человек, на 15 франков в день. Я делала куклы, пошуары, работала 10–12 часов в сутки, слепла. Зарабатывала гроши. А когда умерла моя маленькая Настюша, — решение мое уже было принято. И я стала готовиться к постригу. Препятствия были непреодолимые. Но Господь взял за руку и вытащил». <...>

21 мая. Поль Рено объявляет по радио о разгроме армии Кораба и взятии немцами Арраса и Амьена. Мать спокойна: «Я не боюсь страданий и люблю смерть». А как будет после смерти? — «Не знаю... просторно. И там мы узнаем маленькую тайну, что ад уже был». «Если немцы возьмут Париж, я останусь со своими старухами. Куда мне их девать? А потом буду пробираться на восток, пешком, с эшелонами, куда-нибудь. Уверю вас, что мне более лестно погибнуть в России,

чем умереть с голоду в Париже. Я люблю Россию. Патриотизм — глупое слово. Это совсем другое. Вот Илюша (Фондаминский) настаивает, чтобы я уехала из Парижа. А зачем я уеду? Что мне здесь угрожает? Ну, в крайнем случае, немцы посадят меня в концентрационный лагерь. Так ведь и в лагере люди живут».

«При первой возможности поеду в Россию, куда-нибудь на Волгу или в Сибирь. В Москве мне нужно пробыть только один день, пойти на кладбище, на могилу Гаяны. А потом где-нибудь в Сибири буду странствовать, миссионерствовать среди простых русских людей». <...>

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Монахиня Мария (Скобцова). Воспоминания. В кн.: Третий час, 1946. С. 64–78. Воспоминания приводятся с сокращениями.

² Юлия Николаевна Рейтлингер (впоследствии — сестра Иоанна) — иконописица, работавшая вместе с матерью Марией.

³ Группа.

⁴ Типы религиозной жизни. Статья опубликована: Вестник РСХД, № 176. С. 5–53.

ЖЕНЕВЬЕВА ДЕ ГОЛЛЬ¹

«О смерть! Нет, не тебя я полюбила...»

Не внешние обстоятельства, а мы сами сделаем из смерти то, чем она может быть, — смерть по добровольному согласию.

Дитрих Бонхеффер

Эти торжествующие слова лютеранского пастора Дитриха Бонхеффера, казненного в лагере Флоссенбюрг 9 апреля 1945 г. за сопротивление нацизму, могли бы быть написаны матерью Марией, православной русской монахиней. Погибшая в газовой камере лагеря Равенсбрюк, возможно в Стратскую Пятницу, как и другая французская католическая монахиня — мать Елизавета², она не подверглась смерти, но отдала свою жизнь (у нее не отняли жизнь, но она отдала ее). Ныне для нас настало время свидетельствовать не только о нацистских преступлениях, но и о добровольных приношениях, которыми ответили на эти преступления, и благодаря которым (я в этом убеждена) даже в концентрационном мире зло не одержало победу!

После многих месяцев, проведенных в Романвиль, в конце апреля 1943 года мать Мария была депортирована в Равенсбрюк. Какова была ее жизнь в 27 блоке, все мы хорошо знаем. Союзницы окружили ее уважением. В этих условиях она еще пишет трогательную икону Божьей Матери, которая держит на руках распятого Младенца Христа. В Пасхальный день 1944 г. окна барака были ею украшены удивительными вырезками из бумаги. На своем тюфяке она устраивала настоящие кружки, где рассказывала о русской революции, о коммунизме, о своем политическом и социальном опыте,

и, иногда, более глубоко, — о своем религиозном опыте. Мать Мария читала отрывки из Евангелия и Посланий по «Настольной книге христианина», которая уцелела у одной из узниц во время обыска. Она толковала прочитанное в нескольких словах.

Подле нее мы молились и порой пели тихим голосом. Эти собрания, которые оставили у нас незабываемые впечатления, проходили часто в других блоках, где было легче укрыться, или в лагерной аллее, около ограждения, — в то время как одна из нас была на страже.

Мать Мария часто посещала блок русских девушек «солдаток», которые принимали ее с любовью. Она с восхищением рассказывала нам о их мужестве. Быть может, в этих юных лицах она находила лицо своей дочери Гаяны, которая вышла замуж за советского студента и умерла в России.

Когда наступил кошмар последних месяцев, я была окончательно разделена с матерью Марией. Только после моего возвращения, с великой скорбью узнала я о ее смерти в газовой камере Равенсбрюк. По многочисленным свидетельствам наших соузниц (главным образом, — Жаклин Пери), к началу 1945 года мать Мария достигла крайнего предела своих сил.

В промежутках между переключками она всегда лежала, больше не говоря — или почти не говоря, предаваясь бесконечному созерцанию... На ее лицо было невозможно смотреть без волнения, — не из-за искаженных черт — к этому зрелищу мы привыкли, — но из-за напряженного выражения потаенного страдания. Оно несло уже отпечаток смерти. Однако мать Мария не жаловалась. Она держала глаза закрытыми, и как будто находилась в постоянном молитвенном состоянии. Это был, мне кажется, ее Гефсиманский сад.

Отборы в ее блоке следовали один за другим. Некоторое время удавалось ее прятать. Она оставалась молчаливой и спокойной. Но в Великую Пятницу 30 марта 1945 г. уже никакие уловки невозможно было применить: весь лагерь был выстроен на пробежку. Встала ли мать Мария на место другой соузницы? Ни одно из сви-

детельств не проясняет этого в достаточной мере, и, наверное, мы никогда не узнаем о последних минутах ее земной жизни, — как и о стольких наших соузницах. «Каждому смерть по достоинству». Смерть матери Марии, которая вся отдалась другим, была молчаливой, униженной жертвой, как смерть распятого Учителя.

*О смерть, нет, не тебя я полюбила
Но самое живое в мире,
Вечность...³*

пишет она в одном из своих последних стихотворений. И еще, как итог всего ее пути, последнее послание матери Марии своему духовному отцу, священнику Сергию Булгакову:

«Мое состояние сейчас — это то, что у меня полная покорность к страданию, и это то, что должно быть со мною, и что если я умру, в этом я вижу благословение свыше»⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Опубликовано в журнале *Voix et Visages*, n° 102. Paris, 1966. P. 1–4.

² Элиз Риве (Elise Rivet) в миру.

³ *Мать Мария*. Стихотворения, поэмы мистерии... Париж, 1947. С. 15.

⁴ *Мать Мария*. Париж, 1947. С. 152.

о. Дмитрий Клепинин

(1904–1944)

Материалы к жизнеописанию

о. Дмитрия Клепинина

ДЕТСТВО

Дмитрий Андреевич Клепинин родился 14 апреля ст. ст. в 1904 г. на Кавказе, в городе Пятигорске. Он был третьим ребенком в семье известного архитектора и храмостроителя Андрея Николаевича Клепинина и Софьи Александровны, урожденной Степановой.

По свидетельству А.Н. Гиппиус¹, крестный путь Дмитрия Андреевича, окончившийся мученической кончиной в концлагере, начался с раннего детства.

Когда Диме было несколько месяцев, он заболел воспалением легких — в столь тяжелой форме, что от матери не скрывали уже неизбежного рокового исхода. В критическую минуту родных подозвали к мальчику. Софья Александровна подошла к кровати сына, взяла его посиневшую ручку, сложила пальчики для крестного знамения и перекрестила его ручкой. После этого прощания в ходе болезни умирающего мальчика произошел никем не ожидаемый перелом, и Дима начал медленно поправляться.

Болезнь наложила, однако, свой тяжелый отпечаток, и Дима рос слабым и болезненным, развиваясь значительно медленнее его сверстников. Все его детство прошло под знаком раннего приобщения к страда-

нию, в осознании собственной беспомощности, уменьшенности по отношению к другим детям.

Однако помимо замкнутости и сосредоточенности на своем внутреннем мире, это пробудило в нем чувство жалости ко всем слабым и обиженным. Поэтому среди друзей Димы всегда было много таких, кому не доставало силы или умения участвовать в жизни, и которые в общении с Димой забывали свою отчужденность и чувствовали себя вполне нормальными людьми.

Дима испытывал также сильную жалость и к животным, и они платили ему ответной любовью. Он даже научился подражать собакам и кошкам, как-то по особенному нюхая воздух — так что домашние животные его даже побаивались, как будто он знал их секрет. В семье, где чувство юмора определяло собой общий стиль общения, было принято давать родным прозвища из братии «друзей меньших». Так, сестра Татьяна была прозвана Лисицей, а Дмитрий — Собакой.

Помимо жалости к слабым, родные вспоминают о его удивительной правдивости, интуитивном чувстве справедливости и душевного благородства, которые проявлялись в нем с ранних лет.

Дима рос в интеллигентной, музыкальной семье с широкими культурными интересами. София была двоюродной сестрой Зинаиды Гиппиус, муж которой, Дмитрий Мережковский, был крестным отцом Дмитрия. Члены семьи были верующими, но не церковными, как пишет А.Н. Гиппиус: «людьми боголюбивыми и человеколюбивыми». Софья Александровна читала детям Евангелие, писала тексты молитв. Так, незадолго перед смертью она посвятила 17-летнему Дмитрию текст молитвы, которую очень любила: *«Прими, Отец, молитву детей Твоих. Приди невидимо, благослови и поддай детям Твоим долгие дни, здоровье, веселье и друг к другу любовь. Дай росу небесную для растений земных, наполни дома наши Твоей тишиной и Твоей радостью. Любовь совершенную, чуждую страха, дай нам, Господи. Аминь»*. В жизни Дмитрия, проходящей под сенью любви и щемящей жалости ко всему живому, эта молитва сыграла исклю-

* Из книги об отце Дмитрии Клепинине, составленной Т. Викторовой. Выйдет в издательстве «Русский путь» осенью 2004 г.

чительную роль. Текст молитвы появляется в одной из его дневниковых записей в 1929 г.²

Софья Александровна была по образованию педагогом и уделяла детям много времени, посвящая их в свой собственный духовный мир. В Одессе, где несколько лет спустя обосновалась семья, она основала новаторскую школу, в которой поощрялось творчество. Сама она преподавала в ней Закон Божий, стремясь передать детям живой дух Православия. Кроме того, Софья Александровна была одним из первых мировых судей в Одессе и активно занималась социальной помощью, обслуживая бедные одесские кварталы. Эта деятельность впоследствии спасла ей жизнь: когда она была арестована ЧК в 1919 г., ее выручил молодой чекист, знавший ее по работе с беднотой.

С этим арестом матери связана первая – и неудачная – встреча Дмитрия с Церковью. Потрясенный случившимся, он почувствовал потребность пойти в храм. Он пошел к обедне в церковь женского монастыря и, не имея привычки бывать на церковных службах, стал среди молящихся, держа руки за спиной. Одна из монахинь, заметив это, сделала ему резкое замечание. «Для его восприимчивой души этого неделикатного формального замечания было достаточно, чтобы оттолкнуть его от Церкви» (Дневник А.Н. Гиппиус).

ЭМИГРАЦИЯ

После занятия Одессы добровольцами, Дмитрий поступил на службу матросом на торговый пароход Добровольческого Флота, где «команда в нем души не чаяла»³. С семьей Клепининых он воссоединился в Константинополе, который стал их первым беженским пристанищем. Дмитрий возобновляет здесь свое учение, поступив в американский колледж.

В 1921 г. Клепинины перебрались в Сербию, где встретились с семьями Зерновых⁴, Лопухиных и Трояновых.

Дом в окрестностях Белграда, где жили эти семьи, прозванный ими «Ковчегом», стал помещением для собраний Православного Студенческого кружка. Этот кружок был совершенно исключительным по силе религиозного чувства, по духовной взволнованности, по широкой открытости религиозным, философским, социальным и общекультурным проблемам. В этом кружке активно развивалась идея религиозного братства, обращенного к действию, и участие в этих встречах очень утвердило Дмитрия в вере. «Диму там сразу полюбили, и он нашел среди этой молодежи ту подлинную церковную среду, которую его душа, вероятно, уже давно инстинктивно искала, и в которой произошла его настоящая и уже окончательная встреча с Церковью» (Дневник А.Н. Гиппиус).

С кружком Дмитрий часто ездил в Хоповский монастырь, где он познакомился с замечательным священником о. Алексеем Нелюбовым, «очень способствовавшим расцвету его души»⁵, а также с Владыкой Вениамином, монастырь которого он также часто посещал. А.Н. Гиппиус вспоминает рассказ Дмитрия о том, как однажды, осенним вечером, идя в монастырь Владыки Вениамина, он сбился с пути, и до самой темноты бродил по лесу в поисках монастыря. Тогда Дима решил ночевать в лесу: нагреб опавших сухих листьев и лег спать. Когда он проснулся, уже светало, и, к своему удивлению и радости, он обнаружил между стволами деревьев стену монастыря.

Неожиданная кончина матери в феврале 1923 г., с которой были связаны переломные моменты в его духовной биографии, еще больше сблизила Дмитрия с Церковью.

Софья Александровна и после смерти сопровождает его в выборе духовного пути. Так, в сентябре 1930 г. Дмитрий пишет о таком опыте общения с матерью и ее духовном наставничестве в письме к С.С. Шидловской:

«...Я в первый раз понял значение страданий, когда осознал, что все, на что я надеялся в жизни, ушло от меня. <...>»

Но радость посетила меня, когда на память пришли слова Спасителя: «Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Аз упокою вы. Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и обряцете покой душам вашим. Иго бо Мое благо и бремя Мое легко есть». Я пришел на могилу моей матери с тяжелым игом житейским и все казалось таким запутанным и безысходным, и нашел легкое бремя Христово. Не знаю более счастливого момента моей жизни, и благодарю за все, что Бог дал мне перенести. После этого я иначе устроил свою жизнь, и легче было отстранить всю запутанность разных обстоятельств...»

С большой нежностью он обращается к матери в своих дневниках:

«Читая Твои письма, снова начинаю чувствовать, какое близкое участие Ты принимаешь во всей моей жизни. И теперь Ты со мной. Как тогда Ты любовью пронизала будущую судьбу, зная, что меня ожидает и что мне нужно в жизни, так и теперь Ты еще дальше и яснее видишь мой путь, закрытый от меня самого. Помогни мне, если имеешь дерзновение перед Господом, идти по пути, угодному Ему.

Как я рад, что Ты знала, что я Тебя люблю, что, несмотря на всю мою слепоту, невнимательность к Тебе, Ты знала, что я Тебя люблю. Я сейчас пойду спать, а Ты будь со мной, как тогда, когда я был над Босфором, а Ты в Ялте... Я еще буду писать Тебе, если даст Бог.

Вечная Тебе память». 17 Сентября 1929⁶

ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

В 1925 г. Дмитрий поступил в только что открывшийся в Париже Богословский институт, где его главным наставником стал о. Сергей Булгаков. Позднее Ф.Т. Пьянов писал:

«Богословский институт был для о. Димитрия духовным домом. Хотя он не был богословом в точном смысле слова, тем не менее, его духовная связь с о. Сергием Булгаковым была огромна. Я думаю, он восприни-

мал о. Сергия Булгакова не столько как ученого-богослова, но как личность, которая прошла тернистый, скорбный путь, как и вся русская интеллигенция, от марксизма к Церкви. Дмитрий поражался его огромным творческим даром, его полетами. <...> Я глубоко чувствовал у о. Димитрия почитание Богоматери — несомненно, влияние о. Сергия. О. Димитрий почитание это применял к жизни — к скорби народа, ко всякой живой твари. К утешению этой скорби, мне кажется, и был призван о. Димитрий»⁷.

Окончив Богословский институт в 1929 г., Дмитрий получил диплом и стипендию для обучения в Богословской семинарии в Нью-Йорке. Там он занимался, главным образом, писаниями ап. Павла, который стал для него «близким и дорогим»⁸.

Следующий этап его жизни, важный в духовном отношении, связан с Братиславой (Чехословакия), где Дмитрий помогает в служении о. Сергию Четверикову, который становится его духовным отцом.

В 1932 г. Дмитрий предпринял поездку к отцу на Борские рудники, где вновь повстречался с гувернанткой семьи Клепининых, «Фрейлин», которая знала Диму с раннего детства и очень любила его. Приближение Дмитрия к Православию очень сильно повлияло на нее, воспитанную в традициях католического вероисповедания. В это время она тяжело заболела. И, умирая буквально на руках у Димы, не отходившего от нее все последние дни ее земной жизни, она перед смертью приняла Православие.

В начале 1934 г. Дмитрий вернулся в Париж, где в поисках заработка работал чернорабочим, мыл окна, натирал полы. Одновременно он активно сотрудничал с РСХД⁹ (продолжая традиции зерновского «Ковчега»), обслуживал в качестве псаломщика и руководителя хора храм РСХД и летние лагеря и съезды Движения.

Большое место в его сердце занимал Владыка Евлогий, которого он называл иногда старцем. Духовные поиски привели Дмитрия к мысли о принятии священства.

Митрополит Евлогий, всегда чуткий к призванию своих духовных чад, рассказывает, с мягким юмором, о том, что православная парижская среда решила даже «помочь» найти невесту «неловкому» Дмитрию:

«И вот тут Господь явил ему Свою милость и послал ему прекрасную во всех отношениях подружку жизни»¹⁰: на одном из съездов Движения Дмитрий познакомился с Тamarой Федоровной Баймаковой, секретарем РСХД и корреспондентом *Вестника* в Риге.

В 1937 г. они повенчались в церкви Коломбель в Нормандии. В тот же год Дмитрий был рукоположен в диаконы, а затем и в священники митрополитом Евлогием и его помощником Епископом Пражским Сергием (Королевым) в Александро-Невском кафедральном соборе в Париже.

СЛУЖЕНИЕ

«Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас».

Мф. 11:28

О. Димитрий появился на Лурмель 10 октября 1939 г., за несколько дней до престольного праздника. О. Сергей Булгаков, служивший иногда в лурмельском приходе, с радостью писал об этом назначении «моего бывшего ученика и духовного сына, которого я люблю»¹¹.

Прихожане почувствовали необычайную доброту нового пастыря, его мягкость и готовность помочь другим. Вместе с тем, «когда вопрос касался Христовой Истины, он становился непоколебимым»¹². Это сблизило о. Димитрия и мать Марию, — очень разных по возрасту и темпераменту, — которые, тем не менее, не только нашли общий язык, но стали единомышленниками и друзьями и прошли совместный путь вплоть до мученической кончины.

Объединение *Православное Дело*, задуманное матерью Марией как «общее дело», действительно стано-

вится для них такого рода сотрудничеством, основанном на глубоком понимании и взаимной любви.

Одной из сторон их совместной деятельности становится работа с психическими больными, забытыми либо по недоразумению очутившимися в «психушках». Одна из таких больных рассказывает, как о. Димитрий спас ее от депрессии:

«Он стал меня лечить, и его лечение состояло в отвлечении меня от моего горя указанием на горе чужое, на необходимость действительной помощи другим. Он взял меня с собой в госпиталь, в приют, доверял мне детей, брошенных родителями. Благодаря ему я перестала думать о себе и вновь обрела свое душевное равновесие...» (Из письма духовной дочери).

О приходской жизни на Лурмель вспоминает С.Б. Пиленко, мать монахини Марии:

«В последние годы какой-то особенный мир царил в нашей церкви, и даже во время войны и всяких ужасов, — что-то высоко духовное... Любовь к ближнему, желание помочь несчастным (что и делалось). У о. Димитрия было много духовных детей, которым он помогал переносить тяжесть житейских горестей. <...> Всегда болезненный и слабый, никогда не отказывался ни от каких треб. Иногда бывало в день двое-трое похорон, и все на разных кладбищах, и все больше бедняков, и он всех сопровождает, на дворе дождь или снег. Вернется домой, поест что-нибудь, а тут уже опять привезли покойника, и он едет»¹³.

На Лурмель, где въезд в церковь был удобен для погребальной повозки, устраивались сотни отпеваний. Для нищих это делалось бесплатно. «Наша церковь превращается в кладбищенскую, — говорила мать Мария, — почти каждый день — похороны»¹⁴. В храме висело огромное полотно с вышитыми по краям Ангелами. На нем мать Мария вышивала в память почивших их имена.

Желая украсить службы, мать Мария вышивала и праздничные облачения для о. Димитрия. К.В. Мочульский вспоминает Пасхальную заутреню 1940 г.:

«Мать сшила для о. Димитрия пасхальное облачение, из тонкого белого шелка, — никаких украшений, только на фелони красным шелком вышита монограмма: «Иисус Хрис-

тос, Альфа и Омега». Город был погружен во мрак, по ночам завывали сирены. Крестный ход с хоругвями и иконами пересек темный двор и остановился у дверей дома. О. Димитрий трижды громко постучал. Двери распахнулись. После темноты, – ослепительный свет. Море горящих свечей. <...> О. Димитрий не ходит, а летает по зале. Его белое легкое облачение взвивается крыльями. Он «веселится о Господе». Звонким ликующим победным голосом восклицает: «Христос Воскресе!» На пути его расступается толпа, волнуются огоньки свеч, переливается радостный гул: «Воистину воскрес!» А он, уже у престола, произносит краткую ектению и снова устремляется в толпу, – белый, сияющий, окрыленный, с огненными розами в руке. Мне кажется, что он похож на ангела, отвалившего камень от Гроба. Мать Мария стоит у престола, горящая свеча снизу освещает ее лицо. Глаза у нее заплаканные и счастливые. <...> Оставшиеся идут в церковь на Литургию. Все причащаются. О. Димитрий читает торжественно: «В начале бе Слово и Слово бе к Богу и Бог бе Слово...». За тонкими стенами убогой церкви гаража, – тьма войны, тьма страшной весны 1940 г. А в церкви, в белом райском свете звучат непреложные слова: «И свет во тьме светит, и тьма его не объят»¹⁵.

Это была последняя Пасха перед оккупацией Парижа, вслед за которой последовали трагические дни мая и июня 1940 года. Задержанных русских отправляли в Компьеньский¹⁶ концлагерь. На Лурмеле был организован «Комитет помощи заключенным лагеря Компьень», который, с разрешения о. Димитрия, отправлял в лагерь продовольственные посылки от имени лурмельской церкви. В лурмельской церкви регулярно служились молебны о спасении России.

К июлю 1942 г., в связи с усилением гонений на евреев, свидетельство о крещении стало играть решающую роль в решении их участи, становилось своего рода «охранной грамотой». О. Димитрий решил выдавать такие свидетельства. По его убеждениям, сам Спаситель поступил бы таким же образом при такой нужде¹⁷. Вскоре в картотеке о. Димитрия появились сведения о приблизительно восьмидесяти новых «при-

хожанах». О. Димитрий различал в каждом случае тех, кому это свидетельство было необходимо для спасения от преследований и тех, кто искренно желал принять православную веру. Первым он выдавал свидетельство о принадлежности к лурмельскому приходу, вторых же тщательно готовил к крещению¹⁸.

О том, с какой непреклонностью и бесстрашием действовал о. Димитрий, свидетельствует его ответ на однажды поступившее на Лурмель из Епархиального управления требование списков новокрещенных:

«В ответ на Ваше предложение предоставить Вам списки новокрещенных начиная с 1940 г., я позволю себе ответить, что все те, которые, – независимо от внешних побуждений, – приняли у меня крещение, тем самым являются моими духовными детьми и находятся под моей прямой опекой. Ваш запрос мог быть вызван исключительно давлением извне и продиктован Вам по соображениям полицейского характера.»

Ввиду этого я вынужден отказаться дать запрашиваемые сведения»¹⁹.

В 1942 г. положение ухудшилось и стало необходимо срочно находить убежища, главным образом, для жен и детей уже арестованных евреев. Лурмель становится таким приютом, где многих удалось спрятать в общежитии и даже часовне храма. О. Димитрий уступил свою комнату еврейскому семейству. «*Эти несчастные, – мои духовные дети, – говорил он, – Церковь во все времена была убежищем для жертв варварства».*

МУЧЕНИЧЕСТВО

«И, неся крест Свой, Он вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски – Голгофа».

Ин. 19:17

8 февраля 1943 г. гестапо нагрнуло на Лурмель. В результате обыска в кармане Юры Скобцова была обнаружена записка одной женщины-еврейки, которой

Юра доставлял пищу. Письмо было на имя о. Димитрия и содержало просьбу выписать удостоверение о крещении.

Гестаповцы отобрали удостоверение личности о. Димитрия и С.В. Медведевой, приказав им на следующее утро явиться в гестапо. Юра был увезен как заложник. Эсэсовец Гофман, производивший обыск, объявил, что Юра будет освобожден, когда в гестапо явится сама мать Мария, которая в тот день отсутствовала в Париже.

На следующий день, сознавая, что может означать его вызов в гестапо, о. Димитрий встал на заре и отслужил Литургию, — последнюю, которую ему было дано отслужить на свободе. Евхаристия в это прощальное утро была совершена в приделе, который некогда устроил сам о. Димитрий, и в котором он очень любил служить. Эта т.н. «малая церковь» была посвящена им священномученику Филиппу, Митрополиту Московскому. Теперь проявилась вся уместность этого посвящения: святитель Филипп был замучен по повелению Ивана Грозного за то, что осмелился открыто осудить жестокие действия своего государя.

Сразу после службы он отправился с С.В. Медведевой в штаб гестапо.

О. Димитрия допрашивали в продолжении четырех часов. Позже, на Лурмель, Гофман рассказывал, как о. Димитрию предлагали свободу при условии, что он впредь не будет помогать евреям. Он показал свой наперсный крест с изображением Распятия: «А этого Еврея вы знаете?». Ему ответили ударом по лицу. «Ваш поп сам себя погубил, — заметил Гофман. — Он твердит, что если его освободят, он будет поступать так же, как и прежде»²⁰.

Мать Мария позднее сама пришла в гестапо, но Юру не освободили. Не освободили его и тогда, когда в гестапо, несколько дней спустя (16 февраля), явился Ф.Т. Пьянов, который сразу же был арестован. Кроме того, были схвачены Ю.П. Казачкин²¹ и А.А. Висковский, — один их спасенных о. Димитрием и матерью

Марией душевнобольных, работавший на кухне общезжития. Протестуя против его ареста, Т.Ф. Клепинина сказала: «Он ведь больной!», — на что гестаповец сказал: «Мы там сумеем ему вправить мозги».

Т.Ф. Клепининой, ввиду угроз гестапо, пришлось скрыться в предместье Парижа, имея на руках шестимесячного сына и четырехлетнюю дочь.

По приказу немецких властей, Православное Дело было ликвидировано, а его деятели, после месяца, проведенного в Романвиле, были отправлены в этапный лагерь Компьень²².

Об этой отправке рассказывает Ф.Т. Пьянов:

«Нас собрали около 400 человек во дворе. Из окон высывались покрашенные стенографистки, немки, француженки, русские; о. Димитрий, в порванной рясе, стал предметом насмешек. Один эсэсовец начал толкать и бить о. Димитрия, называя его «Юдэ». Юра Скобцов, стоявший рядом, начал плакать. О. Димитрий, утешая его, стал говорить, что Христос претерпел большие издевательства»²³.

В Компьень первое время были большие трудности с питанием, т.к. родные еще не могли присылать посылок и заключенные питались, главным образом, находя пропитание в мусорных очистках. По воспоминаниям союзников, «...видя голодных, обездоленных, на грани отчаяния находящихся несчастных, о. Димитрий не находил себе покоя, если не помогал». Однажды кто-то дал о. Димитрию луковицу. На плацу он встретил студента из сербов, которые жили особенно плохо, приходя от голода в отчаяние. Он стыдливо протянул сербу луковицу «и был очень доволен, — пишет Ф.Т. Пьянов, — а мы нет, т.к. думали опустить ее в воду с картофельной шелухой...». Когда начали присылать посылки, о. Димитрий прежде всего ходил по этим несчастным и раздавал свое. Видя это, его друзья иногда делали о. Димитрию замечания, которые он либо не замечал, либо отделялся шуткой. «Редко так ставился вопрос о трагизме судьбы человека, особенно несчастных людей, — отмечает Ф.Т. Пьянов. — В этом

о. Димитрий очень сходен с матерью Марией, у о. Димитрия было проще, он не ставил проблем, но практически следовал всем заповедям Христа». Однажды, когда завязался разговор на эту тему, о. Димитрий сказал:

«Если бы я не был священником, если бы я не делал этого, я был бы самым несчастным человеком... Мой, Богом данный мне путь, спас меня, и я только горюю и грющу, что так мало делаю, вот здесь мы заключены, как будто и делать нечего, а сколько я не сделал, потому что ленив...»²⁴

В компьеньской тюрьме усилиями о. Димитрия барак был преобразен в церковь: из кроватей, к которым прислонены доски от столов, был сооружен иконостас. Его жене удалось ему переправить антиминс, и стало возможным совершать богослужения:

«Каждый день служим Литургию – это все меняет ... Изучаем Prati'a, – пишет о. Димитрий. – Старался подготовить Юру к принятию сана ... это его определенное желание».

Компьеньские заключенные были последними прихожанами о. Димитрия. Один из них вспоминает о его пастырском служении в Компьень:

«Церковное богослужение, особенно Божественная Литургия, были центром жизни о. Димитрия. Он сам часто говорил нам, что без Литургии он ходит как потерянный, мало сил бороться против себя, своей самости и зла, вокруг нас лежащего. Без насилия, без угроз, своим примером, разъяснениями он приближал нас к Святым Таинствам. Если нас не переселяли из помещения в помещение, а это бывало, мы служили ежедневно Литургию и вечерню или всенощную. Он воспитал нас часто исповедываться и причащаться, и действительно, мы участвовали эти Таинства, получая огромную помощь. Он часто грустил, что не может воздействовать на советскую молодежь. К нам в Компьень прибывала советская молодежь, бежавшая из разных лагерей, большинство из них сходились за обеденным столом, за столом был установлен определенный порядок, советская молодежь подчинялась этому (и другие относились к этому с уважением), но к церкви и к на-

шим молитвам они были чужды. Лишь позднее его попытки увенчались успехом. <...>

Христос как личность всегда был коррективом его жизни. Библия и Евангелие были постоянным его чтением в трудных условиях нашей жизни. У него были бессонницы, в нашей камере целые ночи напролет некоторые играли в карты. Он в углу под светом садился за карточный стол (другого стола не было) и до поздней ночи сидел с Библией или Праттом²⁵. Прочитанным он сейчас же делился. Сразу же по приезде в Компьень несколько человек попросили заниматься с ними, и он руководил кружком по изучению жизни Иисуса Христа, Библии и богослужения»²⁶.

Друзья, оставшиеся в Париже, делали все, чтобы освободить о. Димитрия. Некий немецкий пастор Петер, благосклонный к православным и влиятельный в кругах оккупационных властей, обещал хлопотать за него. При этом ставилось условие, что о. Димитрий заявит о том, что его деятельность при доме матери Марии ограничивалась его священническими обязанностями. Тамара Федоровна сообщила ему об этом в тайной переписке, которую удавалось вести через отдельный американский сектор лагеря Компьень. О. Димитрий решительно отказался: *«В хлопотах обо мне ни в коем случае не надо отмежевывать меня от Православного дела. Это бросает тень на него. Это как бы соглашение с обвинителями».* *«Мы все равно несем ответственность и одинаково ни в чем не виноваты»²⁷.*

В декабре 1943 г. узники были переведены в концлагерь Бухенвальд, а затем в мрачный тоннель Дора, для изготовления ракет V2 в жутких подземных заводах. Несмотря на свое тяжелое физическое состояние, о. Димитрий морально всячески поддерживал других, павших духом. Не желая пользоваться привилегиями как заключенный француз, он сорвал нашитый знак F и заменил его советским, чтобы разделить более тяжелую участь своих соплеменников.

Обеспокоенный ужасающим видом о. Димитрия, дряхлеющего на глазах, один из заключенных, имев-

ших влияние на распределение работы, пытался за него хлопотать. Он указал начальнику, что эта работа «старика» не под силу. Начальник было согласился, но спросил возраст о. Димитрия. Тот честно ответил, что ему 39 лет — и был оставлен на прежней работе по перетаскиванию тяжелых плит.

«О. Димитрий не способен был на неправду, — вспоминает С.П. Жаба. — Так был неизбежен его арест, так неизбежна стала его смерть»²⁸.

Во время одной из особенно долгих переключек на ледяном ветру о. Димитрий простудился и тяжело заболел плевритом. Юрий Павлович Казачкин добился его перевода в «шонунг» (Schonung), — помещение для освобожденных от работы по болезни. Несколько дней спустя, когда Юрию Павловичу удалось его навеситить, он нашел его умирающим и чувствующим себя богооставленным.

8 февраля 1944 г., в день, когда заключенные могли писать близким, Юрий Павлович принес ему открытку. О. Димитрий, который уже не мог говорить, дал ему знак, что не сможет написать. На следующий день, 9 февраля, Юрий Казачкин уже не нашел о. Димитрия в Schonung. По позднему рассказу надзирателя²⁹, бывшего свидетелем последних минут жизни о. Димитрия, он, лежа на цементном полу и не в состоянии более двигаться, попросил надсмотрщика поднять его руку и перекрестить его.

Так началась и закончилась его жизнь, осененная силой крестного знамения, — жизнь, осмысляемая и прожитая как подлинное несение креста:

«На крестном пути Спасителя он больше всего оттаивался. Человека он рассматривал как символ креста по своему строению (слова о. Сергия Булгакова). Он и знал силу креста. Он остро чувствовал разлитое по земле зло, опасность его для судьбы человека и знал и глубоко верил в силу значения креста, спасающего человека и мир»³⁰.

В 1930 г., размышляя о принятии священства, Димитрий записывает в личном дневнике:

«Каков путь Христианина: радость или страдание?»

Страдание, т. к. умирает со Христом телу плотскому, но это подавляется радостью, т. к. он совоскресает Христу и участвует в самом светлом процессе мира — созидании тела Христова — созидание это все более раскрывающаяся жизнь, ведущая к необычайному свету, когда Бог будет всяческая во всем.

Помяни нас, Господи, в Царствии Твоем».

С этим напутствием обращается к нам светлый праведник, проповедник, мученик и свидетель Истины Христовой отец Димитрий Клепинин.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Сведения о детских годах Димитрия приводятся по дневниковым записям Анны Николаевны Гиппиус, тетки Д. А. Клепинина, которую митрополит Евлогий характеризовал как «...женщину высокого христианского качества, праведницу», подчеркивая, что «она имела большое духовное влияние на Димитрия Клепинина и очень его любила» (Слово митрополита Евлогия на собрании памяти о. Дм. Клепинина). Дневник А.Н. Гиппиус цитируется по рукописи (архив Е.Д. Клепининой-Аржаковской, Париж).

² Запись от 11 февраля 1929 г.

³ С.П. Жаба, воспоминания в кн.: «Вестник Русского Христианского Движения», № 131. Париж, 1980. С. 333-341.

⁴ Зернов Николай Михайлович (1898-1980) и Зернова Софья Михайловна (1899-1972) — общественные деятели, сыгравшие активную роль в истории РСХД и православной миссии за границей.

⁵ *Op. cit.*

⁶ Дневник 1929 г.

⁷ Воспоминания Ф.Т. Пьянова. Архив Е.Д. Клепининой-Аржаковской (неопубл.).

⁸ Письмо к С.С. Шидловской, *op. cit.*

⁹ Русское Студенческое Христианское Движение.

¹⁰ *Митрополит Евлогий*. Слово памяти о. Димитрия.

¹¹ Письмо о. Сергия Булгакова С.Б. Пиленко от 14 окт. 1939 г. (архив о. Сергия Гаккеля).

- ¹² Пьянов Ф.Т. Доклад на собрании, посвященном матери Марии (Скобцовой), 1968.
- ¹³ Воспоминания С.Б. Пиленко (архив Е.Д. Клепининой-Аржаковской).
- ¹⁴ Мочульский К.В. Монахиня Мария Скобцова. В кн.: Третий час. Нью-Йорк, 1946. С. 70.
- ¹⁵ Описание Пасхальной заутрени приведено К.В. Мочульским: Мочульский К.В., *op. cit.* С. 73–74.
- ¹⁶ Пересылочный лагерь на севере Франции.
- ¹⁷ Мать Елизавета, устное свидетельство. Приведено по книге: О. Сергей Гаккель. Мать Мария. УМСА-PRESS, 1992. С. 209.
- ¹⁸ По сведениям Т.Ф. Клепининой, жены о. Дмитрия (архив Е.Д. Клепининой-Аржаковской).
- ¹⁹ Документ, приводимый Г.А. Раевским в: Двадцать лет спустя. — Русская мысль. Париж, 1 авг. 1961 г. Цит. по кн. о. Сергия. С. 210. Раевский (наст. фамилия Оцуп) — христианин, поэт, живший в то время на Лурмель.
- ²⁰ Монахиня Елизавета, в кн.: о. Сергей Гаккель. *Op. cit.* С. 220.
- ²¹ Один из участников Православного Дела, которому удалось выйти из застенков. Воспоминания (архив Е.Д. Клепининой-Аржаковской).
- ²² Изложено по книге о. Сергия Гаккеля. *Op. cit.* С. 216–218.
- ²³ Свидетельство Ф.Т. Пьянова, ВРДП, № 1. С. 8.
- ²⁴ «Как мы жили в лагере». Воспоминания Ф.Т. Пьянова (архив Е.Д. Клепининой-Аржаковской).
- ²⁵ Ferdinand Pratt — иезуит, автор книги «Жизнь и учение Иисуса Христа».
- ²⁶ «Как мы жили в лагере». Воспоминания Ф.Т. Пьянова (архив Е.Д. Клепиной-Аржаковской).
- ²⁷ Письма от 19 мая и 2 июня 1943.
- ²⁸ С.П. Жаба: Вестник Русского Христианского Движения, № 131. Париж, 1980. С. 333–341.
- ²⁹ Со слов матери Марии Иглинской (Покровский монастырь, Бюсси, Франция).
- ³⁰ Из воспоминаний Ф.Т. Пьянова (архив Е.Д. Клепининой-Аржаковской).

М. Лот-Бородина

Памяти отца Дмитрия Клепинина

Величье духа, дар бесценный,
Не всем и каждому здесь дан.
Тому, кто там благословенный,
Родился свыше, был избран.
Его узнать и нам возможно,
Стоит он над толпой людской,
В нем воля к благу неприметна
И чужд он суеты мирской.

Но близок он и к человеку,
Ему помочь готов всегда,
И служит сам и светит веку
Как путеводная звезда.

Таков он был, простой, безвестный,
Любви свидетель до конца,
Так благодатию небесной
Здесь удостоился венца.

Мы все его не позабудем,
Как образ жизни во Христе,
Хранить ту память свято будем
В ее чистейшей красоте.

Апрель 1951

Письма о. Сергия Булгакова Т.Ф. Клепининой

ПИСЬМО О. СЕРГИЮ БУЛГАКОВУ ¹

1-го октября 1939

Дорогой отец Сергей,

Вчера вступил в настоятельство на Лурмель,² и захотелось сказать Вам об этом новом этапе в моей жизни и попросить Ваших молитв.

Весь последний период был очень активный, наполняющий Страстную неделю. Когда первое, самое напряженное время прошло, во время которого много давалось, но и много получалось в общении с людьми, наступило более обычное время, а ежедневное служение Литургии продолжалось, то я вдруг почувствовал, как в своей личной духовной жизни мало делалось по сравнению с тем, что требовал весь уклад жизни. Поэтому чувство страшной неподготовленности к той ответственности, какую берешь на себя быть пастырем в это трудное время. Молитесь за меня. Если возможно, напишите мне про себя. Поделитесь своим духовным опытом. Очень не хватает постоянного руководства и ежедневной помощи. Время особенное. Но очень много светлого. Главное то, что видишь десницу Божию, которая напутствует не бесплодно. Все меньше и меньше в мире смертоносного болота благополучного. Сейчас так реально ощущается реальность значения молитвы за мир. Такое чувство, будто духовный мир стал ближе к судьбам народов, и что открылась какая-то дверь молитвенного общения с той частью людей, которая раньше была покрыта жиром. Может быть, это мои фантазии, не чувствуете ли Вы нечто подобное? Вот, например, у меня потребность молиться св. Женевьеве, т.к. мне кажется, что Париж

стал как-то восприимчив к ее заступлению. Не только благодаря опасности над Парижем, а потому, что приблизились к жизни мира сего вечные вопросы, и святыне приблизились поэтому. Дорогой отец Сергей, пишете мне про себя, как Вы? Храни Вас Господь. Целую с любовью.

Ваш свящ. Димитрий Кл.

ПИСЬМА ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА Т.Ф. КЛЕПИНИНОЙ³

в период ареста и мученичества о. Димитрия

После ареста и депортации о. Димитрия, его жена Тамара поддерживала переписку с о. Сергием Булгаковым, с которым семья Клепининых имела сильную духовную связь⁴, и пересылала ему письма, полученные от мужа из заточения.

Приводимые ниже фрагменты из писем о. Сергия, адресованные Тамаре Федоровне, являются своего рода свидетельством о. Сергия о мученическом пастырском подвиге о. Димитрия. Одновременно письма выражают деятельное сострадание о. Сергия Булгакова о. Димитрию, его союзниками и его близким, являясь волнующим свидетельством их молитвенной связи.

18 февр. 1945⁵

Дорогая Тамара Федоровна!

Хочется Вам сказать, насколько я сердцем и молитвой с Вами вместе со многими, духовно и дружески связанными с Вашим мужем, которого Господь избрал исповедником Своего Имени в наши дни. Да укрепит Вас Господь и да пошлет Вам радость нового соединения с Вашим мужем, и да даст Вам силы разделить с ним по своему крест его. Призываю благословение Божие на

Вас и на деток Ваших и скорблю, что расстояние делает Вас для меня недосягаемой для личной встречи.

С любовью Ваш о. С.

P.S. Я слышал, что о. Дима закурил. Пошлите же ему со следующей посылкой этот пакет табачного зелья.

31. 05. 1943⁶

Дорогая Тамара Федоровна!

Сегодня получил Ваше письмо с дорогими приложениями. Как я рад ему и им, и как Вам благодарен за письмо, и за память, и больше всего рад, что в болезни и скорби нашей наступил просвет, и будем надеяться на светлую радость в грядущем. А уж нечего говорить о том, какова эта выстрадавшая радость... Когда все случилось, то было двойное чувство. За себя — что не разделяешь их судьбы, но и за них чувство если не гордости, то духовного уважения, что они есть, что Господь их избрал, что все было, как было, и в прошлом, и в настоящем. И за Вас, что так достойно и мужественно приняли все. И с надеждою сердечною самоукорением возносил и возношу каждодневную о всех молитву Господу. Спасибо Вам за то, что через К.В.⁷ держите нас в курсе обо всем, до Вас доходящем.

И как много творческих связей дается в этих, как будто случайных, встречах, которые Господь им посылает⁸. Шлю от себя братскую любовь и молитву. Благодарю Вас. <...>

Конечно, письмо Ваше немедленно сообщил о. Кириану⁹, о. Иоанну и др. Это такая радость для всех. Храни Вас и деток Ваших Господь! Было так тревожно за Вас, когда Вы поделились своей скорбью, теперь она уже здравеет на лоне природы¹⁰.

Как отраднo это чувство литургической связи, которую Вы с ним испытываете, и очень хорошо, что ищите поддержки в частом причащении. Еще раз благословляю Вас. С любовью ваш о. С.

<...> Ваши места я когда-то посещал, и знаю, как там хорошо¹¹.

23. 06. 43

Дорогая Тамара Федоровна!

Простите, что так поздно благодарю Вас за Ваше приветствие ко дню 25-летия моего священства, так меня тронувшее, с приложением писем о. Димы. Получилось впечатление, что и он был у меня вместе с Вами в этот дорогой час. Я его встретил в первый раз в Белграде в 1923 г. на вокзале, когда некий мне неизвестный мальчик мне принес газету и этим как-то запечатлел себя в моем сердце благодарной памятью. Остальное — Париж — Вам известно, как и те страницы Вашей взаимной биографии, когда я <...> пытался быть «для всех всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых»¹², как это делает теперь подвигом своего пастырского служения Ваш муж. Каждодневно молитвенно помню его и Вашу семью, да укрепит Вас Господь на Вашем тернистом пути. <...> Призываю на Вас и на Ваших деток благословение Божие.

Ваш о. С.

1/ 14. 10. 1943

Дорогая Тамара Федоровна!

Возвращаю Вам врученную сегодня записку о. Димитрия. <...>

Благословляю Вас в день Вашего престольного праздника¹³ и счастлив, что мог в этот день совершить Божественную Литургию в Лурмельском храме после почти 5-летнего перерыва, а в частности, последовать приглашению о. Димы, у которого всегда было это желание¹⁴. Благословляю деток Ваших.

С любовью Ваш о. С.

2 декабря 1943

Дорогая Тамара Федоровна!

Спешу вам ответить через Константина Васильевича... Во-первых, рясу Диме пошлите вне всякого сомнения. Ему она пригодится, а я ее уже давно не ношу и в ней не нуждаюсь. А шарф, очевидно, как раз нужен, я очень рад. И у меня есть другой, так что не думайте. <...>

Да благословит Вас и Ваших деток Господь. Молюсь о Диме и всех его близких повседневно, как умею. Ваш о. С.

21 дек. 1943

Париж

Дорогая Тамара Федоровна!

Только сегодня я узнал о постигшем вас новом испытании¹⁵. Всем сердцем с Вами, и молю Господа лишь сохранить в здравии и благополучии Вашего любимого, избранника Божьего, удостоенного высшего звания. Хочется надеяться, что это не будет хуже, судя по дошедшим до меня данным, дай Бог и Вам справиться с новым испытанием с тем же мужеством, которое Вы проявляете и проявляли до сих пор. Шлю благословение Вам и деткам Вашим.

С любовью ваш о. С.

12. 01. 44 / 30. 12. 43

Париж

Дорогая Т.Ф., только что получил копию письма о. Димы¹⁶. Бесконечно умилен и потрясен, радуюсь и утешаюсь на этот образ исповедника, в вере обретающего мужество. Вижу в этом плод духовный его мученичества, и да пошлет Господь Вам силы выдержать такой же плод духовный от Вашего мученичества, ко-

торое по-своему не легче, если только не труднее, его креста. С Новым годом, да принесет он радость. <...>

Всегда молюсь о всех Вас, как о самых близких и дорогих. Благословляю Вас на Новое Лето благодати Божией с упованием, которое вдохновляет Диму, что в этом году будете вместе и с радостью и благодарением Богу вспоминать о перенесенных скорбях. Боже, умножь в нас веру!

Благословляю Вас и деток Ваших. С любовью Ваш о. С.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Архив Е.Д. Клепининой-Аржаковской (неопубл.).

² О. Димитрий был назначен митрополитом Евлогием настоятелем Лурмельской церкви при общежитии матери Марии, сменив архимандрита Киприана (Керна), углубившегося в исследовательскую и преподавательскую работу в Богословском Сергиевском институте.

³ Архив дочери о. Димитрия, Елены Дмитриевны Клепининой-Аржаковской (Париж).

⁴ Сохранились письма о. Сергию, написанные совместно о. Димитрием и Тамарой Федоровной («...Вы для нас особенно близки», «...мы много о Вас думаем...» (от 1 окт. 1939 г.).

⁵ Письмо написано через несколько дней после ареста о. Димитрия (11 февраля 1943 г.).

⁶ Письмо написано вскоре после отправки о. Димитрия в концлагерь Компьень, где он находился до середины декабря 1943 г.

⁷ К.В. — Константин Васильевич Мочульский.

⁸ Речь идет о последней встрече матери Марии и ее сына Юры в этапном лагере Компьень в апреле 1943 г. Описание этой встречи приводит в своих воспоминаниях И.Н. Вебстер.

⁹ О. Киприан (Керн) — монах, богослов, автор ряда работ («Евхаристия», «Православное пастырское служение» и др.), профессор Сергиевского института в Париже. Был настоятелем Лурмельского прихода до о. Димитрия.

¹⁰ Речь идет о тяжелой болезни дочери.

¹¹ Т.Ф., вследствие угроз гестапо, была вынуждена скрываться под Парижем в местечке Vitonlay.

¹² 1 Кор. 9:22.

¹³ Дурмельский храм был посвящен празднику Покрова Пресвятой Богородицы.

¹⁴ О. Сергий Булгаков, по просьбе о. Димитрия, время от времени служил в Дурмельской церкви.

¹⁵ 16 декабря о. Димитрий и Юра Скобцов были переправлены в концлагерь Бухенвальд.

¹⁶ Последнее письмо о. Димитрия от 13 дек. 1943 г., написанное перед отправкой в Бухенвальд.

К.П. Струве об о. Дмитрие Клепинине

Из письма Константина Петровича Струве родным*

6/XII 1926, Сергиевское Подворье

...О Диме трудно мне писать. Я очень полюбил его за эти месяцы, и чудится мне, что в нем я обрел себе друга. До сих пор у меня много было приятелей, знакомых, друзей. Но подлинного личного друга я не находил, а он так привязался ко мне и я к нему. Он замечательно хороший мальчик, видом такой невзрачный, а душою такой богатый, любвеобильный, мудрый и трезвый.

Из другого письма без даты, 1947 г.

...Вернулся из Англии и мой друг Дима Клепинин, обвороченный англичанами, особенно их смирением...

* Третий сын П.Б. Струве. Родился в 1901 г., умер в Словакии, где стал иеромонахом в 1948 г.

Юрий Скобцов

(1921–1944) Д. С. С.

Материалы к жизнеописанию

Ю. Скобцова

ДЕТСТВО И ОТРОЧЕСТВО

Юра Скобцов, сын Елизаветы Юрьевны и Даниила Ермолаевича, родился в апреле 1921 г. в Тифлисе, который стал первым прибежищем их эмигрантского пути. Софья Борисовна Пиленко вспоминает¹:

«Родился Юра в Тифлисе, куда мы бежали, так что еще не родившись он был в большой опасности. Мы выехали из Новороссийска на последнем пароходе, отходившем оттуда, это был итальянский пароход, и мы, беженцы, были в ужасных условиях. Наша компания состояла из Лизы (матери Марии), Гаяны, меня и двух семей наших знакомых. <...> Наверху, на палубе, и в 1-ом, и 2-ом классе была «чистая» публика, под нами — армянские беженцы, еще ниже — бараны и, наконец, трюм, в котором ехали мы. Там была почти полная тьма. В одном месте было крошечное окошечко. Как только пароход тронулся, пришел капитан с просьбой не курить, потому что где-то лежал динамит. Ходить было очень опасно, т.к. всюду были какие-то доски, между ними щели, и можно было в темноте сломать ногу. Трюм был полон беженцами: тут были раненые генерал-офицеры, женщины и дети. <...>».

С ранних лет Юра испытывал сильную тягу к церковной жизни.

«Во время больших праздников, а в особенности на Страстной и Пасху, украшение храма, залы и шествие

Крестного хода устраивал мой внук Юра Скобцов, — вспоминает Софья Борисовна². — Он всегда заранее все обдумывал и распределял, кому с чем идти и кому после кого, поэтому не было никакой суеты и все шло благополучно».

О глубококом молитвенном даре Юры вспоминает Сергей Пристли, с которым Юра, тяготевший к общению с духовными лицами, познакомился во время поездки в Англию. Знакомство вылилось в глубокую дружбу и тесную духовную связь, поддерживаемую встречами, перепиской и совместной молитвой, о чем рассказывает сам Сергей:

«Юра говорил, что, в отличие от своей матери, мистически одаренной, он не имел мистического опыта. Однако быть рядом с ним, когда он молился, было переживанием, которого я никогда не забуду. Даже если мне изменяет моя память и моя молитвенная практика безнадежно неадекватна, я знаю, что духовное общение Юры со всей Небесной Братией было безмерно глубоко.

У меня был опыт общей молитвы: так, я молился ночью и ранним утром перед теми же иконами и в то же время, что о. Георгий Шумкин у себя дома, и во время его молитвы я чувствовал сильное духовное присутствие, которое помогало мне. Я рассказываю это затем, чтоб объяснить, что по опыту и сравнению я знаю, что Юра обладал необычайным духовным качеством. Когда мы молились вместе с Юрой, это было почти физическое ощущение вечности, идущее от сердца. Почти невозможно определить это иначе, кроме как сказав, что если бы мы были еще ближе к Богу, то умерли бы.

Юра очень любил Литургию и столь добросовестно готовился к таинству причастия, что для него было невыносимым усилием приобщиться Святых Таин чаще, чем раз в неделю»³.

Особые отношения сложились у Юры с друзьями его матери. Большая дружба связывала его с Константином Васильевичем Мочульским, который называл его «светлым отроком» и посвятил ему свою монографию о Достоевском.

Сергей Павлович Жаба, сотрудник матери Марии, вспоминает о Юре:

«Это был юноша, не ошибавшийся в том, что справедливо и несправедливо, юноша незлобивый, нестрогие слова которого были наградой — или приговором. Юноша, полный радости жизни, готовый отдать душу свою за дело Христово — и отдавший ее. Мечтавший стать священником — и каким чудным пастырем он бы стал...

Помню, в дни оккупации, я упомянул матери Марии об одном моем решении. При следующей встрече она радостно промолвила: «Юра сказал, что Вы поступили правильно», — я принял ее слова также радостно, как они были сказаны»⁴.

Юра работал вместе с матерью в движении Сопротивления, что и послужило основанием для его ареста. Он непосредственно участвовал в помощи гонимым во время немецкой оккупации. Так, в частности, Юра регулярно носил пищу из лурмельской столовой для больной Гавронской к ней домой, что было связано с риском; одновременно внучка сестры Гавронской нашла убежище от преследований в лурмельском общежитии, где Юра уступил ей свою комнату и т.п. Роковым для Юры стало письмо, полученное от Мари Лурье, которая была арестована немцами и отправлена в лагерь Дренси. Из лагеря она написала письмо Георгию Скобцову (переправив его через посредство еврейского комитета благодетеля), в котором содержалась просьба к о. Димитрию Клепину выдать сертификат о крещении.

Это письмо госпожи Лурье, обнаруженное в его кармане при обыске, учиненном гестапо на Лурмель, стало обвинительным актом Юры.

АРЕСТ

Софья Борисовна рассказывает⁵ об аресте своего несовершеннолетнего внука:

«Утром, 8 февраля 1943 года, ко мне в комнату пришел мой внук Юра Скобцов, относившийся ко всем

старикам с особенной внимательностью, а ко мне и с сильной любовью. Затопил мне печь, пошел вниз за углем и пропал. Я пошла вниз посмотреть, отчего он не идет (в это время столовая, как всегда, была полна бедняками, пришедшими обедать), и первый встречный сказал мне, что приехали немцы, арестовали Юру и держат его в канцелярии. Я побежала туда, Юра сидел в двух шагах от меня, но раздался окрик: «Куда вы? Не смейте входить! Кто вы такая?»

Я сказала, что я мать матери Марии и хочу быть с моим внуком, гестаповец Гофман (он хорошо говорил по-русски) закричал: «Вон! Где ваш поп? Давайте его сюда!» Потом, когда пришел о. Димитрий Клепинин, Гофман объявил, что они сейчас увезут Юру за ложником и выпустят его, когда явится мать Мария и Ф.Т. Пьянов.

Я сейчас же послала за матерью Марией. Она и Ф.Т., узнав, что Юру отпускают, когда они явятся, сейчас же приехали. Когда Юру увозили, мне позволили подойти к нему. Обняла я его и благословила. Он был общий любимец, удивительной доброты, готовый всякому помочь, сдержанный и кроткий. Если бы Юра не задержался, а поехал бы с матерью в деревню, может быть, они избежали бы ареста. На другой день увезли о. Димитрия, замечательного священника и человека, допрашивали его без конца и посадили с Юрой в лагерь».

Близкие и родственники пытались сделать все возможное для облегчения участи арестованных: «...когда Юру увезли, профессор Рео подал немцам записку с большими похвалами Юры, но ни его записка, ни записки Владыки Евлогия и проф. Грабаря не были приняты немцами во внимание»⁶.

«Увезли немцы мать Марию, о. Димитрия, Юру, и, хотя война прекратилась, с ними исчезло что-то светлое, любящее и доброе», — со скорбью пишет Софья Борисовна Пиленко, которую друзья матери Марии ласково называли просто Бабушка⁷.

Последней земной встречей Юры и матери Марии было свидание в этапном лагере Компень, в котором

мать Мария провела одну ночь перед отправкой в женский лагерь Равенсбрюк. Описание этого свидания дается в воспоминаниях И.Н. Вебстер, бывшей свидетельницей этой встречи. Об этой встрече пишет сам Юра в письме к родным⁸.

Юрий Павлович Казачкин, один из арестованных из «лурмельской группы», рассказал о поддержке, которую оказывал Юре во время пребывания в лагере о. Димитрий Клепинин. Об этом свидетельствуют и письма о. Димитрия жене Т.Ф. Клепининой, где он с большой любовью пишет о Юре, его желании стать священником, их молитвенном повседневном общении и совместно проводимых богослужениях.

При отправке Юры из Компьень в «неизвестном направлении» случайно присутствовал хороший знакомый семьи Скобцовых (также направляемый в Германию), который передал родственникам, что Юра был немного взволнован, но держался бодро. Семье вскоре прислали Юрин чемодан с вещами, в которых было обнаружено письмо от Юры к Софье Борисовне и Даниилу Ермолаевичу.

Это последнее — завещательное — письмо Юры, отправленное еще накануне отбытия в Германию, передает прощальное благословение его духовника и друга, отца Димитрия Клепинина:

«Дорогие мои, Дима⁹ благословляет вас, мои самые любимые! Я еду в Германию вместе с Димой, о. Андреем¹⁰ и Анатолием. Я абсолютно спокоен, даже немного горд разделить мамину участь. Обещаю Вам с достоинством все перенести. Все равно, рано или поздно мы все будем вместе. Абсолютно честно говоря, я ничего больше не боюсь: главное мое беспокойство, — это Вы, чтобы мне было совсем хорошо, я хочу уехать с сознанием, что Вы спокойны, что на Вас пребывает тот мир, которого никакие силы у нас отнять не смогут. Прошу всех, если кого чем-либо обидел, простить меня, Христос с Вами! Моя любимая молитва, которую я буду каждое утро и каждый вечер повторять вместе с вами (8 час. утра и 9 час веч.): «Иже на всякое время и, на вся-

кий час...». С Рождеством Христовым! Целую и обнимаю, мои ненаглядные. Ваш Юра».

Молитвенное общение было прервано. Бабушка пишет: «Мать Мария за год до своей смерти узнала, что он (Юра) расстрелян немцами, но как она узнала — неизвестно...»

Также нет достоверных известий о гибели Юры. Последним из видевших его живым был Юрий Павлович Казачкин, который вспоминает о том, как, проходя однажды по площади лагеря, он увидел камьон¹¹, на котором сидели больные, отправляемые в лазарет другого лагеря. Среди них был Юра, страдавший уже некоторое время от не заживавшей на ноге большой раны. Юрий Павлович видел его в последний раз. «Куда его увезли и как он погиб, одному Богу известно», — заключает Юрий Павлович, сам чудом вернувшийся из концлагеря.

Сергей Пристли приводит свидетельство о. Георгия Шумкина: «Он рассказал мне, что в Бухенвальде Юра, умирая от туберкулеза, от которого его уже лечили раньше, и сплевывая кровью, оказывал большую поддержку товарищам по плену, которых он посещал, не считаясь с уставом. Он говорил: «Они не могут мне причинить никакого вреда. Я все равно умираю»».

В завершение своего свидетельства, Сергей пишет: «Я спрашиваю себя, не был ли я знаком со святым и был настолько глуп, что не осознавал этого?»¹²

ПИСЬМА ИЗ КОНЦЛАГЕРЯ

О Юре, погибшем в 22-летнем возрасте, сохранилось немного свидетельств. Однако одно из них чудом дошло до нас из застенков концлагеря, — это письма Юры, написанные из заточения.

Обычным образом заключенные могли писать одну открытку в месяц, состоящую из определенного количества строк на французском языке, текст которой проверялся цензурой. Однако одновременно была на-

лажена тайная переписка через американский сектор лагеря Компьень, что позволило заключенным писать родным чаще и откровеннее. Некоторые письма также напрямую передавались через А.В. Морозова, секретаря РСХД и казначея Введенской церкви, который часто ездил в Компьень, где работал инженером.

Приписка Юры Скобцова в письме к о. Дмитрию от 11 апреля 1943 г.

Mes bien-aimés,

Notre moral dépend du votre. Ecrivez à maman que je vais bien et que je ne pense qu'à vous. J'embrasse bien tendrement ma petite grand-mère, papa, Jean, O.M.

Je suis touché par vos soins, mais il ne faut pas vous priver. Que Dieu vous protège. Soyez heureux. Envoyez dans un colis vos photos. C'est à toi Jean que je confie grand-mère. Je suis sûr de toi et fier¹³.

Письмо Юры Скобцова

отцу, Даниилу Ермолаевичу Скобцову,

и бабушке, Софье Борисовне Пиленко

(О свидании с матерью 21 апреля 1943 г.)

Мои любимые и самые дорогие. Как мне отрадно было получить от вас письмо. Стало быть, вы «тихо и мирно» живете, — это для меня самая большая радость. Все время только о вас и думаю, вы же моя радость и мой смысл жизни. Вы уже наверное знаете, что я виделся с мусенькой¹⁴ в ночь ее отъезда в Германию, она была в замечательном состоянии духа и сказала

мне, что видела папу, у которого был слишком горестный вид, и что очень его нежно и крепко любит, что мы должны верить в ее выносливость и вообще не волноваться за нее. Каждый день мы ее поминаем на проскомидии (и вас тоже). О басеньке¹⁵ она сказала, что мы не ценили, как мы любим друг друга, и главное ее беспокойство, это о ней, ничего, не надо огорчаться, что оказалось мало друзей, — зато мы теперь будем знать, кто наш настоящий друг. Передайте мою любовь и благодарность кумусеньке¹⁶, я был абсолютно уверен в ней. Живем мы сейчас хорошо, в отдельной комнате и каждое утро служим попеременно, как в монастыре. Благодаря ежедневным литургиям, здешняя жизнь совершенно преобразилась, и я, честно говоря, ни на что не могу пожаловаться, живем мы вчетвером по-братски и любовно, с Димой¹⁷ я на ты, и он меня готовит к священству. Надо уметь и стараться познавать волю Божию, ведь это меня всю жизнь влекло и, в конце концов, только это и интересовало, но (*неразб.*) парижской жизнью и иллюзиями на «что-то лучшее», как будто м.б. что-то лучшее, но меня лишь немного мучают практические соображения: вопрос женитьбы, но, по моему, и это может легко разрешиться, в особенности если Господу будет угодно сделать из меня Его служителя; ты мне когда-то говорил, папа, что это «последнее дело». Но мне кажется, что ты ошибался. Нас очень взволновали церковные новости¹⁸; папа, напиши Тамаре¹⁹, чтобы она повидала компетентных лиц и подробно бы написала Диме (при первой же возможности) о церковном положении, волнующий вопрос следующий: является ли церковное соединение только с Петелем²⁰ или также и с Берлинской юрисдикцией²¹? Очень я часто думаю о ниццком владыке Владимире²², который служит для меня образом истинного священнослужителя. Если сможете, то напишите ему о моих желаниях и моих чувствах к нему.

На меня удручающее впечатление и даже отталкивающее произвела ссора Кати с Жаном²³, Катя должна перестать быть «несчастной». Пусть в вас будет мир,

живите любовно, ладно, не имейте злобы. И без того люди ненавидят друг друга. Меня ужасно трогает и изумляет ваше отношение ко мне, отправитель этой посылки²⁴ получит ванну, мыло поделим. Если бы вы знали, как приятно чувствовать себя любимым. Я не нахваляюсь и не нагоржусь Жаном. И Алиса меня бесконечно тронула своими печеньями. Слава Богу, отправка в Германию меня миновала, но человек, на имя которого высылали посылки, уезжает. Я в июле имею право лишь на одну посылку, так как последняя вошла в счет июля. Пришлите мне шорты (легко снимающиеся), эспадрильки, мою Библию на француз. языке (издания Abbe Grampon) — это в посылке «коли» вестимантер, которая не входит в счет двух. После двадцатого июля можете даже прислать первую на август (после 20-го их уже выдают). Я вам обещаю вынести с честью сезон монотония²⁵ и не падать духом, самое тяжелое уже позади. Это самое тяжелое было, — отправка из Романвиля сюда (26–27 февраля). Теперь я на все готов, и моя главная мысль, — чтобы вы были живы и здоровы, а если так, то ничего не страшно. Храни вас Господь, мои любимые и хорошие.

Юра.

Письма Юры Скобцова родным

19.VIII. 1943 г.

Папе и бабушке от Юры.

Дорогие мои, любимые мои, папа и Басенька! Пьянов имел в прошлую среду свидание. Думаю, что если бы и вы приехали, то и вас (бы) допустили. Во всяком случае, немедленно напишите коменданту, прося его разрешения свидания, мотивируя, что я уже в Compiègne 6 месяцев. Спросите Пьянову²⁶ все детали о том, как пропускают в лагерь. Узнайте, когда следующий день свиданий, и, даже если не успеете получить

разрешения, то все же приезжайте, т.к. многим дали разрешение здесь. <...> Мне бы хотелось видеть бабушку, Жана и папу. Привезите с собой посылку, ибо она не входит в счет, напишите также письмо, а то в влопыхах не успеем обо всем переговорить. Главное, привезите мне мою Библию на фр. языке с переводом Abbe Grampon. Она мне необходима для занятий, т.к. в ней важные сноски и комментарии, а главное, — таблица хронологическая на Ветхий Завет. Мне также нужен мой служебник (красного цвета), Литургия Иоанна Златоуста. Мне кажется, что он остался в церкви, а если не найдете, купите на Сергиевском Подворье <...> или пусть К.В.²⁷ попросит Струве мне поискать. Нас на днях всех зарегистрировали, чтобы зачислить в армию Власова, если так, то я предпочту остаться в Compiègne, чем быть отосланным в Германию на работы. Спасибо за книгу немецкого языка, но мне не хочется учить этот язык, и, если я хотел, то давно уже бы говорил, впрочем уже понимаю прилично. Учил меня один унтер-офицер, выводил по одному делу за пределы лагеря, было очень приятно посмотреть на нормальную жизнь, а то казалось, что все кончилось. Этот унтер говорил по-русски и выводил меня специально, чтобы сделать приятное.

Вообще, я не испытываю никакой ненависти к ним, хотя они мне чужды и неприятны, вернее, есть отдельные неплохие парни, а в общем, грубы. <...>

Как наша Мусенька? Все время о ней думаю. Не надо огорчаться, что уже не осталось друзей, зато (в тех) кто есть, мы можем быть уверенны, и принять до конца. У нас вчера было спортивное состязание, матч бокса, музыка и бой быков (быки из двух столов, покрытых одеялами). Было страшно весело, музыка играла из «Carmen», «Toreador», и я вспомнил оперу. Мы, по правде говоря, (кроме Димы) друг другу немного надоели. <...> Пьянов стал страшно ласковым, трогательным. Сегодня 19.VIII, у нас было две литургии, раннюю служил Соболев²⁸, а я псаломствовал, т.к. другие певцы спали в ожидании второй. <...>

Христос с вами. Крепко целую. Надеюсь до скорого, Ваш Юра. Выразите мое соболезнование Софье Вениаминовне²⁹.

24. 08. 49

Дорогие мои, любимые! Я был так рад получить Ваше письмо и снова убедился, что у вас все хорошо. Я уже думаю, что я ничего у вас не узнаю, когда вернусь. Фотографии, которые вы мне прислали, конкретизировали мои мысли о вас. У меня впечатление, что вы подумали, что я собираюсь стать священником уже завтра, нет! Это не так, к чему спешить? Времени у меня много, т.ч. не волнуйтесь. Я узнал, что маме можно написать 40 слов, но адрес назначения остается секретным. Я обращаю прошение коменданту лагеря, чтоб мне разрешили ей писать. Я постоянно о ней думаю. Я надеюсь, что нам скоро дадут право свидания. Рустан получил вашу посылку. Я так рад, дорогие мои, что с вами Жан, который вас не покинет, я отношусь к нему, как к брату, и горжусь им. Поцелуйте от меня Веру и поблагодарите ее за все, что она для нас делает. Как ее сын? Я хорошо себя чувствую и физически и морально, я даже потолстел. У меня теперь двойной подбородок, вы сами увидите, когда вам разрешат визит. Не забудьте мне прислать средство от падения волос, носки, портки, шорты и еще пару соломенных сандалий, каких вы уже прислали.

Господь с Вами, дорогие мои, любимые. Ваш сын и внук только о вас и думает.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Воспоминания С.Б. Пиленко (неизд., архив Е.Д. Клепининой-Аржаковской).

² Пиленко С.Б. Воспоминания о храме Покрова Пресвятой Богородицы (неопубл., архив).

³ Воспоминания приводятся в письме к протоиерею Сергию Гаккелю (архив о. Сергия Гаккеля, Великобритания). Пер. с англ.

⁴ Жбаба С.П. Отзыв на книгу о. Сергия Гаккеля «Мать Мария» (машинопись, архив Е.Д. Клепининой-Аржаковской).

⁵ Воспоминания приведены в книге: *Мать Мария*. Стихотворения, поэмы... Париж, 1947 г.

⁶ Пиленко С.Б. Ор. cit.

⁷ Потеряв всех своих близких, Бабушка дожила свой век (она умерла почти в столетнем возрасте) в Доме для престарелых в Нуази ле Гранд, созданном ее дочерью.

⁸ Текст письма Юры от 21 апр. 1943 г. приводится ниже.

⁹ О. Димитрий Клепинин.

¹⁰ О. Андрей Врасский, погиб в лагере.

¹¹ Camion (фр.). — грузовик.

¹² Пристли С. Ор. cit.

¹³ Любимые мои. Наше состояние зависит от вашего. Напишите маме, что у меня все хорошо, и что думаю я лишь о Вас. Нежно-пренежно целую бабушку, папу, Жана, О.М. Я тронут Вашими заботами обо мне, но не обделяйте себя. Храни вас Господь. Будьте счастливы. Пошлите мне Ваши фотографии в посылке. Тебе, Жан, поручаю бабушку. Я тебе доверяю и горжусь тобой.

¹⁴ Мать Мария.

¹⁵ Бабушка (Софья Борисовна Пиленко).

¹⁶ Софья Вениаминовна Медведева, помощница матери Марии, которая после ее ареста продолжала работу «Православного Дела» на Лурмель.

¹⁷ О. Димитрий Клепинин. Он пишет о Юре в письме к жене Тамаре Федоровне: «...Изучаем Pratt'a, читаем вслух или у меня на кровати, или на травке во дворе. Желал бы очень не разделяться с Юрой Скобцовым ради него, так как думаю, я ему очень нужен» (письмо от 23.03.43).

¹⁸ Значительные изменения в административной церковной жизни, произошедшие в 1943 г., связаны с ослаблением в России гонений на Церковь, попытками Владыки Евлогия войти в общение с Московской Патриархией и последующим решением подчинить Экзархат официальному церковному правительству Москвы. Тревога звучит в письмах многих узников. «Что же будет с православным Западом?» — пишет мать Мария в марте 1943 г.

¹⁹ Тамара Федоровна Клепинина, жена о. Димитрия.

²⁰ Петель — приход на улице Petel, оставшийся в единении с Московской Патриархией, когда митрополит Евлогий перешел под омофор Вселенского Патриархата.

²¹ Берлинская юрисдикция, — т.н. «Зарубежная Церковь» (Карловацкая), центр которой при Гитлере был перенесен в Берлин.

²² Епископ Владимир Тихоницкий (1873–1959), с 1924 г. — епископ

в Ницце, с 1946 г. стал во главе Западноевропейского Экзархата Патриарха Вселенского.

²³ Друзья Юры.

²⁴ В целях конспирации Юра не называет товарища по плену, на имя которого он иногда получал больше писем, чем позволял регламент компъеньского лагеря.

²⁵ Фр. «Saison monotone».

²⁶ Жена Ф.Т. Пьянова, также арестованного по делу «Лурмельской группы».

²⁷ Мочульский Константин Васильевич.

²⁸ Священник о. Димитрий Соболев.

²⁹ С.В. Медведева незадолго перед этим потеряла сына Владимира.

И.И. Фондаминский

(1880–1942)

Г.П. ФЕДОТОВ

И.И. Фондаминский

в эмиграции

Об Илье Исидоровиче Фондаминском трудно писать, не впадая в агиографический тон. Он действительно был праведником и в христианском, и в светском смысле слова, а умер мучеником. Правда, шансов на канонизацию у него, еврея и социалиста-революционера, не много. Но есть другая, лаическая канонизация, которая, с легкой руки народовольцев, обескровила и обезличила биографии большинства праведников из русской интеллигенции. Вот почему так важно сохранить черты живого человеческого лица, пока они еще не стерты героической легендой. Легкая мера болландистского критицизма сугубо необходима.

* * *

Я никогда не встречался с Бунаковым-Фондаминским в России. Лишь отголоски его легенды — Лассаля, Непобедимого — долетали до меня в далекие годы первой революции. Познакомился я с ним в Париже, вскоре по моем приезде туда, в эмиграцию, в самом конце 1925-го или в начале 1926-го года. Не могу сказать, при каких обстоятельствах наше знакомство произошло, но с тех пор, как помню себя в эмиграции, вижу себя в уютной столовой Фондаминских за чашкой чая,

среди немногих гостей, или в кабинете Ильи Исидоровича в беседе с хозяином, почти всегда деловой или идеологической, почти всегда связанной с одним из его многочисленных литературных или общественных предприятий. Пятнадцать лет я был его сотрудником почти во всех его начинаниях, особенно по изданию «Нового Града», где к нам присоединился Ф.А. Степун. Я мог наблюдать жизнь И.И. и в домашнем быту, гостя у него на его вилле в Грассе. Имею ли я право называть себя его другом в русском смысле этого слова? По совети, не знаю. Илья Исидорович не посвящал меня в интимные стороны своей жизни, редко вообще говорил о себе, о своем прошлом. Никогда не жаловался на жизнь. Наверное, были люди, которые знали его ближе и глубже, но боюсь, что «иных уж нет, а те далече». И мне приходится восстанавливать его духовный облик из отражений и обрывков внешних впечатлений.

Первое, что поражало и покоряло в Фондаминском, была его редкая доброта. Она казалась безграничной. Разная бывает доброта. Доброта Ильи Исидоровича проявлялась ярче всего в аспекте кротости. Удивительна была его мягкость и деликатность в отношениях с людьми. Я никогда не видал его рассерженным, нетерпеливым или даже негодующим. Казалось, он готов принять всякого человека в братское общение, все ему простить и верить в кредит. Совершенно неслыханной в кругу русской идеологической интеллигенции была его терпимость к чужим убеждениям, даже самым далеким, даже враждебным. Он всегда старался понять противника в его основной правде, не переспорить, а переубедить его. Он часто сокрушался по поводу фанатизма русских людей его круга, русской интеллигенции вообще, где расхождения во взглядах всегда готовы вылиться в личную вражду. Фондаминскому это было чуждо, словно он сам никогда не принадлежал к столь чтимому им «ордену» русской интеллигенции. Конечно, эта терпимость отчасти объяснялась открывшейся ему другой стороной истины. Он был одним из немногих, кто на историчес-

ком водоразделе сумел видеть подлинные, не шаржированные очертания и старой, и новой России. Но интеллектуальные мотивы недостаточны для объяснения его терпимости. «Широкая церковь» у нас имеет тоже своих фанатиков. У И.И. терпимость была выражением доброты, которая принимала и активные формы, показывающие, что она не была только биологически-защитной установкой, за которой нередко скрывается равнодушие. И.И. помогал множеству людей и в материальных, и в духовных нуждах. Помогал достойным и недостойным и не жалел своих денег. А ведь деньги более надежный показатель доброты, чем улыбки.

Но есть еще более ценные дары, чем деньги и улыбки. И.И. притягивал к себе людей, мучающихся личным горем или заблудившихся на путях жизни. К нему шли не только как к другу, но почти как к духовнику или светскому старцу. В наше время растерянности, разброда и отчаяния, потребность в чужом водительстве сильнее, чем когда-либо. И.И. не тяготился этой ролью, выпавшей на его долю. Он даже как будто любил ее, изменяя в этом своему обычному смирению. Может быть, потому, что нравственные истины — необычайное явление в нашу эпоху — были для него яснее, неотразимее истин рациональных, где он охотно прислушивался к чужому голосу. И, несмотря на эту абсолютность нравственных императивов, И.И. не был строгим духовником. Он никогда не обличал, не возлагал тяжкого бремени. Он сочувствовал, переживал сам чужое горе и давал надежду. В этом отношении его оптимизм оказывался чудодейственным средством. Казалось, в жизни для него не было безысходных или трагических положений. Даже таких, что требуют смерти или мучительной жертвы, которая бывает хуже смерти. Оптимизм не изменял ему в самых тяжелых обстоятельствах. Он имел характер не природной жизнерадостности, а исповедания веры или нравственного долга. Не было словечка, которое так часто срывалось бы с его губ, как его любимое «чудно, чудно!» Оно слетало иногда и невпопад, при обстоятельствах

далеких от чудесности. И.И. не изменил себе и своему обязательному оптимизму даже во время последней болезни любимой жены, когда ее положение было признано безнадежным. И на кладбище, над могилой Амалии Осиповны, он силился изобразить улыбку на своем лице. Но в этой улыбке было уже нечто безумное.

Конечно, оптимизм был драгоценным качеством светского «directeur de conscience». Им Илья Исидорович напоминал не столько оптинских старцев, сколько горьковского Луку. Не то, чтобы Фондаминский, подобно Луке или Горькому, стоял за «золотой сон» или «возвышающий обман». Но он был органически неспособен причинить человеку страдание. Сама правда, даже нравственная правда, должна была потесниться перед человеком. А любовь к человеку для И.И. прежде всего требовала утешения, облегчения горя.

Если считать, что совершенная любовь должна преодолеть и жалость, то любовь И.И. не была совершенной, хотя и была бесконечно выше того, что под именем любви понимают аскетические истязатели. Но в его любви не хватало и другого, — и в этом истязатели уже вполне на его стороне. Не хватало совершенно личного отношения, того, что можно назвать моментом выбора, избрания, *di-lectio*. Для многих представителей монашеской этики, но также и для Толстого, любовь должна быть равной ко всем, не знать предпочтения. Но в ограниченности человеческого, а не Божественного сердца это равенство обескровливает любовь, делает ее теплой, если не прохладной. Несомненно, многие из друзей И.И. или спасаемых им духовных чад досадовали на широту его сердца, когда убеждались, что не могут притязать на исключительное место в его жизни. И.И., по крайней мере в те годы, когда я его знал, не имел друзей в том смысле, как романтики понимали это слово. Он признавал за собой это свойство или недостаток и с юмором смирения принимал упрек, делаемый ему в «*fausse bonté*».

Незлобивость И. И., его неограниченная терпимость, если не ко злу, то к злым, его оптимизм могли приводить в отчаяние его товарищей по партии, да и не только их одних. Общаюсь с ним, трудно было представить себе, что этот кроткий непротивленец и бывший Бунаков-Непобедимый — один и тот же человек. Он ни от чего не отрекался, ничего не проклинал в своем прошлом. Но он стал христианином, и это изменило его природу. Мы не знаем — и вряд ли кто-нибудь из живых может теперь рассказать, — как происходило его «обращение». По-видимому, это был длительный процесс, начало которого относится к первым годам века, то есть к первым годам его революционной карьеры. Кризисы, несомненно, прорезывали эту в общем духовно-счастливую жизнь. Об одном из этих кризисов И.И. говорил намеками, и мы решаемся, конечно, только в виде предположения, искать в нем объяснения загадки его личности. По его словам, он однажды пережил тяжелое душевное потрясение, приведшее его к нервной болезни, — может быть, на порог безумия. Из кризиса он вышел обновленным, но далось ему это нелегко. Он должен был с огромными усилиями строить в себе нового человека. Людей, переживших религиозное обращение, которое пересоздало всю их личность, называют дважды рожденными. Это определение как-то не подходит к И.И. Говоря о нем, скорее вспоминаешь о художественной вазе, разбитой, но искусно склеенной. С первого взгляда не видны швы и следы поломки, но они проступают, когда вглядываешься пристально. Может быть, правильнее было бы подыскать органическое сравнение. Ведь самые тяжелые раны заживают, кости срастаются, но рубцы остаются. Остается иногда и функциональное поражение мускулов, хромота, например. Почти неестественная кротость, терпимость и оптимизм И.И. были не то что маской, скрывающей его лицо, но броней, в которую он заковал себя, эгидой, которой он отвращал чудовищ, некогда глянувших на него из глубины хаоса.

Народническое прошлое облегчало для И.И. его христианское самовоспитание. Кротости и терпению приходилось учиться заново. Но человеколюбие было пересажено безболезненно. В науке любви безбожные праведники русской интеллигенции мало чему могли научиться от современных христиан. Остался также и народнический «кенозис», та форма социальной аскезы, которой русская интеллигенция сближается с традицией русских святых. «Худы ризы» Сергия Радонежского соответствовали поношенному пиджаку, измятому воротничку, в которых И.И. появлялся на собраниях и даже в концертах, его по неделям не бритой бороде.

Он не подвергал себя нарочитой аскезе, не спал, как Рахметов, на гвоздях, не отказывался от тех благ культуры и комфорта, которыми мог пользоваться по своим средствам, или, вернее, по привычкам своей жены, но он в них нисколько не нуждался и, ясно было, от них мог легко отказаться при первой необходимости.

Насколько христианство И.И. было полным и глубоким? На этот вопрос нелегко ответить. Как известно, он крестился лишь накануне смерти, — следовательно, не принимал участия ни в таинствах Церкви, ни в так называемой церковной жизни. Но он молился, и его можно было видеть в церкви каждое воскресенье. В последние годы перед войной он принадлежал к маленькому православному французскому приходу о. Жилле. Было бы естественным предполагать у него какие-либо догматические или иные сомнения, заставлявшие его откладывать вступление в Церковь. Но И.И. всегда отклонял такие предположения. По своей скромности, он никогда не выступал с богословскими речами или статьями, и счастливо избежал распространенного соблазна стать православным публицистом. Но современная богословская интерпретация Православия Соловьева, Булгакова и особенно Бердяева, по-видимому, его вполне удовлетворяла.

Отрицал он и другое предположение, что он не стремится к таинству потому, что не чувствует в нем

потребности. Его философский идеализм давал основания для этого мнения, но И.И. утверждал, что для него вполне ясно, почему человек, существо духовно-телесное, нуждается и в материальных символах для духовных даров. И в этом он был искренен, хотя, несомненно, что шел он ко Христу путем этическим, а не мистически-сакраментальным. На вопрос, почему он, будучи во всем согласен с Церковью, не крестится, он отвечал всегда одно: что он недостойн. В этом тоже была доля истины, то есть в смирении его самооценки. Подобно христианам IV века, он считал, что крещение означает еще новый перелом в жизни, новый подвиг святости. Так, в XX веке, он восстанавливал в Церкви чин оглашенных.

Думается, была и другая причина его медлительности, и заключалась она в его еврейском самосознании. Русское в Фондаминском преобладало над еврейским, и в культуре, и в нравственном характере. Но оставалось место и для еврейства. Не болея особенно еврейскими проблемами, он не хотел разрывать связи с еврейским народом, прежде всего с кругом друзей, родных и близких, для которых религиозное и национальное были связаны неразрывно. Даже «агностики» не простили бы ему крещения, как измены своему народу. Вся религиозная трагедия еврейства непосредственно переживалась им в отношении к его жене. Амалия Осиповна, христианка, как и он, по убеждениям, была более кровно связана с еврейством, чем И.И. Ее страстная любовь к матери, ортодоксальной еврейке, делала для нее невозможным крещение, даже после смерти последней; А.О. не хотела разлучаться с матерью и в иных мирах. Такова же должна была быть и религиозная драма И.И. Она во многом напоминает драму Пеги, этого пламенного и ортодоксального католика, который до порога смерти не мог ходить на мессу, чтобы не покидать своих неверующих друзей, свой «орден» радикальной интеллигенции. Впрочем, Фондаминский никогда не говорил об этом тайном мотиве своего оглашенчества. Всегда ссылаясь на свое достоинство.

И.И. Фондаминский не был крупным мыслителем. Его личность была много значительнее его писаний. Но мысль его работала всегда, пытливо и самоотверженно, и он, несомненно, займет свое место в истории русской общественной мысли. Ему выпало на долю, как задача жизни, перебросить мост от революционного народничества к христианству. Задача была нелегкая, поскольку он хотел оставаться общественником, а не уходил, подобно многим, потерпевшим крушение, в религию личного спасения. Не пошел он слепо и за кем-либо из новых православных вождей-социалистов, как Булгаков или Бердяев. Он искал своего пути.

Фондаминскому не легко давался процесс писания. Он был прирожденный оратор, и большинство написанного им представляет запись непрерывной внутренней речи. Но и писал он мало, предпочитая быть организатором чужой или общей мысли. Его идеи можно изучать по большой неоконченной работе «Пути России», печатавшейся в «Современных Записках», и по статьям в журнале «Новый Град» (1931–1939).

«Пути России» посвящены прошлому. Это опыт анализа политической идеологии, на которой строилась русская государственность. Он довел свое изложение до XIX века, оставаясь все время в кругу одной идеи: идеи русского самодержавия.

Вместе с евразийцами, с Данилевским и Шпенглером — Фондаминский утверждал основную противоположность России и Европы. Россию он относил к восточной культурной сфере, наряду с Египтом, Китаем и др. Это значит, что для него Московское Царство было высшим раскрытием русской идеи в прошлом и самодержавие — политической верой русского народа. К пониманию самодержавия его подвели русские славянофилы, которых он глубоко чтит, как отцов, по его мысли, русского народничества. Из первоисточников, главным образом XVII века, он собрал громадный материал для характеристики идеалов московского царя,

отца народа, защитника сирот и притесненных. Научная ценность этой работы подрывалась ее односторонностью. Фондаминский мог видеть и изучать только одну сторону действительности, и писал только яркими, несмешанными красками. Но все же после Тихомирова, народовольца, Фондаминский, социалист-революционер, собрал наиболее богатый материал для понимания души русского самодержавия.

Так как самодержавие было верой русского народа, то Фондаминский, в порядке личного самоотречения, перестал питать к нему ту священную ненависть, которой жил орден интеллигенции. Он мог без всякого отвращения рассказывать — и даже злоупотреблял этим рассказом — о сапогах Александра Первого, которые целовал обступивший его народ. Не только либералы, но и русские дворяне, в обществе которых выступал Фондаминский, не могли не чувствовать брезгливости к подобным жестам.

Фондаминский не стал монархистом, но по отношению к монархии был навсегда обезоружен. Он никогда не полемизировал с монархистами из правого лагеря или «пореволюционной молодежи». Но он всегда проводил различие между идеалом православного самодержавия и всеми современными формами фашизма, монархического или иного, по отношению к которому сохранял всю свою непримиримость.

Но «Пути России» обращены к прошлому. Сам Фондаминский глядел в будущее. Не историк, а политик, он жаждал принять участие в строительстве нового мира, который он провидел за хаосом исторического крушения. К строительству Нового Града он подходил как социалист, демократ и либерал. Но великие идеологии XIX века должны быть очищены в горниле христианской правды и опыте истории. Социализм должен освободиться от узости классовой борьбы и от материализма, убивающего дух рабочего класса; либерализм — от буржуазного индивидуализма, разъедающего основы общества; демократия — от устарелых форм парламентарной механики. Надо всем этим господствует за-

вешанная славянофилами идея соборности, примиряющая все противоречия в универсальной гармонии.

Как личное с общественным, так национальное примиряется со вселенским в христианском идеале Нового Града.

В широком культурном, не политическом плане, Фондаминский называл свой идеал гуманизмом. Конечно, это было филологическое недоразумение, столь распространенное в нашей среде. Гуманизм у нас смешивается с гуманностью, и человек берется не как существо творческое, а как страдающее. Гуманизм оказывается учением Нагорной Проповеди, но при этом из него должны быть исключены гуманисты Возрождения, давшие ему свое имя, как и великие гуманисты нашего времени: Гете, Ницше, Вячеслав Иванов. Зато в него включаются Белинский и Добролюбов, Диккенс и Некрасов. Гуманизм Фондаминского носил исключительно этический характер, продолжая традиции панморализма русского народничества. Не то, чтобы Фондаминский был совершенно чужд эстетической культуре. Его можно было встретить и на концерте и на художественной выставке. Он наслаждался искусством искренне, и его суждения о нем, всегда скромные, не были слишком некомпетентными. Но эстетическое не нашло места в его мирозерцании. Вероятно, Ницше, как и декадентство, никогда не касались его души, не разъедали ее нравственной цельности. В этом была его сила и его счастье. Примирить Ницше с Христом, над чем трудился Бердяев, было несравненно более сложной задачей, чем примирить с Христом Некрасова. Но это делало мир Фондаминского узким и его воздух немного спертым. При всей тяге к современности и к будущему, весь его облик носил характер несовременный и старомодный — тень XIX века.

Гуманизм, в понимании Фондаминского, несомненно, христианского происхождения, и, однако, он считал, что его актуализировала или явила миру французская революция. Странное заблуждение, разделяемое многими. В этом смысле Фондаминский, не углубля-

вшийся в историю Европы, как углублялся он в Россию и Восток, остался верен иллюзиям своей молодости. Но он хорошо отдавал себе отчет в том, что Россия, по мере выветривания монархической веры, становилась ареной борьбы между самодержавием и идеалами свободы, равенства и братства. Сам Фондаминский был — в последнюю половину жизни — не столько борцом, сколько проповедником этого революционного гуманизма. Он видел на родине крушение своего идеала в огне черносотенной революции, но не приходил в отчаяние. Он имел еще более горький опыт: видел, как предавала его гуманизм молодежь эмиграции, воспитанию которой он отдавал так много сил. Они любили его; любили слушать, когда он говорил им о христианстве, социализме, самодержавии; но затыкали уши, когда он говорил о свободе. Без свободы идеал обращался в русский вариант фашизма, которым были заражены почти все новые пореволюционные течения. Фондаминский видел и это, и не отчаивался. У него была своя философия истории, в которой не трудно распознать следы «исторических писем» Лаврова. Отталкиваясь от марксизма и всяческих форм исторического материализма, Фондаминский возвращался к вере в непобедимую силу идей и носительницы их — героической личности. Любая идея может победить в мире, всегда и в любой исторической обстановке. Нужна лишь крепкая вера в нее сплоченной группы людей, готовых проводить ее в жизнь. Победа Ленина в России, вопреки всем экономическим законам, вопреки здравому смыслу, подтверждала для Фондаминского его доктрину. Он любил говорить, что в 90-х годах вся большевистская партия могла уместиться на одном диване. Он верил, что та малая кучка молодежи, которую он старался собрать вокруг себя, со временем может изменить судьбу России и, может быть, мира. Но одно логическое признание идеи недостаточно. Действенность идеи зависит от энтузиазма ее носителей, и большая часть работы Фондаминского была посвящена «культуре энтузиазма».

В отличие от Ленина 90-х и всяких других годов, Фондаминский менее дорожил чистотой принципов и качеством отбора, чем широтой охвата своей пропаганды. Он шел во все политические и культурные группировки, которые его терпели, и строил свои собственные. Не говоря уже о журнале «Современные Записки», которого он был одним из редакторов, он работал в кружках Христианского Студенческого Движения и позже Православного Дела, бывал в Р.Д.О., у младороссов, в Пореволюционном Клубе Ширинского-Шихматова, читал даже в Союзе Дворян. Этот список далеко не исчерпывает всех организаций и кружков, куда Фондаминский вкладывал свою неутомимую активность. Со времени основания «Нового Града» он старался сделать его центром своей организаторской работы. По его мысли, вокруг «Нового Града» и на основе его идей должны быть созданы группы интеллигенции на профессиональной основе — педагогов, инженеров, врачей, писателей — которые готовили бы себя для общественной работы в России. Из этих планов осуществился только один; кружок («Круг») молодых писателей (вернее, поэтов). Среди всех профессиональных групп поэты менее всего подходят для роли общественных деятелей и реформаторов. Но они тянулись к Фондаминскому, находя вокруг него человеческое тепло и веру, отогревающую их в ледяной стуже Монпарнаса. У некоторых из них просыпалось желание найти выход из внутренней анархии в каком-то положительном идеале, религиозном или общественном. Лично Фондаминский помог многим найти себя, устоять в безвременьи. Но общественной цели своей он не достиг. Он попробовал отобрать в «Круге» маленькую группу людей, разделяющих идеи «Нового Града» и готовых работать для них, но с самого начала в ядре будущего ордена не оказалось единства. Когда грянула война, группа разбрелась в разные стороны; многие стали жертвой соблазнов московского фашизма.

Смотря на работу Фондаминского со стороны, и со стороны общественной, следует признать, что она по-

терпела крушение. О Фондаминском можно было бы сказать словами одного древнего русского писателя: «аки на воду сеял». Но нельзя измерить внешними результатами впечатления слова, за которым стоит пламенное убеждение и любовь. Хочется думать, что те из «советских патриотов», которые когда-то были учениками или слушателями И.И., не способны уже стать порядочными чекистами. Историческое несчастье Фондаминского в том, что он не дождался встречи с новой советской молодежью, «избравшей свободу». В нем они нашли бы того вождя, которого ищут так страстно, а он — ту армию Нового Града, которая — кто знает? — могла бы действительно завоевать новую Россию.

Терпеливая и мужественная оборона против хаоса выдержала одно тяжелое испытание. Смерть жены была для И.И. страшным ударом. Несколько лет спустя он как-то признался, что потерял всякий вкус к радостям жизни; что даже природа, которая прежде давала ему столько утешения, стала в тягость. Но он и виду не подавал, какую глубокую рану нанесла ему утрата. Даже не стал суше, суровее. Весь целиком ушел в свою работу. Общественность стала для него единственной жизнью; личной жизни уже не было. И вот тут-то рок нанес ему второй удар, который добил его. На этот раз, казалось, хаос победил.

При всей своей русскости Фондаминский любил Францию; любил ее дивную землю, ее людей, простых, умных и добрых. Гуманистическая религия, в его понимании, родилась на этой земле. Другой Европы для него не существовало. Когда армии Гитлера прорвали, словно картон, слабое французское сопротивление, Фондаминский почти заболел, физически. Не спал по ночам, не мог уже скрывать своей подавленности. Для него поражение Франции было концом войны. Он не верил в Англию, да и не знал ее. Поражение в этой войне было окончательным торжеством зла на земле,

по крайней мере, в пределах нашей исторической эпохи. Что должен был выстрадать И.И., когда порывалась последняя нить, связывающая его с миром культуры, да, пожалуй, и с самой землей! Сколько раз он должен был повторять: «Боже мой, почему Ты меня оставил?»

Вернувшись в немецкий Париж после летнего убежища в Аркашоне (в 1940 году), Фондаминский долго и мучительно решал для себя вопрос: оставаться ли ему или уезжать в Америку, куда уже бежали или собирались бежать большинство его друзей из социалистического лагеря. Но бежать стоило лишь для того, чтобы продолжать борьбу. Для борьбы не было ни сил, ни веры. Трудности бегства — и для чего? для собственного самосохранения? — казались непреодолимыми. В этой нерешительности и безволии И.И. производил жалкое впечатление убитого человека: «Презрен и умален паче всех сынов человеческих». И все же не по слабости остался И.И. в Париже, где его ожидала смертельная опасность. Думаю, что решающим был иной, свободный выбор. Не все друзья его были в Америке. Уехали общественники, остались другие, те, с кем он мог молиться и беседовать о последних вещах: мать Мария (Скобцова), ее друзья из Православного Дома, Мочульский, Бердяев, столько других. В последние дни, перед лицом смерти, И.И. почувствовал, что этот мир для него ближе той общественности, даже христианской, которой он служил всю жизнь.

Арестован был Фондаминский вместе с русскими в июле 1941 года, когда началась война с СССР, но остался в лагере (Компъеньском) вместе с евреями, когда большинство русских уже были освобождены. Говорят, что не пощадило его в лагере и последнее испытание: антисемитизм соотечественников, которых не смягчала и обреченность беззащитных жертв. Но с И.И. было несколько друзей-христиан, от которых мы знаем, как он окреп и вырос в это страшное время. Очевидно, он примирился со смертью и приготовился к ней. Он даже писал в это время своей сестре, что переживает луч-

шую пору своей жизни: «Я чувствую себя прекрасно, и уже давно, давно не чувствовал себя таким спокойным, веселым и даже счастливым».

Таково же было и впечатление сестры, которой удалось получить свидание с ним (февраль 1942 года): «Il est en bonne humeur, même heurieux». В лагере Илья Исидорович много работал, даже читал лекции своим товарищам по заключению. Тогда-то он решил и креститься. Никакого давления на него не было оказано. Священник, который крестил его, скорее сам чувствовал его влияние, его духовное и даже богословское превосходство. Этот священник рассказывал, что когда, после крещения, он служил литургию, за которой И.И. должен был впервые причаститься, ворвались немецкие солдаты и приказали прекратить службу, так как походная церковь подлежала закрытию. Таинство было закончено вне церкви, в одном из барачков. Так старый подпольщик в подполье встретил своего Христа.

Чтобы уяснить вполне значение смерти Фондаминского нужно помнить, что она была наполовину добровольной. Ему представлялась возможность спастись. Тяжело заболев в лагере, он был переведен в больницу. Бежать оттуда было возможно, и друзья (на этот раз социалисты) брались устроить побег. Фондаминский отказался. Своим мотивом он указал желание разделить участь обреченных евреев. В последние дни свои он хотел жить с христианами и умереть с евреями, этим, может быть, искупая ту невольную боль, которую он причинял им своим крещением.

Смерть Фондаминского, вероятно, останется навсегда окутана тайной. Он был увезен в Германию, и там следы его теряются. Неизвестен даже и лагерь, в котором он встретил свою смерть. Близкие и друзья годами надеялись на его спасение. Ходили слухи о том, что И.И. вывезен в Россию; были даже люди, которые слышали по радио его голос. Но в смерти его нет сомнения. Французское правительство сообщило семье точную дату: 19 ноября 1942 года. А внешние подробности могут ли прибавить что-нибудь к смыслу его

страшной и славной жертвы? Не тысячи, а миллионы прошли тем же путем на Голгофу, но не многие умерли добровольно — чтобы разделить страдания своего (даже наполовину своего) народа.

Вольная смерть, внешне бесцельная и неоправданная, отказ защищать свою жизнь от убийц, «яко агнец непорочен, прямо стригущему его безгласен» — есть русское выражение кенотического подражания Христу. В непротивленчестве своем бывший революционер, из льва обратившийся в агнца, стал учеником — думал ли сам он об этом? — первого русского святого, князя Бориса.

Русский религиозный кенотизм с первых дней русского христианства нашел двойной исход своей жажде подвига: в социальном уничтожении, основанном на любви, и в вольной жертвенной смерти. Через столетия, в безбожной культуре XIX века, русское народничество (по существу тот же кенозис), следуя бессознательно голосу совести еще христианского народа, осуществляло себя на этих обоих путях. В лице И.И. Фондаминского русское народничество заплатило Церкви с лихвой свой исторический долг.

Письма И. И. Фондаминского Т. В. Ельчаниновой

ИЛЬЯ ИСИДОРОВИЧ ФОНДАМИНСКИЙ
Т.В. ЕЛЬЧАНИНОВОЙ

18.VII.1940

Милая Тамара Владимировна,

Только теперь получил Ваше письмо с карточками от 8 июня и страшно ему обрадовался¹. А сейчас, когда сел писать эту открытку, пришло ваше письмо, написанное 2 дня тому назад! Вот это большая радость: и Вы, и дети — для меня совсем родные, а меня теперь только и утешает любовь и ласка близких людей. Нет, я не в унынии — это слово к моему состоянию не подходит. Но я действительно, глубоко несчастен — так же, как был несчастен, когда переживал личное горе. Вы знаете, что последние годы я жил жизнью других, стараясь не думать о себе. Как же Вы хотите, чтобы я не горевал, когда случилась такая беда у людей². С трудом смотрю на солнце, море, людскую веселую толпу. Утешаюсь только от хорошего человеческого лица и общения с близкими людьми. Но, Бог даст, жизнь возьмет свое, горе притупится и будут силы устраивать свою жизнь и помогать жить другим. Ваша готовность всячески помочь мне и приглашение приехать очень меня трогает, но я в этом и не сомневался. Еще не знаю, что буду делать: поеду ли в Париж или на юг (Cannes) куда меня зовут друзья. Материальное мое положение еще не выяснилось, но, во всяком случае, непосредственной угрозы для ближайшего будущего нет. Ваше положение, конечно, хуже, зато у Вас молодой «экип»,

с которым не пропадешь. Очень хочу Вас всех видеть, но думаю, что Вам не надо торопиться в Париж. Знаю Вашу гордую душу — в этом Ваша трудность и сила. Обнимаю детей и шлю Вам дружеский привет.

Ваш И. Ф.

Открытка. Madame Eltchaninoff; Villa St. Sever, Chemin Montardon. Pau /B.P./

Exp. I. Fondaminsky 12 rue Georges Meran, Arcachon (Gironde)

ТРИ ОТКРЫТКИ, ПОСЛАННЫЕ ИЗ ЛАГЕРЯ КОМПЬЕНЬ³

1.

Kriegsgefangenenlager,
Gefangenennummer 171/C-8
Lager-Bezeichnung:
Frontstalag 122
Compiègne (Oise)

27.XI.1941

Дорогой и добрый друг, я только что получил Вашу посылку и был тронут до слез. Вы действительно замечательный и настоящий друг. Что до меня, то я неизменно полон храбрости, хорошего настроения и даже веселия. Работаю целый день. Утром и вечером хожу в церковь, читаю доклады, учу языки. Обнимаю детей. Дружески, Илья.

2.

29.VI.1941

Дорогой друг, я получил Вашу посылку и Вашу открытку и благодарю Вас от всего сердца. Ваше внимание меня глубоко тронуло, и я был действительно растроган (полотенце). Чувствую я себя прекрасно, спокоен.

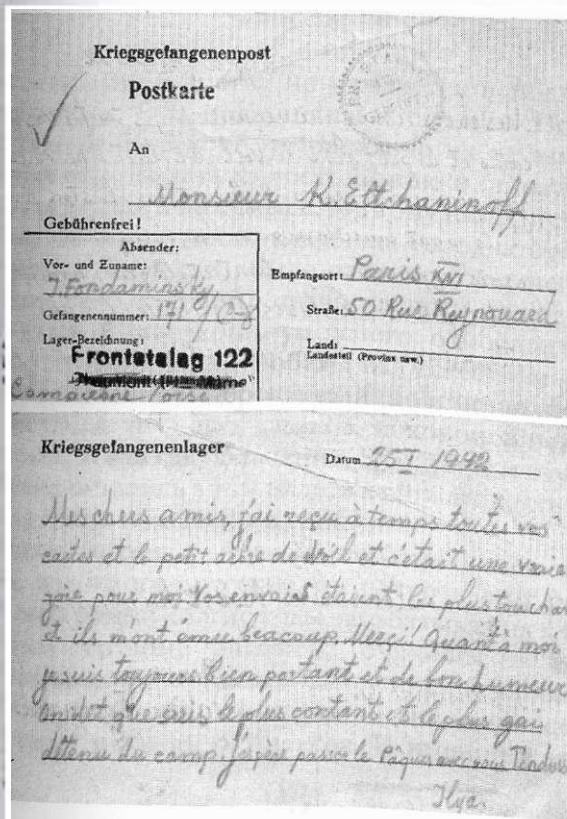
в хорошем настроении. Единственное, что мне не хватает, это Национальная Библиотека. Но все же я много читаю. Обнимаю детей, Илья Фондаминский.

3.

[на имя К.Ельчанинова]

25.I.1942

Дорогие друзья, я получил вовремя все Ваши открытки и небольшую елочку, для меня это было настоящей радостью. Ваши посылки были самые трогатель-



ные, и они меня взволновали. Спасибо! Что до меня, я по-прежнему в добром здравии и в хорошем настроении. Говорят, я самый довольный и веселый заключенный в лагере. Надеюсь провести Пасху с Вами. С нежностью, Илия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Т. Ельчанинова вместе со своими детьми жила в По, куда осенью был направлен летний лагерь РСХД в связи с объявлением войны.

² Имеется в виду поражение Франции.

³ На французском языке, карандашом.

о. Алексей Медведков

(1867–1934)

Н. СТРУВЕ

Прославление отца Алексея Медведкова

...и вознес смиренных...
Лк. 1:52

Истина христианства не нуждается в подкреплении чудесами. Она полноценна и без них. Но когда проявляются чудеса, то неправильно их не замечать. В чудесах надо видеть милость Божию и стараться понять вложенный в них смысл. Год тому назад, при перенесении на новое место кладбища городка *Ugines* (на юго-востоке Франции), было найдено совершенно нетленным тело русского православного священника, о. Алексея Медведкова, умершего от общего рака в 1934 году. Факт чуда — победы над естеством — налицо: истлел не только деревянный, но и металлический гроб, истлели тела двух казаков, похороненных в той же могиле, тогда как облачение, Евангелие и само тело о. Алексея остались в том виде, в каком двадцать лет тому назад были положены в гроб.

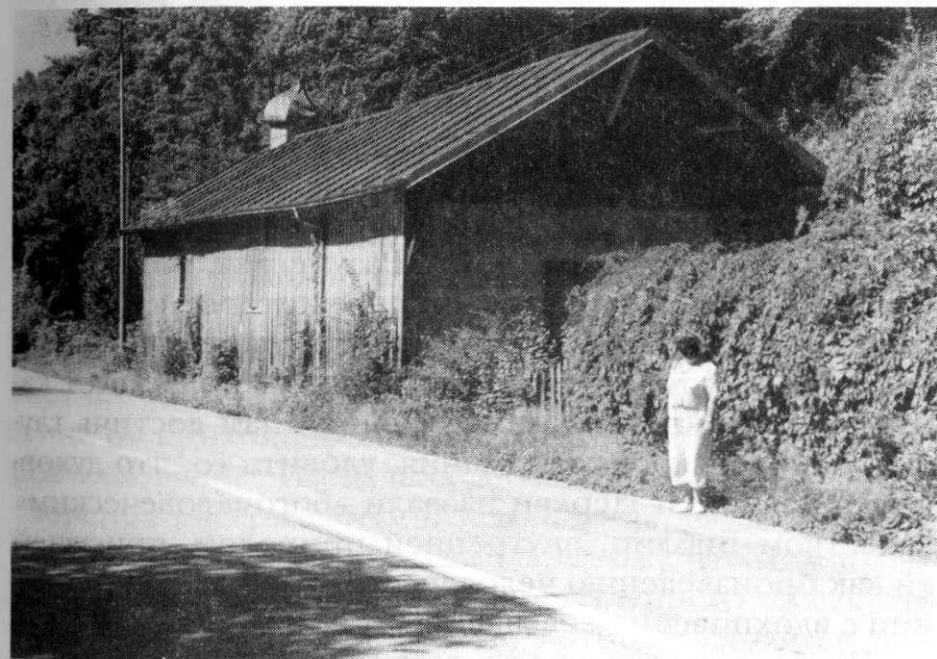
Однако жизнь о. Алексея не была ничем замечательна: как многие русские, он пострадал от революции, в эмиграции долгие годы зарабатывал на хлеб физическим трудом, наконец, очутился в глухом, провинциальном приходе. Смирение, незлобивость, терпение, молитвенный подвиг — вот какие качества проступают в жизни о. Алексея. И именно в этих не-

громких, незаметных, но вместе с тем столь редких, столь нужных христианских качествах и лежит тайна прославления о. Алексея и глубокий смысл этого прославления для нас. То, что Бог прославил скромного труженика на ниве Господней, не признанного при жизни, забытого после смерти — не может быть случайностью. Православие, в силу исторических обстоятельств, переживает глубокий кризис: оно немощно, немощно перед другими вероисповеданиями, более благополучными и могущественными; немощно перед силами зла, прибегающими теперь для покорения людей к поразительным чудесам техники... Но прославление о. Алексея напоминает нам, что сила Божья в немощи совершается.



Оно предупреждает нас, что не нужно отчаиваться, когда так часто в нашей церковной жизни мы чувствуем себя одинокими и бессильными. Мы часто мечтаем о широком поле деятельности, о видимом торжестве Православия в мире. Не соблазняемся ли мы призраками? Богу угодны не шумные успехи, не громкие подвиги, а твердое и скромное исполнение нашего долга. И как призрел Господь смиренного своего труженика, так, мы можем надеяться, Он примет и наши скромные дела.

Вестник РСХД, 1957. IV. № 47.



Вид на церковь в Южине, в которой был настоятелем о. Алексей Медведков

БОГОСЛОВИЕ



О. Иоанн Брэк

Хиазм — ключ к Священному Писанию

1. Новые направления в библейской критике

Как следует читать Библию?

На этот вопрос напрашивается ответ, выражающий отношение, чувства: читать следует с уважением, с благоговением, с любознательностью, быть может даже со священным трепетом. Разумеется, все это так. Однако в данном исследовании нас интересуют не чувства, а подход. Можно ли читать Писание так же, как газету? Или роман? Или стихи? Или же существует какой-то другой подход, позволяющий нам достичь глубины библейского содержания, уловить то, что духовные наставники Церкви называли «богочеловеческим» качеством Библии, внутренней природой, присущей ей как произведению человеческого замысла в сочетании с вдохновением свыше?

Чтобы ответить на это, сосредоточим внимание на другом вопросе, еще более основном: каков «строй» библейского языка? Учитывая тот факт, что содержа-

ние литературного текста выражается посредством взаимосвязи семантики и синтаксиса, то есть «формы» текста, следует задаться вопросом о специфичных принципах композиции, к которым прибегали библейские авторы, чтобы передать то, что имели сказать. Этим поиском и определяется цель нашей книги. Поняв эти принципы, мы сможем читать Писание соответствующим образом. Мы будем читать (и слушать) его в соответствии с замыслом писавших, замыслом самих библейских авторов, а не пропуская текст через призму собственных произвольных предположений.

Автор романа обычно использует традиционно повествовательную форму выражения: рисует фон, вводит персонажи, развивает сюжет, ведет его к кульминации, затем к заключению, которое собирает все элементы повествования в связанное целое. Развитие повествования или рассказа происходит в целом горизонтально или хронологически, по прямой от прошлого к будущему. «Ретроспективные отступления» придают рассказу дополнительный интерес, вводят детали, но и они подчиняются схеме развития темы от начала к концу, от первого слова к последнему.

Мы настолько привыкли к такой схеме, что любое отклонение от нее способно нас смутить. Поэзия, как метрическая, так и свободная, сегодня многих повергает в отчаяние, в первую очередь потому, что им никогда не приходило в голову читать стихи иначе, чем повествование. Но ведь содержание хорошего стихотворения раскрывается не столько через построчное развитие темы, сколько благодаря тому, что можно было бы назвать «целостным впечатлением». Язык поэзии — язык мыслей-образов, которые сходятся под разнообразными углами на том именно аспекте реальности и опыта, который стремится воспроизвести поэт. Каждая фраза, каждая строчка, каждая строфа построены таким образом, чтобы довести до ума и сердца читателя определенную многогранную истину. Кроме того, поэзии присуще свойство «самопояснения», благодаря которому каждое слово или фраза поясняет

Книга о. Иоанна Брэка «Хиазм в Священном Писании» готовится к выходу в 2004 г. в издательстве Православного университета им. о. Александра Меня.

каждое через другое, каждую через другую. Поэзия может и «рассказывать» о чем-то, но в основном она развивается по спирали, а не по прямой, движение происходит от центральной темы, вокруг нее, а не только направлено к ней. Подобно лепесткам цветка, стихотворный язык разворачивается из середины, и тем не менее приводит глаз обратно к самой его сердцевине.

Проза и поэзия могут доносить свое содержание множеством способов. Хотя любой содержательный отрывок в известной мере подчиняется законам повествования, конечный смысл, вложенный автором в свой труд, не обязательно содержится в заключении. Детективный роман, построенный по принципу «кто-же-это-сделал», обязан, разумеется, следовать линейному принципу повествования, чтобы до конца держать читателя в напряжении. С другой стороны, более высокие формы литературы часто доносят свое содержание так, как то делает поэзия: повторным отражением главной авторской темы в различных образах и оттенках. Это верно и в отношении романов Достоевского, и в отношении сонетов Шекспира. Как мы увидим, это же справедливо в отношении большей части еврейского и христианского Священного Писания, независимо от того, составлена ли данная книга как поэтическое произведение (псалмы, песнопения, пророчества) или как повествование (большая часть Пятикнижия, Евангелия и Послания).

Прежде чем обратиться к структуре или «строю» библейского языка, полезно вкратце вспомнить некоторые методы толкования Ветхого и Нового Заветов, наиболее распространенные с середины XIX века. Эти методы были развиты, главным образом, протестантскими экзегетами в Европе, вклад которых в наше понимание «буквального» смысла Писания очень значителен и конструктивен.

Выражение «буквальный смысл» обычно означает «то, что имел в виду автор»: то, что он собирался передать данным произведением¹. Экзегетической наукой, применением некоторых «герменевтических» или ис-

толковательных принципов к отрывкам Писания с целью прояснить их смысл, пользовались раввины и кумранская секта задолго до времени Христа. В качестве христианской дисциплины экзегеза возникла в первые же годы существования Церкви. Ириной и Ориген занимались расшифровкой тех мест христианского Благовестия и Посланий, смысл которых в их время уже не был ясен; но еще прежде них апостолы ощутили необходимость применять толкования к Ветхому Завету, который ведь был их Библией, чтобы выделить в истории Израиля те различные события и встречи, которые подготавливали народ Божий к пришествию Мессии. Таким образом, во все времена, древние и новейшие, те, кто стремится истолковать библейские отрывки, имеют дело с документами, пришедшими от более ранних поколений. В результате многие сообщенные подробности уже далеко не самоочевидны и нуждаются в пояснении.

В ответ на такую необходимость, начиная с протестантской Реформации XVI века, ученые исследовали исторический, археологический и филологический фон библейских текстов, прибегая ко все более усложненным приемам. Расцвет историко-критического метода пришелся, однако, лишь на время Просвещения; он ставил ударение на первенство разума над откровением. По мере развития этой методологии с XIX столетия стали постепенно делать различие между «высшей» и «низшей» критикой. Первая касается определения первичной редакции библейских документов. Поскольку не существуют, не известны автографы апостольских писаний, реконструкцию наиболее аутентичного греческого текста приходится проводить, сравнивая некоторое количество различных рукописей и выбирая, на основе определенных критериев, тот текст, который представляется наиболее близким к оригиналу, и таким образом «восстанавливая» текст². Со своей стороны, высшая критика касается определения литературной формы или жанра отрывка, исторических обстоятельств его написания,

и того, что именно автор стремился донести до своих читателей.

Под влиянием Гёгеля и Дарвина протестантские ученые-библеисты конца XIX века выработали подход к изучению Писания одновременно диалектический и эволюционный. Композиция отдельных произведений рассматривалась как результат исторической борьбы мнений и ее итогов. Евангелия, и даже Послания, стали считаться вовсе не сочинениями одного автора, а сложным произведением многих создателей. Экзегеты позаимствовали у литературной критики метод анализа источников, который дает возможность различать за общепризнанным текстом различные слои предания, как письменного, так и устного. Из этого развилась гипотеза двух источников, которая в основе считает, что сходство между тремя первыми Евангелиями объясняется тем фактом, что Матфей и Лука пользовались Марком и вторым источником (обозначаемым буквой Q, от немецкого Quelle, «источник»), предположительно письменным памятником, ныне утраченным, но который первоначально содержал притчи и другие речения Иисуса³.

С развитием источниковедения библейские исследования превратились, главным образом, в *разборы*. Основное внимание теперь обращалось не на содержание отрывка, а на вычленение и анализ его составных частей. Это не оценка, а просто констатация: главной целью исторической критики стал поиск различных источников или элементов предания, лежащих в основе существующего текста. Этот метод был развит такими исследователями Ветхого Завета, как Велльгаузен и Гункель, и Нового Завета — как Дибелиус и Бультман. Метод критики форм или анализа форм (*Formgeschichte*) расширил анализ источников, разыскивая в самих источниках отдельные куски устного предания. Мартин Дибелиус определил их как «парадигмы» (назидательные рассказы, имеющие в центре определенное действие или изречение Иисуса; Бультман называл это «апофегмы»), «увещевание», паренезис (этические

предписания), «повести» (обычно рассказы о чудесах) и «легенды». К этому можно прибавить другие элементы предания, лежащие в основе первичных источников, а именно, керигматические, литургические и катехизические элементы.

Очевидный успех критики форм естественно привел к вопросу композиции: каким образом данный библейский автор использует различные источники и элементы предания, которыми он располагает? Выступал ли он просто в роли составителя, который лишь упорядочил и отредактировал полученный материал? Или его роль значительна в самом составлении труда, который носит его имя? Или подлинным «автором» данного труда на самом деле была группа лиц, или «школа», каждый член которой приложил руку к оформлению сочинения в том виде, в каком оно представлено в нашем каноне? Наука критики редакций (*Redaktionsgeschichte*), занимающая видное место в труде Вилли Марксена, посвященном Евангелию от Марка, пытается дать ответы на подобные вопросы. Анализ редакций, также известный как «композиционная критика»⁴, стремится определить, каким образом человек, писавший, например, Евангелие, черпал из имевшихся у него различных источников и перерабатывал их, чтобы создать литературное произведение. Критика форм занимается, главным образом, происхождением и строем отдельных первичных элементов предания; критика редакций охватывает более широкое поле и ставит вопрос: как каждое сочинение выражает богословскую позицию самого автора? Хотя в основе этого подхода также лежит принцип «дробления», развитие критики редакций знаменовало большой сдвиг в новейших библейских исследованиях. Подобно отцам Церкви, специалисты в этой области обращают внимание не столько на средства передачи содержания, сколько на само содержание. Благодаря их трудам открылись новые подступы к библейскому тексту, которые все больше приобретают свойства типически святоотеческого подхода; они не дробят текст, а рассматривают его в его целостности.

С возникновением новой литературной критики библеистика проделала полный круг, по крайней мере, в том, что касается терминологии. Экзегеты, пользуясь этим методом, не столько обращаются вспять к поиску отдельных источников, лежащих за данным библейским сочинением, сколько исследуют смысл текста, соотнося его, скорее, с читателем и его или ее откликом, чем с самим автором.

Подобно другим современным методам библейского анализа, «критика с точки зрения читательского отклика» является побочным результатом, развившимся из светской критики. Главные его черты можно обрисовать следующим образом⁵. В основе критики с точки зрения читательского отклика лежит идея, что литературное произведение является «виртуальной двухполюсной реальностью». То есть любое данное сочинение не завершено, находится в своем виртуальном или потенциальном, а не в действительном состоянии, пока не будет прочтено и усвоено. На профессиональном языке, каждое литературное произведение состоит из «творческого полюса». Первый обнимает творческий поиск в процессе работы автора над сочинением. Но чтобы труд получил завершение, он должен быть «воспринят»: его должен усвоить читатель, который привносит в текст свое воображение и понимание. Так называемая повествовательная критика совпадает с подходом читательского отклика. Она относится к повествованиям Евангелия и Деяний как к рассказам, согласующимся с законами повествовательной прозы. Но ей также присуще убеждение, что реальное событие может быть истолковано бесконечно разнообразно, в зависимости от того, как оно воспринято читателем⁶. Фактически читатель видит только сообщение, повествование. Самый *рассказ* разворачивается по мере того, как читатель прилагает к повествованию свое понимание и интуицию и тем самым создает собственное произведение искусства.

Вне всякого сомнения, повествовательная критика и критика с точки зрения читательского отклика суще-

ственно расширили наше понимание того, каким образом действуют «повествования». Эти методы совершенно справедливо подчеркивают потенциальную сущность любого литературного произведения, поскольку его полное раскрытие зависит от восприимчивости и способности усвоения отзывчивого читателя, чья собственная творческая энергия играет жизненно важную роль в осмыслении повествования. Но здесь же заложены и ограничения, и внутренняя слабость самого метода. Литературная критика говорит о «нечеткости границ текста и читателя». Другими словами, любой текст может нести в себе бесконечное количество интерпретаций, в зависимости от того, кто его читает, или даже в зависимости от изменения душевного состояния читателя между первым и вторым чтением. Действительно, если довести принцип неразличимости текста и читателя до его логического заключения, он означает, что повествование постоянно изменяется по самому ходу чтения. И конечно же, встает вопрос о первичном источнике смысла повествования. Если совершенно отказаться от традиционного мнения, что смысл больше зависит от читательской интерпретации, чем от «замысла» автора, мы рискуем впасть в тупик релятивизма. То, что читатель привносит в рассказ (или навязывает ему), обретает большее значение, чем то, к чему стремился автор, составляя рассказ; становится важнее, чем цель, какую ставила община, сохраняя и передавая его.

Серьезный подход, основанный на отклике читателя, должен, следовательно, признавать, что смысл текста продиктован самим текстом. Соответственно, следует сохранять равновесие между смыслом, вложенным составителем, и тем смыслом, который уловил истолкователь. Соблюсти такое равновесие, однако, нелегко, и слишком часто «буквальным» смыслом отрывка жертвуют в интересах динамики «читательского отклика».

2. Хиастические формы: новое их раскрытие

Хотя сегодня многие литературные критики склонны доказывать обратное, *важнейшей целью библейских толкований должно быть выяснение буквального смысла текста*⁷. Только с такой позиции можно переходить к попытке раскрыть то, что традиционно называлось «духовным смыслом» Писания и что можно определить как Слово, обращенное Богом *посредством текста* к Церкви и миру сегодня. Чтобы обнаружить буквальный смысл, толкование Библии, по примеру литературной критики, должно быть сосредоточено на целостном прочтении. Однако это не означает, что следует отбросить достижения критики форм и редакций. Постольку, поскольку эти дисциплины дают нам возможность выделить и проанализировать этапы развития определенного отрывка, они незаменимы при поиске буквального смысла отрывка. Тем не менее, так же, как и литературная критика, они могут отвлечь наше внимание от буквального смысла и помешать различить, какими именно принципами автор руководствовался, составляя свой труд. В таком случае, эти методы отступают от своего назначения и должны быть дополнены каким-либо иным подходом. Вопрос в том, какой другой подход может оказаться действительно плодотворным. Учитывая ограничения, присущие историко-критическому анализу и литературной критике, как можем мы действительно обрести буквальный смысл библейского отрывка?

Один из самых плодотворных способов — рассматривать литературную структуру или строй и отдельных отрывков, и целых произведений, составляющих библейский корпус. Этим подходом, называемым стилистической критикой (или анализом), странно пренебрегают даже литературные критики⁸. Далее в нашей книге мы намерены сосредоточить внимание на определенной стилистической форме, общей обоим Заветам, которая во многих случаях ясно и точно выявляет центральную тему, которую библейский автор стре-

мился развить и довести до своих читателей. Эта форма — хиазм, обратный параллелизм с определенной темой в центре. Прежде чем показать его употребление в Писании, следует начать с предварительного описания хиастических структур и сравнить их с другими формами параллелизма, встречающимися как в поэзии, так и в прозе⁹.

Форма или структура определенного литературного произведения служит важным средством передачи его содержания — это аксиома. Соответственно, автор произведения, будь то эпиграмма или роман-эпопея, выбирает определенную языковую структуру, наилучшим образом выражающую то, что он хочет передать¹⁰. Чтобы передать учение, которое все яснее раскрывается по мере развития событий в их хронологической последовательности, евангелист выбирает форму Евангелия; Павел и другие авторы считают форму посланий более подходящей для того, чтобы развивать богословские темы и делать из них этические заключения.

Метод критики форм и редакций тем не менее ясно показал, насколько широко при посредстве евангельского повествования выражены богословские понятия, а все апостольские послания обоснованы учением Иисуса и отражают его. Действительно, каждое библейское произведение, сочетая учение с изложением фактов, стремится выполнить свою задачу — свидетельствовать о личности Христа и о значении Его жизни и дела. Иначе говоря, основные литературные формы не встречаются «в чистом виде», они неизбежно разнородны. И в Евангелиях, и в Посланиях повествование сочетается с витийством славословий, катехизическими наставлениями, отрывками из богослужения и т.п.; сама их разнородность открывает новые глубины смысла. Исходя из устной или письменной традиции, библейский автор выбирает те элементы, которые наилучшим образом отвечают его цели проповеди и увещания, и подвергает их редакторской обработке и истолкованию. В результате возникает уникальное

произведение и свидетельство, которое дополняет другие сочинения апостольского корпуса, поскольку по-новому раскрывает *смысл* того учения и событий, которые излагает. Следовательно, чтобы понять какого-либо автора, чрезвычайно важно суметь понять его метод: как именно (а следовательно, и — почему) он редактирует и толкует, т.е. обрабатывает полученный материал.

Преследуя эту нелегко достижимую цель, нельзя обойтись без изучения структур отдельных частей литературного произведения на фоне всего произведения в целом. Структурный анализ новозаветных текстов неопровержимо показал, что авторы многих (если не всех), подобно своим еврейским и иудейским предшественникам, составляя свои литературные произведения, широко обращались к хиазму. Новый прилив интереса к этой области вызвал Нильс Лунд [Nils Lund], опубликовав в 1942 г. книгу *Chiasmus in the New Testament*¹¹. В начале 60-х гг. Альберт Ванхойе [Albert Vanhoye] издал исчерпывающий анализ «концентрической симметрии» в Послании к Евреям¹². Более поздние труды Питера Эллиса посвящены исследованию параллельных и хиастических структур Евангелия от Матфея, посланий апостола Павла и, что особенно важно, Евангелия от Иоанна¹³. Последний труд Эллиса кое-чем обязан неопубликованной диссертации Джона Герхарда [John Gerhard] и показывает, что все четвертое Евангелие построено согласно законам хиазма¹⁴. Тем самым он внес существенную поправку к общераспространенному мнению, которое Джон Уэлч выразил следующими словами: «Хотя отдельные части Евангелия от Иоанна построены хиастически, этого нельзя сказать о всей книге в целом»¹⁵. Многие исследователи Евангелия от Иоанна признавали, что некоторые короткие его отрывки построены хиастически, но не готовы были согласиться, что евангелист сознательно сплетал материал предания, которым располагал, в узор, благодаря которому весь его труд подобен необычайно прекрасной бесшовной одежде.

Новое открытие хиазма, одной из самых значительных стилистических форм в библейской литературе, уже оказало большое влияние на наш подход к чтению Писания. Лунд, Эллис, Уэлч и множество других ученых обнаружили хиастические формы как в отдельных коротких отрывках, так и в целых разделах. Они безошибочно уловили тесную связь между стилистической формой и тематическим содержанием, между структурой литературного отрывка и его богословским смыслом.

В чем же заключается стилистическая форма, которую мы называем «хиазм»? Увы, ответ в большей степени зависит от того, кого спросить. Даже среди специалистов в этой области нет согласия по поводу точного определения хиазма и характерных признаков хиастических структур. Прежде чем обратиться к более подробному анализу этих структур, бесполезно привести следующие определения.

Термин «параллелизм», как мы подробнее увидим в следующем разделе, касается взаимосвязи, соответствия между двумя (порой тремя¹⁶) прозаическими или поэтическими строками. Такое соответствие может включать семантические или синтаксические элементы (т.е. схемные языковые или грамматические формы); либо оно строится на повторении определенных звуков (ассонанс или ритм). Сегодня термин «хиазм» употребляется для обозначения множества различных схем, общим знаменателем которых является симметричная структура, включающая какую-либо форму инверсии: обратный порядок слов в симметричных строках. Примером может служить схема А:В:В':А' ¹⁷. Здесь предложения А и В отражаются в обратном порядке, словно в зеркале, в предложениях А' и В'. Один из самых наглядных примеров — 1 Ин. 4:7–8,

А: потому что *любовь* от Бога,

В: и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога.

В': Кто не любит, тот не познал Бога,

А': потому что *Бог* есть *любовь*.

Здесь А (любовь/Бог) зеркально отражено в А'

(Бог/любовь). Параллелизм создан идентичными словами, поставленными в обратном порядке. То же самое относится к В-В', однако, здесь привнесен элемент **антитезы**: любит—знает // не любит—не знает. Чтобы отличать такую антитетичную форму от прямого параллелизма, можно пользоваться двойным знаком «прим» ('): А:В:В':А'.

Ученые называют эту форму «хиастической» (от *chiazēin*, отмечать перекрещенными линиями), потому что ее можно изобразить греческой буквой «хи» (с):

любовь Бог
 \ /
 / \
 Бог любовь

или

А В
 \ /
 / \
 В' А'

Однако, строго говоря, это, скорее, схема обратного параллелизма, чем хиазма. Потому что *подлинный хиазм представляет собой сбалансированные речения, выстроенные симметрично вокруг центральной идеи в прямом, обратном или антитетическом параллелизме.*

Уникальность хиазма, в отличие от любой другой формы параллелизма, состоит в том, что он сфокусирован на *осевой теме*, вокруг которой развиваются остальные предложения литературного отрезка. Следовательно, он предполагает наличие центра, «перекрестка», изображаемого буквой хи (с), что дает картину

А В
 \ /
 / \
 В А

Яснее, чем сравнением с параллельными линиями, это его свойство иллюстрируется образом концентрических кругов. Ибо, как мы увидим далее, в большин-

стве случаев библейского хиазма параллельные темы сходятся в центральной точке, и там же берет начало их содержание. Вокруг этого фокуса может быть выстроено любое число параллельных утверждений, например, по схеме А:В:С:Д:С':В':А'; и самый центр тоже может состоять из двух или более параллелей, например, А:В:С:С':В':А'. Существенным характерным признаком подлинного хиазма всегда будет ось (в данном случае D или С:С'), вокруг которой собрано всё целое. Следовательно, хиазм лучше определить выражением *концентрический параллелизм*¹⁸.

Такой параллелизм может быть создан повторением сходных слов, выражений и фраз, как в приведенном выше примере из 1 Ин. Либо, особенно в длинных разделах, он может быть основан на повторении противоположных тем или идей. Например, в отношении Евангелия от Иоанна было выявлено, что оно делится на Пролог, за которым следует 21 «секвенция» (или раздел), последний из которых является зеркальным отражением первого, двадцатый — второго и так далее¹⁹. Хотя в этих больших разделах редки буквальные параллели (точные повторения выражений и фраз), они тем не менее отражают параллельные темы и идеи. Так, секвенция 1 (Ин. 1:19–51), говоря о первом явлении Иисуса, содержит также свидетельство Иоанна Крестителя, знакомит нас с Симоном Петром, с двумя неназванными учениками и Нафанаилом. Секвенция 21 (Ин. 20:19–21:25) говорит о втором явлении Иисуса, сюда же входит свидетельство Фомы; упомянуты в ней опять-таки Симон Петр, двое не названных по имени учеников и Нафанаил. (Примечательно, что Нафанаил не встречается больше нигде в Новом Завете). Такой явный тематический параллелизм приводит к важным заключениям относительно места 21-й главы в целом Евангелии от Иоанна; к этому вопросу мы еще вернемся. Здесь важно подчеркнуть, что параллельные структуры могут строиться не только на повторении словесных выражений, но и на повторении тем или идей.

Благодаря центральному фокусу хиазм подчеркивает ту главную идею или тему, которую автор стремится передать читателям. Тем самым он является незаменимым ключом для определения буквального смысла данного места Писания. Это легко проиллюстрировать, обратившись к Прологу четвертого Евангелия. Если читатели примут деление на стихи, предлагаемое, скажем, NRSV, то они совершенно логично, даже неизбежно примут за центральную тему Пролога воплощение Логоса, Слова Божия, как то утверждает ст. 14: «И Слово стало плотью, и обитало с нами...» Поскольку на всем протяжении истории Церкви большинство толкователей принимали это утверждение за сердцевину возвещаемого автором в этом отрывке, возник нескончаемый спор относительно значения ст. 9: «Бы Свет истинный, Который просвещает всякого человека...» Если ст. 14 имеет в виду воплощение, тогда ст. 9, ясно возвещающий, что вечное Слово вошло в историю, может относиться только к приходу «довоплощенному». Как следствие, мы находим у отцов Церкви и у современных истолкователей мнение, что ст. 9 говорит о присутствии Слова в Ветхом Завете, подобно тому, как апостол Павел в 1 Кор. 10 заявляет, что камень, источивший воду израильтянам, «был Христос».

Однако если прочесть Пролог к Ин. согласно присущей ему хиастической структуре, противоречие между стт. 9 и 14 снимается, и мы видим, что по мысли автора центр отрывка не там, где он представляется на первый взгляд. Хиастический центр Ин. 1:1–18 – не ст. 14, а стт. 12–13: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими...»²⁰. «Буквальный смысл» этого отрывка, таким образом, сфокусирован не на идее воплощения, а на *сотериологии*. Как и заключительный стих гл. 20, он выражает то основное, ради чего было написано Евангелие: провозглашение спасения через Иисуса Христа тем, кто поверит в Него как Мессию и Сына Божия. Соответственно стт. 9 и 14 следует читать как параллельные извещения о единственном воплощении вечного Божественного

Слова. Это подтверждается тем, что весь центральный фрагмент, стт. 9–14, обрамлен двумя параллельными ссылками на свидетельство Иоанна Крестителя. И, как мы увидим далее, первые стихи Пролога составляют прямую параллель его последним стихам.

Таким образом, Пролог в целом построен по законам хиазма. Если упустить из вида эту его структуру, мы неизбежно пройдем мимо центральной темы всего отрывка и рискуем понять превратно само его содержание. Таким образом, чтобы Писание было полно и верно понято, чрезвычайно важно обнаружить хиастическое построение текста и его функцию везде, где оно присутствует.

3. Строй библейского языка

Хотя древние семиты широко использовали хиазм в прозаической литературе, он, похоже, первоначально возник в их поэзии. Новейшие исследования шумеро-аккадских и угаритских литературных текстов обнаружили его корни в третьем тысячелетии до Христа²¹. Чтобы оценить его роль в еврейских и раннехристианских писаниях, полезно вспомнить основные характерные черты еврейской поэзии и место в ней хиазма²².

В отличие от классической поэзии Запада, еврейские стихи редко пользуются метром или рифмой. Красота и смысл чаще бывают выражены посредством плавного ритма и гармоничности строк. Англиканский епископ Оксфорда Роберт Лоуз [Robert Lowth] одним из первых среди ученых Нового времени занялся сколько-то углубленным изучением еврейской поэзии²³. Уловив в ее структуре гармонию между идеями и темами, он отметил, что основная единица поэтического текста состоит из парных полустиший, которые, взаимодополняя друг друга, посвящены одной теме. Словам или предложениям в первой строке прямо или противоположно соответствуют выражения второй строки. Этот эффект параллелей побудил Лоуза со-

здать специальный термин, *parallelismus membrorum* или параллелизм членов, что и является основным формальным признаком еврейской поэзии²⁴.

Ученые, основываясь на труде Лоуза, употребляют множество специфичных терминов, чтобы определять различные составляющие прозаических и поэтических текстов. Для наших целей следует помнить следующие определения и общепринятые выражения, сгруппированные под общими заголовками: 1) «параллелизма» и 2) «хиазма».

1) *Параллелизм*: гармоническое сочетание и мысли, и формы в последовательных частях литературного отрывка, которое создает впечатление полноты или «завершенности»²⁵. Простейшая модель — два полустиха, составляющие «строку» или «стих» (напр.: «Боже! Ты знаешь безумие мое, / и грехи мои не сокрыты от Тебя» // — Пс. 68:6)²⁶. Полустрока называется также «стих» или «полустихье» (от греческого *stíchos*, строка) или «колон» (греч. *kólou*, — «член», «часть»). Две параллельные полустроки составляют стих, называемый «двустихье», «двуколон» или «куплет». Стихотворная единица из трех стихов или колонов называется трехстишьем или триколоном и т.д. Ряды строк составляют законченные единицы мысли и называются «строфами». Сочетание двух или более строф является «стансами».

Основу еврейской поэзии составляет сопоставление двух (порой и трех) кратких предложений или полустроков, первая из которых оканчивается паузой, вторая — точкой²⁷:

Блажен муж, боящийся Господа /

И крепко любящий заповеди Его. //

(Пс. 111:1)

На всяком месте очи Господни; /

Они видят злых и добрых. //

(Притч. 15:3)

Некоторые ученые²⁸ называют полустихье или полустроку стихом. Мы будем следовать такой практике, чтобы избежать смешения со строками литургических стихов различной длины («стихами») или с менее поэтическими образами, стоящими за терминами «колон» и «колонны». Однако ради удобства мы сохраним термины «двуколон», «триколон» и т.д.

Основным элементом еврейской поэзии является двуколон или двустихье. Лоуз попытался классифицировать соотношения между двумя строками двустихья, описывая, каким образом между различными их частями возникает гармоничность, семантическая и синтаксическая симметрия. Его классификация, которой вплоть до начала 1980-х гг. придерживалось большинство занимавшихся этим предметом, включала «синонимичный», «антитетический» и «комплексный» параллелизм. Под синонимичным параллелизмом он понимал повтор мысли или чувства посредством использования синонимичных терминов или равнозначных синтаксических структур. Антитетический параллелизм, в отличие от этого, выражает контраст или противоположение (напр.: «Иные колесницами, иные конями, / а мы именем Господа Бога нашего хвалимся. // — Пс. 19:8). При комплексном параллелизме тема либо получает развитие от первой строки ко второй, либо ее выражают разные, но взаимодополняющие мысли (напр.: «Начало мудрости — страх Господень; / глупцы только презирают мудрость и наставление» // — Притч. 1:7); либо одна мысль обосновывается другой, подобной же (напр.: «Познайте, что Господь есть Бог, / что Он сотворил нас и мы — Его, / Его народ и овцы паствы Его». // — Пс. 99:3). Задержим несколько внимания на том, как именно эти три категории обычно описываются и иллюстрируются; тогда нам станет ясно, насколько новейшие исследования таких ученых, как Джеймс Кугель и Роберт Алтер, помогли нам лучше понять функцию еврейского стиха.

Бесчисленные примеры поэтического двустихья можно найти в псалмах и в пророческих писаниях Ветхого Завета²⁹.

Благословлю Господа во всякое время; /
 Хвала Ему непрестанно в устах моих. //
 (Пс. 33:2)

Небеса проповедуют славу Божию, /
 И о делах рук Его вещает твердь. //
 (Пс. 18:2)

Глас вопиющего в пустыни: Приготовьте путь Господу, /
 Прямыми сделайте в степи стези Богу нашему; //
 (Ис. 40:3)

Этот последний пример служит иллюстрацией не-
 скольким важным моментам еврейского параллелизма:

1) Часто поэтический отрывок вводится элемен-
 том, который сам стоит вне рамок параллельной струк-
 туры. Это слово или фраза, выпадающая из размера,
 называется «анакрусой» (от греч. *anakrouein*, отталки-
 вать). Анакруса может состоять из целого предложе-
 ния или фразы, как в приведенном выше примере; ли-
 бо она может включать только одно слово, как в
 обращениях «Дети!» или «Возлюбленные!» (1 Ин. 2:18,
 4:7), или у Павла «Братия!» (1 Фес. 2:17) [В рус. тексте
 1 Фес. 2:17 «братия» стоит не в начале фразы (как поч-
 ти везде, кстати). В качестве примера, где «братия»
 стоит на первом месте, можно взять Рим. 10:1 или Фес.
 5:25. — Прим. рус. перев.].

2) Члены предложения в двустипше тяготеют вы-
 строиться параллельно, что усиливает впечатление
 гармоничности:

пустыня приготовьте путь Господу
 степь прямыми сделайте стези Богу нашему

3) Очень важен тот факт, что параллелизм обычно
 выражает некую прогрессию мысли. Он не просто по-
 вторяет содержание первой строки в сходных выраже-
 ниях, он содержит градацию, переход: *вторая строка*
чем-либо существенно усиливает, уточняет или дополняет

мысль или чувство, выраженные в первой строке. Это свой-
 ство еврейской поэзии давно признано, но недооцене-
 но, а ведь оно совершенно основоположно для нее. Об-
 ратившись вновь к вышеприведенному примеру из
 Исаии, мы увидим, что более общее слово «пустыня»
 становится во второй строке «степью», «приготовьте»
 уточнено дополнительным «сделайте прямыми»,
 а «путь Господень» становится «стезей Богу нашему»³⁰.
 В Псалтири выстроенная таким образом прогрессия
 мысли создает великолепный эффект крещендо. Это
 особенно заметно в славословиях гимнов 145–150:

Аллилуйя! /
 Хвали, душа моя Господа. //
 Буду восхвалять Господа, доколе жив; /
 Буду петь Богу моему, доколе есмь. //
 (Пс. 145:1–2)

Примеры такого прогрессирующего или *нарастаю-*
*щего параллелизма*³¹, когда вторая строчка развивает,
 усиливает или поясняет первую, можно найти и в про-
 заических произведениях, и в поэзии (перекликающи-
 еся слова выделены курсивом):

И *приведу* вас в пустыню народов, /
 И там буду *судиться* с вами лицом к лицу. //
 (Иез. 20:35)

Воздайте Господу, сыны Божии, /
 воздайте Господу славу и честь, //
 (Пс. 28:1)

... о *Слове жизни*, — ибо *жизнь явилась*, /
 и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам /
 сию *вечную жизнь*, которая была у Отца и *явилась* нам. //
 (1 Ин. 1:1–2)

Хотя расположение строк примера из Пс. 28 указы-
 вает, что это поэзия, выглядит это несколько условно.

Гармоничность и нарастание темы в отрывках Иез. и 1 Ин. ясно показывают, что мы заходим слишком далеко, проводя жесткое различие между прозой и поэзией. Новые исследования показали, что еврейская проза, включая и скучное изложение левитического закона, часто прибегает к замысловатому параллелизму, чтобы передать свое глубинное содержание³².

Начальные стихи Пс. 18 и 33, приведенные выше, служат примером так называемого *прямого* или *синонимичного параллелизма*. Мысль первой строки просто повторяется во второй при посредстве синонимов: напр., «благословлю/хвала; Господа/Ему; во всякое время/непрестанно» (33:2). Вот для сравнения, еще стихи из псалмов:

Господи! Не в ярости Твоей обличай меня /
и не во гневе Твоем наказывай меня.//
(Пс. 37:2)

Укажи мне, Господи, пути Твои /
и научи меня стезям Твоим.//
(Пс. 24:4)

Множество подобных примеров можно найти в Пятикнижии и в пророческих книгах, так же, как и в Псалтири; хотя, как мы еще увидим, никогда две строчки еврейской поэзии не бывают, строго говоря, синонимичными.

Покаянный 50-й псалом (стт. 12–14) предлагает другой интересный пример:

12: Сердце чистое сотвори во мне, Боже, /
и дух правый обнови внутри меня.//
13: Не отвергни меня от лица Твоего /
и Духа Твоего Святого не отними от меня.//
14: Возрати мне радость спасения Твоего /
и Духом владычественным утверди меня.//

Здесь общую тему задает слово-связка «дух». Однако этот отрывок стоит в середине псалма и составляет его осевой центр. Весь текст (если принять ст. 21 за поэ-

нейшее литургическое добавление) фактически является хиастически построенным триколоном: А:В:А'. Начав с сокрушения («Помилуй!») и признания вины, построенного на трехкратном упоминании «греха» и «беззакония» (стт. 4, 7 и 11), псалмопевец переходит к центральной идее стт. 12–14: здесь три двустихья, из которых первое и третье говорят о человеческом духе, авторой, являющийся понятийным центром, выражает горячее желание не быть отвергнутым от лица Божия, приобщиться Святому Духу Ягве. Как указывает Вайзер [Weiser], этот ключевой стих (ст. 13) выражает устремленность к «органическому отношению, которое навсегда свяжет» жизнь молящегося с Богом³³. За этим следует «обещание» (стт. 15–19), состоящее из «жертвы» хвалы; завершают все слова сокрушения (см. Пс. 7:18 и 65:13–15). Общая схема такова: А (грех/сокрушение), В (дух/дух), А (хвала/сокрушение). Благодаря хиастической структуре тематическим центром выступает призыв псалмопевца к обновлению духа через вселение собственного Духа Божия; эта тема туманно предугадывает, что пророческое обетование о преобразении человеческого сердца и духа под сенью нового завета осуществится в после пленный период (Иер. 31:31 и след.; Иез. 36:26 и след.; ср. 1 Ин. 3:24; 4:13).

Антитетический параллелизм, как уже было отмечено, выражает контраст или противоположение. Образцы его часто встречаются в Книге Притчей.

Сын мудрый радуется отца, /
а сын глупый — огорчение для его матери.//
(Притч. 10:1)

Здесь контраст создается прилагательными «мудрый/глупый» и переходом от «радуется отца» к «огорчение для его матери». Подобно этому

Кроткое сердце — жизнь для тела, /
а зависть — гниль для костей.//
(Притч. 14:30)³⁴

Замечательный пример находим у Исаии 54:7-8 (стихи напечатаны с отступом: это облегчает при чтении переход от одной половины строки к ее зеркальному дополнению, от А к А' от В к В' и т.д.)

А: «На малое время Я оставил тебя,
В: но с великою милостью восприму тебя.
А': В жару гнева Я сокрыл от тебя лицо Мое на время,
В': но вечною милостью помилую тебя,
С: говорит искупитель твой, Господь».

Здесь очень значительна интенсификация или «нарастание» от А к А' и от В к В'. «Малое время», когда Бог оставил Израиль в ознаменование божественного суда, драматически усилено образом «жара гнева»; и «малое время» становится «временем продолжительной скорби в период изгнания, когда Ягве скрывает «лицо» (Свое присутствие) от Своего народа. Но Его «милость», которая принесет избавление от плена, равным образом возрастает и становится «вечной милостью». Строки с противоположениями перемежаются в этом отрывке; это позволяет передать напряжение между божественной правдой и нежной любовью с иначе недостижимой выразительностью.

Антитетические утверждения особенно часто появляются в полемических сочинениях, таких, как 1-е Послание Иоанна. Часто их можно разделить на двустихья, что указывает, сколь сильно влияние еврейской поэзии на автора этого сочинения:

А: знающий Бога слушает нас; /
кто не от Бога, тот не слушает нас. //
(1 Ин.4:6 и след.).

Чаще антитетические положения получают форму четверостишья:

А: Кто говорит, что он во свете, а *ненавидит брата своего*, /
В: тот еще во тьме. //

А»: Кто *любит брата своего*, тот пребывает во свете, /
В»: и *нет* в нем *соблазна*. //
(1Ин. 2:9 и след.)³⁵

А: Кто *делает правду*, тот *праведен*, /
В: подобно как Он *праведен*. //
А»: Кто *делает грех*, тот от дьявола, /
В»: потому что сначала дьявол *согрешил*. //
(1 Ин. 3:7 и след.)

В основе риторических вопросов в Рим. 8:31 также лежит антитезис:

А: Если Бог за нас,
А»: Кто против нас?

А: Бог оправдывает их.
А»: Кто осуждает?

Наконец, можно отметить *обратный параллелизм*, при котором элементы второй строки двустихья соответствуют элементам первой строки, но в обратном порядке, и создают зеркальный образ. Вот самый, вероятно, очевидный и известный пример из Евангелия:

будут первые последними, /
и последние первыми. //

οἱ ἔσχατοι πρῶτοι
καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι
(Мф.19:30; 20:16; и т.д.)

Пример пророчества Захарии очень типичен для сочетания инверсии с анакрузой:

Как Он [Я] взывал, а они не слушали, /
Так и они взывали, а Я не слушал: /
Говорит Господь Саваоф. //
(Зах. 7:13)

Следующие примеры построены по схеме a:b/b':a'³⁶:

Богами чуждыми они раздражили Его /
и мерзостями [своими] разгневали Его. //
(Втор. 32:16)

Ибо Он приникнул со святой высоты Своей,
с небес призрел Господь на землю. //
(Пс. 101:20)³⁷

В обоих случаях глагол стоит на краях двустишья: раздражали/разгневали; приникнул/призрел. Инверсия подчеркивает центральную тему: Богами, чуждыми/мерзостями; с высоты Своей/Господь. Здесь мы снова встречаем то, что Кугель называет «дифференциацией», когда В «охватывает больше», чем А.

Другие примеры обратного параллелизма имеют форму a : b : c : / b' : c' : a' или как в Псалме 18:2, a : b : c : / c' : b' : a' (в буквальном переводе):

Небеса проповедуют славу Божию, /
и о делах рук Его вещает твердь. //
(Пс. 18:2)

Здесь «дела рук» — дополнение к глаголу «вещает». И всё предложение — полная инверсия³⁸.

Обратный параллелизм часто называют хиазмом, однако это неверно, поскольку он не имеет центральной «оси» или фокуса. Хороший пример тому, где среднее двустишье является тематическим центром, — место в Евангелии, знаменитый «раскат грома от Иоанна» в Мф. 11:27–28:

А: Все предано Мне Отцом Моим,
В: и никто не знает Сына, кроме Отца;
В': и Отца не знает никто, кроме Сына,
А': и [всех] кому Сын хочет открыть³⁹.

А: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου,
В: καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ,

В': οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός,
А': καὶ ὃ ἔαν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

В центральных строках в обратном порядке стоят существительные (Сын/Отец, Отец/Сын); зато параллелизм А: А' достигается инверсией глаголов (предано/открыть). Это можно бы считать хиазмом, поскольку главное содержание всего отрывка, а именно — взаимное знание Отца и Сына, заключено в В:В'. Отметим снова, что инверсия направлена на то, чтобы выделить центральное двустишье, В:В'. Грань между такой формой и хиастической схемой А:В:А' очень тонка.

Схожий вариант такой схемы построен на том, что понятийный центр образуют два средние полустишья. В этом случае отрывок просто не поддается осмысленному истолкованию, если пройти мимо его концентрического построения. Приведем пример такого дословного перевода.

А: Не давайте святыни псам

В: и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями,

В': чтобы они не попрали его ногами своими

А': и, обратившись, не растерзали вас.

(Мф. 7:6)

Переводчики RSV/NRSV явно прошли мимо инверсии, которая следует распространенной в древнегреческой и древнеримской риторике схеме, называемой *hysteron-proteron*, или «первый-последний»⁴⁰. В таком переводе действие последней строки отнесено к свиньям. Однако в греческом тексте стоит глагол *ῥήγνυσι*, который может означать только нападение псов, упомянутых в первой строке. Подлинный смысл отрывка невозможно уловить, если не прочитывать его «по спирали», от краев к центру (А А' В В'): «Если вы дадите святыню псам, они накинутся на вас; если бросите жемчуг свиньям, они потопчут его ногами».

Для древних, привыкших к модели *hysteron-proteron*, эта инверсия не составила бы проблемы. Ведь они со

школьных лет были приучены *читать от центра к краям и от краев к центру*. Как подчеркнул Августин Сток [Augustine Stok] (41), при древнегреческой образовательной системе, целиком перенесенной в латинскую культуру, дети учили алфавит от начала к концу, потом от конца к началу, затем от концов к середине: альфа-омега, бета-пси, ... му-ну. Они приступали к анализу текстов таким же образом, с тем, чтобы находить и постигать заложенные там обратный параллелизм и хиастические структуры. Подобно этому, следуя схеме *истерон-протерон*, если в тексте встречались два вопроса, поставленные подряд, ответ давался сначала на второй, только затем на первый⁴². Читать «хиастически» было для древних столь же естественно, как для нас — читать согласно ходу развития повествования.

Возможно, происхождение схемы истерон-протерон восходит к Гомеру, который мог переделать ее из более древнего концентричного параллелизма, унаследованного от древних семитов. В любом случае это было общее свойство, хорошо знакомое всем, изучавшим греческую риторику. Это объясняет, каким образом простой прямой параллелизм мог перерасти в столь разработанные хиастические структуры, которые мы вскоре рассмотрим. Другой новозаветный пример этого — Послание к Филимону 5:

А: слыша о твоей любви

В: и вере,

В': которую имеешь к Господу Иисусу

А': и ко всем святым.

Здесь, если не уловить наличия принципа *истерон-протерон*, то вера Филимона как будто относится и к Господу Иисусу и ко всем святым. Если же прочесть отрывок сообразно тому смыслу, который вкладывал в него Павел, он гласит: «Я слышу о Твоей любви ко всем святым и о вере, которую ты имеешь в Господа Иисуса»⁴³.

Разумеется, истолкователь не должен ставить перед собой задачу превратить еврейские поэтические

формы (многие из которых перешли в Новый Завет) в повествовательный ряд. В идеале современный исследователь Писания должен овладеть принципами, по которым строятся эти формы, так же, как человек овладевает синтаксисом иностранного языка. Тем не менее, иногда, стремясь уловить «строй» библейского отрывка, приходится переделать его по более привычному образцу⁴⁴.

В дополнение к этим примерам «внутреннего» параллелизма, в которых соответствие между формой и содержанием ограничено рамками законченного поэтического отрывка⁴⁵, можно также говорить о «внешнем» параллелизме. Здесь соответствие возникает между целыми отрывками — двестишьями или даже строфами. Например, в Ис. 6:10 сочетаются два внутренних параллелизма с одним обратным внешним; всё включает анакруса⁴⁶:

Ибо огрубело сердце народа сего,

и ушами с трудом слышат,

и очи свои сомкнули,

да не узрят очами,

и не услышат ушами,

и не уразумеют сердцем,

и не обратятся, чтобы Я исцелил их.

Одно из самых интересных открытий в результате новейших исследований еврейской поэзии — модель, называемая то «двусторонним центром», то «двойным модификатором»⁴⁷. В построенном обычно как тристишие отрывке центральную строку можно — и следует — читать либо вместе с предыдущей, либо вместе с последующей. Хороший пример — Пс. 85:12 в переводе Дэхуда:

Буду восхвалять Тебя, Господи, Боже мой,

всем сердцем своим

[буду] и славить имя Твое вечно.

Здесь псалмопевец провозглашает: «всем сердцем я буду восхвалять и славить Господа», и форма выражения изысканна, как никакая другая.

Еще более сложный пример этой формы находим у Исаии, 11:9b (в переводе опять же Дэхуда):

Ибо земля будет наполнена
ведением Господа,
как воды наполняют море.

Центральный стих, «ведение Господа», является дополнением к первому стиху и служит подлежащим в последнем. Кроме того, автор использовал прием, называемый «анжамбеман», «перенос»: одна мысль переходит с первой строки двустишья в следующую. При всей своей кажущейся простоте, это тристишье является шедевром поэтической утонченности. И действительно, в нем сочетается инверсия (земля/ море// наполнена/ как наполняют) с переносом и двойным модификатором; всё вместе дает в результате исключительный прекрасный пример хиазма.

Прежде чем рассмотреть феноменологию хиазма, следует, однако, подчеркнуть важность для параллельных структур инклюзии. Выше мы отметили, что, кроме чувства гармоничности, параллелизм дает ощущение «полноты», «законченности». Эта черта всегда присуща двустишью А:В (А.../В...//), но она же является важным элементом и более длинных поэтических и прозаических отрывков.

Инклюзия, известная также как «эффект обрамления», создается параллельностью первого и последнего элемента данного литературного отрывка. В кратком четверостишии 1Ин. 4:7–8 оно создается инверсией двух ключевых слов: «любовь от Бога// Бог есть любовь».

В более длинных отрывках она служит либо для того, чтобы, повторив заявленную в начале тему, придать мысли завершенность (так в Ин. 1:1, «Слово было у Бога» //1:18, «Единородный Сын, Сущий в недре От-

чем»), либо чтобы отделить отрывок от контекста и указать, что он составляет отдельное смысловое целое. Примером последнего употребления может послужить Суд. 4:2 и 4:23–24. Здесь инклюзия создается повторением имени противника Израиля: «Иавин, царь Ханаанский» — один раз в начале отрывка и трижды в конце его, хотя весь отрывок посвящен скорее военачальнику Иавина Сисаре и противостоявшим ему жещинам Деворе и Иаили.

В Новом Завете инклюзия может быть создана повторением действия или явления или упоминанием противоположного первому второму действия или явления (Мк. 8:10b и 13b: Иисус входит в лодку и отплывает; ср. 7:24a и 31; 9:2–3 и 9–19, Иисус восходит на гору/сходит с нее; Мк. 4:37, ветер и море угрожают ученикам// ст. 41, ветер и море повинуются Иисусу). Либо она может отмечать границы целой законченной речи посредством повтора, инверсии или иного видоизменения ключевой темы (Ин. 13:33–34, иду-заповедь-любите, // 14:31, люблю-заповедал-пойдем; Откр. 9:1 и след. звезда [ангел] бездны //9:11, ангел бездны [ср. повторение слова «аминь» в Откр. 7:12]; Мк. 12:28a, враги Иисуса спорят с Ним, // ст. 34c, враги Иисуса не смеют больше спрашивать Его ни о чем; 1 Кор. 10:1–13, духовная пища и питье Израиля, //11:27–34, духовная пища и питье Церкви)⁴⁸.

Инклюзия часто создается параллельностью первого и последнего элементов отрывка, который весь построен по законам параллелизма, как в схеме В:В:С:С':В':А'. С другой стороны, А:А' с таким же успехом может существовать самостоятельно, являясь единственным параллелизмом во всем отрывке. Примером того могло бы послужить место — Мф. 22:15–46, которое начинается с сообщения, что фарисеи совещаются, как бы им уловить Иисуса в словах, и завершается свидетельством, что «никто не мог отвечать Ему ни слова», и даже не смел спрашивать Его. Подобно этому, притчи Иисуса часто вводятся инклюзией. Мф. 13:44, например, открывает ряд независимых кратких

«притчей о Царствии», начинающийся «сокровищем», скрытым на поле, и заканчивающийся (13:52) «сокровищем», принадлежащим хозяину.

Во всех этих случаях «инклюзия» является литературным приемом, который служит для того, чтобы отметить начало и конец законченного смыслового отрывка. (В частности, в Евангелиях она может также означать, что данная перикопа первоначально являлась независимым элементом древней устной традиции; ср., напр., Мк. 7:1–23, 24–31 и 32–37.) Прием этот играл существенную роль на стадиях устной и письменной традиций в ранней Церкви. С одной стороны, передаваемые устно рассказы легче запоминаются, когда они начинаются и оканчиваются одной или подобной темой. Заключение, в котором повторяются первые слова или мысли данного учения, помогает понять и запомнить их. Кроме того, в древних семитских и греческих рукописях не использовались никакие условные знаки и деления, которые мы привыкли видеть в современном письме. Для того, чтобы ясно показать, где начинается и кончается данный отрывок, библейским авторам приходилось прибегать к каким-то условностям, а не к делению текста на параграфы и знакам препинания. «Инклюзия» и была общепринятым способом обрамлять самостоятельный раздел мысли, возвращаясь в его конце к идеям и образам, созданным в начале.

Далее мы увидим, что данный случай, как и любые формы параллелизма, направлены не к тому, чтобы А' просто повторяло или зеркально отражало то, что уже изложено в А. Инклюзия, скорее, содержит элемент *интенсификации*, усиления от А к А', так что заключение «больше, чем» начало: оно дополняет или доводит до завершения главную (ые) тему (ы) всего раздела. Поэтому-то она сохранилась и в поэзии и в прозе даже после введения пунктуации и деления на абзацы⁴⁹. Инклюзия, следовательно, не является просто полезным приемом, облегчающим пересказ или понимание части предания. Обрамляя элемент предания, она прида-

ет ему завершенность, *полноту*. Соответственно рассмотрение динамики от первого ко второму элементу инклюзии (от А к А') существенно важно, чтобы различить смысл всего отрывка.

2) *Хиазм*: стилистический прием, при котором ключевые слова-понятия выстроены в синонимичный, антитетический или обратный параллелизм вокруг центральной темы. Термин «хиазм» следует относить только к строфам, состоящим, по крайней мере, из трех строк, выстроенных вокруг оси или центрального понятия, например, по схеме А:В:А', А:В:С:В':А', А:В:С:С':В':А', и т.д.

Повторяю, существенным признаком хиазма является *осевой центр*. Как правило, он же является «понятийным центром», средоточием значения всей строфы. Однако он может быть просто шарниром, стержнем, связывающим две параллельные строки или два параллельные отрывка. Последний случай хорошо иллюстрирует место Ин. 10:6, «Сию притчу сказал им Иисус. Но они не поняли, что такое Он говорил им». Этот стих занимает место «С» в отрезке Ин. 9:39–10:21, выстроенном по схеме А:В:С:В':А'⁵⁰. Он не несет особого богословского содержания и служит просто связкой между первой частью притчи (Иисус-Пастырь) и ее окончанием (Иисус-Дверь)⁵¹.

Попытки классифицировать поэтический хиазм, в отличие от хиазма в более пространственных прозаических отрывках, были довольно-таки успешны. Однако наиболее распространенные и общепризнанные примеры вряд ли могут охватить все образцы этого жанра. Писатели древности обращались к нему почти инстинктивно. Форма помогала им излагать то, о чем шла речь, и, соответственно, она была очень гибкая, принимала почти бесчисленное множество вариантов. Поэтому нижеследующий перечень включает лишь наиболее часто встречающиеся хиастические модели⁵².

Основной хиастической структурой является обратный (или «интровертный») двуколон⁵³. Такое место опять-таки 1 Ин. 4:7 и след.

- а) любовь б) [есть] с) от Бога
с) Бог б) есть а) любовь.

Особенно интересный прием находим в Ин. 14:1, где инверсия видна только в греческом тексте:

πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν
καὶ εἰς ἐμε πιστεύετε

Веруйте в Бога/
И в Меня веруйте // или
И в Меня вы веруете //⁵⁴.

Простейшая форма хиазма, в полном смысле этого термина, — это хиастическое одностишие, одна строка, в которой три элемента расположены согласно схеме a:b:a.

Помилуй нас, Господи, помилуй нас...

(Пс. 122:3)

Вертоград заключен,
Сестра моя невеста,
Вертоград заключен, источник запечатлен.
(Песн. 4:12)*

В первом примере прошение имеет центром имя Божие. Во втором третий элемент завершается дополнительным определением, «источник запечатлен», иллюстрирующим нарастающий параллелизм. Эта форма — a:b:a' — известна также под названием «чистого» или «зеркального» хиазма, поскольку содержит дословное повторение тех же слов, обычно в обратном порядке⁵⁵.

Так называемый «полный» хиазм, при котором каждому слову первого стиха соответствует синонимичное или идентичное слово во втором стихе, следу-

* Чит. по славян. тексту, в рус. нет повторения слова «вертоград заключен». — Прим. рус. перев.

ет той же обратной схеме. Он тоже основан на перевернутом двустии. Многие сочтут хиастическим пример Быт. 9:6,

Кто прольет кровь человеческую,
Того кровь прольется рукою человека.
И еще — Откр. 3:7,
...отворяет — и никто не затворит,
затворяет — и никто не отворит.

Однако настоящий хиазм имеет в центре третий элемент:

И когда ты угаснешь, закрою небеса
и звезды их помрачу,
солнце закрою облаком...
(Иез. 32:7)⁵⁶.

Текст 1 Ин. 5:7–8, взятый буквально, составляет полный хиазм:

Три свидетельствуют на земле:
Дух, вода и кровь;
И сии три об одном. (т.е. они едины, согласны).

τρεις εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες
τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα,
καὶ οἱ τρεις εἰς τὸ ἓν εἰσιν.

Хиастическое трехстишие — излюбленный прием апостола Павла. Хорошей иллюстрацией схемы A:B:A' является длинный раздел 1 Кор. 12–14. Здесь осью служит центральная тема B; отрывки A и A' раскрывают каждый по-своему ту же идею:

A = 12:1–13 (разнообразие духовных дарований);

B = 12:31–14:1b (любовь как наивысший духовный дар; следует отметить инклюзию:

«ревнуйте о дарах больших» //
«ревнуйте о дарах духовных»; и

- А: Всякий, пребывающий в Нем,
 В: не согрешает;
 В': всякий согрешающий
 А': не видел Его и не познал Его.

Здесь в фокусе — реальность греха и его последствий. Параллель между А и А' достигается благодаря тому, что «пребывать» в Боге равнозначно «видеть» и «познать» Его.

Гораздо более распространенная форма — хиастическое пятистишие А:В:С:В':А'. Эта модель нормативна для четвертого Евангелия в целом и встречается также в 1-м Послании.

- А: Всякий, рожденный от Бога,
 В: не делает греха,
 С: потому что семя Его [Бога] пребывает в нем;
 В': и он не может грешить,
 А': потому что рожден от Бога.
 (1 Ин. 1:6-7)

Центральное положение всей строфы, «С», утверждающее, что «семя Бога» (Духа) пребывает в тех, кто «рожден от Него», вероятнее всего, относится к членам Иоанновой общины, которые были «возрождены» через крещение.

Другой пример (1 Ин. 1:6-7) содержит антитетический параллелизм:

- А: Если мы говорим, что имеем общение с Ним,
 В: а ходим во тьме,
 С: то мы лжем и поступаем не по истине;
 В': если же мы ходим во свете, подобно как Он во свете,
 А': то имеем общение друг с другом...

Хиастическое построение включает анакруса в форме основного вероучительного положения: «и Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха». Благодаря хиастическому строю текста

наше внимание сфокусировано на «С», лживой претензии противников автора, будто они имеют общение с Богом, хотя совершают грехи (под чем в данном контексте подразумевается отрицание Иисуса Христа как Мессии, Сына Божия и Спасителя: 1 Ин. 4:2, 14; 5:1 и т.д.).

Пятичастная модель, широко распространенная в Новом Завете, не менее часто встречается и в еврейской Библии. Там и следует искать ее истоки. Прекрасный пример — Иер. 2:27с — 28 (RSV):

- А: во время бедствия своего будут говорить:
 В: «встань и спаси нас!»
 С: Где же боги твои, которых ты сделал себе?
 В': пусть они встанут, если могут спасти тебя
 А': во время бедствия твоего⁵⁷.

Другие типы хиазма, примеры которых можно найти и в Ветхом, и в Новом Завете, — шестистишие, семистишие, восьмистишие и десятистишие. Отметим, например, предугаивание спасения у Исаии, 60:1-3, изложенное в форме идеально гармоничного хиастического десятистишия:

- А: Восстань, светясь, [Иерусалим]
 В: ибо пришел свет твой,
 С: и слава Господня
 D: взошла над тобою.
 E: Ибо вот, тьма покроет землю,
 E': и мрак — народы;
 D': а над тобою воссияет Господь
 C': и слава Его явится над тобою.
 B': И придут народы к свету твоему,
 A': и цари — к восходящему над тобою сиянию.

Центр предсказания служит антитетической осью между строкой I: падший Сион призывается восстать и принять «свет/славу Господню», и строкой II: вселенское призвание Израиля явить свет Ягве среди народов

и рассеять тьму, в которой они пребывают. Здесь опять-таки ход повествования сочетается с нарастающим концентрическим движением, которое собирает внимание читателя (или слушателя) на центральной теме: посредством восставшего и обновленного Израиля народы, сидящие во тьме (ср. Ис. 9:1 и след.), узрят славу грядущего Господа. Как ни глубока окутавшая их тьма, благодаря свидетельству Израиля «цари и народы» (язычники) станут причастны животворному свету.

Хождение по водам

Встреча Иисуса с учениками на Галилейском озере, как она описана у Матфея, предстает перед нами одним из самых высокохудожественных созданий всей библейской литературы. Два внешних признака чуда — хождение по воде и усмирение ветра — создают фон для внутреннего чуда — разрешения сомнения, выразившегося общим исповеданием: «Истинно Ты Сын Божий!» Это, в свою очередь, и подготавливает мессианское исповедание лично Петра в 16:16, «Ты Христос, Сын Бога Живого!»

Обнаружив хиастическое, спиралевидное развитие этого места, читатель получает возможность разглядеть в повествовании несколько различных, но взаимодополняющих уровней содержания. Так, можно согласиться с предположением, что, говоря об учениках в лодке, Матфей был намерен дать вневременной образ Церкви, сталкивающейся и с внешними преследованиями, и с внутренними потрясениями и смущениями. Псалмопевец взывал к Богу о спасении жизни от водных бездн (17:17; 143:7). «Простири с высоты руку Твою, избавь меня и спаси меня от вод многих», ср. Иов 9:8; 38:16; Сир. 24:5–6). Размышляя над преданием о том, как Иисус ходил по водам озера, и евангелист, и его читатели, несомненно, обращались мыслью к подобным местам. И они легко связывали Его утешительное: «Ободритесь, это Я, не бойтесь», с подобными

словами, прозвучавшими из уст Ягве, когда Он открыл Себя Моисею на горе Синай.

Некоторые комментаторы утверждают, что в этом отрывке можно найти отзвуки евхаристической *темы*⁵⁸, но это, пожалуй, неоправданно. Как уже было указано, слова «Это Я, не бойтесь» — формула самооткровения; она особенно выступает в четвертом Евангелии, но восходит она к древнейшей традиции, лежащей за письменным свидетельством. Можно ли на этом основании отстаивать «историчность» события и утверждать, что чудо/чудеса, а также и самооткровение Иисуса и ответное исповедание учеников действительно произошли именно так, как изложено здесь? Это соблазнительный вопрос, которым, словно обоюдоострым мечом, долгое время пользовались как фундаменталисты, так и скептики. Многие христиане отказываются признать тот факт, что Матфей и авторы предания/ий, на которое/ые они опирались, выражали истину средствами литературного творчества, — они опасаются, что такое признание подорвет основы их веры. С другой стороны, если настаивать на том, что творческий вклад евангелиста ограничивается его способностью собрать и оформить основные элементы исторического события, подлинных происшествий, рискуешь просто вызвать презрительную усмешку тех, кто не в состоянии принять, что представитель рода человеческого действительно ходил по воде или что плавное развитие событий, от бури и сомнения к спокойному исповеданию веры, действительно «так и происходило». Средний читатель может признать историческое ядро в сердцевине исповедания Иисуса Мессией, выраженного учеником; он даже может с полным доверием отнестись к реальности «преображенного» Иисуса, если предположит, что видение света было лишь внутренним, «мистическим» восприятием подлинного значения Его личности и миссии. Но утверждение, что и Иисус и Петр действительно ходили по воде — это больше, чем «современный» разум склонен признать.

Но не создаем ли мы сами для себя ложную проблему, когда формулируем подобную альтернативу? Мы справедливо утверждаем, что христианская вера основана на исторической реальности. Если Христос не умер на Кресте в какой-то момент нашего времени, если Его воскресение из мертвых не является также реальностью в пределах нашей истории и, следовательно, не доступно нам в рамках истории, тогда действительно «мы несчастнее всех человеков». Тем не менее, самое поверхностное сравнение параллельных повествований в Евангелиях ясно показывает, что, хотя каждый евангелист переработал предание по-своему и его труд носит печать литературного дарования, он остается при этом абсолютно надежным бытописателем.

Четвертый евангелист вносил изменения в «Иисусово предание» и запечатлел в нем глубокий след своего неповторимого стиля и богословского прозрения лишь потому, что был убежден: его слова на самом деле «вещал» Дух Истины. Это убеждение — что Дух говорит через свидетелей из среды людей, на их языке, через их образ мыслей, но с абсолютной верностью истине, с предельной реальностью, — разделяли и Матфей, и другие писатели апостольского круга (ср. Ин. 16:13, сл.; Мк. 13:11; 2 Тим. 3:16; 2 Пет. 1:20, сл.).

Как тогда быть с «историчностью» рассказа о том, как Иисус — и Петр — ходили по воде? С одной стороны, вопрос этот не может быть разрешен. Реальность, а, следовательно, и истина, выходят за пределы истории *per se* и, следовательно, не подчиняются методам исторического анализа. Однако мы ищем не исторической достоверности как таковой, а, скорее, *той истины, которая сама открывается в рамках истории*. Постольку, поскольку рассказ о хождении по воде, включая сами чудесные события и ответную веру учеников, озаряет наше собственное опытное знание силы и власти Иисуса и формирует наше собственное выражение веры в Него и преданности Ему, — рассказ обладает абсолютной и неоспоримой истинностью. Вполне возможно,

что события происходили именно так, как они описаны. Однако дело в том, что если бы мы и смогли каким-то образом подтвердить их достоверность, это не имело бы решающего влияния на нашу жизнь и веру. Только когда мы включаем *смысл* повествования в собственный опыт, собственную жизнь и свидетельство, оно приобретает *истинность* в полном смысле слова. Распятие и Воскресение Христа обладают спасительной силой и значением для нас лишь в ту меру, в какую они «усвоены», и составляют самый основоположный, определяющий элемент нашего собственного духовного возрастания через крещение и общение в таинствах с Живым Господом. Точно так же события Его жизни и аспекты Его учения становятся «нашими» постольку, поскольку мы усваиваем их и строим на них самое наше бытие.

Именно эта *интериоризация смысла*, производимая внутренним действием Духа, позволяет тексту, созданному два тысячелетия назад, звучать и в наши дни «ответственно», как слово жизни. Духом Святым не смолкает призыв воскресшего Господа: «Приди!» — и мы не оставляем борьбы, которая ведет от сомнения к вере и от страха к доверию. То есть в этом смысле рассказ о встрече Иисуса с учениками на воде истинен, сообщает истину и о нас самих — независимо от того, поддается ли каждая его подробность исторической проверке.

Такая линия рассуждения не удовлетворит тех, кто путает истину с историческим событием. Однако и они должны признать, что самые решающие, драгоценные и важные переживания нашей жизни лежат вне области «истории» — опытное переживание веры, любви и смерти. Может быть, закончим наши рассуждения замечанием, что принцип «дополнения» как будто действителен и здесь. Священное Писание, среди прочего, излагает исторические факты, и в *дополнение* несет содержание такой глубины и силы, что мы воспринимаем его как последнюю, трансцендентную истину.

4. Исцеление Вартимея

Как мы видели, ключевым моментом преобразования, как оно описано у Матфея, является обращение Иисуса к пораженным страхом ученикам: «Встаньте» (ἐγέρθητε). Это повеление, за которым следует формула откровения «не бойтесь», явно составляет параллель словам Иисуса о «восстании» Сына Человеческого (ἐγερθή), которыми завершается вся перикопа (17:9). Рассказ о хождении Иисуса по водам озера Матфей решил построить вокруг слова «Иди!», также обращенного Иисусом к ученикам.

Самое раннее сообщение об исцелении Иисусом слепца на пути из Иерихона, Мк. 10:46–52, составлено так, что в самом центре оказался подобный же призыв: Иисус повелевает окружающим позвать Вартимея; они подчиняются, используя, можно сказать, «техническую формулу» утешения и обетования: «Не бойся, вставай, зовет тебя». Так Вартимей — «некто» неназванный, безымянный («Вартимей, сын Тимея» — плеоназм) — становится прототипом всех людей, иудеев и язычников, кого Христос ведет от тьмы к свету, от неверия к вере, и кто в ответ «пошел за Иисусом по дороге».

Отрывок выстроен следующим образом: (ст. 46а — вводный: «Приходят в Иерихон»).

A: (ст. 46b-c) И когда выходил Он из Иерихона с учениками Своими и множеством народа, Вартимей, сын Тимеев, слепой сидел у дороги, прося милостыни.

B: (ст. 47) Услышав, что это Иисус Назорей, он начал кричать и говорить: *Иисус, сын Давидов! помилуй меня.*

C: (ст. 48) Многие заставляли его молчать; но он еще более стал кричать: Сын Давидов! помилуй меня!

D: (ст. 49b) Иисус остановился и велел его позвать.

E: (ст. 49b) Зовут слепого и говорят ему: не бойся, вставай, зовет тебя.

D': (ст. 50) Он сбросил с себя верхнюю одежду, *встал и пришел к Иисусу.*

C': (ст. 51) Отвечая ему, Иисус спросил: *чего ты хочешь от Меня?* Слепой сказал Ему: Учитель! чтобы мне прозреть.

B': (ст. 52a) *Иисус* сказал ему: *иди, вера твоя спасла тебя.*

A': (ст. 52b) И он тотчас *прозрел и пошел за Иисусом по дороге.*

Матфей вносит в свою версию этого происшествия ряд важных изменений. Как и в случае с гадаринским бесноватым, он удваивает число увечных. Рассказ даже как будто дублирует сцену исцеления, о которой рассказано в Мф. 9:27–31. Поскольку Матфей опускает рассказ Мк. о слепце в Вифсаиде (Мк. 8:22–26), некоторые толкователи высказывали предположение, что в рамках рассказа Мк. о Вартимее оказалось два слепца просто в результате объединения двух преданий. Однако представляется гораздо более вероятным, что Матфей опустил событие в Вифсаиде из-за чрезмерной драматичности деталей рассказа Мк.: Иисус плюет на глаза слепца, возлагает на него руки, вопрошает его, повторяет Свои действия и т.д. Как мы видели из рассказа о преобразении, Матфею чужд подобный драматизм. Более вероятно, что Матфей вводит двух слепцов и двух бесноватых из-за того, что по иудейскому закону требуется двое свидетелей, чтобы свидетельство было принято (Втор. 19:15; ср. Ин. 8:17, сл.)⁵⁹.

Матфей также меняет концовку отрывка: у него Иисус касается глаз слепых. Исцеление совершается именно через это прикосновение, а не в результате изъявления веры слепых. Но у Марка была цель — показать, что Вартимей прозрел непосредственно в результате своего исповедания веры в Иисуса как «Сына Давидова», то есть Мессии из рода Давидова. Вартимей «пошел за Иисусом по дороге» и тем самым стал образцом ученика и прототипом всех тех, кто возьмет свой крест и пойдет за Господом до конца. Здесь прикровенно указана связь между образом «пути» и обозначением христианского шествования, «следования» в книге Деяний Апостолов (9:2 и т.д.).

Чтобы показать, чем руководствовался Марк, выстраивая предание по своей модели, следует указать хиастическую связь внутри отрывка следующей схемой:

4: Вартимей сидит во тьме.

3: Он просит «милостыни» (исцеления) от Иисуса.

2: Люди упрекают его и заставляют замолчать.

1: Иисус останавливается и призывает Вартимея.

0: Люди говорят ему: «Не бойся, вставай, зови тебя».

1': Вартимей поднимается и подходит к Иисусу.

2': Иисус принимает Вартимея и побуждает его высказать свое желание.

3': Иисус проявляет милость к нему (исцеляет его).

4': Вартимей прозревает и идет вслед за Иисусом.

Напомним, что физическая слепота считалась наказанием от Бога за грехи либо самого несчастного, либо его предков (ср. Ин. 9:2). Поэтому толпа не считает себя нравственно обязанной как-то отозваться на мольбу Вартимея. Напротив, его пытаются заставить замолчать, прекратить его дерзновенные усилия привлечь внимание Учителя. Однако Вартимей проявляет свойства, которые существенно соответствуют образу человека молящегося, начертанному в притчах Иисуса. Он обладает постоянством (ср. Мф. 7:7, сл.: Лк. 11:5–13; 18:1–8); а главное, его обращение сформулировано как самый основной возглас веры и раскаяния: «Господи, помилуй меня!» (ср. Лк. 18:13; Мф. 14:30). Отклик Иисуса на его прошение прямо противоположен первой реакции толпы: та шла мимо / Иисус останавливается; та упрекала и пыталась заставить замолчать беспокойного слепца / Иисус подзывает его и дарует исцеление.

Однако самая поразительная подробность — это перемена отношения толпы в центре хиастической структуры повествования. Сначала толпа относилась к Вартимею пренебрежительно, недоброжелательно; в ответ же на повеление Иисуса позвать его толпа ста-

новится глашатаем благословения и утешения, схожих со словами, которые Иисус произнес в моменты хождения по воде и преобразования: «Не бойся, вставай!» (ср. Мк. 6:50; Мф. 17:7).

Этот фокусный центр пропал и у Матфея, и у Луки. Во всех трех Евангелиях — это последнее чудо, совершенное Иисусом пред Его вступлением во Святой Град. По версии Матфея, во всей сцене главным действующим лицом является Иисус: Он подзывает слепцов, Он касается их очей исцеляющим жестом, Он с жалостью отзывается на их состояние. О самих слепцах сказано лишь, что они обрели зрение и пошли за Иисусом. Тем самым они могут засвидетельствовать мессианскую силу Иисуса на пороге Его страстей.

Лука сохранил ударение, которое Марк поставил на веру самого слепца: «Прозри! вера твоя спасла тебя» (18:42); он заключает свою повесть стереотипной формулой, вложенной в уста исцеленного и толпы и гласящей, что они прославили Бога и воздали Ему хвалу. Итак, для Матфея в фокусе — чудотворная, целительная сила, которой обладает Иисус, и ответ двух слепцов в их роли свидетелей. Для Луки ключевым элементом является вывод: исцеление вызывает определенный отклик у всех присутствующих. Они прославляют Бога, Который проявляет Свою силу через этого Сына Давидова, «Избранника» Божия (ср. Лк. 9:35). И на этой ноте начинается последний этап пути Иисусова в Иерусалим и к Его исходу из этого мира (9:51).

Выстраивая хиастическую форму своего рассказа, Марк создает замечательно подробное и рельефное повествование. С литературной точки зрения оно не уступает описанной у Матфея встрече Петра с Иисусом на озере. В обоих рассказах сохранены детали, помогающие читателю отождествить себя с тем персонажем, который взывает о помощи. Милость и спасение исходят от Господа и невозбранно, сострадательно даруются тому, кто просит. Но опять-таки существенный центр рассказа Мк. — перемена, происходящая с тол-

пой: «Не бойся, вставай!», и здесь снова явно видно фокусирование посредством усиления:

4 → 4': от тьмы к Свету;

3 → 3': от призыва о помощи к милосердному исцелению;

2 → 2': от упреков толпы к призыву Иисуса;

1 → 1': Иисус останавливается и зовет; Вартимей поднимается и подходит;

0: Толпа переходит от упреков к состраданию и принимает того, кто считался отверженным.

Литературное дарование Марка проявляется в его умении изобразить Вартимея живым существом, с его тоской и мукой, но и с надеждой, чья жизнь коренным образом изменилась от этой «случайной» встречи с Иисусом. Читатели рассказа чувствуют, что этот человек им *знаком*, и потому относятся к нему с симпатией. Однако, несмотря на теплоту и юмор подробностей («но он еще громче кричал...»), Вартимей никогда не заслоняет Иисуса. Не теряется и сказанное о перемене в отношении толпы. Эта великолепная гармоничность действия и слов — результат, в первую очередь, *литературной структуры* отрывка. И здесь искусное использование хиазма дает евангелисту возможность изложить глубокое и сложное богословское содержание в прекрасно сотканном повествовательном рассказе⁶⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Этим термином обозначаются Евангелия от Матфея, Марка и Луки. Если их рассматривать вместе, в параллельных столбцах евангельского синопсиса, в них обнаруживается удивительное сходство; однако различия достаточно значительны и исключают возможность простого переписывания. «Синоптическую проблему» обычно разрешают отсылкой к гипотезе двух источников, уже упомянутой ранее. Предполагается, что Матфей и Лука пользовались текстом Марка и Q (источником речений), а также отдельными материалами (обозначенными соответственно «М» и «Л») из собственных запасов устного предания. Эта гипотеза претерпевала

различные изменения, но в общих чертах остается самым вероятным объяснением взаимозависимости между синоптическими Евангелиями.

² Peter Ellis. Matthew: His Mind and His Message. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1974/1985. P. 173, справедливо указывает, что «...ключ, открывающий доступ к богословским целям любого евангелиста, находится, в первую очередь, в анализе его труда в целом и лишь затем — в сравнении того, как он пользуется источниками, методами другого евангелиста. Первый подход называется вертикальным, второй — горизонтальным». В центре нашего внимания пока находится горизонтальный подход лишь потому, что мы стремимся указать, как Матфей использовал предание Мк., излагая собственное понимание исповедания Петра.

³ В сборнике Peter in the New Testament, ed. R.E. Brown, K.R. Donfried and J. Reumann. New York: Paulist Press, 1973. P. 72, n. 167, даются библиографические ссылки, касающиеся этой гипотезы.

⁴ У Луки восстановление Петра подготовлено в 22:31–33, месте, стоящем непосредственно перед рассказом об отречении. Здесь явная параллель с Ин. 21:15–19, включающая три общие черты: утверждение Петра о своей любви или верности, намек на его смерть и препоручение ему пастырской ответственности. Сходство между Лк. 24:34 и 1 Кор. 15:5 наводит на мысль, что первое место первоначально было независимой керигматической формулой, которую Лука ввел в эмаусский эпизод ради того, чтобы подчеркнуть, что Симон — а не Клеопа и его спутник — был первым свидетелем Воскресения. Если этот стих изъять, последовательность между стт. 33 и 35 не нарушается. Ст. 34 λεγοντες | Στωμι не очень-то вписывается в свой настоящий контекст, особенно если 24:12, где содержится имя Петра, — часть оригинального текста. Если поставить точку после αυτοις в ст. 33 и изъять ст. 34, получается связное повествование о том, как эмаусские ученики возвращаются в Иерусалим и свидетельствуют — в качестве двух «достоверных» согласно закону свидетелей — собранным ученикам, что видели воскресшего Господа и «преломили с Ним хлеб».

⁵ См. Peter in the New Testament. P. 64–68. E. Dinkler. Peter's Confession and the 'Satan' Saying: the Problem of Jesus' Messiahship. — The Future of our Religious Past, ed. J.M. Robinson, New York 1971, увязывает имя «сатана» непосредственно с исповеданием Петра и считает, что Протомарк отражает отказ Иисуса от звания «Мессии».

⁶ Лука часто опускает детали, говорящие не в пользу Петра: его рассказ о событиях в Гефсиманском саду не содержит упрека Петру за неспособность бодрствовать (22:46; ср. Мк. 14:37); говоря об отречении Петра, Лука не упоминает его клятв (22:60; ср. Мк. 14:71).

С другой стороны, Лука порой добавляет подробности, благоприятные для Петра, например, его признание в греховности при чудесном улове рыб (5:8). Слова Петра в этом стихе также зачаточное исповедание веры: «Господи» (κύριε).

⁷ Например: при крещении Иисуса; 6:12, перед избранием двенадцати учеников; 9:28, преображение; 22:40–45. Молитва Иисуса в Гефсимании; ср. 5:16; 11:1; 23:34, 46.

⁸ Единственное место, где также употреблено это выражение, 4:17; оно отмечает начало проповеди Иисуса о Царствии.

⁹ Или «Иродиан», как Р 45 W и т.д., Мк. 8:15.

¹⁰ У Луки беседа о закваске, направленная против одних фарисеев, стоит в 12:1 и составляет часть описания столкновения между Иисусом и книжниками с фарисеями. Таким образом, у него исповедание Петра следует непосредственно за насыщением пяти тысяч (9:10–17).

¹¹ Мф. 4:18; по ср. Ин. 1:40, сл.; на этом месте основано убеждение, идущее из христианской древности, что первым из апостолов был призван Андрей.

¹² Втор. 18:15, 18; Деян. 3:22; Ин. 6:14; ср. Лк. 9:8.

¹³ Ср. Ин. 1:20–25, где слова Иоанна: «Я не Христос, ни Илия, ни Пророк», являются подлинным исповеданием Иисуса. В четвертом Евангелии Иоанн изображен не столько крестителем, сколько свидетелем Иисуса, Агнца Божия, приносящего Самого Себя в жертву.

¹⁴ У Мф. 21:11 толпа считает Иисуса ὁ προφήτης, но никакой связи с личностью Иеремии здесь не проводится.

¹⁵ Вот эти места: в начале Евангелия (2:17, «избиение младенцев»), в середине (16:14, исповедание Петра) и в конце (27:9, приобретение «земли крови» за тридцать сребренников). Хотя имя Исаии встречается у Матфея семь раз, ссылки на Иеремию в этих ключевых местах Евангелия от Матфея, возможно, имеют особое значение.

¹⁶ Мф 2:13 (Иер. 26:21–23); 2:18 (31:15); 4:19 (16:16); 7:7 (29:13 сл.); 7:22 (14:14 сл.); 10:5–6 (50:6); 21:13 (7:11); 21:34–36 (7:25 сл.); 23:8 (31:34); 23:38 (12:7; ср. 22:5); 24:2 (7:14); 26:28 (31:31, 34); 27:10 (18:2 сл.; 32:6–15); 27:25 (51:35; ср. 2 Цар. 1:13–16; 3:29).

¹⁷ Мф. 10:5–6; 21:34–36; ср. 23:29 сл., 38. «Слуга/другой слуга», упомянутый у Марка и Луки, у Матфея (21:34–36) стоит во множественном числе; это отсылка к Иер. 7:25, «всех рабов Моих – пророков» (ср. 25:4). По-видимому, ложные пророки, в которых целит Матфей, это лжеучители в среде христианской общины.

¹⁸ То, что Матфей включил Иеремию в список лиц, с кем молва отождествляла Иисуса, возможно, связано также с преданием о явлении Иеремии Иуде Маккавею (2 Мак. 15:13–16). Следует отметить, что с добавлением имени Иеремии образуются две строчки

по пятнадцать слогов каждая: οἱ μὲν... Ἠλίαν / ἕτεροι... προφητῶν. Таким образом Матфей создает гармоничное сочетание между исходным вопросом Иисуса и ответом учеников. Возможно, что это было сделано сознательно – но впустую, поскольку само исповедание построено иначе, хотя и в нем ясно улавливается ритм.

¹⁹ Мф. 4:18; 8:14; 10:2; 14:28 сл.; 15:15.

²⁰ Мф. 9:27; 12:23; 21:9, 15.

²¹ Ср. 20:31.

²² Вопрос об историчности сообщенного Марком почти неразрешим. Вместо того, чтобы относить это сообщение на счет литературных измышлений Марка, или считать его словами, изреченными в период страданий (О. Кульманн) или после Воскресения (Е. Стауфер [E. Stauffer]), попавшими не на свое место, следует принять такой разговор на середине служения Иисуса более или менее за подлинный факт. Марк делает из него осевой момент всего своего повествования; параллель его у Иоанна говорит в пользу подлинности события. См. рассуждения в: Peter in the New Testament. P. 64 и след.; и комментарии D. Hill The Gospel of Matthew. Grand Rapids: Eerdmans, 1972. P. 258 и след.

²³ Параллелизм строя Мк. 8:27–29, наряду с тем фактом, что выговор Иисуса Петру соответствует ситуации, когда ученик отрицает, что Сыну Человеческому необходимо пострадать ради исполнения Своей миссии, говорит против мнения Е. Динклера (см. прим. 5, выше). Относительно важной связи этой сцены с рассказом о страстях см. D. Senior. The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew. Wilmington, DE: Michael Glazier, 1985. P. 73 и след.)

²⁴ «Отец Мой (Иисуса) Небесный»: 5:16; 7:21; 10:32 сл.; 12:50; 18:10, 19. «Отец ваш (учеников) Небесный»: 5:45; 6:1; 7:11; 18:14 (?).

²⁵ Мф. 1:23; Ис. 7:14, LXX.

²⁶ У Марка и Луки находим: «Сей есть Сын Мой» только в сцене преображения. При крещении голос обращен непосредственно к Иисусу: «Ты Сын Мой...» Матфей изменил возвешенное при крещении ради того, чтобы Богосыновнее достоинство Иисуса было явлено присутствующим.

²⁷ 4 Q Flor 10–13, комментарий на 2 Цар. 7:11–14. Перевод см. у A. Dupont-Sommer. The Essene Writings from Qumran. New York: Meridian/World, 1961. P. 313.

²⁸ Буквальное значение προσκυνέω – «простереться перед кем-либо» в духе послушания или благоговеющего поклонения (см. Arndt & Gingrich. P. 723 и след.)

²⁹ У Мф. 28:17 нет κύριον (так в D). Перевод The New King James Version сокращает разницу, употребляя в 8:2 слово «worshipped», а в 20:20 «kneeling down».

³⁰ Далее мы разберем хиастическое построение этого отрывка и то неповторимое осмысление всего события, которого Матфей достигает при посредстве хиазма.

³¹ С* N W и т.д., чтобы дополнить параллель, добавляют *ξωντος*.

³² Марк передает более семитскую форму вопроса первосвященника: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» У Луки вопрос задан от лица всего синедриона в целом: «Ты ли Христос, Сын Божий?» (22:67,70). В 16:16 Матфей связывает в одно выражения «Христос», «Сын Божий» или «Сын Благословенного»; объяснимо ли это исторической реминисценцией сочетания слов и сознательным намерением создать параллель: Петр//первосвященник?

³³ Аргументацию и библиографические сноски см. в *Peter in The New Testament*. P. 88 и след.

³⁴ Ср. Ш Варух, 11:2, где архангел Михаил «держит ключи Царствия Небесного». *R.H. Charles. Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford 1913/1963. P. 359.

³⁵ Ср. 18:18; Ин. 20:21–23. Некоторые новейшие мнения по этому вопросу см. у *J.D.M. Derrett. Binding and Loosing* (Matt. 16:19; 18:18; John 20:23). *JBL* 102(1983), 112–117; *H.W. Basser. Derrett's Binding Reopened*. 104(1985), 297–300; и здесь же: *R.H. Hiers. Binding' and 'Loosing': The Matthean Authorizations*. 233–250; он приходит к заключению, что сказанное относится к изгнанию бесов и, шире, к власти, дарованной Петру и прочим решать проблемы, встающие перед церковной общиной. Этим можно объяснить «связывание», но в отношении «разрешения» такое объяснение не имеет смысла. Новый интересный взгляд привнес в эту дискуссию Дж. Маркус: *J. Marcus. The Gates of Hades and the Keys of the Kingdom* (Matt. 16:18–19) – *SVQ* 50/3 (1988), P. 443–455, который считает, что «связывать» и «разрешать» у Мф. 16:19 означает «объявлять запретным или разрешенным, т.е. со властью провозглашать галаху» (452). Петру дарована власть на земле «отличать правомерные запреты от неоправданных», т.е. толковать Закон по мере его изменения в эсхатологическом времени Церкви, которое последовало за смертью и воскресением Иисуса.

³⁶ Ср. 2 Вар. 10:18: «К тому же вы, священники, берете ключи святыни лица и забрасываете их на высоту небесную, и вручаете их Господу, и говорите: Храни Сам Свой дом, ибо вот, мы оказались неверными управителями». *Charles. Pseudepigrapha*. P. 486.

³⁷ Естественнее всего было бы снимать *καταχύβουσι* в смысле «сопротивляться» или «устоять». Смысл тогда был бы: «врата адовы не смогут противиться наступлению Церкви» вслед за Христовой победой над смертью. С другой стороны, *J. Marcus. The Gates of Hades*. P. 443 и след., настаивает, что «одолеют» употреблено в активном

смысле: выражение «врата адовы» покрывает область мертвых с ее обитателями, которые в апокалиптическое время после смерти и Воскресения Христовых вырвутся из этих врат в натиске на Церковь. Однако Петр, в чьем распоряжении будут ключи Царства Небесного, отворит врата небесные и высвободит «царственную силу Божию». Эта сила выйдет победительницей, тем самым будет исполнено прошение (встречающееся у Матфея) Молитвы Господней: «Да приидет Царствие Твое, да будет воля Твоя и на земле, как на небе».

³⁸ Относительно значения нерушимого завета, связывающего Иисуса с Его общиной, как основы экклезиологии Матфея, см. *Frankemölle. Jahwebund und Kirsche Christi*. Munster, 1974.

³⁹ *J.-J. Von Allmen. La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul*. Fribourg (Switzerland), 1977. P. 96. Большинство современных специалистов по Новому Завету, независимо от своей конфессиональной принадлежности, не склонны доказывать лишь на основании подобного утверждения, что власть и папская ответственность Петра могут передаваться епископам Рима или епископату в целом преемственно. Вопрос о главенстве, переходящем посредством «апостольского преемства», невозможно разрешить путем эгзегезы; это вопрос более общего церковного предания.

⁴⁰ Далее мы увидим, что это место является одним из элементов более обширного хиастического построения, включающего первые 15 стихов гл. 1.

⁴¹ См. *P. Bonnard. L'Evangile Selon Saint Matthieu*, 2nd ed. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1970. P. 41–44; тут рассматриваются приемы Матфея-редактора, использованные в этом отрывке.

⁴² Интересные рассуждения находим у *F.W. Beare. The Gospel According to Matthew*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1981. P. 104–113; См. также его более давний, но все еще полезный труд: *The Earliest Records of Jesus*. Oxford: Blackwell, 1962. P. 42 и след.

⁴³ Лука включает это определение Иисуса как «Сына Божия» в текст первого и третьего искушения. Тем самым он создает хиастический параллелизм, в центре которого — образ Иисуса, стоящего на вершине Храма посреди Иерусалима. Можно ли считать это указанием на то, что подлинное средоточие молитвы — Сам Иисус, или такая аналогия слишком искусственна (ср. Ин. 2:19–21; 4:23)?

⁴⁴ *The Gospel According to Matthew*. P. 105.

⁴⁵ Относительно нетварного света в Православии см. *J. Meyendorff. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Chrestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974; *V. Lossky. The Mystical Theology of the Eastern Church*. Chrestwood, SVS Press, 1976, особ. гл. 4 («Uncreated Energies») и 11 («The Divine Light»); и *G.I. Mantzaridis. The*

Deification of Man. Chestwood, SVS Press, 1984, особ. гл. 4–5 о «мистическом опыте» и «достижении обожения».

⁴⁶ От греческого слова, означающего «молчание» или «внутренний покой»; *ἡσυχία*, исихия — традиция мистической молитвы, особенно связываемая с афонским монашеством XIV века. Она берет начало от Оригена, каппадокийцев и Евагрия Понтийского, и суть ее — непрерывное повторение «Иисусовой молитвы» или «сердечной молитвы», обычно формулируемой так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного». Писания о исихастской традиции были собраны Никодимом Святогорцем († 1809) в «Добротолюбие» и по сей день остаются важным элементом духовной традиции православного христианства.

⁴⁷ Григорий Палама. Слово на Преображение (Migne, PG CLI, 448).

⁴⁸ См. позднейшее свидетельство 2 Пет. 1:16–18.

⁴⁹ 1:1, если считать, что слова *ἰοῦ Ἰησοῦ* принадлежат первичному тексту; 1:11; 9:7; 15:39; и т.д. На всем протяжении Евангелия от Марка Иисус представлен нам как царственный Мессия из рода Давидова и Сын Божий. (Ср. J.D. Kingsbury. *The Christology of Marc's Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1983. P. 47–71.

⁵⁰ Это — ясная аллюзия на Воскресение (ср. 24:51 и Деян. 1:9–11); как и у Матфея, она связывает прославление Иисуса через смерть и Воскресение с Его парусией, возвращением Сына Человеческого.

⁵¹ В RSV Gospel Parallels. New York: Nelson, 1957. P. 91, отмечена связь между этим образом у Луки и Ин. 1:14b: «мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца».

⁵² То есть явлено Его собственному народу, включая учеников. С самого начала Его служения Иисуса узнавали и признавали бесы; Его также признал язычник, сотник, ставший свидетелем распятия (Мк. 1:24; 5:7; 15:39). Наши ссылки на «мессианскую тайну», между прочим, имеют целью подчеркнуть характерный штрих сочинения Марка. Они не означают, что мы признаем положения Вреде, Бульмана и прочих формальных критиков, будто такие увещания к молчанию возникли в общине в период после Пасхи, чтобы объяснить, почему Иисус не был признан и провозглашен Мессией во время Своего общественного служения. Как было указано в предыдущей главе, есть веские основания считать Петрово исповедание Иисуса подлинным событием.

⁵³ Относительно происхождения и значения этой древней формулы см. J. Breck. *The Power of the Word*. P. 159–171.

⁵⁴ Святоотеческая эгзегеза также рассматривает осевившее их облако как знак присутствия Духа Святого.

⁵⁵ У Иоанна говорится, что Иисус возносит благодарение

(*εὐχαριστήσας*), затем Сам раздает хлеб. Логичнее предположить, что Он, «Хлеб Жизни», раздавал хлеб толпам Сам, а не руками апостолов (которые, возможно, представляют диаконов в общинах Марковой и Матфеевой традиций).

⁵⁶ С другой стороны, в число насытившихся четырех тысяч человек (Мк. 8:1–10; Мф. 15:32–39) входили язычники (это видно из географии места и из отклика народа: «прославляли Бога Израилева», Мф. 15:31). Здесь нашла отражение миссия ранней Церкви среди язычников.

⁵⁷ Это особенно ясно из четвертого Евангелия, где отрывок оканчивается на том, что ученики вместе с Иисусом «тотчас» оказались там, куда направлялись (6:21).

⁵⁸ См. комментарий: Wilfrid Harrington. *Mark*. Wilmington, DE: Glazier, 1979. P. 94. Автор основывает свои замечания на связи этой перикопы с умножением хлебов (Мк. 6:41).

⁵⁹ Это гораздо более правдоподобное объяснение того, почему в евангельской традиции часто встречается удвоение, чем широко распространенное предположение, высказанное Рудольфом Бульманом, будто здесь мы встречаемся с распространенным народным мотивом, который требует симметричности: *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Blackwell, 1963. P. 314–317.

⁶⁰ Еще раз настоятельно напомним, что помета «повествовательный рассказ» не содержит какого-либо суждения об историчности описанных в нем событий. Она просто указывает, что евангелист излагает эти события с исключительным литературным умением, выбирая одни элементы, отбрасывая другие и — благодаря собственному таланту истолкователя — сплетая все целое в убедительную повесть, пусть и не первостепенно важную. Подобные рассказы не являются просто выдумкой рассказчика; это вытекает не столько из точности и полноты их сообщений об исторических событиях, сколько из того, как они открывают читателю истину о Боге и о нем самом.

НИКИТА СТРУВЕ

«Красота спасет мир»¹

*Из размышлений Симоны Вейль о красоте**

Афоризм Достоевского нам всем хорошо известен и вызывает обыкновенно двойное чувство. В его аподиктичности мы чувствуем какую-то безусловную истину, но высказанную столь кратко и общо, что хочется и спорить: спасает мир один только Бог, воплотившийся Спаситель, а красота есть нечто производное, безличное, а возможно и двусмысленное... В сокровенный смысл афоризма Достоевского нам помогают вникнуть мысли французского философа-мистика Симоны Вейль (1909–1943), рассыпанные в ее писаниях, в частности в тех, что были собраны посмертно под названием «Ожидание Бога»².

Симона Вейль в своем подходе к христианству с особой остротой переживала извечную антиномию между христоцентризмом и космоцентризмом. Еврейского происхождения, воспитанная в полном агностицизме, не крещеная и так до смерти и не принявшая крещение, после Страстной недели в бенедиктинском монастыре Солем в 1938 г. она испытала таинственную встречу со Христом, изменившую ее жизнь: «Христос низошел и захватил меня». Но, парадоксальным образом, принять крещение, присоединиться к исторической Церкви, в данном случае Римо-Католической с ее налетом акосмизма, ей представлялось изменой «миру», а тем самым и изменой Богу, «так возлюбившему мир»...

* Сообщение, прочитанное на собрании в Сахаровском музее в Москве, посвященное 50-летию со дня смерти Симоны Вейль (июнь 2003 г.).

Симона Вейль почти не знала восточную православную традицию, включая современную. Достоевского она, если не ошибаюсь, цитирует всего лишь раз, упоминая бунт Ивана Карамазова, возвращающего свой билет Богу... Можно предположить, что знакомство с восточной традицией, несравненно более космической, чем западная, помогло бы ей преодолеть то напряженное соотношение, которое она испытывала между любовью ко Христу и любовью к космосу. Характерно, что в ее писаниях заметна тяга к софиологии: Премудрость Божия, София, для нее, как и для многих православных философов и богословов, — связующее звено между Богом и миром.

Вопреки своему еврейскому происхождению, Симона Вейль была больше привязана к античному миру, к Афинам, чем к Израилю. «В древнем мире, — пишет она, — любовь к красоте занимала чрезвычайно большое место в мыслях и окружала всю жизнь удивительной поэзией. Так было во всех народах: в Китае, в Индии, в Греции... Греческий стоицизм, к которому раннее христианство было столь близко, особенно апостол Иоанн Богослов, был почти исключительно любовью к красоте мира. Правда, признает она, и в Израиле, в Ветхом Завете — в Псалмах, в книгах Иова, Исаии, Премудрости, — имеются также поразительные выражения о красоте мира... Но вот в западной христианской традиции, сетовала Вейль, «красота мира почти целиком отсутствует» (она делала исключение лишь для Франциска Ассизского, Иоанна от Креста и для возможно еще не открытых сокровищ средневековья). И тем не менее, пишет она, «это странно, понять причину этого трудно, это страшнейшее опущение. Как христианство может иметь право называть себя католическим, если вселенная, мироздание в нем отсутствуют?» Эти страшные слова несправедливы, несмотря на оговорки, даже по отношению к западной традиции, создавшей соборы Шартра и Кёльна, Пасии Баха и все христианское озеро классической музыки, в которых присутствует красота творения. Но вер-

но то, что постепенно западное христианство в значительной мере «интеллектуализировалось», свелось, минуя мир, к прямому соотношению между человеком и Богом, в то время как в Православии красота космоса никогда не отделялась от Откровения и религиозной жизни: стоит только отметить место, которое в православном церковном году, да и в богословии, занимает праздник Преображения, в то время как в западной традиции он был как бы сдан в архив; или роль природы в мистических переживаниях (см. *Откровённые рассказы странника*), а в церквах и домах — присутствие иконы, в частности «красного», т.е. красивого угла. Православие, мы это знаем, без красоты немислимо. И поэтому так болезненно переживается в нем дешёвка и уродство.

Сетования Вейль основаны на убеждении, что «чувство красоты», пусть даже испоганенное, — наиболее устойчивое свойство человеческого сердца: оно одно из главнейших имплицитных путей для любви к Богу наравне с любовью к ближнему³ и участием в богослужениях. «В очищенном виде это чувство «весь секулярный мир мог бы принести к ногам Христа». «Красота мира, — пишет она, — это содействие Божьей премудрости творению... Бог создал вселенную, а Сын Его, наш первородный брат, создал в ней красоту для нас. Красота мира — это улыбка нежности Христа для нас через материю. Он реально присутствует во вселенской красоте», и тем самым «в любви к этой красоте есть нечто от таинства». Так, через красоту, Симона Вейль соединяет христоцентризм с космоцентризмом. Для нее это не два разных полюса, а проявление одной и той же любви Бога к человеку. Именно красота и делает возможным воплощение. Однако такое определение, равняющее красоту и Бога, применимо только ко вселенной в ее целокупности. «Кроме Бога, только вся вселенная может быть названа, не насилуя слова, красивой. Все, что во вселенной меньше самой вселенной... все вторичные красоты бесконечно ценны, но лишь как прорывы ко вселенской красоте. Если на

них останавливаться, то они, напротив, могут быть и завесой и порчей. Все они содержат в себе этот соблазн, но в очень разной степени». Этим соблазнам, желая отделить плевелы от пшеницы, Вейль посвящает ряд поразительных по глубине страниц. Постараемся здесь кратко передать ее основные мысли. Разбирая любовь к деньгам, к роскоши, к власти, Вейль видит даже в них некоторую сокрытую, всего лишь отраженную, ослабленную или искаженную тягу к красоте, к порядку. К примеру, Людовик XIV, человек власти, любил не только войну, а ведь и она содержала элементы красоты, но и праздники, и архитектуру. Бедность, нищета, разумеется, — более прямой, чистый и полный путь к красоте. «Франциску Ассизскому, чтобы почувствовать, что мир — красив, надлежало быть странником и нищим». Искусство только тогда отражает в чистоте и правде красоту мира, когда подлинный художник входит в прямой контакт с ней, как бы в таинстве. Истинный предмет науки — не алгебраические формы, будь самые изощренные, а присутствие в мироздании Премудрости, присутствие Христа в материи, из которой составлен мир. Плотская любовь во всех своих видах, от самой высшей — настоящего брака или платонической любви, до самой низкой, до распутства, имеет своим предметом красоту мира. Внешний мир не отвечает человеку, потому любовь к нему ущербна, болезненна. И человек хочет перенести свою любовь на существо, способное ответить на его любовь. Но потому и так тяжки в этой области грехи, они оскорбляют Бога оттого, что душа неосознанно пытается искать Бога ... «Ибо одна только красота, — поясняет Вейль, — не содержит в себе никакой цели, она сама по себе конечная цель, а в здешнем мире то, что мы принимаем за цель, — только средства. Только красота добра сама по себе...» Как видим, для Симоны Вейль, как и для Достоевского, красота, несмотря на соблазны, в ней тащися, когда низведена до средства, содержит в себе спасительную силу, поскольку в своей сущности она Христом дарована и от Него не отделима⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Афоризм приписан князю Мышкину Аглаей Епанчиной в романе «Идиот». См. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений, Л. 1973. Т. 8. С. 436 : «если Вы заговорите о чем-нибудь вроде смертной казни, или экономическом состоянии в России, или о том, что «мир спасет красота», то ... я, конечно, порадуюсь и посмеюсь очень, но ... предупреждаю вас заранее: не кажитесь мне на глаза».

² *Attente de Dieu*, Paris, 1966, 254 p. См., в частности, главу под названием «Amour de l'ordre du monde» («Любовь к порядку мироздания»), которая следует за главой «Amour du prochain» («Любовь к ближнему»).

³ В своей личной жизни С. Вейль хотела разделять нищету самых обездоленных ближних, а во время войны заморила себя недоеданием, не пользуясь своим привилегированным положением в Англии.

⁴ В письмах и в записях Достоевский дважды определяет Христа красотой: «А так как Христос в Себе и в Слове Своем нес идеал Красоты...». «Христос — 1) красота, 2) нет лучше, 3) если так, то чудо, вот и вся вера...»

ФИЛОСОФИЯ



В.В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Из истории эстетических учений

Глава IV

XX век (Символисты и примыкающие к символизму философы)

1. Главой и теоретиком русских символистов считается — и по заслугам — Вячеслав Иванов, крупный поэт, знаток и исследователь эллинизма, руководитель целой плеяды русских поэтов в XX веке. В ряде замечательных теоретических статей В. Иванов развивал свои идеи. Мы уже приводили его определение, что символизм ведет *ab rebus ad realia*; мы приводили и другую его мысль, что «поэзия есть отражение двойной тайны — мира явлений и мира сущностей»*. Иванов находит (справедливо) «двойное зрение» уже у Тютчева, даже у Гоголя («Гоголь знал трепет и восторг второго зренья, данного лирическому поэту»). Заметим тут же, что В. Иванов отрекался от французских символистов, не имевших вообще никакого влияния на русский символизм, более параллельный немецкому романтизму.

* Мы берем цитаты преимущественно из книги В. Иванова «Борозды и межи» (особенно из статьи «Заветы символизма»).

По определению В. Иванова, «символизм — это параллелизм феноменального и ноуменального, означивание соотношения и соответствия явлений и умопостигаемой или мистически прозреваемой сущности». Символистам свойственна «особая интуиция слова как тайнописи неизреченного».

Как и немецкие философы «чувства и веры» (XVIII в.) В. Иванов утверждает, что «искусство служит познанию — и это познание в известном смысле превосходит познания научного» (которое ведь ограничивается познанием «оболочки» бытия). Но функция искусства не только познавательная, но и творческая — в смысле преобразования действительности. У В. Иванова оживает и развивается идея Соловьева о теургической функции искусства. «Символизм, — утверждает он, — не хотел и не мог быть *только искусством*». Для Иванова «искусство есть одна из форм *действия высших реальностей на низшие*». «Лирика в конечном счете, — читаем у него, — не изобразительное искусство, а двигательное, не созерцательное, а действенное, не иконотворчество, а житнетворчество». Эта мечта, эта утопия о преображении жизни в искусстве и через искусство есть душа эстетики символизма. Иванов пишет даже так: «действенность искусства (т.е. его преображающая сила. — В. З.) *пропорциональна его символичности*», — т.е. чем глубже художник проникает через двойное зрение в таинственную глубину бытия, тем сильнее в ней раскрывается его творческая сила. Сближая эту творческую силу с эросом, Иванов пишет: «Когда эстетическое переживается эротически, тогда художественное творение становится символическим». Конечно, здесь понятие «эроса» взято в его самом возвышенном, платоновском толковании, и означает *освобождение от чар* «оболочки». С другой стороны, эротическое отношение означает уже действие, творческое вхождение в закрытое «ядро бытия». *Без эроса, очевидно, неосуществимо «двойное зрение*», невозможно узрение закрытой «сущности». И тут выступает момент, который, как мы увидим, начинает в дальней-

шем все углубляться в эстетике символизма: *чисто эротическое созерцание* вообще, оказывается, большой цены не имеет: «*Наслаждение красотой, — пишет В. Иванов, — является лишь начальной стадией эротического восхождения*». Теперь понята мысль, приведенная выше, что «*действенность искусства пропорциональна его символичности*». Пока душа еще во власти эстетического «наслаждения» (что есть «эстетический гедонизм») и не добралась до закрытой «сущности» предмета, т.е. пока не открылся символический смысл поверхности, — «действие» искусства ограничивается тем, что вызывает наслаждение, — но не входит в самый предмет, а следовательно, «преображающая сила искусства еще не вступила в действие... Как видим, это есть «теургическая» утопия Соловьева.

2. Из всей группы русских символистов стоит после В. Иванова особо остановиться на А. Блоке, поэте более значительном, чем В. Иванов, но и более свободном от обольщения эстетизмом как таковым. Будучи последователем Вл. Соловьева («Мой учитель Вл. Соловьев», — говорит Блок в одной из своих статей), Блок прежде всего примыкал к символизму («символист есть синоним художника»). «Художник, — писал Блок, — для него мир прозрачен — он видит не только первый план мира, но и то, что скрыто за ним». Но Блок решительно утверждал, что «символист — *изначала теург*, обладатель тайного знания, за которым стоит тайное действие». Но отсюда был неизбежен *трагический надлом* в эстетическом самосознании Блока. «Неужели я подхожу, — читаем в дневнике Блока, — к отрицанию чистого искусства, к неумолимому его переходу в религию?» Злосчастная теургическая идея по существу уже начинала разлагать у Блока искусство; чисто эстетическое отношение к бытию, без выше стоящего внеэстетического начала, оказывается неполным, оно лишь начальный период религиозного отношения к миру. Что здесь была роковая ошибка в самом религиозном сознании, это все закрывалось этой злосчастной теургической утопией. Блок пишет

даже такие слова: «Трагедия символистов в том, что они не смогли стать святыми и пожелали остаться художниками». И еще: «Были пророками, пожелали быть поэтами». Теория «двойного зрения», первоначально чаровавшая символистов, оборачивалась сознанием, что двойное зрение обязывает отходить от «оболочки» бытия и погружаться в его сущность (т.е. быть «пророками», становиться святыми). Поэтому Блок готов признать, что «художник есть *падший Ангел*» — но почему? Потому, что он отрекается от тайного зрения, от пути святости; «волшебный мир (открывающийся в символизме. — В. З.) превращается в балаган». (!!) И еще: «В искусстве мы вступаем в чудовищный и блистательный ад...» «Наша борьба, — поясняет в одном месте Блок, — есть борьба за цельность жизни против двойственности эстетики». Чистый эстетизм, стоящий *на пороге* откровения (через символическое созерцание), хочет остановиться на эстетическом наслаждении как таковом — и в этом и есть его двойственность, в этом его неправда... «Я знал нечто большее, чем искусство, — и теперь стал художником», — с горькой иронией говорит о себе Блок. Вот уж поистине «горьким смехом моим посмеюся!» Как писала замечательная поэтесса Марина Цветаева (см. ее книгу «Проза» — статью «При свете совести»): «Эстет — существо погибшее — и для Бога, и для людей, и зря погибшее». Неудивительны и другие ее слова: «Символизм — меньше всего литература». В то время как беззастенчивый Брюсов (чуть-чуть варьируя Mallarmé) писал:

«Быть может, все в жизни лишь средство

Для ярко певучих стихов»,
символисты больше всего боятся превращения художественных созерцаний в литературу. Совсем как Гоголь, который считал, что он призван не столько для литературы, сколько для совершения некоего «дела», так и символисты с их «двойным зрением», заглянув в тайну преображения мира («теургическая утопия»), начинают считать себя — за то, что остаются только художниками — «падшими ангелами».

Во всем этом есть, несомненно, небольшая доля правды, — мы скажем об этом позже, но очень много неправды, связанной с тем, что, подходя через свои интуиции вплотную к религиозной теме, *они не совладали с ней*. Уж если Соловьев, философ, стал жертвой своей теургической идеи, то что же говорить о менее сильных умах? Но, конечно, не будь в теургической идее ни одного грана правды, не могла бы она так владеть чуткими душами. Но прежде чем станем разбираться в этой запутанной диалектике эстетических исканий, вернемся к искушению эстетическим гедонизмом. Упомянутая выше Цветаева написала (все в той же книге, о которой сказали мы выше): «Искусство, быть может, самый тонкий, самый последний, *самый неодолимый соблазн земли...*»

3. Необычайно типична и характерна устойчивость в русской мысли утопической установки*. Рядом с революционным утопизмом жила и живет у русских людей эстетическая утопия, сущность которой заключается в *магической* концепции спасения. Так было уже у Гоголя с его ожиданием, что постановка «Ревизора» оздоровит нравы провинциальных чиновников, или что появление «Одиссеи» на русском языке совершит «чудо» в русских душах. Так было у Достоевского в его надежде, что «красота спасет мир». Об утопизме (эстетическом) у Соловьева мы упоминали, говоря о его фантазии — о «теургической» функции искусства. Эта идея заворожала ум и поэтов и философов: о поэтах мы уже говорили, но еще раз упомянем о Скрябине, выдающемся композиторе, с его мечтой о написании мистерии, исполнение которой мгновенно преобразит весь космос. Более скромна, но и более обоснована эстетическая утопия выдающегося русского философа Б.П. Вышеславцева, который в своей книге «Этика преображенного эроса» всю систему этики построил на понятии «сублимации». Одухотворение

* См. ценную работу К.В. Мочульского «А.А. Блок», Париж.

и преобразование человеческой этики возможно, по мысли Вышеславцева, благодаря «действию прекрасного образа», который влечет к себе и тем самым сублимирует низшие движения души... Все это магические концепции, иногда переходящие в сферу трансцендентного бытия (как у Соловьева, Вяч. Иванова), иногда остающиеся в пределах имманентной сферы (у Вышеславцева).

Русская эстетика стояла и ныне стоит перед основной, но и труднейшей проблемой связи и соотношения эстетической сферы и религиозного мира, эстетических переживаний и живого участия в преобразении мира. Конечно, эти сферы и нельзя отодвинуть одну от другой, но найти правильное их соотношение нужно *столько же* в интересах эстетического сознания и творчества, сколько в интересах религиозной жизни человечества. Обратимся теперь к последним представителям русской эстетической мысли — Н.А. Бердяеву, о. С. Булгакову, В.В. Вейдле.

4. Н.А. Бердяев, замечательный русский мыслитель (1874–1948), в своих произведениях всегда отводил большое место эстетическим мотивам, — во все периоды его философского творчества эстетический индивидуализм, охранение и даже культ эстетического начала характеризовал у него и постановку и решение различных проблем. Было бы интересно с этой точки зрения рассмотреть все творчество Бердяева. Мы не будем, конечно, заниматься этим и ограничимся его высказываниями на эстетические темы, сосредоточенными преимущественно в книге «Смысл творчества» (Москва, 1916).

Бердяев был, бесспорно, настоящим романтиком, — он всегда занят своими переживаниями, погружен в свой внутренний мир — и оттого всегда крайне субъективен. Но у него очень рано и очень глубоко проявились религиозные искания, потребность живой связи с сферой Абсолюта, — и это наложило свою печать на все его философские искания. Он рано склонился (не без влияния Мережковского) к эсхатологиз-

му, который помог ему освободиться от пленности текущим бытием. Это тоже, если угодно, «двойное зрение», но здесь стоит рядом не «оболочка» и «ядро» бытия, — а его преходящие формы и реальность в сфере конца мира и его преобразования.

Бердяев весь находится во власти тех идей, которые высказывал Соловьев и русские символисты, — он вооружается прежде всего против чистого эстетизма, который *останавливается* на эстетическом наслаждении как таковом. Это есть знакомая нам *борьба против эстетического гедонизма*. «Эстетизм, — говорит Бердяев, — обычно вырождается в эстетическое *гурманство*», в искание эстетических наслаждений и только. Так же остро критикует Бердяев и эстетический реализм — за то, что он берет мир как он есть, «приспособляется к его данности», к наличному («падшему») бытию. «Творческий акт, — утверждает Бердяев, — есть дерзновенный *прорыв* за пределы этого (т.е. данного нам. — В. З.) мира — к миру красоты». В таком определении уже звучит теургической мотив, очень сильный у Бердяева.

Здесь Бердяев находится во власти идеи символизма: «В новом символизме, — пишет он, — творчество рвется *не к ценностям культуры*, а к новому бытию». Не только создания искусства, но и «все достижения культуры символичны», — пишет Бердяев, — и это значит, что вся культура, как она реализуется в истории, ценна не сама по себе, а тем, что в ней скрыто как ее «сущность». Таким образом, философия символизма перестает быть только эстетической концепцией — она переходит в общее понимание всей культуры. («На художественном творчестве, — пишет Бердяев, — раскрывается символическая природа всякого культурного творчества»).

Но... — и тут Бердяев выходит далеко за границы философии символизма у прежних представителей эстетической мысли, — «символизм, — пишет он, — *не может быть последним лозунгом художественного творчества*». Почему? «Последнее и сокровенное сущее недо-

стижимо для художественного акта», — уверяет Бердяев: «В искусстве творится не новое бытие, а лишь символ его». Вот эта внеэстетическая, т.е., как ясна собой религиозная тяга к новому (т.е. уже преображенному) бытию и вызывает неудовлетворение искусством. Если признавать, читаем у Бердяева, что «задание творческого художественного акта — теургично», т.е. есть задача, создание нового бытия, то очевидно самое задание, здесь предъявляемое искусству, определяет дефективность искусства.

Правда, у Бердяева есть и другой строй мысли об искусстве, но, как увидим, это только с новой стороны обрисовывает тупик, в который заходит искусство, когда ему навязывают теургическую задачу. Этот иной строй мысли у Бердяева кажется ему протекающим из того нового типа сознания, который вошел в мир с христианством. «Христианское искусство не верит в законченное достижение красоты здесь, в этом мире, в этом мире возможна лишь устремленность к красоте, лишь тоска по ней». Но это, верное само по себе замечание, означает, что религиозные движения души не могут быть замещены эстетическими. В античном мире восхождение к красоте было уже религиозным делом — за отсутствием Откровения горний мир, сфера Абсолюта открывалась античному миру в красоте (земной), в добре, в истине. В христианстве же над этим, вмещающимся в рамки земного бытия миром, открывается надмирное и внемирное бытие личного Бога. Вытекает ли из этого, что свет искусства уже потускнел для христианского сознания?* Конечно, нет. Когда Бердяев пишет, что «имманентное (посюстороннее) совершенство не может быть уделом христианских душ», то из этого следует только то, что для христианского сознания искусство не может заменять религиозной

* Оригинальный русский мыслитель о. П. Флоренский справедливо писал: «Христианство породило невиданную раньше влюбленность в тварь». Но это и определяет собственную сферу христианского искусства...

сферы. Навязывание искусству теургической функции есть именно попытка заместить религиозную жизнь души эстетической, что невозможно и неверно. Теургическое понимание искусства заводит его в тупик. Когда Бердяев пишет: «Красота не только цель искусства, но и цель жизни», — то он прав, но дело идет о двух различных потребностях духа — эстетической и религиозной. Эстетический утопизм весь основан на навязывании искусству внеэстетических (в частности — религиозных) задач — и все учение о теургической функции искусства только путает и мешает понимать и эстетическую, и религиозную сферу. Конечно, обе эти сферы связаны теснейшим образом одна с другой, — и отсюда понятно их сближение, но оснований для теургического истолкования искусства это все же не дает.

5. Обратимся к эстетическим высказываниям о. С. Булгакова (1871–1944) — они более строги и во многом выводят из тупика, в который попало эстетическое мышление в России. Главная его книга, где очень много страниц посвящено искусству, — это «Свет Невечерний» (Москва, 1917), а также сборник его статей «Тихие думы» (Москва, 1918). Кроме того, в богословском трактате «Утешитель», посвященном богословию о Святом Духе, попадаются отдельные замечания, посвященные вопросам эстетики.

Мы уже приводили слова о. С. Булгакова о том, что «Соловьев своим определением теургической природы искусства повредил пониманию сущности искусства». Булгаков решительно отказывается от применения термина «теургический» к искусству, так как «теургия» есть действие Бога (по точному смыслу этого слова). «Теургия как задача для человеческого усилия, — пишет Булгаков, — невозможна и есть или недоразумение, или богоборчество». По существу, в русских эстетических фантазиях (от Соловьева до Бердяева) было и недоразумение, и богоборчество, поскольку человеческое творчество призывалось заменить участие Бога в жизни мира. Оттого мы и говорили уже, что «теургическая» функция искусства (да и всякого творчества)

вполне соответствует духу секуляризма, который *не хочет* участия Бога ни в жизни мира, ни в процессах культуры, но хочет заглушить религиозное беспокойство, встающее при этом в душе.

Булгаков не только отвергает теургический термин в отношении искусства, он часто подчеркивает *бессилие* искусства: «Искусство не созидает красоту, а лишь являет ее». Искусство даже не имеет силы «собрать воедино рассеянные лучи Фаворского света». Поэтому Булгаков говорит об эстетических *иллюзиях*, т.е. о духе утопизма в эстетической мысли: «Искусство, — пишет он, — *только причастно красоте, но не обладает ее силой*». Это значит, что на искусство нельзя возлагать ту задачу, которая мучит человечество, — «достичь красоты»; задача «спасения» мира, его преобразования есть реальная, неустранимая задача, но это уже сфера религиозной жизни, а не искусства. Конечно, искусство движет душу к Красоте, но это есть *«только обетование Красоты»* (или, как говорил Достоевский, «пророческое видение гармонии»). «Искусство должно таить в своей глубине молитву о преобразении твари, но само оно *не призвано дерзновенно посягать на теургические эксперименты*: оно в терпении и с надеждой должно нести *крест неутомимости* в своем алкании и ждать своего часа... ибо эпоха искусства естественно приближается к концу, когда грядет в мир сама красота». Эсхатология — и здесь глубоко прав Булгаков — уже за пределами искусства. «Искусство, — пишет он, — есть *Ветхий Завет Красоты*», т.е. только предчувствие и жажда преобразования мира».

В этих словах точно и ясно эстетическая мысль освобождается от навязывания искусству несвойственной ему теургической задачи, — но, конечно, между искусством и религией остается теснейшая связь: только в религии оно действительно становится символическим, только в религии оно до конца осознает свою символическую природу видимого свидетельства о невидимом. «Символическое искусство, — пишет Булгаков, — и только оно — не разрывает связи двух миров

(земного и небесного), оно прозревает эту связь, есть мост от низшей реальности к высшей — *ab realibus ad realioro*». Как мы видим, Булгаков принимает учение о символическом смысле и сущности искусства, но именно потому он признает возможность *«соблазна эстетического и мистического язычества»*, т.е. подмены религиозного созерцания псевдорелигиозным, язычествующим сознанием при наличности эстетических переживаний. Граница между эстетическим и религиозным миром невидима, неосвязаема — и потому здесь и возможен всяческий соблазн.

Конечно, Булгаков сурово осуждает эстетический гедонизм, видящий в эстетическом наслаждении его смысл. «Сила искусства не в том, что оно владеет красотой, а в том, что оно в своих символах обладает ключом, отверзающим глубины бытия. Искусство *не имеет самодовлеющего значения*, оно есть только путь к обретению красоты». «Можно, конечно, влюбиться в *красивость*, устроить свой особый маленький мир — это есть эстетизм, наиболее тонкий соблазн духовного *мещанства*». (!) Действительно, «жажда красоты слишком легко удовлетворяется суррогатами», и «эстетизм быта легко принимается за жизнь в красоте». И еще резче так выражает Булгаков эти мысли о неправде эстетизма, о погружении в свои «сладостные эстетические переживания»: «Перед лицом вселенской красоты само искусство становится эстетическим мещанством».

В то же время Булгаков признает несоединенность красоты и добра: «Для красоты природы не существует морального критерия, она *глуха* к нему». И даже сильнее: «Жизнь природы двойственна — под покровом света таится тьма полная». «Красота, — пишет Булгаков, — находится по ту сторону добра и зла, она нейтральна, она пребывает не только в Эдеме, но и в Содоме». Конечно, носителем этой двойственности искусство становится потому, что сама эта двойственность присуща человеку. «Трагедия красоты (и искусства) есть симптом недолжного состояния человека». Вот почему, замыкаясь в себе, убегая в иллюзии «чисто-

го» искусства, художник не может сбросить с себя внутренней двойственности («чистый, отраженный эстетизм вырождается», — пишет Булгаков).

Примыкая во многом к Булгакову, В.В. Вейдле в своей книге «Умирание искусства» (по-французски она названа «Les Abeilles d'Aristée») пишет: «Мир, открывающийся искусству, мир, из которого оно только и черпает свою жизнь, есть в то же время мир религиозного огня и религиозных прозрений». Искусство неотрывемо от религиозной сферы — но это не может быть выражено, как думал Соловьев, в терминах теургии. Если «искусство никогда не отвечало одной эстетической потребности», как утверждает Вейдле, то потому, что «не искусство служит человеку, а человек через искусство, на путях искусства служит божественному началу мироздания».

Таким образом, ни слияние искусства с религиозным деланием (т.е. теургическое понимание искусства), ни отрыв искусства от религиозной сферы не вводят нас в тайну искусства.

На этом мы заканчиваем изложение эстетических размышлений русских мыслителей. Нам остается подвести итоги и вскрыть внутреннюю диалектику в их развитии.

Заключение

Наш очерк вовсе не претендует быть историей эстетических идей в России, наша задача была познакомить читателей лишь с наиболее характерными и влиятельными течениями в русской эстетике.

1. Наше изложение, думаю, с достаточной ясностью показало зависимость эстетических размышлений русских писателей и мыслителей от *внеэстетической сферы*, каковой для русской культуры была сфера религиозная. При общем увядании религиозной культуры и в Западной Европе, и в России (начиная с XVIII в.) рус-

ская эстетическая мысль с особой силой впитала в себя (уже в конце XVIII в.) мечты и идеи немецких романтиков. То, что увлекло в этом направлении русских людей, пало на благоприятную почву, — эстетические темы в течение XIX и первой половины XX в. все время занимали если не центральное положение, то, во всяком случае, одно из самых близких к центру русской мысли мест. Эстетическая тема никогда не выпадала из поля зрения, всегда влекла к себе, всегда и волновала. Иногда это вело к обособлению эстетической сферы, к признанию ее абсолютной свободы, ее автономии (культ «чистого искусства» или «искусства для искусства»), но на этой позиции не могла долго оставаться русская мысль. Прежде всего у Гоголя, после крушения его эстетической утопии (т.е. веры в воздействие на жизнь через искусство), вырастает суровая формула: «Нельзя повторять Пушкина», — т.е. нельзя предаваться чистому искусству, не связывая художественное творчество с «общим делом», — преобразованием всей жизни в смысле торжества религиозной идеи. При подчинении искусства высшей религиозной идее оно получает настоящее свое развитие — и то, «для чего работает вся история», т.е. спасение и преображение людей, может и должно осуществляться и через искусство, всю динамичность, всю магическую власть над душой которого Гоголь рано осознал. Вместе с тем у Гоголя впервые выступает с полной ясностью несоединенность эстетической и моральной жизни в человеческой душе; иллюзии эстетического гуманизма беспощадно развенчиваются им.

2. Дальнейшее развитие тем, затронутых Гоголем, находим мы у Достоевского. Он глубже, настойчивее, чем Гоголь, развивает мысль, что в искусстве, в созерцании красоты есть «пророческое узрение гармонии», т.е. что искусство ведет нас за пределы общей красоты, что в красоте есть залог освящения и спасения всего. Эстетическая сфера здесь вбирается внутрь души, в ней уже заложены основы спасения. Это есть своеобразный имманентизм в эстетической мысли, — не

в смысле отрицания трансцендентной сферы, но в том смысле, что уже сейчас залог всеобщего примирения явлен в красоте. По мысли Достоевского человечеству не хватает только гения, чтобы, овладевая этой творческой силой, явить миру гармонию.

Это уже иная эстетическая утопия, чем у Гоголя, — Достоевский думает не о преображающем влиянии искусства, а об осуществлении, реализации уже живущей в мире гармонии и красоты.

Но тот же Достоевский, продолжая Гоголя, разоблачает иллюзии эстетического гуманизма, вскрывает глубже, чем Гоголь, неморальность эстетических переживаний. Именно потому красота оказывается «страшной» вещью, эстетические переживания оказываются двусмысленными. Не случайно нигилист Верховенский-младший любит красоту. С другой стороны райская жизнь (в «Сне смешного человека»), обвеянная светлым переживанием радости друг о друге, оказывается совершенно неустойчивой и поддается соблазну лжи, который разрушает красоту жизни этих невинных раньше людей.

Так эстетическая проблема в творчестве Достоевского развивается в обоих направлениях — и в смысле эстетического утопизма, и в критике эстетического гуманизма.

3. Соловьев как будто меняет, а не самом деле только заостряет эстетическую тему, усвоив искусству «теургическую» задачу, уже явно внеэстетическую; по существу, он развивает иллюзии эстетического утопизма. Здесь, конечно, уже с полной ясностью выступает связь эстетической и религиозной сферы. То самое «дело», над которым так мучился Гоголь, здесь окончательно определяется как строение Царства Божьего на земле. Между художественным творчеством и мистической жизнью открывается более чем близость — открывается их существенное единство. На этой основе вырастает целое течение символизма, эстетика которого тщится установить пророческую функцию искусства, переходящую в его теургическую задачу. В сущности,

художественное творчество тонет в религиозном — и поскольку искусство отстаивает свою самостоятельность, свою особую миссию, оно ведет к вырождению: «хотели быть святыми, но остались поэтами». Это есть уже падение искусства (а поэты суть «падшие ангелы»). Символизм запутывает эстетическую тему именно тем, что в символизме есть глубокого. Остановка на эстетическом наслаждении как таковом (эстетический гедонизм) есть не только вырождение — это уже пошлость.

4. Спутанность эстетической и религиозной темы оказалась все же плодотворной, поскольку за ней стояла нерешенная (вернее, утраченная) тема религиозной культуры.

ЭДУАРД ЗИБНИЦКИЙ

Социальное в контексте Домостроительства

Двухтысячелетняя европейская цивилизация движется по пути многоаспектного развертывания и модуляции фундаментальной антропоцентрической формулы, положенной в основу ее культуры и опыта. Эта сакраментальная для христианской цивилизации категория, — категория самождественной неразложимой личности, которой придана абсолютная ценность, — была так или иначе центром многовековой драмы европейской мысли и социальной практики. Идея личности и ее места в социуме прошла путь сложных и противоречивых трансформаций. В контексте системы координат, выработанных либеральной мыслью, это означает в том числе и то, что за каждым индивидуумом признается свобода не принимать, упрощенно говоря, традиционное понимание добра и зла, и жить соответственно своим альтернативным этическим и иным принципам. Это неизбежно вытекает из признания приоритета личности перед родом и традиционными институтами, из абсолютного статуса личности. Это фундамент либерализма, базируясь на котором он осуществляет экспансию во всех сферах жизни, предлагая все новые и новые альтернативы и отстаивая инабилитацию контр-традиционных групп.

Абсолютный статус личности — несомненно, это та идея, отказ от которой есть нигилизм по отношению к традиции Запада. С другой стороны, в сфере неоконсервативной мысли высказываются опасения, что, если принять ее в интерпретации либертарианства, «чистого» либерализма без каких-либо концептуальных оговорок, мы можем прийти к анархо-индивидуализму, который по неумолимой логике жизни разрушает вся-

кую традицию и культуру, в том числе западную. Подобная перспектива не пугала либеральных мыслителей эпохи Просвещения, для которых очевидное историческое зло, борьба с которым придавала динамизм, цельность и содержание освободительному движению, заключалась в тирании и старых сословных институтах. Просвещению был свойственен антропологический оптимизм и вера во всепобеждающую силу разума и всеобщий прогресс, и на протяжении четырех столетий многие мыслители Нового времени, начиная еще с Монтеня, видели именно в традиционных институтах причину многих зол человечества, мечтая о возвращении к первобытной простоте и свободе от пут старой сословной цивилизации. В эпоху Просвещения вырабатывается образ эпохи преמודерна, которая воспринимается как крайне непродуктивный период подавления личности во всех ее аспектах.

Новое время, генерировавшее современные социально-философские концепты, жестко оппонировало средневековью, но, однако, наряду с ним следовало в русле эллинско-иудео-христианской средиземноморской цивилизации, в русле Осевого времени. Введший это понятие Ясперс определял Осевое время в рамках 800–200 гг. до Р. Х. Этот термин был предложен, как известно, для обозначения универсального сдвига человеческого сознания в сторону личности, ее ответственности и абсолютного значения, который был реализован по-разному в рамках ведущих цивилизаций Старого Света. Это была эпоха травматического опыта, этического и философского индивидуализма. «Новым моментом, характеризующим это время, является то, что повсюду человек начинает осознавать бытие в целом, себя самого и свои границы. Он узнает грозность мира и собственное бессилие. Он ставит радикальные вопросы и, находясь перед пропастью, настаивает на освобождении и спасении»¹ — характеризует Ясперс этот третий период своей историософии.

Осевое время было обогащено острыми конфликтами между духом и необходимостью, личностью и ок-

ружающим миром. Его драматизм принес индивидуаль- ному человеческому сознанию бесценный опыт становления. Становление личности, осознание ее перманентного трагического конфликта с эмпирической социальной и онтологической реальностью приобрело себе неограниченное историческое пространство в рамках западной, христианской цивилизации. В период 800-200 годов до Р. Х. личность была выведена из архаичного коллектива, социальной ниши, и брошена в круг противоречий, которые заставили человека осознать свой абсолютный статус и абсолютную ответственность, — и через это подготовиться к принятию истины Домостроительства в эпоху Цезаря Августа.

Именно в период, характеризующийся возникновением и распространением христианства, закладывается средневековая (наступившая после падения Древнего мира) парадигма развития, которая реализуется в попытках построить универсальную модель жизни на принципах новой религии, в которой предполагается: 1) личностное восприятие Бога, 2) обращенность Бога к человеку и 3) принципиальная свобода человека как экзистенциальная и онтологическая данность. При этом в новой религии земное состояние и статус человека теряют, естественно, свое фатальное значение. Пример противоположности — индуизм с его кастовой системой, обусловленной безличным механизмом абсолюта (кармой). В христианстве же ломается всякая внешняя социальная, и даже онтологическая обусловленность. Свобода человека способна даже сломать обусловленность собственного грехопадения, как это сделал благоразумный разбойник на кресте, это та свобода, о которой грезил Кьеркегор, свобода дерзновения, вызов универсальному порядку, року. Еще в Ветхом Завете личность была введена в течение истории как центр, как точка пересечения миров, и глубина откровения Авраама и Иова достигает кульминации в Новом Завете, с вочеловечением Бога и с апокалиптическим обострением личностного бытия в истории.

Человек вступает в Последние времена — теологический термин, обозначающий все пространство исторического времени *post Christum*. В христианстве принципиально новым было и то, что Бог принял человеческий облик не в образе героя или царя, а в образе бродяги, государственного преступника, и, что еще более скандально, в образе *слабого* человека. Более того, Царь Царей не имел «где главы преклонить», возлежал с мытарями и грешниками. Социальная «бестактность» боговоплощения была поистине революционной и постоянно вызывала насмешки у античных критиков христианства и, впоследствии, приступы сарказма у Ницше. Эта «бестактность», «дурной тон» незаметно разрушили ценностную структуру, имманентную языческому миру. Взамен была выдвинута мета-социальная идея богосыновства, чести царственного священства в Церкви, где равны аристократ и пария. Возникновение христианства было сопряжено с падением классического мира, с эпохой бурного синкретического диалога Восток-Запад, размывающего совершенные, отточенные формы высокой культуры античности. Чистое эллицизм и чистый семитизм, высокая имперская традиция Рима и варварство диффузировали друг в друге. Это создало необходимый фон, оттеняющий чистую метафизическую свободу и отчужденность человека, *выдернутого*, часто насильственным травматическим актом, как в случае Савла, из какой бы то ни было традиции.

Бог стал человеком, принял «рабий знак», чтобы человек достиг божественной славы, реализовав потенцию своей богообразной природы. Так абсолютный статус человека вне его социальной, культурной, этнической позиции определился окончательно в Евангелии. Без евангельской революции, провозглашающей личность как не обусловленный ничем абсолют, ради которой воплощается Бог, Бог-освободитель, не могла состояться и европейская культура с ее гуманизмом, в том числе и *нон-христианским* по характеру.

Однако возникает вопрос, как же тогда совместить культ абсолютной личности в христианстве и жесткую

кастовость, сервиллизм, этатизм в средневековом обществе, где у христианства не было, казалось бы, альтернативы? Насколько средневековые исторически обусловлены новой религией, насколько вдохновлено ею? Реализовалась ли в эпоху средневековья антропоцентрическая парадигма Осеевого времени и как? И в чем был принципиальный сдвиг, модуляция того же принципа в Новое время?

Известен взгляд К. Леонтьева, который восхвалял иерархию и сословное деление как основу культуры, как эстетически и бытийно-полноценный принцип социума. Это позволило в свое время остроумно назвать этого монаха-философа русским Ницше, также горячо протестующим против тенденции утраты цветущей социальной сложности в конце XIX века. Идеализация средневековья в Новое время была преимущественно мечтой об эстетическом золотом веке, об эпохе, прекрасно оформленной эстетически. Сословность и военнизированная организация государства воспринимались как эстетически обогащенная структура, существование изолированных сословных культур — как социальный мульти-культурализм. Социальная асимметрия, возможность существования плюрализма случайных личных волей, не обусловленных институционно, воспринималась как ценность, как реализация высшего эстетического самодовлеющего принципа. Протест негодующего аристократизма понятен. Но остается вопрос — есть ли христианству дело до эстетики, — в любом случае *страстной* эстетики дальнего мира, в то время как христианству дело до личной совести члена Церкви, будь то император любого по счету Рима или погонщик мулов. Эстетика социального космоса, где части составляют совершенное и нерушимое целое, — это преимущественно эстетика платонизма, проекция совершенного мира чистых идей. Такой знаток античности, как Лосев, писал: «В язычестве, вырастающем на обожествлении космоса, строго говоря, нет историзма. Языческий платонизм — максимально аисторическая система. Тут сама история и со-

циология есть часть астрономии». Между тем, в противовес платонику-язычнику, «монах все переживает как историю, а именно как историю своего спасения и мирового спасения. Только монах один есть универсалист в смысле всеобщего историзма, и только монах исповедует историзм, не будучи рабски привязан к тому, что толпа и улица считает «историей»². В истории нет места эстетическому, потому что история в христианстве есть становление личности в алогической среде, постоянное преодоление. «История есть самосознание, становящееся, т.е. нарождающееся, зреющее и умирающее самосознание»³.

Социальный космос Леонтьева не статуарен, как платоническое государство, он не заключает в себе платоническое «высшее благо», делающее этот «конный завод» (Лосев) совершенным телом. Византизм Леонтьева — это по-эстетски безответственная интуиция, тем не менее, страстно желающая, как и в случае Ницше, подлинного, адекватного человеку по своим масштабам, величию и многозначительности *исторического* как вселенского процесса. Как достоинство его можно отметить отсутствие у Леонтьева теократической утопии, имеющей характер завершенности и моралистической стерильности. Его проекты, как например, объединение с папой во имя мировой контрреволюции, — это вдохновенные романтические авантюры социально неадекватного аристократа и эстета. И все же страстный, аристократичный Леонтьев, «колючий зверь, первосвященник мороза и государства» по выражению Мандельштама, был более человеком романтизма, слишком эстетом, так и не сумевшим преодолеть противоречие эстетического, этического и онтологического в истории. Интуиция Ницше, обвинявшего христианство в утверждении «упаднического» равенства душ перед Богом, в целом была верна. Средневековая западная цивилизация абсорбировала институты язычества, в том числе римскую государственность, реконструируемую в ряде европейских империй, но ее духовная основа первого порядка была

уже другой. Неравенство не мыслилось как что-то выводимое из самой природы человека, как в том же ницшеанстве и социал-дарвинизме, или как слепой рок, как в античности, а как искажение, как следствие проклятия, как произвол, то есть нечто алогичное и иррациональное. Но это произвол провиденческий, как фрагмент (т. е. случайный срез) чего-то универсального, целого, а именно, непознаваемого в своих корнях процесса вселенского мета-исторического Домостроительства, начало и конец которого — не только по ту сторону истории (а значит и социального), но и по ту сторону времени.

В одном из своих писем Леонтьев рассказывает притчу: человек не пошел в праздник в церковь, а пошел в кабак, «а там его ни за что ни про что побили». Здесь мы имеем грубое нарушение частной неприкосновенности человека, нанесение ему физического и морального ущерба, и это есть произвол, случайность, безусловное социальное зло, но оно встроено в систему общего, границы которого превосходят социальное и внутри лишь социального бытия осмысленно быть не может. Это, с христианской точки зрения, не есть факт только социальный, а факт *личной истории*, и личной историей он и обусловлен. Намек Леонтьева здесь очевиден: социальная случайность является на самом деле божественной необходимостью. Personal case «маленького человека» (креатура преимущественно именно русской литературы) здесь стоит в центре, а внешние социальные обстоятельства, в том числе социальные субъекты — от завсегдагаев кабака до царствующего на тот момент в России венценосца — есть закодированные реплики в диалоге Бога и человека. В одном из откровений Христос говорит тотчас по воцарении Фоки на византийском престоле: «Я хотел их наказать, и никого хуже Фоки не нашел». Известно, что когда Пушкин был вызван из Михайловского, не зная, что его ждет отмена ссылки и благосклонность Государя, Арина Родионовна читала старинную русскую молитву об *умягчении сердца владыки*, вероятно,

составленную при Иване IV. Строго говоря, молиться, а не бороться — это ответ рафинированного средневекового сознания на такую иррациональную случайность в истории, как тот же «царь Иван, не к ночи будь помянут»⁴, потому что воцарение тирана мыслилось как поущение, как дозированный всплеск небытия.

В древней агиографии описывается случай со старцем, который молился, чтобы ему открылось, почему одни богатые, а другие бедные. В конце концов, ему был послан ангел сказать, чтобы он не допытывался того, что выше его разумения. Так бесцеремонно очерчена тайна истории, антиномия абсолютной личности с одной стороны, и стихии случайного, относительно, алогичного, враждебного человеку, — с другой. Так космогенное начало в средневековом социуме, начало родовой дисциплины имеет имплицитный антитезис в поле противопоставления абсолютного и относительного, логичного и алогичного.

Переворот в социальной антропологии происходит тогда, когда в эту антиномию вторгается Новое время со своим *ratio* и пытается упорядочить алогичное и иррациональное историческое пространство по образцам французского садово-паркового искусства XVIII века. Общество рассматривается как механизм, самодостаточная замкнутая проекция ньютонова космоса — некое однородное нерельефное пространство — поле взаимодействия элементарных частиц, т. е. отвлеченных индивидуальностей. Господствующее начало Нового времени — это начало преимущественно нормативно-рациональное. Характерен образ модернистской монархии у Петра Великого — *machina* государства. Успехи в естественных и точных науках приводят к идее построения реальности по норме строго понимаемого здравого смысла, — проект введения культа Разума во время Французской революции здесь не случаен. Предлагаются различные социальные схемы, от возвращения к «золотому веку» до рационалистического абсолютизма и прагматического договора на базе республики. Однако характерный для восем-

надцатого века пафос «смягчения нравов» и «всеобщей пользы» — как бы это не было наивно, это все-таки реальный ответ на требования христианского нравственного императива, и в этом явная преемственность в русле культуры *post Christum*. Хомяков, классик славянофильства, может быть, неожиданно для многих, писал о современной ему капиталистической Англии, что там больше христианства, чем «во всех этих» средневековых королевствах.

Между тем, по мере того как жизнь поддается рационализации и человек чувствует, что стихии мира, в том числе стихии второй природы, социума, ему подчиняются, или возникает иллюзия их подчинения, на первый план выступает социальный ответ, знаменующий начало Нового времени. Организуется оппозиция, парламент собирает войско и ведет тираноборческую борьбу с монархом, вступает в переговоры, ищет союзников, создает новые институты. Предпосылкой возрастающей внешней социальной активности масс является дискредитация символических структур прошлого — института монархии, духовенства, династической государственности. И страх пред онтологическим небытием в истории заставляет искать рациональные механизмы управления миром, — республика кажется более адекватной, чем монархия, потому что процесс зачатия и воспитания наследника престола абсолютно не поддается рациональному контролю. Если бы можно было его вырастить как гомункулуса в пробирке, — тогда бы за монархию держались самые смелые умы того времени.

Но борьба против старых институтов тоже может иметь и религиозный смысл. Так, для тираноборца Кромвеля была важна борьба как религиозная сверхзадача, как доказательство верности делу Бога, как форма аскезы. Демократия Кромвеля была демократией избранных последних времен. И, несмотря на свой прагматизм, лорд-протектор был все-таки хилиаст, а значит, больше тяготел к средневековому сознанию. Его демократия, в каком-то смысле прототип демокра-

тий Северной Европы и Америки, была эсхатологической. За ширмой социальной гармонии, рациональной упорядоченности социума (социальная программа Нового времени) пессимистическое средневековое сознание всегда видит призраки «Триумфа смерти». Ощущение того, что, как бы ни была стабильна социальная система (т.е. «мир и безопасность» в эсхатологических пророчествах Писания), она может рухнуть, как колосс на глиняных ногах, — ощущение этого тот же Леонтьев относил к достоинствам подлинно традиционного сознания. Это, по его формулировке, разделяемый лучшими умами пессимизм вековой народной мудрости, — обморок, который, как мы знаем из истории, взрывается пугачевщиной.

Таким образом, в контексте западной цивилизации мы имеем дело с разными образами социального и модельными существования в истории. Пессимистическая — связана с обостренным эсхатологическим чувствованием и, как это ни парадоксально звучит, с обостренным онтологическим индивидуализмом. Оптимистическая модель есть трансформация активного нравственного императива в истории, требование деятельного альтруизма.

Но тезис социального пессимизма в христианстве имеет и свой антропологический антитезис — стенающий Иов, — этот гигант, по Кьеркегору, победивший умозрительную «всеобщую истину», негодующий Антоний Великий, Павел Препростой из истории Руфина, жена, взятая в прелюбодеянии, евангельский благоразумный разбойник. Во всех этих случаях мы видим онтологическое, а не социальное освобождение при абсолютном социальном одиночестве человека. Бог спасает женщину, взятую в прелюбодеянии, от Своего же закона, ставшего социальным. В конце известной евангельской сцены Он и она остаются в одиночестве: все остальные удаляются. У Питера Брейгеля есть странная композиция 1565 года «Христос и грешница». Поражает, что строго в центре — фигура грешницы, и Христос, пишущий на земле грехи фарисеев, как

бы преклоняется перед ней, опустившись на одно колено: именно так все и выглядит при первом взгляде на картину. Разбойники и монахи древней агиографии – это образы абсолютной личности, которая является центром онтологических процессов и упирается головой в тесный свод мироздания на границе самых главных категорий – жизни и смерти. Метафизический оптимизм находит свое воплощение в бесконечно актуальных символах, – таков образ, существенный для русского средневекового сознания – Покров Непорочного Материнства. Спасение и преодоление зла мыслилось в терминах абсолютного персонализма и чаще всего как освобождение от социального как такового.

Христианство, без которого не была бы возможна западная цивилизация, таким образом, не создает свое общество. Христианского общества быть не может. Прообраз грядущего совершенного царства был на краткое время создан иерусалимской общиной первых христиан, но уже автор Деяний Апостольских ставит точку в этой истории. Христианство фокусируется на становлении личности в истории, а не на становлении институтов. Оно сохраняет космогенную структуру древнего мира, но само христианство асоциально, оно проникнуто глубоким скепсисом по отношению и к империи, и к республике, и эта отчужденность человека в либеральном и тоталитарном обществе, череда разочаровывающих утопий, многоликость и изобретательность социального зла есть background личной истории, неповторимый ландшафт ее становления.

Средневековая христианская цивилизация сохраняет в силу естественной и неизбежной культурной преимственности римскую или родовую варварскую модель государственности. Римская империя во времена первых христиан была образованием языческим по духу и происхождению. По мере того, как росло число христиан среди граждан империи, приближалось время, когда потребовалась некая священная санкция для тех, кто оказался уже не среди «маргиналов» и дисси-

дентов, а мог, открыто исповедуя христианство, занимать посты в государстве, в котором христиане численно преобладали среди всех слоев общества. Эта санкция, принявшая вид особого чина коронования, была выдана, наконец, и самому императору, но не сразу: институт императора в Византии долгое время сохранял архаичные черты: как институт военного вождя, избранного гвардией. Константин, приняв христианство, официально оставался главой языческого культа. Церковь, как существо трансцендентное миру, прилагает постоянные усилия по проникновению в мир на молекулярном уровне. Эфемерность империй есть необходимость в христианской системе исторического: все социальное сворачивается, обращаясь в ничто, как сворачивается время и пространство в акте последней онтологической ревизии. Постоянны только человеческие качества, выбор, сделанный в той или иной вселенско-исторической ситуации. Ни одна победа в земной войне не может и не должна быть постоянна: постоянны и имеют часть в вечности только жертвенность и мужество. Ни одно законодательство не спасет, равно как не спасет ни одна революция. Спасается только личность. Выхода за пределы дурного повторения мировых циклов нет. Второму закону термодинамики мы можем противопоставить только личную волю. Но бегство от мира, от низших стихий площади и торжища ради аскетических упражнений в пустыне есть в то же самое время и служение миру – участие в борьбе со злом на первичном молекулярном уровне. Остающиеся в миру погружаются в стихию торжища, где *bellum omnium contra omnes*.

В своем эссе «О третьей заповеди» К.С. Льюис задавал себе вопрос о христианской партии и христианской политике. Он нарисовал три условных образа христиан по принципу их отношения к социальным вопросам современности. Это Филарх, «который убежден, что хорошей может быть только христианская жизнь, а ее должна насаждать сильная власть, уничтожая последние следы душепагубного либерализма.

По его мнению, фашизм просто искажил верную идею, а чудовище демократии, дай ему волю, пожрет христианство; и поэтому он готов принять помощь даже от фашистов, надеясь, что он и его соратники их в конце концов перекусят». Второй тип — Статив, с которым, конечно, себя идентифицирует и сам Льюис, в свою очередь глубоко убежден в том, что «падшему человеку нельзя доверять столь опасную силу, как власть, он не надеется на вождей и видит единственную надежду в демократии. Тем самым он готов сотрудничать со сторонниками status quo, хотя их мотивы лишены и призыва христианства. Наконец, Спартак, не менее честный и верующий, хорошо помнит, как обличал богатых и пророки и Сам Спаситель, и склоняется потому к сторонникам левой революции. Естественно, и он готов сотрудничать с теми, кто прямо называет себя воинствующими безбожниками».

«Все трое встретятся в христианской партии, а потом — перессорятся (на чем ей и придет конец) или кто-то один возьмет верх и выгонит двух других». Итак, новую христианскую партию, продолжает Льюис, составят меньшинство христиан, «которые и сами в мире — меньшинство». Следующий шаг: «Ей придется прилепиться к соответствующей нехристианской партии: к фашистам, если победит Филарх, к консерваторам, если победит Статив, и к левым, если победит Спартак». Падшая природа человека всегда подсказывает принять угодные ей взгляды за учение Церкви, и назвать соответствующую политическую партию христианской. «Бес-хранитель партий всегда рад рядиться в Ангела света, а тут мы сами дадим ему лучший маскарадный костюм», — предостерегает Льюис. «Когда же он перерядится, повеления его быстро снимут все нравственные запреты и оправдают все, что измыслят наши нечестивые союзники. Если надо убедить христиан, что предательство и убийство дозволены, чтобы установить угодный им режим, а религиозные гонения и организованный бандитизм — чтобы его поддерживать, — лучшего способа нет».

Образ чудовищной «теократической» пародии, лже-«царства святых» был нарисован Достоевским в «Братьях Карамазовых». По наблюдению А.Г. Достоевской, прототипом Ивана Карамазова был Владимир Соловьев, выдвигавший идею объединения христианского мира под началом Римского Папы и русского царя. Михаил Эпштейн, комментирующий легенду о Великом Инквизиторе и проект «Розы Мира» Даниила Андреева, писал: «Проект всеобъемлющей веры, единящей людей в целокупное общественное тело, может исходить из недостатка личной веры и оправдываться тем логическим соображением, что личная вера — это еще слишком слабая, ограниченная форма веры. Куда прельстительнее требовать утверждения христианского начала во всех без исключения формах действительности, чем искать и сосредотачивать его в своем маленьком сердце. Ведь и человечество всегда любить легче, чем одного человека, — так и веру легче утверждать сразу во всем человечестве, чем самому постепенно в ней утверждаться»⁵. Тип земного благого царства связывается, таким образом, с комплексом неверия и компенсирующим проектом «сверхверы».

И здесь философ видит ловушку антихриста, искусно рядящегося в одежды абсолютного социального блага, опасность чего предсказывал и Льюис. Неслучайно, поэтому, как говорил С. Аверинцев, Иерусалим и Галилея с такой же необходимостью находятся вне христианского мира, с каким Мекка и Медина находятся на земле ислама: христианство умирает, как феникс, и вновь восстает на почве новой культуры, ускользая из объятий устоявшейся и оформленной государственности и культурно-социальной традиции. С провиденциальной необходимостью личность вновь и вновь вырывается из традиции, из культуры, осознает свою отчужденность в современном ей обществе.

Христианская социальная мысль и социальное мироустройство христиан преломляется на поворотах мировой истории, процесса Домостроительства. И концепция старца Филофея несет в себе подлинное

дыхание века. Она также проникнута социальным пессимизмом, как и идеи религиозных мыслителей XX века, осмысливающих экзистенциалистский опыт модерна и пост-модерна. Сложный комплекс социального пессимизма и персоналистского оптимизма составляет перипетии этого ландшафта. Но чувство социальной отчужденности, и, вместе с тем, мужественного гражданского стоицизма мы можем почерпнуть и в раннехристианской письменности. В заключение мы приводим слова одного из древнейших христианских текстов — «Послания к Диогнету»: «Ни земля, ни язык, ни обычаи не отличают христиан от прочих людей. Они исполняют обязанности наравне с гражданами, однако подвергаются гонениям наравне с чужаками. Каждая чужбина — для них отчизна, и каждая отчизна — чужбина».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Карл Ясперс. Введение в философию.

² Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 532.

³ *Ibid.* С. 534.

⁴ Пушкин А. С. Борис Годунов.

⁵ Эпштейн М. Н. Роза Мира и царство Антихриста. О парадоксах русской эсхатологии // Континент (Москва — Париж). № 79. 1994 (1). С. 283–332.

ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ



Леон Блуа

(1846–1917)

Илья ЭРЕНБУРГ*

Леон Блуа

Умер необыкновенный человек, умер большой писатель. «Как его имя? — Леон Блуа. — Не знаю». О, не только в России, — на его родине, где любая консьержка может продекламировать стишки Ростана, кто, кроме литераторов, да небольшого кружка уверовавших, читал его книги? Кем был Блуа? Газетные критики ответят хором: «Талантливый памфлетист, но с чрезвычайными непристойностями. Остерегайтесь!»

Блуа сам себя назвал «неблагодарным нищим». Десятки книг, романы, дневники и еще книги «обо всем» — о Христе, о деньгах, об искусстве, о войне — все это определялось одним ярлычком: «памфлет». Вот первый, роман «Отчаявшийся», вознесение и па-

* За сообщение об этой статье И. Эренбурга приносим самую сердечную благодарность Борису Яковлевичу Фрезинскому.

дение двух охваченных любовью людей, жаждущих отделиться от тяжелой плоти. Вот «Кровавый пот» — Блуа юношей в 1871 году вел в партизанском отряде войну с пруссаками, и это книга воспоминаний, и это книга гнева на тяжелый кулак Германии и на слабость Франции, с улыбкой довольства встречавшей победителя. Вот «Кровь бедняка» — деньги, крест нищеты и беседы за «файф-о-клоком» о казненных бандитах, и пышное кладбище для болонок, и вся мерзость покоя и довольства Третьей Республики. Вот, наконец, последняя книга о последней войне «У врат Апокалипсиса», единственный голос во Франции, сказавший не только о варварстве немцев, но и о сокровенном значении войны для всех народов, для Европы, для нашей культуры. Голос пророка, возвещающего расплату за прошлые грехи — и грядущее возрождение звучит в этой книге.

Почему ж это «памфлет»? Почему Блуа «отверженный» во французской литературе? Блуа не хотели простить его великой пламенной ненависти, столь несвойственной нашим дням, ни горячим, ни холодным. Крепко любя Бога и людей, Блуа ненавидел мещанский, бескрылый приходно-расходный строй и нашего буржуазного общества, и наших душ. Он был католиком, страстным, порой до фанатизма, до слепоты. В его книгах — то просветленная бестелесность французского средневековья, то деловой мистицизм, земное безумье святой Терезы или святого Хуана. «Католик», но в списке книг, запрещенных Католической Церковью, значатся и его книги. Слишком горячи и бурны были его воды для сонных бассейнов Рима. Тяжка была его жизнь одинокого нищего. Как мог он забыть, что его мальчик умер, пока он рыскал по огромному Парижу, разыскивая сто су на молоко и лекарство? До смерти нужда не отпускала его. Ненавидящий, он был многими ненавидим; вокруг его имени устроен был заговор молчания. Блуа не уступил — свой крест нищеты и одиночества пронес он до конца.

Я видал его еще прошлой весной. Больной уже, он бодро держался и огоньки зажигались порой в его быстрых галльских глазах, под седыми нависшими бровями. Это были «дни германского отступления».

С какой радостью повторял он имена «Нуайон», «Ласиньи» — городки, освобожденные от врага. Потом снова неудачи, тревожные вести с востока, грозные воспоминания 1871 года...

Сердце, так любившее жестокую мать Францию, не вынесло отчаяния и надежд. Я не знаю, как он умер; верю, что легко и прояснившись, но недаром эпитафией к его первой юношеской книжке значатся слова: «Отчаяние, доведенное до конца, становится надеждой».

*Газета «Понедельник власти народа».
Москва, 11 марта (26 февраля) 1918 г.*

ЛЕОН БЛУА

Отрывки из книги
«Экзегеза общих мест»

I

Бог столько не требует

Какой прекрасный эпиграф для комментария к Гражданскому кодексу! Низкопробная шутка, из тех что следует приберечь для господ журналистов и мелких сошек из судебного присутствия. Случай тяжелый.

Просто диву даешься при мысли о том, что эти слова повторяются миллион раз на дню перед оплеванным ликом Бога, Который только и «требует», чтобы Его *ели!* Нескончаемый торг с Господом, таящийся в этом Общем месте, тем и смущает, что обнаруживает отсутствие аппетита в мире, страдающем, однако, от голода и вынужденном питаться собственными отбросами.

Было бы наивно считать, что в этом изречении, гораздо более загадочном, чем кажется на первый взгляд, все упирается в слово *столько*, абстрактная величина которого полностью зависит от произвольной и никому не ведомой меры. Это естественным образом вытекает из величия души.

И так как любое отрицание стремится к нулю, не будет чересчур смелым заключить, что столь неопределенное требование Бога равно круглому нулю, и этому Богу, Которому, в конечном счете, и нечего требовать у верующих, способных до бесконечности умерять свое рвение, отныне не к чему приложить Свое Бытие и Свою Сущность, посему Он неминуемо должен сойти на нет. И впрямь, какое значение имеет то или иное представление о Нем? Сам-то Он *столько не требует*, вот в чем суть.

Когда я призываю мою прачку, мадам Аларик, не отправлять на панель свою младшую дочь, как она уже по-

ступила с четырьмя старшими, или когда я робко привожу в пример моему домовладельцу, г-ну Непотребу, некоторых святых, полагавших, что ради общественного спокойствия не обязательно казнить малых детей, и эти достойные люди отвечают мне: «Мы тоже верующие, хоть и не святые, но Бог этого и не требует...», то нужно признать, что они весьма великодушны, поскольку не добавляют: *напротив!* хотя, безусловно, именно так они и думают.

И, разумеется, они правы, ибо логика Общих мест непреложна. Раз Бог не требует столько, то, как неизбежное следствие этого, Он вынужден требовать все меньше и меньше и, в конце концов, вовсе *отказаться от требований*. Впрочем, что я говорю? Даже если предположить, что от Самого Бога в этом случае что-то останется, в самом скором времени Он неизбежно будет вынужден пожелать, чтобы все мы уподобились свиньям, а последние угольки Своего гнева низвергнуть на праведников и мучеников.

Буржуа, кстати, достойны восхищения уже тем, что сами еще не превратились в богов. Ведь на самом деле требовать могут только они. Только им принадлежит это святое право, и не приходится сомневаться, что в тот день, когда они потребуют *слишком* многого, у них зародится мысль, что, в сущности, они недостаточно требовательны...

— Ну, а я требую ваши шкуры, скоты! — скажет им Некто.

IV

Больницы — не для собак

Надо ли говорить, что это — антифраза? Чудный, никогда не унывающий Буржуа обожает эту греческую форму составной поговорки глоссы. Нам еще не раз придется это отметить.

Следовательно, нужно уверенно читать: *Больницы созданы для собак*. Этот истинный смысл Буржуа изрека-

ет подобно Самому Богу. Обыкновенные люди не суме- ли бы так хорошо выразиться.

Откроем *Sylva allegoriarum* брата Иеронимуса Лоретуса, — высоконаучный труд, изданный в Лионе ин-фолио в 1622 году на средства Бартеlemi Винсена под знаком Победы, и вот что мы найдем в разделе *Canis*: «Собака — животное на службе у человека, призванное радовать его своим обществом и привязанностью. Лает на чужих. Животное нечистое, свирепое и крайне похотливое. Охраняет стадо и охотится на волков. Прожорлива, плотоядна и возвращается на свою блевотину».

Современная наука, которой род человеческий обязан великим множеством полезных открытий, также полагает, что собака четверонога и не обладает даром членораздельной речи.

Здесь было бы неуместно останавливаться на этих гипотезах. Впрочем, хорошо известно, что собака собаке рознь.

Та собака, для которой созданы больницы — животное плотоядное, нечистое, хищное, состарившееся или больное, чье общество перестало доставлять удовольствие, уже неспособное на ярость, у которого не хватает сил даже залаять, так что теперь уже стаду приходится охранять его от волчьих зубов.

Для кого же еще, спрашиваю я вас, созданы эти достойные восхищения убежища, где с таким комфортом можно подохнуть на руках Общественного призрения? Истинная, единственная и подлинная собака — та (независимо от числа лап и силы укуса), которая более не может быть *полезной*. Исключительно ради нее трудится Бюрократическая волчица с крючковатыми сосцами, пьющая в свою очередь кровь умирающих. Так ее и задумал благочестивый Буржуа.

Разве не он — Хозяин? Не он — Бог живых и мертвых? С тех пор, как наполеоновский Кодекс присвоил ему чин распорядителя Иеговы, он никому не подсуден и творит, что ему угодно. А ему как раз и угодно быть добрым боженькой псов.

V

Бедность не порок

Еще одна антифраза. Не могли бы вы просветить меня, мой любезный домовладелец, что же в таком случае *порок* или преступление, если не бедность?

Мне кажется, я уже не раз говорил, что бедность — это единственный порок, настоящий грех, невообразимая мерзость, непоправимое и совершенно особое злодеяние. Ведь вы так и думаете, дражайшие твари, присвоившие себе право судить всех и вся?

Итак, настало время заявить: бедность столь постыдна, что признаваться в ней есть крайняя степень цинизма или же последний вопль отчаявшейся души, и нет кары, способной ее искупить.

Человеку *должно* быть богатым — долг, столь непреложный, что появление хотя бы одного бедняка вопиет к небу подобно скверне содомской, и обирает Самого Господа, вынуждая Его воплотиться и дерзко расхаживать по земле в рубище Своих пророчеств. Нищета — это страшное богохульство и святотатство, невыразимый ужас, перед которым разом меркнут и звезды и словари.

Как же неверно мы толкуем Евангелие! Когда мы читаем, что «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, чем богатому войти в Царствие Божие», поистине нужно быть слепым, чтобы не заметить, что в действительности это изречение исключает из Царства Божьего только верблюда, ибо все богачи без исключения определенно восседают на золотых стульях в Раю, а следовательно и впрямь не могут войти туда, где они пребывают от века! А протискиваться в райские врата и устраиваться, как Бог даст, — удел верблюдов. Так что не о чем и беспокоиться.

Это Общее место более всех других свидетельствует о высочайшей стыдливости Буржуа. Это покров, который он в простоте своей набрасывает на страшнейшую язву человечества с блаженной улыбкой лакея на устах.

XIX

Медицина – священный труд

О, эти священные профессии! Кто их исчислит! Священный труд на сельской и судейской ниве, священное ремесло аптекаря и бакалейщика, священное поприще бюрократии, политики, учительства, святые труженики пера и шпаги, и, наконец, древнейшее ремесло в мире – священная Проституция, недавно вновь ставшая почетной. Пожалуй, лишь церковное служение перестало быть священным, так как официально и вполне заслуженно вычеркнуто из перечня священных понятий Буржуа, который знает в них толк, ибо сам основал все почетные профессии современности.

Я выбрал медицину наугад, так как это священное поприще первым пришло мне в голову, и вы согласитесь, что оно, черт возьми, прекрасно!

Врач, который обнюхивает тридцать с лишним ночных горшков Буржуа и по утрам перед завтраком ощупывает их срамные места, – это ведь совсем другое дело, нежели миссионер, возвещающий Слово Божье дурно воспитанным язычникам, которые, быть может, сожрут его по окончании проповеди, а выписанный рецепт – это вам не епископское послание!

О, это ощупывание, простукивание, прослушивание врачей с их монотонными и однообразными приговорами, точно нисходящими свыше, всегда доступными нашему разумению, – что рядом с ними, спрашиваю я вас, все литургические каноны?

Когда вам твердят, что медицина – священный труд, скажете ли вы с благоговейным трепетом, что за всеми клириками незримо стоит неисповедимый и всемогущий Бог, и что вы должны, как умеете, отличать Его ото всех остальных богов, столь же неисповедимых и могущественных, также скрывающихся за их бесчисленными жрецами. Ох уж эти священные поприща!

XXI

Я как святой Фома...

Вы все встречали его – коренного обывателя, утверждающего данным изречением свою независимость. Ведь он, как святой Фома: чтобы поверить, ему нужно увидеть и потрогать, ибо судить об апостоле Фоме, нареченном Духом Святым *Двойною Бездной*, надлежит исходя из нынешнего разумения и подходить к нему следует с вернейшей меркой – безукоризненным методом психологической оценки, установленным господами Полями Бурже как незыблемое основание буржуазного духа.

Всякий разумный человек без колебаний признает, что апостол Фома – патриарх позитивистов, то бишь людей без веры и, даже если быть до конца честным, – немалого числа негодяев, коим, к несчастью, удастся пролезть в компанию этих светочей вопреки всем мерам предосторожности.

Но есть нечто возвышенное, о чем все умалчивают. Дело в том, что ученик превзошел учителя и Буржуа перещеголял самого святого Фому. Его дивное превосходство заключается в том, что он не верит, даже *увидев и потрогав*. Впрочем, о чем это я? – в своей неверии он уже не способен ни видеть, ни осязать. Здесь мы стоим на пороге бесконечности.

Знаменитая провидица сказала, что перст апостола Фомы, вложенный в Святые Язвы, заставляет вращаться мир. Трудно себе представить, на что же способен человек, более великий, чем святой Фома, хотя и мнящий себя ему равным!

XXII

Я умываю руки, как Пилат

Еще одна цитата из Евангелия. Мы не раз столкнемся с ними. Буржуа не то чтобы религиозен, просто на нем более или менее явственно проступают бесчислен-

ные отпечатки чужого, как на верной сапожной щетке или сослужившем свою службу коврике. Для него нет ничего проще, чем уподобиться святому Фоме и в то же время то и дело умыть руки, подобно Пилату. В силу традиции и инстинкта всем историческим личностям он предпочитает Пилата. Из всех евангельских персонажей этот герой больше всего трогает его сердце. Он ясно видит в нем свой прообраз. Может, он и не знает толком, что там произошло и в чем суть этого знаменитого омовения, у него есть дела и поважнее, и тем не менее...

Не исключено, что его предки — буржуа, давным-давно вернувшиеся в свое естественное состояние, то есть обратившиеся во прах, знали, что этот жест — метафора невиновности. Будучи человеком современным и, следовательно, лучше вооруженным против всякого рода философских категорий, Буржуа не без оснований толкует его расширительно. «Я умываю руки», — вставляет он где ни попадая, и это попросту означает «плевать я хотел», а концовка «как Пилат» — всего лишь дань вековой традиции, нечто вроде глухого стука, что производит тело большой массы, ухающее в пропасть.

Скажу больше: Общее место, которое я здесь без особой надежды пытаюсь прояснить, по всей видимости, совершенно равнозначно ответу Каина в его *Абсолютном* значении: «Разве я сторож брату своему», — ведь хорошо известно, что Буржуа, будь он даже лысый, каждым своим словом ниспровергает основы, точь-в-точь как Самсон!

Но тут я теряю голову. Ведь я только что упомянул Абсолют, забыв, что ничего абсолютного не существует и что я изо всех сил тщился это доказать. По правде говоря, иной раз я опасаясь, что не справлюсь с грандиозным трудом экзегета, настолько эта материя подавляет, а предмет — отупляет.

Post scriptum: Я заметил, что к этому изречению обычно и неизвестно почему прибегают личности с грязными руками. Это напоминает загадку омнибуса, идущего от Пантеона до площади Курсель, который неизменно

останавливается возле пришедшего в упадок борделя на улице Четырех ветров, хотя никто там не выходит и не садится, и никто не понимает, в чем же тут дело.

XXIII

Проповедовать в пустыне, как Иоанн Креститель

И вновь Евангелие. Какую монографию можно было бы написать о евангельских частицах, осевших в утробе буржуа! Здесь кроется немалая трудность, и вновь меня охватывает жалость к себе.

Бог мой, я отлично знаю, что хочет этим сказать учитель математики, торговец каштанами и, если угодно, академик Франсуа Коппе, или же Аното, утверждающие, что такой-то проповедует в пустыне..., как Иоанн Креститель. Да, безусловно, я знаю, что они хотят сказать, — это бы понял и трехлетний ребенок, но не знаю, что они говорят в действительности... Не знаю почти так же, как они сами. Экая странность! Что означает для подобных судей само слово «проповедовать» и что они подразумевают под пустыней? Что же касается Иоанна Крестителя, то об этом лучше умолчать. Когда я читаю в Евангелии, что Иоанн проповедовал в пустыне Иудейской, достаточно перевернуть страницу, чтобы тотчас узнать, что в эту пустыню стекалась целая толпа слушателей, что многие крестились от него и становились его учениками и, следовательно, проповедовал он не вотще. Но, похоже, Франсуа Коппе или иной вышеозначенный буржуазный академик понимают все ровно наоборот.

Так что же это такое? Не скрывает ли эта явная путаница дательного и отложительного падежа (чистейшая и невообразимая глупость) некую потрясающую тайну? Неужто этим людям было неслыханное откровение, перечеркивающее Священное Писание? Признаюсь, от этой мысли меня бросает в дрожь, и в своем презренном звании литератора я благодарю Бога за то, что Он не дал мне родиться Буржуа, несущим столь славное бремя.

XXIV

Витать в облаках

Любить что-то иное, чем вещи низменные, отвратительные и глупые, жаждать Красоты, Великолепия, Блаженства; предпочитать произведения искусства скабрзностям, а «Страшный Суд» Микельанджело — годовому отчету и насыщать дух взамен желудка, — словом, верить в Поэзию, Героизм, Святость, — вот что Буржуа называет «витать в облаках». Из чего следует, что облака есть род передвижного отечества для каждого, кто не находится на низшей ступени общественной лестницы, — а этого ни о ком не скажешь. Ведь иерархия облаков поистине бесконечна, именно этот факт так тщательно скрывает Враг рода человеческого.

Иллюстрация столь же проста, сколь и необходима. Горемычный ассенизатор, вычищающий выгребную яму и грезящий об акациях или яблонях в цвету, бесспорно, витает в облаках. Несчастный приказчик, который отрывается от своих подсчетов, чтобы проглотить очередную порцию газетного романа Ришбура¹ с чувством причастности к высокой литературе, еще больше витает в облаках, если это только возможно, и нет нужды говорить ему об этом. Опыневший от страсти нотариус, делающий четвертого ребенка своей законной половине, позабыв о том, что он уже произвел на свет одного гидроцефала и двух недоносков, бесспорно воспарил на недостижимую высоту, и тут разве что какой-нибудь жутчайший аптекарь, слагающий стихи, мог бы перещеголять его. Этот перечень поистине неисчерпаем.

Итак, чтобы мгновенно вознестись в облака, нужно на мгновение совершить, помыслить, возжелать или возмечтать о чем угодно высоком, хотя бы с виду.

Потому-то эти пресловутые облака, которые Буржуа с таким пылом предает анафеме, попадают ему буквально на каждом шагу. Что бы он ни делал, он никогда не может быть уверен, что сумеет их миновать, и вот почему его участь, которой завидуют глупцы, столь прискорбна! Многие задавались вопросом, поче-

му Буржуа — такие свиньи: низкие, подлые и по уши увязшие в дерьме! Всему виной облака.

Помер некий ростовщик. Его семейство умолило святого Антония Падуанского, чтобы он произнес пастирику усопшему. Тот согласился и произнес возвышенную проповедь на тему евангельского стиха: «Где сокровище ваше, там и сердце ваше». Закончив свою речь, он обратился к родным: «А теперь ступайте, — сказал он им, — и поройтесь в сундуках новопреставленного. Я скажу вам, что вы найдете в кучах золота и серебра: вы найдете его сердце».

Они пошли, порылись и под грудой экию нашли горячее, трепещущее сердце... Возможно, ему удалось спуститься с облаков.

Сколь досадным эпизодом представляется Буржуа Вознесение, и как должен его шокировать Иисус, взшедший на небо! Бог в облаках!.. А ведь кто может быть лучшим христианином, чем Буржуа? Кто, как не он, возглавляет все благотворительные начинания в наших приходах, и в своем лукавстве готов мириться даже с Преображением!

XXIX

Находиться в интересном положении

Это Общее место относится исключительно к дамам. Мужчина, даже Буржуа, никогда не окажется в интересном положении.

Как следует понимать это изречение? При виде беременной буржуазной дамы, я не могу не думать о скором рождении маленького буржуйчика, и признаюсь, не без страха. Я даже не понимаю толком, что тут может быть интересного для его семейства, кроме досады. Ибо в Буржуа нет и не должно быть ничего от патриарха. Патриархальные добродетели совершенно противоположны тем, которыми он по праву гордится. Многочисленное потомство ему ни к чему, и он не способен представить себя поклоняющимся Иегове

в пустыне во главе семейного каравана. Даже разможаясь, Буржуа занимается делами. Так что самое большее, о чем тут можно говорить, — об интересе, выраженном в процентах.

Но все эти рассуждения мало что дают. Благоприятная формула: «Быть в интересном положении» представляется одним из необъяснимых общих мест, на которые достаточно указать вскользь, не углубляясь в него во избежание худшего.

XXXI

Не следует быть большим католиком, чем сам Папа

На первый взгляд может показаться, что Папе очень повезло, раз существуют более ревностные католики, чем он сам, которые могут его предостеречь, воззвав: «Остановитесь», когда он заходит слишком далеко, то есть всякий раз, не так ли? Ибо Папа — единственный, кто не погрешает даже в своих заблуждениях, то есть заблуждается неизменно. Именно так следует толковать догмат о Непогрешимости Папы Римского. Во всяком случае, именно так понимает его Буржуа.

Но почему же тогда он утверждает, что не следует быть большим католиком, чем Папа? Несомненно потому, что Папа для него уж слишком ревностный католик. Я слежу за ходом вашей мысли, но тем не менее, она не совсем ясна.

Если Папа ошибается и в своем качестве Непогрешимого он *единственный*, кто ошибается постоянно, то из этого следует, что невозможно не быть лучшим католиком, чем он. С другой стороны, вы утверждаете, господа Буржуа, что это еще ничего не значит и *не следует* быть большим католиком, из чего неизбежно вытекает, что следует быть меньшим католиком, а это, как мы только что доказали, невозможно.

Если мы согласимся с этим нелепым предположением, то Папа достигнет подобающей ему высоты, словно чудесно «вздыбившееся море», а я окажусь на

одном уровне с католичеством менее возвышенным, чем тот, что присущ Верховному Понтифику, который не может не ошибаться и, следовательно, неудержимо скатывается на последнюю ступень. И здесь я вновь прошу внести некоторую ясность.

XXXIII

Не все Истины следует изрекать

А таких, которые не стоит выслушивать, еще больше. Потому приходится выбирать из тех и других, то есть уподобиться пронизательным Ангелам — и каким Ангелам!

Истину, которая навлекла бы на ее разглашателя или свидетеля какое-либо несчастье, очевидно, изрекать не стоит. Своя рубашка ближе к телу, каждому — свое, а Буржуа не мученик. Но он также не исповедник, не кающийся грешник, жаждущий страдания, и неприятные истины предпочитает не замечать.

Отлично, но вот странность. Если упразднить опасные истины и те, что неприятно выслушивать, то я не вижу истин другого рода. Скажу прямо, без обиняков. *Не следует изрекать вообще никаких истин*, — вот истинный смысл данного изречения. Быть может, никакой Истины и нет. Пилат, видевший Ее воочию, не был в этом уверен.

XXXV

Не ищи полудня в два часа дня

Тут меня наверняка упрекнут. Скажут, что я ищу Буржуа там, где его нет, что я приписываю ему намерения, помыслы, чувства, которых у него не бывает. Ну что же! Они ошибаются. Ничего я не ищу и не приписываю. На Буржуа можно наткнуться в любой час, часовщикам это прекрасно известно, и он способен на все — бедняки знают это на собственной шкуре. Все, что я хотел

сказать и единственная цель, ради которой написана эта книга, сводится к тому, что Буржуа — глупое, хоть и верное эхо, повторяющее Слово Божье, когда оно раздаётся в низинах жизни, или же затененное зеркало, отражающее перевернутый лик Божий, когда Он склоняется над водами, где таится смерть. Как я уже говорил, меня это ужасает. Вот, собственно, и все.

Что до этого злосчастного общего места, этого бывшего оскомины штампа, который своей плоской банальностью подавлял меня в детстве, и без того исполненным всяких горестей, то нет ему даже того лукавого оправдания, будто оно передразнивает Священное Писание. Но смысл его мне понятен.

Это напоминает выражение: «Нет ничего абсолютно го», приведенное в начале нашей книги. Несчастный школяр набрел (или ему так кажется) на что-то новое, и не успел он обрадоваться, как его настигают слова: «Не ищи полудня в два часа дня».

Я уже говорил и вынужден повторить еще раз: предпочитать высокое низменному и прекрасное безобразному, стремиться к познанию, пытаться достичь любых высот, не останавливаясь перед любыми преградами и препонами, и, наконец, просто жить полной жизнью — все это подлежит проклятию.

Я пытаюсь представить себе стряпчего в суде первой инстанции, испускающего дух ровно в полдень по истечении срока его земного прозябания, и его мелкую душонку, которую тащут за собой стенания растоптанных им бедняков до самой станции «Два часа дня», — конечной остановки Крестного Пути и кровавого Суда Христова!

XXXVII

С волками жить, по-волчьи выть

Драгоценный наказ, должно быть, завещанный нам повидавшим виды псом. Стоит ли объяснять, что слово «выть» — эвфемизм. Речь идет о привычном занятии

волков, то есть о пожирании овечек, и в первую очередь тех, которых поручено стеречь.

Буржуазное духовенство единодушно признает, что в этом занятии есть своя прелесть, ибо овечка превосходна на вкус и благотворна для пищеварения всевозможных псов. У Иезекииля есть грозная глава, в которой слышится намек на несварение желудка. Но буржуазное духовенство почти что не читает пророка Иезекииля, в особенности в епархии Мо, где, как мне кажется, его находят чересчур вычурным. Я упоминаю епархию Мо, поскольку там проживаю, — впрочем, не слишком вольготно, так как я не пастырь и не его собака — и у меня была возможность приглядеться к нескольким кюре, что не снались самому Боссюэ и меньше всего похожи на невинную жертву, подобную Орленку. Позднее я расскажу об этих слугах Божьих и позволю себе небольшую роскошь привести подробности. А пока что предлагаю им назидательный рассказ в духе Церкви о сторожевой собаке: воя с волками, она онемела, и ныне каждое утро молчаливо и жадно поглощает Плоть и Кровь Агнца.

XXXVIII

Лишь Истина уязвляет

Post-scriptum к гл. XXXVII. Об этом-то я чуть не забыл. Но разве я не был прав? На свете не только существуют истины, которые не стоит выслушивать, но глубокомысленный Буржуа утверждает, что лишь Истина может уязвить.

Вот ложь его не оскорбляет, ни в коем случае. Она для него что-то вроде тетюшки, от которой Буржуа надеется получить наследство и не знает, как угодить. Когда Ложь воплотится, что однажды должно произойти, ей довольно будет сказать: «Оставь все и следуй за мной», чтобы тут же увлечь за собой не двенадцать нищих, а миллионы буржуа обоюбого пола; они последуют за ней повсюду, куда она пожелает пойти.

До сего дня воплотилась только Истина — «Аз есмь Истина», и вам известно, как ее приняли. Они не поддались ей ни на миг: *Распни Его!* — Ведь только Истина может уязвить.

И все же меня охватывает смятение, когда Буржуа невозмутимо твердит об этом с утра до вечера.

XLI

Я и не пытаюсь казаться лучше, чем я есть

Хватит придуриваться, Буржуа! Если ты не святой, с чем я согласен, смирение тебе не к лицу. Дело не в том, кажешься ты лучше или хуже, чем ты есть, а в том, каков ты на самом деле. Ибо ты прекрасен, без заслуг и стараний, — в этом преимущество твоей натуры.

Еще чуть-чуть, и ты стал бы слишком хорош. Ты стал бы раздавать свои денежки поэтам, — как знать.

Впрочем, не будем об этом. Вообще-то, когда Буржуа заявляет, что он не хочет казаться лучше, чем он есть, можно быть уверенным, что он не мог бы стать хуже, чем он есть, даже если бы и хотел этого, и что в этот самый миг замышляет какую-нибудь пакость.

— Ах ты падла! — возопил приговоренный к смерти, обращаясь к палачу, собравшемуся обрезать ему волосы.

— А я и не притворяюсь лучше, — проворковал тот в ответ.

LXXXIX

Не питать иллюзий

Это основной пункт нашей программы. Он настолько вбирает в себя все прочие, что должен бы считаться единственным. Буржуа, не утративший иллюзий, уподобился бы крылатому бегемоту. В сущности, иллюзии это все, что не идет впрок Буржуа. Скотоводам это отлично известно. Никогда иллюзия не заме-

нит мешок с картошкой для откорма свиней. Все это верно, но и тут есть одна тонкость.

Что нужно понимать под словом «иллюзия»? Существуют ли иллюзии, присущие только Буржуа, и такие, которым подвержены герои и поэты? Возьмем великого художника, решившего, к примеру, что ему необходимо «избрать» поприще, по словам непревзойденного Аното, или что целая глыба сахара ничем не уступает микельанджеловскому Моисею; можно ли сказать про него, что он питает чрезмерные иллюзии, от которых ему следует избавиться? Я задал этот вопрос приказчику из ломбарда, и тот в ответ спросил меня, не держу ли я его за дурака. И он был прав. Ответ таит в себе опасность.

CVI

Всему свое время

«Всему свое время, — говорит Екклесиаст, — и всякой вещи есть место под небом».

Время рождаться в Вифлееме и время умирать на Голгофе.

Время воздвигать Крест и время его вырывать.

Время губить души и время их исцелять.

Время разрушать дом молитвы и время возводить храм денег.

Время оплакивать окровавленного Христа, как плакали дочери Иерусалимские, и время смеяться, как будет смеяться грозная Жена в Последний День.

Время горевать вместе с Девой с семью мечами, прошедшими через Ее сердце, и время плясать с блудной дочерью кровосмесительницы, чтобы добыть голову Иоанна Крестителя.

Время разбрасывать живые камни и время собирать их.

Время обнимать возлюбленного, сбегающего с гор, и время уклоняться от ужасающих объятий, от которых никто не спасет.

Время все приобретать и время все потерять.
Время соблюдать Закон Божий и время отбрасывать его, как ненужную одежду.

Время раздирать храмовую Завесу и время зашивать Плащаницу Искупителя.

Время молчать, когда тебя осыпают оскорблениями и время говорить при раскатах грома.

Время Любви, которая сильнее смерти, и время Ненависти, сладостной, как Евхаристия.

Время войны против святых и время неизреченного покоя блаженных.

На какую еще награду за свой труд, вопрошает Соломон, может уповать человек?

«В награду за свой труд я уподоблюсь злым духам и получу жилище в их скорбной обители», — скажет Буржуа, когда наступит для него время ответить на этот вопрос с последней ясностью.

СХХ

Не все золото, что блестит

Понятие «блеска» у Буржуа не отличается от смежного понятия «лоска». Чем не эстетика чистильщика сапог? Взять к примеру, литературу: Поль Бурже — блестящий и неустаревающий писатель, а автор «Камо грядеши?» — еще один, не многим уступающий ему в блеске. Все же подобные утверждения рождаются на высотах буржуазной мысли. Если не забираться так высоко, то и обыкновенная кровяная колбаса может показаться не менее блестящей, чем «Илиада». Но речь не об этом.

Речь о золоте, не о золотом сердце и не о том драгоценном металле, из которого будет воздвигнут Небесный Иерусалим, но о том, из которого отливают двадцатифранковые монеты, и оно ценится лишь потому, что дорого стоит. В сущности, это Общее место, так же как и многие другие, — лишь слабая попытка выразить неизъяснимую божественную сущность Денег. Ибо, в конце концов, золото не всегда блестит, и в этом

смысле блеск или лоск, который ему приписывают, не сравнится с сиянием пары сапог на военном параде. Сами деньги — презренный металл — не нуждаются в блеске, и доказательство тому — дерьмовые бумажки стоимостью не меньше тысячи франков.

СХХI

Не следует играть с огнем

В Книге Судей рассказывается о том, как Самсон однажды поймал триста лисиц, привязал факел к хвосту каждой и пустил на жатву филистимскую. Так же играл с огнем грозный Назарянин. Иной раз я грежу о современном Самсоне, который подожжет задницы тремстам буржуа и пустит их в гущу собратьев.

И все же, — спрашиваю я себя, — будет ли эта потеха столь уж забавной, как это может показаться? Кто знает, не обретет ли воспламененный даже таким способом Буржуа черты *пророка*? Ведь огонь — избитое слово и в то же время одна из самых таинственных стихий, и произнесено оно тихим голосом или отчаянными раскатами колокола, можно сказать, что огонь *играет с человеком*, настолько он наполняет священным трепетом сердца даже самых жалких олухов!

СХLIV

Кататься как сыр в масле

Обычно это говорят о тех, кто ни в чем себе не отказывает и наслаждается так называемым честным достатком, начиная от 15 франков ежегодной ренты, которую получает ваш покорный слуга, и кончая миллионными доходами от капитала, нажитого иной раз каким-нибудь прадедушкой-кальвинистом или лютеранином на крови растерзанных католиков. Ведь именно таково происхождение всех крупных протестантских состояний. Но гораздо чаще этот сыр почти

не идет впрок, особенно беднякам. Когда остается несколько крошек, их еще можно съесть. Когда же его слишком много, он становится несъедобным и превращается в камень. Именно такими камнями забросали иерусалимские буржуа первоученика Стефана.

10

Без денег жить нельзя...

Не-о-спо-ри-мо. И это настолько верно, что когда их нет, приходится их отбирать у других. Впрочем, это можно делать на вполне законных основаниях.

Я никого не принуждаю, любезно замечает ростовщик, берущий сто пятьдесят процентов, но я ведь тоже рискую, а деньги должны *приносить доход*. Жить без денег для этого праведника столь же невыносимо, как для отшельника из Фиваиды жить без Бога. И оба эти жизнелюба по-своему правы, поскольку стремятся они к одному и тому же; цель их в некоем сокровенном смысле тождественна.

Когда уже вполне доказано, что невозможно жить без пищи, к чему доказывать жизненную необходимость денег. Поедать *деньги!* — хором вопиют отцы семейств. Сколь многое объясняет эта метафора! А что еще, как не деньги, можно поедать? Есть ли в мире еще что-то съедобное?

Ведь ясно как день, что деньги — это как раз и есть Бог, желающий, чтобы Его ели, единственный, Кто дает жизнь, хлеб животворящий, хлеб спасающий, пшеница избранных, пища ангелов, но в то же время манна глубоко сокрытая, которую тщетно ищут бедняки. Буржуа поистине знает почти все, но эту тайну ему не постичь. Правда и то, что смысл слова “жить” ему неясен, ибо деньги, без которых, по его великодушному утверждению, жить нельзя, для него, действительно, вопрос *жизни и смерти...*

Впрочем, неважно, он ими владеет, а это главное. Если он не съест их сам, другие доедят после него, это

уж точно. Но когда он изрекает эти грозные слова, рискну утверждать, что он ничуть не похож на настоящего пророка и не станет отстаивать Бога с неистовой силой. «Приобретение премудрости выше рубинов»².

12

Дела есть дела

Из всех Общих мест, обычно столь почитаемых и непререкаемых, это, пожалуй, самое весомое и самое величественное, сердцевина Общих мест, ключевое слово века. Но в него нужно вникнуть, а это дано не всем. Скажем, поэты или художники его понимают превратно. Те же, кого по старинке называют героями, а то и святыми, и вовсе не способны его понять.

Дело спасения, дела духовные, дела чести, дела государственные, даже дела судебные — все эти дела могут быть еще чем-то, в отличие от тех Дел, которые могут быть лишь Делами без всяких определений.

Заниматься Делами — значит приобщиться к Абсолюту. Совершенный деловой человек — это столпник, который никогда не сойдет со своего столпа. Все его мысли, чувства, глаза, уши, нос, вкус, такт и желудок устремлены исключительно к Делами. Деловой человек не знает ни отца, ни мать, ни дядю, ни тетю, ни жену, ни детей, ни красоты, ни уродства, ни чистого, ни грязного, ни горячего, ни холодного, ни Бога, ни черта. Ему глубоко наплевать на литературу, искусство, науки, историю, законы. Все, что он знает и умеет, — это Дела.

— У вас в Париже — Сен-Шапель и Лувр, а вот мы в Чикаго забиваем восемьдесят тысяч свиней в день!.. Тот, кто так говорит, — истинно деловой человек. Впрочем, есть люди еще более деловые, к примеру, торговцы свининой, а их, в свою очередь, превосходят пронырливые покупатели, заполонившие все европейские рынки.

Невозможно точно определить, что такое Дела. Это таинственное божество, нечто вроде Изиды для

хамов, вытеснившей всех остальных божков. Мне не придется разрывать ее покров, говоря здесь или в другом месте о деньгах, об игре, о тщеславии и т.д. Дела есть дела, как Бог есть Бог, то есть они превыше всего. Дела — это нечто неизъяснимое, недоказуемое, неограниченное настолько, что достаточно изложить это Общее место, чтобы пресечь и обуздать в тот же миг упреки, гнев, жалобы, мольбы, возмущения и обвинения. В этих нескольких слогах все сказано, в них содержатся ответы на все вопросы, и больше не надо уповать на Откровение.

И, наконец, те, что стремятся проникнуть в эту тайну, причастны к своего рода мистическому культу, и, бесспорно, вскоре наступит время, когда люди будут бежать всякой мирской суеты и наслаждений и затворяться, чтобы полностью и безраздельно предаться ДЕЛАМ.

14

Нельзя иметь все

Разумеется, особенно если закон уже на вашей стороне, как было сказано только что. Требовать сверх того все, что осталось, — значило бы захватить себе весь мир. Но Буржуа, как и Бог, *столько не требует*. Хулитель Бесконечного и Абсолюта, он умеет себя ограничивать. Кому это известно лучше, чем ему самому? Ведь его единственная забота, его ежечасный труд с самого раннего детства — повсюду устанавливать ограничения.

Поражает умеренность этого Общего места. Оно не гласит: Не должно, но лишь нельзя. Ведь Буржуа должен был бы иметь все, ибо ему все принадлежит, но он не может всем завладеть, все объять, — руки коротки. Человек «горестно ничтожен как властелин, как низложенный король»³, — говорил Паскаль.

Когда на неожиданную просьбу бакалейщик с обворожительной улыбкой отвечает, что нельзя иметь все, этот достойный человек, возможно, полагает, что он всего лишь тихонько рыгнул. Мне же показалось, что я слышал громогласные стоны Прометей...

« Не иметь все! Экая жалость! А я вот думаю, как же от этих слов, подобных запредельным воплям негодования, что неустанно изрыгают миллионы зычных глоток, обращенных к звездам, не прохудилось небо!

40

Земная жизнь не для забавы

Пардон, а зачем же мы тогда здесь очутились, если не для забав? Неужели же для страданий?

И да, и нет, но тут нужно условиться. Слово Буржуа подобно обоюдоострому мечу Авии, сына Геры, третьего Судьи Израильского. Страдание — удел других, а вот он живет на земле для забав. Стоит лишь забыть об этом законе, и уже ничего не поймешь.

В Евангелии сказано: «нищих всегда будете иметь». Разумеется. Не хотите же вы, чтобы Буржуа страдал самолично? Ведь ему недостаточно иметь холуев, нужны еще рабы, несчастные, чьи тела изнемогают от тяжелого труда, а души — уязвлены. Вот в чем его забава! Развращать души, осквернять их, доводить до отчаяния... Когда бедняк кричит от боли, для него готово утешение: «Жизнь на Земле — не для развлечений», и ему кажется, что его окружают бесы.

53

Светские обязанности

«Я не от сего мира»⁴. Иисус Христос не был человеком мирским, то есть светским. И Сам об этом возвестил. Следовательно, существуют обязанности помимо Него и противостоящие Ему; их и называют светскими.

Это необходимо знать, чтобы понять всю меру милосердия и долготерпения, скрытого в улыбке Буржуа, когда он слушает, к примеру, проповедь о презрении к богатству или о христианской чистоте.

«Уж лучше слышать это, чем быть глухим», — сквозит в этой добродушной улыбке, но помышляет он о своих истинных обязанностях, которые состоят в том, чтобы плевать Спасителю в лицо и ежедневно распинать Его после тайного бичевания.

Истинная скорбь безмолвна

Из чего следует, что молчание г-на Огнибуса, известного шляпника, похоронившего жену на пригородном кладбище, после того как он отравил ее опилками от сомбреро, выражает куда большую скорбь, чем Плач Иеремии, в котором не менее ста пятидесяти стихов, возвышенных, как библейские горы, оглашаемые рычанием львов.

Тут нет и тени сомнения. Буржуа знает толк в страдании, — за это можно ручаться, ведь он как никто умеет причинять его другим, и не любит бурных слез, наводящих страх. Вой Гекуб ему не по душе. Он — человек простой. Подобно первому встречному, он может оказаться недоумком или подлецом. Человек слаб. Но его скорбь должна быть только великой и молчаливой. Здесь ничего не поделаешь. Попробуйте только вообразить фабриканта резиновых трубок, конструктора матрасных пружин, производителя самописок и промокашек, дорожного инженера-первоклассника или контрольного архитектора, настраивающего лиру Софокла, чтобы взалоб оплать кончину родственника!

81

Жаловаться на то, что жена слишком красива

Попробуйте дать понять Буржуа, что жаловаться можно даже на то, что чрезмерная красота молодой жены может приносить некоторые неудобства! О! Как они далеки от этого страха и подобных жалоб! Им нуж-

ны жены совершенной красоты. Достаточно лишь оглянуться вокруг. Это невероятно, это озадачивает, это ослепляет! Я не знаю, где эти свиньи находят себе жен.

Естественно, придерживаясь подобных взглядов на красоту, они не видят ничего, кроме красоты, и ни о чем ином не помышляют. Любое дело сводится для них к красивой невесте, которая должна быть прекрасна и никогда не бывает чересчур хороша, и посему им кажется чудовищным, что другие жалуются, в особенности, когда эти другие в данном вопросе оставлены в дураках.

Придет день, когда явится невеста, прекрасная, как молния, и при приближении ее с шумом отворятся врата небесные. Это о ней сказано, что она «воссмеется в Последний день». Она предстанет, как Суд Божий, и ни у кого не останется времени на жалобы. Но как себе представить Буржуа, способного это предчувствовать?

82

Убивать время

Нужно ли говорить, что в обиходе Буржуа убивать время означает просто-напросто развлекаться. Когда Буржуа томится от скуки, время живет или воскресает. Поймете ли вы меня или нет, но это так. Когда Буржуа развлекается, он приобщается к вечности. Развлечения Буржуа подобны смерти.

CXVIII

Деньги не пахнут

И все же приятно, когда можешь сказать себе, что династия Флавиев, покрытая славой, была не менее насытна и не больше зажралась, чем современные Буржуа. Веспасиан, способный съесть две тысячи сестерций за каждой трапезой, как Вителлий, не гнушался использовать римские нужники и делать деньги из всего, что могло исходить от мироправителей.

Этот пример не прошел даром, и спекулянты XX века любят им козырять. С той только разницей, что эта императорская династия разгромила Иерусалим и истребила более миллиона евреев, тогда как Буржуа сообщается с Израилем из соображений выгоды. Разница немалая.

«Влеку меня, — говорит возлюбленная из Песни Песней, мы побежим за тобою в благоухании мастей твоих»⁵.

135

Здоровье превыше всего

Неужели даже превыше денег? — Да, дитя мое, превыше всего на свете. Береги свое мясо, то, что у тебя есть самого драгоценного; оно у тебя одно. Пусть оно служит тебе как можно дольше, и доставит тебе как можно больше удовольствия. Жизнь коротка, нужно взять от нее все. Пусть юре говорят о вечной жизни, повесть моему опыту, лучше синица в руках, чем журавль в небе, и куда приятней платить кухарке, чем аптекарю. И не думай, что транжиришь деньги, когда заботаешься о своем здоровье. Бывает, что их лучше попридержать. Потом отыграешься на клиентах.

Наполеон говорил, что генералу необходимо здоровье. А что такое, по-твоему, торговля, как не война? Всякий, кто сунется к тебе в лавку, — уже враг. «Главный враг — это покупатель!» — сказал Гамбетта, никогда не забывай об этом, сын мой. Истинная торговля, торговля, хорошо поставленная, та, что ведет к состоянию и почету, заключается в том, чтобы продать за двадцать франков то, что тебе стоило пятьдесят сантимов, как это делают каждый день почтеннейшие аптекари. Правда, им это совсем не трудно, ведь толпа не в силах уследить за их товаром. Таков идеал.

Ты не хуже меня знаешь: первое правило торговли продуктами питания, азы ремесла — никогда не предлагай ничего, кроме отбросов (стоит ли об этом упоминать) и все взвешивай в темном углу, с необычай-

ной ловкостью, чтобы покупатель никогда не получал то, что он хотел купить ни по количеству, ни по качеству.

Когда-то я работал со знаменитым Бекассом, из торговой компании «Вольер и Бекасс», — его считают Массеной или Камбронном бакалейщиков. До конца жизни не забуду геройский вид и суровую простоту этого великого старца, когда он нас поучал: «Запомните, друзья мои, никогда я не продавал ничего, кроме дерьма! И всегда недовешивал, особенно беднякам, у которых дома нет весов. И должен воздать себе должное, что мне всегда удавалось давать сдачу только негодной монетой. Иной раз в разгар сражения случилось подсовывать им даже пуговицы от штанов вместо мелочи. Но для этого необходимо здоровье, железное здоровье, ибо в нашем деле всегда приходится быть на амбразуре, и не позволять себе ни дня роздыха, не пренебрегая ни малейшей выгодой, даже если уже нажил пятьдесят миллионов».

Обдумай эти возвышенные слова, сын мой, и, повторяю, блюди свою тушу. Здоровье превыше всего.

CLVI

Порядочная женщина

Бальзак хотел воздвигнуть стену императора Адриана меж женщиной честной и порядочной женщиной. Романтическая грань сегодня стерлась⁶. Разницы между ними нет. Эта вечная вифлеемская обывательница, отказывающая в гостеприимстве Младенцу-Спасителю и бросающая мистическую Розу на волю Северного ветра. Порядочная женщина — это та, что получила первую премию по арифметике в четырнадцать лет и способна запугать десять тысяч ангелов, которых ясновидящая из Агреды видела вокруг Непорочного Зачатия⁷. Порядочная женщина — это угрюмая и пылкая супруга великого рогоносца, спущенного с цепи... О, бесхитростные блудницы, те, за кого пострадал Иисус;

жалостливые и святые шлюхи, не стыдящиеся бедных, вы будете свидетельствовать на Суде, что вы думаете об этой оборванке?

Я не хочу умереть, как собака

Позволительно спросить себя и даже других, почему человек, живший как свинья, не желает умереть как собака.

Во-первых, что значит: умереть, как собака? — Согласно авторитетному мнению, это означает покинуть сей приятный мир без таинств и отправиться прямо на кладбище без всяких религиозных обрядов. Буржуа, не желающий умереть, как собака, должен, таким образом, призвать к себе священника, по возможности приходского, и поговорить с ним о налоге с прибыли, о преимуществах выращивания земляной груши, о неудобствах замазки в коренных зубах гиппопотама или необходимости неотложной реформы в обязательном образовании камчадалов — вот истинное выражение христианской веры, обеспечивающее посмертное право отправить свой скелет в церковь и, в сопровождении сутаны, быть препровожденным на кладбище, если семья не поскупится на расходы.

Все это — нужно ли говорить — на публику. На публику стараются не сдохнуть, как собака. Поймете ли вы меня или нет, но это именно так.

«Мне плевать на религию, — говорит лабазник, — но я не желаю умереть, как собака». Если клиенты благоразумны, они от него зависят. Если же нет, то интересы лавки, напротив, требуют, чтобы патрон издох, как собака, — редкий случай в пригородах, где публика любит кутить.

LXXXIII

Умение рассмешить

Среди людей, умеющих рассмешить, называют, как правило, похоронных агентов, тюремных сторожей, судебных исполнителей, хирургов, палачей. Говорят, что этому способствуют их почтенные профессии.

Виллье де Лиль-Адан был страстным почитателем смертной казни, так что мастера гильотины считали его просвещенным любителем. Он утверждал, что слышал, как однажды палач сказал одному из своих подопечных, радостно похлопав его по плечу, за десять минут до казни: «Я вас балую, друг мой, я вас балую!»

Он извлекал выгоду из маленьких радостей своего ремесла. Виллье запомнил скрежет гильотины и утверждал, что это было *неотразимо* — в одном из значений этого качественного прилагательного.

LXXXIV

Обеспечить будущее своих детей

С тех давних пор, как отцы занимаются будущим своих детей, не странно ли, что дети не помышляют о будущем родителей? Кто же это заметил и какое *будущее* мог бы иметь в виду этот неизвестный? Буржуа изумляет такая постановка вопроса. А между тем, что может быть проще? Надо было бы предвидеть такой случай, когда отец был рожден своим ребенком.

Мне все равно, кто я по крови,

Если бы я писал их историю, они вели бы свое происхождение от меня.

Корнелевский стих, сегодня почти забытый, чье великолепие утешало поэта-джентельмена Альфреда де Виньи в его несчастье, то есть в том, что он не родился в фамильной лавке и не завещал ее, в свой черед, удачливым и слабоумным детям.

Счастливейший Буржуа радуется на другом языке. Что касается его родства, он не знает ни своих потом-

ков, ни пращуров. Вся его родословная на протяжении веков расположена по горизонтали в геометрической плоскости в самом низу, и такое положение обеспечено и в будущем всем его потомкам, не случись чудо.

Не случись чудо, это предрешено. Существо исключительное, тем не менее, может происходить из этих наносных отбросов. Но каким будущим могло бы это потомство вознаградить отцов? Оставляю этот чрезвычайно забавный вопрос для тех моих читателей, которые когда-нибудь родятся на радостных холмах.

ХСІ

Затвориться в монастыре

Это Общее место принадлежит к небольшому числу выражений, сохранившихся от более или менее христианского воспитания, которое давали еще лет сорок назад. Обычно «затворяются в монастыре», предварительно «испив чашу до дна», «взяв на себя тяжкий крест» и «взойдя на Голгофу». Я знал блестящих людей, которых довольно регулярно «распинали». Но затвориться в монастыре — это последний аккорд. Так говорят те, кто должен искупить преступления. Это выражение вошло в поговорку.

Мысль о том, что человек бросается в религиозную жизнь, как в бездну радости, столь же чужда супругу буржуазной дамы, как вычисление мочевого пузыря мумии, насчитывающей три тысячи лет. Чудовищные преступления бенедиктинцев и душераздирающие угрызения совести капуцинов, кстати сказать, выгодно оттеняют чистоту совести того или иного депутата или судьи, что делает тем более необъяснимой идиотскую ярость, с которой их пытаются отрицать.

Но думаю, не означает ли это выражение затвор для добропорядочных людей, которым не в чем себя упрекнуть. Тот Неизвестный, призывающий к мученичеству, не призывает ли Он и к монашеству? На это указывают определенные знаки, и Буржуа должен трепе-

тать. Меня не сведет с ума необходимость выбора между двумя монастырями, тем, что для негодьяев, естественным образом выпавший на долю траппистов и картезианцев, и монастырем для честных людей. Ключ от него Дьявол бросит в бездну в Последний день.

ХСV

Жить по совести

Я живу по совести. Я убил отца по доброй совести. Я полагал, что оказываю ему услугу. Я и сейчас так считаю. Ему уже давно надоело жить, и все соседи могли бы вам сказать, что это был очень трудный старик. **Поставьте** себя на мое место, господа судьи, что я мог сделать? Как еще мог я доказать ему мою любовь? Он принадлежал к другой эпохе и винил меня в распутстве, не понимая, что человек не бревно, а юность проходит. Невозможно было договориться.

Кроме того, мне нужны были деньги. Как ни крути, для него и для меня лучше всего было покончить с этим. Что вы, он совсем не страдал! Я ему нанес всего один удар, с большой человечностью, я не из тех, кому нравится причинять боль. Если бы все поступали, как я, на свете было бы меньше проблем, и коровы бы лучше доились.

СХХХVІІ

Я не глупее других

Значит, мой интеллект, по меньшей мере, равен любому другому. Этот вывод не кажется мне неоспоримым, но в нем присутствует логика Буржуа, как в некоторых грамматических законах, которые устанавливает только словоупотребление. Если старый продавец зонтиков скажет молодому телеграфисту: «Я не глупее других хотя бы потому, что я видел, как вы родились», то бумагопромышленник и производитель галош уж точно не удержались бы, чтобы не вскричать об очевидности.

Сила человека, способного сказать по совести, что он не глупее других, неизмерима. В этом чертовском Общем месте кроется такая тайна, что кажется, будто оно могло сыграть свою роль при сотворении мира.

Вы даете прочесть вашему врачу, дантисту, похоронному агенту, чучельнику, нотариусу великолепную фразу Барбье Д'Орвельи, Виллье де Лиль-Адана, витиеватую мысль Эрнеста Элло, животворную строфу Верлена. Что ответят эти люди? А вот что: «Мы не понимаем. Однако мы не глупее других». И в тот же миг, так что даже Ангел не мог бы сказать почему, Верлен, Элло, Виллье, Барбье и даже, если угодно, Наполеон и все великие люди оказываются у них под ногами...

Обыкновенное превосходство человека, который не глупее другого, — вот что я нахожу совершенно непосильным.

CXLI

Иметь самолюбие

Жена начальника бюро имеет самолюбие, и консьержка имеет *свое* самолюбие. Но все это одна и та же блажь.

«Я выхожу из себя самой, чтобы больше не вернуться обратно», — сказала однажды св. Екатерина Генуэзская, и это одно из величайших высказываний на свете.

Самолюбие заключается в том, чтобы всегда *быть в себе*. Было замечено, что люди честные выходят из себя реже, чем убийцы. И в этом единственная ощутимая разница, между двумя типами.

LXXXVI

Ничто не вечно

Между тем твоя глупость, о Буржуа, подобна вечности. Что делать, я не представляю себе меньшего срока и не представляю себе мгновения этой вечности, когда

бы ты мог не быть дурнем. Одного этого достаточно, чтобы поверить в божественную вечность.

Даже если предположить, что у тебя нет бессмертной души, что было бы исполнением твоих желаний, твоя глупость все равно будет ощутима и вечно пребывает с твоим жалким прахом, как Святой Дух пребывает на останках мучеников. Что касается твоего начала, то я тем более не в силах его различить, так что ты кажешься мне чудом.

Ты столь глуп, бедняга, что одновременно сбиваешь с толку метафизику и зоологию, изучающие твое происхождение. Твои жесты, заведенные и неизменные, и исторгаемые тобой звуки, более или менее отчетливые, настолько сближают тебя с животными, способными лишь к коллективному существованию и делающими то же самое, что делали их предки на протяжении тысяч лет без всякого образования и культуры, которые могли бы отучить их от этого инстинкта. В этом смысле ты не поддаешься никакой классификации. Может быть, ты не более чем химера, тлетворное испарение, что от начала времен вдохнул один из гадких ангелов, предвосхитивший *золотую середину* Луи-Филиппа прежде, чем отпасть?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Эмиль Ришбур (1833–1898) — знаменитый автор серийных романов.

² Иов 28:18.

³ Паскаль Б. Мысли. С. 269.

⁴ Ин 8:23.

⁵ см. Песнь Песней 1:3.

⁶ Леон Блуа, несомненно, имеет в виду роман «Физиология брака», где Бальзак проводит грань между честной женщиной и женщиной добродетельной. Римский император Адриан создал в определенных границах империи оборонительные сооружения.

⁷ Мария из Агреды (1602–1665) — испанская монахиня, написавшая книгу «Жизнь Девы» под впечатлением своих мистических видений. Эта книга была осуждена Церковью.

Перевод Анны Курт и Анны Райской

Блуа в прочтении о. Александра Шмемана

(выдержки из «Дневника»)¹

Вторник, 4 марта 1975

Дневник Léon Bloy², которым так увлекались о. Кириан, Е.Н. Осоргина. Всегда то же впечатление: с одной стороны — огромного таланта, может быть даже с проблесками гения (отдельные богословские интуиции), с другой же — какое-то самоупоение собственной бедностью, бешенством, бескомпромиссностью. Не знаю, но весь этот тон мне не по душе. Христос не бил людей по физиономии и не обращался к ним с площадной руганью. И потом образы вроде: *La France est le seul pays dont Dieu ait besoin...*³ Читаешь (да еще после часов размышления над такими же, только русскими, утверждениями о России) и думаешь: нет, не то. Не нужно всего этого. Не нужно нажатия педали — ни об евреях (*Le Salut par les Juifs*⁴), ни о Франции, ни о чем. Истина Христова светла и проста, а тут какое-то трагическое «рококо». Чувствуется вся искусственность «конца века». *Haismans, poètes maudits*⁵, и вот тоже это грохочущее христианство...

Вечером — беседа со «студентскими женами» о Песте. Как всегда — иду с неохотой и внутренним протестом. Возвращаюсь с радостью от этого общения в главном и насыщенном.

Еще о Bloy: мне чужды эти «гадания» о тайне будущего. «Вам не дано знать...» Есть, однако, этот тип религиозного сознания — с «легкостью чрезвычайной» в том, что о. В. Зеньковский называл «поспешными обобщениями». Вере одинаково свойственно чувство тайны (не «секретов») и простое светлое доверие.

5 марта 1975

Léon Bloy. Сколь ни сопротивляешься тону его писаний, экзальтации, преувеличениям, «нажатию педали», они захватывают. Действительно, *le pèlerin de l'Absolu...*⁶

Отдельные фразы, утверждения бьют прямо в душу.

P. 104: «une chrétienne me dit ceci: — il est nécessaire d'avoir un mari pour être vierge. A quoi je répons avec toute l'Eglise: — la virginité intégrale est en proportion du désir surnaturel de la maternité. C'est à force d'être Mère de Dieu que Marie est parfaitement vierge».

P. 114: «L'Incarnation est la création consommée. Ce monde étant un système de "choses invisibles manifestées visiblement", on peut dire que la Création se renouvelle chaque fois que notre oeil perçoit une réalité sensible. La Genèse commence par le *Fiat Lux*».

P. 134 (о кладбищах): «villes des âmes qui souffrent, qui ne peuvent pas parler et qui sont ainsi des *âmes enfants*»⁷.

Уже который день — все то же солнце, все та же удивительная, ликующая синева неба! И в тишине залитого солнцем дома со страхом и трепетом пишу свою «Иерархию ценностей». Утренние Евангелия **этих** предпостных дней: о страстях Христовых. Всегда этот цикл, всегда все приходит к этому *концу*, без которого невозможно никакое начало.

Четверг, 6 марта 1975

Léon Bloy:

P. 181: «il me semble que les *Exercices* de St. Ignace correspondent... à la *Méthode* de Descartes. Au lieu de regarder Dieu, on se regarde soi-même...»

P. 182: «psychologie inventée par les Jésuites: méthode qui consiste à se regarder continuellement soi-même, en vue d'éviter le péché. C'est la contemplation du mal à la place de la contemplation du bien. Le Diable substitué à

Dieu. N'est-ce pas toute la genèse du catholicisme moderne...»

Р. 184: «*Exercices ...d'où est sortie l'odieuse, l'abominable dépravante psychologie contemporaine. Toujours s'analyser, s'interroger anxieusement, se regarder l'ombilic!.. Fuyez l'analyse comme le diable et jetez-vous à Dieu comme un perdu...*»

Р. 265: «*Traits caractéristiques des protestants, à quelque secte qu'ils appartiennent. Haine de la pénitence, amour de tout ce qui est facile, indifférence monstrueuse pour tout ce qui est beau*».

Р. 270: «*faire ce qui plaît et croire ce qu'on veut. C'est la base même du protestantisme*».

Р. 270: «*...avait appris d'un professeur fameux de Copenhague, que la pensée ne peut se passer de problèmes, mais qu'elle se passe très bien de leur solution. Il s'agit même de ne jamais les résoudre pour ne pas se barrer l'horizon*».

Р. 266: «*Objection inexprimée et sans réplique: ma santé ne me permet pas de devenir un saint. Tel est le fond de ces serviteurs de Dieu*»⁸.

[...]

Кончил сегодня Léon Bloy. И остается, несмотря на все, впечатление чего-то огромного: *веры* в ее самом чистом виде, такого опыта Бога и небесного, что по сравнению с этим все кажется ничтожным. Начинаешь понимать его вопли, лучше сказать — его вой к небу, невозможность для него жить в этом мире; нет, огромное явление, невероятный *свидетель*... И снова убеждаюсь в том, что книги приходят, когда нужно: а мне сейчас, когда я пишу «Иерархию ценностей» и сомневаюсь, это свидетельство — как воздух...

«И март весенний, грустный, ранний, меня поддерживаешь ты». Не помню, чей это стих, но в нем — весь сегодняшний серенько-солнечный день, весь уже направленный к весне.

Пятница, 7 марта 1975

Попробовал было начать новую книгу Malraux *Lazare*⁹. Но почувствовал: сразу после Bloy, его *драмы*, настоящей, библейской по своей глубине и подлинности, — *невозможно!* Там, у Bloy, все обождено Богом, тут — в конце концов — все только о себе, самолюбование...

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Дневник о. Александра Шмемана выходит в издательстве «Русский Путь» в 2004 году, впервые в оригинале и в полном виде.

² Леон Блуа.

³ «Франция — единственная страна, которая нужна Господу...» (фр.).

⁴ Спасение через иудеев (фр.).

⁵ «Уисманс, проклятые поэты...» (фр.).

⁶ «Паломник абсолютного» (фр.).

⁷ Стр. 104: «Одна христианка сказала мне: чтобы быть девственницей, надо иметь мужа. Я отвечаю на это вместе со всей Церковью: полная девственность находится в пропорциональной зависимости от сверхъестественной жажды материнства. Становясь Матерью Божией, Мария сохраняет полностью Свою девственность». Стр. 114: «Воплощение — это завершение творения. Мир, будучи системой «невидимого, проявляющегося в видимом», может быть воспринят как творение, обновляемое при каждой видимой реальности. Бытие начинается с «Да будет свет»». Стр.134 (о кладбищах): «Города страдающих душ, не могущих говорить и являющихся, таким образом, душами младенцев» (фр.).

⁸ Стр. 181: «Мне кажется, что *Упражнения* св. Игнатия [Лойолы] схожи с *Методом* Декарта. Вместо того чтобы смотреть на Бога, смотрят на себя самих...» Стр. 182: «...психология, созданная иезуитами: метод, заключающийся в том, чтобы постоянно смотреть на себя, чтобы избежать греха. Это значит созерцать зло вместо того, чтобы созерцать добро. Ставить дьявола на место Бога. Кажется, отсюда и произошел современный католицизм...» Стр. 184: «...*Упражнения*, из которых произошла гнусная, отвратительная, развращающая современная психология: всегда анализировать себя, беспокоиться о себе, созерцать «собственный пупок». Бегите от

анализа, как от дьявола, и верьте Богу, как погибший человек...» Стр. 265: «Характерные черты протестантов, к какой бы секте они ни принадлежали. Ненависть к покаянию, любовь ко всему простому, чудовищное равнодушие ко всему красивому». Стр.270: «Делать то, что нравится, и верить, во что хочется. Это основа протестантизма». Стр. 270: «Узнал от одного известного профессора из Копенгагена, что мысль не может не сталкиваться с трудностями, но вполне может проходить мимо их разрешения. Лучше даже никогда не стараться избавиться от трудностей, чтобы не заслонять горизонт». Стр. 266: «Возражение невысказанное и бесспорное: "Моё здоровье не позволяет мне стать святым". Такова подноготная этих рабов Божиих» (фр.).

⁹ Мальро. *Лазарь* (фр.).

ЛИТЕРАТУРА



Ю.В. МАТВЕЕВА

Жизнь, «поднятая» «под свет искусства»: жанр литературной биографии в творчестве Н. Берберовой

Вопрос о человеческой биографии как мере и первоисточке литературы не оставлял художников XX столетия — что-то случилось, что-то произошло с этим равновесием: биография — беллетристика. Исходя из сложившегося «положения личности в истории», О. Мандельштам в 1922 году писал: «Ныне европейцы выброшены из своих биографий, как шары из бильярдных луз...»; «Дальнейшая судьба романа будет не чем иным, как историей распыления биографии как формы личного существования, даже больше чем распыления — катастрофической гибелью биографии»¹. А несколько десятилетий спустя так же нервно и кровно чувствовавший современность В. Шаламов, противопоставляя роман и мемуары, будет декларировать: «Роман умер. И никакая сила в мире не воскресит эту литературную форму. (...) Огромный интерес во всем мире к мемуарной литературе — это голос времени»². «Проза будущего» для Шаламова — «это проза бывалых людей», ведь «тратить время на выдуманные сложности, на сочинение судьбы для иллюстрации толстовских

идей — просто грешно». Вспомним, что и пастернаковский Юрий Живаго, один из ключевых образов российской словесности, планирует, заранее планирует свою жизнь как материал для будущей биографии: «Он еще с гимназических лет мечтал о прозе, о книге жизнеописаний, куда бы он в виде скрытых взрывчатых гнезд мог вставлять самое ошеломляющее из того, что он успел увидеть и передумать. Но для такой книги он был еще слишком молод...»³.

Итак, с одной стороны, — «смерть» субъекта, автора и романа, а с другой, — акции приватного экзистенциального опыта бесспорно поднимаются, и почти всеобщим оказывается стремление рассмотреть «под светом искусства» (В. Набоков) то, что лежит, казалось бы, вне сферы эстетических переживаний. С этой точки зрения, уникальный пример — литература Русского Зарубежья, в которой все биографическое обрело первостепенное значение. Здесь, кажется, нет художника, не оставившего произведений биографического жанра, — романизированных биографий, исторических портретов, художественных автобиографий, мемуаров, воспоминаний. Сама технология написания биографий в литературной жизни Русского Зарубежья активно обсуждалась, обдумывалась, являлась предметом споров. Вспомним хотя бы, что в лучшем набоковском романе «Дар» проблема эта стала одной из центральных и уж точно центральной в следующем романе — «Подлинная жизнь Себастьяна Найта», а также в статье 1937 года «Пушкин, или правда и правдоподобие». Интереснейший феномен в смысле воплощения и разработки биографизма в литературе представляет собой творчество Н. Берберовой.

Нина Николаевна Берберова прожила девяносто два года (1901–1993), писала стихи, рассказы, повести, пьесы, романы, критические статьи, но главный вклад ее в русскую культуру — конечно, ее биографии: «Чайковский. История одинокой жизни» (1936); «Бородин» (1938); автобиография «Курсив мой» (1969); «Железная женщина: рассказ о жизни М. И. Закревской-Бен-

кендорф-Будберг, о ней самой и ее друзьях» (1981). О своей первой книге, а это вполне относится и ко второй, сама Н. Берберова писала, что ее появление — отчасти дань моде, дань потребительскому вкусу читателей: «1930-е годы были временем биографий. Писатели их писали, а читатели их с увлечением читали»; «Биографии раскупались быстро, большинство имело успех»⁴. Две другие книги, объем которых в сотню раз превосходит объем двух предыдущих, изначально задумывались Берберовой как нечто монументальное. Обе они — ярчайший феномен широкомасштабного эстетического осмысления эпохи и ее людей, эпохи и собственной судьбы, собственного «я», в ней расплавленного. И все-таки, несмотря на разницу авторской самооценки, и «Чайковский», и «Курсив мой», и «Бородин», и «Железная женщина» писались по одним требованиям, в русле одной и той же осознанной тенденции создания современного биографического текста. И «Чайковскому», спустя пятьдесят лет после его написания, и «Железной женщине» в 1981-м предпосылает Берберова авторское предисловие, где законы создания такого текста оговаривает, анализирует и объясняет. Из них, из этих предисловий, становится ясно, что литературная биография для писательницы всегда была серьезной философской и эстетической проблемой, которую она с интересом и даже азартом осваивала: «...и в Европе и в США началась мода на совершенно новые (не романсированные, но серьезные) биографии»; «Были выработаны некоторые законы, которым подчинялись авторы: отсутствие прямой речи, использование архивных документов, никакой прикрасы для завлечения читателя, никакой романсировки»; «Я чувствовала, что хочу поработать в этой области»⁵, — это из «Чайковского». В предисловии к «Железной женщине» Берберова скажет то же самое, пожалуй, лишь более формульно и определено: «...никакой выдумки, никаких украшений, порожденных воображением, только свидетельства, никогда не домыслы, выдаваемые за факты»⁶.

Действительно, литературная техника Берберовой, следуя главному тезису — «все обосновано, все документально», — идет по восходящей. В «Чайковском» и «Бородине» еще практически не видно «документализирующих» стыков — нет постоянных апелляций к источникам, есть иллюзия гладкого письма, благодаря синтезирующему и обобщающему голосу автора редко, но все-таки возникает время от времени образ персонажа изнутри: «Ему страстно хотелось послушать еще, хотелось самому сказать что-то... Он и сам не знал, что бы он сказал...»⁷, — о молодом Чайковском близ композиторов «Могучей кучки» на концерте Вагнера. В «Железной женщине» такого нет вовсе. Стиль констатации выдержан от начала до конца. Образ Муры дан только снаружи, через взгляд и оценку разных свидетелей, через сопоставление их слов и суждений. На долю же автора выпадает лишь догадка, а еще чаще — интонация вопроса. Внешность Муры, оценочность по отношению к ней возникают лишь в редких точках биографических пересечений с ней автора: «Она для меня в то время была, конечно, интереснее всех остальных, включая и самого Горького, но я знала, что между нами сближения быть не могло»; «Мне ее не хватало... не хватало ее ума, и живости, и тайны, которая жила вокруг нее». Все события жизни Муры, в том числе и ее отношения с Локкартом, Горьким, Уэллсом, освещаются только со стороны фактов, внутренний смысл которых так и остается неясен. Думается, точен был А. Вознесенский, когда в предисловии к первому российскому изданию «Железной женщины» определил жанр этой книги так — «инфроман», «роман-информация», «шедевр нового стиля нашего информативного времени, ставшего искусством»⁸.

В. Вейдле ставил в заслугу Сирину после его «Защиты Лужина» то, что он, в отличие от романистов XIX века — Бальзака и Толстого, которые видели человека «во всей полноте его бытия, таким, каким его должен видеть Сам Творец», «видит его как человек, никогда не объемлющий во всей полноте бытие другого человека».

«В «Защите Лужина», — пишет Вейдле, — люди изображены так, как мы фактически воспринимаем людей в жизни: односторонне, с той именно стороны, какой они повернуты к нам...»⁹. Этот вот принцип показа человека с той именно стороны, какой он повернут к нам, Берберова реализовала в «Железной женщине» с непогрешимой точностью. И даже в своей автобиографии, говоря о себе самой, она об этом принципе не забывает, а жанр автобиографии понимает не в качестве подходящей возможности исповедаться или «выставить себя напоказ миру», но как способ говорить — умалчивая, открывать — скрывая. Вспоминая Стриндберга, чья «Исповедь глупца» «предваряет все автобиографии нашего времени», вспоминая А. Жида, Берберова в то же время от их откровенности отталкивается: «Знаю твердо: не обладая старым чувством «женской стыдливости», я, однако, не в силах буду открывать о себе все. Если бы я жила и писала 50 лет тому назад, то в этом был бы смысл. Сейчас смысла в этом я не вижу: бацилла открыта, что же ее заново открывать?»; «Все, что здесь пишется, пишется по двум законам, которые я признала и которым следую; первый: раскрой себя до конца, и второй: утай свою жизнь для себя одной»¹⁰.

Присутствие тайны, недоговоренности, ощущение лакун, которые хотелось бы восполнить и в которые хотелось бы проникнуть, одновременное стремление к демифологизации и новой мифологизации — все это оказалось характерно не только для образа Муры, но и для образа самой Нины Берберовой, каким он предстает на страницах автобиографии. И все же разница между этими двумя книгами огромна. Мура «начертана неясно», о ее внутреннем мире можно лишь догадываться, эпоха со своими событиями и героями часто заслоняет ее. Иногда даже кажется, что сам образ Муры стал «сквозным» в этом огромном документальном тексте лишь благодаря символизирующему сознанию автора, для которого она, «железная женщина» М.И. Бенкендорф, была прежде всего воплощением своего времени.

Что касается «Курсива», то это, на наш взгляд, книга в высшей степени гармоничная. «600 ненаписанных страниц» наряду с шестьюстами написанными, отсутствие бытовых и фактических подробностей, жанрово-стилевой синтез (а соединяется здесь огромное количество стилевых начал — и поток сознания, и мемуары, и философские максимы, и портретные зарисовки, и притча, и документализм, и фрагменты литературоведческого анализа, и эпистолярный) — все это не мешает внутренней цельности книги. «Контрапункт образов» организован здесь живым и движущимся авторским сознанием. В отличие от Муры, теперь оказывается «повернута к нам» именно внутренняя сторона героини: не горизонталь существования с ее фактической точностью главенствует, а вертикаль; не вещь, факт и документ, но их смысл и значение в контексте человеческой судьбы. «Эта книга, — высказывает свою целеустановку автор, — история моей жизни, попытка... раскрыть ее смысл»; «Я буду говорить о познании себя, об освобождении себя, о раскрытии себя, о зрелости, дающей право на это раскрытие» (С. 28).

В этой своей установке Берберова, несомненно, перекликается с Н. Бердяевым, но реализует идею своего собственного самопознания прежде всего как художник, выстраивая «рисунок», «чертеж», «выкройку» своей жизни в виде некой знаковой системы, в виде сложившегося текста со всеми его сюжетостроительными категориями: «История моей долгой жизни имеет, в моем сознании, начало, середину и конец» (С. 28). При этом единое внутреннее движение книги подчинено выявлению «фундаментального личного символа», и происходит оно в ходе постепенной и поступенной десимволизации-символизации определенных отрезков жизни героини. Им соответствуют главы автобиографии, четко формулирующие тот или иной главный символ, или, что то же самое для Берберовой, главный миф описываемого периода жизни: «Гнездо и муравьиная куча»; «Бедный Лазарь»; «Товий и Ан-

гел»; «Соль земли»; «Гордые фигуры на носу кораблей»; «Черная тетрадь»; «Не ожидая Годо».

Если вспомнить «Диалектику мифа» А.Ф. Лосева, по которой «миф есть не субстанциальное, но энергичное самоутверждение личности», «не утверждение личности в ее глубинном и последнем корне, но утверждение в ее выявительных и выразительных функциях», по которой миф — «это лик личности»¹¹, если вспомнить эти давно ставшие классическими определения, то взгляд Берберовой на свою биографию есть не что иное, как поиск этих «ликов», этих «энергичных» воплощений, из которых, в конце концов, складывается образ личности или, если это слишком уж определенно сказано, возникает догадка о личности. Верно, хоть и с оттенком осуждения, почувствовал это Ж. Нива: «...она, — говорит он о Берберовой, — как театральная актриса, лепит свой образ, строит себя как героиню собственной прозы»¹². Конечно, «лепит» и «строит», ибо раскрывает себя не в «глубинном и последнем корне» (зачем-то понадобились же шестьсот страниц умолчаний), а создает и являет нам тот лик, который сама хочет создать. И это — лик женщины XX столетия. Что же касается «опорных точек» его «узнавания» (Л. Гинзбург), то найти их совсем не сложно — ударения проставлены в книге весьма отчетливо, проставлены самой писательницей.

Прежде всего в своем мифологизированном образе Берберова подчеркивает глубинную связь со своим временем, со своим веком. Для нее это всегда «мой век», «с которым вместе, — пишет она, — я родилась и старею». Для нее это вообще единственно приемлемый век: «Как женщина и как русская, где, в каком еще времени могла я быть счастливее? (...) Я нахожусь в центре тысячи возможностей, тысячи ответственностей и тысячи неизвестностей. И если до конца сказать правду — ужасы и бедствия моего века помогли мне: революция освободила меня, изгнание закалило, война протолкнула в иное измерение» (С. 33). Глобальные исторические события века и его интеллектуальные им-

пульсы становятся определяющими вехами в судьбе и внутреннем развитии героини, идеями века она питается и одновременно с ними полемизирует. Знаменательно, что причастность времени, а не родовому гнезду и не семейным узам декларируется уже в самом начале книги, в главе «Гнездо и муравьиная куча», где патриархальному существованию в «гнезде» однозначно противопоставлена жизнь в «муравьиной куче», говоря словами Л. Толстого, жизнь «роевая». «Психология гнезда мне омерзительна», — признается Берберова. «Одиночество в муравьиной куче (...) для меня всегда было чем-то более соблазнительным и плодотворным, чем одиночество в гнезде» (С. 47).

Вообще, основной принцип самосозидания героини — это принцип отталкивания от стереотипа женственности, канонического стереотипа женского счастья и женского поведения. Подобные стереотипы для нее — «буржуазные предрассудки», подчиняясь которым женщина должна жить семьей и домом, должна непременно выйти замуж, иметь детей, должна быть слабой и ведомой. Эти «ложные идеи» Берберова-героиня на протяжении всей жизни и Берберова-писательница на протяжении всей книги (как, впрочем, и всего своего творчества) последовательно и неуклонно опровергает. Однажды отвергнув гнездо, она так навсегда и останется вне дома, вне быта. Повествуя, к примеру, о совместной жизни с В. Ходасевичем, она неоднократно подчеркивает, что это была жизнь особенная, «где отсутствуют какие-то элементы, составляющие семейную жизнь других людей». В ней, правда, как говорит Берберова, была «домашность», но ведь это «не биологическая обязанность», а «что-то теплое, милое и свойственное человеку, что-то свое, свободно им выбранное и устроенное». Скажем, петух на чайнике у героини есть, а вот из флердоранжа она еще в детстве «сплела венок для старого сенбернара».

Точно так же и забота о продолжении рода — отнюдь не забота жизни, не тема размышлений героини. Напротив, отсутствие наследников воспринимается

ею как благо: «У меня только свои капризы, нет чужих, и нет ни детей, ни внуков, ни правнуков — то есть нет свидетелей моей старости, а потому нет ни старческой болтливости, ни заедания века других» (С. 591). Преемственность мыслится героиней «Курсива» как духовно-интеллектуальное начало, а не биологическое. Ее наследники — наследники духовные: студенты, слушатели, быть может, читатели. Всюду «вертикаль» вместо «горизонталей».

И все-таки главная «ложная идея», которую опровергает Берберова, — миф о женской зависимости и слабости; опровергается же он тем выразительнее, что сама писательница — в границах текста и за его пределами — «вооружена» несомненной «внешней прелестью», то есть необходимыми атрибутами истинной женщины. Вспомним собирательную реконструкцию живого человеческого облика Берберовой, созданную опять-таки Ж. Нива: «Чертовски женственная, отчаянная и в то же время жесткая, сухая, ведущая себя по-мужски, — такова она в глазах многих, особенно тех, кого безжалостно бросала. Все в первой русской эмиграции... были в той или иной степени в нее влюблены»¹³. «Чертовски женственная» здесь сочетается с «ведущей себя по-мужски», и этот разброс, по-видимому, схватывает суть творимого Берберовой образа. Не случайно оценка Нива почти полностью совпадает с приводимой самой Берберовой оценкой Г. Иванова в его письме к ней, где Иванов, обращаясь к своей confidentке, говорит о ее чувстве ответственности, «каком-то мужском», что не мешает ему возразить самому же себе — «в то же время Вы очень женственны» (С. 536). Ж. Нива упрекает Берберову в нищезанстве — это феминистское нищезанство ему, конечно, не по душе, но понять без него «Курсив» в его целостности невозможно, ведь оно — сознательная установка автора.

Как героини ее рассказов и романов, как впоследствии Мура, героиня «Курсива» — прежде всего сильная героиня. О своей внутренней силе, о своем «чугунном» ядре, о своем неизменном здоровье и недюжинной вы-

носливости Берберова упоминает не однажды: «Я знаю, что мне, фактом моего рождения, был дан этот электрический заряд, колоссальный заряд громадной силы, если принять во внимание долголетие, здоровье, самосознание и возможность — до сих пор — моего самоизменения, и что в миг, когда его не будет, — его не будет» (С. 30–31). Кроме того, героиня «Курсива» явно присваивает себе ряд традиционно мужских качеств, поэтому, собственно, и может сказать о себе: «Я никогда не страдала от того, что родилась женщиной». В десять лет посещает ее мысль о необходимости выбрать себе дело, «суровое чувство профессии»; во все периоды своей жизни она оставляет за собой право «ответственного выбора»; она отрицает всяческую аффектацию — «экзальтацию и меланхолию», «всяческие фата-морганы»; она строит свои семейные отношения на равных в финансовом смысле («Я зарабатываю, что могу, и он зарабатывает, что может»); она любит машины и механизмы — «моторы, подъемные краны, цементные мешалки, молотилки и линоотипы»); наконец, главным для нее является стремление к личной свободе, ради которой героиня Берберовой согласится скорее на одиночество, нежели на подчинение. Только личная свобода в ее представлении может обеспечить искомое «состояние связи с миром». Отсюда сама традиционная схема взаимоотношений мужчины и женщины в «Курсиве» переиначивается, и героиня книги, несмотря на свое умение подчиняться, несмотря на свое желание быть в определенные периоды жизни бедным Лазарем, неизменно оказывается не просто вровень с мужчинами, но всякий раз сильнее их — безответно влюбленного Гумилева, больного, склонного к хандре Ходасевича, проигравшего Н.В. М. (художника Макеева). В конечном счете Берберова приходит к жесткому, но и ответственному выводу: «Только в себе можно найти то, на чем можно (и нужно) стоять, да еще, может быть, крепко прихватив другого кого-нибудь, прижав его к себе, помогая ему не соскользнуть...» (С. 266). Воистину — «гордая фигура» на носу корабля.

Своего апогея «нищестанство» Берберовой достигает в последней главе, название которой («Не ожидая Годо»), как и названия других глав, символично. Превознеся свободу и одиночество, дающие человеку возможность познать себя, писательница здесь ломает стереотип уже не только женского, но и всеобщего экзистенциального сознания. Ломает его своей спокойной и мудрой отвагой перед смертью, причем, отвагой женщины. Интересно, что соизмеряет она себя в конце книги (и в конце жизни) с двумя чрезвычайно знаковыми для нее женскими образами — Симоной де Бовуар и Анной Ахматовой. Симона де Бовуар, болезненно изменившаяся к старости, отрешившаяся от мира, впавшая в оцепенение от трагического предчувствия небытия, ждет Годо. Зато не ждет Годо сама героиня — она все так же чувствует в себе «жадность» жизни и не страшится последних «тайн», ибо считает, что они есть часть ее самой. На этот «незнакомый опыт» смерти она «давно дала свое согласие», ведь он «не страшен уже по тому, что он неминуем». Слово благоговяет Берберову на это стоическое разрешение главного вопроса экзистенциальной философии Анна Ахматова. Их короткая встреча в поезде смыслоносна. Ахматова, как и Симона де Бовуар, больна и стара, но на вопрос — «как она себя чувствует» — отвечает: «Еще жива», а значит, ощущение жизни, своего бытия, своего сознания и самосознания все-таки превыше страха, беспокойства и отчаяния.

Об автобиографии Берберовой можно прочесть самые противоречивые, порой оксюморонные в своей несовместимости суждения — от «это низменная книга» и «просто-напросто развязная болтовня» (Р. Гүль)¹⁴ до «беллетристики в лучшем смысле слова», до «не напиши она «этой книги» — жизнь была бы не выкуплена у Бога» (Е.Витковский)¹⁵. Берберову многие обвиняли в субъективизме, уличали в неточностях, упрекали в видении мира и людей сквозь призму своего «я», однако, если быть внимательным, то ведь автор отнюдь и не претендует на объективность, напротив, только

и повторяет: «Эта книга — история моей жизни»; «Я пишу о себе»; «Почти все здесь будет обо мне самой». «Курсив мой» — не мемуары, не воспоминания, это — автобиография, в которой, если перефразировать саму Берберову¹⁶, автор создает «из своей личной судьбы» «нечто вроде» мифа женского самосозидания, не что вроде мифа о женщине, которая, говоря словами гораздо более раннего берберовского романа, «твердо решила раз навсегда ничего не бояться»¹⁷.

По сути же дела, и в «Железной женщине», и особенно в «Курсиве», Берберова на примере выстраивания и постижения двух женских судеб осуществила то, к чему стремилась долгие годы она сама, то, к чему стремились многие в XX веке — воплотила новую концепцию личности и создала «совершенно новую биографию». При этом биография для нее не стала ни «катастрофической гибелью», ни «историей распыления» личности, не стала и «прозой бывалых людей». В своей биографической прозе Н. Берберова сумела представить, реализовать и слить воедино событийно-фактографическую ткань времени и его эстетику, сумела соединить «умирание одной эпохи» и «рождение другой», символистское и семиотическое мировидение.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Мандельштам О.Э.* Конец романа. В кн.: *Мандельштам О.Э.* Соч. В 2-х т. М., 1990. Т. 2. С. 203–204.

² *Шаламов В.* О прозе. В кн.: *Шаламов В.* Несколько моих жизней: Проза. Поэзия. Эссе. М., 1996. С. 425.

³ *Пастернак Б.* Доктор Живаго. В кн.: *Пастернак Б.* Избранное. М., 1998. С. 220.

⁴ *Берберова Н.Н.* Предисловие к кн. «Чайковский». В кн.: *Берберова Н.Н.* Чайковский; Железная женщина; Рассказы в изгнании; Набоков и его «Лолита». М., 2001. С. 8–9.

⁵ Там же.

⁶ *Берберова Н.Н.* Предисловие к кн. «Железная женщина». Указ. соч. С. 198.

⁷ *Берберова Н.Н.* Чайковский. Указ. соч. С. 46–47.

⁸ *Берберова Н.* Железная женщина. М., 1991. С. 5.

⁹ *Вейдле В.* Русская литература в эмиграции. (Новая проза). — Возрождение. 1930. 19 июня.

¹⁰ *Берберова Н.* Курсив мой: автобиография. М., 1996. С.505. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте, с указанием страницы.

¹¹ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. В кн.: *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 94.

¹² *Нива Ж.* Бесстрашная Берберова. В кн.: *Нива Ж.* Возвращение в Европу: статьи о русской культуре. М., 1999. С. 256.

¹³ Указ. соч. С. 257.

¹⁴ *Гуль Р. Реу. N. Berberova. The Italics Are Mine.* Translated by Philippe Radley. Harcourt, Brace and World, Inc. New York. 1969. В кн.: Критика русского зарубежья: в 2 ч. Ч. 2. М., 2002. С. 217.

¹⁵ *Витковский Е.* Почерк Петrarки. В кн.: *Берберова Н.Н.* Курсив мой: автобиография. М., 1996. С. 7.

¹⁶ О последних стихах Г. Иванова Берберова писала, что в них из своей «личной судьбы (нищеты, болезней, алкоголя)» поэт сделал «нечто вроде мифа саморазрушения». (Курсив мой. С. 531.)

¹⁷ *Берберова Н.Н.* Без заката. В кн.: *Берберова Н.Н.* Без заката; Маленькая девочка; Рассказы не о любви; Стихи. М., 1999. С. 62.

Анкета Вестника

в связи с юбилеем Заболоцкого

(Ответы И. Роднянской, О. Седаковой,

Б. Любимова, Н. Струве)

1. Ставите ли Вы Заболоцкого в один ряд с его великими предшественниками?
2. Какое Ваше личное восприятие его поэзии?
3. Согласны ли Вы, что поэзия Заболоцкого претерпела большие изменения, и какой из разных ее периодов Вы предпочитаете?
4. Назовите три-пять наиболее любимых его стихотворений.
5. Можете ли Вы охарактеризовать его вклад в русскую поэзию XX столетия?

Заранее благодарю Вас,

Никита Струве

Ирина Роднянская

1. На моей личной шкале поэтических светил минувшего века Заболоцкий стоит сразу вслед за Мандельштамом, до Пастернака, Ахматовой и даже Цветаевой. Репрессии выпали на его долю в возрасте более раннем, чем это случилось с его великими предшественниками. Поэтому злобные духи эпохи лишили его, возможно, большего, нежели тех. Но и того, что осталось, довольно, чтобы почувствовать его огромность.

2. Можно ли описать личное восприятие поэта какой-то формулой? Однако попробую: мощь темперамента, то обуздываемая, то безудержная, — и странная, «неправильная» красота. Первым стихотворением Заболоцкого, прочитанным мною, была «Лебедь в зоопарке» в сборнике «Литературная Москва»; юная провинциалка, я тогда еще не знала, что это за поэт, но

впечатление было именно таким (хотя то был поздний, якобы «сглаженный» Заболоцкий).

3. Конечно, поэзия Заболоцкого менялась и переламывалась не без воздействия страшного пресса. Но у этой «стадиальности» были также органические причины, связанные с внутренним опытом и с философскими поисками. Сам Заболоцкий, как известно, резко разделил свой тщательно авторизованный корпус сочинений на «Столбцы и поэмы» и «Стихотворения». То, как наши большие поэты метались между прояснением и усложнением поэтического языка, зависело от путей искусства XX века не меньше, чем от трагической истории страны (об этом хорошо писал Владимир Вейдле). В каждом периоде Заболоцкого для меня есть свои вершины, невозможные ни до, ни после, — и в «Столбцах» (которые восхищают не сплошь), и в послевоенном, послелагерном творчестве, где, наряду с дидактически вялыми стихами (чего нельзя отрицать, даже учитывая в них элемент сознательной стилизации, — особенно удручает своей популярностью «Некрасивая девочка»), есть шедевры нового стиля (с примесью символизма), которые раньше и не снились: «Утро», «Гроза», «Приближался апрель к середине», потрясающий «Сон», столь же потрясающая «Старая сказка», «Гурзуф», «Чертополох», «Бегство в Египет», «Ласточка», поэма «Рубрук в Монголии», синтезирующая все периоды. А стихи, вопреки всему написанные в неволе, — «Соловей», «Лесное озеро», — эти вершинные проникновения в *anima mundi*! Но больше всего меня захватывают вещи, выделенные самим поэтом в подраздел «Смешанные столбцы» (в их отличии от «Городских столбцов»): «Прогулка», «Змея», «Искушение», «Отдых», «Меркнут знаки Зодиака», «Царица мух» и в особенности гротескная сказка-мениппея «Безумный волк», — все это настоящее колдовство, гипнотическое, к нему нет привыкания. Перечислить *самое* любимое затрудняюсь — и так злоупотребила перечислениями.

4. _____

5. Влияние Заболоцкого «обэриутского извода» сегодня так велико, что почти все дебютанты последней четверти века отдали ему дань — кто несколькими строками-строфами, кто всей направленностью. Даже Хлебников часто бывает усвоен именно сквозь призму раннего Заболоцкого. «Успокоенный» Заболоцкий понят куда меньше, подводный напор его «гладкой» и «декоративной» поэтики не прочувствован и не вошел в плоть последующей лирики (можно, правда, вспомнить Арсения Тарковского). Вообще Николай Заболоцкий еще по достоинству не оценен. Из него охотно лепят (хоть бы и к нынешнему юбилею) подававшую большие надежды «жертву режима». Когда на самом деле это израненный, но гениальный победитель своей жестокой судьбы и своих гонителей.

Ольга Седакова

1, 2, 3. Заболоцкий — один из самых дорогих для меня поэтов. Его лучшие вещи для меня несомненно принадлежат к высшему роду поэзии, и предшествующей ему, и ему современной. В общепринятом табели о рангах его не ставят вместе с великими современниками — Ахматовой, Цветаевой, Мандельштамом, Пастернаком (дальше этот ряд вершин 20 века варьируется). Но у Заболоцкого я люблю то, что ни в ком из этих «звезд первой величины» не нахожу. Я пыталась описать это в небольшом эссе о нем, и не буду повторяться.

Определенная недооценка Заболоцкого связана, вероятно, с бьющей в глаза нецельностью его облика, с контрастом раннего, авангардного, абсурдного Заболоцкого — классического среднего — и часто впадающего в «маршаковскую» (т.е. рекомендованную советской официальной лирике) дидактику поздних. В действительности в глубине этих метаморфоз лежит некоторая общая картина мироздания: это было прекрасно показано в исследовании поэта С.В. Кековой (насколько я знаю, неопубликованном).

Заболоцкий — кажется, единственный «одноязычный» из больших русских поэтов и XIX (здесь исключение Некрасов), и XX веков. Я имею в виду не конкретное знание других языков, но то, что Заболоцкий не состоит в диалоге с европейской поэзией, как другие его русские собратья. Его истоки — местные. В этом можно видеть и определенную ограниченность — и возможность особого своеобразия. Его метафизика мне представляется оригинально русской, более русской, чем у Тютчева и Баратынского. В нем без малейшей стилизации продолжает жить народное, фольклорное — языческое в своем истоке — восприятие мира. В этом я вижу своеобразие его образа природы, который, по-моему, слишком прямо сопоставляют с «философской лирикой природы» XIX века. У Заболоцкого, мне кажется, этот образ интереснее, он исполнен какого-то глубочайшего сочувствия к нечеловеческому миру, не слишком отличному у него от человеческого. Природный мир Заболоцкого — мир страдания, мир молитвы, мир школы... Все как у людей.

4. Из любимых стихов:

Лесное озеро

Начало зимы

Ночной сад

Гроза

Можжевельный куст

В этой роще березовой —

и многие другие.

5. Не берусь говорить о значении его в XX веке обобщенно, но для меня лично Заболоцкий — Заболоцкий среднего периода прежде всего, предвоенных лет — самый близкий предшественник и «собеседник сердца», его словами.

Б.Н. Любимов

1. Нет. Но, справедливости ради, стоит отметить, что у Заболоцкого не было такого «разбега», каким оказались 10-е и даже 20-е годы для Ахматовой, Пастерна-

ка, Мандельштама, Цветаевой и Есенина (если под «великими предшественниками» иметь в виду тех, о ком «Вестник» проводил анкетирование), как не было у него и долгого финального взлета. Если бы Ахматова и Пастернак, подобно Заболоцкому, умерли в 55 лет, то есть в 1944–45 году, мы бы их воспринимали по-другому. Как бы то ни было, для меня Заболоцкий соотносим не столько с его предшественниками, сколько с его младшими современниками — от Тарковского и Липкина до Самойлова.

2. Дороже всего мне «зоопарк» Заболоцкого, его «жизнь животных». Когда я смотрю на своих собак и попугая, всегда вспоминаю Заболоцкого и слегка его перефразирую: «Спит животное собака, дремлет птица попугай». И даже многократно осмеянное «животное, полное грез» — вероятно, и впрямь коряво сказано по отношению к лебедю — применительно к моему псу для меня звучит вполне убедительно: что поделаешь, животное, а грез полно.

3. Разумеется, поэзия Заболоцкого менялась сильно, но мое восприятие ее «неправильно», и я тут ничего не могу поделать. В раннем отрочестве я познакомился с маленьким сборничком Заболоцкого конца 50-х годов и воспринял его как хранителя и возобновителя русских классических традиций. Затем, на меня действовало отношение к Заболоцкому семьи Томашевских, и И.Н. Медведевой-Томашевской, и ее сына Н.Б. Томашевского, чрезвычайно ценивших поэзию Заболоцкого в целом, не только периода «Гурзуфа», стихотворения едва ли не рожденного на даче Томашевских, но и Заболоцкого эпохи «Столбцов», и дружба с Никитой Николаевичем Заболоцким, трудам которого последних лет столь обязаны любители поэзии Заболоцкого. Но я уже ничего не мог с собой сделать — поздний Заболоцкий перевешивал раннего.

4. «Меркнут знаки зодиака», «Журавли», «Гурзуф», «Подмосковные рощи».

Н.А. Струве

Заболоцкий — поэт прекрасный, почти в уровень своих великих старших современников. Но они принадлежали великой эпохе, а он как бы опоздал родиться, ими он затмен, а в своем одиночестве был расколот эпохой. Тем не менее два стихотворения из памяти моей не выходят: «Чертополох» и особенно «Где-то в поле возле Магадана / Посреди опасностей и бед», в стихах никто так пронзительно не писал о Гулаге и о беде раскулаченных и сосланных на смерть крестьян.

МУЧЕНИКИ



Григоле Перадзе

Григорий Перадзе родился 13 сентября 1899 года в Грузии, в селе Бакуршише (Кахетинская область), где отец его был священником. Окончил первым Тифлискую семинарию, работал сначала учителем, а в 1921 г. был послан Синодом заканчивать богословское образование в Германию, сначала в Берлинском университете, затем в Боннском, где стал приват-доцентом и посвятил себя изучению грузинского монашества. Несмотря на все попытки, вернуться на родину ему уже не пришлось... В 1929 с группой друзей он организовал в Париже грузинскую церковь св. Нины. В 1931, отказавшись от профессорского места в Бонне, был посвящен в иеромонахи и стал ее первым настоятелем. В 1933 г. митрополит Варшавский Дионисий пригласил о. Григория стать преподавателем патристики на богословском факультете при Варшавском университете, что позволило ему продолжить свою, столь успешно начатую, ученую деятельность. Когда наступила война и оккупация немцами Польши, о. Григорий встал на защиту преследуемых поляков и евреев. По доносу одного грузина был арестован 5 мая 1942 г., в ноябре отправлен в лагерь в Освенцим, где вскоре, 6 декабря, скончался.

19 сентября 1995 г. отец Григорий Перадзе был причислен Грузинской Церковью к лику священномучеников.

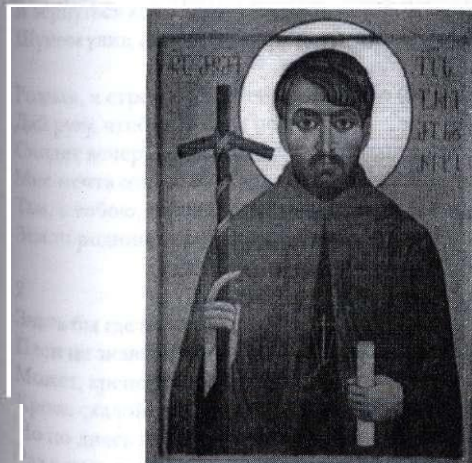
Тропарь и кондак священномученику Григорию Иверскому

Тропарь, глас 4:

Подвигом добрым подвизался еси,
священномучениче Христов Григорие,
и мучителей обличил еси нечестивых,
себе яко жертву Богу принеслся,
темже приял еси победы венец,
мы же молимся тебе, Григорие,
молися Христу Богу нашему,
спастися душам нашим.

Кондак, глас 4:

Сеял еси в слезах, веселием жнешти,
Христа приял еси, и молитвами, святе, твоими,
всем подаеши прегрешений прощение.



*Икона Григоле Перадзе (†1942, Освенцим),
выполненная Верой Любах (Варшава)*



Молитва святому священномученику архимандриту Григорию Иверскому

К Тебе, Ангеле Церкви Иверския, из глубины души моя взываю: Покрый мя святыми Твоими молитвами, погаси пламень страстей моих, приведи мя, святой архимандрите, яко заблудшую овцу, к Великому Первосвященнику, содей мя, о священномучениче, ходатайством Твоим, жителем Царства Небеснаго, да и аз сподоблюся зрети непреступный Свет, Емуже предстоиши. Утверди мя в вере и вразуми Божественному учению, о достославне Григорие, и ходатайством Твоим сподоби мя вечно славить пречестное и великолепое имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веков.

Аминь.

ГРИГОЛ ПЕРАДЗЕ

св. священномученик Григол архимандрит

Иже херувимы

(видение)

Иже Херувимы тайно образующе
и Животворящей Троице
Трисвятую песнь припевающе,
всякое ныне житейское отложим попечение.
Яко да Царя всех подыдем,
Ангельскими невидимо доносима чинми.
Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя!

1

На чужбине, когда мое сердце заволакивает туман
Никого нет вокруг, кто поможет мне развеять печали дурман
Вновь к тебе устремляюсь, родная, ты способна излечивать суть.
Ты, отчизна моя и деревня, от проклятья избави мой путь.
Я вернуться хочу. Здесь усталость может старчески плечи согнуть.
Шумом улиц изношен, скитаньем, я любовь уронил в эту муть.

Родная, я стремлюсь к тебе, как тяжело без тебя остаться.
Дай руку, чтобы на ноги подняться!
Снидет вечер, когда и свидетелей солнце всех уведет за собой,
Мне мечта отдает свои крылья, чтобы я возвратился домой
Там, с тобою, ничьи не страшны мне копые или меч,
Земли родины перецелую одну за другой.

2

Знать бы где моя отчизна, дух ее где отыскать?
Плен не знавший, он вмещает время — лет не сосчитать
Может, крепость то Метехи!, где была распята Мать,
Кровь скалой лилась, смывая, как корону, благодать.
Но по днесь грузину светит крови мучеников след
Раз в году сияют в Мтквари мощи Або, славы свет.
Дан Метехи нам Голгофой — восхождением Христа,
Где же Вифлеем, пещера и пастушья звезда?

Современная страсть измельчала, перед силой рассыпалась
 И луча не родит, не способна к возрожденью величья в сердцах
 Время наше, о скалы Метехи обломавшее дух и стать,
 Не имеет ни сил, ни желанья снова радоваться и летать.

3

Сегодня я понял прошлое, почувал, что меня встретит
 Приговор объявили — я стал пленником смерти
 Всем стараньям моим конец, дан мне полный ответ задачи
 Неужели мечта ради этого пред глазами у нас маячит?

Знаю сказки всей конец, сонник мне не нужен

Познакомился со злом, чем весь мир недужен.

Участь Картли в нас и в нас родина-отчизна

Поезжай хоть в Очамчир — ты не сиротина

В тайных жилах чувствую силу, что жива
 Сердцем знаю, родина, будешь, как была.
 Жгут утраты иногда и наводят чары
 Про Давидовы полки, земли царь-Тамары
 И о том, за что Картлос на скале Метехи
 Был оковами прибит, чтоб не знал утечи.
 Но душа не для оков, сменит дом жилища
 Обоснуется в лесах, или выше — в небесах — ангелом вчинится.

4

Сын Картлоса я — до неба не дано мне дотянуться
 Чувств языческих зародыш, сам себе я враг и друг
 Кто-то к семенам Картлоса — ярым — плевел примешал
 Злые силы (пусть узнает тот, кто ничего не знал)
 Желчь во всходах этих зерен побеждает чистоту
 От земли, повязан клятвой, оторваться не могу.

Лес развалинами полон храмов разоренных,

Где отцов лились мольбы, верой озаренных

Днесь руины вижу я — мой язык немеет

И зажженная свеча смысла не имеет

Тут ключ к душе народа, не ищи,

Сюда стремится дух со скал Метехи

Пугает стоном путника в ночи

Тот свадьбу дэвов слышит в дальнем эхе.

Стой в чистоте и слух ума от всяческого отводи порока,
 Тогда поймешь, не преступал никто, никто здесь

брачного порога

То стон Картлоса, мира стон на всей Страстной неделе
 Мольба: сними тяжелый груз и пожалей народ несчастный
 Зачем ты мучаешь его, зачем винишь в грехах?!
 Сняв шапку голос свой благоговейно в хор душ невидимых впусти
 Когда же будешь среди собратьев или в пути
 Всем расскажи, что слышал в столах тех страждущих в ночи
 Вначале: Отпускаются тебе твои грехи.
 Потом: Иди.

5

Собираю развалины в целое, полноту возвращаю мечтой
 Камни в стены вокруг собираю, крою крышей, украшу резьбой
 И грузинскому ладу согласно окаянство сотру чистотой
 Тут мне ангелы крылья подставят и на город помчатся стрелой
 В город страждущих тружениц бедных, по колено стоящих в слезах
 Здесь и те, чьи сердца пленили пятна Каиновы и печать
 И другие, чьи плечи давила неизмеренная печаль.
 Бедный поселок, Город, красой домов гордился
 Сейчас красу он прячет и словно затаился
 Он борется за корку, его сыны уже не заставляют ни лиру петь,
 ни струны

Он в трауре с тех пор, как Троица свои колокола рванула
 Левиафаном Книги жизни — тем, что глотает, глотает только,
 И он, как всякий лукавый город, грязнит, ломает любую святость.
 Поверьте, все же мне люб он всякий, теперь и прежде
 Он видел тысячи в строю и строй за строем с ними прощался
 Тбилиси наш не удивит порок ужасный или святость
 Чудес покажет он немало и каждый свой удел получит
 Здесь призрак Рафа² отыщет тени тбилисских хроник
 Ведь жалок город, что не имеет своего, как Давид, псалмопевца.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Голая скала в Тбилиси на берегу Мтквари (Куры), на вершине которой стоит храм. Сюда были перенесены мощи святой царицы-мученицы Шушаник. Отсюда арабы сбросили в реку останки свя-

того мученика, араба же Або Тбилели (Тбилисского). — *Прим. переводчика.*

По преданию, раз в году, 5 января, можно увидеть в желтой воде Мтквари святые мощи Араба. — *Прим. автора.*

² Раф — известный романист XIX века, который большей частью брал сюжеты из тбилисской жизни. — *Прим. автора.*

ВОПРОСЫ ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВЕННОСТИ



Священник Павел Адельгейм

Собор без соборности

(Ответ профессору-протоиерею Цыпину)

17–20 ноября 2003 года состоялась богословская конференция «Православное учение о Церкви». Профессор МДА протоиерей Владислав Цыпин прочёл доклад: «К вопросу о соборности и соборах», в котором озвучил известное в церковной среде мнение: «Состав собора должен быть ограничен епископатам, который несёт полноту ответственности за Церковь». Клирики и миряне могут присутствовать на соборе только для технического обеспечения. Соборность народа Божия «не вполне адекватна кафоличности Церкви». «Словом «соборность» обозначали не одно из догматических свойств Церкви, а... необходимость созыва Собора».

Следует приветствовать интерес к догматическим вопросам и радоваться, если их обсуждение проходит на достойном уровне, когда докладчик готов отвечать за свои слова. К сожалению, профессор Цыпин не конкретизировал суть полемики, на которую ссылается в выводах, не назвал её участников и не выявил позиции сторон. Проблематично понять из доклада, кто и что утверждает по поводу соборности. Очевидным остаётся вывод профессора: «славянский перевод «кафо-

лики" не идентичен, ибо "соборность" имеет общий корень со словом "собор", которое включает в идею соборности дополнительное содержание, выводимое из смысла слова "собор". Профессор приходит к парадоксу: собор разрушает соборность.

Оценка «соборности», сделанная в докладе профессора Цыпина, во-первых, подрывает традицию, обоснованную православным преданием. Во-вторых, повреждает еkkлезиологию славянских Церквей. В-третьих, ограничивая соборы представительными функциями, профессор теряет их еkkлезиологическую природу и ангажирует в качестве административной структуры.

Не обозначив в полемике содержательную позицию сторон, проф. Цыпин безадресно укоряет «участников полемики», «сторонников канонически обоснованной идеи», «славянофилов» и прочих анонимных оппонентов в «расширительном понимании соборности». Ответственность за богословие неназванных авторов профессор возложил на единственное установленное лицо — священника Павла Адельгейма. Почитаю за честь защитить славянский перевод «кафоликен» и ответить на обвинение профессора.

Между тождеством и ересью

Профессор обозначает термином «соборность» два понятия. Одно из них — «идея соборности» — адекватное греческому «кафолики». Другое — «включающая дополнительное содержание» — неадекватное греческому «кафолики». Употребляя в различном смысле один термин, профессор лишает его устойчивой однозначности и вынуждает понимать одновременно как «кафолики» и как «не-кафолики». Такая неопределённость допускает два вывода.

1. Анонимные авторы и священник П. Адельгейм неправильно употребляют термин, «нагружая дополнительным смыслом, выходящим за границы богословия». Про-

фессор предъявляет обвинение «участникам полемики, которые говорили и писали о соборности в начале 20-го века». Участниками полемики были: Предсоборное Присутствие, Отзывы епархиальных архиереев, Предсоборное Совещание и другие. В «Послании об открытии Собора 15 августа 1917 года» Святейший Синод сообщал, что «Церковь получила возможность осуществить право своего внутреннего, на началах соборности устройства, а вместе и возможность созвать... Собор, который должен общим церковным рассуждением совершить великое дело обновления нашего церковного строя...»¹ Назначая дату, Синод «адекватно и в границах богословия» употребляет понятие соборности, связывая его с задачей Собора. Не определив богословское содержание термина «соборность», профессор обвиняет священника П. Адельгейма в его неправильном употреблении. Обвинение, не подтверждённое ни аргументами, ни фактами, остаётся необоснованным.

2. Профессор отказывает в идентичности переводу «кафоликен», поскольку из «соборной» невозможно исключить «собор», имеющий общий с ней корень. Однокоренное слово «включает дополнительное содержание» в понятие «соборная», повреждая аутентичность «кафоликен». Это утверждение делает профессора соучастником «расширительной традиции» и не позволяет избежать богословской ответственности за опороченную соборность:

— «связь исповедуемой в Символе веры "соборности" с церковным институтом "собор" является терминологической ошибкой, искажающей православную еkkлезиологию» (стр. 1).

— «неадекватная интерпретация соборности, включающая дополнительное содержание, выводимое из слова "собор"» (стр. 1)

— «участники подразумевают под соборностью нечто иное, чем соборность "Символа"» (стр. 3)

— «словом "соборность" обозначали не догматическое свойство Церкви» (стр. 3)

— «термин “соборность”» употреблён в расширительном значении включением много содержания, чем заключённое в Символе веры» (стр. 3).

— «“соборность” нагружена дополнительным смыслом, выходящим за границы богословия» (стр. 3).

Опорочив в таких выражениях славянский перевод, профессор ставит под сомнение его догматическую подлинность, делая Церкви, исповедующие славянский Символ, повинными в искажении еkkлезиологии. Если «соборная» не тождественно понятию «кафолическая», значит Символ переведён неправильно, а РПЦ и славянские Церкви содержат повреждённую еkkлезиологию.

Славянский перевод освящён богослужебным употреблением. Никто из авторитетных богословов не подверг его сомнению. Оба термина однозначно употребляются в Православной Церкви. Протоиерей С. Булгаков называет славянский перевод «аутентичным истолкованием греческого слова “кафолики”»². «Замечательно, что словенские первоучители Кирилл и Мефодий перевели “кафолики” через “соборная”»³ — восхищается священник П. Флоренский. Собственно-ручной текст перевода первоучителей не сохранился. Мы скромно ссылаемся на косвенные доказательства, хотя с авторитетом церковного предания приходится считаться каждому богослову, не желающему выходить из пределов православного вероучения. Церковная жизнь сформировала соборы, выразившие дух общения и запечатлённые в имени Еkkлезии, что означает «собор верных», вполне отвечающий смыслу греческого «синодос». Соборность оказалась калькой Еkkлезии, её качеством, выражающим имя сущности. Соборность — кафолики дублирует содержание, заложенное в имени Еkkлезия — Церковь.

«Славянский текст Символа веры удачно передаёт прилагательное греческого оригинала “кафолический” словом “соборный”. Хомяков произвёл от него неологизм “соборность”, совершенно совпадающий с идеей кафоличности, которую он развил в своём тру-

де о Церкви. Но так как славянский корень “собор” значит “собрание”, в частности, — “собор”, “синод”, то производные “соборный”, “соборность” для русского уха приобрели новый нюанс, что отнюдь не означает, что они утеряли от этого своё прямое значение “кафолический”, “кафоличность”⁴.

Эволюция понятия «Собор»

Профессор рассматривает собор в качестве представительного органа. «В наши дни собор становится органом Церкви, конструированным на принципе представительства. Когда произошло превращение собора в церковный институт, голос самой Церкви умолк, а вместо него остался голос её высшего органа»⁵.

Не умаляя каноническое значение соборов, следует подчеркнуть, что современное еkkлезиологическое сознание сложилось исторически. Его эволюцию выразили три версии: православная, католическая и протестантская. Начала и концы разошлись до взаимного противоречия. Орган самосознания перерождается в орган правовой власти. От внимания профессора ускользнула связь кафолики с синодосом, которую подчёркивает прот. Н. Афанасьев: «Церковное собрание было самым значительным и необходимым выражением церковной жизни древнего христианства. Без церковного собрания не было Церкви. Церковь выступает в истории как организм, уже имеющий своё устройство, вытекающее из самого существа этого организма. В харизматический период эмпирическая форма ещё настолько прозрачна, что сквозь неё просвечивает само существо Церкви»⁶. «Собор есть особый вид церковного собрания, от которого не отличается формально, а только по характеру обсуждаемых вопросов. Собор есть проявление соборности, связанное с эмпирическим существованием Церкви. Собор есть сама Церковь в её эмпирическом воплощении»⁷.

«На греческом эти два понятия, – соборность и собор, – выражаются разными словами... значит, и догматически это совершенно разные понятия». Профессор отрицает догматическую связь между кафоликом и синодосом на этимологическом основании!!? За каждой всенощной протоиерей Цыпин исповедует «единосущную и нераздельную Троицу», хотя имя «Отец, Сын и Святой Дух» связывает слова, разнокоренные на любом языке. Единосущие Троицы обосновано не грамматикой, а онтологией. То же следует сказать о догмате Богочеловечества. Единство достигается там, где разные корни имеют не только слова, но сущности. Если слова имеют разные корни, неправомерно заключить, что обозначенные ими понятия не связаны. Догматическая связь еkkлeзии с её кафоличностью и синодосом выражает природу Церкви на всех уровнях эмпирического бытия: на Тайной вечери и в Сионской горнице, в евхаристическом собрании и Синоде, на Поместных и Вселенских Соборах.

«Этимология не всегда может служить надёжным руководителем в области умозрительного мышления. Философ рискует потерять истинный смысл понятия, если будет слишком связывать себя его словесным выражением; тем более это относится к богослову, который должен быть свободен даже от понятий, ибо стоит перед реальностями, превосходящими всякую человеческую мысль»⁸.

Правовые функции соборов не следуют из догматических свойств Церкви. Собор свидетельствует откровение Духа, благоволящего собранию Церкви со Христом в решении вопросов кафолической природы. Профессор напрасно приписывает автору «Догмата о Церкви» связь соборности с институтом церковной власти. Автор придерживается противоположной точки зрения: правовая власть чужда природе Церкви. Предъявленный упрек является проекцией позиции профессора на концепцию автора. Выражение: «от соборности происходит собор» не связывает догматическое свойство Церкви с аппаратом формальной власти. Так же думает А.С. Хомяков: «Собор выражает идею

собрания не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в к.-л. месте, но в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, выражает идею единства во множестве».

Проф. Цыпин соглашается: «Собор как церковное учреждение, как орган канонической власти здесь не упоминается». Хомякову вторит доктор богословия протоиерей Л. Воронов:

«Церковные Соборы являются проявлением и выражением соборности Церкви»⁹.

Свойства и институции Церкви

Церковные институции должны быть обоснованы свойствами Церкви, иначе их нельзя признать церковными. «Синодос» не имеет общих корней ни с одним из слов, обозначающих свойства Церкви, но актуализирует все четыре. Мы убеждены, что собор связан с апостоличностью так же несомненно, как с соборностью, святостью и единством Церкви. Мы возражаем против аргументации профессора, построенной на ложном факте и нарушающей основной закон логики.

а) Профессор утверждает, что «*катехизис*» не упоминает соборы, характеризуя соборность, но пишет о них, отвечая, почему Церковь называется Апостольской». Наоборот, свт. Филарет упоминает соборы в связи с соборностью: «Кафолическая вера, Вселенскими соборами утверждённая», но не упоминает о соборах в связи с апостоличностью. Переходя к институциям, катехизис пишет об иерархии, а затем о соборе в качестве «священноначалия Кафолической Церкви». Упоминание о соборе следует не за апостоличностью, а за институцией «кафолического священноначалия»¹⁰.

б) Свойства Церкви связаны не логической последовательностью, а догматическим смыслом. Попытка связать апостоличность с собором при помощи логической последовательности приводит профессора к логической ошибке. «После этого» не означает «по

причине этого» — ошибка, вызванная нарушением «закона достаточного основания»¹¹. Профессор указывает причинную связь между явлениями, связанными случайной последовательностью.

Признавая апостоличность единственным обоснованием собора, профессор подчиняет Церковь формальному авторитету, затмевающему полноту её благодатной жизни.

Состав собора

Наметившуюся в начале века дискуссию о составе собора проф. Цыпин представляет как «противоположение сословных интересов белого духовенства и мирян интересам епископата и монашествующих». Вводя в структуру церковной жизни неканоническое понятие «сословий», профессор воцерковляет социальную категорию. Термин, обозначавший «эксплуататоров, рабочих и крестьян» профессор изменяет в «сословие епископов и монашествующих» и «сословие белого духовенства и мирян», противопоставляя их «сословные интересы». Деление Церкви на сословия, подмена церковных интересов «сословными» искажают содержание церковной жизни. Эта аберрация отражает «теорию классовой борьбы» в сознании, замусоренном идеологическими штампами со школьной скамьи. Обвинение в «недоверии и притязаниях на власть», адресованное клирикам и мирянам, падает также на их оппонентов, поскольку в противостоянии участвуют обе стороны. Профессор преувеличивает остроту дискуссии. Из 66 епархиальных архиереев шесть епископов полагали, что собор должен состоять только из епископов. 23 епископа предлагали пригласить на собор клириков и мирян. Остальные епископы ничего не ответили на вопрос¹². «Восточные патриархи в своём послании учат: как народ без клира, так клир без народа не составляют Церкви... Их единение выражается, прежде всего, в совместном участии в соборах»¹³.

Упрёк в подмене церковных интересов сословными, в конфронтации и взаимном недоверии бросает тень на Российскую Церковь и выглядит необоснованно. Противоположение не было сословным. Позиции диктовались не каноническим положением оппонентов, а различным пониманием природы Церкви и задач собора. Сошлюсь на Патриарха Сергия:

«В эпоху раннего христианства, когда церковный народ избирал епископов, они пользовались любовью и доверием. Тогда архиерейский собор отражал полноту Церкви. Теперь епископ назначается бюрократически, любовью и авторитетом народа не пользуется. Собор, составленный из одних только епископов, не будет иметь авторитета у паствы, а его постановления — силы. В современных условиях только полнотью представительный Собор, в котором правами решающего голоса обладали бы все делегаты, как от клира, так и от мирян, может рассчитывать на признания определений его паствой»¹⁴.

Симпатизируя стороне, ограничившей состав собора епископами, проф. Цыпин приглашает в единомышленники протоиерея Георгия Флоровского: «У защитников широкого состава Собора было не очень точное понимание природы Церкви, какая-то почти конституционная схема ее устройства».

Корректируя мысль Флоровского в пользу собственной позиции, проф. Цыпин опускает вторую половину его фразы, в которой Флоровский восстанавливает объективность: «но и у возражавших не хватало широкого церковного кругозора и было слишком много горечи и недоверия...»¹⁵

Проф. Цыпин некорректно использует цитату, искажая мысль протоиерея Г. Флоровского.

«На греческом эти два понятия, — соборность и собор, — выражаются разными словами, .. значит, и догматически это совершенно разные понятия». Профессор берётся за неблагодарную задачу показать, что в Церкви осуществляется власть епископов, актуализирующаяся на соборах, в богослужении и управлении. Он настаивает на

составе собора, в котором может прозвучать только голос епископов. Принципиальная ошибка профессора заключается в подмене воли Церкви властью епископов. «Деяния святых апостолов» не отождествляют волю апостолов с Волей Божией, но связывают союзом «и»: «угодно Святому Духу и нам»¹⁶. Определение, вынесенное на Апостольском соборе, богодухновенно, ибо выражает Волю Божию. Оно соединило Волю Божию с волей человеческой, свидетельствующей Волю Божию. Собор есть собрание, принявшее богодухновенные определения. Не все соборы в своих определениях выражали Волю Божию. Был и Ефесский собор 449 г., сохранившийся в исторической памяти как «разбойничий»: воля епископов не выразила волю Божию, и Церковь его отвергла. В подобном положении оказались Архиерейский собор 1961 г. и Поместный собор 1971 г. Их решения о самоустранении иерархии от управления церковным имуществом, принятые вопреки правилам Вселенской Церкви (Апост. 38 и 41; Седм. 11 и 12; Феоф. 10), не отменены. Последующие соборы проигнорировали их, «яко не бывшие», и приняли противоположные решения, соответствующие Вселенским канонам.

Защищая состав Собора, ограниченный епископатам, профессор находит канонический аргумент: «*все без исключения каноны, в которых речь идет о составе соборов, неизменно говорят о епископах как об их полноправных членах...*» Ретроспективный аргумент, проецирующий на древние соборы секулярное сознание наших современников.

Ни в одном из перечисленных канонов не «идет речь о составе соборов», не указывается статус «*полноправных членов*», участников, наблюдателей, экспертов и проч. Каноны собирают епископов, понуждают «приходить благовременно», укоряют за «небрежение», определяют периодичность и место собраний, но не «ведут речь о составе соборов». Из нашего «далёка» мы различаем собрания по статусу: вселенские, поместные и архиерейские; епархиальные и приходские;

отличаем синоды святейшие от священных, от церковного суда и проч. В те времена не было жёсткой дифференциации. Они могли иметь разный состав, но единую еkkлезиологическую природу и общий статус — «собор».

Профессор причисляет автора книги «Догмат о Церкви» к «*сторонникам равноправного с епископами участия клира и мирян в Поместном Соборе*», напрасно приписывая автору желание «*устроить церковное управление так, чтобы его участниками были представители клириков и мирян, наделённые властными полномочиями*».

Автор возражает: «Клирики и миряне не обязательно должны заседать или участвовать в принятии решений... Решения всегда остаются за епископами. Своим участием на Соборе клир и миряне выражают «Аминь» церковной полноты. Эту полноту Символ веры именуется соборностью Церкви».

Решения Архиерейского собора выражают только единство Церкви. Решения Поместного Собора выражают оба симметричных признака святой Церкви: единство и соборность. Рецепция соборной полноты сообщает решениям Поместного Собора высший канонический авторитет»¹⁷.

Власть ключей

Выбор между благодатью, правом и волей епископа выражает возможность трёх разных порядков жизни. Один имеет церковное обоснование. Два других представляют воцерковление безблагодатных начал, которые не обоснованы в Церкви.

1. Крещение и хиротония сообщают неизгладимую благодать, пребывающую в нас и действующую в Церкви: «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел»¹⁸. Этот порядок церковной жизни не вписывается в доклад проф. Цыпина, словно его речь не о Церкви, а об одной из бюрократических систем, организующих социальный быт.

2. Право, определённое канонами и Уставом, имеет общепризнанное значение. Признавая в Церкви «властные учреждения», «архиевеев, имеющих полноту юрисдикции в епархиях», как «носителей власти», профессор допускает участие мирян в церковной жизни лишь по благословению епископа. Рассуждая о правах, профессор делит народ Божий на «сословие архиевеев», имеющих право и власть, и «сословие белого духовенства и мирян, неуместно предъявляющих мнимые права», и подтверждает свою позицию ссылкой на апостола Павла: «Каждому из нас дана благодать по мере дара Христова»¹⁹, «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же»²⁰. Харизматические дары нельзя подменять церковным правом.

Церковь имеет теократическое устройство. Разделение общества на «имеющих права» и «несущих обязанности» характеризует систему с авторитарным устройством. Если епископы имеют права, а все прочие — обязанности, значит Церковь изменила свою природу и отказалась жить по Вселенским канонам. Отказывая в правах мирянам и клирикам, профессор выводит их за пределы правового поля. В канонические отношения входит двойной стандарт, исключая основной принцип права: «Единое правовое пространство, в котором каждому предоставлена свобода, ограниченная нормой»²¹. Это значит, что в Церкви нет права, нет суда, и разговор о них не имеет смысла.

3. Воля местного епископа, преподаваемая в частном благословении, может выражать любовь Божию. Тогда она имеет благодатное основание и осуществляет первый из трёх порядков церковной жизни. Воля местного епископа может иметь в основании церковное право. Протоиерей Н. Афанасьев называет его «оцерковлённым эмпирическим фактором, приобретающим в Церкви значение церковных начал»²². Его влияние естественно, хотя искажает благодатную природу Церкви и её институции. Это видно на эволюции понятия «собор». Воля епископа может быть авторитарной и выражать обычные человеческие страсти,

одинаково разрушительные для Церкви, клириков, мирян и самого епископа.

«Епископы несут на себе полноту ответственности за Церковь перед Богом» — такая декларация разделяет Тело Христово на две части: значимый епископат и незначимые клир и народ. Авторитет епископа в наши дни не нуждается в обосновании нравственным подвигом, богословской эрудицией, личными достоинствами, дарами чудотворения и пророчества. Он обоснован формальной властью и её привилегиями. С другой стороны — недееспособный охлос, для которого «акцент на правах неуместен», «права нужны не для защиты интересов, а для исполнения долга, который не сам выбрал, а получил свыше»: выполнять обряды, подчиняться и платить.

А мученики, кровь которых сделалась семенем Церкви, не понесли за неё ответственность? А преподобные, окропившие потом трудов леса и пустыни, не отвечали за Церковь? А преп. Максим Исповедник не платил страданиями за верность церковному учению? Разве клирики и народ в советских тюрьмах не делили нары с епископами?

Ответственность несут все, кто реально расплачивается своей жизнью, кровью и потом.

Каноны не позволяют профессору утверждать, что «епископы несут полноту ответственности за Церковь». Каноны обязывают народ Божий к равной ответственности: «Аще епископ, клирик или мирянин...» — с этих слов начинаются многие каноны.

Утверждение, что «епископат несёт полноту ответственности за Церковь перед Богом» не обосновано Новым Заветом и Восточной традицией. Такое обоснование можно найти в клерикальных традициях Рима.

«Акцент на правах в ущерб обязанностям... неуместен в Церкви, где всё должно быть пронизано духом любви и служения». Замечательно!

Во-первых, зачем право противопоставлять обязанностям? Права и обязанности могут быть уравновешены. Права личности основаны на признании образа Божия в человеке. Охраняя её жизнь и достоинство,

право заполняет вакуум любви. Права происходят из церковных актов, имеющих бесспорное значение: крещение, рукоположение, или — общепринятое: канонические правила, Устав. Если права клириков и мирян в Церкви зависят от случайной воли епархиального епископа, они реально не обеспечены. Их нет.

Во-вторых, дух любви прекрасен, когда он есть. А если любовь иссякла, чем заменить её кроме права, чтобы защитить слабого от обидчика, как повелевает закон Божий?

Церковный суд является «институализацией права». Называя права «мнимыми», проф. Цыпин вполне последовательно отрицает церковный суд и право за их несоответствие *духу любви Христовой*: «Разве в духе любви Христовой институализация... мнимых прав?»

В любви Христовой ничего мнимого нет. В ней всё подлинно. Насилие, произвол и жестокость, вопиющие примеры которых автор приводит в «Догмате о Церкви», в своём «Обращении к Священному Синоду» от 03.12.03 г. — не «в духе любви Христовой»: Они убивают как дух любви, так и принцип права. Поэтому проф. Цыпин занимает непринципиальную позицию, колеблясь от полного отрицания права и его институтов до признания их необходимости в церковной жизни.

Насколько ответственно проф. Цыпин отрицает человеческие нужды и жизненные потребности христиан, заявляя, что «права нужны христианину не для защиты его интересов»?

Будет он требовать зарплату, если ему перестанут платить? Будет требовать восстановления, если его без причины уволят с кафедры, сгонят с прихода?

Может, он уверен, что шеф свят и справедлив? Или уверен, что при любых обстоятельствах сумеет угодить начальству и избежит конфликта?

Может, он не знает, что епископ, имеющий власть, силу и право, обижает клириков и мирян, которых некому защитить?

Христос доверил власть ключей не чиновникам для поддержания дисциплины. Это ключи не от наручни-

ков, а от небесных врат. Власть ключей не имеет правового смысла, который ей приписан секулярным сознанием. Это харизма, доверенная святым апостолам. Церковь переживает насилие как обман доверия и измену любви: «Образ буди верным словом, житием, любовью, духом, верой, чистотою». Эта заповедь начертана на кресте пастыря, чтобы предьявлял себе больше требований, чем другим.

«Догмат о Церкви» призывает вернуться к решениям Поместного Собора 1917–18 гг.

Если невозможно, то для сохранения нравственного авторитета Церкви совершенно необходимо:

1. Восстановить контролирующую власть в Церкви.
2. Определить еkkлезиологический и канонический статус Народа Божия.
3. Ввести ответственность епархиальных епископов, соответствующую их правам.

Нарушив каноническую традицию, Устав 2000 г. даровал епископу статус правовой неприкосновенности, освободил от ответственности за слова и поступки. Разве церковные каноны не предьявляют епископам, клирикам и мирянам равных требований?

Евхаристическая и клерикальная еkkлезиология

На первый взгляд может показаться, что мы расходимся с проф. Цыпиным в некоторых деталях церковного устройства. На самом деле у нас принципиально разные позиции, с которых по-иному видится существо Церкви, её история и жизнь. Мы исходим из двух различных еkkлезиологий: евхаристической и клерикальной.

В основе первой — евхаристическая община, собравшаяся вокруг Святой Чаши. Епископ занимает в общине центральное место, как предстоятель царственного священства, приносящий благодарение. Сознанию древней Церкви чуждо противопоставление

евхаристической общины и её предстоятеля. Тождественность Церкви и Евхаристии выявляется в евхаристическом собрании общины с её предстоятелем. Он занимает то место, которое занимал Христос на Тайной вечери. Их единство связано изнутри «союзом любви». Евхаристическая еkkлезиология согрета теплом Восточной традиции.

Клерикальная еkkлезиология строится на правовой власти епископа. Пока евхаристическое собрание выдвигало из своей среды епископа как совершителя таинства, связь с общиной сохраняла органичность. Он вырос в этой общине. Община знает его, избирает, доверяет руководить и представлять её. Современная община не избирает епископа. Его назначают со стороны. В общину приходит неизвестный человек, не интересуясь её согласием. Он претендует не на доверие и любовь, а на повиновение. Община принимает его и подчиняется его ничем не ограниченной власти. Епископ становится внешней силой, стягивающей общину снаружи, как стальной обруч стягивает бочку. Формальные отношения объясняют «противостояние сословных интересов», которые усматривает проф. Цыпин в Церкви. Любовь и доверие не рождаются из Указа о назначении. Из Указа рождается право. Идея, вызревшая в Риме, вошла в Церковь и получила в ней права гражданства, оставаясь чуждой для благодатной природы Церкви.

«От чужих морей, от ганзейских вод потянул туман влагой западной».

Римский клерикализм нашёл благоприятную почву в РПЦ.

С формальной стороны устройство общины выглядит одинаково. Но центробежная или центростремительная тенденция принципиально меняет содержание её внутренней жизни. Обе структуры не были противопоставлены в древней Церкви. В современной церковной жизни их различие углубилось. Единство предстоятеля с евхаристической общиной оставалось нерасторжимым, пока сохранялась любовь. С прихо-

дом права изменилась структура церковной жизни. Право сделалось новым организующим началом. Это чуждое природе Церкви начало имеет свои законы. Оно может совершенствоваться на пути прогресса. Но оно не способно к преобразению, не войдёт в пакибытие и навсегда останется качеством павшего бытия. Божественная благодать совершает преобразование, упраздняя грех и смерть в таинстве любви. Синтез любви и права невозможен: благодать исключает право. «Не отвергаю благодати Божией, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер»²³. Основная идея, пронизывающая доклад проф. Цыпина: неограниченная власть епископа в Церкви опирается на доверие клириков и мирян. Профессор прав. Именно так представляется реальное положение в РПЦ. Дай Бог, чтобы доверие оправдалось.

Эпилог

Завершая анализ идей, высказанных в докладе, мы видим, что «терминологической ошибкой» профессор называет догматическую чуткость славянского языка, благодаря которой святые Первоучители изъяснили тайну соборности Тела Христова в его эмпирическом явлении. Славянское слово «соборность» до прозрачности высветило третье свойство, через которое Церковь раскрывает свою богоизбранность в исторической жизни человечества. Противопоставляя своё частное мнение тысячелетней традиции Православной Российской Церкви, проф. Цыпин не подтверждает его ссылками на Священное Писание, святых отцов и авторитетных богословов. Разумеется, мы заметили его ссылки на ап. Павла, Книгу правил, свт. Филарета и протоиерея Г. Флоровского, но не приняли во внимание ввиду их некорректности. Цитация и аргументация в докладе профессора требует дополнительного анализа, выходящего из границ настоящей статьи. Однако приведённых в статье примеров достаточно, что-

бы судить о недоброкачественной цитации и аргументации проф. Цыпина.

Никто из богословов на конференции не вступился за поруганную профессором соборность. Возможно, изложение профессора трудно воспринимается «на слух». Конструкция фраз сплетает отдельные мысли в многожильный трос. Разгибая стальные нити, ранишь руки.

5 апреля 2004 г.

г. Псков

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Деяния ПС РПЦ. М., 1994. Т. 1. С. 19.

² Протоиерей Сергей Булгаков. Тезисы о Церкви. 1936. Тезис 6.

³ Священник П. Флоренский. Богословские труды. Вып. 12. С. 129.

⁴ В. Лосский. «О третьем свойстве Церкви». ЖМП. № 8, 1968. С. 74.

⁵ Протопресвитер Николай Афанасьев. «Церковные соборы и их происхождение». М., Свято-Филаретовский Православно-христианский Институт, 2003. С. 43–44.

⁶ Там же. С. 13, 17.

⁷ Там же. С. 41.

⁸ В. Лосский. «О третьем свойстве Церкви». ЖМП. № 8, 1968. С. 72.

⁹ Протоиерей Л. Воронов. «Догматическое богословие». Клин, 2000. С. 120.

¹⁰ Пространный Христианский Катехизис. М., Синодальная Типография, 1915.

¹¹ Кондаков. Логический словарь-справочник. С. 163.

¹² Иерей Георгий Ореханов. На пути к Собору. М., 2002. С. 136–137.

¹³ Там же. Митрополит Арсений Стадницкий. С. 137.

¹⁴ Патриарх Сергей. Газета «Община» 21 век. Православное обозрение. № 9 (34), 2003. С. 24. Статья: Дм. Поспеловский. На пути к соборности.

¹⁵ Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 479.

¹⁶ Деян. 15: 28.

¹⁷ Иерей Павел Адельгейм. Догмат о Церкви в канонах и практике. Псков, 2002. С. 91–92.

¹⁸ 1 Пет. 2: 9.

¹⁹ Еф. 4: 7.

²⁰ 1 Кор. 12: 4–5.

²¹ Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. Нью-Йорк, 1982.

²² Протоиерей Н. Афанасьев. Церковь Духа Святаго. Рига, 1994. С. 282.

²³ Гал. 2: 21.

Письмо митрополита Владимира (Тихоницкого) Д. Лаури о последних днях митрополита Евлогия¹

Париж, 2 октября 1947 года

Глубокоуважаемый
Дональд Иванович²,

Только что получил от Сергея Сергеевича Протопопова (14 рю Дарю) за собственноручною подписью его письмо, в коем он излагает свою беседу с Митрополитом Евлогием за три недели до его смерти. 5/18 июля 1946 года Митрополит Евлогий пригласил к себе Сергея Сергеевича Протопопова (именинника в этот день), дабы поздравить с днем Ангела как своего духовного сына и приласкать его; радушно принял его в своей спальне, сидя в кресле. На вопрос пришедшего, как себя чувствует Митрополит, Владыка ответил: «физически — сердце все пошаливает, но нравственно очень страдаю... С Москвой не ладится». И, понизив голос, прибавил: «Обманули меня, тяжело мне». На замечание собеседника, что даст Бог все обойдется, Митрополит с сердцем возразил: «Я тоже надеюсь, но то, чего они хотят — тому не бывать...» При этом Митрополит Евлогий энергично ударил ладонью по ручке кресла. Поняв, что этот вопрос волнует больного, С.С. Протопопов переменял тему разговора и собрался уходить, прося благословения у Владыки. Митрополит трижды перекрестил, коснувшись рукою лба, груди и обоих плечей, крепко поцеловал в лоб и в обе щеки, пожелал всяких благ. Ровно через три недели, 26-го июля/8-го августа Митрополит Евлогий скончался.

В дополнение вышеизложенного, должно отметить следующее: когда Митрополит Евлогий из газет

узнал о командировке в Париж по распоряжению Патриарха Алексия Архиепископа Фотия³, он удивленно вопрошал: «Зачем это? Я его не звал, я его не приму, меня никто не спрашивал, не предупреждал». Особенно почивший был огорчен, когда узнал о перемещении Архиепископа Сергия из Праги, где он пользовался всеобщей любовью духовенства и мирян, в Вену, без всякого сношения с Экзархом, Митрополитом Евлогием. Огорченный, он вопрошал: «Разве я уволен на покой? Лишен прав на управление Экзархатом? Что это такое творится?» И, скорбя о сем самочинии, говорил: «Поторопился, поспешил воссоединиться с Москвой...»

Для справки прилагаю при сем полностью копию письма С.С. Протопопова.

Примите уверение в совершенном моем уважении, богомолец Ваш и искренний доброжелатель Митрополит Владимир.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Письмо из архива YMCA-Press.

² Д. Лаури, ответственный за русское отделение ИМКИ в Париже, щедро помогал духовенству и просветительным начинаниям Западно-Европейского Русского Экзархата.

³ Архиепископ Фотий (Тапино) был назначен Патриархом Алексием на место архиепископа Сергия (Королева), викария митрополита Евлогия. Впоследствии архиепископ Сергий был таким же административным способом перемещен из Вены в Берлин, из Берлина в Казань, где и скончался.

Письма Архиепископа Анастасия

Три письма Архиепископа Анастасия Г.П. Федотову

Настоящие письма позволяют глубже понять архиепископа Анастасия (Грибановского), ставшего в 1930 г. Первоиерархом Русской Зарубежной Церкви, и его отношение к Церкви в России. Предлагаемый вниманию читателей материал продолжает публикацию в номере 151-м «Вестника РХД» (III, 1987) писем архиепископа Анастасия Г.Н. Трубецкому. В письме к последнему Владыки Анастасия, от 24-го мая 1925 г. выражено его убеждение о несомненной подлинности «завещания» Патриарха Тихона. «(...) Сознание, что Святой Патриарх ушел от нас, осудив наши взгляды и нашу церковную работу, конечно, не может не действовать на нас угнетающе». Это суждение архиепископа Анастасия указывает на его историческую проницательность¹, и, одновременно, верность принятому тогда курсу Русской Зарубежной Церкви. Содержащийся в третьем письме к Федотову отзыв о политике митрополита Сергия, как последующей Патриарху Тихону, также является штрихом к внутреннему портрету архиепископа Анастасия, так ярко отображенному в письмах Трубецкому. Отношение архиепископа Анастасия к советской власти становится более понятным в свете образа святителя Филиппа, Митрополита Московского. Архиепископ Анастасий отвергает не советскую власть как таковую (кстати, он вел переговоры с ее представителями в Москве, при нахождении Патриарха в 1917 году²) а глубоко убежден в необходимости отдаления Церкви от любой мирской власти.

Фраза в послании Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви, бывшего в июле 1933 года³: «Мол-

чи, только одно тебе говорю — молчи», заимствована из «Святителя Филиппа» Федотова⁴. Это позволяет предположить, что послание или значительная его часть было написано архиепископом Анастасием.

Мы не имеем писем Федотова архиепископу Анастасию, но в статье, опубликованной им в 1930-м году («К вопросу о положении Русской Церкви»⁵ он высказывает мысли, часто перекликающиеся с его позицией в отношении Церкви и гражданской власти, отраженной в письмах (см. примеч. 12 и 13).

Сам факт переписки архиепископа Анастасия с Федотовым, проходившей в момент жестокой холодной войны между «евлогиянами» и «карловчанами», интересен тем, что отличен, например, от следующего подхода к Г.П. Федотову, выраженному почти в то же время «правыми», чьи голоса были наиболее слышны из стана Русской Зарубежной Церкви: «На том же съезде в Клермоне с докладом против сего чтимого Русской Церковью святого [преп. Иосифа Волоцкого] выступил бывший до революции участник террористических сообществ Г.П. Федотов»⁶.

Думается, что пребывание в Иерусалиме, вблизи места Распятия и Воскресения Спасителя, способствовало тому, что взгляд архиепископа Анастасия был направлен прежде всего к вечному и непреходящему, далекому от крайностей многих членов Зарубежной Церкви. Такое настроение отражается в письме о Льву Липеровском, секретарю Русского Христианского Движения в Западной Европе⁷, в котором Владыка упоминает о «живом общении с Голгофой и Гробом Господним [которое] издавна духовно питало, укрепляло, ободряло и утешало верующий русский народ» и выражает желание всевозможной помощи в паломничестве в Святую Землю профессорам и студентам Русских Христианских кружков в Западной Европе.

Печатаемые ниже письма архиепископа Анастасия хранятся в фонде епископа Григория ([Грabbе] M0964) в отделе Особых коллекций библиотеки Стэнфордского университета, в папке «Письма Митрополита Анас-

тасия Граббе» (Box 1, folder 1), без указания фамилии адресата и его ответных писем. Остается поблагодарить отдел Особых коллекций (Courtesy of Department of Special Collections, Stanford University Libraries), а также А.Г. Шатилову за разрешение на публикацию этих писем.

24 января / 6 февраля 1928
Русская Духовная Миссия.
Иерусалим.

Милостивый Государь достоуважаемый г. Профессор!
Ваше прекрасное исследование о святителе Филиппе достигло и до меня, отделенного от Парижа далеким расстоянием, и доставившего высокое духовное наслаждение, как, несомненно, и другим Вашим читателям.

Образ Св. Филиппа был особенно близок мне с ранней юности. Еще будучи мальчиком, я не мог без трепетного волнения читать потрясающий диалог между ним и Грозным, происходивший некогда в Успенском Соборе. Уже тогда я воочию уразумел эту победу, побеждающую мир – вечное торжество Церкви над всякою внешнею сопротивною ей силою, как бы могущественна не была по видимому последняя.

Долголетнее пребывание мое в Москве и частые службы в Успенском соборе вблизи мощей Великого Святителя всегда еще более обновляли, укрепляли и углубляли эти впечатления детства⁸.

Не предо мною только одним Св. Филипп предстает как идеальное воплощение истинного пастырства. Он был в течение веков подлинно Пастырем пастырей и Отцом отцов. Совершенный им великий исповеднический подвиг служил для всех нас лучшим оправданием пред лицом тех, кто склонен уничтожать историческое прошлое нашей Церкви и ее пастырей.

Современные события, заставившие Церковь снова вступить в решительную борьбу с мирскою и притом безбожною властью, особенно ярко озарил для всех незабвенный образ св. Филиппа, который осветил нам смысл того, что мы переживаем в настоящее время.

Сотни умученных ныне архипастырей и пастырей вдохновлялись его огненным примером, когда шли в темницу и на смерть за свидетельство истины.

Тем более было удивительно, что мы не имели до сих пор жизнеописания, достойного его светлой и святой памяти. В церковно-исторической литературе не доставало такого творческого о нем труда, какой давно уже дала живопись.

Вы восполнили ныне этот пробел и тем исполнили ныне наш общий долг пред Исповедником Русской Церкви, являющимся ее вечным украшением и похвалою.

Подвиг Святителя-Мученика, засвидетельствованный еще его современниками, так недостижимо высок и красноречив, что не нуждается, конечно, ни в каком его оправдании и защите. Но Вы оказали однако большую услугу науке, построив жизнеописание Святителя на широком историческом основании и очистив его от всех тенденциозных наслоений, внесенных недобросовестными историками⁹.

Среди неумолкающих споров об отношении Церкви к Государству, возникших в связи с гонимым положением Церкви в России, наша мысль невольно обращалась к заветам Св. Филиппа, запечатанным его мученическою кровью. Ваше научно-художественное изображение Святителя настолько приблизило его к нашей эпохе, что мы особенно явственно слышим его обличающий и вразумляющий голос, и не устоят пред его судом те, кто хотели бы пожертвовать пророческим призванием Церкви ради устройства ее земного благополучия.

Оживляющей благодатной росой падет Ваше красноречивое слово особенно на сердца руководимой Вами учащейся молодежи¹⁰. Сколько юных душ, алчущих

и жаждущих только правды и презирающих нравственные компромиссы, зажгутся, б.м., чистым огнем от чтения Вашей поучительной книги! Это несомненно самая благодарная почва для сделанного Вами посева, плоды которого мы видим уже теперь.

Призываю на Вас благословение самого прославленного Вами великого печальника Русской Земли и столпа непоколебимого Российской Церкви, с глубоким почтением и душевную признательностью имею честь быть Вашим усердным слугою

Архиепископ Анастасий.

PS.

Прошу извинения за то, что не мог назвать Вас по имени и отчеству, которых, к сожалению, не знаю.

Достоуважаемый Георгий Петрович!

Надеюсь, Вы уже ознакомились теперь с посланием Архиепископа Углического Серафима, бывшего в дни заключений Митрополита Сергия Заместителем Патриаршего Местоблюстителя¹¹. Это документ потрясающей силы, искренности и правды. Он написан слезами и почти кровью. В нем поставлен ряд глубоких величайшей важности вопросов, неотступно терзающих ныне совесть верующих, если они только хотят быть искренними сами с собою (подчеркнуто А.А. — М.П.).

Этот свидетель верный, который говорит столько мужественной правды пред лицом Советской власти, достоин несомненно всякого уважения и доверия.

«Вы принесли в угодку кому-то и чему-то внутреннюю свободу Церкви, — дерзновенно пишет он нынешнему кормчему Церкви. — Вы повергли нас в область страшных нравственных мучений (подчеркнуто А.А. — М.П.). Раньше мы страдали молча и терпели, зная, что

страдаем за истину (подчеркнуто А.А. — М.П.)... Своей декларацией и основанной на ней церковной политикой Вы силитесь ввести нас в такую область, в которой мы уже лишились этой надежды, ибо отводите нас от *служения истине, а лжи Бог не помогает* (курсив мой [А.А.]»).

«Неужели Вы не найдете мужества сознаться в своем заблуждении, в своей роковой ошибке (подчеркнуто А.А. — М.П.) изданием декларации 16/29 июля 1927»...

«Страшный стон (подчеркнуто А.А. — М.П.) несет со всех концов России» ...

«Проявите мужество, сознайтесь в своей роковой ошибке, и, если невозможно Вам издать новую декларацию, то для блага и мира церковного передайте свои права и власть заместителю другому» (подчеркнуто А.А. — М.П.).

Что может быть показательней и красноречивей этих слов. Я снова слышу здесь голос Св. Филиппа, отстаивающего истинную свободу Церкви и обличающего нынешнюю шатающую политику своего отдаленного преемника.

Слава Богу, дух Великого Исповедника еще жив в Русской Церкви, только не митрополит Сергей и его ближайшие сотрудники являются носителями последнего.

Можно ли после этого сказать, что те, кто прямо или косвенно, открыто или прикровенно разделяют эту пагубную политику, идут по правильному пути и даже, что они находятся в единении со своею Матерью Церковью, которая всегда была чужда «компромиссов, противных истине» (подчеркнуто А.А. — М.П.) (Слово из того же послания).

Простите, и да благословит Вас Бог.

С глубоким почтением

Архиепископ Анастасий.

7/20 июня, 1928

5/18 июля, 1928

Глубокоуважаемый Георгий Петрович!

Я понимаю Вашу деликатность, столь естественную при заочном, только письменном знакомстве, пот<ому> что я сам до известной степени связан тем же чувством. Но у нас с Вами, слава Богу, есть одно общее средоточие и нравственное мерило — это Св. Филипп. Исходя оба из его бессмертных заветов, мы не расходимся с Вами в принципиальной (подчеркнуто А.А. — М.П.) оценке действий нынешних кормчих Русской Церкви¹². Наши точки зрения не совпадают только там, где вопрос спускается с идеальных высот в область практического обсуждения жизни¹³. Известно, что последнее всегда требует компромиссов, и даже Церковь, поскольку она живет и действует на земле, должна приспособляться к окружающей ее практической обстановке. Я не берусь теперь широко обсуждать вопросы с этой стороны ввиду того, что это было бы слишком сложно для письма. Быть может, я буду скоро иметь случай представить Вам изложение моих мыслей по этому предмету отдельно в более систематическом и законченном виде. А теперь я хотел бы обратить Ваше внимание на следующие соображения и факты.

1. Вполне допускаю мысль, что мы не знаем отсюда сложных условий современной церковной жизни в России, мы не можем однако не доверять свидетельствам, исходящим от тамошних иерархов. А они — в лице, по крайней мере таких авторитетов, как Митрополит Агафангел¹⁴, Митрополит Иосиф¹⁵ и Архиепископ Серафим осуждают новую (хотя она в сущности не является таковой после известных актов, изданных Патриархом Тихоном¹⁶) политику Митрополита Сергия, не только с принципиальной точки зрения, но и со стороны ее целесообразности или пользы для Церкви (подчеркнуто А.А. — М. П.). Они находят, что она на-

несла новые раны последней, умножила число сосланных и изгнанных епископов и отягчила положение остальных, стоящих далеко от мирской политики.

То жертвы, принесенные Церковью Советской власти, остались не только не оправданными, но причинили ей явный ущерб. Причину такой неудачи, постигшей «мудрые», казалось бы шаги Митрополита Сергия, означенные святители видят справедливо в том, что *лжи Бог не помогает* (подчеркнуто А.А. — М.П.).

Если на неправде нельзя созидать даже самого простого житейского дела, то еще менее этот материал пригоден для церковного строительства. И хотя на стороне такого гнилого строительства оказалось бы большинство иерархии и паствы, никто и ничто не может обязать нас следовать за ними, ибо церковная истина никогда не измерялась большинством голосов.

2. Допустим, что Митрополит Сергий и его единомышленники хотели поднять Церковь над земной суетой и очистить ее от давних обвинений (хотя, конечно, даже не всегда заслуженных ею) в угодничестве государству. Но разве они удержали ее на такой высоте?

Разве она фактически осталась бесстрашной зрительницей политической борьбы, а не вмешалась в последнюю тем, что стала открыто поддерживать Советскую власть и одобрять ее такую, какою она показала себя в действительности? Разве введение в употребление церковной молитвы за безбожную власть, которая кощунствует над последней, не есть самая недопустимая и безнравственная политика (подчеркнуто А.А. — М.П.), каковую можно себе представить?

Какие бы благие намерения не имел нынешний возглавитель Русской Церкви, ими нельзя оправдывать неверных поступков, особенно когда виновники последних не хотят добросовестно признаться в своих ошибках и продолжают утверждать, что избранный ими путь есть единственный полезный для Церкви?

Каждый из нас сознает, что, находясь вне досягаемости для Советской власти, мы не вправе произносить укоризненного суда на своих собратьев в России,

страждущих «под игом работы», но одно дело осуждать их лично (подчеркнуто А.А. — М.П.), другое дело обсуждать направление и характер их церковного водительства. Если мы будем слепо следовать за ними, доверяя им более, чем голосу своей совести, Евангелию и указаниям церковной истории, то не получим за это похвалы ни в сей, ни в будущей жизни.

Признавая погрешность в действиях М. Сергия, Вы находите, что грех этот надо покрыть любовью, но грех от этого сам по себе не перестает быть грехом, особенно если он совершен пред Церковью.

Именно потому, что мы по милости Божией пребываем на свободе, мы обязаны свободно исследовать истину и свободно, по совести, а не по принуждению следовать за ней.

Здесь мы опять приходим к Св. Филиппу, которого пример имеет для нас вечное непреходящее значение, а не условное, приложимое только к той исторической обстановке, в какой жил этот великий Святитель.

Иначе мы должны признать относительными и условными самые заветы Христовы, которым он следует, полагая душу свою за паству свою, и не пытаюсь подменить это вечное требование Божественного закона собственной мудростью или, лучше сказать, лукавым чиновническим мудрованием.

Сокращая слово, скажу, что я ни минуты не сомневаюсь в искренности Ваших чувств и суждений в применении к нынешнему положению в Церкви в России; ценю при этом и опыт, вынесенный Вами от долгого пребывания там лицом к лицу со всеми жестокостями и безумием современного режима, но простите мою откровенность: я боюсь, что последний [т.е. опыт] имеет, быть может, не только положительное значение, но и включает в себе некоторую опасность, поскольку заставляет сживаться с духом приспособляемости, который, по-видимому, широко разливается теперь в России, изнемогающей под бременем своего креста. Но ведь Христос на кресте основал Свою Церковь и только «страданьями» она достигает совершенст-

ва. Позволю себе говорить об этом, опять не [в] осуждение, а только в рассуждение ради выяснения истины.

Простите, если сам в чем-либо погрешил против последней и буду искренне признателен, если окажете мне расположение и внесете поправки в мои суждения с такою же свободой и искренностью, какие отличают нашу переписку до сих пор.

Как бы мы не расходились по некоторым пунктам, Св. Филипп, я верю, сумеет снова соединить и примирить нас между собою.

Его молитвы и благословение да будут всегда с нами и над нами.

С душевным почтением остаюсь Вашим преданным слугою,

Архиепископ Анастасий.

5/18 июля, 1928

Иерусалим

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Только в начале 1990-х гг. А.И.Нежный доказал подлинность подписи св. Тихона под «завещанием» («Допрос Патриарха», М., 1994. С. 38).
- ² Из заявления протопресвитера Н.А.Любимова в XLVI Деянии Всероссийского Поместного Собора от 20.10.1917 г. С. 4 (М., Переиздание Новоспасского монастыря, 1996. С. 22-23).
- ³ По поводу послания Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола Митрополита Сергия от 23 марта 1933 года к Патриарху Сербскому Варнаве. *Архиепископ Никон (Рклицкий)*. Жизнеописание блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галицкого, 6 (Нью-Йорк, 1960). С. 298.
- ⁴ «Одно лишь повторяю тебе, честный отче, молчи (...)». По парижскому изданию 1928 года. С. 143.
- ⁵ Опубликована в «Вестнике РСХД» ном.10 за 1930 г. В настоящей публикации цитируется по изданию: Г.П. Федотов. Судьба и грехи России. Издательство «София». СПб., 1991, С. 185-196.
- ⁶ «ИМКА развивается», «Двухглавый орел», 13 (25 окт./7 ноября, 1927). С. 34.

⁷ «Вестник Русского Студенческого Движения в Западной Европе», 6 (1926): 18. Благодарю о. Виктора Соколова за присылку ксерокопии этого письма.

⁸ Анастасий (Грибановский Александр Алексеевич, 6.8.1873-22.5.1965) — митрополит. По окончании Тамбовской Д.С. поступил в МДА, которую окончил в 1897 года со степенью кандидата богословия. С 1900 инспектор Вифанской Д.С., с 1901 ректор Московской Д.С., архимандрит. 29 июля 1906 был хиротонисан во епископа Серпуховского, викария Московской епархии. 14 мая 1914 г. переведен на самостоятельную Холмскую и Люблинскую кафедру (Прот. В. Цыпин, статья в «Православной энциклопедии», 2. М., 2001. С. 237–239).

⁹ Традицию идеализации опричнины царя Иоанна IV Грозного начинает С.М. Соловьев, его современники К.Д. Кавелин и Бестужев-Рюмин считали Грозного великим предтечей Петра I (Г.П. Федотов, Свяtitель Филипп. Париж, 1928. С. 208–211).

¹⁰ Кредо Федотова-педагога дано в его статье «Изучение России», опубликованной в «Вестнике РХСД» ном. 2 (1928), с которой мог быть знаком Архиепископ Анастасий. Из этой статьи следует, что в 1928 году Федотов под эгидой Движения организовал три семинара для молодежи: по изучению марксизма, литературный и историко-софский.

¹¹ Серафим (Самойлович Семен Николаевич, 18.07.1880 — 4.11.1937) — архиепископ. 15.02.1920 г. хиротонисан во епископа Угличского, викария Ярославской епархии. Возведен в сан архиепископа Святейшим Патриархом Тихоном, назначен временно управляющим Ярославской епархией. С 29.12. 1926 г. по 12.04.1927 г., согласно завещательному распоряжению митрополита Ленинградского Иосифа (Петровых), был Заместителем Патриаршего Местоблюстителя (в период заключения митрополита Сергия (Страгородского). После освобождения митрополита Сергия передал ему церковное управление. В марте 1927 г. отказался принять диктуемые Советской властью условия легализации Церкви и был выслан в г. Углич. 6 февраля 1928 г., в составе группы архиереев Ярославской епархии во главе с митрополитом Агафангелом, подписал декларацию об отделении от митрополита Сергия и учрежденного при нем Временного Патриаршего Священного Синода. Одновременно с подписанным всей группой ярославских иерархов «актом отхода», архиепископ Серафим послал Заместителю от себя лично письмо, которое цитирует Владыка Анастасий. 17.02.1928 г. арестован и сослан в Буйничский Свято-Духов монастырь. 11.04.1928 г. был уволен митрополитом Сергием и его Синодом от управления Угличским викариатством. 30.05.1928 г. запре-

щен в служении. 20.01.1929 г. направил обращение к архипастырям, пастырям и пасомым Русской Православной Церкви, в котором писал, что все прещения, наложенные и налагаемые митрополитом Сергием и т.н. Временным Патриаршим Синодом, незаконны и неканоничны, ибо митрополит Сергий и его единомышленники нарушили соборность, прикрывши ее «олигархической коллегией», попрали внутреннюю свободу Церкви, уничтожили самый принцип выборного начала епископата, принесли много страданий Церкви Божией... В послании архиепископ Серафим отказывается признавать власть митрополита Сергия и призывает следовать своему посланию о решении церковных дел на местах автономно, обращаясь в крайней нужде к митрополиту Иосифу. В 1934 году, находясь в ссылке в Архангельске, архиепископ Серафим провел совещание нескольких ссыльных епископов, от имени которых было составлено и разослано воззвание, призывавшее к объединению и решительным «действиям в блоке со всем оппозиционно настроенным духовенством». В этом воззвании архиепископ Серафим запрещал в священнослужении митрополита Сергия. Прославлен как новый святоисповедник РПЦЗ в 1981 г. и РПЦ-МП в 2000 г. (Примечание подготовлено к.ф.н., старшим научным сотрудником Отдела Новейшей истории РПЦ в ПСТБИ в Москве, О. В. Косик).

¹² «Митрополит Сергий создал традицию — традицию лжи, которой, к счастью для России, не вынесла русская церковная совесть» (Федотов. Судьба..., С. 194).

¹³ «Возвращение Зарубежной Церкви в карловацкую юрисдикцию означало бы удушение ее в политике, человеконенавистничестве и злобе. Дело Святейшего Патриарха Тихона не подлежит пересмотру. Нужно идти его новым, свободным путем, как ни трудно наступать его в наступающем мраке» (Там же. С. 196).

¹⁴ Агафангел (Преображенский Александр Лаврентьевич, 27.09.1854 — 16.10.1928) — митрополит. Хиротонисан во епископа Киренского, викария Иркутской епархии (10.09.1889), епископ Тобольский и Сибирский (с 17.07.1893), епископ Рижский и Литовский (с 04.10.1897). Возведен в сан архиепископа (06.05.1904). Архиепископ Литовский и Виленский (с 13.08.1910), архиепископ Ярославский и Ростовский (с 22.12.1913), возведен в сан митрополита (23.12.1917). На Поместном Соборе 1917–1918 гг. избран постоянным членом Священного Синода. Указом Патриарха облечен полномочиями Местоблюстителя (16.05.1922). В завещательном распоряжении Патриарха Тихона (от 07.01.1925) назван 2-м кандидатом в Местоблюстители Патриаршего Престола. 06.02.1928 вместе со своими викариями и митрополитом Иосифом (Петровых)

подписал заявление об официальном отходе от митрополита Сергия (Страгородского). В 05.1928 в основном примирился и вернулся в общение с Заместителем Местоблюстителя. Скончался в Ярославле 16.10.1928, похоронен на Леонтьевском кладб. Прославлен как новый священноисповедник РПЦЗ в 1981 г. и РПЦ-МП в 2000 г. (Примечание подготовлено д.и.н. М.В. Шкаровским).

¹⁵ Иосиф, митрополит (Петровых Иван Семенович, 15.12.1872 – 20.11.1937). Хиротонисан во епископа Угличского, викария Ярославской епархии (15.03.1909). Временно управлял Рижской епархией (1918). Архиепископ Ростовский, викарий Ярославской епархии (февраль 1920 – август 1926); временно управлял Новгородской и Старорусской епархиями (1925). Член Священного Синода при Патриархе Тихоне (с мая 1924). Назначен митрополитом Ленинградским (август 1926). Вместе с митрополитом Агафангелом (Преображенским) и его викариями подписал акт отхода от митрополита Сергия и его Синода (6.02.1928). Расстрелян 20 ноября 1937 в Чимкенте. Канонизирован РПЦЗ в 1981 (*М.В. Шкаровский. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб.: «Мемориал», 1999. С. 287–288).*

¹⁶ Роспуск Высшего Церковного Управления Заграницей в 1922 г.; Постановление от 8-го апреля 1924 года по вопросу о деятельности зарубежного русского Высшего Церковного Управления, в котором говорится, что митрополит Антоний не имеет никакого права говорить от имени Русской Православной Церкви и всего русского народа («Акты...». С. 314).

Публикация, предисловие и примечания
подготовлены МАРИЕЙ ПСАРЕВОЙ
(Джорданвиль, Нью-Йорк), октябрь 2003 г.

ПАВЕЛ ПРОЦЕНКО

На переломе эпох

*О чем пытается рассказать
современная церковно-народная литература?*

Перед лотками с горами аляповато изданных брошюр и книг с православной тематикой невольно берет оторопь. Что приобрести, чтобы получить представление о современном церковном сознании русских людей? Огромное количество дореволюционных переизданий (вынырнувших частенько из дремучих по давности лет) в последние годы значительно разбавлены новейшими произведениями, но выполненными в той же архаической стилистике при допотопной научной методологии. Взгляд останавливается на разделе «современное подвижничество», потому что здесь можно скорей натолкнуться на актуальные сюжеты и нащупать живой нерв современных православных проблематик. Василий Розанов по случаю, наверное, напомнил бы, что в житийной литературе более всего открывается Россия *существенностей*, а не лакированных видимостей. Русская классическая литература часто черпала в патериках, житийных биографиях, монастырских летописях, назидательных «листочках» и «словах» материал для своих художественных конструкций, для понимания мысли, надежд и веры народной. Что же, все возвращается на круги своя?

Один из томов выделялся добротным переплетом и качественной белой бумагой. Первые же прочитанные бегло абзацы вызвали эффект отталкивания и все же что-то удержало от того, чтобы отойти прочь от прилавка: фотографии старых женщин, фотопортреты крестьян с необычными лицами «блаженных», как значилось под иными из них. Обрывки вымученных

рассуждений повествователя неожиданно задевали искренностью настроения...

Книга рассказывает о жизни трех сестер-подвижниц из большого села Ялтуново, расположенного на берегу Цны в 12 километрах от города Шацка Рязанской области¹. Время действия: 1870 (год рождения не только вождя революции, но и родителей героинь книги) – 1996.

Сразу оговорюсь: к уяснению образа героев приходится пробиваться сквозь тяжелый и путаный язык «составителя»², сюжет приходится реконструировать из груды хаотично излагаемого материала, а мысль рассказчика, порой раздваивающуюся, – отцеживать сквозь сито здравого смысла. Повествователь старался писать, следуя канону «благочестивой биографии», возникшему в России в XVIII веке³, главные приметы которого: отстраненный, «бесстрастный» тон, стремящийся как бы нивелировать историческое время, и обязательная назидательность. Даже в дореволюционную эпоху, когда этот жанр пользовался большой популярностью среди массового читателя, а создатели подобных жизнеописаний работали на вполне профессиональном литературном уровне, содержание часто блекло и теряло смысловую нить из-за следования штампованному стилю.

Вот и наш составитель хочет сказать нечто поучительное на примере той домашней атмосферы, в которой «возрастала» одна из его героинь: «Эта обстановка, с детства окружавшая Анисию, внешне совершенно неприглядная, а порой и отталкивающая *своей жизненной реальностью*, воспитала юную подвижницу...»⁴. Конечно, надо было сказать об обстановке, *отталкивающей своими житейскими реалиями*. Однако какую идею хотел выразить составитель? Что неприглядная действительность заставляла девушку вникать в церковную жизнь и духовные вопросы? Тогда он попал впросак, ибо выше вел речь о том, что в родительском доме царила сугубо благочестивая атмосфера! Здесь мы сталкиваемся с властью стилевых условностей, когда пером владеет не мысль, а инерция подражания. 1

В книге совершенно отсутствует какой-либо намек на историческую науку, нет необходимых ссылок, выверенной биографической хронологии (даты жизни, вехи значительных событий в судьбе героев приходится «отлавливать» по ходу чтения и держать в уме). Из послесловия ясно, что использованы только устные рассказы очевидцев. Но как они использованы? Впрочем, составитель самокритично замечает, что считает свой труд «во многом недоработанным» и извиняет это необходимостью хоть как-то сохранить память о жизни «праведниц».

Собственно, это слово в применении к сестрам *Петриным* вполне можно и раскавычить. Анисия (1890–1982), Матрона (1902–1995) и Агафия (1910–1996) родились в бедной крестьянской семье. У родителей было десять детей, но кроме трех сестер выжил еще только сын (погиб на фронте в 1942 г.). Супруги Алексей Филиппович (1870–1945) и Анна Дмитриевна (1871–1956) были большими тружениками, но разбогатеть им не давал образ жизни: из милосердия все раздавали странникам и нищим. Собирая осенью до сорока возов картошки, к весне не могли сохранить и на семена: зато круглый год со всей округи к ним тянулась немощная братия. Дом их постоянно был полон гостями, подолгу жилали здесь известные в крае юродивые, «блаженные», аскеты из простого народа. Вообще семья Петриных была органично встроена в самоподдерживающуюся и произрастающую словно из почвы жизнь местной православной общины. Причем жизнь эта развивалась и строилась не только в рамках сельского прихода в «благополучное» для религии царское время, но и в эпоху гонений на веру. Душевное настроение родителей привлекло к ним лично, а затем и к их детям расположение нескольких местных подвижников, которые и оказались их духовными наставниками на долгие годы. Характерная подробность: «старцами» для семьи стали не представители «уставного», «чиновного» Православия, не лица в священном сане, а мистически настроенные миряне: «Василий Афанасьев»

вич» и «отец Григорий». Причем первый, несмотря на когда-то принятое иночество, жил в миру и не назывался «отцом», а второй ушел из монастыря после 15-ти лет послушничества, и «отцом» его прозвал простой народ. У обоих наставников была общая черта: к ним для руководства обращались в основном «девицы» и вдовы. Кроме всего прочего, это говорит и о демографическом перекосе в деревне, нараставшем уже с начала XX столетия и затем усугубленном войнами, революцией и большевистским террором. Но также говорит и о социальном одиночестве крестьянок, чья душевная настроенность и проблемы не интересовали ни государство, ни подчас официальную Церковь. В такой неформальной атмосфере религиозного энтузиазма и взаимоподдержки росли сестры⁵.

Несмотря на то, что они жили в большой семье и среди единомышленников, младшие Петрины с раннего возраста замечали свою «инаковость» по отношению к окружающей среде. Государственный строй как таковой тут не играл определяющей роли. Матрона в детстве стала свидетелем того, как урядник (тоже ведь местный прихожанин) палкой сильно избил ее мать, и от нервного стресса у девочки стали трястись руки (дрожь в пальцах осталась на всю жизнь). Составитель замечает, что младшие сестры «после очередного скорбного случая или обиды... шли и плакали, недоумевая, почему их родители не такие, как у других детей, почему они, их мама и папа, вынуждены терпеть всеобщие насмешки и поругание»⁶. И предлагает поверхностное объяснение конфликту: «Делалось это (т.е. насмешки и издевательства — П.П.) по зависти или в угоду новому безбожному порядку». Между тем Матроне к 1917 году уже было 15 лет, и она, несомненно, и ранее переживала из-за недоброжелательства, высказанного к ее родителям, «и особенно матери». Налицо столкновение между личностью и толпой.

Кстати, Анна Дмитриевна вызывала неприязнь у иных односельчан из-за того, что одно время юродствовала (что с точки зрения общего деревенского мнени-

ния не пристало замужней женщине, многодетной матери). Тот, кто интересуется феноменом юродства и своеобразным языком народной мистики, может найти в книге интересные детали и описания⁷.

Когда советская власть ополчилась на религию, тут уж раскрылись безобразия и бездны массовой истерии: соседи стали следить и наушничать. По доносу выстали престарелого «отца Григория»⁸. В 1933 году забрали старшую сестру, Анисию, а через несколько лет младших — и все по доносу «своих же «верующих», что в те годы было не редкостью».

Составитель вполне справедливо считает, что годы заключения «окончательно сформировали внутренний мир сестер». При этом он не делает усилий, чтобы узнать состав «дела» и не вникает во внутреннюю сторону происходившего с гонимыми крестьянами. Архивы им не исследованы⁹, а из опроса свидетелей он не смог выстроить реальной картины случившегося. Факт красноречивый, ибо говорит о непонимании самого подвига сестер. Вроде бы они просто жили «похристиански», проповедью не занимались, храмы не защищали, «не стремились сами открыто исповедывать свою веру»¹⁰. Получается, что забрали просто так. Ну, может быть, за «частную» молитву, за то, что не скрывали свою религиозность. Только не укладывается в этот ряд замечание, что Анисию приговорили сначала к расстрелу (заменяв его потом «десяткой») ¹¹. Как и то, что Матрону с Агафией забрали прямо из храма, который они убирала к Пасхе, и что по делу с ними шли две их же двоюродные сестры (это уже получается целая «контрреволюционная организация») ¹². Значит, были-таки девицы Петрины защитниками и веры и отечества, *существенность* которого сохраняли своей самоотверженной жизнью. Дальнейшее действие происходит в сибирских лагерях, в казахстанской степной ссылке. Характерная подробность. Составитель хочет подчеркнуть, что узницы приняли испытание в «простоте», не рассуждая: «Они не задавались вопросом: за что Господь попускает им такие испытания» ¹³. Так

он старается проиллюстрировать силу патриархальной невинности, «бесхитростной души», которая якобы сильнее «мудрых», мучающихся «проклятыми» вопросами. В свое время мне пришлось беседовать и порой тесно общаться не с одним десятком старых верующих (сверстников сестер Петриных), также прошедших сквозь мясорубку ГУЛАГа. И вот ни один из них не ушел от личного разрешения этого рокового вопроса: за что? Ответ нашел каждый, и ответы эти были очень серьезным внутренним опытом. В казахстанской ссылке Матрона и Агафия живут в общежитии, товарки по комнате с насмешкой относятся к их убеждениям, курят, пьют напрапалу, балуются «любовью» и каждое второе слово смешивают с матерком. Постепенно, без споров, без раздражения, мягко, как виртуозные психологи, сестры кардинально влияют на настроение соседей, и те «приходят в память». Так вести себя может только тот, кто нашел ответы на «роковые» вопросы. Еще парадокс: добросовестным (каторжным) трудом они завоевывают расположение лагерных начальников (тех к тому же подкупала безусловная честность верующих), получают премию продуктами и умудряются из неволи помогать близким, жестоко голодающим в колхозах.

После войны сестры возвращаются на родину, начинается «служение» (так называется заключительная, вторая, часть книги). Эти мудрые, закаленные в испытаниях женщины пришли домой свободными внутренне (внешне же, скорее всего, находились под административным надзором). Они никого не боялись («кроме Бога»). Свой гражданский долг видели в том, чтобы поступать всегда по совести. Это были своего рода новейшей формации сельские колонизаторы-миссионеры, начавшие вспахивать пустыню, в которую превратилась «малая» родина. Составитель, сообразно своему, как он считает, «каноническому» представлению о благочестии, рисует сестер нищими, убогими и всегда в окружении колоритной толпы, словно вышедшей из допетровской Руси. Он подчеркивает патриархаль-

ность церковных идеалов, невольно выставляя Петриных маргиналами.

Напротив, насколько можно судить из приводимых в книге фактов, сестры были людьми «центральными» и глубоко современными. Ибо современность и «прогрессивность» заключаются не в модной внешности, а во взаимодействии с духовными задачами эпохи. В этом отношении их образ жизни предельно актуален и до сегодняшнего дня. Они искали возможности воплощения личного человеческого начала среди безжалостных агрессивных форм технократической цивилизации, осуществляемой в СССР тоталитарными методами.

В начале «оттепели» появился роман Федора Абрамова «Братья и сестры» (1958), описывавший жизнь глухой архангельской деревни в военном лихолетье. «Трудовой фронт», скрепы низовой действительности держались на подвиге крестьянок. Тогда это казалось откровением: героини показаны не в лице парторга или стахановца, а в облике обычных баб, чья человечность смягчала невыносимую реальность. Но «деревенская литература», намекая на «запрещенную» веру народа, не могла ее описать не только в силу цензурных запретов. Деревенщики, досконально зная быт, не понимали религиозного мира деревни. В книге о сестрах Петриных можно разглядеть, как и кем сохранялась тысячелетняя культурная традиция. К сожалению, составитель мало сообщает сведений о послевоенном периоде их жизни. Он всячески избегает говорить о гонениях на религию в этот период (хотя это следует из некоторых фактов). Сестры, по-видимому, не вступали в колхоз, занимаясь ремеслом (стегали одеяла, лили свечи, «убирали» иконы). Главная их работа — в душевном ободрении крестьян, в психологической помощи, которую они могли оказать, в умении подсказать выход из сложных житейских обстоятельств. Они становятся духовными наставниками сотен людей, «духовной опорой верующих Шацкого района». Община Петриных существовала как реальность, альтернативная совет-

ской. Только так можно было сохранить свое лицо, только в независимо устроенном мире могла сберегаться традиция, и только там могли формироваться начатки гражданского общества. В своих действиях сестры были «совершенно независимы и свободны от мнения внешних людей» и обстоятельств. «Власти уже более не трогали девиц, предоставив им жить так, как те посчитают нужным для себя. Находясь в советском государстве, Анисия, Матрона и Агафия внешне почти никак от этого государства не зависели. И это было чудом...»¹⁴.

Жизнь ставила перед ними новые задачи. Как в условиях враждебного к религии государства спасти души (когда храмы закрыты, а женских монастырей на территории РСФСР вообще не осталось)? Вскоре после возвращения из ссылки сестры решают строить новый дом (взамен разваливавшейся старой хаты). В этом скромном, но добротном поставленном доме, они принимали людей, устраивали молитвенные собрания, пригревали нищих и больных. К ним стекаются большие денежные пожертвования, которые они направляли в монастыри и в больницы (в частности, долгие годы материально помогали психиатрической больнице, расположенной в бывшей Вышенской пустыне). Многим бедным семьям и отчаявшимся обессиленным одиночкам по инициативе Петриных и с их помощью были построены новые избы, оказана бытовая и денежная поддержка. Что же это, как не активная благотворительная миссия, осуществляемая на благо общества без поддержки западных и прочих фондов?

Надо помнить, что эта явленная независимая и достойная действительность осуществлялась в эпоху колхозного порабощения. И была обязана своим существованием христианской традиции. В «простонародной» России она сохранялась благодаря средневековой культуре благочестия. В России средневековье не окончилось, оно оборвалось по воле Петра I и в городах отчасти заменилось насаждаемым сверху Новым временем. Возрождение у нас не состоялось.

По академику Н. И. Конраду, Возрождение начиналось в тех странах, где деревенская культура уступала место культуре городской. Но в России, в результате болезненных разломов ее исторического развития, разрыва между властью и обществом, образованными условиями и «простонародьем», деревенский мир жил обособленно, со своим собственным языком и понятиями, вплоть до совсем недавнего времени. В церковно-народной среде, связанной тысячами нитей с селом, сохранялось во многом средневековое мировидение.

Сейчас, в начале третьего тысячелетия, мы знаем, что в сознательной крестьянской среде (а таковая идейно существовала в измерениях «благочестия») было развитое «экологическое» сознание, живое нравственное чувство, понимание своей ответственности за ход исторического развития. В таких выдающихся людях, как сестры Петрины, происходило частное Возрождение: «в отдельно взятых» личностях. Но и всей нашей стране необходим опыт подобного Возрождения, личностного возмужания в христианских координатах бытия. В половине XIV столетия, когда средневековая Россия готовилась к преодолению иноземного нашествия, в обществе создалась культурная ситуация, позже охарактеризованная как Предвозрождение (термин Д. С. Лихачева). Она выковывалась в тиши монастырей, в молитвенных кельях, в работе летописцев, в иконописных мастерских. А что происходит в монастырях сейчас, когда отступил тоталитаризм и настало время поработать для общенародного Возрождения?

Разбираемая книга издана известной монашеской обителью. Но бросается в глаза отсутствие у составителя просвещенного культурного кругозора, ему не достает трезвого понимания явлений народной духовной жизни. Не свободен он и от увлечения магической стихией, с воодушевлением трактуя *символический* язык подвижниц с точки зрения чуть ли не языческого волхования¹⁵. Брезгливое отстранение от мира «неверных» соседствует с равнодушием к историческим про-

блематикам современности. В результате в тексте совершенно отсутствует анализ мировоззрения сестер, зато отмечено, что они не пользовались электричеством, не имели паспортов, не получали пенсий¹⁶.

Но все эти недостатки в какой-то степени возмещаются одним положительным качеством. На каждой странице ощущается серьезный интерес к миру поступков, к их внутреннему — «таинственному» — измерению. Интерес этот не праздный, а вполне коренной, за ним стоит понимание того, что надежность в этом мире дает только «красивое» внутреннее устройство человека. Как по Достоевскому: красота спасет мир. Трепетное отношение к живительной силе человеческой доброты, к его сверхъестественной природе является невольным свидетельством этой книги о нашем времени. Такого серьезного желания научиться достойному поступку уже нет у современной светской литературы. Она занята воспеванием братков и игрой в бисер из советского ретро и западного постмодернизма.

Но для преодоления общих болезней движение должно быть двусторонним: в кельи должна прийти культура, а социо-гуманитарная наука должна изучать опыт народного самостояния. Может, тогда, находясь на пороге новой исторической эпохи, мы обретем свое Возрождение, иначе, боюсь, нас ждут срывы и обвалы в очередное безвременье.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Сестры. Очерк жизни сестер Анисии, Матроны и Агафии, подвизавшихся и почивших в селе Ялтуново Шацкого района Рязанской епархии.* М.: Издание Новоспасского монастыря, 2003. 220 с., илл. Издание 2-е, исправленное. Тираж 10000. (Первое издание: М., 2001.)

В московских церковных лавках и магазинах книга продается за 85–100 рублей, что для современных православных читателей, людей, как правило, ниже среднего достатка, немало.

² Автор не указан, но так как копирайт на «составление» принадлежит Новоспасскому монастырю, то в дальнейшем безымянного автора обозначаю как «составитель».

³ О т. н. литературе благочестия, ее проблематике и отличии от древних «житий» см.: *Проценко П. К.* Читателю // *Варнава (Беляев), епископ.* Тернистым путем к небу. О многоплавченной и зело поучительной, подвижнической во Христе жизни старца Седмиезерной и Спасо-Елеазаровой пустыни схиархимандрита о. Гавриила / Составитель Проценко П. Г. М.: Паломник, 1996. С. 8–10.

⁴ *Сестры...* С. 45 (Курсив мой. — П. П.)

⁵ Надо все же отметить, что после войны сестры обращались за духовным руководством и к двум пастырям в священном сане, но оба к тому времени прошли через испытания концлагерями.

⁶ *Сестры...* С. 52.

⁷ Но только если читатель готов пробиться сквозь расслабляющую стилистику и многословные рассуждения составителя.

⁸ Для характеристики культурного уровня подобных книг и отсутствия в них элементарной рассудительности стоит сказать, что составитель вполне серьезно считает, что старец Григорий Томчин прожил 130 лет. Причем выслан он был якобы в возрасте 104 лет.

⁹ *Сестры...* С. 218. Это не сделано ни в первом, ни во втором издании, «исправления» в котором отыскать затруднительно.

¹⁰ *Там же.* С. 58.

¹¹ После войны успела получить и второй срок, но «небольшой»: «за весь мир», как она сама определила («десятку» же отбыла «за себя»).

¹² Непроясненная деталь. Когда их везли по селу, за телегой бежали односельчане и кричали конвойным: «Мы тоже верующие, возьмите и нас». А те в ответ — кнутами: «Вы нам не нужны». Откуда такое «горячее» настроение у тех, кто еще недавно оскорблял старших Петриных за их религиозный энтузиазм? Здесь уже видно срастание мифа с фактом.

¹³ *Сестры...* С. 65.

¹⁴ *Там же.* С. 107–108.

¹⁵ См., к примеру, сюжет на с. 35–36.

¹⁶ Кстати, попытки осмысления подобных фактов также не сделаны. Составитель в данном случае ограничивается многозначительными намеками. Что это, как не кликушество? При этом сестра Анисия часто летала самолетами, а значит, цивилизацию в каком-то положительном измерении принимала.

ЛЕОН ТРЕТЬЯКЕВИЧ

Д'Эрбиньи и русская эмиграция

Глава из книги Leon Tretiakévitch, «Bishop Michel d'Herbigny, S.J. and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity», изданная католическим издательством Augustinus-Verlooy, 1990, Würzburg с благословения епископа Вюрцбургского. Директор издательства о. Бидерманн опубликовал эту книгу «в надежде, чтоб не повторились прежние ошибки».

Деятельность д'Эрбиньи в Советской России также освещена в книге о. Антония Венгера «Рим — Москва», опубли. в русском переводе в издательстве «Русский Путь» (2000 г.) с предисловием Н.А. Струве.

Практическое участие д'Эрбиньи в делах русской эмиграции началось в 1919 г. и приняло более деятельный характер после его переезда в Рим в 1921 г. Русская эмиграция вообще весьма интересовала Католическую Церковь, которой становилось все труднее распространять свое вероучение в России. Более чем миллионная диаспора русских, покинувших родину после Октябрьской революции, состояла из бойцов расформированной Белой армии, из наиболее одаренных, образованных и культурных представителей российского общества. Идеологи католичества надеялись, что рано или поздно, после падения советского режима, большинство русских беженцев вернется на родину и окажет там существенное влияние. Иерархи Католической Церкви поэтому полагали, что отношение русских эмигрантов к католичеству, приобретенное ими в годы изгнания, наложит отпечаток на будущую политику России по отношению к Риму и к объединению Церквей.

История дала Католической Церкви уникальный шанс развеять вековые подозрения и завоевать в России широкие симпатии при условии, что бескорыстная материальная и моральная поддержка будет оказана

на не только отдельным представителям нации, но и Русской Православной Церкви, страдавшей под гнетом кровавых гонений и испытывавшей немалые трудности в изгнании. Словом, почва была подготовлена. Оказавшись в Центральной и Западной Европе, русские могли из близости наблюдать католичество в действии. Эффективная организация и дисциплинированность, социальный динамизм, личная набожность священства и паствы вызывали их уважение, если не восхищение. Многие испытывали глубокую благодарность за помощь, оказанную им отдельными католиками или католическими организациями. Эти люди были внутренне готовы к диалогу с католичеством, чтобы установить лучшее взаимопонимание и психологическую близость, столь необходимые для будущего организационного союза между Русской и Римской Церквями. Многие эмигранты ощущали, что католики и православные должны зарыть топор войны и рука об руку отправиться на совместную борьбу с воинствующим атеизмом, их общим врагом. Таких взглядов придерживались некоторые влиятельные православные миряне и митрополит Евлогий, некогда считавшийся непримиримым врагом униатов. Даже консервативный синод русских епископов во главе с митрополитом Антонием Храповицким в Сремски-Карловцах, в Югославии, в начале 1920-х годов не противился контактам с Католической Церковью¹.

То, что католики так плохо использовали открывшиеся перед ними возможности, объяснялось тем, что вся стратегия и политика Католической Церкви в отношении русской эмиграции определялись д'Эрбиньи и его единомышленниками, а не кардиналом Мерсье, чрезвычайно популярным в эмигрантской среде католическим иерархом, чья позиция была, скорее, исключением. В отличие от Ватикана, Примас Бельгии возвысил свой голос в защиту патриарха Тихона и Русской Православной Церкви, чей героизм в условиях жестоких гонений его так восхищал. Оказывая помощь русским эмигрантам в Бельгии, он близко к сердцу прини-

мал их нужды, одновременно проявляя деликатность и такт в отношении их взглядов и настроений. Естественно, русские отдавали предпочтение поведению Мерсье, лишенному и намека на прозелитизм, когда сравнивали его с отношением католических властей в Париже и в других местах. Многочисленные эмигранты, включая митрополитов Евлогия и Антония, открыто скорбели о его кончине в 1926 г., оплакивая потерю истинного и щедрого друга и защитника православных русских людей².

В отличие от Мерсье, д'Эрбиньи пользовался дурной славой среди русских беженцев. А все потому, что материальная помощь и моральная поддержка, которую он оказал многим, зачастую преследовала тайные цели и имела пропагандистский и прозелитический характер, чем отмечены и многие его писания. И еще, конечно, нельзя не забывать о том, что его русская политика в целом была крайне непопулярна в среде эмиграции.

Следуя иезуитской традиции распространять влияние на массы с помощью лидеров общественного мнения, д'Эрбиньи налаживал отношения с русской православной эмиграцией посредством контактов с влиятельными мирянами и видными церковными деятелями. Таковыми были князь Григорий Трубецкой и Антоний Карташев, игравшие активную роль как в политической, так и в религиозной жизни эмиграции. Их благорасположение к Католической Церкви разделяли о. Петр Извольский, брат министра иностранных дел в царском правительстве, бывший одно время обер-прокурором Святейшего Синода. Будучи уверенным, что у Извольского отличные шансы сменить патриарха Тихона на патриаршем престоле и в надежде, что Мерсье сумеет исправить воззрения Извольского на католичество, д'Эрбиньи в мае 1922 г. познакомил кардинала с русским священником, вскоре ставшим его близким другом³.

Карташев, Извольский и другие считали, что католическо-православные унии, вроде Флорентийской и Брестской, потерпели в прошлом полную или час-

тичную неудачу потому, что, не став по-настоящему организационным и органическим воссоединением, они свелись к церковно-политическим договоренностям между иерархами в период, когда Римско-Католическая Церковь имела возможность диктовать условия своей более слабой и гонимой Православной Сестре. Они ощущали, что в 1920-е годы, когда большинство православных христиан терпели жесточайшие гонения или находились под гнетом иных трудностей, было неразумно даже помыслить о ведении переговоров о соединении. Но они были также уверены, что именно этот момент весьма благоприятен для психологического сближения — при том условии, что Католическая Церковь окажет бескорыстную помощь и не воспользуется слабостью Православия для своей пропаганды и прозелитизма. Если бы католики, однако, впали в свою старую ошибку и избрали политику духовного завоевания вместо братского диалога, Православие оказало бы решительное сопротивление и возможность церковного воссоединения отодвинулась бы в еще более отдаленное будущее. Трубецкой, Карташев и Извольский увидели, что д'Эрбиньи, этот гениальный вдохновитель католических обращений, воплощал собой как раз ту самую католическую идеологию и политику, которую они столь откровенно критиковали. И посему их отношения с ним оставались хотя и учтивыми, но холодными⁴.

Не большего успеха добился д'Эрбиньи в установлении дружеских связей с виднейшими иерархами эмиграции. Он лишь однажды встретился с митрополитом Евлогием во время визита последнего в Рим в 1924 г. и услышал от него, что главным препятствием для оздоровления католическо-православных отношений является как раз католический прозелитизм, особенно среди русских детей, а также притеснение православных в католической Польше. С митрополитом Антонием же, которого ему так и не довелось встретить лично, д'Эрбиньи только обменялся немногочисленными полемическими посланиями⁵.

Помимо тщетных попыток внушить отдельным православным идею воссоединения с Вселенской Церковью, д'Эрбиньи также с конца 1922 г. или с начала 1923 г. помогал в Риме планировать и организовывать крупномасштабную католическую помощь и религиозную пропаганду среди русских эмигрантов в различных странах. Этот проект с годами перешел практически в его единоличное ведение и должен был, по его замыслам, рано или поздно вылиться в многочисленные обращения⁶.

Если в рамках англиканского и протестантского проектов, материальная и финансовая помощь беженцам обычно оказывалась по каналам русских эмигрантских организаций (таких как Русский Красный Крест, комитеты Земгора или Православная Церковь, причем русские эмигранты могли распоряжаться этими средствами по собственному усмотрению), распределением католической гуманитарной помощи, как правило, занимались католические организации. Одновременно русским подросткам и юношеству предлагалось бесплатное или частично бесплатное обучение в католических сиротских приютах, школах и университетах. Параллельно проводилась открытая кампания по распространению католической доктрины в русской диаспоре посредством публичных лекций и печатных изданий разнообразного свойства.

Однако православным приходом, которые не имели своих церковных зданий, никогда не позволялось проводить богослужения в католических церквях, хотя д'Эрбиньи и прочие католики иногда выказывали откровенное неудовольствие, когда эмигранты-православные пользовались гостеприимством протестантских и англиканских храмов. В пик этой практике в основных центрах эмиграции стали открываться конкурирующие католические церкви восточного обряда, дабы окормлять русских католиков. А поскольку таковых или не было, или они были слишком малочисленны, чтобы оправдать свое устройство, истинной целью подобной практики, похоже, было стремление

привлечь в них со временем достаточное число новообращенных, доказывая всем скептически настроенным православным, что и они могли бы стать католиками и вместе с тем оставаться истинно русскими, служа Господу в привычном для них обряде.

Константинополь. В Константинополе, через который с 1919 по 1924 гг. прошло 250 тыс. русских беженцев, программа католической помощи, среди прочих, осуществлялась главным образом под эгидой французских священников и мирян⁷. В начале 1921 г. Конгрегация Восточных Церквей намеревалась поначалу направить туда д'Эрбиньи с ознакомительной миссией, а также, вероятно, и с целью найти в русской эмигрантской среде подходящих кандидатов для рукоположения в католические священники восточного обряда. Однако миссию д'Эрбиньи взяли на себя два его собрата-иезуита, уже находившиеся в Константинополе, — француз Луи Бай и поляк Станислас Тышкевич (1887–1962). Д'Эрбиньи, вероятно, познакомился с Тышкевичем между 1912 и 1914 гг., когда преподавал в Энгиевском университете, а последний учился в Лувене, причем оба были близкими друзьями Пирлинга, историка-иезуита, родившегося в России.

Луи Бай и о. Александр Сипягин, русский священник латинского обряда, бывший членом первой Государственной Думы, основали и возглавили пансион Святого Георгия, где учились около пятидесяти русских мальчиков (некоторые из них были выходцами из именитых и аристократических семей) и который в 1923 г. был переведен в Бельгию⁸. Тышкевич оказал материальную помощь многим русским, особенно в связи с их переездом из Турции в другие страны. И хотя открыть в городе церковь восточного обряда было невозможно из-за отсутствия подходящего священника, Бай и Тышкевич организовали серию лекций на русском языке о католической вере. Тышкевич регулярно читал проповеди на русском языке в одном из городских католических храмов, будучи убежденным, что «необходимо дать этим несчастным братьям

не только одежду и порцию супа, но также и милосердное слово, указуя им путь к вечному спасению»⁹. Более того, в пик богословским курсам, организованным русским православным епископом Вениамином для русских кандидатов в священство, Тышкевич привлек к своим лекциям около двух десятков молодых русских, большинство из которых были православными, остальные – новообращенные католики. Наконец, в целях активизации кампании по обращению, Тышкевич, Бай, Сипягин и другие начали издавать серию русскоязычных брошюр под общим названием «Вера и Церковь». В них рассказывалось о жизни католических святых, о проблемах единства христианской Церкви, о догматах примата и непогрешимости папы.

Вопреки изначальным чаяниям, этот вид прозелитизма принес скудные плоды. В 1922 г. в Константинополе удалось обратить в католическую веру 61 русского. Исходя из этого количества, можно заключить, что в период с 1919 по 1924 г., когда в городе осталось совсем немного русских, в католичество было обращено не более двухсот человек. Вероятно, еще больше русских, ранее симпатизировавших католической вере, отвортились от католицизма именно по причине такой открытой пропаганды и впоследствии полностью отдалились от Католической Церкви¹⁰.

Париж. К 1924 г. Париж стал политическим и культурным центром русской эмиграции; по этой причине также и центром весьма энергичной активности католиков в эмигрантских кругах. Организованный усилиями д'Эрбињи в Париже в 1920 г. комитет не добился ощутимого успеха. После реорганизации в ноябре 1921 г. этот комитет стал называться «Union française d'aide aux Russes» («Французский комитет помощи русским» – далее ФКПР). Будучи по существу и по направленности, хоть и не по названию, католическим, этот комитет, среди членов которого были видные церковные, политические и военные деятели, имел в своих рядах иезуита Руэ де Журнеля, а также сестру д'Эрбињи. Председательствовал в этой организации монсе-

ньюр Эмманюэль Шаптал, назначенный в феврале 1922 г. викарным епископом Парижа. Его помощник и личный секретарь аббат (позднее каноник) Шарль Кенэ, был некогда учеником аббата Порталья; но в отличие от прочих учеников последнего, он затем занял весьма «неэкуменическую» позицию. Если официально заявленной целью ФКПР была благотворительность, то германский посол видел его основную задачу в распространении католической религиозной пропаганды в русской колонии в Париже. По существу же, Шаптал активно занимался и тем и другим¹¹.

Он и его помощники кормили, одевали, давали приют и находили работу тысячам эмигрантов, а также помещали сотни русских детей в католические школы и колледжи. Кенэ также озаботился материальной помощью и моральной поддержкой десяткам русских студентов. Финансируемая в основном из католических источников, эта кампания также субсидировалась французским правительством и, в период с 1925 по 1927 г., получала гранты из тайного фонда российского департамента Министерства иностранных дел Франции, где с благосклонностью относились к деятельности комитета Шапталя по ассимиляции эмигрантов и «отрыва их от царских традиций».

Невзирая на публичные опровержения упреков в том, что он пытается расшатывать устои веры православных, Шаптал был одержим идеей прозелитизма, что нашло отражение в его докладе папе Пию XI в августе 1924 г. Благодаря деятельности его комитета, общал епископ папе, многие православные русские стали приходить к мысли, что католические священники «интеллектуально и морально превосходят русский клир». Кроме того, католическое образование прививало молодым русским эмигрантам «качества, отсутствующие как у русских, так и в Православии». Посему довольно часто «души возвращаются к католическому единству», и среди шестидесяти или ста тысяч русских эмигрантов в Париже насчитывалось уже почти сто католиков, для которых богослужения регулярно отправ-

лялись в привычном для них «славянском обряде», как в заключение извещал Шапталю папу¹².

Вскоре эти богослужения стал проводить русский священник Александр Евреинов, прибывший в Париж из Рима в 1921 г. в качестве секретаря нунция Черетти. Рьяный приверженец латинства и никоим образом не связанный с русским католическим экзархатом (основан в 1917 г. в России митрополитом Галицким Андреем Шептицким и русским священником Леонидом Федоровым) и его идеологией, он стал преданным клеветником д'Эрбиньи. С большой неохотой, вопреки своим глубоким убеждениям, он повиновался папской директиве от октября 1924 г., повелевшей ему перейти в восточный обряд ради более плодотворной апостольской деятельности среди русских. Поначалу службы проходили в нескольких латинских храмах, но в 1927 г. около Пляс д'Итали появилась русско-католическая церковь, чьим первым настоятелем и был назначен Александр Евреинов. Дабы укрепить его престиж в среде русских эмигрантов, которые следили за ходом событий с нескрываемой враждебностью, Рим вскоре возвел его в сан архимандрита, хотя он продолжал оставаться под неусыпным оком француза Шапталю¹³.

Эта парижская католическая смесь из благотворительности и прозелитизма не могла не заставить русских делать невыгодное для Шапталю сопоставление не только с политикой Мерсье в Бельгии¹⁴, но и с деятельностью американской протестантской организации ИМКА, оказывавшей гуманитарную помощь русским в Константинополе, Праге, Берлине и Париже совершенно бескорыстно и в тесном взаимодействии с Православной Церковью и другими русскими организациями, с чьими чаяниями и идеями никогда не забывали считаться. Неоценимым вкладом ИМКА была моральная поддержка и материальная помощь, оказанная ею — главным образом, через своего представителя Поля Андерсона — Бердяеву, Булгакову, Лосскому и другим русским религиозным мыслителям, оказавшимся в эмиграции. Главной заслугой Андерсона было созда-

ние русскоязычного издательства «ИМКА-пресс», существующего в Париже и по сей день. Многочисленные книги и брошюры о жизни и культуре русского Православия, изданные за последние 77 лет, стали живым свидетельством того, что ИМКА, вопреки опасениям д'Эрбиньи и других католиков, была чем угодно, но только не русскоязычным рупором протестантской пропаганды. Равно как и контакты русских с ИМКА или полученная от нее гуманитарная помощь, вопреки опасениям д'Эрбиньи и Шапталю, никоим образом не были направлены против традиционной веры православной русской эмиграции¹⁵.

Поскольку американская организация не могла удовлетворить все нужды русских, оставалась еще достаточно просторная ниша для гуманитарной помощи ФКПР. Но ее прозелитизм и прямо связанные с ним случаи обращений в католичество, особенно среди русских детей, обучавшихся в католических школах, вызвали публичную критику в 1926 г. со стороны одного русского православного клирика в Париже. В ответ Кенэ направил от имени Шапталю оскорбительное открытое письмо митрополиту Евлогию, в котором извещал, что ФКПР приостанавливает программу помощи русским эмигрантам, дабы католиков более не осыпали обвинениями в прозелитизме. Малоприятная полемика продолжилась в письмах, опубликованных в парижской русскоязычной печати, причем в эту полемику оказались среди прочих вовлечены Кенэ, Шапталю, Карташев и Мережковский. В конце концов ФКПР решил-таки возобновить помощь русским, однако официальные отношения между парижской католической епархией и русским клиром оказались испорчены и были восстановлены лишь в конце Второй мировой войны¹⁶.

Данный скандал имел громкий резонанс в кругах русской эмиграции, выйдя далеко за пределы Франции, и был даже замечен бельгийской, немецкой и британской прессой. Узнав о скандале за несколько недель до своей кончины, аббат Порталь с печалью заметил,

что это был неизбежный итог политики, проводимой Шапталем и его единомышленниками. Последние же, усугубляя сложившуюся ситуацию, продолжали гнуть свою линию. Между тем, митрополит Евлогий внимательно следил за их деятельностью, равно как и за деятельностью русской католической миссии Евреинова, предпринимая защитные шаги, когда это представлялось необходимым¹⁷.

Но какова же была роль д'Эрбиньи во всем этом? Говоря сегодняшним языком, как «брат по духу» Шапталя и Кенэ, он полностью одобрял их действия по отношению к русской общине во французской столице. К концу 1925 г. он дал понять Шапталю, что его труды весьма ценятся в Риме и, что неудивительно, встал на сторону Шапталя в разгоревшемся несколькими месяцами спустя конфликте. После скандала он продолжал наставлять Шапталя и Кенэ по поводу того, как предупредить и пресечь «выходки Евлогия» и как эффективнее вести полемику в прессе против тех деятелей Православия, которые выступают с критикой католицизма¹⁸.

Помимо Парижа и в других французских городах, например, в Лилле, Камбрэ, Лионе, Ницце, существовали более или менее многочисленные русские общины, и там отдельные католики, включая д'Эрбиньи, или католические организации проявляли к ним интерес.

Лилль. С декабря 1921 г. и почти до конца десятилетия о. Давру и его братья-иезуиты в Лилле, родном городе д'Эрбиньи, опекали порядка двадцати молодых русских, которые учились в городском университете и жили в просторном особняке, выделенном в их распоряжение стараниями лично д'Эрбиньи¹⁹. При помощи доминиканца Жана Омэ из местной русской католической семинарии, основанной в 1923 г., Давру также проводил собрания и конференции, открытые для всех русских Лилля. Здесь тоже практиковался прозелитизм, хотя и не столь провокационно, как в Париже. Отвечая на анкету, разосланную Конгрегацией Восточных Церквей примерно в 1923–1925 гг. (как можно предположить, по наущению д'Эрбиньи),

епископская канцелярия Лилля извещала, что в городе зафиксировано, по меньшей мере, десять обращений и что большинство русских православных детей учатся в католических школах, где им вменяется прослушивать курсы католического Закона Божия²⁰.

Камбрэ. В еще большей степени внимание д'Эрбиньи было обращено к Камбрэ, где некая мадемуазель Тафанель, с которой он был знаком еще с 1910 г., основала весьма деятельную общину учительствующих сестер – скорее, современный светский институт, нежели монашескую обитель в традиционном смысле. Он весьма сочувственно относился к делам этой группы.

Встречая во время своих поездок русских православных вдов или одиноких женщин, выказывавших интерес к проблеме единства христианских Церквей или желавших побольше узнать о католической монашеской жизни, д'Эрбиньи направлял их погостить в общину мадемуазель Тафанель – в надежде, что рано или поздно последует обращение. Первой к мадемуазель Тафанель прибыла в конце 1922 г. госпожа Маклакова, вдова министра внутренних дел в царском правительстве и невестка видного деятеля партии кадетов Василия Маклакова. Всего же в Камбрэ в разное время побывало примерно 15 русских женщин, которые принимали активное участие в жизни общины и в ежедневных молитвах²¹.

Имея более экуменический склад ума, нежели ее духовный наставник д'Эрбиньи, мадемуазель Тафанель отнюдь не стремилась быть инструментом прозелитизма и отказывалась склонять своих русских гостей к принятию католической веры. Надо сказать, она и ее сестры были приятно поражены набожностью русских женщин не меньше, чем те – набожностью членов этой католической общины. Не слишком довольный тем, что в пансионе мадемуазель Тафанель к православным постоялицам относились так, будто они уже были сестрами в католической вере, монсиньор Шолле, архиепископ Камбрэ, периодически справлялся, не готова ли имярек принять католичество. Ибо д'Эр-

биньи убедил его в мысли, что в отношении русских правильное всего избрать путь именно прозелитизма, а не пропаганды воссоединения двух Церквей²².

Сам д'Эрбиньи играл довольно-таки любопытную закулисную роль во всем этом деле. Если в письмах к мадемуазель Тафанель, написанных в промежутке между 1923–1927 гг., он вежливо одобрял ее поведение, то в посланиях к Шолле советовал настаивать, чтобы община Камбрэ выказывала чуть большее апостольское рвение. «Папа, — писал он, — желает, чтобы сестры выбрали более “благоразумную” линию поведения и перестали относиться к русским сестрам “как к себе равным”, пока те не приняты в лоно Католической Церкви. В противном случае сами сестры могли бы понести “духовный” урон».

В конце концов, большинство русских женщин, гостивших в Камбрэ, обратилось в католичество, хотя и не одновременно. Первой решилась на это, в Пасху 1924 г., госпожа Маклакова, кого д'Эрбиньи в многочисленных письмах набожно и ласково подталкивал в желаемом направлении и которая впоследствии стала одним из его самых преданных друзей²³.

Лион. В 1923 г. в Лионе и пригородах русское население насчитывало 10 тыс. человек. Сюда же из Константинополя приехал о. Тышкевич проповедовать католичество восточного обряда. Объектом его самого пристального интереса были 11 студентов-богословов, которые прибыли в Лион за несколько месяцев до него, причем д'Эрбиньи предпринял все необходимые шаги по подготовке их прибытия. Папа Пий XI, которого его советник-иезуит, похоже, заинтересовал идеей создания русской семинарии в Лионе, ради этого даже отменил запрет не католикам обучаться в католических богословских школах. Д'Эрбиньи ликовал, что пусть даже несколько православных студентов-богословов были вырваны из объятий немецких наставников-протестантов, и надеялся, что в Лионе они смогут подготовиться к «хорошо обдуманному и надежному апостольскому обращению»²⁴.

Однако хотя трое студентов, Лев Жеденов, Николай Братко и Александр Спасский со временем все же приняли католическую веру, прочие остались православными и летом 1923 г. разъехались кто куда. Их интерес к католическому богословию, похоже, послужил лишь поводом для бегства из Константинополя. В конце концов, и эти трое также покинули Лион, чтобы продолжить свои богословские штудии в иных местах²⁵.

Не преуспев в осуществлении проекта открытия семинарии, Тышкевич в 1923 г. основал журнал «Вера и родина», первое регулярное католическое издание для русских эмигрантов. Но поскольку Лион, вопреки первоначальным надеждам, оказался не слишком удачным местом для этого предприятия, Тышкевич в конце 1924 г. перевел свое издание в Париж, где, казалось, обстановка была более благоприятной.

За время своего продолжительного пребывания в Лионе в 1923 г. д'Эрбиньи также пытался создать организацию для оказания материальной помощи русским. Но и этот проект стал развиваться в направлении, вероятно, отличном от его первоначального замысла. Странно, но факт: организация оказалась не заражена прозелитизмом — главным образом потому, что о. Альбер Валенсэн, лионский иезуит, кому д'Эрбиньи поручил возглавить организацию, передал значительную часть полномочий аббату Полу Кутюрье. Последний же не был одержим прозелитическими идеями. Напротив, знакомство с русскими беженцами подвигло его стать убежденным экуменистом. Подобно Мерсье, он пользовался доверием, любовью и уважением всех русских, с кем ему довелось вступать в контакт, включая митрополита Евлогия²⁶.

Ницца. Несколько иной климат католическо-православных отношений сложился в районе Ниццы, где в начале 1920-х годов нашли себе прибежище, по крайней мере, 5 тыс. русских эмигрантов. Прислушавшись к данному в 1921 г. совету д'Эрбиньи наладить гуманитарную помощь беженцам от имени Католической

Церкви, епископ на покое Ван Калун в том же году стал активным членом комитета помощи, куда входили и который возглавляли в основном беженцы из России. Но через два года он покинул этот комитет ради создания в Ницце чисто франко-католической организации. Ван Калун предпринял этот неожиданный шаг, видимо, по наущению посетившего Ниццу в 1923 г. д'Эрбиньи, который не одобрял совместные католическо-православные предприятия, в особенности если их возглавляли православные русские.

Когда в октябре 1924 г. д'Эрбиньи вновь оказался проездом в Ницце, ему очень понравилось то, что он там увидел. Организация Ван Калуна, номинально возглавлявшаяся епископом Ниццы, обрела ярко выраженную прозелитическую направленность, что резко отличалось от идеологии и практики экуменизма и церковного воссоединения, которые Ван Калун проповедовал еще три десятилетия назад²⁷. Ван Калун и его помощники не только кормили, одевали и устраивали на работу эмигрантов, но также основали школу для более чем двух десятков русских детей, большинство из которых были православными. Спустя два года началось строительство сиротского приюта для русских мальчиков-католиков, и тогда же планировалось создать такой же приют для русских девочек-католичек. Поскольку русских детей-католиков в Ницце были считанные единицы, естественно было предположить, что конечной целью проекта было обращение в католичество сирот, принятых в эти приюты.

Кроме того, весной 1924 г. после приезда в Ниццу болгарского священника, посланного сюда Конгрегацией Восточных Церквей, открылась греко-католическая церковь. Если целью этого шага было привлечение православных, перешедших в католичество, то к 1926 г. таковых насчитывалось лишь 5, вместе с которыми общая численность русских католиков достигла 17, из которых 10 посещали богослужения латинского обряда во французских церквях, а прочие никогда не появлялись в церкви Ван Калуна²⁸.

В первом выпуске популярного журнала «L'Union dans l'Eglise», основанного им в 1926 г., Ван Калун утверждал, что он и его помощники желают работать на благо католическо-православного сближения и что они не ставят своей целью добиваться индивидуальных обращений. Но эта декларация противоречила фактам, ибо, конечно же, прозелитизм имел место. Но иначе и быть не могло в ситуации, когда пропаганда воссоединения Церквей и благотворительная практика так тесно переплетались. Как следствие, многие эмигранты относились к католическим организациям вспомоществования с подозрением и враждебностью. Но сам Ван Калун поддерживал дружеские отношения с рядом видных деятелей русской православной общины в Ницце и пребывал в мире с их епископом Владимиром. Во всяком случае, ему удалось избежать скандала, подобного тому, который произошел в Париже в 1926 г.²⁹

Но, в конечном счете, многолетние труды Ван Калуна на благо русских принесли ему мало радостей и много разочарований. Во-первых, финансовая поддержка папой Пием XI и д'Эрбиньи его благотворительных и строительных проектов оказалась куда менее щедрой, чем ожидалось³⁰. Но его горчайшим разочарованием, похоже, стала невозможность найти подходящего настоятеля для основанной им русской церкви. Ван Калун объяснял свой неуспех в завоевании симпатий русских эмигрантов и обращении русских в католичество тем фактом, что его первым священником восточного обряда был болгарин, а не русский. После долгих поисков он нашел вроде бы подходящую замену в лице о. Сергия Грум-Гржимайло. Но, симпатизируя русскому экзархату и будучи другом Абрикосова (русского католического священника, приверженного экзарху Л. Федорову), этот престарелый и высокообразованный русский священник не встретил одобрения д'Эрбиньи, который вместо него направил в Ниццу молодого о. Александра Дейбнера (1899-?), сына Иоанна Дейбнера, одного из первых в Петербурге священни-

ков греко-католического обряда. Обращение о. Александра в Православие летом 1927 г., спустя несколько месяцев после его прибытия в Ниццу, в высшей степени обескуражило Ван Калуна и вынудило его закрыть русскую церковь, а затем и школу, и сиротский приют. Вскоре его, и так с сильно пошатнувшимся здоровьем, разбил паралич, и в начале 1932 г. он умер³¹.

Брюссель и Бельгия. К 1924 г. в Бельгии нашли приют около 3,5 тыс. русских. Однако германский посол в Брюсселе докладывал в Берлин в 1923 г. и 1925 г., что щедрая католическая помощь русским студентам едва ли сопровождалась сколько-нибудь организованной католической пропагандой. Он объяснял это стремлением кардинала Мерсье не идти на поводу у Французской Католической Церкви, а проводить независимую политику. Именно в противодействии Мерсье прозелитизму можно усмотреть причину того, что на протяжении всей его жизни и в течение ряда лет после его кончины в Брюсселе не было открыто ни одной русско-католической церкви³².

Среди многочисленных программ помощи, которые курировал кардинал, был и перевод пансиона Св. Георгия из Константинополя в бельгийский город Намюр, где он функционировал за счет католических пожертвований. В этом пансионе, которым по-прежнему руководили иезуит Бай и русский священник Сипягин, находились около 50 русских мальчиков. Во многом эта школа и школьная часовня, где Сипягин впервые стал проводить богослужения по латинскому обряду, стали основным каналом влияния д'Эрбиньи в Бельгии. По указанию Рима, осенью 1924 г. часовня была переоборудована для служб по восточному обряду, от коего Сипягин был не в большем восторге, чем Евреинов. Но папа Пий XI приказал ему перейти в восточный обряд ради «плодотворного миссионерского служения среди детей и их семей, а равно и во благо России». Именно д'Эрбиньи передал Сипягину волю папы через провинциала иезуитского ордена в Бельгии, и именно д'Эрбиньи, через того же посредника, выразил удовлетво-

ние папы «его великодушным характером», когда Сипягин был вынужден подчиниться папскому наказу.

Хотя регулярное посещение богослужений в часовне было обязательным для пансионеров, на мальчиков не оказывалось никакого давления с целью склонить их к обращению в католическую веру. И, вероятно, вопреки надеждам и замыслам д'Эрбиньи, большинство православных русских отроков, прошедших за многие годы через пансион Св. Георгия, остались в лоне Православия³³.

Берлин. В 1924 г. в Берлине все еще находилось до 100 тыс. русских (к 1927 г. их число сократилось до 60 тыс., поскольку многие переехали в Париж или в другие города за пределы Германии), из которых лишь около 60 были католиками.

Уж в 1921 г. папа Бенедикт XV и католические благотворительные организации переводили значительные пожертвования в фонд социальной помощи эмигрантам в Берлине по линии комитета помощи русским детям в Германии³⁴. Но власти Рима желали, чтобы эта гуманитарная помощь распределялась по каналам чисто католической организации и сопровождалась действенным религиозным и пастырским служением. Уже осенью 1922 г. д'Эрбиньи, следуя в Ригу, задержался на несколько дней в Берлине. Он намеревался прощупать там почву в надежде на то, что, по парижскому примеру, какому-нибудь немецкому священнослужителю можно будет доверить управление и координацию католической благотворительной и религиозной миссии в общине русских эмигрантов и ради этой цели возвести его в епископский сан³⁵.

В мае 1923 г. папа Пий XI направил д'Эрбиньи в Мюнхен обсудить этот вопрос с нунцием Пачелли и тамошним архиепископом — кардиналом Фаулгабером. Спустя более года достойный кандидат был наконец-то найден в лице д-ра Людвиг Берга, который, еще будучи армейским капелланом в годы Первой мировой войны, имел тесные контакты с фельдмаршалом Гинденбургом и самим кайзером³⁶.

С ноября 1924 г. по лето 1927 г. Берг посвятил себя неустанным и самоабвенным трудам по оказанию материального, морального и духовного вспомоществования русским беженцам в Берлине и окрестностях. Он находил эмигрантам работу, связанную с физическим трудом, устраивал их на секретарские должности или в учебные заведения, организовывал швейные кооперативы и пункты надомной работы, наладил раздачу нуждающимся бесплатных обедов, продуктовых пайков и одежды. Он помогал русским получать медицинскую помощь в стационарах, добивался для них вида на жительство в Германии или въездных виз в другие страны. Он также заботился о том, чтобы русские студенты получали стипендии, а также бесплатное или льготное питание и постой. По его представлениям, его дальнейшей целью, ради которой он и развил свою кипучую деятельность, было воссоединение Русской Православной Церкви (к которой он, в отличие от д'Эрбиньи, придавал именно статус Церкви) с Римом. Но он также был убежден, что успешному осуществлению его главной цели вовсе не помешает активный прозелитизм.

В конфиденциальном меморандуме, составленном для Пия XI в октябре 1925 года, он высказывал предположение, что весьма эффективным направлением работы во имя воссоединения было бы изъятие русских детей из православного окружения и помещение их в католические пансионаты и монастыри, на что, разумеется, должно быть получено письменное согласие родителей на посещение их детьми уроков католического Закона Божия и католических богослужений. При этом, как свидетельствовал немецкий опыт, вскоре происходили обращения учащихся. Таким образом, полагал Берг, будет создана прослойка образованных русских католиков, которые впоследствии смогут стать католическими священниками и мирянами-миссионерами в России³⁷. Эта идея, разумеется, находилась в полном согласии с наказом Пия XI создавать «местный клир» в миссионерских областях вроде Африки или Дальнего Востока.

Руководствуясь этой идеей, Берг поместил десятки православных русских детей младшего и среднего школьного возраста в католические учебные заведения Берлина и в других германских городах и даже в соседних Бельгии и Голландии. Впоследствии десять из них, с согласия родителей, приняли католичество. Сам же Берг, за три года, проведенных в Берлине, спешествовал обращению, по меньшей мере, около пятидесяти русских, включая детей, а также студентов и университетских преподавателей.

Поскольку он не мог открыть русскую католическую церковь восточного обряда за неимением подходящего настоятеля, его протеже посещали специальные богослужения латинского обряда, на которых исполнялись песнопения на русском языке, а иногда и читались проповеди заезжими священниками. Для противодействия «жутким предрассудкам» в православных кругах, а равно и для укрепления католической веры у неофитов, Берг обеспечил широкий доступ русских к католической литературе. Он организовал библиотеку с выдачей книг на дом, бесплатно раздавал всем желающим книги, брошюры, церковную литературу, в том числе издание римского Восточного института, издававшийся д'Эрбиньи «*Orientalia Christiana*» и оттиски его статей. Берг также распространял в достаточном количестве ежемесячный журнал Тышкевича «Вера и родина», лично отредактировал три русские книги, а затем из собственных средств оплатил расходы по их изданию и распространению. Одна из них представляла собой сборник автобиографических заметок нескольких русских католиков, вспоминавших историю и причины своего обращения³⁸.

Деятельность Берга финансировалась в основном из католических источников. Но и германское правительство также выделяло щедрые субсидии. Зная, что комитет Шапталя в Париже распространяет католическое вероучение, равно как и занимается пропагандой французской политики и культуры среди эмигрантов, многие из которых могли со временем занять влия-

тельное положение в России, официальный Берлин не желал отставать. Осенью 1925 г. д'Эрбиньи проинформировал Шапталя, что Берг произвел благоприятное впечатление в Риме, отказавшись от предложенной ему там финансовой помощи (так ли это было на самом деле – вопрос другой), поскольку он уже заручился значительной поддержкой от германского правительства³⁹. Это замечание явно было рассчитано на то, чтобы побудить Шапталя добиться от правительства Франции еще более щедрого финансирования для своего предприятия.

На протяжении своей деятельности Берг регулярно получал наказы и советы от д'Эрбиньи и прочих высокопоставленных деятелей Конгрегации Восточных Церквей. В свою очередь, он отправил д'Эрбиньи четыре пространных и подробных отчета о своей деятельности, а также о политической, социальной, культурной и религиозной жизни и настроениях русской эмиграции в Германии⁴⁰. Довольный работой, проделанной его берлинским сотрудником, д'Эрбиньи в знак благодарности дважды вознаграждал Берга, когда тот посещал Рим в 1925 и 1927 гг., личной аудиенцией у папы⁴¹.

Как же воспринимали русские эмигранты деятельность Берга? Многие относились с искренней симпатией к его энергичным и бескорыстным стараниям помочь беженцам, однако сопровождавший его труд прозелитизм с самого начала возбудил опасения у Тихона, Берлинского епископа Русской Православной Церкви, а также время от времени подвергался критике в русской эмигрантской прессе. Однако Берг, как и Ван Калун, обладал достаточным тактом, чтобы не доводить дело до такого же скандала, который произошел в Париже. Он вовсе не был германским Шапталем и, в отличие от французского епископа, не был шовинистом. Поклонник русской культуры и литературы, он выказывал куда лучшее понимание «русской души» и относился к русскому Православию с большим оптимизмом и благожелательностью, чем д'Эрбиньи и Шаптал. Кроме того, в отличие от обоих, он возлагал

долю вины за неуспех прежних попыток церковного воссоединения на некоторые политические и практические просчеты Католической Церкви. Если Шаптал свел официальные контакты с русскими церковными лидерами и видными мирянами до абсолютного минимума, его немецкий коллега установил тесные связи с верхушкой русской эмиграции в Берлине и в Германии. Берг также по возможности предлагал русской общине свое содействие во многих социальных и культурных мероприятиях и, после ряда частных бесед, даже установил нормальные рабочие отношения с епископом Тихоном, поначалу отнесшимся к нему с подозрением. Все это служит объяснением того, почему в 1927 г., когда из-за физического переутомления от непосильных трудов, он вынужден был оставить свое прираще в Берлине, ряд русских организаций выразили ему искреннюю благодарность и дали высокую оценку его благодеяниям⁴².

Восприимчивом религиозных и пастырских трудов Берга в русской эмигрантской общине в Берлине стал этнический русский о. Дмитрий Кузьмин-Караваев, некогда член московского прихода Абрикосова, только что окончивший курс богословия в Риме. Гуманитарная помощь русским беженцам, теперь распространенная на всю Германию, оказалась отделена от собственно религиозной деятельности и реорганизована в рамках нового проекта «Папская помощь русским», а управление новой организацией, перешедшей под патронаж Папской комиссии pro Russia и нунция Пачелли, было поручено комитету во главе с епископом Данцигским О'Рурком⁴³.

На протяжении почти всех 1920-х годов русские колонии в Югославии и Чехословакии насчитывали по 25 тыс. чел., причем эмигранты в основном оседали в столицах. Значительную часть эмигрантских общин составляли университетские профессора и школьные учителя, так как обе страны охотно выделяли гранты и стипендии для русских институтских и школьных преподавателей и специальных учебных программ.

Белград. Возможность организации католической миссии помощи эмигрантам в Югославии даже не обсуждалась, так как местное правительство, в котором преобладали православные сербы, не потерпело бы никакого прозелитизма. Поэтому д'Эрбиньи пришлось удовольствоваться мечтой о возведении в некоем будущем римско-католического собора в Белграде и об открытии средней школы с французскими и сербскими учительницами-монахинями, переодетыми в цивильное платье (дабы не смущать православных!), куда можно было бы привлечь девочек из сербских и русских семей⁴⁴.

Прага. Ситуация, казалось, была куда более многообещающей в Праге, где два священника экзархата — Глеб Верховский и Трофим Семяцкий (оба — выпускники Ангенского богословского института) — с 1923 г. служили в местной русско-католической церкви. Сидя у себя в квартире за пытящим самоваром, в клубах папиросного дыма, Верховский вел плодотворный диалог с русскими студентами вплоть до того момента, пока настойчивые выступления в защиту русского экзархата и его идеологии (коих д'Эрбиньи был решительным противником) не послужили поводом для его вынужденной эмиграции в Америку в 1925 г.

Освободившуюся после этого вакансию в Праге занял молодой голландский священник Теодор Стротман, который первоначально рассматривался Шептицким в качестве кандидата в священники восточного обряда. Будучи студентом Греческого колледжа в Риме, он мечтал о духовном служении в России под личиной коммивояжера. Однако, может быть, под влиянием того, что в Риме его духовником стал д'Эрбиньи, Стротман был отозван из-под юрисдикции Шептицкого и назначен в русскую миссию в Праге, где престарелый Семяцкий (впоследствии он уедет в Южную Америку и вернется в лоно Православия!) помог ему перейти в русский обряд. Но стоило Стротману прибыть в Прагу, как у него вдруг проявились «экуменические» наклонности, которые могли бы привести д'Эр-

биньи в негодование. Полагая, что систематические попытки «уловления душ наших восточных братьев» наносят ущерб делу церковного единения, он продолжил начатый Верховским диалог с русскими студентами и интеллектуалами. Похоже, в активе Стротмана не было ни единого новообращенного, а созданная им сразу после прибытия в Прагу русско-католическая община из девяти человек сократилась до четырех членов в 1929 г., когда он трагически погиб⁴⁵.

Харбин. Одна из крупнейших русских общин за пределами России, насчитывавшая 120 тыс. чел., находилась в Китае и базировалась в маньчжурском городе Харбине, где русская колония возникла еще перед Первой мировой войной. Католицизм, представленный здесь в основном немалым числом русских поляков и их клиром, активизировался в местной православной среде в связи с Гражданской войной и вызванным ею наплывом беженцев. Подлинным триумфом католичества в русском Харбине стал переход в 1926 г. православного священника Ивана Коронина и его многотысячной паствы в юрисдикцию Рима. Это массовое «обращение», однако, вызвало враждебную реакцию в русском анклав и еще больше сплотило эмигрантов вокруг Православной Церкви⁴⁶. Д'Эрбиньи, похоже, не оказал никакого прямого влияния на эти события, поскольку его активное участие в делах русской общины в Китае началось лишь после 1927 г.

Рим. Наконец, русская колония в Италии, которая в 1930 г. насчитывала чуть более 1 тыс. чел., в начале 1920-х вряд ли составляла свыше 2 тыс. чел., причем лишь незначительная часть из них осела в Риме. И тем не менее д'Эрбиньи проявил живейший интерес к маленькой колонии русских в Вечном Городе практически с момента своего приезда туда. В 1923 г. он основал комиссию по русским делам при «Круге Св. Петра», организации, распределявшей в городе папские подаяния. Благодаря стараниям маркизы Мишьятелли, одной из наиболее деятельных членов комиссии, и щедрости князя Торлоньи, было получено здание, где

устроился приют, вместивший около шести десятков стариков и больных русских беженцев, большей частью из аристократических семей. Приют просуществовал вплоть до 1930 г., когда большая часть его обитателей уже либо умерли, либо покинули гостеприимный кров. Хотя этим «Русским Домом» (Casa dei Russi) управляли несколько сестер из «La Sainte Union», которых д'Эрбиньи привез с собой из Парижа, сам д'Эрбиньи принимал отеческое участие в нем на протяжении всех лет его существования⁴⁷.

Парадоксальным образом, католическая пропаганда среди русских в Риме велась довольно вяло и как-то в отрыве от благотворительных акций, поскольку римско-католическая церковь в «Русском Доме» в основном предназначалась для сестер-домоправительниц. Однако еще в 1910 г., когда о. Сергей Веригин (1867–1938), православный священник, принявший в 1907 г. католичество, был назначен настоятелем церкви Сан-Лоренцо-ай-Монти, ее переоборудовали для восточного обряда, чтобы там можно было проводить богослужения русских католиков, случайно оказывавшихся или живших в Вечном Городе.

Независимые источники финансирования дела Веригина в России иссякли после Октябрьской революции. А поскольку подаяния Святого Престола позволяли ему лишь балансировать на грани нищеты, он в 1920-е годы был вынужден пополнять свой скудный бюджет частными уроками русского языка, истории, литургики и богословия западным клирикам. У него по сути-то и прихожан не было, так как почти все русские жители итальянской столицы были приверженцами Православия. Некий англичанин-католик, обретавшийся в Риме в 1925–1926 гг., случайно наткнулся на церковь Веригина и начал регулярно ходить туда на службы. Временами еще два-три посетителя составляли ему компанию на воскресных службах. Официальный статус и, видимо, также материальное положение о. Сергия несколько укрепились, когда его в 1927 г. назначили консультантом Папской российской комиссии⁴⁸.

Как показывает предыдущий обзор, католические программы гуманитарной помощи русским в различных эмигрантских центрах, как правило, обставлялись прозелитической пропагандой и практикой, и д'Эрбиньи, хотя поначалу официально и не руководил этой деятельностью, явился идейным вдохновителем прозелитической кампании и фактически с самого начала был незримым режиссером всего действия. С годами управление католической миссии в среде русских эмигрантов все больше сосредотачивалось в его руках. Каковы же были результаты этой деятельности к 1917 г. в плане того, что касалось церковного воссоединения или католических обращений?

Неофитов было немного. Среди наиболее заметных мирян стоит отметить поэта Вячеслава Иванова, чье обращение, впрочем, ничем не было обязано католической пропаганде в духе д'Эрбиньи. То же можно сказать и о князьях Петре и Александре Волконских и их сестре Марии, чье обращение в католичество стало данью семейной традиции. Никакой роли не сыграла католическая пропаганда и в католическом обращении Елены Извольской (дочери царского министра и посла в Париже), осуждавшей прозелитизм. Стоя на позициях, весьма отличных от убеждений д'Эрбиньи, она исповедовала своеобразный «экуменизм» и оставалась в отличных отношениях с такими православными мыслителями, как Николай Бердяев, Константин Мочульский или монахиня мать Мария Скобцова⁴⁹. При непосредственном участии д'Эрбиньи произошло единственное обращение — речь идет об уже упоминавшейся выше госпоже Маклаковой.

Немногие из взрослых новообращенных в момент прихода к католическому вероучению были истово верующими православными, строго соблюдавшими православные обряды. Принадлежа к кругам «космополитической», часто бывавшей за границей интеллигенции, многие из них либо не посещали церковь с детской поры, либо даже стали агностиками. Попав в водоворот истории и испив чашу страданий, вызван-

ных лихолетьем войны, революций и изгнания, они заново обрели Господа и вернулись к религии. Познав душевную доброту и милосердие встретившихся им на пути католических священников, монахинь и мирян, эти люди находились также под большим впечатлением от дисциплины, организованности и силы Католической Церкви, и они волей-неволей сравнивали это, как им казалось, со слабостью и разладом русского Православия после Октябрьской революции. Оттого их легко убеждали аргументы д'Эрбиньи и прочих пропагандистов католичества, что никакое христианское общество не останется непоколебимым, если не обретет твердую основу на «камне Петра». Выказывая не слишком сильную склонность к русскому католицизму восточного обряда, большинство из этих немногих новообращенных предпочли латинский обряд Римско-Католической Церкви⁵⁰.

Весьма несчастной оказалась судьба ряда русских католических священников восточного обряда. Хотя Абрикосов был не одинок в своей лояльности Риму, даже невзирая на все испытанные им разочарования в Католической Церкви, прочие разуверившиеся возвращались к Православию. Были и такие, кто, подобно о. Диодору Колпинскому и Александру Дейбнеру, испытывали глубокое смятение души, и, не в силах решить, какой же Церкви они воистину принадлежат, неоднократно на протяжении своего священства переходили конфессиональную границу. Естественно, это обстоятельство вызывало у д'Эрбиньи глубокое беспокойство.

Некоторые из этих русских священников оказались нетвердыми в своих новых убеждениях оттого, что их обращения явились плодом их скрытых чаяний — например, ссоры с православным епископом или надежды на скорое продвижение вверх в католической иерархии. Иные, чьи мотивы были вполне искренние, после обращения с горечью обнаруживали, что остались не у дел, ибо русско-католических приходов было мало и паству в них составляли считанные единицы. Иные не могли смириться с сухим начетни-

чеством и буквоедством, господствующими в Католической Церкви, и страдали от разрыва с русской средой, где их считали отступниками. Более того, д'Эрбиньи и его единомышленники среди католических вождей не испытывали к русским клирикам достаточного доверия, чтобы назначать их на ответственные должности в Конгрегации Восточных Церквей, или в Папской комиссии по делам России, или в центрах по оказанию гуманитарной помощи русским эмигрантам. Редкие исключения лишь подтверждали общее правило. Все русское католическое движение в эмиграции, таким образом, непосредственно направлялось и курировалось д'Эрбиньи, Шапталем и другими нерусскими деятелями, многие из которых плохо разбирались в русской психологии. И это обстоятельство также вызывало неудовлетворенность и обиду у русского католического клира⁵¹.

Хорошей иллюстрацией такого положения дел может служить история с митрофорным архимандритом Сергием Дабичем (1877–1927), выпускником Московской Духовной Академии, которого митрополит Евлогий в 1922 г. назначил благочинным русских православных церквей в Венгрии, Австрии и южной Германии. В 1923 г. д'Эрбиньи случайно встретился с ним в Мюнхене, где тот проживал в роскошном номере отеля «Континенталь» как гость великого князя Кирилла Владимировича. Иезуит имел несколько душевных бесед с Дабичем, который после нескольких месяцев усиленных раздумий изъявил желание войти в лоно Католической Церкви. Известие это повергло д'Эрбиньи в состояние радостной агитации, так как, по его мнению, Дабич был «единственным прелатом в изгнании, имевшим в русской среде репутацию праведника». Более того, как он доверительно сообщал мадемуазель Тафанель, это событие могло стать «первым обращением русского прелата со времен Брестской унии 1596 года». Так что акт поимки столь крупной рыбы должен был происходить в приличествующей обстановке.

Хотя обряд отречения от Православия и принятия в лоно Католической Церкви по каким-то причинам провел в Париже Шаптал, правда, в присутствии д'Эрбиньи, Дабич вначале провел месяц в Камбрэ, где д'Эрбиньи посвящал его в основы католического верования. Русского священника пригласили в тамошнюю общину с тайной надеждой, что истовая религиозность воспитанниц мадемуазель Тафанель окажет на гостя благотворное духовное влияние. В свою очередь, само его присутствие там, как и разговоры о его скором обращении, должны были сильно подействовать на настроения православных постоялиц обители и направить их души по той же стезе. Ведь ни одна русская гостыя мадемуазель Тафанель еще не приняла католичества⁵². Объявление в выпуске «Ла Круа» от 28 октября 1923 г. о переходе Дабича в лоно Католической Церкви не осталось незамеченным европейской религиозной и светской прессой. Одна русская церковная газета в этой связи заметила, что Православная Церковь избавилась от недостойного члена и предупредила, что католики едва ли найдут повод для радости от этого своего нового завоевания⁵³. В самом деле, вскоре Дабич и Католическая Церковь испытали глубокое взаимное разочарование...

Как «крупная рыба», Дабич был отправлен в Париж, где он стал помощником Шапталя, одновременно изучая католическое богословие. Он, впрочем, был обескуражен тем, что ему не дали сколько-нибудь значительную должность. Французский шовинизм и формализм Шапталя и его коллег глубоко уязвляли национальное самолюбие русского неофита; а его тщеславие архимандрита было оскорблено, ибо вместо того, чтобы выказывать полагающиеся его сану почести, с ним обращались как с церковным сторожем. Проведя в Париже полтора года, он с отвращением покинул французскую столицу и, избрав себе долю неприкаянного странника, пользовался гостеприимством и щедростью многих католических монастырей и священников. Имея невротический склад души и страдая нервным

тиком, он не производил приятного впечатления на людей, у которых гостевал. Он также не таил ни от д'Эрбиньи, ни от других своего разочарования в католичестве и своих страданий от того, что русские православные считали его предателем. Он писал митрополиту Евлогию, что, став католиком, он «затянул петлю вокруг своей шеи» и что душою он влечется обратно в лоно Православия.

Зная, что в начале июня 1927 г. Дабич серьезно заболел, — он слег в Сан-Ремо, на итальянской Ривьере, с бронхитом, — д'Эрбиньи не бросил дела, державшие его в северной Франции и не приехал к смертному одру русского архимандрита, скончавшегося 8 июля. Однако Рим был заблаговременно обо всем уведомлен и успешно отвратил предсмертное воссоединение Дабича с Православием. Монсеньор Марготти, секретарь Папской комиссии по делам России, поспешил в Сан-Ремо и прибыл как раз вовремя, чтобы успеть причастить умирающего архимандрита. Дабы пресечь слухи в русской эмигрантской среде, будто Дабич перед кончиной перешел в Православие, д'Эрбиньи посоветовал канонику Кенэ поместить краткий некролог в «Ла Круа» и в «Ла Семэн Релижъез де Пари»⁵⁴.

Столь удачно обставив обращение Дабича в католическую веру в Камбрэ в 1923 г., д'Эрбиньи возжелал весной 1924 г. завлечь в эту обитель и архиепископа Анастасия Грибановского (1873–1965), которому было суждено в 1936 г. стать преемником митрополита Антония на посту главы синода русских епископов в Югославии. Но Анастасий не приехал. В 1926 г. столь же безуспешной оказалась попытка флирта д'Эрбиньи и Шапталя с русским епископом-обновленцем Николаем Соловьем, бывшем в ту пору на Западе⁵⁵.

В общем же, усилия д'Эрбиньи в частности, и католический прозелитизм в целом дали скудные плоды в среде русских беженцев. С другой стороны, попытки стимулировать обращения за счет увода паствы из Русской Православной Церкви, к которой ностальгирующие эмигранты испытывали глубокую душевную при-

вязанность, естественным образом спровоцировали мощную защитную реакцию, проявившуюся в эмигрантской прессе, как светской, так и церковной⁵⁶. Наиболее язвительная отповедь последовала из того крыла русской эмиграции, которое вошло в историю под названием евразийства. Их третий сборник статей «Россия и латинство» во многом явился ответом на поползновения Ватикана навести мосты с Советской делегацией на международной конференции в Генуе. Вместе с тем авторы ряда статей резко критиковали распространение в эмигрантских кругах католицизма восточного обряда, что, по их словам, сеяло в православных душах семена подозрения и враждебности и еще больше отдаляло возможность будущего воссоединения обеих Церквей⁵⁷.

Интересной была реакция о. Сергия Булгакова, высланного из Советской России в 1922 г. вместе с Бердяевым и другими философами. Уверовав, что Православная Церковь приходит в упадок из-за большевистских гонений и схизмы «живой церкви», он с надеждой обратил взоры к Риму и начал пересматривать свои еkkлезиологические взгляды. Приняв догматы о филиокве и о первенстве папы, он покинул Россию почти убежденным католиком. Однако поводом для его довольно скорого отхода от увлечения католицизмом стал именно агрессивный католический прозелитизм, который он наблюдал в Константинополе и других эмигрантских центрах Европы⁵⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Николай Лосский. О единстве Церкви. В кн.: *Н. Бердяев и др. Проблемы русского религиозного сознания*. Берлин, 1924. С. 325–345; *Berdyaev. Von der Vereinigung der Christen des Ostens und Westens*. В кн.: *Richard Knies* (ed.) *Christi Reich im Osten*. Mainz, 1926. P. 185–200; Archives du Foyer Oriental Chretien, Brussels (далее – FOC), отчет Дмитрия Кузьмина-Караваева Абрикосову «Отчет по работе в Берлине» (ротапринтная копия) б. д., написанный в конце 1923 г.;

«Les Russes en Yougoslavie et l'union des Églises». *Ruskulta* (франкоязычный информационный бюллетень о русских религиозных делах под ред. Николая Клименко в течение ряда лет выходил в Париже несколько раз в неделю). № 158 (31/08/23); «Les Débats sur la question de la réconciliation des Églises». *Ruskulta*. № 190 (6/11/23); «Об участии представителей Православной Русской Церкви в подготавливающей комиссии по созыву римско-католического собора». «Церковные ведомости» (далее – ЦВ). Белград, 1923. № 19–20. С. 2.
² Григорий Трубецкой. Памяти кардинала Мерсье. В журн.: *Путь*. № 3, март-апрель 1926. С. 125–126; «Кардинал Мерсье». ЦВ. 1926. № 3–4. С. 12–13; *Митрополит Евлогий*. Путь моей жизни. Париж, 1947. С. 575–576.

³ Письма Трубецкого в личном архиве княжны Софьи Евгеньевны Трубецкой в Кламаре, Франция (далее – ПТ): д'Эрбиньи – вдове князя Евгения Трубецкого из Рима от 31/12/22; Посвящение Карташева д'Эрбиньи на хранящемся в Папском Восточном институте экземпляре сборника. *Петр Савицкий и др.* На путях. Утверждение евразийцев (Берлин, 1922), в котором опубликована статья Карташева; Archives de l'Archevêché de Malines-Bruxelles (далее – ААМ), архив Мерсье (далее – МА, коробка 4 UE-O, д'Эрбиньи – Мерсье из Рима от 31/03 и 15/05/22; Извольский – д'Эрбиньи (копия), из Брюсселя от 25/04/22; Архив Портала (далее – PoP) конверт «Dom L. Bauduin, Isvolksi, Amap, Irenikon», Извольский – Порталу, Брюссель от 12/06/22 и 6/02/26.

⁴ П. П. Извольский. К вопросу о соединении Церквей (Мюнхен, 1922). Размноженный на mimeографе машинописный текст на французском языке, озаглавленный L'Église Russe et l'Union des Églises и датированный 20/08/21, хранится в МР. Также см.: А. В. Карташев. Пути единения. В кн.: *П. М. Бицилли и др.* Россия и латинство. Берлин, 1923. С. 141–151, экземпляр размноженной на mimeографе машинописного французского перевода Les préliminaires de la réunion des Églises, б. д., хранится в МР. *Григорий Трубецкой*. О единстве Церкви. Русская Мысль. Прага–Берлин, 1923, декабрь. С. 271–287.

⁵ О встрече д'Эрбиньи с митрополитом Евлогием см.: *Митрополит Евлогий*. Op. cit. С. 434–435, 578; Архив Тафанель в личном архиве мадемуазель Луизы Тафанель РЭМ (по-французски: Raismes), Франция (далее – ТаР), д'Эрбиньи – Тафанель из Рэма от 25/04/24 и из Рима, канун Вознесения, 1924: Архив Г. Маклакова (далее – МаР) в хранении г. Г. Берсона в Париже. Д'Эрбиньи – мадам Маклаковой

от 7/06/24. О переписке д'Эрбиньи с митрополитом Антонием см.: МаР. Д'Эрбиньи — мадам Маклаковой, из Рима от 23/04/23 и от 30/03/27, а также из Белграда от 22/04/27.

⁶ Archives de l'Evêché de Lille (далее — AEL), архив Тибергьена (далее — ТiP). Д'Эрбиньи — Тибергьену из Энгьена (Enghien) от 27/01/21; Politisches Archiv, Auswartiges Amt, Bonn (далее — PAAA). Pol. Abt. IV, Russland, Pol. 16, Bd. 2, Берген — АА из Рима от 8/03/23.

⁷ W. Chapin Huntington. The Homesick Million: Russia-out-of-Russia (Boston, 1933). P. 13–14; *Петр Ковалевский*. Зарубежная Россия. Париж, 1971. С. 42–43; *d'Herbigny*. Le Malheur russe. In: Études, 1921. CLXIX. P. 517–520.

⁸ ААМ, МР, коробка 27, «Russie. Aide aux enfants russes» (далее — RAER), д'Эрбиньи — Мерсье из Ангена от 21/01/21; копия отпечатанного досье «L'internat St. Georges», Constantinople, 17/10/21; Institution St. Georges, Meudon, France. Archives du catholicisme russe (далее — ISGM), папка № 6, досье «Stanislas Tyszkiewicz», биографическая справка составлена о Виктором Рихтером.

⁹ *Николай Зернов и др.* На переломе. Три поколения одной московской семьи. Париж, 1970. С. 458; Архив Белых отцов (далее — WFR), архив Делпюш (далее — DeP), папка № 39, досье «Affaires Armeniennes», некий иезуит (подпись неразборчива, предположительно — настоятель иезуитской общины в Константинополе) — Делпюшу из Константинополя от 27/01/21; *Serge Bosforov* (псевдоним Станисласа Тышкевича), «La Fermentation de l'Orthodoxie» (весьма мерзкая статейка), Etudes, 1924. CLXXXI. P. 291–311.

¹⁰ *Николай Зернов и др.* На переломе. С. 460–461; Chronique. In: Lettres de Jersey (далее — LJ), 1922. P. 686; Chronique. In: LJ, 1924. P. 289.

¹¹ Archives de l'ordinariat des catholiques de rite oriental, Paris. Коробка OR-O, No. 0.00.02 (далее — OCRO), экземпляры отпечатанной листовки Union française d'aide aux russes residant en France; PAAA. Pol. Abt. IV, Russland. Pol. 16, Bd. 3, Хеш (немецкий посол в Париже) — АА из Парижа от 19/05 и 24/07/23.

¹² OCRO. Шапталъ — Пию XI (копия), из Парижа от 28/08/24; Archives du Ministère des affaires étrangères, Quai d'Orsay, Paris (далее — QO), Europe-Russie (далее — ER), Statut des émigrés russes. Vol. 601 (Oct. 1924–Dec. 1929), памятные записки Кенэ генеральному секретарю (копии) из Парижа от 22/10/26 и 12/11/27.

¹³ Archives du monastère bénédictin de Chevetogne, Belgium (далее — MBC), архив Руссо (далее — RouP), папка «Gillet, Жилле — Руссо из

Фарнборского аббатства от 29/08/23; Archive of the Marians of the Immaculate Conception, Rome (далее — MICR), архив Бучиса (далее — BuP), папка «Alexander Sipiagin», д'Эрбиньи — провинциалу иезуитского ордена в Белгии (копия) из Рима от 15/10/24; OCRO, Исаяя Пападопулос (ассессор Конгрегации Восточных Церквей) — Шапталю из Рима от 27/01/25; Шапталъ — монсеньору Мальоне (нунций в Париже) (копии) из Парижа от 18/03 и 14/12/27 и еще одно письмо б. д., но, по-видимому, от 1927 г.

¹⁴ MBC, RouP, папка «Gillet», Жилле — Руссо, из Валанса от 16/09/24; ААМ, МР, коробка 27, RAER, заявление православного священника о. Софрония, цит. в «Rapports Derselles», Лувен от 12/06/24.

¹⁵ *Nicolas Zernov*. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century (New York, 1963). P. 255–256; *Ethan T. Colton*. Forty Years with Russians (New York, 1940). P. 114–120, 129–134; *R.H. Espy*. In Appreciation of Paul B. Anderson. In: *Richard H. Marshall Jr.* (ed.), Aspects of Religion in the Soviet Union 1917–1967 (Chicago, 1971). P. 5–6.

¹⁶ Предисловие Н. Сахарова к его брошюре «Православие и католичество». Париж, 1926. Подробное описание, шаг за шагом, этого скандала и спровоцированной им переписки можно найти в двух парижских русскоязычных газетах: «Дни» (ред. А. Керенским) в выпусках от 27/03, 28/03, 1/04, 2/04, 3/04, 7/04/26 и «Возрождение» (ред. Петром Струве) в выпусках от 31/03, 13/04, 14/04 и 16/04/26.

¹⁷ ЦВ, 1926. № 7–8. С. 15–17; La libre Belgique (далее — LiBe) от 3/04/26; «Germania» (Берлин) от 30/05/26; The Church Times (далее — CT) от 30/04/26. О реакции и мнениях частных лиц см.: Archiv der Catholica Unio, Fribourg, Schweiz (далее — CUF), папка «Catholica Unio, Osterreich, 1921–1952», о Адальберт Бреннинкмайер — о. Августину фон Галену из Ламбаха от 28/04/26; Гален — Бреннинкмайеру из Зальцбурга от 29/04/26; архив Мартеля в архиве обители Нотр-дам-де-сан-фуае в Лионе (далее — MarP), папка «Lettres de l'abbé Portal», Порталь — Мартелю из Ле-Корбьера от 2/04/26; Archives de l'Abbaye de Saint-André-les-Bruges, Belgique (далее — ASA), архив Ван Калуна, раздел С (далее — VC), папка «Union Eglise-Mgr Chaptal», Шапталъ — Ван Калуну от 26/05/26.

¹⁸ Archives du Centre d'Études Istina, Paris (далее — CEI), архив Кенэ (далее — QuP), папка «Commission pro Russia 1926–1934», д'Эрби-

нии — Шапталю из Рима от 30/05/26; д'Эрбиньи — Кенэ из Рима от 4/12/26 и еще одно письмо б. д., написанное в 1927 г. МаР, д'Эрбиньи — мадам Маклаковой из Парижа от 29/09/25; ОСРО, д'Эрбиньи — Шапталю из Рима от 6/01/25.

¹⁹ L. Davroul. «L'oeuvre des étudiants russes à Lille». In: LJ, XLII (1928–1929). P. 48–56; *Митрополит Евлогий*. Op. cit. С. 500–501, 578.

²⁰ AEL, досье «Séminaire russe. Maison St. Basile», лист «E Sacra Congregatione pro Ecclesia Orientali. Pro-Memoria. Quaestiones de Russis aliisque Orientalibus dispersis» и отклик «Reponses aux Quaestiones de Russia (копия), оба документа б. д., но явно датируемое между 1923 и 1925 гг.

²¹ ААМ, МР, Вох 4, UE-O, д'Эрбиньи — Мерсье из Ангена от 11/10/21; запись личной беседы с мадемуазель Троньон (члена ныне уже не существующей общины в Камбрэ) в Камбрэ от 21/03/77, запись личной беседы с мадемуазель Тафанель в Манси, Франция, от 29/03/77.

²² Archives de l'archevêché de Cambrai (далее — ААС), архив Шолле (далее — ШоР), Шолле — д'Эрбиньи (копия) от 4/02/23; Шолле — Тафанель (копия) от 18/01/25; Шолле — Ван Калуну (копия) от 25/02/27; пастьрское послание Шолле своей пастве после его визита в Рим в 1925 г., опубликованное в *L'Union* (издавалась Ван Калун в Ницце). № 3 (juil, 1926). P. 46–48.

²³ Беседа с Тафанель от 29/03/77; ААС, ШоР, Вох «Vaucelettes, d'Herbigny», д'Эрбиньи — Шолле из Рима от 14/02 и 24/02/23; Шолле — д'Эрбиньи (копия) от 4/02/23; ТаР, д'Эрбиньи — Тафанель из Рима от 23/02/24; МаР, д'Эрбиньи — мадам Маклаковой из Рима от 7/03/23 и 7/04/24. Последние два письма иллюстрируют обширную переписку, которую д'Эрбиньи вел с Маклаковой вплоть до 1940-х гг., когда он, уже будучи в немилости, был сослан в иезуитский монастырь на юге Франции. Несмотря на их сладкоречивый и сентиментальный тон, оба послания д'Эрбиньи Маклаковой выдержаны в куда более назидательном ключе, чем иные архивные материалы, освещающие его деятельность, в том числе и ряд его писем другим корреспондентам. Впрочем, д'Эрбиньи так и оставил Маклакову в неведении о куда менее назидательных аспектах многих своих деяний.

²⁴ *Петр Ковалевский*. Зарубежная Россия. Париж, 1971. С. 33; *Maurice Villain*, L'Abbé Paul Couturier. Apôtre de l'Unité Chrétienne. Tournai, 1959. P. 29; *Митрополит Евлогий*. Op. cit. С. 502–503; S. de Lestapis. «Premiers contacts avec des théologiens orthodoxes». In: LJ,

1928–1929. P. 432; ААМ, МР, коробка 4, «UE-O», д'Эрбиньи — Мерсье из Милана от 6/07/22.

²⁵ Дом Андре де Лиленфельд в частной беседе в Блиндефе, Бельгия, 25/05/75; «Oeuvres russes», LJ, 1922. P. 686; Архивы Белых отцов. Рим (далее — WFR), архив Делпюша (далее — DeP), досье № 39, папка «Ecaru», «Brevis consideratio» Верховского. P. 17; ISGM, досье № 3, Curricula Vitae Жеденова и Спасского; Archivio del collegio Greco, Rome (далее — ACG), досье о студентах (далее — FiStu), папка № 364, «Никола Братко», биографическая справка написана Б. Циммерманном.

²⁶ *D'Herbigny*. «Bulletin bibliographique». In: *Orientalia christiana (далее — Ochr)*, V (1926), 311; ISGM, досье № 6, папка «Stanislas Tyszkiewicz», биографическая справка написана о Викторе Рихтером; *Paul Lesourd*. Le Jésuite clandestin: Mgr Michel d'Herbigny. Paris, 1976. P. 51; *Villain*. Op. cit. P. 24–64 *passim*.

²⁷ *Ковалевский*. Зарубежная Россия. С. 33; *Lesourd*. Op. cit. P. 51; ASA, VC, папка «Rapports avec le S. Siege» (далее — «Rapp. S.S.»), отчет Ван Калун Священной Конгрегации Восточных Церквей (копия). Ницца от 3/12/24; другой отчет Конгр. Вост. Церкв. Ван Калун доставил лично во время визита в Рим в декабре 1924 г. (копия).

²⁸ МаР, д'Эрбиньи — мадам Маклаковой из Ментона от 9/10/24; ТаР, д'Эрбиньи — Тафанель из Рима от 24/12/24; «Union dans l'Église». In: *L'Union*. № 1 (Jan. 1926). P. 2–3; ASA, VC, папка «Union Église-Stoitcheff» (далее — «UE-St»), список Стойчева «Russes catholiques à Nice», датированный 8/05/26; MBC, RouP, папка «Gillet». Жилле — Руссо из Ниццы от 5/06/27.

²⁹ «Union dans l'Église». In: *L'Union*. № 1 (Jan. 1926). P. 2–3; *Olivier Rousseau*. «Un précurseur du mouvement actuel pour l'Union, Monseigneur Van Caloen» (некролог). In: *Irenikon*. IX (1932). P. 129–151 *passim*; MBC, RouP, папка «Gillet». Жилле — Руссо из Ниццы от 5/06/27; «Vers les rapports fraternels». In: *L'Union*. № 1 (Jan. 1926). P. 6–7; «Les sentiments de M. Mouravieff-Apostol». In: *L'Union*. № 2 (Apr. 1926). P. 30.

³⁰ ASA, VC, папка «Rapp. S.S.». Отчет Ван Калун Пию XI (копия) от 14/02/25; Ван Калун — кардиналу Таччи (копия) из Кап-д-Антиб от 28/06/25; Пиццардо — монсеньору Рикару (епископу Ниццы) из Ватикана от 5/08/25; папка «Maredsous-Placide de Meester (далее — «Ma-Pl. de M.»), дом А. Брюне — Ван Калуну из Рима от 11/01/26; папка «D'Herbigny», д'Эрбиньи — Ван Калуну из Рима от 26/11/26, 10/12/26 и 16/02/27.

³¹ Ibid., папка «Rapp. S.S.», Ван Калун – кардиналу Синчеро (копия) из Кап-д-Антиб от 7/12/26 и 12/02/27; Синчеро – Ван Калуну из Рима от 23/12/26. Папка «UE-St», Стойчев – Рикару из Ниццы 21/01/27. Папка «d'Herbigny», д'Эрбиньи – Ван Калуну из Рима от 4/04/27. Папка «L'Union à Nice-Vadot». Жилле – Ван Калуну из Ниццы от 9/06/27; Вадо – Ван Калуну из Ниццы от 20/01/28; папка «Oeuvres Nice-Liquidation, F. Paris etc.». Van Caloen. «Notes sur l'Oeuvre russe de Nice en fin d'Oct. 1927» от 25/10/27.

³² Ковалевский. Зарубежная Россия. С. 57. PAAA. Pol. Abt. II-Vatikan, Verh. Der r.k. zur g.k. K. Pol. 25, bd. 2. Посол Редигер – АА из Брюсселя от 1/03/23; Bd. 3. Посол фон Келлер – АА из Брюсселя от 10/10/25.

³³ «Oeuvres russes». In: LJ, XXXVII (1923). P. 607–608; «L'Internat St. Georges a Namur». In: *l'Union*. № 3 (juil. 1926). P. 74; MICR, BuP, «LORR». Папка «Alexander Sipiagin». Д'Эрбиньи – провинциалу иезуитского ордена в Бельгии (копии) из Рима от 15/10 и 26/11/24.

³⁴ Robert C. Williams. Culture in Exile: Russian Émigrés in Germany 1881–1941 (Ithaca. N. Y., 1972). P. 287.

³⁵ Ludovicus Berg. «Quomodo salutis russorum in exilio degentium Berolini provideatur». In: Acta V. Conventus Velehradensis Anno MCMXXVII (Olmütz, 1927). P. 212; P. Menke. «Katholische Russenfürsorge». In: «Germania» (Berliner Anzeiger), номер от 27/04/27; PAAA. Pol. Abt. IV, Russland, Pol. 16. Bd. 2. Рапорты от «надежного источника» в посольство Германии, при Папском Престоле (копия) б. д. и без подписи, но со штампами АА, датированными 26/01/23 и 31/01/23, а также имеющими входящие номера K480189 и K480190.

³⁶ PAAA. Pol. Abt. II-Vatikan. Verh. Der r.k. zur g.k.K. Pol. 25. Bd. 2, Берген – АА из Рима от 28/05/23; Pol. Abt. IV, Russland. Pol. 16. Bd. 4, кардинал Бертрам (архиепископ Бреслауский) – прусскому министру науки, искусств и образования (копия) из Бреслау от 9/02/25; Bischofliches Diözesanarchiv Aachen (далее – BDA), архив Берга (далее – BeP), «Ansprache von Studienrat Grein im Seelenamt für H.H. Prof. Berg» (копия под копиру машинописного текста).

³⁷ Ibid. Berg. «Beobachtungen und Erfahrungen gelegentlich der Russenfürsorge in Berlin von Nov. 1924–Nov. 1925» (копия). Этот краткий отчет был составлен в Риме 31/10/25 для Пия XI по просьбе монсеньора Пиццардо, члена государственного секретариата Ватикана, накануне личной аудиенции Берга у папы, состояв-

шейся 7 ноября 1925 г. См. также конфиденциальный отчет Берга д'Эрбиньи «Beobachtungen und Erfahrungen betr. Die orthodoxen Kirchen gelegentlich einer Reise nach Serbien, Bulgarien und nach Konstantinipel, 1926» (копия).

³⁸ Berg (ред.). Новые религиозные пути русского духа. (Майнц, 1926).

³⁹ Erzbischöfliches Archiv München (далее – АМ), архив Нахласса Фаулгабера (далее – FauP). Берг – кардиналу Фаулгаберу из Берлина от 16/10/26; PAAA. Pol. Abt. IV, Russland. Pol. 16. Bd. 3, наставления Дирксена от 22/11/23, вх. номер К 480258: ОСРО, д'Эрбиньи – Шапталю из Рима от 6/11/25.

⁴⁰ Обзор деятельности Берга в Берлине основан, за исключением особо оговоренных случаев, на четырех отчетах, копии которых находятся в BDA, BeP. Эти отчеты покрывают следующие периоды: первый – с 15/11/24 по 15/02/25, второй – с 15/02/25 по 15/08/25, третий – с 15/08/25 по 15/02/26 и четвертый – с 15/02/26 по 15/02/27.

⁴¹ «Третий отчет» Берга (копия). С. 9. Пояснительная записка Берга присвоена (в 1927 г. или позднее) к его специальному отчету Пию XI (копия), процитированному выше.

⁴² BDA, BeP. Четыре отчета Берга (копии). Специальный отчет Берга д'Эрбиньи (копия) о его встрече с великим князем Кириллом Владимировичем 26 ноября 1924 г.: Т. фон Шлиппэ (член Русского Красного Креста) – Бергу (копия) из Берлина от 19/05/27; прощальное слово в «Руле» (русская эмигрантская газета в Берлине) от 30/04/27.

⁴³ «Kirchliches». In: Kolnische Volkszeitung. 10/09/27: EAM, FauP. Берг – Фаулгаберу из Берлина от 4/09/27; Пачелли – Фаулгаберу из Берлина от 20/02 и 7/03/28.

⁴⁴ Huntington. Op. cit. P. 108, 122, 299; Archives of Marian House. London (далее – MHL), архив Христич (далее – ChrP). Д'Эрбиньи – Христич из Рима от 24/02/23; из Ангена от 5/08/25 и из Рима от 20/11/25.

⁴⁵ Диакон Василий, Леонид Федоров: жизнь и деятельность (Рим, 1966). С. 740–744; ACG, FiStu, папка № 349 «Strothmann Giovanni Teodoro», Curriculum vitae; Doc. of Congr. for the E.C., Prot. № 9958, 16/03/23; Стротман – Бенно Циммерманну (ректор Греческого колледжа), письма из Лейдена и Праги 1925–1926 гг.; MBC, RouP. Жилле – Руссо из Львова от 29/11/24; Николай Лосский. Воспоми-

нания. Жизнь и философский путь. (Мюнхен, 1968). С. 235–236; *Charles Bourgeois*. «Esquisses tchécoslovaques». In: LJ, 1928–1929. P. 213–219.

⁴⁶ *Huntington*. Op. cit. P. 299; AAM, MP, Vox 4, «UE-O». Тадеуш Жековский (польский католический священник) – Мерсье из Варшавы от 13/05/21; *Bourgeois*. «Apostolat des Russes à Paris». In: LJ, 1922. P. 478–480; «Retours à l'Union». In: l'Union. № 3 (juil 1926). P. 76.

⁴⁷ *Huntington*. Op. cit. P. 299; *d'Herbigny*. «L'Aide pontificale aux enfants affamés de Russie». In: Ochr, IV (1925). P. 72–73; *Lesourd*. Op. cit. P. 50–51.

⁴⁸ Диякон Василий. Op. cit. С. 138. Сн. 56; ACG, архив Веригина (*dalee – VeP*). Гаспарри – Веригину из Ватикана от 27/12/17; Веригину от его сестры Марфы из Петрограда от 3/03/22; Синчеро – Веригину из Рима от 16/03/27; MBC, RouP. Жилле – Руссо из Фарнборо от 27/11/23 и 12/03/24; ASA, VC. Папка «Union Église-C.S. Cosby Oakes». Косби Оукс – Ван Калуну из Рима от 14/12/25 и 13/02/26.

⁴⁹ *Helen Iswolsky*. Light Before Dusk. A Russian Catholic in France 1923–1941 (New York, 1942). P. 1–64 *passim*; *Idem*. No Time to Grieve (рукопись неопубликованных воспоминаний, хранящихся в обители Пресвятой Девы Воскресения (Our Lady of the Resurrection Priory) в Колд-Спрингс, штат Нью-Йорк). P. 286, 478.

⁵⁰ Объяснения типичных побудительных мотивов обращения православных в католичество, сформулированные самими новообращенными или сторонними наблюдателями, как католиками, так и православными, можно найти в следующих источниках: *Людег Берг* (ред.). Новые религиозные пути русского духа. *Sergius Bulgakov*. «The Old and the New: A Study in Russian Religion». In: *The Slavonic and East European Review*. II (1923–1924). P. 510. *Pierre Hanski*. «Les Tendances politiques chez les émigrés russes». In: *Études*. CLXXXIII (1922). P. 684–709. *Надежда Лапто-Данилевская*. Эмиграция и католичество. Париж, 1924.

⁵¹ МаР. Памятная записка Абрикосова «L'Action catholique russe au début du XXe siècle». Рим, май 1925 г. в ISGM. Досье № 6. Папка «Alexander Kulik». Машинописный текст (копия) на 33 стр. о проблемах русского католицизма, вероятно, принадлежащий Кулику.

⁵² PAAA. Pol. Abt. IV. Russland. Pol. 16. Bd.2. Л. Кнорринг (из «Vertrauensstelle für Russische u. Baltische Emigranten, Baden-Baden») – Хаусшильду (директору русской секции АА) из Баден-Ба-

дена от 11/08 и 20/09/22; AAM, MP. Коробка 4. «UE-O». Дабич – Мерсье из Флоренции от 3/11/23; ACG, архив Циммерманна (*dalee – ZiP*). Дабич – Циммерманну из обители Святого Павла за Стенами (в Риме) от 10/06/25; ТаР. Д'Эрбиньи – Тафанель из Тонбриджа (Кент) от 17/08/23 и из Флорен от 30/08/23; МаР. Д'Эрбиньи – мадам Маклакова из Парижа от 5/10 и 6/10/23.

⁵³ «Переход б. архимандрита Сергия в католичество». В: ЦВ. 1923. № 23, 24. С. 14.

⁵⁴ ТаР. Д'Эрбиньи – Тафанель, б. д., но, очевидно, написано в последнюю декаду декабря 1923 г. («Réponses à votre lettre du 16...»), а также письмо из Рима от 23/02/24; ASA, VC. Досье «Ma-Pl. de M.». Де Меестер – Ван Калуну из Рима от 8/02 и 25/12/23; ACG, ZiP. Все письма Дабича Циммерманну в течение 1925 г.; AAC, ChoP. Шолле – Дабичу (копия) от 22/05/26; Монсеньор Ваттель (бывший главный викарий епархии Камбрэ) в личной беседе в Камбрэ 21/03/77; *Митрополит Евлогий*. Op. cit. С. 579; CEI, QuP. Д'Эрбиньи – Кенэ от 10/07/27.

⁵⁵ ТаР. Д'Эрбиньи – Тафанель, первое письмо цит. в сноске выше; «Николай Соловей – живоцерковный провокатор». В: «Слово». Русская газета в Риге. Выпуск от 2/02/26; CEI, QuP. Д'Эрбиньи – Кенэ из Рима от 4/12/26; OCRO. Синчеро – Шапталю от 15/12/26.

⁵⁶ «К 1600-летию юбилею Первого Вселенского Собора». В: ЦВ. 1924. № 5, 6. С.9–10; Брошюра протоиерея М. Стельмашенко. «Возможно ли “соединение” Церквей». Нови-Сад, 1925; *Lev Gillet*. *Les Orientations de la pensée religieuse russe contemporaine*. In: *Irenikon-Collection*. No. 1. 1927. P. 6, 10.

⁵⁷ *П.М. Бицилли и др.* Россия и латинство. Берлин, 1923. См. в особенности Бицилли. С. 11 и В.Н. Ильин. С. 218.

⁵⁸ Климент Наумов (бывший студент Булгакова, работавший над полной библиографией его трудов) в личной беседе в Риме 20/04/77. См. также: *Сергий Булгаков*. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 48–50.

Перевод с английского
Олега Алякринского

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

РСХД



ЛЕВ ЗАНДЕР

Проект меморандума о РСХД

(1947 г.)*

Среди русских церковно-общественных организаций РСХД занимает совершенно особое положение; будучи, по своему существу, организацией церковной и преследуя цели исключительно религиозные, РСХД не является официально церковным телом, не состоит в формальном подчинении церковной власти и не входит в каноническую сеть епархии. Это положение имеет свои как положительные, так и невыгодные стороны. К первым относятся свобода, позволяющая Движению вести свою работу независимо от юрисдикций, фракций, национально-церковных и даже вероисповедальных границ. Благодаря этой свободе Движение могло организовать (или брать на себя инициативу в организации) таких союзов, как общеправославные совещания в Бая Костенец, Фессалониках и Дасселе (в них, кроме русских делегатов, принимали участие

* Из архива YMCA-Press. Этот меморандум был составлен проф. Львом Александровичем Зандером, в те годы бывшим генеральным секретарем РСХД, и адресован Дональду Лаури (Lowrie), возглавлявшему русское отделение ИМКИ.

греки, болгары, румыны, эстонцы...); как франко-русские (православно-католико-протестантские) съезды в Voissy Aillerie; как англо-русские конференции (из которых выросло Содружество св. Албания и преп. Сергия) и т.п. Никакая церковная организация, работающая в границах определенных проблем и территории, не могла бы проводить эту, по своему существу, пионерскую работу. В отношении же своей внутренней миссионерской работы формальная независимость РСХД от церковной власти при его церковной лояльности является для его членов школой церковной ответственности, задачей самим вести религиозную работу, не полагаясь на указания свыше. Можно сказать, что целью и пафосом Движения является Церковь (с большой буквы) как осуществление заповеди Христа, как сакраментальная встреча с Ним, как Вселенское общение, а не церковь (с маленькой буквы) — приходская, епархиальная, национальная организация, постулирующая несколько иной к себе подход, в котором элементы *hic et nunc* играют большую роль... Это положение Движения несет с собой однако и большие трудности. Ибо в глазах большинства церковного общества Движение не пользуется той априорной симпатией, которую имеют официальные церковные организации. Всякий знает, что такое приход, священник, монах; значительность же и полезность студенческого союза, библейского кружка и работы секретаря — приходится еще доказывать. Вследствие этого, самая установка Движения, самый стиль его работы обрекает его на непопулярность со всеми следующими из нее результатами: обвинениями и подозрениями, финансовыми и административными трудностями и т.п. Движению приходится прокладывать себе путь в крайне упорной среде, и если эта жизненная жесткость затрудняет его работу, то с другой стороны, пройденный с таким трудом путь используется духовно в гораздо большей степени. Продуктивность Движения (если подобный термин приложим к религиозной работе) является гораздо большей, чем любой другой церковной организации. Этим

и объясняется то обстоятельство, что, будучи почти незаметным на горизонте церковной жизни, Движение на самом деле явилось тем узлом или корнем, из которого выросли, в котором получили свое начало большинство эмигрантских церковно-общественных организаций: юношеские лагеря, воскресные школы, социальная работа, экуменическая работа со всеми своими благотворными результатами — как для Православия, так и для инославия; братское сотрудничество с WCSE, с YMCA и с YWCA, англо-русская и франко-русская работа; и наконец, сам Богословский Институт — все это фактически выросло из Движения, которое явилось великим духовным инициатором в религиозной жизни эмиграции. Проследить этот процесс духовного зачатия и рождения и затем организационного эмансипирования отдельных организаций (вплоть иногда до враждебного отношения к своему первоисточнику) легче всего, обратив внимание на тех людей, которые вступали в Движение юными студентами, а сейчас являются выдающимися руководителями церковной жизни как среди клира, так и среди мирян. Среди них два епископа: Иоанн Бруклинский (которого Движение знало как талантливого студента Лувенского Университета) и Никон Сергиевский, вступивший в Движение уже сложившимся человеком и скоро поступивший на I курс Богословского Института. Мы не говорим уже о профессоре епископе Кассиане (Катанском), который участвовал в Движении с самого его основания в качестве лектора и старшего друга и продолжает деятельно сотрудничать в нем до сего времени. Но и на старших друзей Движение имело свое влияние и наложило свой отпечаток: об этом неоднократно свидетельствовал такой колосс русской богословской мысли как о. Сергей Булгаков, бывший с самого начала одним из основных вдохновителей и учителей Движения.

В дальнейшем, если мы присмотримся к именам главных деятелей русского Православия за границей в течение последних 20 лет, то увидим, что подавляю-

щее их большинство так или иначе прошло школу Движения и испытало его благотворное влияние. Так, среди молодого (по сравнению с профессурой, выехавшей из России) поколения ученых мы находим: архимандрита Киприана (Керна) и проф. священника Н. Афанасьева — членов Белградского кружка РСХД; проф. священника П. Лютова и доц. С.С. Верховского — членов сначала Пражского и Братиславского, а затем Парижского кружка; доц. священника А. Князева — многолетнего сотрудника юношеских лагерей Движения (в 1947 г. бывшего священником в лагере St. Theoffrey), д-ра П. Евдокимова, доц. Сове, д-ра Н. Зернова (Oxford) и др. Все это — питомцы Движения.

В области приходской работы мы встречаем таких выдающихся церковных деятелей как архимандрита Мефодия (приход в Гельсингфорсе) — многолетнего члена Движения — сначала в Праге, потом в Париже; игумена Сильвестра (Париж) (бывшего руководителя Движенской молодежи в Двинске, потом в Париже), архимандрита Савву (секретарь Епархиального управления, бывший член кружка в Праге и Париже), священников Б. Старка (член юношеского Братства Св. Троицы), И. Мелиа (Парижский кружок) и др. Особо надлежит упомянуть о матери Марии и о. Д. Клепинине, выдающихся деятелях нашей Церкви, многолетних членах РСХД (мать Мария была несколько лет секретарем Движения во французской провинции), замученных в концентрационных лагерях в Германии...

Не меньшее количество своих питомцев насчитывает Движение и среди общественности, как церковной, так и благотворительной. Среди них мы находим С.М. Зернову (бывшего секретаря Движения), С.С. Куломзину (бывшую руководительницу Воскресной школы Движения), А.С. Четверикову (секретаря Религиозно-педагогического кабинета), Г.А. Бобровского (бывшего председателя Движения во Франции), Ф.Т. Пьянова (бывшего секретаря Движения во Франции), протоиерея А. Чекана (бывшего помощника секретаря Движения во Франции), И.П. Георгиевского

(в настоящее время в Англии, бывшего секретаря Движения в Чехии), протоиерея Л. Липеровского (бывшего секретаря Движения), А.И. Никитина (ныне заведующего лагерем д. п. — бывшего генерального секретаря Движения) и многих других.

Работая в разных областях (а иногда и в разных направлениях), все эти лица прошли в свое время школу Движения, и это наложило на их деятельность особый отпечаток любви к Православной Церкви, верности и преданности ей. Определенно можно сказать, что церковный характер эмигрантской общественности в значительной степени является результатом Движения, в особенности когда это касается внутренних установок и убеждений, а не традиционных форм привычного благочестия.

В экуменической жизни РСХД также принадлежит почетное, хотя и не видное место пионера. Нет и не было, кажется, ни одного экуменического союза, на котором Движение не было бы представлено; и что важнее всего — представительство это никогда не было формальным, но всегда являлось активным и ответственным участием в экуменической мысли и жизни. Основные резолюции WCSE, касающиеся конфессионализма и церковной лояльности (Nyborg-Strand, Woudshotten, Chamkoria) прошли при непосредственном участии и влиянии представителей РСХД. То же можно сказать и о съезде в Амстердаме (в 1939 г.), евхаристические службы коего, ставшие с тех пор традицией юношеских съездов, явились распространением на общехристианские съезды литургической практики англо-русской и франко-русской работы. А такие организации как Fellowship of St. Alban and St. Sergius своим возникновением обязаны встрече, организованной Британским и Русским SCM... И в настоящее время Движение продолжает свою экуменическую работу не только через своих старших членов, но привлекая к ней и молодые силы, которые составляют младшую группу православных экуменистов. В этом отношении можно сказать, что при слабом интересе к экуменичес-

кому движению в православной среде, РСХД является единственной русской организацией, ведущей ответственную экуменическую работу и подготовляющей для нее новое поколение...

Все это приводит нас к выводу, что Движение, в значительной степени заслоненное от общественного внимания официальными церковными организациями: приходами, благотворительными организациями, богословской школой, на самом деле в контексте общего плана церковной жизни обладает не меньшим, если не большим значением. Работа его подобна работе корней растения: где-то под землей, в темноте, в маленьких студенческих кружках идет невидная работа привлечения молодежи к Церкви, но затем она расцветает в пышных цветах и богатых плодах, внешне столь непохожих на свои корни, но внутренне связанных с ними своим возникновением и бытием.

Памяти С.С. Аверинцева

С.С. АВЕРИНЦЕВ

Содержание: 1. Смерть, 2. Жизнь

Молитва о последнем часе

Твоя да будет со мною Сила



Молитва о последнем часе

когда Смерть посмеется надо мною как та что смеется
последней и сустав обессилит за суставом

Твоя да будет со мною Сила

когда мысль в безмыслии утонет когда воля себя поте-
ряет когда я имя мое позабуду

Твое да будет со мною Имя

когда речам скончанье настанет и язык глаголавший
много закоснеет в бессловесности гроба

Твое да будет со мною Слово

когда всё минет что мнилось сновидцу наяву снилось
и срам небытия обнажится

пустоту мою исполни Тобою

(1993)



Памяти Сергея Аверинцева

На 67-м году жизни скончался выдающийся русский ученый, культуролог, литературовед и переводчик Сергей Сергеевич Аверинцев.

Он родился 10 декабря 1937 года в Москве, поздним ребенком в профессорской семье (и отец, и мать были биологами). В 1961 году он окончил классическое отделение филологического факультета МГУ. В 1965–1971 гг. работал в Институте истории и теории искусства, где в 1967 защитил кандидатскую диссертацию по теме «Плутарх и античная биография: к вопросу о месте классика жанра в истории жанра» (отмеченная премией Ленинского комсомола в 1968 году, она была опубликована в 1973). На это же время пришлось и статья «Культурология Иоганна Хейзинги» (1969), а также серия блестящих и новаторских статей для четвертого и пятого томов «Философской энциклопедии» (1967 и 1970), и среди них «Новый Завет», «Теизм», «Теократия», «Христианство», «Эсхатология» и мн. др.

В 1971–1991 гг. С.С. Аверинцев работал в Институте мировой литературы АН СССР, где в течение ряда лет заведовал отделом античной литературы. На этот период пришлось такие труды, как монографии «Поэтика ранневизантийской литературы» (1977, переиздана в 1997) и «Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье» (1986), главы в коллективных трудах по истории Византии, «Истории всемирной литературы», концептуальные статьи «К истолкованию символики мифа об Эдипе» (1972), «На перекрестке литературных традиций» (1973), «Судьбы европейской традиции в эпоху перехода от античности к средневековью» (1976), «Поэтика ранневизантийской литературы» (1977); «Культура Византии IV– первой половины VII века» (1984); «От берегов Босфора до берегов Евфрата» (1987), «Бахтин. Смех. Христианская культура» (1988), «Попытки объяснить: беседы о культуре» (1988), «Византия и Русь:

два типа духовности» (1988), «Морфология культуры» Освальда Шпенглера» (1991), «Культура и религия» (1991), «Христианство и культура в Европе» (1992) и др. В статьях поражали не только широта и энциклопедизм знаний, но и самый их тон и непривычный для таких тем свободный, художественный стиль. Не прерывалась и работа над энциклопедическими изданиями, причем и здесь многие статьи Аверинцева, как бы вопреки жанру, носили характер не традиционных сухих и суммирующих сводок, а оригинальных историко-литературных и теоретических открытий, как например, статья «Филология» в Краткой литературной энциклопедии, (т. 7, М., 1978) или статьи «Архетипы» и «Христианство» в энциклопедии «Мифы народов мира» (М., 1987– 1988). В 1981 году книга «Поэтика ранневизантийской литературы» была защищена им в качестве докторской диссертации, однако выход на Западе в том же году сборника статей «Религия и литература» никак не прибавил ему любви начальства. В это же 20-летие обозначился глубокий исследовательский интерес ученого к русской поэзии, отразившийся в серии статей и подготовке изданий Г. Ивановва (1978), Г. Державина (1985) и В. Жуковского (1985). Концом 1980-х датируется и начало систематических занятий творчеством О. Мандельштама, также воплотившееся в знаковое издание – «черный худитовский двухтомник» (1990). На волне горбачевской перестройки и гласности С.С. Аверинцев был избран членом-корреспондентом АН СССР (РАН) по Отделению литературы и языка (23 декабря 1987).

В 1985 году С.С. Аверинцев был принят в Союз писателей СССР, в 1985 году – в Русский ПЕН-центр. В начале 1990-х гг. его избирают президентом Ассоциации культурологов и Библейского общества (1990–1991), а в январе 1991 года – председателем международного Мандельштамовского общества.

В декабре 1991 года Аверинцев переходит в МГУ, где он заведовал отделением Института истории мировой культуры при МГУ и преподавал на философском

факультете. В 1990-е годы тесно сотрудничал и с РГГУ, в частности, с Институтом высших гуманитарных исследований и по линии Мандельштамовского общества, бессменным председателем которого он являлся. Это было время активнейших занятий Аверинцева исторической поэтикой и русской поэзией (Вяч. Иванов, О. Мандельштам, А.С. Пушкин — в сопоставлении с Гёте). Одна за другой выходят многочисленные статьи и книги ученого — «Риторика и истоки европейской литературной традиции» (1996), «Поэты» (1996), «София-Логос» (1999; 2001), «От слова к смыслу» (2001), «Скворещиц вольный гражданин» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами» (2001) и мн. др.

Начиная с декабря 1994 года, работу в Москве Сергей Аверинцев совмещал с профессурой в Институте славистики Венского университета.

Сводную библиографию С.С. Аверинцева еще предстоит составить, но ее самая приблизительная оценка указывает как минимум на 650 наименований. Основные направления его научных исследований — история позднеантичной, раннехристианской, византийской, европейской и русской культур и литератур, история богословской и философской мысли, христианская традиция в европейской мысли и литературе, новозаветная литература на фоне позднеантичной культуры, патристика, средневековая христианская гимнография и агиография, византийская литература и философия, схоластика, историческая поэтика, немецкая литература романтизма (К. Брентано) и неоромантизма (Г. Тракль, Г. Гессе).

Характерными для научного стиля Аверинцева были отталкивание «от текста» в сочетании с острой литературно-критической аналитичностью и поистине ренессансной эрудицией, а также подчеркнутое внимание к проблемам взаимодействия различных культур и религий. По замечанию А.Ф. Лосева, Аверинцев акцентирует в составе гуманитарного знания момент человеческого понимания, не сводимого ни к субъективно эстетическому чувству, ни к рационали-

стическому исчислению. При этом объект анализа берется в перспективе современной духовной ориентации, постигается внутри ситуации диалога исследователя с автором; при этом литературное слово истолковывается как человеческий жест, а стиль — как жизненная установка.

С.С. Аверинцев — автор многочисленных переводов древних (с древнегреческого, латинского, древнееврейского и сирийского языков) и современных авторов (с немецкого, французского и польского языков). Особо выделим его переводы трех евангелистов, а также Каллимаха, Платона, Плутарха, Гёльдерлина, Гессе, Тракля и Бенна.

Начиная с 1980-х годов, С.С. Аверинцев писал и собственные духовные стихи, ориентирующиеся на европейский фольклор и поэзию («Стихи духовные», 2001), а в последние годы — шуточные и иронические стихи.

Вненаучная востребованность С.С. Аверинцева оказалась настолько значительной и многосторонней, что его общественная деятельность с трудом поддается учету. Характерными представляются слова Г. Явлинского, высказанные в связи с 65-летием Аверинцева и намекающие на его депутатство в Верховном Совете СССР первого созыва (1989-1991), куда он был избран от Академии наук СССР: «Гуманитарные науки, филология особенно, редко оказываются в центре внимания общественной мысли. К счастью для гуманитарной мысли и к несчастью общественной. Иногда случаются совпадения, и в самые переломные моменты истории даже такой сугубо академический человек, как Вы, оказывается в эпицентре политики. Тогда сложилась неплохая компания. «Теперь не то». Проиграла ли от этого политика — Бог знает, но наука выиграла. Быть Вашим соотечественником и современником — большая честь».

В разное время С.С. Аверинцев являлся членом попечительских советов АО «Общественное российское телевидение» (с 1994) и Свято-Филаретовской школы,

входил в состав редколлегии или общественных советов издательства «Большая Российская энциклопедия» (с 1996), а также многочисленных периодических изданий — «Альфа и Омега» (с 1994), «Вестник древней истории», «Вестник Русского христианского движения», «Знамя», «Иностранная литература», «Литературная Газета» (1990–1997), «Наше наследие», «Независимая газета», «Новая Европа», «Новый мир» (с 1996), «Православная община», «Родина», «Символ» (Париж), «Человек», «Arbog mundi. Мировое древо» и др. Отдавая себе трезвый отчет в том положительном заряде, который несло и придавало одно только его имя, Аверинцев редко отказывал в такого рода виртуальной поддержке тому или иному проекту, если находил его хорошим.

Его научная и общественная деятельность нашли поистине мировое признание. Он являлся членом Европейской академии (*Academia Europaea*, 1991), Всемирной академии культуры (*Academie universelle des cultures*, 1992), Папской академии общественных наук (1992), Национальной академии Украины (2000), почетным доктором *Scientiarum Ecclesiasticarum* Папского Восточного института в Риме (1992), Киево-Могилянской Академии в Киеве (1998), Софийского университета (1998) и Европейского университета в Минске (2000), членом Международного общества о. Павла Флоренского.

Лауреат премии Ленинского комсомола (1968), Государственной премии СССР (1990), премии «Триумф» (1992), Государственной премии Российской Федерации (1996), премии журнала «Новый Мир» (1999), а также международных премий имени Леопольда Лукаса (1995), присуждаемой Тюбингским университетом за усилия, направленные на сближение народов и культур, и премии «За диалог между культурными вселенными», присужденной в 2001 Фондом Джованни Аньелли (Турин) за заслуги в утверждении ценностей демократии и правового государства в современной России.

Сергей Аверинцев охотно и часто читал лекции и выступал с докладами во многих российских и зарубежных аудиториях. Еще в советское время на них ходили множество людей, подчас не имевших отношения к философии или к филологии: ими двигало не только желание узнать что-то новое и интересное, но еще и потребность удостовериться в том, что внутренне свободная интеллектуальная мысль существует вживе.

И в этом смысле Сергей Аверинцев был не просто блестящим представителем российской культурной традиции и интеллектуалом мирового класса, но и настоящим духовным лидером советской и российской интеллигенции. Отца Александра Меня он называл «миссионером для племени интеллигентов». Самого же Сергея Аверинцева можно было бы назвать одним из вождей этого ныне вымирающего племени, но только не в организационном, а в высшем плане — плане интеллектуальной самостоятельности и состоятельности.

В последние годы круг интересов Сергея Аверинцева, как это ни удивительно, еще более расширился. Он интересовался вопросами семьи и воспитания и находил, что то, с чем сталкивается сейчас человечество, есть кризис культуры как системы воспитания (буквально — культивирования, «возделывания») ума, души, духа. Постмодернистский подход к культуре как к некой совокупности продукции искусства, науки, философии и т.п. он решительно отвергал и с большой тревогой рассуждал о пирровой победе современного постмодернизма. Он полагал, что любое конкретное событие, даже такого масштаба, как террористические акты 11 сентября, обязательно нуждается в осмыслении, в рефлексии, но такой, чтобы определенность не переходила в упрощение, а чуткость к нюансам в релятивизм.

В конце мая 2003 года С.С. Аверинцев был избран действительным членом Российской академии наук, но этой новости он фактически не узнал. 3 мая, в Риме, где он был на конференции «Италия и Петербург», с ним случился обширный инфаркт, и он впал в кому. Последние девять месяцев — балансируя на границе

жизни и смерти — он провел в больницах Рима, Инсбрука и Вены (в январе его перевели из больницы домой). Его состояние долгое время не ухудшалось, что давало призрачную, но надежду. Все это время, как и во все времена, с ним рядом была жена, Наталья Петровна, мужественно и подвижнически — и в то же время «с легкой душой» — переносившая все нравственные и физические тяготы ухода за тяжело больным мужем.

21 февраля 2004 года, около 10 часов вечера в Вене, хрупкая граница между жизнью и смертью оказалась перейденной, и Сергея Сергеевича Аверинцева не стало.

24 февраля в православном храме города Вены прошла панихида по Сергею Сергеевичу Аверинцеву (телеграмму соболезнования прислал Патриарх), а 4 марта состоялась кремация. Урна с прахом ученого, согласно его завещанию, перевезена в Москву и захоронена на Даниловском кладбище.

ПАВЕЛ НЕРЛЕР

Postscriptum

...Этот скрипучий, этот ни на чей другой не похожий голос, это коронное «Вы знаете...», с которого начиналась едва ли не каждая его фраза в диалоге, да и сами эти фразы, начиная которые, говоривший решительно не знал, куда уведет ее дыханье мысли и где приземлится ее последний причастный или деепричастный оборот, — всего этого уже больше не будет. Сергея Сергеевича Аверинцева нет в живых.

Казалось бы, за свои короткие 67 лет он сделал так много! Но на самом деле — еще больше, ибо далеко не все попало в печать.

Для иллюстрации — высказывание Аверинцева о Мильтоне, Мерике и об их переводчике Аркадии Штейнберге. Вот что я записал на пригласительном билете на творческий вечер Аркадия Акимовича в ЦДЛ 17 февраля 1984 г.:

«Из выступления Аверинцева: «В переводе Мильтона спасено то, что труднее всего спасти, — торжественная предпраздничность, блеск и слава еще не оскверненного мира. Психологию сатаны, психологию падших передать прозе. Тот праздник, который создал Мильтон, повторился в русском стихе — то самое, что утекает между пальцами.»

На все это есть только один ответ — который оказался столь труден для сатаны: сказать “спасибо”.

О переводе из Мерике: к кому обращается поэт? К себе, отроку, — с чувством того, что книга, которую он создал, так нужна была ему в отрочестве, но ее, увы, не было. А всему остальному лучше бы не возникать».

Восхищает не только аверинцевский диапазон, восхищают тот блеск и та щедрость, с которыми он владел и распорядился своим интеллектуальным богатством. Поистине дышать и мыслить было для него единым, практически слитным занятием.

...Нашей последней встречей стал мандельштамовский вечер в Копелевском Форуме в Кёльне 29 октября 2002 года. В своем слове Аверинцев говорил, что Мандельштам не был ни культуртрегером, ни эрудитом. Когда, подразумевая акмеизм, он говорил о «тоске по мировой культуре», то это была именно тоска, а не, скажем, обладание или владение ею. Его знания не были безграничными или систематическими, — они были прежде всего неожиданными, как, впрочем, и пробелы в его знаниях. Но даже умница и эрудит Ходасевич, обронивший однажды: «Мандельштам глуп», — так и не смог подняться до озарений мандельштамовского уровня. Оттого-то «встреча» Мандельштама с Эвальдом-Кристианом Клейстом, мало кому известным и в самой Германии, стала не только возможной, но еще и естественной и плодотворной, обернувшись таким шедевром как «К немецкой речи».

Кажется, первым Аверинцев обратил тогда внимание на связь немецкой темы у Мандельштама с его реальным «путешествием в Армению», увенчанным встречей с реальным Борисом Сергеевичем Кузиным, тоже не-классиком (это о нем сказано в стихотворении

«К немецкой речи»: «Я дружбой был, как выстрелом разбужен...»).

Под конец Сергей Сергеевич прочел стихотворения «Чуть мерцает призрачная сцена...», «За гремучую доблесть грядущих веков...» и «К пустой земле невольно припадая».

Последнее, как известно, посвящено Наталье Штемпель, близкому и едва ли не единственному другу четы Мандельштамов в воронежской ссылке. Однажды он был поражен звонком Надежды Яковлевны Мандельштам, буднично сказавшей: «А завтра ко мне приезжает воронежская Наташа». Для Аверинцева же это прозвучало, как если бы было сообщено о приезде Лары или Беатриче.

...В Кёльне Сергей Сергеевич был бодр и в хорошем расположении духа: много шутил, с удовольствием дал интервью журналисту, забывшему, как оказалось, включить диктофон на «запись». Расставаясь, мы, по традиции, говорили о Мандельштамовской энциклопедии. Работа над ней разгоралась, и за Аверинцевым, кроме нескольких тематических, оставалась ни много ни мало, как вступительная статья на тему «Мандельштам и мировая культура» — ни больше и ни меньше. Кто же, если не он? И когда же, если не теперь?..

А вот никогда.

П. Н.

Памяти

Сергея Сергеевича Аверинцева

Передо мной пожелтевший от времени экземпляр маленькой, но легендарной книжки — «Плутарх и античная биография». Тридцать с лишним лет назад она получила премию организации, о которой теперь мало кто вспоминает — премию Ленинского комсомола — и сделалась знаменитой, сделалась событием. О нём не

могли забыть много лет, настолько тема книжки и личность её автора были далеки от всего, что хоть как-нибудь было связано с Ленинским комсомолом. Автор книги не состоял не только в комсомольской, но, кажется, и в пионерской организации, что для человека, родившегося в чёрно-памятном 1937 году, было совсем уже странно и необычно.

Но это был особенный человек и особая биография.

Многие смогут рассказать об этом лучше и подробней меня. Я же прочту дарственную надпись на экземпляре: «Дорогой и многоуважаемой Надежде Яковлевне эту ненужную книжку с рожей на обложке с поклоном кладет в руки С.А.», — Серёжа Аверинцев, как называла его Н.Я.

На обложке, в неровном округлом медальоне, действительно, — резкий стилизованный воинственный профиль, увенчанный лавровым венком, — скорее Данте или Тассо, чем тот провинциальный Плутарх, многолетней учитель европейского юношества, которого вновь открыл тысячам русских читателей Сергей Сергеевич Аверинцев.

Книжка имеет ещё и почтительное посвящение: «Моей матери, Наталии Васильевне Аверинцевой...»

Вот вместе с Наталией Васильевной я и увидел впервые Сергея Сергеевича в доме Н.Я. — не на кухне, а в единственной комнате, и Н.Я. не лежала, а сидела на своей тахте, в «парадном» платье, закинув ногу на ногу, с папиросой в руке и с пепельницей поблизости. Наталья Васильевна сидела в единственном кресле, а Серёжа примостился на принесённой из кухни табуретке. Я принёс себе вторую и пристроился в уголке. Это был парадный приём: Сергей Сергеевич настолько почтительно относился к своей маме, а Н.Я. так ценила и любила своего Серёжу, что не могла позволить себе принимать их на кухне, где обычно размещались её посетители.

Потом Сергей Сергеевич приходил с женой Наташей, и Н.Я. всё стремилась что-нибудь ей подарить...

А потом Н.Я. умерла, и на её похоронах между Сергеем Сергеевичем и отцом Александром Менем про-

изошёл краткий обмен знаменитыми репликами про «ёжиков» ...

Так что для меня и для многих вокруг Н.Я. Сергей Сергеевич, античник, медиевист, поклонник и исследователь творчества Вячеслава Иванова — а этого поэта Н.Я., как известно, откровенно не любила нелюбовью, унаследованной от Анны Андреевны Ахматовой — был настолько привычно связан с мандельштамовским ореолом, что я совсем не удивился его занятиям мандельштамоведением с конца 80-х годов.

В ходе первой попытки академического мандельштамовского проекта мне случилось по организационным делам несколько раз разговаривать с Сергеем Сергеевичем, и, право, даже я, при моей удачливости на начальников, не могу припомнить руководителя менее обременительного, чем Сергей Сергеевич. И все эти тридцать с лишним лет он «всегда был», как сказала когда-то Н.Я. про Анну Андреевну.

И была, хотя всё реже и реже, возможность послушать его выступления — взволнованные, вдохновенные и всегда открывающие новое, и чтение его собственных стихов или новых переводов Давидовых псалмов, или услышать, как венские студенты боятся сдавать ему экзамен — ему, в моём представлении абсолютно неспособному кого-нибудь обидеть...

Знали, что он много болел и мужественно переносил и преодолевал болезни.

Казалось, одолеет и эту.

Он был всегда нужен не только его близким, его друзьям, но и нам, его современникам, людям, которым посчастливилось издали слышать, изредка с ним общаться, — нужен как человек, как учёный, как имя, как легенда...

Таким он и останется навсегда в наших сердцах.

Юрий Фрейдин

Москва, 24 февраля 2004 г.

Памяти С.С. Аверинцева

Наше общее чувство сиротства — двойное: ушел, скажем прямо, большой, незаменимый человек, а для многих из нас и незаменимый друг. Среди прочих даров, Сергей Сергеевич обладал и редким даром дружбы.

Пытаясь определить значение Сергея Сергеевича в русской культуре, я говорил себе: он как бы Жуковский наших дней! С той разницей, что Жуковский стоял у колыбели русской культуры, а Аверинцеву суждено было преодолеть ужасающее безвременье, когда культуру сознательно разрушали. К Жуковскому Аверинцев питал особую любовь, писал о нем, чувствовал с ним родство. И не только потому, что оба — исключительные поэты-переводчики; через поколения их объединяла христианская вера, о которой они свидетельствовали и жизнью своей, и словом.

Большой ученый, библеист, патролог, тонкий литературовед, поэт, возродивший традицию духовных стихов, Аверинцев предстоит перед моим взором не в меньшей мере как смиренный ученик и яркий свидетель Христа. Лучи веры освещали все его творчество.

Встреч у нас с ним было много — в Париже, Москве, Лондоне, Бергамо, на разных конференциях, но почти всегда под сенью Церкви. Так было в сентябре 2002 на конференции о семье в Киево-Печерской Лавре. Мы жили с ним и с Натальей Петровной в соседних комнатах лаврской гостиницы и общались непрерывно. Незабываема совместная воскресная поездка в сельский приход о. Филарета под Киевом, где мы с ним, один после другого, читали перед Литургией службу «часов». И в те же дни состоялось триумфальное выступление в Киево-Могилянской Академии о «языке Библии», когда по окончании лекции тысячная толпа, в основном студенты, без усталости рукоплескала.

Или последняя встреча в Париже, в марте того же года, — в связи с конференцией о взаимоотношениях

русской и французской поэзии в Сорбонне — мы общались после службы во дворе Александро-Невского собора, когда вдруг, экспромтом, Сергей Сергеевич стал читать «Отче наш» наизусть по-арамейски, и обращаясь к кому? К нашей полугодовой внучке... Большой ученый, со светлой, детской душой.

«По истине, как голубь чист и цел
Он духом был, хоть мудрости змеиной
Не презирал, понять ее умел —
Но веял в нем дух чисто голубиный».

Сказанное Тютчевым о Жуковском, можно смело повторить о Сергее Сергеевиче.

Н.А. СТРУВЕ

«ИМКА-Пресс» и «Русский путь» в Старице

С Тверской губернией у «ИМКА-Пресс» и «Русского пути» уже давно самое тесное сотрудничество. Тверь была первым городом в провинции, в котором была размещена библиотека «ИМКА-Пресс» в 1992 году. Затем такими же книжными дарами были удостоены и узедные города губернии: Торжок, Бологое, Кашин, Торопец, Осташков, Нелидово, Ржев, Вышний Волочок, Конаково, Бежецк. В октябре 2003 было получено приглашение еще одного из небольших городов губернии (всего лишь 10000 жителей), но богатого древностями и окруженного удивительной по красоте природой. В состав делегации входили В. Москвин, Н. Струве, писатель О. Павлов и атташе по делам печати и книги при французском посольстве в Москве Игорь Сокологорский. Приближаясь к Твери, экспромтом заехали в древний храм в Городне, выстроенный в XIV веке в память Куликовской битвы на излучине Волги, и были радушно встречены его настоятелем, о. А. Злобиным (с которым была встреча при первой поездке). И изумились: сколько ему удалось сделать за истекшие десять лет: при шестерых детях и четырнадцати внуках, помимо реставрации церкви и трехгектарном сельском хозяйстве, о. Алексей выстроил возле церкви поразительную по размерам и внутреннему устройству православную гимназию самого открытого типа, с классами по 12 учеников, компьютерным отделением, просторным спортивным залом, всего не перечислишь. Отец Алексей преподает Священное Писание в Тверском университете и намеревается построить при гимназии церковь в память убитых при осаде Белого дома во время путча (в те годы он был народным депутатом). За тут же предложенным угощением обсуждали злободневные вопросы, а о. Алексей вспоми-

нал, как 40 лет назад вместе с о. Александром Менем и о. Димитрием Дудко посетил Солженицына в Рязани.

В Твери Олег Павлов и Н. Струве читали в областной библиотеке лекции: первый о своем тяжелом опыте в детском доме и на военной службе, второй — о Солженицыне. Затем у Н. Струве была встреча с местным Сретенским братством, на которой обсуждались вопросы семьи и воспитания детей. А от Старицы — куда на следующий день поехали в сопровождении директора Тверской библиотеки, Галины Сергеевны Лотохиной, — повеяло доброй русской древностью: это родина первого русского Патриарха Иова, поставленного Годуновым, ныне причисленного к лику святых. Но в той же области город Торопец, родина свт. Тихона, первого Патриарха после восстановления патриаршества. Прекрасен монастырь с его Успенским храмом, по красоте сравнимым с Кремлевским, да в городе много и других выдающихся памятников. Отрадное впечатление произвела библиотека и ее сотрудники, беззаветно преданные своему делу. Не случайно в ней числится — на 10.000 жителей — до 3.000 читателей, причем книги даются на дом и почти без потерь. На встрече с общественностью выступали все четыре члена делегации. Из природных достопримечательностей было предложено посетить подземные ходы огромной каменоломни, существующей с XIV века и снабдившей белым камнем всю Тверскую и Новгородскую область. Подход к ней вдоль Волги, еще не слишком широкой, пустынной и умиротворяющей. В каменоломнюходишь ползком и с фонариками, спотыкаясь, бредешь по подземному лабиринту, насчитывающему 14 километров. А дышится в этом подземелье в 25 метров глубины легко и даже целительно... Такова русская глубинка — бедная, но живительная.

«ИМКА-Пресс» и «Русский путь»

в Томске

С 9 по 12 марта 2004 г. город Томск посетила делегация из четырех человек: В. Москвин («Русский путь»), Н. Струве («ИМКА-Пресс»), декан Филаретовского богословского института в Москве Лариса Мусина, и Александра Колымагина, главный редактор газеты «Кифа», выпускаемой тем же институтом. Прием был на редкость радушный: у самолета, прибывшего в 6 часов утра, гостей встречали, несмотря на лютый сибирский холод, бывший ссыльный, а затем известный пражский воевода, Вильгельм Фаст, его зять, о. Александр Классен*, главный организатор поездки Александр Архангельский, представители администрации и университета. Чрезвычайно насыщенная программа началась в то же утро с молебна перед иконой Святой Троицы, точной копии Рублевской, заказанной архиепископом Ростиславом, и недавно полученной в напоминание, что при основании Томск четыре века тому назад получил благословение образом Пресвятой Троицы. Перед службой, в своем приветствии, Владыка сказал несколько теплых слов о значении религиозного творчества эмиграции, упомянув, в частности, о. Василия Зеньковского. В тот же день в присутствии помощника губернатора, Нелли Захарковой, состоялась передача Областной библиотеке имковской коллекции книг, изданий Филаретовского института и свыше пяти тысяч книг разных московских изданий. После пресс-конференции Н. Струве выступил с докладом о культурной жизни в эмиграции. На следующий день гостей принял губернатор, Виктор Мельхиорович Кресс, и подробно осветил состояние губернии, как сильные, так и сла-

* У В. Фаста, выросшего в меннонитской семье, сосланной в Казахстан, брат, сын и два зятья — православные священники.

бые ее стороны. От губернатора гости отправились в Томский государственный университет, где их встречал ректор Г.В. Майер, и где перед многочисленной аудиторией Н. Струве прочел лекцию о Георгии Федотове. Днем была встреча с членами общества «Мемориал», сначала в музее, созданном на том самом месте, где были камеры заключенных, откуда подземным ходом их уводили на расстрел. Камеры восстановлены Мемориалом в их первобытном виде, на стенах списки жертв, их портреты. Тут же в музее завязалось оживленное обсуждение, как объяснять новым поколениям катастрофу, произошедшую в России. Дискуссия продолжилась неподалеку в краеведческом музее. Н. Струве во вступительном слове подчеркнул, что самоистребление России следует включать в общую схему революционно-социалистической утопии, начавшейся в 1789 г. взятием Бастилии и бесповоротно кончившейся в 1989 г. разрушением берлинской стены: «богоубийство, как предвидел Достоевский, кончилось человекоубийством».

В утро на третий день имело место посещение Духовной семинарии, поразившей гостей прекрасными своими помещениями, богатой библиотекой, большим количеством студентов (около 90 учащихся). На встрече с ними Н. Струве прочел лекцию о духовном опыте эмиграции, подчеркнув огромное символическое значение состоявшейся канонизации четырех мучеников, отдавших жизнь за други своя, и отмеченного свыше смиренного праведника-священника. Обед в резиденции архиепископа Ростислава прошел в особо непринужденной и теплой атмосфере. Днем гости были приняты в Томском политехническом институте, где Н. Струве выступил с воспоминаниями о своем общении с именитыми мыслителями (С. Франк) и писателями (И. Бунин, А. Ахматова, А. Солженицын, И. Бродский). Сильное впечатление произвело посещение дочери священника, репрессированного и расстрелянного почти одновременно с женой в 1937 г. Ныне она доживает свои одинокие дни в убогой лачужке, при поддержке Солженицын-

ского фонда и заботливым вниманием В. Фаста, распорядителя Фонда по Томской области.

Программа закончилась записью интервью на втором местном канале, а поздно вечером в гостинице — интервью по радио. Визит представителей «ИМКА-Пресс», «Русского пути» и Филаретовского института был широко освещен как по телевидению, так и в печати. У гостей же осталось от Томска впечатление благоустроенного университетского города, живущего полнокровной жизнью. В России, в процентном соотношении студентов к общему числу жителей, ему равных нет (100000 студентов на 400000 жителей). Это позволяет томичам называть свой город «сибирскими Афинами».

Н.Т.



Н. Струве, В. Москвин, члены томского общества «Мемориал» у памятника жертвам политических репрессий

В МИРЕ КНИГ



Три литературных биографии

Владимир Купченко.

Жизнь Максимилиана Волошина.

Документальное повествование.

СПб., 2000. Изд. Журнала «Звезда», 400 стр.

Вячеслав Кошелев.

Алексей Степанович Хомяков.

Жизнеописание в документах,

в рассуждениях и разысканиях.

М., 2000. Изд. «Новое литературное обозрение», 504 стр.

А.П. Кузичева.

«Ваш А. Чехов» (Мелиховская хроника 1895–1898).

М., 1994. ГПИ «Искона», 256 стр.

Литературная биография — один из самых устойчивых жанров, особенно в русской письменности. Хотя, казалось бы, творец исчерпывается своими произведениями, но интерес к его личности, к его месту в обществе, к событиям его жизни или к его будням не ослабевает. П. Щеголев открыл даже новый жанр «писателя в жизни», где по дням собраны все имеющиеся материалы и документы, без каких-либо комментариев, но этот метод закономерен для гениев, чьи личности так или иначе останутся неразгаданными тайнами, что делает комментарий излишним и даже неуместным. Так до сих пор нет — и, пожалуй, не может быть — сколько-нибудь удовлетворительной биографии ни Пушкина, ни Гюг-ля...

К методу Щеголева приближается «Жизнь Максимилиана Волошина», написанная его многолетним ценителем, исследователем и знатоком, Владимиром Купченко. От классических биографий этот «опыт постижения тайны Волошина» — с одной стороны, мистификатора, с другой, страдающего за судьбу России поэта-пророка, — отличается хотя бы тем, что начинается не с рождения, а прямо с последнего года века и с первых путешествий 23-летнего молодого человека в Среднюю Азию, а затем в Париж, накануне вступления, еще совсем скромного, в творческий путь. И сразу «документальное повествование», по принципу Щеголева, уже следует строгой хронологии: где можно — по дням, а где — по месяцам, приводя потрясающее количество писем и свидетельств, большей частью неизвестных. Но одновременно это и повествование: автор присутствует, поясняет, связывает, сопоставляет, комментирует, но всегда, и в этом ценнейшее его качество, с предельным тактом, своими словами, даже стилистически нисколько не нарушая ту высокую культуру, в которой жил и которой служил Волошин. В этом смысле метод и труд Купченко следует назвать примерными. Удалось ли автору разгадать тайну всех сложных совмещений в Волошине, о котором Цветаева сказала, что он был «француз культурой, русский душой и словом, германец — духом и кровью»? Может быть и нет, но зато ему удалось явить Волошина в его разнообразии, в его поисках, жизненных метаниях и неудачах, но и в его восхождении в революционные, а затем и страшные советские годы, когда раздавался его мощный пророческий голос и создавался, вопреки разрушительным силам, уникальный «Дом поэта».

Труд Вячеслава Кошелева о Хомякове более классичен. Книга начинается с родства, с «папеньки» и с «маменьки», что закономерно для жизнеописания почвенника-славянофила. Естественно, о Хомякове, хотя бы по протекшему с его рождения двухвековью, написано много больше, чем о Волошине, и тем самым «разысканий» осталось для теперешних исследователей значительно меньше. Автора интересует прежде всего общественное лицо Хомякова и его современников: он то и дело отвлекается от своего героя и переходит на его соратников и друзей — есть глава о Пушкине, Чаадаеве, Киреевском, Россети, Константине Аксако-

ве, «Языкушке» (т.е. Н. Языкове, поэте, девере Хомякова)... Живо рассказаны все баталии как с западниками, так и с правительством, запрещавшим не только славянофильские журналы, но еще и заставившем славянофилов сбрить бороды. Быть может, «рассуждений» рассыпано в книге слишком много, и не всегда в должном тоне. Иной раз хочется пройти по ним с редакторским карандашом... Общественная роль Хомякова была велика, несмотря на все государственные препоны, но гениальность его проявилась в богословском пророческом слове. В нем тайна Хомякова. По убеждению Самарина, этот помещик, страстный охотник, острослов, не гнушавшийся курением, был подлинным *отцом Церкви*. Эта тайна личности и судьбы Хомякова, а через нее и всей русской культуры, недостаточно освещена в книге Кошелева, что и не было, очевидно, ее задачей. Тем не менее, несмотря на эти недочеты, «Жизнеописание Хомякова» — ценный труд, он читается легко и увлекательно и дает широкую картину общественной и умственной жизни середины XIX века.

Книга А.П. Кузичевой о Чехове своим замыслом и исполнением оригинальна. Она берет всего лишь четырехлетний отрезок жизни Чехова, с 1895 по 1898 год, географически ограниченный родительским подмосковным домом-хозяйством в Мелихове, и сосредотачивает на нем все свое исследовательское внимание. Это по месяцам, по неделям, иной раз и по дням хроника, оснащенная цитатами из писем Чехова и его корреспондентов, из бытового дневника его отца, из воспоминаний друзей, когда Чехов сочетал изнурительную медицинскую практику, разъезжая по больным крестьянам, хозяйственные и общественные заботы (создание школ или участие в переписи населения), прием гостей и поездки в Москву и в Петербург — с интенсивнейшей творческой работой. Этот напряженный и счастливый период надломился в конце 1896 г. постановкой и провалом «Чайки», а в марте 1897 первым большим кровохарканием, когда «во время обеда у Чехова хлынула кровь горлом». Ограничив свою хронику во времени, автор вынужден постоянно возвращаться к прежним годам, что несколько затрудняет чтение. Быть может, он слишком часто старается дать свою интерпретацию разным умолчаниям

в письмах Чехова или иным его иносказаниям. Но, схваченный в повседневности, как и в творческих замыслах, образ Чехова восстает необычайно ярко и осязательно. С Чеховым буквально изо дня в день живешь, что и объясняет название книги, взятое из его подписи под фотографией: «Ваш Чехов». Для нас, читателей, он действительно становится нашим, своим.

НИКИТА СТРУВЕ

ПАВЕЛ ПРОЦЕНКО

Возвращение в историю —

для творческого движения вперед

Под изящной обложкой этого скромного на первый взгляд сборника статей известного востоковеда и специалиста в области истории научного знания Евгения Борисовича Рашковского скрыты важные свидетельства о нынешнем времени¹. Свидетельства о пробуждении исторического сознания и самопознания в российском обществе, пытающемся выбраться из-под власти катастрофического прошлого. Но вначале нужно сказать несколько слов об одной из важнейших проблематик русской культуры — утраченном в советское лихолетье напряженном стремлении к цельному знанию.

Русская культура, пересаженная Петром I на новоевропейскую почву, начала восстановление исторических разрывов, образовавшихся в результате реформаторской ломки, с обретения цельного видения и знания. Но если в Средневековой Руси эта цельность произрастала на древе библейского мировидения, то в XVIII столетии она явилась как дар западного Просвещения и гуманизма. Уже с эпохи Екатерины Великой и особенно с «золотого» Пушкинского периода, когда возникли профессиональная журналистика и страсть к энциклопедизму, в нашей литературе прослеживается мощный порыв к выстраиванию цельной системы познания мира, к обретению высшего знания и правды. Впоследствии своеобразная культура русских «толстых» журналов, возглавлявшихся прогрессивными деятелями из поповичей (самые знаменитые из них — Чернышевский и Добролюбов), внесла в это стремление организующее начало и системность. «Современник», «Отечественные записки» — это не просто литературно-общественные предприятия, ставящие целью завоевание читательского рынка или абстрактное просвещение читающей публики, но объединения образованных единомышленников, сообщающих последнюю истину если не всему человечеству, то уж непременно единоплеменникам. В этих печатных органах (хочется перенести ударение на второй слог: ибо в этих изданиях было что-то от религи-

озного неистовства) главенствующее значение принадлежало отделу критики, который по-своему пересоздавал окружающий социальный и культурный мир. Пересоздавал не в том смысле, что созидал наново, это не под силу печатному изданию, пусть даже самому популярному. Но авторы, публиковавшиеся в этом разделе, выстраивали иерархию новых интеллектуальных и духовных ценностей для читающей и думающей России. XIX век — век расцвета русской государственности и культурного созревания — прошел под знаком переосмысления мира, производимого «мыслящими литераторами». В разделах критики создавались громкие имена и блестящие репутации будущих «властителей дум». И все это благодаря также и огромному интересу, проснувшемуся в молодом русском обществе к вопросам миропонимания. Пусть эта энергичная работа по инвентаризации культуры, философского и научного знания, политических и социальных воззрений проходила под знаменами рационализма и материализма, однако она свидетельствовала о жажде обществом высшей объединяющей идеи.

В последние, «серебряные», десятилетия Петербургского периода, в сознании образованных сословий наметился перелом в сторону религиозно-философского мировоззрения. Появилась целая плеяда серьезных и при этом эстетически и идейно увлекательных периодических изданий, в которых достижения мировой и отечественной науки, литературы и социальной жизни начали рассматриваться в перспективе христианской истории. Это религиозное обновление русской мысли и самосознания происходило под воздействием учения и личности Владимира Соловьева. Его последователи продолжили путь к обретению цельного житнетворческого миропонимания, исходящего не из партийной философии, а из онтологии человеческого достоинства. Путь этот был насильственно прерван революцией и последующим уничтожением культуры и ее личностных носителей. Соответственно, на долгие десятилетия прервались попытки осмысления человеческих исканий и творчества в свете христианской свободы и универсализма.

Лишь в 1970-е годы в подсоветской культуре началось мучительное и медленное нащупывание нитей, связывающих социализированного, политизированного коллективиста с вечностью, с историческими и духовными истоками человечества. Одно громкое имя говорит об этом знаменатель-

ном повороте к классическому культурному наследию. Сергей Аверинцев сумел в казалось бы сугубо научных, академических исследованиях по поэтике византийской литературы сказать важные вещи о смысле человеческого бытия, о христианском опыте сохранения личности в истории, которые оказались воспринятыми интеллигенцией.

С той эпохи начался медленный поворот нашего думающего и образованного слоя к духовной проблематике. Но кто — из мечтавших тогда о возрождении родины — мог представить, что в эпоху чаемых реформ и строительства новой России чуть ли не окончательно иссякнет в интеллектуальной элите жажда духовности и цельности?! Современные журналы, и толстые, и глянцевые, как правило, рассматривают творимую сейчас культуру как интеллектуальную игру в бисер: подход, столь характерный для времени (или, скорее, безвременья) постмодернизма.

Книга Евгения Рашковского о профессии историка и о видении истории удивительным образом возвращает нас к реальности, к благодатной для творчества почве христианского историзма. Этот томик статей (который воистину «томов премногих тяжелей») собрал под одной обложкой работы, публиковавшиеся автором в повременной печати на протяжении последних десяти-двенадцати лет². Именно в эти переломные годы новой модернизации страны неожиданно восторжествовала негативная оценка творческой состоятельности реформаторской эпохи. Она звучит приблизительно так: «Когда настала свобода, ничего значительного в творческом отношении не было создано». Или так: «Политическая свобода не тождественна творческой плодотворности. При тоталитарном строе и цензуре появлялись выдающиеся художественные произведения, а сейчас ничего такого не замечено». На эту тему позволю себе привести случай из собственного опыта. Лет десять тому назад мне довелось попасть в один из ведомственных архивов бывшего КГБ, и вот офицер средних лет принесший мне папку с требовавшимися для исследования документами, не выдержал моего независимого сугубо штатского вида и произнес следующую тираду: «Ну вот, добились свободы, а книг-то стоящих не создали. Для чего все так стремятся в наши архивы? А сказать что-то значительное, чего бы мы раньше не знали, не могут. Ну, назовите мне хоть одно-два стоящих произведения в современной литературе? Не получится!» И вот книга

Евгения Рашковского — с ее подзаголовком: «Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия» — есть невольный ответ на это раздраженное недоумение работника отечественных спецслужб.

Человек в потоке времени, погруженный в конкретные исторические, социальные, культурные и бытовые обстоятельства, выбирающий свой путь на распутьях современности, — есть важнейший и насущнейший «объект» изучения для историка. На переломе эпох особенно важно не потерять себя, обрести духовные ориентиры в пути. Советский же период истории характеризовался появлением нескончаемой череды потерянных поколений, утративших связь не только с мировой и отечественной культурой, но и с историческим временем, ибо в пространстве осуществляемых на земле утопий время как бы отсутствует. Именно поэтому гомо советикусу столь присуще безответственное отношение ко всему сущему.

Между тем с конца 1980-х годов начался стремительный распад коммунистического мира, с его разветвленной методикой порабощения народов. От исторической науки, как и от каждого человека, потребовалось подвести итоговую черту под советским прошлым. Насущным стало избавление от мертвого идеологического груза, осознание его пагубности для развития жизни, выявление в опыте прошлого и настоящего элементов непреходящего и одновременно развивающегося классического наследия, в которых всегда сохранялось бытие и откуда оно только и может вновь расцвести. К сожалению, подобная работа в переломном десятилетии не была произведена в должном масштабе, не стала общенациональной задачей и предметом общественной озабоченности. Российская гуманитарная наука и российское общество не встали вровень с требованиями времени, не смогли заглянуть ему в глаза и увидеть правду о нем и о себе. И это несмотря на массивы новой информации, вливавшиеся в реальность.

В это же переходное десяти-двенадцатилетие начали появляться интереснейшие статьи-рецензии Евгения Рашковского, посвященные новейшим исследованиям по отечественной истории, социологии, культурологии. Размышляя над поисками коллег, Рашковский вместе с ними старался «приоткрыть живую проблематику нынешнего мира»³. В его своеобразных историко-философских эссе читатель обнару-

живает, что на переломе эпох, сквозь забетонированные идеологией догмы, сквозь советскую зашоренную гуманитарную науку проросла свободная, напряженная и плодотворная исследовательская мысль. Более того, Рашковский свидетельствует о том, что потерянные советские и постсоветские поколения возвращаются в историю.

В фокусе историософских размышлений Рашковского — работы историков и культурологов различной направленности и специализации, но объединенные напряженным поиском, и научным, и чисто человеческим, «путей жизни» (по определению знаменитых «Дидахэ», I век н. э.), способных вывести человека к творческой и достойной реальности. Итак, вот ряд важнейших, без преувеличения скажем — судьбоносных, проблем, которые ставит, изучает и пытается разрешить передовая современная отечественная социогуманитарная наука. Прежде всего, это вызревшее понимание того, что самодостаточная наука и замкнутая в себе религиозность равно враждебны человеческому развитию. Сами же по себе наука и религия нуждаются в солидаризированном сотрудничестве, служа, по сути, одним и тем же метаисторическим целям. Необходимость диалога между Церковью и наукой, верой и знанием и совместного движения вперед сознается лучшими представителями российского научного сообщества.

В монографиях, рассматриваемых в книге Рашковского, подвергается критике и развенчанию «прогрессистский миф» о всепобеждающем «свете» человеческого разума. Торжество этой теории в конце XIX и начале XX веков способствовало скатыванию России к кровавой революции. Для современного исторического сознания чрезвычайно важным является изучение древнего конфликта между традицией и рационализмом. «За всякие причудливые комбинации безрассудной традиционности и бездуховного рационализма Россия платила миллионами и миллионами изуродованных и уничтоженных жизней»⁴. Националистический миф, как и миф сильной власти, равным образом содержат в себе угрозы динамичному развитию человечества. Сохранение в новейшей российской истории фундаменталистских, коммунистических (или прогрессистских) и силовых мифов, социальной архаики и безудержного модернизма⁵ — вот лики нашего нынешнего цивилизационного тупика. А при всем этом нам грозят новые опасности в виде нашествия вирту-

альной постиндустриальной компьютерной цивилизации, идущей с Запада и чреватой для обычного человека нарастающим одиночеством.

Для того чтобы преодолеть цивилизационные тупики и новые угрозы эпохи, российскому сознанию и обществу нужно пройти опыт своего Возрождения. Средневековые европейцы остро осознали свою культурную несамодостаточность. И это трезвое понимание собственной «малости» привело их к смиренным и ясным решениям при выборе стратегий выживания, дало возможность накопления социальной, экономической и интеллектуальной энергии. И вот уже на пороге Нового времени «обнаружилось... что народы постреформационной Европы создали мощный интеллектуальный и технологический потенциал, который стал обеспечивать самоподдерживающийся рост европейской культуры»⁶. А тем самым весь мир стал более открытым, различные культуры получили возможность диалогического общения. Но в контексте мирового развития Россия, если она сможет покаяться и осознать свое прошлое, должна будет честно зафиксировать свою принадлежность к «третьему миру», оказавшемуся вне основных коммуникационных линий современной цивилизации. В этом самопризнании не содержится ничего унижительного для российского человека, но зато обретается реальный шанс нравственного и социального выздоровления. Современная мировая цивилизация, будучи в значительной степени европоцентричной, парадоксальным образом, в силу содержащегося в ней универсализма, ведет к преодолению «европоцентристской историологии»⁷. Христианский универсализм призывает каждый субъект исторического процесса к обретению своего лица и национальной самобытности. Если наша страна, как когда-то в позднем Средневековье Западная Европа, преодолет «китайские» соблазны всеконтроля и всеопеки, станет усваивать то синтетическое знание, которое досталось ей в наследство от христианского прошлого, знание, освященное верой сердца и просветленным разумом, то ее ждет великое будущее.

Рашковский в своей книге постоянно использует наработанные исследователями фактографические пласты, подчеркивая яркими примерами из истории сложность, хрупкость и трепетность достижений человеческого развития. В этой хрупкости достижений культуры содержится ее спасительность для человечества, ибо только научившись раз-

личать и ценить невидимое, человек рождается как личность. Вот такое «второе» рождение должно пережить и наше общество в целом.

Автор на страницах своей книги свидетельствует, что в отечественной гуманитарной науке появились исследователи, которые не только разорвали с идеологической заикленностью, осознав ее как грех, но смогли обрести новое дыхание в «метаисторическом» подходе к реальности, введя в него собеседующую с Богом человеческую личность⁸. В этом отношении научное сознание выходит к знанию универсальному, синтетическому, с которым когда-то разорвало, уйдя из Церкви. (Заметим, что ту же работу совершают невидимо для мира многие наши «рядовые» соотечественники). Об этом процессе точно и ясно говорит Е. Б. Рашковский: «Любая человеческая общность, вне зависимости от того, осознает она это или не осознает, несет в себе некоторое религиозное измерение. И связано это измерение прежде всего с вопросом о проявленном в Бытии Абсолюте, или о святине. Понятие о святине так или иначе образует верхушку шкалы ценностей любого общества... Именно современная теология помогает нам понять сдвиг и качественное изменение этих проекций от традиционных эпох к эпохе современной. Для традиционных эпох сакрален прежде всего Космос... однако весь ход развития европейской культуры вел к тому, что... сердцевина представлений о святине все более связывалась с внутренним миром и внутренним опытом человека»⁹. Если в обществах традиционного типа святиня отождествлялась прежде всего с властью, преданием и коллективом, то в обществах современных «отблеск святини падает... на иную триаду — право; убеждения, вытекающие из глубин внутреннего опыта человека; личное достоинство».

Рашковский считает, что к третьему тысячелетию мировой цивилизации не только гуманитарные дисциплины, но и все научное сознание в целом приблизилось к признанию афористически выраженной в Евангелии истине: «Царство Божие — внутри вас» (Лк. 17: 21). Для того, кто дорожит осознанной свободой, эта вечная формула является и методологическим руководством к действию.

Всякое серьезное историческое исследование, содержащее в себе правду о реальности, движется некоей внутренней драматургией: состраданием к предмету исследования, к человеку в потоке времени. Но подлинные историки, умеющие

показать тайну исторического действия, всегда воодушевлены не только пафосом научного изыскания, но также и даром жизнотворчества, стремлением к преобразению естественного, чаще всего энтропийного, развития человеческого сообщества энергией любви. Этот бродильный творческий импульс в творчестве Рашковского проявляется в статье о книге-подвиге тяжело больного человека Николая Дилигенского — «Слово сквозь безмолвие» (М., 2000). Из-за болезни Дилигенский в раннем возрасте утратил дар речи, который смог обрести позже — и то лишь частично и на отдельные периоды — с помощью подвижнического усилия своих близких. Причем обретение это требовало от всех участников постоянного тяжкого труда, самоотречения и решимости преодолевать боль и немощь. В связи с диагнозом «аутизм», поставленным больному врачами, Рашковский делает очень верное наблюдение о чрезвычайной распространенности этого заболевания в последние десятилетия XX века. Миллионы людей, подчеркивает он, «в том числе и миллионы россиян», затронуты им. С развитием современной цивилизации странном образом внутри нее нарастают «контрэволюционные» тенденции. Эмоционально-волевая сфера множества людей поражена какой-то глобальной рассеянностью и утратой цементирующего сознание высшего смысла, что выливается в тяжелые формы психофизических болезней и часто выражается в полной или частичной потере связи больного с окружающим миром. Подвиг любви близких Николая сделал возможным этот прорыв из абсолютного безмолвия — к «другому». Этот акт творчества, порожденного любовью, обращен к каждому, справедливо считает Рашковский, «научая нас ценить столь хрупкий дар мысли и речи... который мы засоряем низкими помыслами и сплетнями, циничными ремарками». Но и каждый человек обязан сделать вывод из истории собственного развития: должен услышать призыв к освящению — своей личной и нашей общей — истории добродетелью и самопожертвованием, без которых связь времен распадется навсегда. «В поисках подобия и образа» называется это эссе, которое по важности сформулированных в нем духовных позиций является своего рода манифестом и призывом к действию, имеет актуальное общественное звучание.

Ценно, что сборник статей Рашковского включен в Федеральную программу книгоиздания России; хочется надеять-

ся, что это свидетельствует о попытках перемен к лучшему в культурной политике государства. Однако, к сожалению, эта неброская, но насыщенная для российского сознания книга не попала в центр внимания нашего интеллектуального сообщества, которое по большей части занято бесплодными провинциальными и бесперспективными спорами о постмодернистских трактовках реальности. Но так часто бывает в действительности: у всех на слуху пустые и банальные перепевы модных общих мест, в то время как медленно, на окраине жизни, появляются действительно значимые явления, тексты и символы. К таким, несомненно, относится и сборник статей Евгения Борисовича Рашковского о смысле исторического процесса, исторического знания, о роли покаяния в становлении в России свободной и ответственной личности, входящей — для созидательного творчества — в историческое время.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Рашковский Е. Б. Профессия — историограф: Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001.

² Из семнадцати помещенных в книге статей десять являются откликами на конкретные исторические монографии, две — публикациями новых материалов об о. Сергии Булгакове и Николае Карееве, остальные — авторским «отражением» историософских концепций Владимира Соловьева, Бориса Пастернака и о. Александра Меня. Кроме того, в вводной статье (к которой приложены и стихи автора) суммируются взгляды Е. Б. Рашковского на работу историка, на взаимосвязь внутреннего «метамира» человека с историей Большого («внешнего») мира.

³ Рашковский Е. Б. Профессия — историограф... С. 153.

⁴ Там же. С. 94.

⁵ Там же. С. 195.

⁶ Там же. С. 160.

⁷ Там же. С. 200.

⁸ Там же. С. 187.

⁹ Там же. С. 211.

РАЗГОВОР С ЧИТАТЕЛЕМ



Из писем в редакцию о. Михаила Шполянского

7 февраля 2004

...Мне привезли один экземпляр 186 номера. Все читаем нарасхват. Пока только начал, но то и хорошо — можно подробнее остановиться на отдельных статьях. И простите — говорить в первую очередь буду о «минусах» — именно потому, что об одном огромном плюсе, которым является «Вестник», что сказать, кроме «Слава Богу, как хорошо, что он есть!»

Серафимо-Саровский блок. Замечателен рассказ Лукаша; вот только для меня он несколько испорчен финальным абзацем: как кажется, смещение от духовно-поэтического образа к «духовно-политическому» (простите за диковатую формулу) в сегодняшней атмосфере не очень уместно — как-то упования на Святую Серафимову Русь более в снычевском духе. И вот еще что — мы этот рассказ уже где-то читали — то ли в издании 95 г., то ли в какой-то с него перепечатке — а в «Вестнике» хочется читать то, что в последнее время широко не издавалось. «Вестник» уникален.

Слово митрополита Евлогия во всех смыслах хорошо — с добрым и верным чувством, с подлинным благочестием, с чувством меры. При этом оно вполне банально в том простом и положительном смысле, что оно *нормально* — как должно быть всегда нечто, и в бурях напоминающее нам о покое и норме.

А вот передовица исключительно интересна, «антибанальна». В ней приоткрываются какие-то иные измерения

привычных понятий, новые перспективы, в которых клубятся и мерцают в тумане массивы то ли новых, то ли изначально данных и утерянных духовных реалий. Преп. Серафим — явление нам того онтологического синтеза миров, который никак практически не получается осуществить в Церкви (вне богослужений, но в реалии жизни) — у нас или крайности аскетизма, или секуляризованное христианство. А в Преподобном воочию соединена и вся неотмирность христианства, и его «мирность», синтезом антиномий: «Ибо так возлюбил Бог мир» (Ин. 3:16) и «Не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2:15), — рождена новая реальность. Вот этот урок преп. Серафима еще слишком мало не только изучен, но и увиден.

О беседах о. Александра «О Церкви». Простите, при всем понимании своего неправомочия на такую критику, но дерзну сказать: публикация не слишком удачна. О. Александр через «Свободу» был первым катехизатором нашей семьи (его беседы мы записывали на магнитофон и, продираясь сквозь треск глушилок, распечатывали). Наше уважение и любовь к нему, почтение к его памяти безграничны. Все-таки радиопередача накладывает свою печать специфическими публицистическими огрехами: неровностью текста, необязательностью и не всегда точностью мысли, формулировок. Это проповедь все-таки, а не богословие. Довлеющее ныне понятие организации меньше всего нуждается в защите в церковной среде. А в этой беседе (при вполне понятной и оправданной цели при обращении по радио ко «внешним») именно идее Церкви как организации уделено слишком значительное место с очевидным ущербом для более глубокого, сущностного её понимания.

Прочитал статью Катагощина «Черные святые». Впечатления двойственные. Самое главное, что оправдывает публикацию, — сама тема «черных святых», и замечательная мысль о «перпендикулярности» их духовной природы координате «добро-зло», о выпадении их из бытия в небытие, о «векторе в ничто». Но много остается вопросов. Как кажется, попытка проекции этой идеи на конкретные факты истории и жизни удалась не вполне. Все-таки, кто из коммунистов — «ЧС»? И в чем их типологическое отличие от других коммунистов (прагматиков всех мастей)? — в начале статьи автор вполне отождествляет нынешних коммунистов с их большевистскими предшественниками, в конце статьи

от этого отказывается. И вообще специфично ли понятие «ЧС» только для антитезы коммунизм-христианство? Или это гораздо более широкое явление? Что отличает (или же сущностно объединяет?) коммунистических (точнее, кажется, «большевистских») черных святых с такими же фанатиками идеи, но «некоммунистами» (в современном понимании) — с нерелигиозными (Конвент и пр.), с «окультурно-религиозными» (СС и др.), со вполне церковно-религиозными (Торквемада, собирательный образ Великого инквизитора, и т.п.)?

Конечно, самый важный последний вопрос — он оправдывает сторицей поднятую тему: существуют ли «черные святые» в христианстве?

<...>

8 февраля 2004

С огромной радостью и, надеюсь, пользой прочитал «Дневник» Рейтлингер и «Пражские годы». Замечательная личность, замечательная публикация!

В Дневнике мне особо близки размышления о Любви и Кресте. «... не потому, что какая-нибудь любовь к человеку в данный момент мне мешает любить Господа, как раз наоборот: мне видится сейчас какое-то гармоническое сочетание, или возможность его, и даже как одно помогает другому (даже и не только чисто агапическое). Но мне хочется знать Истину. Мне хочется знать, как Господь задал это нам...» (с. 70). Для меня это важнейший вопрос — цельность и полнота Креста Любви: вертикаль небесной любви и горизонталь земной. Крест — это полнота различий (принципиальная и многообразная разница между вертикалью и горизонталью; соединение только в точке — в величине мнимой), символически явленная даже в графической перпендикулярности, и полнота единения (полная потери крестной сущности каждой координаты при исчезновении другой; катастрофическая деформация всего образа при существенном повреждении любой из «линий любви»). Как найти эту гармонию, столь очевидно явленную в Евангелии? Где она утерялась? В Церкви было, а значит, и есть, все живое и подлинное. По совету с. И. (с. 78) перечитал житие Наталии — «мучени-

цы без пролития крови» (как замечательно сказал свт. Тихон, «нравственное мученичество»); как кажется, я понимаю, что имела ввиду с. И., говоря, что это житие «отвечает на вопрос о сочетании любви к человеку с любовью ко Христу (если сумеет его как бы дешифровать)». Ох, сколько у нас нужно «дешифровать»!

Постараюсь найти все, что опубликовано о ней в предыдущих номерах, и жду новых публикаций.

Общее замечание — очень не хватает иллюстраций: хоть бы еще пару портретов с. И., Юли, особенно Пражского периода. Хоть одну-две репродукции (при всей невозможности качества в такой печати).

Есть замечательно верные афористические мысли, например: «Смирение есть активная сила». Или: «Святость ... не столько безгрешность, и, во всяком случае, не преодоление человеческой ограниченности, сколько *любовь к Богу*». (с. 76). А вот с мыслями о юродстве (с. 89) мне трудно согласиться — по-моему, это настолько тонкая материя, что её никак придумывать нельзя, но только нести тогда и так, как послано (если послано) Свыше (как кажется мне, подлинность этого в данной Богом мере была в м. Марии).

Очень интересна статья Янчарковой. Важнейшие для меня с. 108 и 109. Первый абзац 108-й — просто очень хорошо, что это сказано, так просто, естественно, так честно, чисто и вдохновляюще. То, что всегда обходят в агиографии с великим ущербом для образа.

Второй абзац, продолженный на с. 109 — вся суть подлинного богообщения. Чудесно сказано. А для меня еще это важно — «творческая икона»! — с болью и надеждой на вразумление Божие, в контексте ситуации с Андреем; его последняя икона — то единственное (из воочию виденного мною), что совершенно совпадает со сказанным...

<...>

9 февраля 2004

Прочитал очередную главу Булгакова и «Рыцарь нищеты» Бердяева. Булгаков, конечно, потрясающий мыслитель... В его текстах ощущается совершенно особое поле духовно-интеллектуального напряжения, в которое не так

просто войти, и из которого трудно выходить... В главе «Возражение Христово» о. Сергей, безусловно, под впечатлением российского краха, пишет о Чаше Грааля (присутствие Христа в мире) как о чаше страданий. Но мне кажется, нужно различать присутствие именно Христа и Богоприсутствие в мире вообще. Богоприсутствие — более широкое явление, так или иначе являемое во всем бытии, и особо очевидно — в чуде Красоты, Любви и др. Присутствие Христа — это как бы высшая форма Богоприсутствия, как и пребывание со Христом в вечности есть, как мне мыслится, высшая форма спасения. Но, под влиянием пережитой трагедии, о. Сергей тут до крайности заострил тему, определив присутствие Христа именно в страдании. Не есть ли присутствие Христа в мире крестоношение само по себе, являемое самым различным образом? Т.е. страдание ради Христа есть опять же высшая форма крестоношения, но и любое самоотверженное служение о Господе близким (начиная от семьи) есть встреча со Христом; не есть ли ярким примером такого восхождения ко Христу и со Христом путь м. Марии — от служения через страдания к мученической кончине.

Бердяев очень интересен, но тема Блуа очень трудная. Какой человек, какие крайности! Замечательный талант, но очевидно и духовное нездоровье (не в смысле негатива, но в смысле той деформации, значение которой ведает лишь Господь). Но статья Бердяева тоже ведь явление времени ушедшего, с тех пор разительно изменившегося. Нет уже того классического буржуазного общества, а есть нечто... неизвестно что, даже названия не придумают: *постмодернистское, постиндустриальное, пост-то, пост-се...* И может показаться, что пафос Блуа тут как бы уходит в ничто; но не уходит, ибо в его трудном гении есть частное и тленное, но есть и эманация Божественной энергии, несущей миру нечто, что следует осознать и принять.

12 февраля 2004

<...>

Прочитал разделы Литература и Архив. Впечатления самые хорошие. Все, по-своему, интересно.

Переписка в Архиве может кому-то показаться и несущественной, но я всегда любил такие детали — они необыкновенно живо позволяют прикоснуться к ушедшим людям, вре-

менам, к другой жизни. То же касается и «Заметки ... на полях...» Такие публикации очень хороши для придания изданию душевности и хорошей интимности. Статью Вейдле прочел с огромным интересом, в столь небольшом тексте столь много сказано и интересного, и фундаментально важного (о «стержне» личности и её «растворимости», Men of Genius и пр.) (Не этого ли Шекспировско-Тютчевского типа и Мандельштам?)

Статья Донских более суха, информативна, хорошая работа на стыке литературоведения и богословия. Её мне было не так интересно читать, как Вейдле, но такие публикации тоже необходимы.

Поэтическая публикация порадовала прежде всего своим объемом. Публикация Блейка в переводе Донских понятна своим целевым назначением.

Тонконогов. Хорошие, крепкие стихи. Похоже, автор относится ко второй группе по определению Китса (конечно, крайне неудачному по терминологии); чем-то, не слогом, конечно, но экспрессией, м. б., мне он напоминает Волошина. И еще, как кажется, в отношении Тонконогова — не хватает если не краткого предисловия об авторе, то хотя бы биографической справки в конце номера.

Мне всегда очень интересны «опросники» — Анкета. Вроде как бы с умным человеком поговорил, уже приятно.

13 февраля 2004

<...>

С наступающим праздником Сретения Господня! Встреча — замечательное событие; встреча с Богом в мире и в вечности, встреча с Богом во встрече с близким по духу человеком. Замечательно, что Промыслом (видимым образом через временное обитание в Сретенском монастыре) Сретение стало стержнем жизни братств под эгидой о. Георгия. Дай Бог нам всем, дабы наши встречи никогда не иссякали — это цепочка жизни.

И опять к «Вестнику». Прочитал статью о. Георгия. О нужности статьи, темы, можно и не говорить. Пишет о. Георгий, как всегда, обстоятельно, хотя, как мне кажется, несколько тяжеловато. Но это не существенно. (Вообще, мне кажется, что духовная атмосфера братств очень сближает их с движенцами, при существенных различиях структуры —

как бы это показать? Один дух в разных формах, что очень хорошо).

И еще к этой статье — меня смутила фраза на с. 272: «Стремление соединиться с Богом при частом, постоянном причащении друг другу в братской литургии со временем приводит...» М.б., чего-то я просто не понял, но мне кажется, что без пояснения эта фраза может быть причиной соблазна, чего кочетковцам нужно тщательно избегать: хватает гонений и без причин.

Как мне кажется, о. Георгий как-то принижает роль семьи и профессионального труда в жизни христианина. А ведь первое есть по сути дела изначальная и органичнейшая форма богоучрежденного братства, а второе — долг труда — первая «послерайская» заповедь Божия человеку. В статье же о. Георгия они, пусть и не прямо, противопоставляются жизни братств.

Стараюсь читать последовательно, но не всегда получается — куда-то «кинешь глазом» (как выразился когда-то наш Игорек), и там уже и остался... Так прочитал сообщение С. Дубровиной о поездке в Кострому. Написано столь живо, что даже такую техническую тему делает замечательно интересной — просто удовольствие читать. К замечаниям отнесу совершенно фантастическое описание морского тральщика без рубки, с которого моряки при опасности прыгают в воду.

Восполню пропущенные разделы. Философия. Публикация Зеньковского — одна из тех, которые определяют лицо «Вестника». Интересна в 186 номере параллель между главой о Соловьеве Зеньковского и статьей Донских: объединяющий стержень темы — теургия природы.

Статья Никитина из той же когорты и так же интересна. Но вот в связи с ней хотелось бы высказать пожелание. В этом краеугольном вопросе — софиологии и долга воскресения — вокруг которых вращалось столь многое в духовном ареале того времени, нам нужно помочь разобраться. Все, что я читал об этом — в том числе и интересная статья Никитина — есть рассмотрение частных, но общей картины никак ухватить не удастся. Глядя со стороны, как-то трудно понять, почему частная натурфилософская утопия (воскрешение) или опять же частная богословская концепция Софии (то, что в действительности это вовсе не частность, я прекрасно понимаю; достаточно вспомнить о храмах Со-

фии) заняли такое место в духовной и интеллектуальной жизни целого поколения мыслителей.

Раздел «Мученики». О Сергии (Воскресенском) оба материала прочитал с большим интересом, как-то я мало о нем слышал раньше. Публикация нужная и интересная, хорошо было бы эту тему продолжить.

Только что получил Ваше, Никита Алексеевич, письмо. От всего сердца разделяю Вашу радость.

Коротко об авторах



о. ПАВЕЛ АДЕЛЬГЕЙМ

род. в 1938. Дед из русских немцев, расстрелян в 1938 г. Отец расстрелян в 1940 г. Мать в 1948 сослана в Казахстан. До 10 лет в детдоме, затем с матерью в ссылке до 1953. В 1959 рукоположен в диаконы, в 1946 г. рукоположен в сан священника и назначен в город Каган, где в 1969 г. построил новый храм. Тогда же арестован и осужден по ст. 191 на три года лишения свободы. С 1976 г. служит в разных храмах Псковской епархии. Женат, трое детей.

ЗАНДЕР ЛЕВ (1893–1964)

Философ, богослов, профессор Парижского Богословского института. В эмиграции с 1922 г. Секретарь РСХД в Латвии и Эстонии, член Содружества св. Албания и преп. Сергия, организатор поездок православного хора по европейским странам (кн. «Песня Господня». Париж, 1981), автор книги о Достоевском («Тайна добра», 1959) и фундаментального двухтомника о прот. Сергии Булгакове («Бог и мир», 1948).

ПРОЦЕНКО ПАВЕЛ

Писатель, специалист по истории РПЦ (новомученики). Бывший политзаключенный (арест. 1986). Составитель и автор книжной серии: «Христианская Россия: XX век» (вышло два сборника и готовится к изданию третий). Составитель книги: «Свящ. Анатолий Жураковский: Материалы к житию» (Париж, 1984); составитель и редактор шеститомного собрания трудов епископа Варнавы (Беляева). Автор биографии последнего: «В Небесный Иерусалим» (1999). Автор статей и публикаций в «Новом мире», «Русской мысли», «Вестнике РХД», «НГ-религии» и др.

Свящ. МИХАИЛ ШПОЛЯНСКИЙ

Родился 22.04.1956 в Ленинграде. Родители, потомственные кораблестроители, в г. Николаеве с конца 50-х. Окончил Николаевский кораблестроительный институт (проектирование боевых надводных кораблей). Работа в секретной проектной организации закон-

чилась в 1982 конфликтом с КГБ в связи с крещением. В 1990 рукоположен в священники и назначен настоятелем в церковь села Старая Богдановка. С первого года служения в семью приходят и живут дети-сироты, уголовники, наркоманы. С середины 90-х гг. уже оформившийся церковный детский дом, с 1999 зарегистрированный государством как детский дом семейного типа. На сегодняшний день — трое своих детей, двое внуков, семеро воспитанников младшего возраста, трое — старшего. Духовник украинского отделения международной благотворительной организации «Hope and home for children». Автор двух книг: «Как подготовиться к исповеди» и книги для детей «Будем жить с Богом». За публикацию в местной прессе отрывка из статьи «Церковь земная...» с 7 февраля по 5 марта запрещен в священнослужении, снят с настоятельства и назначен третьим священником в строящийся храм за 110 километров от своего местожительства.

Анкета

К 200-летию со дня рождения А. С. Хомякова

Дорогие сотрудники и читатели «Вестника»,
Будем вам признательны за ответы на следующие
вопросы в связи с юбилеем А. С. Хомякова:

1. Какова роль личности и творчества Хомякова в становлении Вашего мировоззрения?
2. Среди многих ипостасей Хомякова, какая Вам кажется наиболее значительной?
3. Как Вы оцениваете Хомякова — поэта? Назовите два — три стихотворения Хомякова, которые особенно Вам дороги.
4. Актуальны ли в наши дни историософские воззрения Хомякова?
5. Согласны ли Вы с суждением Ю. Самарина, назвавшего Хомякова «учителем Церкви»?
6. Насколько богословие Хомякова необходимо сегодня для возрождающейся русской Церкви?

Ответы желательно получить до 15 июня по адресу:

vestnik@free.net

или по адресу московской редакции:

109004 Москва
ул. Нижняя Радищевская, 2
тел. 915-10-47, Дубровина Светлана
С уважением, редакция «Вестника РХД»

СОДЕРЖАНИЕ



К читателям — *Н. А. Струве* 3

НОВОПРОСЛАВЛЕННЫЕ СВЯТЫЕ

Мать Мария (Скобцова) (1891–1945)

В поддержку канонизации матери Марии и ее сподвижников — *митроп. Антоний (Сурожский)* 6

О братолюбии. К вопросу о предстоящей канонизации матери Марии (Скобцовой) — *свящ. Михаил Шполянский* ... 8

Из воспоминаний о матери Марии — *К.В. Мочульский* 24
«О смерти! Нет, не тебя я полюбила...» — *Женевьева де Голль* .. 31

о. Дмитрий Клепинин (1904–1944)

Материалы к жизнеописанию о. Дмитрия Клепинина 34

Памяти о. Дмитрия Клепинина — *М. Лот-Бородина* 51

Письма о. Сергия Булгакова Т.Ф. Клепининой 52

К.П. Струве об о. Дмитрие Клепинине 59

Юрий Скобцов (1921–1944)

Материалы к жизнеописанию Ю. Скобцова 60

И.И. Фондаминский (1880–1942)

И.И. Фондаминский в эмиграции — *Г.П. Федотов* 73

Письма И.И. Фондаминского Т.Л. Ельчаниновой 89

о. Алексей Медведков (1867–1934)

Прославление о. Алексея Медведкова — *Н. Струве* 93

БОГОСЛОВИЕ

Хиазм — ключ к Священному Писанию (глава из книги в пер. Е.Л. Майданович) — *о. Иоанн Брэк* 96

«Красота спасет мир».
Из размышлений Симоны Вейль — *Н. Струве* 148

ФИЛОСОФИЯ

Из истории эстетических учений (XX век: символисты и примыкающие к символизму философы) —
В.В. Зеньковский 153

Социальное в контексте Домостроительства —
Эдуард Зибницкий 168

ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ

Леон Блуа (1846–1917)

Леон Блуа — *Илья Эренбург* 183

Отрывки из книги «Экзегеза общих мест» — *Леон Блуа* 186

Блуа в прочтении о. Александра Шмемана
(*выдержки из «Дневника»*) 218

ЛИТЕРАТУРА

Жизнь, «поднятая» «под свет искусства»: жанр литературной биографии в творчестве
Н. Берберовой — Юлия Матвеева 223

Анкета Вестника в связи с юбилеем Заболоцкого (*Ответы*
И. Роднянской, О. Седаковой, Б. Любимова, Н. Струве) 236

МУЧЕНИКИ

Григоле Перадзе

Тропарь и кондак священномученику Григорию
Иверскому 242

Молитва священномученику архимандриту Григорию
Иверскому 244

Иже херувимы (*видение*) — *Григоле Перадзе* 245

ВОПРОСЫ ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВЕННОСТИ

Собор без соборности — *свящ. Павел Адельгейм* 249

Письмо митрополита Владимира (Тихоничского)
Д. Лаури 268

Письма архиепископа Анастасия Г. П. Федотову —
публ. Марии Псаревой 270

На переломе эпох — *Павел Проценко* 283

Д'Эрбиньи и русская эмиграция — *Л. Третьякович* 294

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ РСХД

- Проект меморандума о РСХД (1947) — Л.А. Зандер. 334
ПАМЯТИ С.С. Аверинцева — Павел Нерлер, Юрий Фрейдлин,
Никита Струве. 340
«ИМКА-Пресс» и «Русский путь» в Старице и Томске. 355

В МИРЕ КНИГ

- Три литературных биографии — Никита Струве 360
Возвращение в историю — для творческого движения
вперед — Павел Проценко. 364
Разговор с читателем (о Михаил Шполянский) 373
Коротко об авторах 381
Анкета К 200-летию со дня рождения А.С. Хомякова. 383

SOMMAIRE



- A nos lecteurs — Nikita Struve 3

LES NOUVEAUX SAINTS DE L'ÉGLISE EN ÉMIGRATION

Mère Marie Skobtsoff (1891–1945)

- Lettre à l'appui de la canonisation de Mère Marie et de
ses compagnons — *métropolitain Antoine Bloom* 6
De l'amour du prochain. Réflexions sur la prochaine
canonisation de Mère Marie — *p. Michel Shpolianski*. 8
Souvenirs sur Mère Marie — *Constantin Motchoulski*. 24
«O mort ! Non, ce n'est pas toi que j'ai aimée» —
Geneviève de Gaulle 31

Père Dimitri Klépinine (1904–1944)

- Document pour servir à la biographie du
p. Dimitri Klépinine 34
A la mémoire du *p. Dimitri* — *M. Lot-Borodine* 51
Lettres du *p. Serge Boulgakov* à *T. Klépinine* 52
Constantin Struve parle de son ami *Dimitri Klépinine* 59

Iouri Skobtsoff (1921–1944)

- Documents pour servir à la biographie de *Iouri Skobtsoff* . . 60

Elie Fondaminski

- E. Fondaminski* dans l'émigration — *G. Fédotov* 73
Lettres d'*E. Fondaminski* à *T. Eltchaninova* 89

Père Alexis Médvédkov

- Document pour servir à la biographie
du *p. Alexis Médvédkov* 93

THEOLOGIE

- Le chiasme dans les Saintes Ecritures — *p. Jean Breck* 96

«La beauté sauvera le monde». Notes sur quelques
pensées de Simone Weil — *N.Struve*..... 148

PHILOSOPHIE

Histoire des idées esthétiques en Russie:
l'époque du symbolisme — *p.Basile Zenkovski* 153

LE CHRISTIANISME EN OCCIDENT

Léon Bloy (1846-1917)

A la mémoire de Léon Bloy — *Ilya Ehrenbourg* 183
Exégèse des lieux communs — *Léon Bloy* 186
Bloy lu par le P.Alexandre Schmemmann..... 218

LITTERATURE

Le genre de la biographie dans l'oeuvre
de Nina Berbérova — *Iou. Matveeva*..... 223
Réponses au questionnaire du Vestnik à propos
du jubilé de N.Zabolotski (*O.Sédakova, B.Lioubimou,*
N.Struve)..... 236

LES SAINTS DU XX^e siècle

Grégoire Péradzé

Tropaire et kondakion en l'honneur de saint Grégoire
Péradzé..... 242
Prière à saint Grégoire..... 244
«Nous qui dans le mystère représentons les chérubins» —
G.Péradzé..... 245

PROBLEMES D'ÉGLISE ET PROBLEMES SOCIAUX

Concile sans conciliarité — *père Paul Adelheim*..... 249
Lettre de Mgr Vladimir à D.Lowrie..... 268
Lettres de Mgr Anastase à G.Fédotov 270
A la croisée de deux époques — *Paul Protsenko*..... 283
Mgr d'Herbigny et l'émigration russe — *L. Tretiakévitch* ... 294

PASSE ET PRESENT DE L'ACER

Projet d'un mémorandum sur l'ACER (1947) —
Léon Zander..... 334

A la mémoire de Serge Avérintsev — *P.Neerler, G.Freydin,*
N.Struve..... 340

YMCA-PRESS à Staritsa et Tomsk 355

LE MONDE DES LIVRES

Trois biographies littéraires — *N.Struve*..... 360
Revenir à l'histoire pour aller de l'avant — *P.Protsenko* 364

Les lecteurs nous écrivent (*père Michel Shpolianski*)..... 373

Note sur les auteurs 383

Представители «Вестника»

в США:

прот. Виктор Соколов
Archpriest Victor Sokolov
Holy-Trinity Cathedral 1520 Green Street
San Francisco USA 94123-5102
e-mail: rector@holy-trinity.org

в ВЕЛИКОБРИТАНИИ:

Deacon Joseph Skinner
Russian Orthodox Cathedral
67, Enismore Gardens, London SW7
e-mail: joseph.skinner@souroz.org

в ЛАТВИИ:

Василий Минченко
121, Kr. Valdemara str., apt.6
LV, 1013, Riga, Latvia
phone / fax : (371) 7361769
e-mail : vasilij@mailbox.riga.lv

в РОССИИ

в Санкт-Петербурге:

Ковалевская Ольга Тимофеевна
Храм Новомучеников и Исповедников Российских
193036, Санкт-Петербург, Товарный пер., 16
тел. (812) 3162390
e-mail: dk-8888@peterlink.ru

в Екатеринбурге:

Иванова Оксана Витальевна
620034, г. Екатеринбург,
ул. Черепанова, д. 18, кв. 83.
тел. (3432) 45-36-45.

В Воронеже:

Бойков Владимир Васильевич
394000, г. Воронеж,
ул. Дурова, д. 2.
тел. (0732) 53-03-87.
e-mail: boykov@vmail.ru

В Чувашской республике
Игумен Василий (Паскье)
83531, г. Алатырь, ул. Конгородок, д. 11
e-mail: ig-basile@cbx.ru

на УКРАИНЕ

в Киеве

Вадим Залевский, изд. «Дух и литера»
04070 Киев, ул. Волошская, д. 8/5, корп. 5, кв. 210
тел. (044) 416-60-20, e-mail: franc@ukma.kiev.ua

в Николаеве

Шполянский Илья Михайлович
54001, г. Николаев, ул. Набережная, д. 5., кв. 13
e-mail: laik@ukr.net

В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Цена отдельного номера – 5 €

В ВЕНГРИИ

Valery Lepahin
6724 Szeged Vertoi vl., VI, 32
e-mail: lepahin@lit.u-szeged.hu

В ЧЕХИИ

Julia Jánčárkova
Nad Šutkou 22
18000 Praha 8
e-mail: julia-prague@volny.cz

ВЕСТНИК
русского христианского
движения
№187



Подписано в печать 20.05.2004
Формат 60x90 1/16. Усл. печ. л. 24,5.
Тираж 2000 экз.

№187 ВЕСТНИК РХД – VESTNIK – LE MESSENGER №187

ВЕСТНИК Р. Х. Д.



В России журнал вы можете получить
наложенным платежом или оформить подписку
на три номера в год, обратившись к нашим
представителям или заказав журнал по адресу:

109004 Москва

либо

веб:

Ц

Ответственный редактор: НИКИТА СТРУВЕ