

LE MESSAGE

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

- О Чуде
- Автокефалия американской Митрополии
- Тейар де Шарден
- Судьбы России
- Фильм «Андрей Рублев»
- Анна Ахматова: Неизданные стихи
- К столетию П. Б. Струве

ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

№ 95-96

TRIMESTRIEL

I-II-1970

LE MESSENGER

périodique de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes

Редакционная коллегия:

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

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

Секретарь Редакционной коллегии: И. В. Морозов.
91, rue Olivier de Serres, Paris 15°. Tél. : BLO. 53-66

Р. С. Х. Д.

Фр.

30,—

7,50

15,—

30,—

30,—

СПРАВОЧНИК

ь только на почтовый

es Etudiants Russes,
15°.

rix du numéro : 7,50 F.

F.

es Etudiants Russes,
: France.

ОТ РЕДАКЦИИ

I. — КОНЧИНА ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ

В канун Лазаревой субботы, на 94-м году жизни, скончался Патриарх Московский и всея Руси Алексей, в миру Сергей Владимирович Симанский.

Последний представитель дореволюционного епископата, патриарх Алексей не имел качеств своих предшественников — святости и мужества патриарха Тихона (1917—1929), богословской образованности и светлого ума митрополита Сергия (1926—1944). Но в нем была еще дореволюционная высокая культура, отчасти более светская чем духовная, утонченность, своеобразный аристократизм, если не в поведении, то в обращении, в манере держаться. Это выделяло его над собратьями и заставляло уважать. Кто бы ни был его преемник, он уже будет человеком «советской» формации...

О двадцатипятилетнем его патриаршестве трудно высказать определенное суждение. Мы знаем что патриарх не сделал, но трудно учесть, что он реально мог сделать в условиях советского режима. Как сказал генеральный секретарь Мирового Совета Церквей Блэйк, в его управлении было и положительное и отрицательное. К заслугам покойного отнесем реорганизацию Церкви после войны, ряд положительных мер после смерти Сталина, кратковременную попытку дать отпор гонениям в 1959—1960 гг. К наиболее темным страницам патриаршества — насильное, с помощью советской полиции, обращение униатов в православие, безудержное словословие Сталина, поддержку злодеяний советского правительства (Венгрия, Чехия...), отставку митр. Николая Крутицкого и жалкое молчание перед незаконным преследованием Церкви...

Однако, перед самой смертью патриарх Алексей успел подписать два указа, имеющие большое экклезиологическое и духовное значение: дарование автокефалии бывшей Русской Митрополии Северной Америки, дарование автономии Японской Церкви и православление великого апостола Японии, архиепископа Николая Касаткина. Волею Провидения, длинное и далеко не всегда достойное патриаршество закончилось положительным актом.

БИБЛИОТЕКА-ФОНД
«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ» УВЕЩАНИЕ
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 28.2 1
4001419 3

II. — РОЖДЕНИЕ НОВОЙ АВТОКЕФАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ

Автокефалия бывшей русской Американской Митрополии, возглавляемой митр. Иринеем, открывает новую главу в истории православного рассеяния, и тем самым в судьбах всего Православия. Впервые Церковь, созданная на Западе, вне исторических пределов православия, получает признание наравне с вековыми церквями восточной Европы. Об исторических предпосылках этого акта читатели «Вестника» прочтут обстоятельный доклад прот. Г. Бенигсена. Отметим лишь самое главное. Православная диаспора — явление провиденциальное: оно расширило границы Православной Церкви, заменив собою миссионерскую деятельность, прекратившуюся из-за исторических событий. Но, увы, наличие разных национальностей в одной стране, политические распри внутри их внесли большой сумбур в церковное устройство. Разделение на юрисдикции, отсутствие видимого единства — скандал и позор для православного рассеяния. Русская Американская Митрополия, прихожане которой в огромном большинстве уже американцы, по языку и рождению, во втором поколении — уже давно проповедует принцип поместного устройства единой Церкви. Перейдя на английский язык, включив в себя единицы не русского происхождения (румунскую епархию), учредив общеправославную богословскую школу, она даже эту поместность частично осуществила. Но, будучи автономной по собственному определению, Митрополия не признавалась Московским Патриархатом (даже находилась под запрещением), а другими церквями признавалась лишь постольку поскольку...

Упразднение Московского экзархата в Америке, признание митрополии Москвой и возведение ее в автокефальную церковь дает решительный толчок правильному устройству Американской Церкви. Конечно, поначалу, количество юрисдикций в Америке убавится лишь на одну единицу. Сама новая автокефальная Церковь будет носить несколько необычный, временный характер, поскольку на ее территории большое количество православных, греков главным образом, останутся вне ее. Но правильное направление дано и, рано или поздно, Митрополия будет тем ядром, вокруг которой создастся единая Православная Церковь в Америке.

Попутно был решен и вопрос Японской Церкви — единственной, в настоящее время, церкви, созданной усилиями русских миссионеров. Ей даруется автономия, чем упраздняется раскол ее раздиравший и ослаблявший.

Оба «акта» будут закреплены большим духовным событием. Автокефальная Церковь Северной Америки, в августе месяце, прославит первого «американского» святого, преп. Германа († 1837), просветителя алеутов. Совместно с Русской Церковью, Японская Церковь прославит официально святителя Николая (1836—1912), уже давно почитаемого за святого не только православными, но и язычниками.

Эти духовные торжества дают печать духовной подлинности каноническому изменению двух миссионерских церквей, одной среди диаспоры, другой среди язычников.

Разумеется, дарование автокефалии Московским Патриархатом обошлось не без нападков и споров. Особенно ополчились некоторые круги правой русской эмиграции, считающей всякие переговоры с Русской Церковью моральным осквернением. Такая крайняя точка зрения церковно не может быть оправдана. Если не целесообразно кому бы то ни было за границей подчиняться Москве, то это не значит, что нельзя, в определенном случае, получить от Москвы свободу от такого подчинения. К действиям Московской Патриархии нужно относиться критически и с должной осторожностью, но не огульно отрицательно. Внешняя ее политика противоречива. Уже были случаи, когда Московская Патриархия принимала церковно-правильные решения, например, признав в 1957 году автономию Финской Церкви в лоне Константинопольского Патриархата.

Недовольны новой автокефалией и греческие церкви. Конечно, было бы лучше, если бы вопрос диаспоры был решен совместно, всеми церквями. Но, к сожалению, греческая еклезиологическая мысль еще не созрела до принципа поместности и продолжает мыслить церковь в категориях национальных. Константинопольский Патриарх, отказавшись от русского экзархата в Западной Европе, к сожалению, не имеет ярко выраженной политики по отношению к православному рассеянию...

Американская автокефалия лишь скромное начало. Дай Бог, чтобы и другие церкви рассеяния в Западной Европе, Австралии, Южной Америке вдохновились бы идеей поместности, и, с согласия всех заинтересованных старших церквей, объединились в единые, поместные церкви. Только на этом пути рассеяние будет свидетельствовать об истинности Православия.

Никита Струве.

БРАК И ЕВХАРИСТИЯ

(продолжение) *

VIII. УСЛОВИЯ БРАКА

Христианский брак есть тайна любви — любви не только человеческой, но и божественной. Признание брака «тайнством» предполагает возможность преобразования человеческой, тварной любви в вечный союз, не расторгимый даже смертью. Начиная обряд бракосочетания возгласом «Благословенно Царство Отца, и Сына, и Святого Духа», священник свидетельствует о том, что взаимная привязанность жениха и невесты, а также и юридический брачный «договор», заключенный перед гражданскими властями, превращается постольку, поскольку человек может это «принять» — в тайну божественной и вечной любви. Не случайно, новозаветное учение о браке, — о котором была речь выше, — стоит в связи с учением о воскресении и о вечной жизни.

Но, ставя перед человеческим сознанием вечную, предельную цель, Церковь не игнорирует тех практических, повседневных условий, при которых молодые люди знакомятся, сближаются и, наконец, решают свою судьбу. Призванный жить на небе, человек живет тоже, пока что, и на земле; очень часто он принимает самые важные решения своей жизни, сам того не замечая, просто следуя «течению», живя «как все». Именно поэтому Церковь, во все времена, выработывала правила, охраняющие, хотя бы внешне, основной смысл христианского брака в конкретных условиях человеческой жизни. Эти правила не являются целью в себе; они не заменяют того, что составляет само содержание брака — любовь, только направляют брачную жизнь в правильную сторону, предохраняя ее от последствий греха.

Первое условие истинно-христианского брака это — свобода выбора, и эту свободу пытаются предохранить древние каноны. Брак, заключенный в условиях нравственного или физического насилия, является недействительным (Св. Василий Великий, правила 22 и 30), и лица, виновные в совершении насилия, подвергаются отлучению (IV Всел. Собор, прав. 27). Другие канонические тексты требуют достаточно длительного промежутка времени между

*) «Вестник» № 91—92, стр. 5—15; № 93, стр. 8—15.

обручением и браком, хотя, в настоящее время, оба обряда совершаются обыкновенно в один день. С точки зрения гражданского закона, в Византии и в древней Руси, обручение влекло за собой все обязательства, связанные с браком (особенно в отношении собственности). Четко разделяя обручение и само таинство брака, Церковь различала земной, социологический и юридический смысл брака от вечного, таинственного союза по образу Христа и Церкви: именно потому, что брак есть таинство, он требовал подготовительного, пробного договора, в виде обручения, охраняющего полную сознательность и свободу при вступлении в брак. Одностороннее нарушение обручального договора почиталось равносильным прелюбодеянию (VI Всел. Соб. пр. 98).

Но далеко не все древние правила и, тем более, императорские законы отражают высший христианский идеал брака. Многие древние правила отражают быт давно прошедшей эпохи и, фактически, потеряли силу в современной церковной практике. Вряд ли кто-либо сочтет справедливым византийское законодательство, допускавшее законный брак в возрасте 14 лет для мужчин и 12-ти лет для женщин. В этом пункте современные гражданские законы и церковная практика гораздо более требовательны. Но, в других отношениях, древние каноны проявляют трудно объяснимую суровость, например, в отношении браков между родственниками или свойственниками.

В иудействе, браки между близкими родственниками, даже двоюродными, допускались и даже поощрялись. Римское право запрещало браки в разных поколениях (например, между дядей и племянницей), но допускало брак между двоюродными братом и сестрой. Только в христианстве началось очень строгое ограничение браков в кровном родстве, но также, по менее понятным причинам, и между свойственниками. Так, отражая законы императоров Феодосия и Юстиниана, Шестой Вселенский Собор («Трульский») постановил: «Если кто женится на дочери своего брата, или отец и сын на матери и дочери, или отец и сын на двух сестрах, или два брата на матери и дочери, или два брата на двух сестрах, пусть будут подвержены семилетней епитимии по расторжении их незаконного супружества» (каноны 54).

Возможно, что это правило было вызвано пастырскими соображениями: добрые отношения свойства могут быть нарушены недоразумениями и трениями, связанными с брачными намерениями между членами расширенной семьи свойственников: в древнем об-

шестве, несколько поколений одной и той же семьи часто жили вместе... Но более вероятно влияние римского правового принципа о степенях родства или свойства: по этому принципу, муж и жена рассматривались как одно лицо, а поэтому брак вдовы и брата умершего мужа рассматривался как брак в **первой** степени родства, а брак двух братьев с двумя сестрами предполагал, что одна из пар заключила брак во второй степени родства. Гражданские законы императоров запрещали браки вплоть до **седьмой** степени: именно этим, абстрактно-юридическим, принципом руководится 54-й канон Трулльского Собора. Ясно, что, в современной практике, браки между свойственниками разрешаются без затруднения. Церковь не связана теми канонами, которые определялись устаревшими юридическими категориями или общественными принципами. Единственно в чем пастырская ответственность Церкви остается обязательной — это опасность генетическая, заключающаяся в браках между лицами, состоящими в близком кровном родстве.

Подобный же «абстрактный» принцип лежит в основе гражданского законодательства императора Юстиниана (Codex V, 4), о так называемом «духовном» родстве. «Духовное» родство устанавливалось при восприятии ново-крещенного у купели: «крестные» родители вступали в «духовное» родство с воспринимаемым ребенком, его родителями и всей его семьей. И к этому «духовному» родству прилагался принцип о невозможности заключения браков до седьмой степени родства. Так, тот же Трулльский Собор запрещает браки не только между восприемниками и воспринимаемыми, но и, например, между восприемником и матерью воспринимаемого, в случае ее вдовства (канон 53). Возможно, что и в этом случае, помимо абстрактного юридического принципа, играла роль пастырская потребность отгородить чисто духовную ответственность восприемников. Но, опять же, в этом правиле не затрагивается, ни в какой мере, догматическое учение Церкви о браке, а поэтому церковная «икономия», то-есть забота о благе Церкви и всех Ее членов, должна быть единственно руководящим подходом к отдельным случаям пастырского руководства.

Формальные правила и законы, основанные часто на давно отживших условиях жизни древнего общества, не должны затмевать, в современной церковной практике, **главной** ответственности священников, родителей и вообще всех церковных людей за соблюдение великого, освобождающего и преображающего христианского учения о природе брака. Брак не становится христианским

через внешнее соблюдение правил и законов: христианский брак возможен только, когда муж и жена соединены не только взаимной любовью, но, в первую очередь, жизнью во Христе. Именно поэтому древняя Церковь считала, что евхаристическое причастие, то-есть приобщение к новому человечеству во Христе, есть «печать» брака. Вне единства веры во Христа нет христианского брака, нет таинственного предвосхищения Царства Божия, хотя могут быть, по человечески, любовь, красота и радость.

Поэтому вера во Христа и жизнь в Церкви и являются, собственно, единственными «условиями» христианского брака. Все остальные, формальные «условия» проистекают из готовности мужа и жены быть христианами и членами Церкви.

А что если церковный брак рассматривается только как красивый обычай, как традиционное украшение гражданского договора, или даже только как легитимизация плотских отношений в глазах «благопочтенного» общества? Каждый приходской священник знает, что именно таких браков — большинство. Его прямая обязанность — попытаться объяснить природу брака как таинства, перед совершением самого обряда венчания. В каждом случае должен быть поставлен вопрос: не лучше ли отложить брак, или даже ограничиться гражданским браком, пока, с обеих сторон, не будет полного понимания и полной готовности взять на себя сознательную ответственность за брак, заключаемый как **вечный** союз, по образу единого, неделимого и преображающего единства Христа и Его Тела, Церкви.

Этот вопрос встает часто для нас, живущих на Западе, в связи с так называемыми «смешанными» браками.

IX. СМЕШАННЫЕ БРАКИ

Единство веры, то-есть обоюдная готовность жить в единстве с Православной Церковью, является, в каноническом праве, условием церковного брака. Соборы Лаодикийский (прав. 10 и 31), Карфагенский (прав. 21), Халкидонский (прав. 14) и Трулльский (прав. 72) запрещают браки православных с не-православными и определяют, что подобные браки, заключенные по гражданскому закону, должны быть Церковью расторгнуты, как условия для принятия церковных таинств.

Но, конечно, и тут вопрос не может быть решен только формально: он касается не соблюдения законов и правил, а природы

именно **христианского** брака. Дружба, общие интересы, психологическое взаимопонимание, согласованность характеров и, конечно, «влюбление» — вполне возможны без принадлежности обеих сторон к одной Церкви. Но вопрос как раз в том, возможно ли **преобразить** человеческую приязнь и любовь в радость Царства Божия, если не существует общего понимания и общего ощущения реальности Царства, то-есть если нет единства веры? Возможно ли жить как «плоть едина» без общего причащения Плоти и Крови Христовой? Возможно ли принять Таинство брака «по отношению ко Христу и к Церкви» без совместного участия в Таинстве Божественной Литургии?

Все это — не «формальные» вопросы, а именно вопросы по существу, касающиеся самого христианства. Сознательный христианин, вступая в «смешанный» брак, не может их избежать, а Евангелие вообще написано только для тех, кто к нему относится сознательно.

Легкий выход можно, конечно, найти в конфессиональном релятивизме, очень модном в наши дни — между церквями нет, мол, «большой разницы» — или же путем отрицания «центральности» Евхаристии в церковной жизни. Недаром, именно после того, как обряд брака был отделен от Евхаристии (в X веке), запрещение «смешанных» браков приняло абстрактно-формальный смысл. Невозможность «смешанного» брака была очевидной истиной для каждого члена древней Церкви уже потому, что брак всегда сакраментально завершался общим причащением: когда невозможно было общее причащение, невозможен был и церковный брак.

В наше время, протестантские церкви допускают и даже поощряют общее причащение между разделенными христианами, без предварительного согласия в вере. Такое отношение к Евхаристии еще более запутывает вопросы о смешанных браках в сознании верующих, особенно при наличии богословского и практического хаоса, царящего, в настоящее время, среди католиков, также начавших допускать «интеркоммюнион» после Второго Ватиканского Собора. Практически это означает, что Евхаристия перестает рассматриваться как общение в **полноте** Истины, как ответственное и личное участие в жизни единого видимого Тела Христова, а превращается в символ всего лишь **человеческого** братства: акт причащения понимается не как центр всей совокупности христианского религиозного опыта, а как вспомогательный «обряд», тогда как сама реальность христианства переносится в сферу надмирного мисти-

цизма, либо, напротив, отождествляется с практическими формами служения миру.

Отвергая «интеркоммюнион», Православная Церковь не отрицает, конечно, факта внутреннего единства всех тех, кто верит во Христа и не отвергает сотрудничества и братства христиан. Напротив, она ограждает путь к **полному** и **истинному** единству, отбрасывая все то, что подменяет это единство поверхностными и чисто человеческими суррогатами. Точно так же и в таинстве брака Церковь стремится к тому, чтобы единство брачующихся было **полным** единством во Христе. Поэтому она предостерегает против опасности подмены этого единства поверхностным или, во всяком случае, неполным союзом, каковым только и может быть «смешанный» брак. Настоящим **таинством**, закрепленным евхаристическим причащением, может быть только тот брак, где обе стороны всецело объединены любовью, верой и евхаристией.

В наше время, «смешанных» браков бывает очень много. В Западных странах, где православные составляют незначительное меньшинство, число их постоянно растет. А в России, в частых случаях брака между верующей и неверующей сторонами, неизбежно встает та же самая проблема о невозможности настоящей любви «во Христе» без общей веры во Христа. Очень часто «смешанные» браки бывают, по-человечески, вполне счастливыми, более счастливыми, чем многие браки между номинальными членами Церкви, никогда не понимавшими христианский смысл брака и не принявшими всерьез свою собственную христианскую ответственность. Было бы поэтому неправильно запрещать систематически все смешанные браки, придавая абсолютно формальное значение каноническим текстам.

Ясно, что Церковь может и даже должна, если церковная польза или спасение отдельных душ или абсолютная внешняя необходимость этого требуют, мириться с **частичным** выполнением нравственных норм христианства: в этом и есть то, что называется церковной «икономией». Но снисходительность в частных случаях не может заменить самой **нормы**. Господь призывает нас к **совершенству**, а не к половинчатости и компромиссу: «Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен» (Мт. 5,48). Без **стремления** к совершенству нет истинного христианства. Религиозный индифферентизм и теплохладность, поверхностное восприятие христианской веры — несовместимы с подлинной жизнью во Христе. Допуская смешанные браки, Церковь не отказывается от евангельского кри-

терия христианской жизни и в каждом отдельном случае надеется, что, в конечном итоге, неправославная сторона примет Православие, осуществляя полноту единства веры и, тем самым, полноту таинства брака.

Допуская «смешанные» браки между христианами, Церковь не может благословить союз между Православной и не-христианской сторонами: призывать имя Божие, совершать таинство во имя Христово возможно только там, где есть вера в Бога и в Христа. Иначе не только само таинство становится богохульным, но и достоинство не-верующей стороны оскорбляется совершением обряда, который для неверующего лишен смысла. Правда, говоря о семьях, где одна сторона, уже после брака (заключенного вне Церкви) принимает христианство, апостол Павел призывает к сохранению семейного мира: «Если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его; ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим; иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы. Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких случаях не связаны; к миру призвал нас Господь» (1 Кор. 7, 12-15).

Формальное правило, утвержденное в до-революционной России гражданским законом (и, еще недавно, очень строго соблюдаемое в Римо-католичестве) о том, чтобы в случае смешанного брака дети обязательно воспитывались бы в Православии, — трудно защитимо пастырски и практически. Легализм и формальность трудно совместимы с принципами христианской свободы и, связанной со свободой, ответственностью. Есть только две возможности: либо православная сторона обладает достаточной духовной силой, чтобы воспитать детей в Церкви, либо этой силы у нее нет, и тогда формальные подписки и обязательства не спасут дела. Более оправдана пастырская твердость в тех случаях, когда член Православной Церкви не настаивает на православном браке, а соглашается на заключение брака вне Православия: это есть духовный компромисс, вред ли совместимый с членством в Церкви.

Многие вопросы, связанные со «смешанными» браками, выяснились бы сами по себе, если бы было возможно восстановить связь, существовавшую в древности между браком и Евхаристией: брак между двумя православными сторонами, между двумя членами Церкви, закреплялся бы причащением Тела и Крови Христовых,

выражая тем самым весь ответственный смысл таинства брака, по образу вечного союза Христа и Церкви. Смешанные браки (а также повторные браки между православными) освящались бы по другому, вне-евхаристическому чину: этот чин выражал бы более ясно чем наша современная практика, что смешанные и повторные браки не согласны с христианским идеалом, но также и то, что полнота брака в единстве веры возможна и доступна, как только обе стороны будут готовы подойти вместе к Чаше спасения.

Х. РАЗВОД

В католической Церкви брак признается формально нерасторжимым и, поэтому, для разведенного или разведенной нет возможности вступить в новый брак, пока другая сторона предыдущего брака находится в живых. В противовес католичеству, часто говорится, что Православная Церковь «допускает развод». Правда ли это?

Католическое отношение к разводу покоится на следующих двух предпосылках:

1) Брак есть договор брачующихся сторон, в котором священник исполняет обязанность свидетеля; основное отличие церковного брачного договора от гражданского заключается в том, что церковный брак нерасторжим;

2) Как всякий другой договор, церковный брак теряет значимость в случае смерти одной из сторон.

Православный подход к браку исходит из несколько иных предпосылок, о которых мы уже писали выше:

1) Брак есть таинство, получаемое брачующимися от Церкви через благословение епископа, или священника. Как всякое другое таинство, оно относится не только к земной жизни, но к вечной жизни в Царстве Божиим; поэтому благодать таинства не прекращается смертью, а, напротив, устанавливает между теми, «кому дано» (Мт. 19,11) вечное единство.

2) Будучи таинством, брак не есть магический акт, но дар, обращенный к человеческой свободе: чтобы принести плод, благодать таинства должна пасть на добрую и готовую почву — быть воспринятой как священная заданность, требующая творческого человеческого усилия. Благодать таинства может быть — челове-

ческой свободой — отвергнута: признание Церковью такого «отвержения» и есть «развод», и, в таких случаях, снисходя к человеческой слабости и давая возможность «начать заново», Церковь допускает и новый брак разведенных.

Хорошо известны слова Самого Христа о разводе: «Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так. Но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует» (Мт. 19, 8-9; ср. 5, 31,32; Мр. 10, 2-9; Лк. 16, 18). Допущение развода «за прелюбодеяние», упоминающееся в Евангелии от Матфея, а также более общее утверждение Апостола Павла о том, что жена может развестись с мужем (1 Кор. 7,11), ясно показывают, что Новый Завет не рассматривает брак как формально нерасторжимый союз, упраздняющий человеческую свободу и ответственность за сохранение его святости. А свобода предполагает возможность греха и, как последствие греха — расторжение брака.

Но, в Новом Завете, нет формального и ясного допущения второго брака после развода. Признавая возможность второго брака после вдовства, Апостол Павел прямо пишет: «Вступающим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, — если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем» (1 Кор. 7, 10-11).

Большинство Отцов Церкви, следуя Апостолу Павлу, считали браки и после вдовства, и после развода — нежелательными. Афинский философ Афинагор, в своей «Апологии христиан», написанной около 177 года, прямо называет женщину, вступившую в брак после развода — «прелюбодейцею» и относится, с одинаковой суровостью, и к мужу «оставившему первую жену» и ставшему «прелюбодеем» (глава 33).

Но, как мы указали выше, Церковь всегда была снисходительна к человеческой слабости и не пыталась навязать Евангелие путем чисто формальных предписаний. Только сознательное посвящение Христу **всей жизни** делает понятным весь смысл и полноту евангельского учения о браке, но такое посвящение остается многим недоступно.

Так, христианская Империя продолжала, после Константина, допускать законодательство о разводе как нормальную часть гражданского права. Законы императоров Константина, Феодосия и

Юстиниана, так же как языческое законодательство прежних времен, продолжали подробно определять различные законные «поводы» для развода, а также условия последующих браков. Очевидно, христианские императоры не считали возможным воплотить евангельский максимализм в форме закона, и Церковь от них этого не требовала.

Развод по простому взаимному согласию был допускаем Константином и Феодосием Великим; он был запрещен Феодосием II в 449 году, но потом снова разрешен Юстином II в 566 году. Закон Юстина II был отменен только в восьмом веке. В течение всего этого периода, развод, с правом вступления в новый брак, допускался не только «по вине прелюбодеяния», но и по таким поводам, как политическая измена, смертоносные намерения, исчезновение одного из супругов в течение пяти лет, недоказанное обвинение в прелюбодеянии и, наконец, принятие одним из супругов монашества (см. классический текст по брачному праву: 22-я новелла Юстиниана).

Никто из Отцов Церкви не объявил эти законы противными христианству: молчит о них великий Златоуст, никогда не стеснявшийся обличать действия императорской власти, направленные против христианской нравственности и Евангелия. Видимо, существовал общий консенсус о неизбежности развода в гражданском законе, несмотря на то, что государство и общество определяли себя как всецело «христианские». Св. Епифаний Кипрский († 403) так формулирует отношение Церкви к второму браку вообще и, в частности, к браку после развода: «Кто не может соблюдать воздержание после смерти первой жены, или кто разведется со своей женой по законной причине, как-то: блуд, прелюбодеяние, или другое преступление, не исключается из Церкви Словом Божиим, даже если он возьмет другую жену, или жена — другого мужа; Церковь терпит это ради человеческой слабости» (Patrologia graeca 41, col. 1024).

Всегда определяя развод как грех, Отцы Востока и Запада одинаково мирятся с гражданским законодательством о разводе, как и с другими «реальностями жизни». Значит ли это, что Церковь изменила евангельскую норму о браке? Конечно, нет: в течение всего святоотеческого периода истории Церкви, только первый и единственный брачный союз благословлялся Церковью и закреплялся евхаристическим причащением.

Вступление во второй и третий брак было гражданскими

актами, связанными, по канонам Церкви, с долгим периодом отлучения от причастия: только после этого периода покаяния муж и жена снова вступали в общение с Церковью. Брак разведенных влек за собой семилетнее покаяние: «Законно сопряженную себе жену оставляющий, и иную поемлющий, по слову Господа, повинен суду прелюбодеяния. Постановлено же, правилами отец наших, таковым год быти в разряде плачущих, два года в числе слушающих чтение писаний, три года в припадающих, и в седьмой стояти с верными, и тако сподобятся причащения, аще со слезами каются будут» (Шестой Всел. Соб., правило 87).

В гражданских законах и в церковных толкованиях на это правило устанавливалась значительная разница между «виновной» и «невиновной» стороной в разводе и, практически, церковная дисциплина уже в древности относилась к разводам с гораздо большим снисхождением, чем то, которое предполагалось буквой вышеуказанного канона. Но последовательное определение развода — в согласии с евангельскими текстами — как «прелюбодеяние» (хотя и узаконенное гражданским правом), требовало покаяния, то-есть стояния в церкви не с «верными», а в притворе — с «плачущими», с «слушающими» (то-есть оглашенными, допускаемыми к слушанию Слова Божия и проповеди, но не к таинствам), или с «припадающими» (то-есть теми, которые должны были, в некоторых частях службы, лежать ниц, а не стоять или сидеть).

Очевидно, что Церковь не «признавала» развода, и, тем более, не «выдавала» его. Развод, в церковном отношении, рассматривался как неизбежное зло и грех. Но, как после всякого греха возможно покаяние, так и после развода возможно новое начало и новая жизнь.

Только после десятого века, когда Церковь получила от императоров исключительную ответственность не только за нравственную, но и за юридическую стороны заключения всех брачных союзов, она была вынуждена принять формальную ответственность и за разводы. Если брак получал юридическую силу от церковного благословения, то и развод должен был отныне получать формальную церковную санкцию. Именно с этого времени началась практика венчания вторых и третьих браков, т. е. таких браков, которых Церковь не могла почитать согласными с ее абсолютной нормой, а также и выдача разводов церковной властью. В своем глубинном сознании, Церковь не могла не сохранить учения о едином браке, во образ Христа и Церкви: это учение, ясно выраженное в Писа-

нии, осталось формальным условием для вступления в церковный клир. Но в сознании массы верующих, духовная разница между первым браком и последующими брачными союзами и, особенно, браками после развода, была, в значительной мере, утеряна.

В условиях отделения Церкви от государства, когда формально-юридическая сторона брака находится опять, как в первые века христианства, вне контроля Церкви, по нашему мнению, не должна более, даже в церковном делопроизводстве, употреблять юридически-формальную терминологию, неприложимую к понятию таинства брака: «расторжение» или «развод». Благодать таинства нельзя «снять»; нельзя «расторгнуть» благодатно-заключенный союз. «Расторгнуть» можно только юридическую сторону брака, но об этом заботится гражданский суд. Пастырская ответственность Церкви заключается в том, чтобы, где возможно, предотвратить развод. А когда становится очевидным, что брак окончательно разрушен, пастырская забота Церкви должна быть направлена только к тому, чтобы найти, для обеих сторон и для их детей, наиболее приемлемый выход. Новый брачный союз, во многих случаях, неизбежен: но, с точки зрения Церкви, этот новый брак уже не может иметь сакраментальной полноты первого брака. Поэтому, в этих случаях, должен употребляться «чин о второбрачных».

Пастырская ответственность, снисхождение и любовь — вот основание для векового отношения Церкви к разводу. Но, мирясь с неизбежным, Церковь, в проповеди, в покаянной дисциплине, не может изменить евангельской норме абсолютного единобрачия.

(Окончание следует)

ЧУДО

1. — ОБ ЭТОМ МОЖНО ГОВОРИТЬ

То, что написано дальше, это не жалоба на хрупкость существования, не призыв отказаться от исчерпавшего себя разума и не восхищение премудрым устройством мироздания. Единственно, чего я хочу, это брать вещи такими, какие они есть, и не изображать их ни лучше, ни хуже.

Никто не может отрицать, что человек не достигает целей, к которым стремится, или же достигает совсем не того, чего хотел. Само по себе это такой факт, как смерть (и смерть тоже есть «недостижение»), то есть, ни хороший, ни плохой: все зависит от нашего отношения к факту, от оценки. Только отношение не совсем от нас зависит, если для нас существует что-то ценное в жизни. Если существует, и в той мере, в какой существует, потеря его, конечно, тяжела и печальна. Но пусть для нас сейчас это будет не конечным выводом, а исходной точкой. Из того, что человек **есть**, из его задатков и возможностей, обстоятельства делают нечто до странности на него непохожее — и в то же время похожее, ибо это и есть он сам. В этом изменении и в борьбе с ним заключается судьба. Взамен разрушенных целей человек творит себе новые, но только до какого-то предела. За этим пределом наступает отчаяние; можно было бы сказать, что оно **выступает**, потому что оно всегда есть в глубине души и должно только выплеснуться. Но и тогда жизнь еще не кончается, просто человек начинает мыслить по-другому. Опять-таки это новое мышление было в нем и раньше, когда он поступал по целям. Действия сообразно целям всегда ограничены, отчаяние же бесконечно.

Все естественные законы предстают для человека в конечном счете как один закон универсальности беды. Поэтому в отчаянии мы если к чему-нибудь и обращаемся, то не к естественным законам. Например, естественный закон или инстинкт самосохранения уже не имеет силы для отчаяния.

И может оказаться, что самый главный из естественных законов, который трудно даже сформулировать из-за его общности и суть которого в том, что все в мире вообще совершается по

естественным законам, — и этот самый главный закон теряет свою самоочевидность.

О чем может думать лишенный надежды и видящий только конец? Тем более, о чем может он говорить? Но если конец отступает до времени, горизонт проясняется и он может поднять голову, он может и сказать нечто. Так отчаяние оказывается путем познания. И если он помнит о своем отчаянии и понял, что ему нечего ждать ни от чего ожидаемого и нет возможности положиться ни на какую возможность, его слова будут словами о невозможности, о надежде на невозможность, о чуде невозможности.

Воспрещение говорить о чуде может следовать из двух противоположных источников: либо мы считаем, что сверхъестественного бесполезно и даже опасно касаться человеческим разумением, либо — что это область абсурда и выдумок, которыми заниматься — не дело здравомыслящего человека. И в ряде случаев обе эти мотивировки великолепно дополняют друг друга, так что в пределе получается религия без чудес, тем более жизнь без чудес, мораль, философия, откровение тоже «в границах только разума».

Встанем теперь на чисто философскую, спокойную точку зрения, которая включает в себя, **между прочим**, и декартовское сомнение во всем вообще. Пусть мы потом как-нибудь преодолеем это сомнение; но для начала, не ясно ли, что окружающая нас действительность, точнее, **действительность этой действительности**, тоже может быть поставлена под сомнение? Теоретически это сомнение столь же достижимо, сколь затруднено оно практически. Жить в нем мы не можем.

Трудно вообще определить, с какой дозой сомнений человек может жить. Но живет ли он вообще? В собственном ли смысле мы называем способ того существования, которое мы влачим, «жизнью»? Конечно, это зависит от понятия, какое мы имеем о жизни.

Пусть это будет возвышенное понятие о «жизни как служении ближнему» или о «жизни во имя будущих поколений» и проч. Но не ходульно ли это звучит: «Я живу во имя будущих поколений», или как-нибудь в этом роде? Какое бы возвышенное понятие о жизни мы ни сформулировали, достаточно нам применить его к себе, чтобы почувствовать, что это «не то». И чем возвышенней, тем хуже.

Лучше «жить, чтобы жить». Тогда мы попадаем в кольцо. Чтобы разорвать его, нужно — что? Нечто не укладывающееся

в привычные причинно-следственные рамки, стало быть абсурдное; но в то же время и осмысленное, потому что в бессмысленном мы как будто не испытываем недостатка. И это должно быть нечто такое, что не потеряет своей соли от того, что о нем разговаривают, нечто содержащее в себе по самой своей природе элемент вечной свежести. Вот это и есть чудо.

Описание не из лучших, я признаю это. Когда пишешь о таком сомнительном предмете, как чудо, обязательно навлечешь на себя всю возможную и невозможную критику. Описаний чудес есть сколько угодно, обычно они подобны протоколам: «Придя в дом Петров, Иисус увидел тещу его, лежащую в горячке. И коснулся руки ее, и горячка оставила ее. И она встала и служила им» (Матф. VIII, 14—15). Что может быть проще чуда? Но это простота его **собственной** действительности. Если же мы вписываем его в нашу действительность, мы привлекаем все ее потенции, физические, химические и психопатологические. И, наконец, объясняем. Пророк Иезекииль видел четырехликих животных в огненном облаке, но это было не «видение подобия славы Господней», как он ошибочно полагал, а пришельцы из космоса. Апостолы изгоняли не бесов, а симптоматическую эпилепсию. Могут быть и галлюцинации. Если же не удастся объяснить, сошлемся на недостоверность источника. В самом деле, насколько легче измыслить чудо, чем сотворить его!

Итак, всякое чудо можно истолковать рационально. Что из этого следует? Две вещи: во-первых, чудеса подлежат обсуждению так же, как их рациональные обоснования, и мы должны быть готовы к тому, что последние могут оказаться не менее абсурдными, чем первые; во-вторых, мы должны понять самое рациональность как частный случай иррациональности. В конечном счете чудо. Не все чудеса веселы.

Когда имеешь дело с таким зыбким предметом, как чудо, никогда не можешь быть уверен, что ты что-то **доказал**. Да и нужно ли это? Есть области не чудесные, но такие, что ближе всего к чуду, хотя и общезначимые; и в них доказательство играет весьма малую роль. Такова, например, **мораль**. Никто не может доказать, что нельзя обманывать, воровать и причинять зло.

Свобода при познании чуда остается ненарушенной. Оно не навязывается как нечто доказанное и налагаемое на душу. Каждый исследует и решает для себя; но пусть он при этом помнит, что руководствоваться можно не только обыденной логикой целей (ко-

торая не отражает действительности, потому что целесообразность представляет в природе только редкое исключение), но и более глубокими способностями души. И если в познании каждый идет своим путем, то некоторые из этих путей могут быть сходны между собой, и мы можем надеяться помочь друг другу. Поэтому я и пишу то, что пишу.

Говорим ли мы о бытии Бога, бессмертии души, свободе воли — все дороги в философии ведут к чуду. Значит, это действительно философская проблема. Хайдеггер правильно говорит, что философские проблемы характеризуются тем, что каждая из них охватывает **всю** область философии в совокупности. Осмелюсь даже высказать крамольную мысль, что те дороги, которые не ведут к чуду, вообще никуда не ведут. Если Бог не есть — не скажу, бездушный механизм, но прямо-таки какое-то зияющее Ничто, — то он творит чудеса. Даже Спинозовская субстанция творила чудеса. Прежде всего, она **существовала**, что не так-то просто, если учесть, что она держалась только на собственном понятии; а как она производила из себя атрибуты!..

В определенном и, на мой взгляд, верном понимании говорить о Боге и о чуде — это одно и то же. Это понимал Кьеркегор, (Бог, это значит — «все возможно»), а из наиболее крупных русских философов — Лев Шестов, у которого есть такой отрывок «Единое на потребу»: «Равняйте путь Господу! Как равнять? Соблюдать посты, праздники? Отдавать десятину или даже все имущество бедным? Умерщвлять свою плоть? Любить ближнего? Читать ночи напролет старые книги? Все это нужно, все это хорошо, но не это главное. Главное научиться думать, что если бы все люди, до последнего человека были убеждены, что Бога нет — это ровно ничего не значит. И, если бы можно было доказать как дважды два четыре, что Бога нет — это тоже ничего не значило бы. Скажут, что такого нельзя требовать от человека. Конечно, нельзя! Но Бог всегда требует от нас невозможного и в этом **Его** главное отличие от людей. Или можно наоборот — не даром ведь сказано, что человек создан по образу и подобию Божию — не отличие, а сходство с человеком. Человек вспоминает о Боге, когда хочет невозможного. За возможным он обращается к людям». К этому добавлю только, что мало «научиться так думать», надо еще понять, насколько «есть Бог» важнее всего остального — даже собственной души, даже призвания. Ибо во «всем остальном» может быть ошибка, «прелесть».

Про бессмертие души можно и не говорить. Разве лишь одно: оно слишком хорошо, чтобы быть естественным. Об этом я упоминаю, чтобы вывести общее правило: хорошее может быть естественным лишь до какого-то предела. Все слишком хорошее уже есть чудо. (Хотя не всякое чудо мы можем сразу воспринять как «Хорошее»). Каждый может подтвердить это по своему опыту. И поэтому же в чудеса трудно верить.

Происхождение жизни и человека, вообще всего высшего в процессе эволюции, имеет в себе нечто от чуда не в том смысле, чтобы для всего этого нельзя было придумать гипотетического объяснения (тысячи! и друг на друга не похожих!), но в том смысле, что без этого всего прекрасно можно было бы обойтись. Не было бы жизни или человеческого сознания, и все шло бы своим порядком. То же и с демократией: насколько устойчивей унтерпришибеевский строй, который давит в зародыше все разногласия. И однако, демократия не только возникла в истории, но и существует, пусть несовершенно.

Все мы на что-то надеемся («А может удача моргнет косыми глазами тихони», как сказал поэт), но смерть естественнее жизни, гибель — избавления, поражение — удачи. Поэтому при изложении религиозной доктрины «образованным людям, ее презирающим», чудеса обычно оставляются в тени.

И автор предпочел не трогать чудес, удовлетворившись более обтекаемыми философскими предметами. Однако, это не в его силах. Бывает, что основной вопрос философии встает именно в такой форме: бывают ли чудеса? а всякий, кто имел дело с философскими вопросами, знает, как трудно подчас от них отвертеться.

Говорить о чуде, значит не бояться многое договаривать. Это уже не только совсем другая философия, это совсем другая жизнь. Но можно ли без нее?

Вот — свершилось. Весь мир одичал, и окрест
Ни один не мерцает маяк.
И тому, кто не понял вещания звезд, —
Нестерпим окружающий мрак.

Впрочем, философии больше нужно чудо, чем чуду — философия. Философия должна быть восстановлена как наука о наиболее глубоком и как наиболее глубокое. Между тем, период ее самокомментирования затянулся. Достигнуто самосознание, но разве это все? Пусть неоплатонизм начнется с чуда, пусть она не

признает над собой суда: ее долг — вырасти в самостоятельную область, обобщающую рациональность и иррациональность, человеческое и сверхчеловеческое. Общий язык для духовного общения людей может быть только языком их подлинной реальности, превосходящей все заранее установленные рамки.

Автор не может поднимать здесь всей литературы по вопросу, писаний христианских и нехристианских богословов, мнений философов и полемистов. Ибо это такой вопрос, по которому у каждого свое мнение, и во всяком случае один из тех вопросов, по которому каждый должен составить себе мнение сам. Задача автора как раз и состоит в том, чтобы, отбросив все предрассудки, составить объективное суждение по этому вопросу, который он ощущает как наиболее острый сейчас. Для кого-нибудь это не так. Я уже не говорю о тех, для кого вопрос бесспорно решен и решение обжалованию не подлежит. Между прочим, «бесспорно» решить вопрос о чуде можно только в смысле отрицания чуда. Признать чудо, значит каждый раз сомневаться в том, является ли данное событие чудом. А отрицать можно очень спокойно, не мучась сомнениями. Отрицание чуда дает некоторое всезнайство, а именно, о чем угодно я могу ничего не знать, и в то же время знать (или думать, что знаю) нечто весьма важное — то, что оно не окажется чудом. Это действительно весьма важно; что же тогда важно, если не это?

Итак, я говорю, что многие могут и не ощущать всей остроты вопроса о чуде. Я тоже ее не ощущал. Ощутить же однажды эту остроту значит понять, что это «вопрос», который на «здесь» и «теперь», но «всюду» и «всегда» (и всюду здесь и всегда теперь).

Признать чудо, значит перейти совсем в иное жизненное измерение. Каким образом?

Каждый человек, как бы далек от солипсизма он ни был, живет все же в своем мире. Он любит или ненавидит своих ближних такой любовью или ненавистью, какая ему дана, так же как он слышит своими ушами, видит своими глазами, и во вполне определенном смысле не может «вылезти» за пределы этого его собственного мира. Здесь мы могли бы употребить известный термин «жизненный мир». Это мир переживаемого нами, имеющего для нас значение.

Для выяснения вопроса о чуде, о том, что оно вносит в жизнь, мы должны сначала рассмотреть отношение между жизненным миром и миром науки.

2. — ЧУДО И НАУКА

Казалось бы, это отношение таково, что жизненный мир представляет часть мира науки, его небольшой закуток, причем здесь имеется соответствие той количественной пропорции, в которой биосфера, точнее «неосфера», обитаемый человеком тонкий слой на поверхности Земли, стоит к безграничному мировому пространству.

Но если бы отношение такого рода было сущностным, человеческая жизнь была бы возможна только на основании утраты перспективы, оптического обмана или, прямо говоря, самообмана. Бытие в мире, которому нет дела до человека, требует человека, которому нет дела до мира. До мира и до его собственного человеческого бытия, ибо мир науки, если его взять в его одичалом, оторванном от жизненного мира виде, есть прямое отрицание всего человеческого: сознания, чувства и мышления, разумной соразмерности, ценности и смысла.

На это можно смотреть с какой угодно точки зрения, и мы собираемся здесь не вступать в полемику (бесконечную, поскольку речь идет о первичных и невыводимых принципах), но просто указать на **другое** отношение, которое существует (и по крайности не менее очевидно, чем первое) между жизненным миром и миром науки. Как мы будем расценивать это отношение, зависит от того, как мы относимся к науке.

Это второе отношение противоположно первому и заключается в том, что для жизни каждого человека, конкретно занимающегося наукой, она представляет не более чем некоторый уголок его жизненного мира. Даже если человек всецело увлечен наукой, его увлечение относится не к безжизненной схеме мироздания, но является само в теснейшем смысле частью его жизненного мира, такой же частью, какой являются все личные увлечения и страсти. Собственно же научные результаты, в их обобщенном, объективированном, не принадлежащем данному лицу состоянии, суть не более чем результат отчуждения, и иметь дело только с ними значит ограничиться «человеком на работе», в то время как жизнь начинается только тогда, когда он предоставлен себе самому.

Какое из этих двух отношений сущностное? Об этом можно судить только на основании структуры того и другого отношения.

Согласно первому, мир науки един и обосновывает собой жизненные миры всех людей. Больше того, только он и суще-

ствует, а жизненные миры — его местные и «с точки зрения вечности» ничтожные проявления. Ни в коем случае нельзя увлекаться кажущейся «реалистичностью» такого представления! Как бы ни было оно обиходно в качестве «научного» и даже «современного» мировоззрения, оно есть не более как вульгаризованная версия индуистского учения о тождестве всех индивидуальных «атманов» в безликом мировом «брахмане», причем вульгаризации здесь больше, чем индуизма.

В самом деле. Согласно этому представлению, развитие науки ведет к все более глубокому ее проникновению в жизненный мир каждого человека, так что точное знание постепенно вытесняет субъективные представления, которые в сущности суть не что иное, как слабо замаскированное суеверие. Человек поедает не «пищу» (что это такое?), а описанные в необъятных справочниках и журналах молекулярные структуры, и сознание этого факта помогает ему выделять пепсины и трипсины. То-есть, может быть и не помогает, и в справочниках тоже есть что-то архаичное, потому что книги не такие блестящие, гладкие и аккуратные, как микрофильмы, или кристаллы, на которых в будущем будет записываться информация. Но подробности могут быть разными, а суть в том, что жизненные миры сольются в единый, уже не жизненный, который будет откровением Единого сущего Пространства-Времени или даже самим этим Единым сущим.

Если мы обратимся теперь ко второму представлению, оно прежде всего не будет таким нетерпимым и исключительным, как первое. Если мир науки обосновывается жизненным миром, он не теряет из-за этого своих преимуществ: общезначимости, связности, рациональности, способности приносить в конечном счете в тот же жизненный мир различные полезные предметы и приспособления.

Далее, обычно считается, что мир науки следует за жизненным миром, т. е. выводится из него, чисто логически, в то время как по своей материальной сущности, наоборот, жизненный мир следует из мира науки. В этом также заключена большая неточность.

На самом деле мир науки выводится логически не из жизненного мира как целого, а только из крохотной его части, той, которая допускает рационализацию и притом рационализацию очень узкого образца: вырезаются такие кусочки, которые могут быть помещены на то или иное место в создаваемую мировую схему.

Это очевидно, если мы пронаблюдаем за постановкой любого эксперимента. Чтобы он был успешен, все частное, все неповторимое, все не относящееся к нему должно быть безжалостно отсечено.

Выведения жизненного мира из мира науки по материальной сущности также не получается, прежде всего из-за той особенности первого, которая легко воспринимается интуитивно, но сформулирована может быть, пожалуй, только метафорически. А именно, жизненный мир существует для человека «изнутри».

Например, допустим, что мы создали теорию памяти и можем объяснить, как мозг запоминает, вспоминает и забывает всякие сведения. Что значит, что мы можем это объяснить? Это значит, что обнаруженный нами молекулярный механизм находится в активном состоянии, когда субъективно мы воспринимаем информацию; сохраняет некоторые обратимые изменения все то время, пока мы помним эту информацию; утрачивает эти изменения или как-то их скрывает, когда мы ее забываем; проявляет также другие особенности поведения, параллельные с памятью, из которых мы заключаем, что это есть физиологический механизм памяти. Но будет ли это самой нашей памятью? Нет! даже при таком полном объяснении это будет химический или электрический, но не психический аппарат. А если это будет психический аппарат, то это не будет объяснение в действительно научном и окончательном смысле.

Замечу в скобках, что модель памяти, которую мы только что предположили, является не более, чем научной утопией. Также и весь мир науки, как он должен предстать перед очами просвещенного человечества неизвестно которого века, есть недостижимый, хотя, быть может, и тусклый идеал, в то время как жизненный мир был и есть нечто наиболее известное и переживаемое. Сколько человечество ни жило, в этом соотношении миров никогда еще ничего не менялось.

Чем дальше мы живем, тем невежественнее становимся: только теперь мы можем оценить всю глубину своего неведения, скажем, в математике или медицине. Кант был уверен, что геометрия или формальная логика уже полностью известны. А какой законченной была физика в прошлом веке! Спенсер создал законченную систему всего гуманитарного знания. Теперь мы стали скромнее, но идеал мира науки попрежнему закрывает от нас тот факт, что не жизненный мир создан из абстрактной материи этого идеала, а наоборот, мир науки весь соткан из материи жизненного мира, в

котором этой материи остается еще не на одну сотню таких научных миров.

Таким образом, основное и сущностное отношение — это обоснование мира науки со стороны жизненного мира. Но нас не интересует сейчас какие это может иметь последствия для науки.

Если мы возьмем жизненный мир не постольку, поскольку он обосновывает (опять же абстрактную) науку, а сам по себе, уже тем самым мы не найдем в нем ничего, исключаящего чудо. Конечно, мы не найдем и ничего, что доказывало бы неизбежность чуда; но в применении к чуду вообще трудно говорить о неизбежности, это область свободы, а ее источники — источники чуда — опять же за пределами жизненного мира.

Так и мир науки за пределами жизненного мира. Странно ли после этого, если то, что связано в жизненном мире с миром науки, само является особым разрядом чудесного? Но об этом в следующем разделе.

Наука имеет дело с возможным, а не действительным как таковым; чудо же вещь невозможная, но к тому же еще в высшей степени действительная.

Отсюда следует, между прочим, что все так называемые чудеса науки могут быть названы чудесами только метафорически и не связаны с тем, о чем мы здесь повествуем. Никакой прибор, никакая теория, метод, оружие или изобретение **сами по себе** не суть чудо — и не потому, что они насковзь рациональны. Нет, даже машины не вполне рациональны.

На основе логических актов чистого мышления невозможно устранить неисправность в машине, тем более ее сконструировать. Уже на сравнительно низкой ступени механизации машины приобретают явно органические черты, сближающие их с живыми существами.

Если водитель не любит своего автомобиля и если между ними не установлен внутренний контакт, он не будет хорошим шофером. Любимым винтовкам, музыкальным инструментам, станкам дают имена, иной раз очень нежные, и тем подчеркивают наличие у них неповторимости, индивидуальности, которая не является, стало быть, прерогативой человека. С машиной разговаривают так же, как разговаривают с собакой или грудным ребенком. Еще больше возможностей в смысле проявления индивидуальности у электронных, самообучающихся машин, хотя я не уверен, что

возрастание «индивидуальности» машины идет рука об руку с возрастанием ее сложности.

Однако, дело в том, что все, связанное с технологией, подчеркнуто связано с реальной осуществимостью. Даже научная фантастика не уходит далее принципа реализуемости. Глядя на хотя бы и не постижимые для него устройства, человек знает, что они произведены ему подобными и являются их марионетками, в разной мере строптивыми. Даже когда технические чудеса проникают в жизненный мир, они проникают из той области, в которой заведомо нет чудес и где все идет только к расширению человеческих возможностей, т. е. это те же самые действия по целям. Только они приобретают некий дополнительный мрачный оттенок, потому что цели чем дальше, тем становятся менее человеческими, и индивидуум сам становится средством выполнения каких-то неведомых для него, но жестоких целей. Поэтому это не чудеса.

Чудеса здесь, впрочем, тоже есть, только они менее заметны. Иррациональное — не то же, что чудесное, но они связаны. Иррациональное есть как бы материя или почва чуда. Поэтому, как только мы отходим от чистого разума, мы попадаем в атмосферу если не чуда, то ожидания чуда.

Настоящим чудом, несущим все черты неповторимости, внезапного развертывания номенологического богатства, является само появление науки и технологии; ему предшествовало, однако, более раннее чудо появления рациональности как таковой. Даже если все, что угодно, можно было бы обосновать рационально, сама рациональность осталась бы необоснованной, я бы даже сказал потусторонней, потому что она может быть обоснована только через себя же, а это противоречит ее собственному принципу, согласно которому все обосновывается **другим**.

Не менее поразительным чудом является то, что человек вообще может еще существовать несмотря на все успехи науки. Жизненный мир ассимилирует совершенно неизвестные ему ранее элементы, и тем не менее основная структура человеческой жизни не подвергается ни малейшим изменениям. Человек остается человеком как бы для того, чтобы исполнились какие-то обещания и заветы. Ибо какую силу имеет обещание, если уже нет того, кому оно было дано? И тогда упраздняется и Библия (книги **заветов**) и весь мистический опыт человечества. В науке есть нечто, внутренне движимое импульсом к такому упразднению. Она не так проста и бесхитростна, как может показаться. Но человек остается человеком.

3. — ЧУДО В ПРИРОДЕ

Допустим на минуту, что чудеса происходили до и безотносительно к возникновению человека. Нетрудно будет заметить, что такие чудеса могут быть представлены только как нечто совершенно бессмысленное. У этих событий не было ни причин (иначе это не были бы чудеса), ни целей (раз не было человека или еще каких-нибудь разумных существ, но от последней возможности мы отвлекаемся). Чудо, сотворенное вне жизненного мира, есть прекрасный образ «ничто» как такового, абсурд без осознания или какой-либо направленности этой абсурдности, письмо без содержания и без адреса.

Таким образом, чудо антропоцентрично и есть принадлежность жизненного мира. Однако, жизненный мир каждого отдельного человека не есть нечто изолированное от других жизненных миров.

Это очень существенный момент. Всегда напрашивается предположение, что жизненный мир человека (любого), по существу, исчерпывает вселенную, потому что все, от звезд до микромира, так или иначе соотносится с человеком. В этом смысле следует понимать изречение о том, что «под каждой могильной плитой зарыта целая вселенная».

Это предположение (солипсизм) немедленно запутывается в противоречиях, потому что сомнительным становится существование других людей, и в жизненный мир отдельной личности каким-то образом должно быть включено все физическое строение мира, о тонкостях которого этой личности, быть может, известно очень мало.

Причина противоречий заключается в смешении «вселенной» жизненного мира и физической вселенной. Последняя, как мы уже видели, есть лишь уголок первой; но не в смысле физической части, потому что понятие «целого, слагающегося из частей» применимо только к физической вселенной, но не к тому, что превышает мир науки. Вселенная жизненного мира, которая относится к нему, как субстанция к модусу, не может быть составлена из жизненных миров отдельных людей, но обосновывает собой их существование, причем каждый из них насквозь пронизывает эту субстанциальную вселенную, будучи в определенном фасете ей тождествен. Такое отношение обоснования, конечно, выше, чем та слагаемость, на которой зиждутся связи физического мира.

Субстанциальная вселенная есть бытие. Физическая вселенная представляет некоторый ее аспект (фасет) и именно поэтому она входит и в каждый отдельный жизненный мир.

Первое из чудес, это чудо бытия. Оно двояко: почему вообще нечто существует? и почему существует именно то, что существует? И здесь и там мы встречаем все характерные признаки чуда: иррациональность; исключительно интуитивную постижимость, сознание чего-то высшего нас и в то же время несомненного, несмотря на всю свою маловероятность (ибо насколько вероятнее отсутствие и разрушенность вообще, чем присутствие в какой бы то ни было форме); наконец, «нужность» самой личности человека, неустранимость (бытия) из ее структуры и смысла.

Это проблема, к которой невозможна даже попытка рационального приближения. Почти то же самое можно сказать и о возникновении универсальных логических схем, без которых мы не можем мыслить ни науки, ни физической вселенной, ни отношения между первой и второй. Если уж мир таков, каков он есть, почему в нем должны иметь место отношения — отношения вообще, а в особенности порядок, однозначность, тождество, причинность; откуда взялась эта поразительная математическая стройность небесных и земных явлений, откуда законы природы, да к тому же еще общие для сколь угодно удаленных друг от друга захолустий мироздания? Даже если мы сами создаем эти законы просто для удобства описания, то откуда такое прямо-таки военизированное единство в этом описании?

Но дальше идут уже более сомнительные чудеса, в определении достоверности которых мы можем опираться только на собственную интуицию. Сравнительно легко тут еще с происхождением физической вселенной в целом, которое всегда наводило людей на мысль о Творце. Но последующая эволюция вселенной, возникновение галактик, планет, жизни, сознания обычно допускает по меньшей мере два толкования.

Происхождение первоначального скопления материи, было ли оно естественным или нет? Земля имеет возраст около пяти миллиардов лет, физическая вселенная в целом — еще на несколько порядков больше. Если мы скажем, что вопрос о том, как она возникла, не должен ставиться наукой, мы тем самым признаем, что это возникновение было чудом.

О субстанциальной вселенной нельзя сказать, что она суще-

ствовала «извечно» в смысле бесконечной серии веков, каждый из которых имел для себя предыдущий. Время бытия не есть время физической вселенной, оно больше сходно с неравномерно текущим, капризным временем человеческой жизни. Оно может иметь более чем одно измерение, менять свое направление, меандрировать, не иметь никакого начала или иметь их несколько. От всего этого абстрагируется физическое время, которое есть, однако, чисто логическая конструкция, что следует уже из того, с какой легкостью ему приписывается безначальность только на том основании, что иначе «нельзя представить, что же было до первого момента». Мы не можем представить электрона или движения со скоростью света; непредставимость для науки вообще ничто. Так разрешается и Кантова антиномия конечности-бесконечности (точнее безначальности) времени. Доказательство «начальности» верно (если бы время не имело начала, к данному моменту **истекло бы бесконечное** число веков, а бесконечность истечь не может). Доказательство же «безначальности» элементарно неверно, ибо ссылается на представимость-непредставимость. Подобные обиходные доводы ясно указывают на предвзятость концепции «безначального времени», этого плода беспомощности воображения. Впрочем, сейчас уже на основании чисто физических данных обычно принимают конечность времени, по крайней мере в прошлом (конечность будущего относится больше к чуду в истории, чем к чуду в природе).

А если так, то трудно отделаться от вечного вопроса: тогда как же? Кто же? Что было «прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной» (Притч. VIII, 25—26). Тем не менее, хотя и трудно отделаться от мысли, что происхождение природного как такового в его совокупности не может не быть сверхприродным, я предпочел бы сказать, что это происхождение было не чудом, а, если можно так выразиться, сверхчудом. Потому что оно чрезмерно отдалено от нас, и его антропоцентризм непосредственно не очевиден, может быть выявлен только в результате скрупулезного гносеологического анализа.

Ближе к нам знаменитые «мировые загадки» Дюбуа-Реймона (кроме первой, о сущности материи и силы): происхождение движения, жизни, ощущения, мышления, речи и свободы воли. Но это все-таки именно загадки, а не чудеса, и список их довольно произволен.

Дело в том, что какое бы крупное, существенное явление природы (а равно и истории) мы ни взяли, в его происхождении обязательно заключена загадка. Неизвестно не только происхождение жизни, но и происхождение нефти, земной коры, млекопитающих, цветковых растений, человека; не только речи, но и письменности, денег, религии, мореплавания; по всем таким вопросам есть только более или менее правдоподобные, конкурирующие друг с другом гипотезы. Это положение стремятся преодолеть с помощью разного рода моделей, уточняют те или иные подробности и т. д.; в целом к природным объектам, как бы таинственны они ни были, вряд ли можно относиться как к чудесам. Исследованию это может только повредить, а взамен ничего не даст.

Среди «загадок» можно условно различить две группы. К первой относятся те, в которых речь идет о возникновении закономерности, например, органической целесообразности или логики мышления. Вторая группа включает конкретные вопросы происхождения какого-либо объекта, например, земли или человека.

Во второй группе есть нечто от чуда; слишком очевидно заранее, что нам не удастся сконструировать рациональную схему, производящую соответствующий объект во всей его индивидуальности. В конечном счете это то же самое чудо бытия, раздробленное на миллионы искр, как луч солнца в водопаде. Мы никогда не можем понять (тем более вполне понять), почему некоторое индивидуальное явление именно таково, каково оно есть. Если же «мировые загадки» ограничивают обычно некоторым кругом наиболее значительных явлений, то это только потому, что они сильнее привлекают к себе внимание.

Что касается первой группы «загадок», она ведет не к постижению чуда, но к созданию рациональной схемы вселенной, хотя бы и с деистическим оттенком. Наиболее характерная тенденция естествознания — растворить «загадки» второй группы в первой, или, пользуясь иной терминологией, заместить идиографическое познание номотетическим, свести конкретное к общему, чуждому даже намека на что бы то ни было сверхъестественное. Хотя это, конечно, не получается, описательные (т. е. идиографические) дисциплины трактуются все же как науки низшего ранга и пережиток.

В XIX веке сверхъестественное изгонялось из наук о природе с помощью принципа эволюции. В XX веке было обнаружено, что принцип эволюции более сверхъестественен чем все, что он объ-

ясняет, и «сотворение нового» в процессе эволюции не только допускает мистическое истолкование и вчувствование, но прямо-таки напрашивается на него. Хотя основная масса ученых продолжала заниматься выяснением сравнительно незначительных и «безопасных» деталей общей картины мира, были созданы совершенно немыслимые ранее мистически ориентированные системы эволюции Вселенной и жизни (Бергсон, Леконт де Нуи, Тейяр де Шарден, Дж. Бландино, Э. Синнот и др.). Важен даже не этот факт сам по себе, а то, что все естествознание, рассмотренное с «исторической» точки зрения, приобретает весьма фантастический вид. Зажигающиеся и гаснущие миры, призрачные ландшафты отдаленных планет и прошлого земли, превращения рыб в птиц, обезьян в людей и другие головокружительные родословные, основанные на сомнительном фамильном сходстве — все это делает конкретно-эволюционное мировоззрение Геккеля или Циолковского романтичным и неблагонадежным.

Предпочтение отдается поэтому чисто каузальным исследованиям, вскрытию существующих в настоящее время астрономических, геологических, биологических механизмов и закономерностей. Все эти исследования чрезвычайно быстро устаревают, представляют в основном узкоспециальный интерес и не имеют мировоззренческого значения. Эволюцию же неявно подозревают в том, что она слишком много возится с индивидуальным. Разве для натуралиста-эволюциониста, созерцающего гармонию и трагедию в природе, мир не является непрерывно совершающимся чудом? События в истории вселенной выглядят как осуществление некоего замысла, логично ведущего к появлению человека, а может быть и дальше. Если мы мыслим эти события как единство, то мыслим и некоторый центр в их будущем, к которому они притягиваются. Убежать от этого можно только в призрачный мир абстрактного, формул и законов... который, однако, сам есть некоторое чудо, как бы «государство в государстве» в окружающем нас и по-видимому неразумном мироздании.

Однако, когда мы переходим к человеческой истории, индивидуальное начинает резко преобладать, а возможности «естественного» объяснения сужаются.

(Продолжение следует)

ТЕЙАР ДЕ ШАРДЕН

Предварительная заметка

Среди современных апологетов христианства, о. Тейар де Шарден занимает исключительное место. Многие находят в его писаниях окончательное примирение науки и религии, разума и веры, мира и церкви.

Личная и литературная судьба о. Тейара — необычна. Получив, как многие другие члены ордена иезуитов, научное образование, он много занимался палеонтологией млекопитающих и участвовал в археологических миссиях в Китае. В связи с научной работой, он начал вырабатывать религиозно-философскую систему, направленную к объяснению феномена эволюции с христианской точки зрения. Взгляды Тейара показали католическим церковным властям несовместимыми с христианским откровением, и ему было отказано в праве печатать свои религиозно-философские труды.

Только после его смерти, и в связи с современной либерализацией католической церкви, труды Тейара увидели свет и сразу привлекли внимание. По своему размаху открытости, своеобразному "космизму", и блестящему литературному таланту автора, мысль Тейара часто сравнивается с философией Оригена. Из современных христианских мыслителей, он наиболее близок к о. Павлу Флоренскому, которого Тейар, впрочем, не знал.

Христоцентрическое понимание человека и мира, которые, по Тейару, пребывают в состоянии постоянного изменения и целеустремленности к "пункту омега", т. е. высшей точке бытия и эволюции, отождествляемой автором с самим Богом, сближают Тейара с глубокой интуицией православных Отцов Церкви.

Слабость построений Тейара, хорошо определенная о. Василием Зеньковским ("Основы христианской философии", том II, УМСА-PRESS, Париж, 1964, стр. 175—186), заключается в его своеобразном нечувствии проблемы зла: в мире есть не только движение к высшему добру — повторно описываемое Тейаром с большим поэтико-литературным изяществом, — но и опасность самоуничтожения. Так и в человеке, зверство часто побеждает стремление к "омега".

В своей личной жизни, Тейар был благочестивым и смиренным священником. Его большой философский талант много пострадал от невозможности печатать и, следовательно, от отсутствия свободного диалога и критики. Многие из его учеников думают, что если бы Тейару была дана возможность при жизни ответить критикам, он бы сумел удовлетворить их справедливые недоумения и исправить логические недосмотры своей системы.

И, действительно, подлинное творчество возможно только в свободе.

Прот. И. Мейендорф.

П. ТЕЙАР-де-ШАРДЕН

ФЕНОМЕН ХРИСТИАНСТВА

В великоленном русском переводе книги Тейара-де-Шардена) „Феномен человека“ (М., 1965), пропущен эпизод, касающийся христианства, и приложение, посвященное проблеме зла. Так как эти главы необычайно важны для понимания системы Тейара, мы приводим их здесь полностью.*

Ни в игре своих стихийных сил, которые могут быть приведены в действие только надеждой на нетленное, — ни в игре своих коллективных свойств, которые требуют для образования своей завязи действия побеждающей любви — мыслящая жизнь не может продолжать действовать и развиваться, если над ней не сияет верховный полюс притяжения и стабильности. Но сфера по своей структуре не может замкнуться ни социально, ни индивидуально, иначе как под влиянием Центра-Омеги.

Таков постулат, к которому нас логически привело полное применение к человеку законов эволюции. Возможный или даже вероятный отзвук этого вывода — на первый взгляд совершенно теоретического — переходит в опыт и даже становится очевидным.

*) **Тейар-де-Шарден:** священник, член иезуитского ордена, ученый. философ-палеонтолог (1881-1958), в последние годы повсюду привлекал большой интерес и вызывал оживленные споры. Многие видят в его концепции универсальной Эволюции современный синтез религии, философии и науки, в то время как другие выступают с резкой критикой тейардизма. Основной труд Тейара "Феномен человека", был издан в Советском Союзе в переводе на русский язык (1965). Это была едва ли не первая работа религиозного мыслителя, появившаяся у нас. (Исключение составляют некоторые книги индийских авторов и книжка Х. Джонсона очень сомнительной ценности). Однако, это издание предназначалось лишь для научных библиотек и в широкую продажу не поступило. Кроме того, редакция сочла возможным, не оговорившись ни словом, опустить заключительную главу книги, имеющую большое значение для понимания воззрений Тейара в целом. Поэтому думается, что перевод этой главы, даже в отдельном виде, будет представлять интерес для наших читателей.

Прим. Ред.

Если Омега была бы только отдаленным и идеальным очагом, предназначенным появиться в конце времен из конвергенции земных сознаний, ничто вне этой самой конвергенции не могло бы еще обнаружить ее для нашего взгляда. Сейчас, когда мы живем, никакую другую энергию личной природы нельзя было бы узнать на Земле, кроме той, какую представляет сумма человеческих личностей.



Пьер Тейар де Шарден

Но, с другой стороны, если, как мы признали, Омега оказывается уже существующей в настоящее время и действующей в самой глубине мыслящей массы, — тогда представляется неизбежным, что ее существование, по некоторым признакам, должно открываться уже теперь, то там, то тут. Чтобы одушевлять эволюцию в ходе развития ее низших стадий, сознающий полюс Мира мог действовать — и это естественно — только в безличной форме, под покровом биологии. А на нечто, уже мыслящее, каковым мы стали благодаря гоминизации, ему возможно теперь испускать лучи от Единого Центра ко всем центрам — лично. Можно ли представить себе это иначе?

Или вся представленная здесь концепция Мира есть бесполезная идеология, или же где-то вокруг нас, в той или иной форме, должен обнаруживаться некоторый избыток личностей, сверхчеловеческой энергии, и если мы внимательно наблюдаем, то нам откроется великое Присутствие.

И здесь обнаруживается важность «Феномена Христианства» для науки.

В конце этюда о Феномене Человека это выражение взято не случайно или для симметрии слов. Но оно имеет целью определить недвусмысленно в каком духе я хочу говорить.

Так как я живу в сердце Христианства, я мог бы подвергнуться подозрению в том, что я хочу искусственно ввести апологию. Однако, и здесь, — и насколько человек может отделить в себе различные планы познания, — сейчас говорит и требует, чтобы его хорошо поняли, — не убежденный верующий, а естествоиспытатель.

Факт Христианства — перед нами. Он имеет свое место среди других реальностей Мира.

Прежде всего, как по сущности своего **кredo**, затем, по его ценности для существования и, наконец, — по своей чрезвычайной способности роста, оно, как мне кажется, привносит в перспективы Вселенной, которой овладевают энергии личной природы, решающее подтверждение, которое нам нужно. Вот то, что я хотел бы показать.

1. — ОСИ ВЕРЫ

Для тех, кто знает Христианство только внешне, оно кажется безнадежно перегруженным ненужными подробностями. В действительности же, взятое в своих главных чертах, оно содержит чрезвычайно простое и изумительно смелое решение Мира.

В центре, и так явно, что это смущает, — стоит безоговорочное утверждение личного Бога: Бога, как Провидения, правящего Миром с любовью и неустанной заботой, и Бога, давшего Откровение, сообщающего Себя Человеку в плане разума и через разум. После всего того, что я сказал, для меня будет легко дать почувствовать сразу ценность и актуальность этого безусловного персонализма, который еще недавно третировали, как устарелый и достойный порицания. Здесь важно обратить внимание: сколько в сердце верных такое положение оставляет места и соединяется без усилий со всем, что есть великого и здравого в Универсуме.

Взятое в течение иудейской фазы, Христианство могло считать себя частной религией одного народа. Позже, подчиненное общим условиям человеческого познания, оно могло представлять себе Мир слишком маленьким вокруг себя. Тем не менее, едва установившись, оно всегда стремилось охватывать в своих построениях и в завоеваниях цельность системы, до представления которой оно доходило.

Персонализм и Универсальность: под какой формой эти две характерные черты нашли способ своего соединения в теологии?

На основании практического удобства и, может быть, также интеллектуальной робости, Град Божий слишком часто описывали в благочестивых трудах — в условных и чисто моральных выражениях, Бог и Мир, которым Он управляет, широкая ассоциация юридического характера, понимаемая по образцу семьи или правительства. Глубины, из которых вытекает сила христианства и которыми питается — иначе. Часто хотят воздать честь Христианству ложным евангелизмом, сводя его к какой-то слащавой филантропии. Это значит, ничего не понимать в его «тайнах» и не видеть, что оно — самое реалистичное и самое космическое из всех верований и надежд. Является ли Царство Божие Великой Семейей? В некотором смысле, — да. Но в некотором другом смысле также — дивное биологическое деяние, — деяние искупительного Воплощения.

Сотворить, завершить и очистить Мир, читаем мы уже у ап. Павла и Иоанна, это для Бога — значит объединить его, органически соединяя в Себе (1). Как же он объединяет его? Частично погружаясь в вещи, делаясь «стихией», а затем, благодаря этому опорному пункту, найденному внутри, в сердце Материи, приняв управление и возглавление того, что мы называем теперь Эволюцией. Христос — это вселенское животворное Начало, ибо Он явился Человеком среди людей, и с тех пор всегда совершает дело сосредоточения в Себе (*de courber sur Lui*), очищения, направления и воодушевления (*de suranimer*) общего подъема сознаний, в который Он включил Себя. Благодаря непрестанному действию сопричастия и возвышения, Он соединяет Себя со всецелым психизмом Земли. И когда, таким образом, Он будет иметь собранным все и вся — трансформированным, присоединив в последнем акте Божественный Очаг, из которого Он никогда не выходил, Он за-

(1) Согласно уже греческой мысли, — согласно всякой мысли — «быть» или «быть единым», не совершенно ли одно и то же?

ключится в Себе (*il se refermera*) и в своей победе. И тогда, — говорит нам ап. Павел, — «будет только Бог все во всем». Это поистине, высшая форма «пантеизма» без следа примешивающейся отравы и уничтожающего искажения (2); ожидание погружения в совершенное единство, в котором каждый элемент, как и вся Вселенная, найдет свое завершение.

Универсум, завершающийся в синтезе центров в совершенном соответствии с законами Единства, Бог — Центр центров. В этом окончательном видении — кульминационная точка христианского учения. Без сомнения, я никогда не осмелился бы рассматривать пункт Омега или рассудочно формулировать эту гипотезу о Нем, если бы в своем сознании верующего я не нашел бы не только Его умозрительный образ, но и живую реальность.

2. — ЦЕННОСТЬ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Построить теорию Мира относительно легко. Но искусственное создание новой религии превосходит индивидуальные силы. Платон, Спиноза, Гегель могли развить воззрения, которые соревнуются — своим объемом — с перспективами Воплощения. И в то же время ни один из этих метафизиков не смог переступить границ чистой идеологии. Их воззрения, одно за другим, могли, быть может, просвещать умы, но никогда не имели животворной силы. Что в глазах «существоиспытателя» составляет и вескость и загадку Христианского Феномена, это — ценность его в плане бытия и реальности.

Реально Христианство является таковым прежде всего по стихийной широте этого движения, которое оно создало в Человечестве. Обращаясь к каждому человеку и ко всем классам, оно сразу заняло свое место среди самых мощных и самых плодотворных течений, какие только знала Ноосфера. Принимают ли его сторону или отделяются от него, его печать и его неослабевающее влияние — разве не чувствуются они повсюду на современной Земле?

Количественная ценность Жизни измеряется, несомненно, величиной района действия. Но, главным образом, — ценность качественная, добавил бы я, — выражающаяся, как и в биологическом процессе, в появлении специфически нового состояния сознания.

(2) «En pâsi panta Theos».

Я имею в виду христианскую любовь.

Христианская любовь есть нечто непостижимое для тех, кто не испытал ее на опыте. Что можно любить бесконечное и непостижимое, что сердце человеческое может биться истинной любовью к своему ближнему, это кажется многим людям, которых я знаю, просто невозможным и почти чудовищным. И, между тем, основано ли на иллюзии или нет, это чувство существует и оно бывает даже необычайно сильным, — как можно сомневаться в этом, — достаточно констатировать результаты, которые оно не перестает производить вокруг себя? Разве не положительный факт, что после уже двадцати веков тысячи мистиков почерпали в ее пламени такое страстное рвение, что оно оставляло далеко позади себя — по сиянию и по чистоте — порывы и преданное служение всякой, чисто человеческой любви? И еще — разве не факт, что другие тысячи мужчин и женщин, для того, чтобы испытывать эту любовь, отказываются каждый день от всякого другого стремления и от всякой другой радости, вверяя себя ей все больше и больше в великих трудах? И, наконец, разве не факт (я в нем ручаюсь), — что если бы в душе верных погасла любовь к Богу, то огромное здание церковных обрядов, иерархии и доктрин, которые представляют собой Церковь, мгновенно упало бы в прах.

Поистине, тот факт, что в значительной области Земли появилась и увеличилась зона мысли, в которой истинная универсальная любовь не только понималась и проповедовалась, но открылась как психологически возможная и практически действенная, — для Науки о Человеке феномен капитального значения, — тем более капитального, что это движение, далеко не идущее на убыль, повидимому, стремится еще выиграть в быстроте и интенсивности.

3. — СИЛА РОСТА

Почти для всех древних религий возрождение космических воззрений, — характерное для нашего «современного ума», было кризисом, при котором, если они еще не мертвы, то можно предвидеть, что они уже не поднимутся. Тесно связанные с неприемлемыми мифами или втянутые в мистику пессимизма и пассивности, они не могут приноровиться ни к точным измерениям бесконечности, ни к конструктивным требованиям Пространства-Времени. Они не соответствуют больше состояниям ни нашей Науки, ни нашего Действия.

И, вот, под ударом, который быстро заставил исчезнуть его противников, Христианство, которое можно было считать сначала поколебленным, показывает, наоборот, все признаки скачка вперед. Потому что из самого факта новых размеров, принимаемых на наших глазах Вселенной, оно разом открывается и как более мощное в себе, и как более необходимое Миру, чем когда-либо.

Более мощное. — Чтобы жить и развиваться, христианские воззрения имеют нужду в атмосфере величия и взаимосвязанности... Чем обширнее будет Мир, тем более органическими будут его внутренние связи, тем более восторжествуют перспективы Всплощения. Вот то, что начинают, не без удивления, открывать верующие. Испуганный на мгновение Эволюцией, христианин теперь замечает, что она доставляет ему великолепное средство больше понимать себя и больше предаваться Богу. В плюралистической и статической Природе универсальное владычество Христа могло еще смешиваться с внешней и извне налагаемой властью. Какую нужду, какую силу эта энергия Христова не покрывает в духовно-конвергирующем Мире? Если Мир конвергирует и если Христос занимает его центр, тогда Христогенезис ап. Павла и ап. Иоанна есть не что иное и нисколько не меньшее, чем разом и желаемое и нечаемое продолжение Ноогенеза, в котором, по нашему опыту, кульминирует Космогенез. Христос органически облекается самим величием Своего творения. И по этому пункту, безо всякой метафоры, именно через медленность, плотность и глубину Мира, находящегося в движении, человек видит себя способным подчиниться Богу и открыть своего Бога. Способность буквально сказать Богу, что Его любят не только всем своим существом, от всего сердца, от всей души, но и всем Миром на пути его объединения, — вот молитва, которая может совершаться только в Пространстве-Времени.

Более необходимое. — Говорить о Христианстве, что, несмотря на все, что, повидимому, противоречит ему, оно акклиматизируется и растет в Мире, изумительно расширенном Наукой, это значило бы видеть только половину того, что происходит. Эволюция только что влила, так сказать, новую кровь для христианских перспектив и стремлений. Но зато, вера христианская, — не предназначена ли она, не готовится ли она спасти или, даже, сменить Эволюцию?

Я пытался показать, что без примата и торжества Личного на вершине Духа мы не можем надеяться на прогресс на Земле.

И вот, в настоящий момент, на всей поверхности Ноосферы, Христианство представляет собой **единственное** течение Мысли, достаточно смелое и достаточно прогрессивное, чтобы охватить практически и действенно Мир в полном и бесконечно способном к совершенствованию деяния, в котором вера и надежда завершаются в любви. **Единственное**, абсолютно единственное на современной Земле, оно показывает себя способным синтезировать в едином жизненном акте и Все и Личность. Только одно оно может расположить нас не только служить этому огромному движению, которое увлекает нас, но и любить его.

Иными словами, оно выполняет все условия, которых мы вправе ожидать от религии Будущего и, следовательно, через него отныне действительно, как оно это утверждает, проходит главная ось Эволюции.

А теперь резюмируем это положение.

1) Рассматриваемое объективно в качестве феномена, христианское движение, благодаря своей укорененности в Прошлом и своему непрерывному развитию, представляет признаки **филы**.

2) Введенная в Эволюцию, истолковываемую как Восхождение Сознания, эта фила, своей направленностью к синтезу на основе любви, прогрессирует точно в направлении, ожидаемом для **острия** Биогенеза.

3) В порыве, который руководит и поддерживает ход этого острия вперед, это поднимающееся вверх острие существенно содержит в себе **сознание, что оно находится в действительной связи** с духовным и трансцендентным Полюсом универсальной конвергенции.

Чтобы подтвердить присутствие во главе Мира того, что мы называем пунктом Омега (3), не находим ли мы здесь как раз ту точку пересечения, которую ожидаем? Луч солнца, пронизывающий облака? Отражение того, что уже находится сверху, в том, что поднимается? Прекращение нашего одиночества? Ощутитель-

(3) Или, выражаясь точнее, "чтобы подтвердить присутствие во главе Мира чего-то **еще более возвышенного в этой линии**, чем пункт Омега". Это — из уважения к теологической концепции "сверхъестественного", согласно которому единящий контакт *hic et nunc* (здесь и теперь), приведенный в действие между Богом и Миром, достигает сверхсвязности, а следовательно, сверхданности, о чем человек не мог бы не помышлять и на что он не мог бы притязать в силу одних только требований своей "природы".

ное влияние в нашем Мире **иного** и высшего **некоего**?. Не был ли именно этим Феномен Христианства, возникающий в сердце социального Феномена?

В присутствии такого совершенства в одновременности, даже если бы я не был христианином, но только человеком Науки, то я думаю, что я поставил бы себе этот вопрос.

Пекин, июнь 1938—июнь 1940.

ПРИЛОЖЕНИЕ

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О МЕСТЕ И УЧАСТИИ ЗЛА В ЭВОЛЮЦИОНИРУЮЩЕМ МИРЕ

В течение длительного развития предшествующих идей читателя может озадачить или даже привести в негодование одна особенность. Если я не ошибаюсь, то нигде на этих страницах не было произнесено слово Боль или Погрешность. С той точки зрения, которой я придерживаюсь, Зло и проблема Зла — исчезли ли они или же просто не идут в счет в структуре Мира? И, в этом случае, не упрощена ли и не подделана ли та картина Вселенной, которая только что представлена здесь?

На этот упрек в наивном или преувеличенном оптимизме, который слышится очень часто, мой ответ (или, если угодно, — мое извинение) заключается в том, что, связанный в этом моем труде единственным намерением выделить **положительную сущность** биологического процесса Очеловечения, я не считал необходимым (по основаниям ясности и простоты) создавать негатив образа, который я выявлял. Зачем привлекать внимание к теневым сторонам пейзажа или настаивать на глубине бездн, находящихся между вершинами? Не были ли и те и другие достаточно очевидными? Но я полагаю, что то, чего я не сказал, видно и без этого. И, следовательно, искать здесь некоторого рода человеческую идиллию, вместо космической драмы, которую я хотел вызвать, значило бы ничего не понять в представленном здесь видении.

Зло, возражаете вы, так сказать, не упомянуто в моей книге. Отчетливо, может быть, не упомянуто. Но зато, это самое Зло не проистекает ли непреодолимо многообразно из всех пор, из всех суставов, из всех сочленений той системы, в которой я себя поставил.

Прежде всего, — **Зло беспорядка и неудачи**. Как мы видели, до достижения мыслящих зон Мира, оно действует с помощью случайностей посредством нащупываний. Но в самой человеческой области (в которой, однако, случай больше всего контролируется) — сколько неудач на одну удачу, сколько несчастий на одно счастье, сколько нагрешивших на единственного святого... Сначала просто физическое неустройство или беспорядок в области Материи; но вскоре — страдание, врезавшееся в чувствительное Тело, а еще выше — злоба или мучение ума, который анализирует себя и выбирает; статически, на всех ступенях Эволюции, всегда и повсюду именно Зло неумолимо образуется и преобразовывается в нас и вокруг нас! **«Необходимо, чтобы соблазны пришли!»**. Таким образом, этого требует игра больших чисел в глубинах Множественности, на пути ее организации, — без возможности обжалования.

Затем, — **Зло разложения**: это — простая форма предшествующего в том смысле, что болезнь и порча всегда бывают результатом какого-нибудь несчастного случая, но — форма ухудшаемая и вдвойне фатальная, следует добавить, в той мере, в какой для живого существа смерть стала регулярным, необходимым состоянием замещения индивидуумов одного другими в одной и той же филе: смерть, существенное звено механизма и подъема Жизни.

И — **Зло одиночества и тревоги**: сильное беспокойство (весьма свойственное Человеку) сознания, пробуждающегося к мышлению в непонятной Вселенной, в которой свет для того, чтобы дойти, требует веков и веков, — Вселенной, ни понимания которой мы еще не достигли, ни знания того, чего она от нас требует... И, наконец, может быть, наименее трагическое (потому что это нас возвышает), но не менее реальное: **Зло возрастания**, посредством которого выражается в нас, в чрезмерных страхах детства, таинственный закон, который, от самого низшего химизма до самых высоких синтезов Духа, заставляет весь прогресс передаваться в направлении единства в терминах труда и усилия.

В действительности, если рассматривать движение Мира этим окольным путем, который является не путем его прогресса, но — опасностей и усилий, которых это движение добивается, то быстро замечают, что под покровом безопасности и гармонии, которым окутывается видимый с большой высоты человеческий Восход, открывается особый вид Космоса, в котором Зло (отнюдь не благодаря случайности, — что было бы мало — но благодаря самой струк-

туре системы) в ходе Эволюции появляется с необходимостью в каком угодно количестве или тяжести (*gravité*). Вселенная, которая свивается, говорил я, — Вселенная, которая интериоризируется; но так же, от того же движения — Вселенная, которая грешит, Вселенная, которая страдает... Устройство и центрация: двойное сопряженное действие, которое подобно восхождению на вершину или завоеванию воздуха, может объективно осуществляться только если оно строго оплачивается, по таким причинам и по такой расценке, что, если мы могли бы знать, то мы проникли бы в тайну окружающего нас Мира.

Боли и грехи, слезы и кровь: столько недопроизведенных продуктов (часто, впрочем, драгоценных, которыми можно пользоваться), порождаемых в пути Ноогенезом. Вот, следовательно, в конце концов, то, что в первое время рассматривания и обдумывания открывает нам зрелище Мира, находящегося в движении. Но вполне ли это — все, и нет ли еще чего-нибудь, что нужно увидеть? Так сказать, — вполне ли достоверно, что для опытного взгляда, сделанного чувствительным благодаря иному свету, чем свет чистой Науки, количество и коварство Зла *hic et nunc* (здесь и теперь) распространяемого Миром, не нарушает определенного **избытка**, необъяснимого для нашего разума, если к **нормальному эффекту эволюции** не прибавляется **чрезвычайный эффект** какой-нибудь катастрофы или первичного извращения (*déviation primordiale*)?..

На этой почве я не чувствую себя вправе определять позицию, да здесь это, впрочем, и неуместно. Тем не менее, чтобы дать известные указания, мне представляется ясным и достаточным одно, а именно: можно установить, что в данном случае (совершенно так же, как в случае «творения» души человеческой) Теологии не только предоставлена вся свобода, но «феноменом» предоставляется ей уточнить и углубить (если она находит нужным) данные или указания, доставляемые опытом, которые, за известными пределами опыта, дают возможность двойственного толкования.

Так или иначе, но даже в глазах только биолога человеческая эпопея больше всего похожа на Крестный Путь.

Рим, 28 октября 1948 г.

НА ПУТЯХ К АВТОКЕФАЛИИ АМЕРИКАНСКОЙ МИТРОПОЛИИ

I.

В качестве вступления к краткому обзору современного положения в нашей Северо-Американской Русской Православной Греко-Кафолической Церкви, которую мы привыкли называть Митрополией, хотелось бы призвать всех читателей к христианскому отношению как к поставленной перед нами исторической проблеме нашего церковного будущего, так и ко всем тем, кто могут быть несогласны с нашими предпосылками. В настоящих условиях крайне важно помнить следующий принцип: нельзя бороться со злом силой зла, как нельзя бороться с ложью — неправдой, или насилием — с насилием. В результате такой борьбы порождаются лишь новое зло, новая ложь, новое насилие, часто в увеличенных размерах. В этом и кроется смысл слов Христовых о «непротивлении злу силой», ибо только абсолютной и концентрированной силой добра и любви можно противостоять «раскаленным стрелам лукавого» (Ефес. 6,16). На Митрополию в течение многих лет сыпались незаслуженные обвинения, которые она всегда принимала в духе мирного стояния в правде Христовой. В настоящее время поток обвинений принимает размеры водопада. Камни летят из рук тех, кто, как во времена Христа, считает себя «без греха». Бог им судья, мы же будем хранить мир Христов, дух Христовой любви и смиренное сознание, что сила Божия «в немощи совершается»... Пусть эта внешняя вражда вызовет в нас положительные результаты: углубление веры и духовной жизни, усиление верности Христу и Его Церкви, братскую сплоченность и укрепление среди нас братской любви — не только к тем, кто с нами, но и к тем кто против нас, ибо по этому духу любви, в силу его наличия или отсутствия в нас, узнают «благодатны» мы или «безблагодатны». «Потому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Иоанн 13,35).

ПРИНЦИП ХРИСТИАНСКОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ

В наши дни из-под спуда канонического забвения извлечены слова, которые для одних наполнены глубоким смыслом, а у других не вызывают никакой умственной реакции. Мы часто гово-

рим о церквах «поместных», «национальных», «автономных», «автокефальных» и, до недавнего прошлого, были склонны относить все эти «умные» слова к области специалистов-богословов, полагая, что нам — «рядовым христианам» — не к чему забивать себе головы этими трудными греческими терминами. Однако, весь смысл этих терминов состоит как раз в том, что они точно описывают самую природу Церкви. Прежде чем перейти к непосредственному анализу их смысла, полезно взглянуть на отличие канонической природы нашей Православной Церкви от внутреннего устройства католической церкви и протестантских общин.

Католичество

Вся современная проблематика в Православии истекает из того обстоятельства, что оно является единственным в христианском мире обладателем подлинного первохристианского экклезиологического (церковного) строя. Проблем, подобных нашим, не может существовать в римском католичестве, которое, во внутреннем своем устройстве, держится на наличии основного и центрального фактора церковной власти, сосредоточенного в одном лице. До сих пор в католичестве все вопросы веры, церковного порядка и морали решаются единоличным авторитетом Папы Римского. Этот авторитет остается в силе даже при всех современных тенденциях мирового католичества к «либерализации» как церковного устройства, так, подчас, и самого вероучения. И даже при всех тенденциях самого Папы привлечь к управлению церковью коллегия епископов, в вопросах коренного вероучительного, канонического или морального порядка, Папа остается последней инстанцией, от которой исключительно зависит решение того или иного вопроса в упомянутых сферах. При наличии подобной абсолютной централизации власти, отдельным католическим церквям, какие бы «либеральные» тенденции они ни проявляли, рассуждать, по сути дела, не о чем, так как все за них решается в Ватикане — Папой.

Протестантизм

Проблемы, подобные нашим, не могут возникать и в протестантском мире, где центральным авторитетом в вопросах вероучения и церковного строя является «Слово Божие», которое не только каждая протестантская община, но и каждый отдельный член общины, может истолковывать по своему. Поэтому и все современные

тенденции отдельных протестантских вероисповеданий к «объединению» имеют в виду объединение административного, а совсем не вероучного свойства. Не в пример миру католическому, протестантский мир характеризуется полным индивидуализмом и предельной децентрализацией.

Православие и принцип соборности

С самого начала существования Православной Церкви, то есть со времен апостольских, в основе ее устройства лежало так называемое «соборное» начало. Православие никогда не знало ни «примата» одного епископа над всею церковью, ни права приходов на каноническое «самоопределение». Пользуясь предоставленными им вселенским православием прерогативами, по которым и Римский патриарх занимал исторически ему принадлежавшее место «первого среди равных», вселенские патриархи возглавляли свои области, свои патриархаты, но все дела богословского характера, как и все проблемы, касавшиеся внутреннего церковного устройства (каноническое право), в Православной Церкви никогда не решались ни отдельными приходами, ни отдельными епархиями, ни силой единоличного авторитета, а исключительно соборным началом, искони положенным в основу церковной жизни. Поэтому и высший богословский авторитет в православии до сего времени представлен семью Вселенскими Соборами, собиравшимися еще до великого разделения церквей и говорившими от имени Единой Церкви, тогда как решение отдельных вопросов канонического свойства переносилось и на поместные Соборы поместных церквей, в зависимости от их характера и насущной потребности. Все эти вопросы решались в духе соборности и веры в живую благодать Святого Духа. Не напрасно Отцы Вселенских Соборов относили соборные постановления не столько к своим суждениям, сколько к действию в Церкви Святого Духа, начиная изложения деяний Собора словами: «Изволился ДУХУ СВЯТОМУ и нам»... Искушенному духом современной бюрократии этот «принцип соборности» может показаться туманным и абстрактным. Он не менее абстрактен, чем понятие о Церкви, как о Теле Христовом, или чем вера в то, что судьбы церковные вершатся не только человеческим разумом, но прежде всего живой благодатью того Святого Духа, о Котором в Евангелии от Иоанна сказано, что Он «дышит там, где хочет»...

ПРОБЛЕМА ЦЕРКОВНОЙ НЕЗАВИСИМОСТИ

Все православные споры в настоящее время сводятся, главным образом, к вопросам политического, этнического и эмоционального характера. Разговоры о «единстве» среди православных церквей разнятся от переговоров о «единстве» в протестантском мире. Если бы в своих, ранее упомянутых, тенденциях к объединению современный протестантизм вышел за границы административно-бюрократических проблем, он сразу столкнулся бы с непримиримыми противоречиями в области вероучения. Может быть именно поэтому, в разговорах об «объединении», он и сводит эту последнюю область к абсолютному минимуму, за счет неизбежной гипертрофии в области «канцелярской». Православию нечего спорить о вере: в вопросах веры оно едино. Оно может спорить о проблемах церковного устройства, но и эти споры только самым краем задевают область экклезиологии, несомненно лежащую в пределах вероучения. К тому же вопросы политики, этнической лояльности и чистых эмоций занимают в этих спорах столь превалирующую роль, что глубинные проблемы христианской любви, этики и морали теряются за тучей человеческих страстей. «За деревьями» становится «леса не видно», как говорится в русской поговорке. Зная, что в вопросах веры, догмы, доктрины Православию не о чем спорить, постараемся теперь проанализировать процесс рождения и роста каждой отдельной православной церкви, процесс ее становления самостоятельной церковью.

В административном устройстве Православной Церкви основной единицей является приход; приходы объединяются в благочиннические округа, благочиния составляют епархии, епархии входят в митрополичьи округа и т. д. Несмотря на все курьезы нашей церковной действительности, «независимость» отдельного прихода полностью исключается. Провозгласив себя таковым, приход попросту становится «независимым» от Церкви, то есть перестает к ней принадлежать и переходит на положение «конгрегационального» прихода, место которому может быть только в рамках протестантского церковного устройства. Отдельные епархии входят в «поместную церковь», определяющуюся, в истории Православной Церкви и в ее каноническом праве, наличием геополитических границ. Единая Церковь, находящаяся в пределах одной страны и церковно окормляющая граждан этой страны, ее народ, может быть либо церковью автономной, либо автокефальной.

В чем состоит разница между автономией и автокефалией,

между церковью автономной и церковью автокефальной? В ранние века христианства автокефальными церквями были вселенские патриархаты: иерусалимский, римский, константинопольский, александрийский и антиохийский. Благодаря миссионерским трудам этих патриархатов, либо в результате геополитических изменений, создавались новые церковные округа, окормлявшиеся вышеупомянутыми патриархатами. Эти округа, постепенно созревая в своем церковном сознании и устройстве, получали от соответствующих патриархатов права либо ограниченной, либо полной самостоятельности, то-есть становились либо автономными, либо автокефальными церквями. Одной из наиболее ярких иллюстраций к такому процессу роста и созревания церкви является историческое прошлое нашей собственной Российской Православной Церкви.

АВТОКЕФАЛИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Русская Церковь родилась в результате миссионерских подвигов своей Матери-Церкви — Константинопольского патриархата, оказавшей действительную помощь св. благ. князю Владимиру в его трудах по христианизации его народа. Русская Церковь, вскоре после своего возникновения, стала пользоваться статусом «автономной» поместной церкви. Суть автономии церкви состоит в том, что она, будучи почти вполне самостоятельной в своих внутренних делах, все еще продолжает зависеть от своей Матери-Церкви, то-есть от той церкви, которая родила ее к церковному бытию. За Матерью-Церковью остается право либо назначать правящего епископа автономной Дочери-Церкви, либо утверждать и поставлять на эту должность епископа по избранию автономной церкви. За Матерью-Церковью остается так же и право вынесения окончательного решения по делам церковно-судебного характера, выходящим за границы компетенций автономной церкви. Таким образом, при всей внутренней независимости церкви автономной, она остается под контролем Матери-Церкви, хотя и не в многочисленных, но критически важных областях церковного возглавления и высшего церковного суда.

После заключения Флорентийской Унии, и особенно после падения Константинополя в руки турок, моральный и церковный престиж константинопольского патриарха сильно померк в глазах как вселенского православия, так и Русской Церкви. В 1448 году Русская Церковь самовольно избрала на митрополичий престол русского иерарха — митрополита Иону, не испросив на это и не

получив предварительного согласия Матери-Церкви константинопольской. Этот произвольный акт был продиктован рядом соображений, как внешнего, так и внутреннего порядка. Турецкое пленение Константинополя привело к тому, что иерархи, даже назначавшиеся Константинопольским патриархом для управления автономными церквями, должны были утверждаться турецким султаном. Флорентийская Уния затемнила в русских глазах и без того уже поблекшую белизну византийских риз. Сама Русская Церковь к этому времени достигла не только административной но и духовной зрелости и давно уже превысила те требования, на основании которых признается полная самостоятельность (автокефалия) поместной церкви: наличие трех епископов, территории и церковного народа. Все это к 1448 году было не только налицо, но уже давно превзошло все основные нормы. Установление связей с Константинополем не представлялось возможным, а поэтому Россия и вынуждена была пойти на «самовольный» акт назначения и поставления себе первоиерарха в лице митрополита Ионы. Этот акт не был результатом «церковной революции»; он мог иметь место только в силу того обстоятельства, что церковь сама «доросла» до сознания своей зрелости, своей полной самостоятельности, своего канонического права на полную независимость от всех остальных поместных церквей.

Тут крайне важно и чрезвычайно интересно отметить тот факт, что автокефалия Российской Церкви не признавалась Матерью-Церковью, то-есть константинопольским патриархатом, в течение целых 150-ти лет. Только через полтора столетия Константинополь согласился признать, уже не «де факто», а «де юре», полную независимость — автокефальность своей Дочери-Церкви Российской. Полная автокефалия состоит в том, что та церковь, независимость которой признается как Матерью-Церковью, так и всеми остальными автокефальными поместными церквями, не имеет больше нужды получать своего правящего епископа, либо испрашивать утверждения на его поставление своим первоиерархом НИ ОТ КАКОЙ ДРУГОЙ ЦЕРКВИ, никакому внешнему архиерейскому авторитету не подчиняется, все свои дела решает сама, является полностью самоуправляющейся церковью и, как таковая, входит полноправным членом во вселенскую семью канонических поместных автокефальных православных церквей. Вместо «Дочери-Церкви» она становится «Сестрой-Церковью» своей собственной бывшей Матери-Церкви и других поместных Сестер-Церквей. Само слово «автокефалия» состоит из двух греческих слов, соединенные

которых означает «самовозглавление». Автокефальная церковь «сама себе глава». Она — церковь «самовозглавляющаяся». Она никогда и никакой другой церкви не подчиняется и подчиняться не должна и не может. Таков именно и был статус Русской Церкви, когда ее автокефальность была, наконец, признана ее Матерью-Церковью константинопольской.

Все вышесказанное можно дополнить еще одной интересной исторической предпосылкой к нашему собственному каноническому положению. Когда в 1948 году Русская Церковь праздновала 500-летие своей автокефалии, среди прибывших в Москву для участия в этом празднестве иерархов и представителей поместных церквей находился и правомочный представитель Патриарха Константинопольского. Этот последний, вместе с остальными официальными гостями, поставил и свою подпись под актом пятисотлетия Русской Церкви, «забыв» при этом, что по «константинопольскому исчислению» со времени признания Константинопольским Патриархом автокефалии Русской Церкви до 1948 года прошло совсем не 500 лет, а всего лишь 350! В силу того обстоятельства, что сама Русская Церковь смогла доказать свою зрелость для автокефалии, по духу христианской любви, «забылись» и 150 лет разницы и все прещения, накладывавшиеся Константинополем, как забывается все, происходящее «в пылу страстей». Остается мир, любовь и укрепившееся сознание вселенскости Православия, примеры чему имеются в изобилии во всей многовековой истории Православной Церкви.

«ОДИН ГОРОД — ОДИН ЕПИСКОП»

К вопросу об автокефалии мы еще вернемся в процессе настоящего обзора. Сейчас следует указать, что канонический идеал устройства Православной Церкви состоит в том, что каждая поместная Церковь должна находиться в определенных геополитических границах, а одно из самых основных канонических правил говорит о том, что в одном городе может быть только один епископ. Каждый епископ, при рукоположении, ставится епископом определенного города и определенной области, как это видно из титула каждого православного епископа. В истории Церкви, до недавнего прошлого, не было такого прецедента, чтобы епископ мог быть поставлен «председателем» какого бы то ни было синода или «первосвятителем» какой бы то ни было церкви, не имея при этом

определенного упоминания города или области в своем основном титуле. Даже в авторитарной римской структуре сохранилось это каноническое сознание, и Папа Римский прежде всего является епархиальным епископом города Рима. Святые отцы весьма твердо настаивали на соблюдении этого правила, видя в нем залог к предотвращению хаоса и анархии в административном устройении Церкви. Если это правило нарушается теперь в нашей церковной действительности, извинением этому могут служить только особо сложившиеся политические и исторические условия нашей современности, вследствие каковых в таком, например, огромном городе, как Нью-Йорк, еще недавно пребывало до 13-ти канонических православных епископов с кафедрами в этом городе. Надо надеяться, что в будущем это положение нормализуется настолько, что и на Северо-Американском континенте в одном городе будет находиться кафедра одного только православного епископа, которому будут подчиняться все православные приходы данного города и области, вне зависимости от их «этнического происхождения», в твердом сознании, что данный епископ является законно поставленным епископом канонической Православной Церкви в Северной Америке. То же самое правило оставалось в силе и в тех обстоятельствах, когда одна церковь или часть ее, волею судеб, попадали в пределы территории другой поместной церкви. В этом случае пришельцы должны были отнести к себе власть местной иерархии и подчиниться ей, тем самым вливаясь в канонический организм местной церкви. Невозможно представить, чтобы такая «пришлая» церковь начала создавать новый церковный организм на территории уже существующей поместной церкви, не подчиняясь иерархии последней, ибо подобная ситуация неизбежно привела бы к полной анархии, и церковь «пришлая» стала бы в таком случае некоей «канонической опухолью», а не каноническим организмом.

С этих позиций церковно-исторической перспективы, при большей ясности таких канонических терминов, как «поместная церковь», «автономия», «автокефалия» и т. д. и при более точном понимании их взаимоотношения, представляется более легким перейти к непосредственному анализу канонических основ и исторического пути нашей Митрополии.

ИСТОКИ ПРАВОСЛАВИЯ В АМЕРИКЕ

Православие пришло в Америку в другом направлении и «с другой стороны», чем все прибывшие сюда из Европы. Когда американцы едут с Западного Побережья США на Восточное Побережье, по некоторой своеобразной привычке исторической памяти они говорят, что едут «Back East», собственно «возвращаются на Восток», даже если они там никогда и не бывали. Для православного исторического сознания привычные американские координаты радикально меняются: православный, едущий из Нью-Йорка в Сан Франциско, в праве сказать, что он едет «Back West», то-есть «возвращается на Запад» — туда, откуда его вера и его Церковь распространились по всему Северо-Американскому континенту. Первые русские православные миссионеры были посланы из России на Запад Америки — на Аляску, где сначала существовала ими основанная Алеутская Православная Миссия, от корней которой Православие начало постепенно утверждаться и распространяться по Западному Побережью Америки. Весь этот интересный и весьма продолжительный церковно-исторический процесс заслуживает более глубокого внимания, что исключается ограниченными размерами нашего обзора. Важно отметить здесь, что по замыслу Церкви Российской, которая родила и вызвала к бытию Церковь Американскую, она дала своей Дочери и бытие и существование, сначала в миссионерском плане, а позднее в плане обслуживания многочисленных православных переселенцев в Америку из всех частей Старого Света, которые в подавляющем большинстве были ИММИГРАНТАМИ, а не ЭМИГРАНТАМИ, в Новый Свет, в чем можно усматривать весьма существенное церковно-социологическое отличие. Пастыри того времени обслуживали этих переселенцев совершенно вне зависимости от их национального происхождения. При великодержавности Церкви Российской, вполне естественным был ее замысел о создании поместной Американской Церкви, — замысел, родившийся еще во второй половине XIX века, при всяком отсутствии со стороны Русской Церкви какой бы то ни было боязни потерять свою «русскость». Если этот замысел и не всегда облекался в формы исторических документов, то наличие его в умах ряда русских людей того времени отрицать было бы трудно. В храме самого старого прихода Православной Церкви на американ-

ском континенте, в Свято-Троицком Соборе в Сан Франциско, на колокольне красуется колокол, весьма внушительных размеров, на котором славянской вязью по металлу начертано, что, трудами некоего архимандрита Иова, сооружен он в память чудесного избавления Царской Семьи при крушении поезда в Борках и дарован Кафедральному Собору АМЕРИКАНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ в Сан Франциско в 1884 году. В метрических книгах того же Собора, как и многих других многолетних приходов Митрополии, наряду с немногими русскими именами крещаемых, венчаемых и погребаемых, можно видеть, в подавляющем большинстве, имена и фамилии православных греков, сирийцев, сербов, албанцев и переходивших в православие американцев...

Глубина этого весьма раннего замысла Русской Церкви о создании поместной Православной Церкви в Америке колебалась в зависимости от мнений лиц, принимавших участие в его осуществлении. Наиболее яркой окраски и точного выражения этот замысел достиг попав в руки того великого русского иерарха, которому суждено было сначала быть архиепископом Алеутским и Северо-Американским, а затем Святейшим Тихоном, Патриархом Московским и всея Руси. Высокопреосвященнейший Тихон начал свою архипастырскую деятельность в Америке сначала в Сан Франциско, а затем перенес свою кафедру в Нью-Йорк, продолжая начертание на карте Нового Света все той же графической линии православного движения с Запада на Восток Америки. Сейчас особенно интересно читать в его докладах Святейшему Синоду и Синодальному Предсоборному Присутствию Церкви Российской основательно аргументированные рекомендации о даровании Американской Церкви статуса автономии или даже автокефалии. С точки зрения архиепископа Тихона, уже в первом десятилетии XX века Американская Церковь была достаточно сильной и зрелой для предоставления ей автокефалии. Это твердое намерение Святейшего Патриарха, навсегда сохранившего в сердце своем любовь к «своей Америке», вероятно осуществилось бы во время его Патриаршества, если бы тому не воспрепятствовала октябрьская революция в России, с одной стороны, и наш наплыв — наплыв в Америку белых русских эмигрантов — с другой. Оба эти процесса затормозили Православную Церковь в Америке на ее пути к церковной самостоятельности и отложили таковую на будущее, которое для нас становится современным.

Таким образом, Архиепископ Тихон, как и его предшественники и преемники по линии американской православной иерархии,

вели эту Церковь, созданную Матерью-Церковью задолго до возникновения всех «юрисдикций», «синодов», «зарубежий» и в сентябре 1969 года отметившую 175-ю годовщину своего существования, — вели ее по задуманному для нее Синодом Российской Церкви пути к самоуправлению, к автономии, к автокефалии. Все автокефальные поместные Церкви, по некоему «молчаливому соглашению», представили Американской Православной Церкви духовное окормление своих переселенцев в Новый Свет, а затем и управление организованными этими переселенцами отдельными приходами, признавая «де факто» право на это Американской Церкви. Иерархи других церквей появились в Америке значительно позже, перед самой русской революцией и после нее. Отсюда следует, что Митрополия является исключительной продолжательницей и непосредственной преемницей всего замысла Русской Церкви, хотя бы даже исходя из того соображения, что огромное большинство приходов, вызванных к бытию духовенством Русской Церкви в конце прошлого и в начале этого столетия, находятся в настоящее время в лоне Митрополии, а иерархия Митрополии ведет свое преемство от иерархов-миссионеров Русской Церкви, через архиепископа Тихона к митрополиту Платону. Митрополия твердо продолжает стоять на том же пути к созданию единой, хотя и многообразной — как сама Америка и Канада — Православной Церкви на Северо-Американском континенте.

ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА

Как мы уже видели, процесс роста единой Американской Православной Церкви протекал в сравнительно нормальных и невозмутимых условиях вплоть до Первой Мировой Войны и русской революции. Предреволюционная буря, захлестнувшая Россию в начале века, не прошла бесследно и для Америки. Она отразилась не только на характере обще-американской жизни, но еще гораздо больше на жизни иммигрантских групп, в большинстве своем состоявших, как следует помнить, из людей, прибывших в Америку по совсем другим причинам, чем более поздние группы русских переселенцев. Эти люди приезжали в Новый Свет либо в поисках заработка, либо спасаясь от воинской повинности, либо убегая от низких экономических условий жизни «в старом краю», либо удирая от полиции... Их переселение в Америку не имело ничего общего с политическим протестом, за исключением, разве, сравнительно немногих политических эмигрантов, главным образом анархистов

и левых социалистов, «протест» которых распространялся не только на русское Царское Правительство, но и на Православную Церковь, с ним олицетворявшуюся. В Америке, в которой в то время Православие было представлено в лице одной только Церкви, к которой мы сейчас и принадлежим, православная общественность тоже оказалась захлестнутой общей волной политической анархии, чему в Митрополии еще имеется достаточное число красноречивых свидетелей. В Нью-Йорке происходили выступления левых социалистов во главе с Львом Троцким. Залы были заполнены, помимо других слушателей, большим числом выходцев из славянских стран. Социалистические «страсти» глубоко проникали и в церковно-общественную среду.

В это время иерархии, духовенству и сознательной части мирян приходилось со всей христианской осторожностью вести корабль Церкви через страшную бурю политических и человеческих страстей. Буря была действительно странной, особенно принимая во внимание то обстоятельство, что подавляющее большинство православных людей, приехавших в Америку из западных областей России, ни воспитанием, ни деликатностью не отличались. Многие общественные собрания кончались «физическими уронами», не говоря уже о словесных оскорблениях. Отношение к священникам оставляло желать лучшего, тем более, что в глазах левого элемента они представляли собой «служителей монархии». Да и духовенство, частично, было в значительной политической растерянности и не всегда действовало соответственно своей христианской совести. Появилась в Америке «Живая Церковь» — проводница политической провокации. Многого можно было бы еще сказать об этой эпохе, но размеры настоящей статьи этого не позволяют, а поэтому можно ограничиться утверждением, что в это крайне трудное время руководство Церковью находилось в руках иерархов, которые вели корабль церковный с поразительной мудростью и осторожностью и провели его неповрежденным сквозь рифы и «минные поля» человеческих страстей. Провели и вывели к 1924-му году, когда все поуспокоилось и появилась возможность созвать первый конструктивный Собор в Детройте, положивший и утвердивший канонические основы дальнейшего существования Православной Церкви в Америке в том духе чистой православной соборности, в каком они в дальнейшем и осуществлялись Митрополией.

В это время уже пронеслась над Россией опустошающая революция и следовавшая за ней гражданская война. Волею судеб, все образования Русской Церкви за границей, так же как и все

беженские группы, оказались отрезанными от Матери-Церкви. Указ Святейшего Патриарха Тихона от 20 ноября 1920 года, адресованный всем епархиальным архиереям соответствующих епархий Русской Церкви, отделенных в то время от Московской Патриархии линией фронта гражданской войны, а затем политической изолированностью Москвы, и лишенных возможности поддерживать нормальную связь с центром церковного управления в Москве, предлагал им, впредь до восстановления нормальной связи с Патриархией, на временных началах, устраивать жизнь и административное существование своих епархий либо сообща, либо в индивидуальном порядке в каждой отдельной епархии. Важно отметить, что в этом Указе Святейший Патриарх говорил о **епархиальных** архиереях и о **епархиях**, каковыми в то время были такие образования Русской Церкви, как Балтийские Республики, получившие свою независимость в 1918 году, Польша, Финляндия и, конечно, та епархия, о которой естественно было Святейшему Патриарху думать и заботиться в первую очередь — Америка, столь дорогая ему по архипастырским ассоциациям и по тому времени, которое он провел в этой стране, так усердно ведя поместную ее Церковь к ее будущей независимости. Временная возможность самоуправления, оговоренная Патриархом в его Указе, несомненно относилась именно к этим частям Русской Церкви за рубежом нового политического образования, сменившего историческое имя России на безличные буквы «СССР». Этим указом Святейшего Патриарха в течение уже почти 50-ти лет пользуются все русские церковные группы за пределами России, вне зависимости от того, относился он к ним или нет. Однако, читая его в правильной канонической и исторической перспективе, становится ясным, что, прежде всего, он относился к существовавшим в то время **епархиям**, а не к тем новым беженским организациям, возникновение которых ничего общего с понятием о **епархиях Русской Церкви** не имело, и архиереи которых больше не были **епархиальными** архиереями в понимании административной структуры Русской Церкви, хотя и носили свои старые титулы по оставленным ими в пределах России епархиям — херсонской, кишневской, киевской и т. д. Указ Патриарха несомненно относился к такой епархии Русской Церкви, как епархия Алеутская и Северо-Американская, уже в то время бывшей одной из старых и исторически установившихся ветвей Русской Церкви. Но даже при этом следует помнить, что политическая и психологическая обстановка, в которой Святейший писал свой знаменитый указ (не раз впоследствии менявшийся),

заставляет полагать, что указ писался из установки на **временность** сложившегося в то время положения, как об этом несомненно думал и сам Патриарх и все остальные русские люди, не сомневавшиеся в «кратковременности нового строя», и не предполагал он, что это «временное» положение продолжится свыше полувека. Поэтому в наше время актуальность этого Указа сильно потускнела — как для тех, кто им пользуется без всякого на это права, так и для тех, кто, как хотя бы наша Церковь, в нем больше уже не нуждается.

СОБОРНЫЕ ОСНОВЫ МИТРОПОЛИИ.

Итак, в 1924 году Американская Православная Церковь собралась на Церковный Собор в Детройте, где она, еще до всех последующих событий и вмешательств в ее судьбу со стороны посторонних групп, с большой точностью определила свое положение, заявив, что она желает считать себя самостоятельной автономной Церковью, что она признает всю благодатность и права Матери-Церкви и ее Патриарха, но, в сложившихся обстоятельствах, желает управляться как автономная поместная Церковь, на священных основах последнего Всероссийского Церковного Собора, восстановившего в жизни всей Русской Православной Церкви первохристианский принцип подлинной соборности. Этот принцип восстановил права полного представительства в церковно-административной жизни всех трех составных частей Божьего народа — епископов, священников и мирян; принцип, который еще совсем недавно отрицался некоторыми иными русскими зарубежными церковными группировками, но теперь неожиданно принимается и ими. Это право соборного паритета достигло того, что на всех последующих Соборах Митрополия всегда была представлена не только священноначалием, но и равным представительством от священников и мирян. Соборное действо никогда не проходило без трудностей и кризисов, неизбежных в любом человеческом обществе, но, с течением лет, все мы наблюдаем духовное возрастание соборной среды Митрополии «от собора к собору», возрастание в духе любви, взаимного понимания, церковной просвещенности и преданности основным заветам Православия.

МИТРОПОЛИЯ И ЗАРУБЕЖНЫЙ СИНОД

В 1935 году, все еще не достигнув окончательной убежденности в своем полноправии на статус самоуправления, Митрополия,

не без давления извне и изнутри, в лице своего Митрополита Феофила, выразила в Сремских Карловцах свое желание координировать свою деятельность со всей зарубежной русской церковной диаспорой, и, оставаясь автономной Митрополией, установить канонические отношения с Архиерейским Синодом зарубежной Церкви. Наказы, привезенные Митрополитом Феофилом из Сербии, Митрополией никогда полностью приняты не были, прежде всего потому, что они находились в значительном противоречии с теми чисто соборными установками, которые были положены в основу Митрополии детройтским Собором 1924 года. Сосуществование с Зарубежным Синодом в том виде, в каком его корректировал Собор 1935 года, продолжалось до конца Второй Мировой Войны, причем Митрополия, вопреки синодальным наказаниям продолжала жить на своих прежних соборных началах, о которых подробно говорилось выше.

Необходимости канонического подчинения Зарубежному Синоду никогда не существовало, как это теперь гораздо яснее видно с исторических перспектив современности. Временный союз с Синодом произошел на психологической почве желания «принадлежать» и не созревшим еще, в то время, сознании о полной неоправданности подчинения Церкви, бывшей ранее самостоятельной епархией Церкви Российской, а затем выросшей в «де факто», хотя бы, самоуправляющуюся поместную Церковь, — о неоправданности подчинения такой Церкви исторически-временному зарубежному эмигрантскому церковному образованию. В каждом обществе существуют свои кризисы, недоразумения и даже ошибки, и наличие таковых Митрополия никогда не отрицала не только у других, но и у самой себя. Однако, именно этот еще не изжитый в то время «комплекс» некоей церковной «малоценности», развившейся в поисках «подчинения» и «зависимости», частично послужил предпосылкой к дальнейшим событиям в жизни Митрополии.

III.

ВТОРАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА.

События, связанные со Второй Мировой Войной, на подобие событий русской революции, вызвали новую бурю, как в политической истории Америки, так и в жизни Митрополии. Те из нас, кто приехали сюда уже после Второй Войны, не могут полностью

себе представить, что в то время происходило в США, в Канаде и других западных странах-союзниках в борьбе против фашизма. В большинстве своем, мы всю душевную свою энергию сконцентрировали на возмущении против сталинского режима, зажавшего нашу Родину в страшных тисках нечеловеческого террора, и эта наша сосредоточенность на одной только половине мирового зла несколько заслонила в нашем политическом зрении вторую половину зла — гитлеровский фашизм, столь же антибожеский и античеловеческий, как конкурировавший с ним в жестокости сталинизм. Секрета нет и в том, что некоторые русские национальные группировки, в том числе и церковные, возлагали мессианские надежды на «великого борца с коммунизмом» и отмечали эти чаяния публикацией рискованных воззваний и благодарственных грамот, текстологией своей мало в чем отличавшихся, помимо, разве, доброй воли, от подобных же посланий Московской Патриархии своему «вождю», вызванных, прежде всего, несомненным страхом за физическое существование и самую жизнь Церкви. Даже с современных исторических перспектив, мы не берем на себя смелости и не видим необходимости судить ни тех, ни других, полностью понимая всю сложность обстановки, всю возможность заблуждений и всю силу даже простого и здорового инстинкта самосохранения и чисто человеческого страха за жизнь свою и близких, за судьбы Церкви.

Политическое ослепление Америки шло по совсем другой линии: ненависть к гитлеровскому режиму и желание поскорее с ним покончить привели к увлечению той ролью, которую «великий союзник», «добрый дядя Джо» играл в общих усилиях союзников победоносно завершить войну. Этот «дальтонизм» распространился и на отношение ко всем реальностям политического и человеческого положения в СССР, вдруг ставшего незаменимым союзником в борьбе против Гитлера. Относительная «свобода» Церкви в СССР, которую Сталину пришлось дать под явным давлением событий, почти вырвавших власть из его рук, была принята здесь как «полная» свобода. Представители Патриархии получили полную свободу движения, действий и пропаганды в Америке. Портреты Сталина красовались в окнах магазинов. Волна «патриотизма» захватила и многих русских людей в Америке, не говоря уже о выходцах из других славянских стран, видевших в «Матке-России» свою исконную покровительницу. Да и более здравые казалось бы люди, не только из среды членов Митрополии, зачастую кстати сохранявших больше трезвости, оказались увлеченными все той же

волной политического прекраснотушения, которое полностью нарушило привычный демократический баланс американской действительности. Клирики, иерархи и миряне, даже принадлежавшие к Зарубежному Синоду, в это «смутное время» нередко соблазнились все тем же «прекраснотушением» и примыкали, временно или навсегда, к Московской Патриархии, и опять же, сознавая всю сложность политической обстановки, мы не берем на себя право теперь бросать камнями нашей «праведности» ни в них ни в те отдельные и очень немногие наши приходы, которые доходили до вывешивания красных флагов в своих храмах. В действиях этих, в большинстве своем крайне наивных, единиц, было не меньше преступности, чем в отдельных случаях писания благодарственных адресов Гитлеру, войска которого, кстати, в это время убивали на фронте детей этих «наивных» православных американцев.

Естественно, что Митрополия вновь оказалась в очень сложной и трудной ситуации, когда нужно было снова вести корабль церковный между Сциллой и Харибдой политических страстей и политической близорукости. Вести корабль нужно было очень осторожно, крайне внимательно и с большой христианской любовью, чтобы не потерять приходы, временно увлеченные «волной патриотизма» и не поддаться политической панике и неизбежному упрощенству справа и слева.

МИТРОПОЛИЯ И ПАТРИАРХИЯ — КЛИВЛЕНДСКИЙ СОБОР

Митрополия никогда не отрицала благодатности и каноничности Русской Православной Церкви, находящейся в плену советской власти. Рассуждать о «благодатности» или «безблагодатности» той Церкви, которая, даже допустив множество, с нашей точки зрения, политических ошибок, никогда не нарушила ни одного догмата и оставалась предельно верной каноническому своему устройству, и судить такую Церковь можно только живя там, где страдает эта Церковь, а отнюдь не из комфортабельных, безопасных, теплых и уютных кабинетов и гостиных Америки и Канады. Поэтому, не беря на себя права «судить», Митрополия никогда не сомневалась в канонической и благодатной природе Русской Церкви, каковая неоднократно ставилась под сомнение и даже полностью отрицалась представителями Зарубежного Синода, хотя пишущий эти строки слышал из уст самого покойного Митрополита Анастасия слова, сказанные им в 1949 году в покоях Владыки в Мюнхене,

что Владыка Анастасий «не позволил бы себе подумать, что Московская Патриархия является безблагодатной Церковью». Точность этого заявления может быть подтверждена, к сожалению, только пастырской совестью автора этой статьи, никогда не взявшего бы на себя смелости исказить слова, покойного уже, большого иерарха Русской Церкви.

Вообще же безоглядочное употребление термина «безблагодатная», по отношению к любой Церкви, несет в себе большую духовную опасность. Если употребляющий этот термин ошибается, ошибка его равна самому страшному греху, упомянутому Самим Господом в Евангелии — хуле на Духа Святого...

После конца Второй Мировой Войны, в 1946 году состоялся Кливлендский Всеамериканский Церковный Собор Северо-Американской Митрополии, в которую в то время входили и приходы, духовно лояльные Зарубежному Синоду. Этот период уже отличался от предшествовавших ему лет довольно резким поворотом как в общественно-политическом мнении Америки, так и в некоторых явлениях в нашей церковной жизни в Америке и Канаде. Американское общественное мнение довольно быстро отрезвело и поняло, что вся военная слава сталинского режима совсем уж не так привлекательна. Кипение страстей в церковной жизни все еще продолжалось. Некоторые приходы, особенно карпато-русского происхождения, попрежнему находились под впечатлением «русской славы», и в некоторых из этих приходов, в очень немногих, «патриотизм», возможно, переходил за грани разумного. В сознании этих приходов в то время разницы между «советским» и «русским» почти не существовало: помогали просто «русским братьям»... Этой психологической запутанности способствовали и такие факты, как восстановление патриаршества в Русской Церкви, открытие монастырей, академий и храмов — все то, что советская власть, скрепя сердце, должна была допустить в конце Второй Мировой Войны.

Ко времени Кливлендского Собора Митрополия вновь оказалась в поисках дальнейших путей к своему самоопределению в Америке. К этому времени Зарубежный Синод, к тому же, как было сказано раньше, выступавший с панегириками по адресу Гитлера, потерял в глазах американской православной общественности всякий реальный смысл. К 1946-му году Митрополия еще раз решила попытаться восстановить связь с Матерью-Церковью, тем более, что в это время возможность восстановления таковых связей,

даже в свете вышеупомянутого Указа Патриарха Тихона, казалась реальной. Хотя Митрополия, казалось, была уже гораздо более готова к сознанию своей зрелости для автокефалии, сознание это всё еще не было достаточным, почему она и обратилась к Московской Патриархии с просьбой о признании за ней «полной» автономии, при которой Патриарх Московский признавался бы Митрополией лишь «духовным главой» Церкви. Уже и здесь видно, что под этим, не совсем определенным, термином «полной автономии» подразумевалась, собственно, автокефалия. Нужно сказать, что до Кливлендского Собора во всех приходах в Америке возносились за ектениями имя сначала Патриарха Сергия, а затем Алексия; после Собора эта практика прекратилась в синодальных приходах, отошедших от Митрополии, и только очень короткое время продолжалась в храмах, оставшихся верными Митрополии.

Москва отказалась удовлетворить просьбу Митрополии и предложила признать за Митрополией автономию только на общих правах: за Матерью-Церковью оставалась прерогатива назначения или утверждения правящего епископа Митрополии, к чему в то время еще было прибавлено требование об отказе от публичной критики Советского Союза. Ни первое, ни, тем более, второе требование никак не были приемлемы для Митрополии, почему епископат Митрополии и отклонил эти требования, и Митрополия осталась на прежних путях своей церковной жизни, не признав **никакого** главенства над собою со стороны Московского Патриарха. Не углубляясь в дальнейший анализ этого периода, свидетелями которому является большинство из нас, следует сказать, что, в результате Собора 1946 года, взаимоотношения между Митрополией и Зарубежным Синодом, в это время уже пребывавшим в разбитом американскими и английскими бомбами Мюнхене, были полностью нарушены.

ЗАРУБЕЖНЫЙ СИНОД В АМЕРИКЕ.

Через несколько лет сам Синод переехал в Америку. Отношения между ним и Митрополией были, скажем, настороженными. Чтобы показать отношение Митрополии к прибытию Синода в Америку, уместно процитировать несколько фраз из речи новоз избранного Митрополита Северо-Американской Церкви Леонтия на Всеамериканском Церковном Соборе в ноябре 1950 года:

«Наш долг высказаться относительно «Зарубежной Русской Церкви» и ее центрального органа, бывшего раньше в Сремских

Карловцах в Югославии, перешедшего затем в Мюнхен, в пределы Западной Германии, и ныне поселяющегося на континенте Соединенных Штатов Америки. Не скроем, — мы касаемся наиболее болезненного явления в нашей церковной жизни за 150-летнее существование Русской Православной Церкви в Америке. Будем, по возможности, объективны, осторожны и не поспешны в заключениях... Не будем говорить о каноничности сего переселения на территорию Северо-Американской Митрополии. Это стихийное движение, обусловленное смрадом огня Содомского, испепеляющего нашу старую Родину. Лот убегает от огня (Бытие, гл. 19). Какая может быть тут речь о канонах?.. Примем этот факт братолюбно, как действительность нашей жизни... Мы не Ханаанская страна, чтобы — как древние пришельцы в Страну Обетованную, наши братья эмигранты вновь делили ее и всячески угрожали нам. Мы не Иерихонские твердыни, чтобы обходить нас седмижды с трубным звуком и священными песнями. По милости Божией, Америка велика, обильна, свободна и удобна для поселения новоприбывших. Да будет мирен их приход в нашу страну, которая вскоре станет страной их!». Исходя из уст Первосвятителя Церкви, это заявление характеризует христианский уровень отношения всей Митрополии к Зарубежному Синоду.

В нашем понимании, Синод является **временным** церковным образованием. Поэтому мы не обязательно присоединяемся к мнению тех, кто готов считать Зарубежный Синод просто неканоническим явлением. Скорее мы его считаем **временным** каноническим явлением, которому нет прецедентов в истории вселенской Церкви. Вопрос сослужения с синодальным духовенством для нас вполне разрешим на том же уровне, на котором осуществляется наше сослужение с духовенством всех других канонических церквей. Препятствием к этому является нежелание Синода и полное его несогласие на сослужение с нами. «Временность» канонического характера Зарубежного Синода вытекает из исторических предпосылок к его **созданию** и **существованию**. Если первое, то-есть его создание, имело место из-за возникновения в России коммунистической власти, то второе, т. е. существование Синода за границами России, должно, в теории, прекратиться при перемене политического строя в России. Другими словами, если в России наступили бы приемлемые для Синода условия, его «зарубежное» существование должно было бы прекратиться, а сам он должен был бы вернуться на родину, покинув зарубежье.

АВТОКЕФАЛИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В АМЕРИКЕ.

Несколько месяцев тому назад представители Московской Патриархии вступили в контакт с представителями нашей Митрополии, с предложением о пересмотре канонического положения Православной Церкви в Америке в плане зависимости этого положения от Русской Церкви. На сей раз инициатива была проявлена исключительно самой Патриархией. Намеки на возможность таких переговоров имели место еще в 1963 году, во время неожиданного визита Митрополита Никодима к покойному Митрополиту Леонтию. Однако, 1963 год никак нельзя считать «начальным сроком» переговоров, так как никаких конкретных результатов встреча двух митрополитов не дала и никаких новых контактов не возникало вплоть до недавнего времени. Все утверждения о «секретном характере» переговоров не соответствуют действительности, так как с самого начала они велись с ведома и благословения Митрополита и Большого Архиерейского Собора Митрополии, обсуждались затем в специально для этого избранных и назначенных органах Церкви, как Церковное Правление, Митрополичий Совет, Отдел Внешних Сношений. Когда переговоры достигли соответствующей стадии, суждение о них имело место на специально для этой цели созванных Епархиальных Съездах и на заседаниях Епархиальных Советов. Затем об этом были извещены и приходы и всему делу была дана широкая огласка путем официальных сообщений в церковной и гражданской прессе. Несомненно, что в период окончательных решений таковые будут приняты не только иерархией Митрополии, имеющей по каноническому праву прерогативу санкций во всех вопросах вероучебного и канонического характера, но будут подтверждены и соборной совестью всего церковного тела Митрополии.

Суть предложения Московской Патриархии состояла в том, что по ее мнению, Православная Церковь в Северной Америке (Митрополия) достигла достаточной зрелости для признания за нею статуса автокефалии со стороны Матери-Церкви. Все внешние и внутренние условия для признания автокефалии имеются налицо: территория, народ (граждане США и Канады), число епископов далеко превышающее минимальные требования, свыше 300

приходов, более полумиллиона верующих, прекрасно организованные богословские школы и т. д. Налицо большая, благоустроенная поместная Церковь, уже в течение десятилетий бывшая «де факто» церковью автокефальной. Этот последний факт на деле признавался и представителями поместных церквей: Митрополия была в постоянном молитвенном общении с греческой, сирийской, сербской, албанской и другими каноническими церквями Северной Америки, входя, на равных с ними правах, в состав Постоянного Совещания Православных Канонических Епископов Америки, даже при том условии, что все упомянутые поместные церкви рассматривали каноническое положение Митрополии в качестве «временного».

По инициативе Московской Патриархии состоялось несколько встреч между представителями Патриархии и Митрополии, причем все участники обеих делегаций были духовными лицами. Только по этим встречам и следует устанавливать хронологию переговоров. Первая, хотя и не официальная, но уже деловая, встреча имела место в Нью-Йорке в январе 1969 года, за которой последовала следующая, на этот раз уже официальная, встреча в августе 1969 года в Женеве. Последняя встреча имела место в Токио в ноябре 1969 года. На всех этих встречах и совещаниях речь, собственно, шла не о «даровании» Митрополии автокефалии, которую получить иначе чем от Церкви Митрополию «родившей», то-есть от Матери-Церкви, нельзя. Речь шла об официальном признании уже «де факто» существующего автокефального статуса Митрополии. Автокефалия не может появиться «ни о т к у д а» и нельзя ее провозгласить путем платных объявлений в газетах. Автокефалия, как было сказано выше, заслуживается самой церковью, на нее претендующей, заслуживается наличием в этой церкви канонических условий для автокефальности и исторической для нее зрелостью. Автокефалия получает сначала признание от Матери-Церкви и ею утверждается, а затем свидетельствуется согласием всех остальных канонических церквей — вселенских и поместных патриархатов, митрополий, архиепископий, каковых в настоящее время в мире имеется 14.

Как говорилось выше, Митрополия всегда продолжала и продолжает считать Русскую Церковь законной и благодатной, не взирая на все человеческие слабости и ошибки, которые лежат на совести ее иерархов, духовенства и верующих. Эти человеческие слабости, которыми, в различных вариантах, изобилует человеческая часть церковной истории во все эпохи и во всех местах, не в

силах угасить живущую в Церкви благодать Святого Духа, Который «дышит там, где хочет». Суд над Церковью, повторяем, принадлежит Богу, а не людям. Признавая наличие этой живой струи благодати Святого Духа в Русской Церкви, Митрополия не видит никакого смысла в отказе от предлагаемого Московской Патриархией признания ее 15-ой автокефальной церковью Вселенского Православия, на приемлемых для Митрополии условиях. Из этих условий, с предельной ясностью оговоренных в протоколах совещаний делегаций Митрополии и Патриархии, совершенно ясно, что в настоящее время Московская Патриархия готова признать Американскую Митрополию автокефальной Православной Церковью в Северной Америке на самых нормальных канонических основаниях, которые можно суммировать в нескольких несложных формулах:

- с момента признания Митрополии автокефальной Церковью, всякое подчинение Митрополии кому бы то ни было вне самой Митрополии полностью исключается;
- в качестве автокефальной поместной Церкви, Митрополия ожидает признания себя таковой, со стороны всех остальных поместных автокефальных церквей;
- Московская Патриархия убирает свой Экзархат с территории автокефальной Православной Церкви в Америке, оставляющей за Патриархией право на подворье в г. Нью-Йорке, обслуживаемое духовным лицом не в епископском сане;
- Московская Патриархия передает автокефальной церкви все имущественные права, за исключением вышеупомянутого подворья;
- все претензии Московской Патриархии на какую бы то ни было зависимость от нее автокефальной церкви в Америке прекращаются;
- автокефальная Православная Церковь в Америке, по признанию ее таковой другими автокефальными церквами, входит полноправным членом в семью поместных православных церквей и принимает участие во всех их совещаниях, соборах, переговорах, деяниях и постановлениях;
- автокефальная Православная Церковь в Америке, по своему составу, по своей истории и по своему геополитиче-

скому положению, полностью связывает свою церковную судьбу с историческими судьбами США и Канады и не принимает на себя никакой иной политической лояльности по отношению к кому бы то ни было другому;

- с точки зрения историко-политической, сам факт получения Митрополией статуса поместной автокефальной церкви является, с ее стороны, категорическим и предельным ее свидетельством о своей полной и безусловной лояльности США и Канаде, с которыми она неразрывно связывает свою судьбу.

При всех понятных переживаниях и волнениях, связанных с этим большим событием в истории нашей Церкви, при всех недомыслиях, гаданиях и домыслах, при всех неизбежных нападениях на нас с разных сторон, к которым нам привыкать не приходится, следует всем нам помнить и до конца верить, что судьбы Церкви находятся не только в человеческих руках, будь то руки епископов, властителей или кого либо другого, судьбы Церкви прежде всего находятся в руках Божиих, а Бог, о Церкви непрестанно пекущийся, сильнее всякого зла этого мира, а потому и может, в нужное для этого время, и Сам направить судьбу Церкви в том направлении, которое полезно для нее и для ее стояния в этом мире.

«Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир» (Иоанн 16,21). Эти евангельские слова как нельзя лучше относятся и к рождению в мир новой церкви. «Скорбь», которую Митрополии придется терпеть, приходит изнутри и извне. Изнутри — переживания, волнения, тревоги, неизбежно связанные со столь ответственным историческим событием. Извне — поклепы, укоры, неправда, обвинения, злорадство. Несомненно, что весь процесс рождения церкви, вплоть до признания ее всеми автокефальными церквами, будет сталкиваться с тем, что Спаситель так точно и милостиво назвал «скорбью». Но «пришел час ее», который является и «часом воли Божией». Те, кто знает и любит нашу Церковь, кто были ей верны в ее славе и в ее испытаниях, те, кто верят в безупречность ее иерархического и духовного возглавления и руководства, останутся твердыми и непоколебимыми, как сама Церковь, в полном сознании, что никаких уклонений от «узкого Евангельского пути»,

никаких шатаний ни влево, ни вправо от нее ожидать не придется.

Прошедшая через множество трудностей и испытаний и оставшаяся верной своему служению Правде Божией, Митрополия пройдет и через этот последний «кризис роста», пройдет усиленной и обновленной, пройдет, не продав никому своего первородства, и займет подобающее ей в Церкви Вселенской место, с которого она, будучи ни от кого, кроме Господа, не зависимой, сможет смело и громко говорить голосом Американской Православной Церкви. Говорить о Правде Божией, столь часто попираемой черной злобой этого мира. Говорить о христианах, страдающих от преследований в условиях современного богоборчества. Взывать к совести человеческой и к совести мира, в чем да поможет ей Господь!

(По докладу, прочитанному в Св. Петро-Павловском Кафедральном Соборе в Монреале 30 ноября 1969 г.).

СУДЬБЫ РОССИИ

І. ВОПРОСЫ ЦЕРКВИ

АРЕСТ КРАСНОВА-ЛЕВИТИНА

12 сентября 1969 года был арестован Анатолий Эммануилович Левитин, церковный писатель и историк, известный под псевдонимом А. Краснов. Немного расскажем о нем тем, кто не был с ним знаком и никогда не читал его произведений.

А. Э. Левитин родился 21 сентября 1915 года в г. Баку в семье мирового судьи Эммануила Ильича Левитина, который после революции стал крупным советским хозяйственником, занимая в 20-х годах пост уполномоченного ВСНХ по Петрограду. Окончив педагогический техникум в 1935 г. А. Э. работал учителем литературы в одной из ленинградских школ, одновременно учась на вечернем отделении Ленингр. Педагог. Института им. Герцена. После окончания института в 1940 г. поступил в аспирантуру Гос. Научного Института театра и музыки. Несмотря на освобождение от воинской повинности участвовал в обороне Ленинграда в декабре 1941 г. В связи с дистрофией и общим нервным расстройством был демобилизован. Пережил ужасы ленинградской блокады и в марте 1942 года был еле живым вывезен по «дороге жизни». С 1944 г. занимал должность старшего преподавателя в Средне-Азиатском Университете, а после возвращения в Москву работал при ГИТИС'е подготавливая к защите диссертацию «Белинский и театр». 8 июня 1949 года А. Э. Левитин был арестован по ложному доносу и приговорен к 10 годам лишения свободы. В 1956 г. после полной реабилитации он вернулся из лагеря и возобновил свою преподавательскую деятельность, продолжавшуюся до начала 1960 г., когда он был уволен из школы за религиозные убеждения. С этого времени вплоть до своего нынешнего ареста А. Э. приходилось работать то почтальоном, то истопником.

Но его главным жизненным делом в этот период становится церковная и общественная публицистика. О религиозном пути Левитина следует сказать особо. Сам он так описывал свой религиозный путь: «Будучи сыном формально православных, хотя и

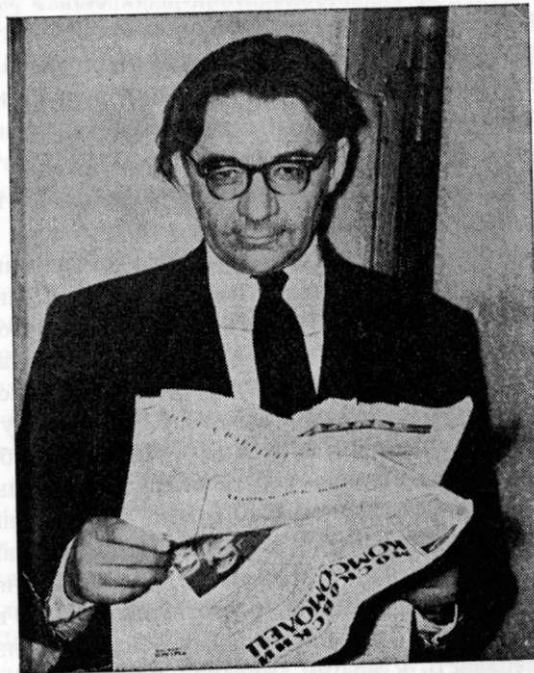
неверующих родителей, я еще младенцем был окрещен и в детстве был очень религиозен. Уже тогда я всей душой прилепился к православной Церкви, хотя ни у кого в своей семье не находил в этом поддержки, кроме няньки, простой неграмотной женщины из народа. Это была религиозность, так сказать, бессознательная, стихийная, опирающаяся в значительной степени на эстетические ассоциации. Однако, в шестнадцать лет я стал критически относиться к окружающему и предпринял полный пересмотр своей веры. В это время я с огромным интересом, я бы сказал с жадностью, припал к родникам марксистской философии. Целые дни я просиживал, штудировав Маркса, Энгельса, Ленина и других столпов марксизма. Впоследствии, когда я учился в институте, я изумил одного из диаматчиков тем, что наизусть прочел ему шесть страниц «Капитала»...».

Это увлечение марксизмом и социалистическими идеями привело А. Э. к так наз. «Живой церкви», где он стал личным секретарем обновленческого митрополита Александра Введенского и дьяконом. Впоследствии А. Э. Левитин отошел от «Живой церкви», внутренне осудив ее, однако сохранил на всю жизнь веру в социализм и увлечение марксизмом.

Анатолий Эммануилович ненавистник всякой социальной неправды, всякого подавления человеческого достоинства и свободы любой силой, и любым внешним авторитетом. Для него источником социального зла является государство, «самое холодное из всех чудовищ». Православие у него странно смешивается с анархизмом и социалистическим утопизмом, подлинно христианский дух — с оправданием Октябрьской революции, Евангелие — с политической доктриной Маркса. Как это ни поразительно, но при всем своем уме, знании истории, философской начитанности, А. Э. не видит, что в марксизме потенциально заложен тоталитарный этатизм, в Ленине — Сталин. Наоборот, он уверен, что в нашей действительности великая революционная идея была извращена, что на самом деле социализм ведет к отмиранию государства, а не бесконечному его усилению, что на Западе «эксплуатация человека человеком» настолько невыносима, что оправдывает все жертвы революции и коммунистического лихолетья.

Однако, эта его вера не имеет ничего общего с богоборческой гордыней большевизма. А. Э. убежден, что социализм может быть только христианским, что только на основе любви можно построить бесклассовое общество. Для него социалистическая идея

— это знамя борьбы с любым насилием и беззаконием. «Я потомок оклеветанных и униженных поколений, — подымаю голос в защиту оклеветанных и униженных людей», — писал А. Краснов в защиту гонимой Церкви. (Ст. «Против дезинформации и клеветы. В защиту Троице-Сергиевой лавры»).



А. Краснов-Левитин

В течение последних десяти лет Краснов был единственным писателем смело откликнувшимся на все значительные события русской церковной и общественной жизни, разоблачавшим ложь официальной пропаганды и молчание Церкви и заставлявшим смотреть на каждое из этих событий в свете христианской правды. В стране **всеобщей лжи и молчания** нашелся человек, не испугавшийся сказать правду, встать на защиту гонимых перед лицом всемогущих гонителей, обличать трусость и конформизм, ложь и насилие. Бесстрашным и мужественным хотел видеть А. Э. русское православие, — ведь только христианство, по непоколебимой уверенности Краснова, способно стать действенной силой духовного и мораль-

ного возрождения, которое уничтожит всякое беззаконие. Не уход в себя, а действенная любовь к людям — вот христианский идеал Краснова. Он не понимал разделения на церковную и общественную деятельность, не хотел видеть «пропасти» между ними, на которую столь часто указывают современные христиане. «Я верующий христианин, я религиозный человек. И есть в жизни нечто такое, что для меня выше всего на свете. Выше всего для меня права людей», — писал А. Э., защищая изгнанного из МГУ за религиозные убеждения студента в самый разгар хрущевской антирелигиозной кампании.

Предельная честность и благородство — редкие качества у советского человека — во всей полноте выражались в писательской деятельности А. Э. Нельзя не преклонить голову перед этим благородством, прочитав его статью о Хрущеве, написанную через несколько дней после снятия премьеры, в которой автор, единственный тогда, среди потока грязи, выливаемой чернью на голову реформатору за все то доброе, что тот сделал для России и всего народа. А уж кому-кому, как не Левитину, изгнанному антирелигиозной политикой Хрущева с работы, оставшемуся без средств к существованию, оклеветанному в газетных и журнальных фельетонах, непрерывно вызываемому в КГБ и др. официальные органы, было бы уместнее возрадоваться падению этого церковного ненавистника. Но благородство и стремление к объективности, к правде, именно тогда, когда о ней меньше всего думают, было в Краснове всегда сильнее личных неустроенностей и обид: обидчивость, злопамятность, ненависть к врагам, желание мести не знакомы христианину Краснову-Левитину.

О его гражданской принципиальности, перед которой оказались бессильными даже лагерные воспоминания, говорит следующий случай. Узнав о демонстрации протеста против введения советских войск на территорию Чехословакии, Анатолий Эммануилович расстроился, что не был предупрежден П. Литвиновым, и не смог принять участие в этой акции солидарности, чести и христианского мужества. Литвинов, пожалев его, большого пожилого человека и бывшего лагерника, не посмел его пригласить, зная, что демонстрантов ждет неизбежный арест и тюрьма.

Эта печаль церковного писателя Краснова в том, что ему не удалось участвовать в «политической» демонстрации не должна удивлять православных людей: для него нет отвлеченной политики,

а есть долг христианина быть всегда там, где попирается всякое право людей, и грош цена тому христианству, которое фарисейски закрывает глаза и прикидывается молящимся, когда рядом совершается беззаконие. В этой связи Ан. Эм. часто приводил притчу о милосердном самарянине, в которой Господь обличает лицемерную веру священника, противопоставляя ей деятельную и жертвенную любовь. Самарянин, оставляя свои дела, помогает постороннему, да еще враждебному иноплеменнику. Вот идеал христианской любви.

Левитину не знакомо чувство страха, растревожившее души подавляющего большинства советских людей. Собственное бесстрашие дает ему право и возможность обличать всяческую трусливость, под каким бы обличьем, будь то ложное православное смирение, неотмирность, аполитичность, она не пряталась. Самому бесребреннику Анатолию Эммануиловичу нечего терять и нечего бояться. Жил он последние годы поистине как птица небесная в крохотной нетопленной каморке в Новых Кузьминках (за месяц до ареста, правда, Анатолий Эммануилович получил квартиру); все состояние его заключалось в разрозненных томах энциклопедического словаря Брокгауза, да бронзового ножа для разрезания книг, который А. Э., как энтузиаст-педагог, обещал подарить первому семинаристу, который сдаст ему на отлично экзамен по русской литературе в пределах школьной программы.

На все угрозы, вызовы в КГБ, на предложения занять должность библиографа по научному атеизму, и прочие подобного же сорта, у Левитина находился один ответ: «Не купите и не запугаете, не запугаете и не купите», но все это делалось им просто и естественно без геройской позы. Впрочем, обидеть Ан. Эм. трудно — при бесчисленных ненавистниках у Ан. Эм. с его всегда страстным и хлестким стилем нет личных врагов. Вражда требует обоюдности, а он не умеет ненавидеть и враждовать. Даже о следователях, доносчиках и палачах, от которых он не мало претерпел и, как видно, еще претерпит за свою многотрудную жизнь, А. Э. отзывается со всегдашней интонацией сожаления и увещевания. А там, где нет ненависти, там нет и страха. Поистине можно сказать о Левитине, что своей беззлобностью он собирает на головы врагов горящие уголья. Приведем следующий случай, происшедший незадолго до его ареста. Один из регулярных посетителей А. Э., некто Максимов, оказался провокатором. Разоблаченный друзьями Левитина (сам Левитин не способен разоблачить кого-либо из своих знакомых в силу поразительной доверчивости

к людям), М. Максимов был пойман на попытке выкрасть какие-то его рукописи и рисковал быть избитым возмущенными гостями (разоблачение происходило на квартире Анатолия Эммануиловича). Хозяин, оттесняя М. к дверям и загораживая доносчика от негодующих гостей, приговаривал: «Уходи, уходи скорее, я тебе позволю когда все уляжется».

В предисловии к заграничному изданию статей А. Э. Краснова, архиепископ Иоанн Сан-Францисский писал: «Обличать неправду, выявлять правду и даже страдать от неправды — это многие в мире умеют, а вот любить христианской любовью обличаемых и неправых людей, это явление в мире гораздо более редкое. Но, надо сказать, только оно есть несомненный признак подлинного христианства». («Защита веры в СССР», Париж, 1966 г., стр. 5).

Пока русская Церковь имеет таких свидетелей как А. Э. Левитин-Краснов, она может оправдаться перед тысячами и тысячами недоверчивых глаз. Пусть он не всегда говорил удачно по вопросам культуры, общественной жизни, политики, по вопросам, связанным с собственно церковной жизнью, но он остается пока единственным во всеобщем безмолвии свидетелем политической и социальной жизни Церкви, свидетелем того, что христианство в России не превратилось в чистый культ, что оно остается вдохновляющей силой и бродильной закваской в общественной жизни, что слово Христовой правды не победимо тьмой века сего. «Слово Божие», мы знаем, есть меч в руках христианина, а в нашей стране, несмотря на господствующее марксистское поверье, более, чем где-либо, ценят свободное слово.

Такова сила свободного слова, что не могут власть предрержащие оставить на свободе Левитина, пожилого, больного, прошедшего через лагерь человека, хотят вырвать из его рук перо — его меч.

Вся жизнь и арест А. Э. есть подтверждение этой силы и призыв ко всем христианам встать на место Краснова, «поднимая голос в защиту оклеветанных и униженных людей», призыв ко всем честным людям мужественно встать на стражу того, что для него есть самое дорогое — «права человека». Его арест — это призыв ко всем нам заменить церковного писателя Краснова, ставшего сейчас реальным исповедником Правды Христа, в его бесстрашном и бескорыстном служении **Слову**, ибо оно есть, как писал Анатолий Эммануилович, луч «Солнца Правды».

А. И.

А. КРАСНОВ-ЛЕВИТИН

О ПОЛОЖЕНИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ПИСЬМО* ИЗ МОСКВЫ АНАТОЛИЯ ЛЕВИТИНА-КРАСНОВА,
АДРЕСОВАННОЕ ПАПЕ ПАВЛУ VI В ВАТИКАН

Его Святейшеству, Павлу VI,
Блаженнейшему Папе, Архиепископу Римскому,
Верховному Первосвященнику.

Ваше Святейшество, Великий, Блаженный,
Святейший Отец и Господин!

Недавно мы здесь, в далекой Москве, в день Вашего семидесятилетия (1), присоединили свои молитвы к молитвам Церкви о здравии и благоденствии Вашего Блаженства.

Уже тогда я решил обратиться к Вашему Блаженству и повергнуть к подножью Вашего Апостольского Престола свои самые задушевные мысли.

Мне, конечно, хорошо известна и понятна та пропасть, которая отделяет Отца князей и королей от рядового человека, школьного учителя, лишённого возможности работать по специальности из-за своих религиозных убеждений. Однако, последнее время на Западе много пишут о нашей Церкви — и в этой связи анализируют мои статьи, посвященные церковным темам, опубликованные под псевдонимом «Краснов».

Все написанное за последнее время о Русской Церкви на Западе как католическими, так и не католическими (главным образом эмигрантскими) авторами свидетельствует не только об интересе к нашей Церкви (интересе, за который мы можем быть только благодарны), но и о том, что на Западе очень плохо представляют себе психологию современного русского человека и положение Русской Церкви. Об этом же свидетельствуют и ежедневные передачи Ватиканского радио на русском языке.

*) Означенное письмо, без даты, отправлено А. Левитин-Красновым официальной почтой и было сделано достоянием местных церковных кругов в СССР. А. Левитин-Краснов с 12.9.1969 г. находится в советском заключении. Письмо в итальянском переводе опубликовано в журнале «Russia Christiana», Milano, 1970, № 109, p. 63-74.

(1) Папа Павел VI род. 26.9.1897 г.

Да будет же выслушан голос человека, который никогда в жизни не думал ни о чем, кроме блага Церкви.

Мне никогда не приходилось говорить ни с одним иностранцем, но иностранцы говорят обо мне. Я не могу обращаться к кому-либо из них и не знаю, как это сделать. Подумав и помолвившись, я решил обратиться к Великому иностранцу, поставленному Богом столь высоко, что по сравнению с этой высотой кажутся чем-то совершенно незначительным все земные различия.

**

Будучи религиозным человеком с раннего детства, я еще в юности познакомился с произведениями великого русского философа Владимира Сергеевича Соловьева — и еще с тех пор соединение Церквей стало самой горячей мечтой моего сердца.

Я не последовал за Вл. Соловьевым в признании им догмата папской непогрешимости и остался сыном Восточной Православной Церкви, которой я бесконечно благодарен за те великие духовные блага, которые она мне сообщила. Однако, догмат папской непогрешимости является единственным средостением, отделяющим меня от Католической Церкви. Ибо ничего противоречащего православию я не вижу ни в других догматах, принятых Католической Церковью, ни в признании Папы Верховным Первосвященником Вселенской Церкви. Церковь имеет одного лишь невидимого Главу — Сладчайшего Иисуса, но вполне может иметь видимого Первосвященника, символизирующего ее единство, вознесенного над народами, чуждого каких-либо национальных и политических пристрастий.

Как мне кажется, таких взглядов держится и множество людей в Русской Православной Церкви. Но, разумеется, больше всего меня заботит судьба моей страны и моей родной Русской Церкви. Служить этой Церкви пером — смысл моей жизни. Не думать о ней — для меня все равно, что не дышать. О Русской Церкви я буду писать и сейчас. Пусть во всех концах земли узнают о ее внутренней, сокровенной жизни.

**

Мы, верующие христиане Земли Русской, живем в условиях, весьма отличных от условий всех других стран. Мы живем при

строе, сложившемся после Октябрьской революции, потрясшей весь мир 50 лет назад.

При оценке этого строя следует быть, прежде всего, объективными и справедливыми: нельзя изображать советский строй как рай, сошедший на землю, и нельзя малевать его сплошными черными красками. И то и другое неверно. Советский строй покоится на здоровой основе: отсутствие частной собственности на средства производства, отсутствие поэтому в СССР богачей-капиталистов, банкиров, купцов, короче говоря отсутствие буржуазии — это, безусловно, огромное историческое завоевание народных масс. Нельзя также забывать об огромной работе, проделанной по строительству промышленности, по ликвидации неграмотности (я сам в молодости отдал много сил этому делу) и об огромной заслуге русского народа перед всем человечеством — в победе, одержанной над фашизмом.

В то же время советский строй породил сталинскую тиранию, ежовщину и бериевщину — величайшие преступления перед человечеством. И сталинский террор прошел не бесследно: за тридцать лет выросло поколение бюрократов, привыкших к бесконтрольной власти, и поколение людей, привыкших к подчинению, запуганных и робких.

Но сейчас идет новое поколение, уже не знавшее Сталина, и самое интересное сейчас на Руси — молодежь. Молодежь тянется к культуре, к знаниям, напряженно ищет смысла жизни. Чудесная, добрая, благородная русская молодежь! Помогите ей, Господи!

Чего хочет русская молодежь? Ответить можно лишь двумя словами: она хочет социалистической демократии. Социалистическая демократия в нашей стране — это не просто лозунг, это единственно возможная реальность на ближайшее столетие.

Наш народ не хочет капитализма, он настолько отвык от него, что учителям приходится в школах тратить много времени для того, чтобы объяснить старшеклассникам, что такое капиталисты и кто такие помещики и чем они отличаются друг от друга. Сторонник капитализма в СССР представляет собой такой же анахронизм, как роялист во Франции, сторонник восстановления колониальной системы в Индии и как сторонник возвращения Северной Америки в лоно Британской Империи. В то же время русский народ и особенно русская молодежь ненавидит сталинизм и маоизм во всех их проявлениях и вариантах. Они хотят полной свободы в

мнениях, свободы научного исследования, свободы философских и религиозных убеждений. Экономика без частных хозяев и полная свобода мнений — это и есть социалистическая демократия.

*
**

В дореволюционное время в демократической литературе любил цитировать Н. Г. Чернышевского, который утверждал, что история — это не Невский проспект (название главной улицы в Питере) — не свободная, широкая, ровная трасса. История идет рытвинами и ухабами, и Господь ничего не дает ни людям, ни народам даром — Богу не нужны ни люди, ни народы — даромеды.

Основой основ христианской социологии мне представляется притча о талантах. Русский народ никогда не был ленивым рабом, прячущим свой талант в тряпицу и зарывающий его в землю. Не является он таким и сейчас. Это смелый, трудолюбивый, творческий народ. И сейчас он (в лице своей молодежи) смело борется за социалистическую демократию. Движение за социалистическую демократию, за ее полное торжество становится с каждым годом все более мощным, широким, организованным и отважным. В 1956 году, вернувшись из заключения, в котором я пробыл 7 лет, и вернувшись в ту самую школу, в которой я преподавал до ареста, я буквально не узнал молодежи, настолько она после смерти Сталина и XX съезда партии стала более зрелой, понимающей жизнь, свободолюбивой и смелой. И этот процесс продолжался и углублялся с тех пор с каждым годом. Процесс внутреннего обновления русского народа идет семимильными шагами, и уже близок час, когда Русь станет «самой яркой демократией мира», как это предсказывал Горький.

И совершенно особое место занимает в этом процессе религия.

За годы, прошедшие от Октябрьской революции, в СССР в значительной степени исчезла традиционная религиозность.

Сейчас идет уже третье послереволюционное поколение.

Поколение дедов, жившее в эпоху революции и сделавшее революцию, не относилось к религии равнодушно — в лице наиболее передовых и энергичных своих представителей оно страстно ненавидело Православную Церковь, видя в ней главную опору царского режима. Эта страстная ненависть к Церкви порой переходила в неистовый антирелигиозный фанатизм. Одно из самых

ужасных воспоминаний моего детства — часовня на Крестовском острове в Петрограде (ныне Кировские острова) с поваленными на пол иконами, причем на всех иконах были выколоты на ликах глаза. Священник в те годы не мог буквально показаться на улице: его встречали глумлением и улюлюканьем.

В Отечественную войну у меня на фронте погиб двоюродный брат Георгий Романов. Он погиб под Смоленском, и я каждый день поминаю его в молитвах. Однако, наши с ним отношения были отравлены с самого раннего детства из-за страстной ненависти, которую он питал к религии, из-за тех ужасных, похабных антирелигиозных песен, которые он распевал и которые я даже и теперь не могу вспомнить без содрогания. Мой брат не был исключением — он был очень типичным юношей того времени, этот русский мальчик с лицом, усеянным веснушками, с белыми, как лен, волосами, с неиссякаемым запасом веселости и добродушия.

Второе поколение — поколение «отцов», к которому принадлежу я, относилось и относится к религии несколько иначе: мы воспитывались и жили в ту эпоху, когда религия была загнана глубоко под спуд, абсолютное большинство храмов было закрыто, священнослужители были заперты в тюрьмы, борьба с религией велась чисто административными методами, о религии было не принято говорить громко, — тихими, неслышными, медленными шагами уходила она из жизни. Ф. М. Достоевский ввел в русский язык новый глагол «стусеваться». «Стусеваться» значило уйти — объясняет он этот глагол — но уйти не с шумом, а тихо, незаметно, погрузиться в ничто... Религия в предвоенные годы стусевалась в умах огромного большинства русских людей (особенно среди советской интеллигенции), и лишь Отечественная война вызвала могучую волну религиозных настроений в народных массах, показав, что исчезновение религии лишь кажущееся, что религия подспудно существует. Однако, полное отсутствие религиозного воспитания и религиозной проповеди сделали свое дело: второе послереволюционное поколение — это наиболее чуждое религии поколение из всех когда-либо живших на земле, — оно ее не ненавидит, оно ее игнорирует и не замечает.

Совершенно особое место по отношению к религии занимает современная молодежь — третье послереволюционное поколение. Как правило, это все люди, не имеющие никакого представления о религии, получившие четко выраженное антирелигиозное воспи-

тание. Как это ни может показаться странным, это имеет свои не только отрицательные, но и положительные стороны для религиозной пропаганды. Положительной стороной является то, что современная молодежь совершенно не знает тех отрицательных сторон дореволюционного православия, которые в наибольшей степени вызвали ненависть и озлобление среди народа. Она не помнит того времени, когда религия навязывалась принудительно, когда церковь была официальным институтом, являвшимся опорой царизма. Они не помнят дореволюционного духовенства, представлявшего собой наследственную касту, среди которого поэтому было очень много людей, посвятивших себя служению Церкви без всякого внутреннего призвания, по инерции, и относившихся к своим обязанностям с чисто ремесленным безразличием. Молодежь наша часто безрелигиозна, часто заражена антирелигиозными предрассудками, вследствие которых она рассматривает религию как порождение темноты и невежества. В ней, однако, нет антирелигиозного фанатизма и озлобления ее дедов, и все попытки профессиональных антирелигиозников во времена Хрущева раздуть антирелигиозный фанатизм окончились полным провалом. В ней нет и полного нежелания знать или замечать религию, в ней нет того холодного, презрительного равнодушия, которое характерно для отцов. Средний представитель молодого поколения относится к религии со смешанным чувством недоверия и интереса. Мы сказали сейчас о среднем представителе молодого поколения. Однако, метод средних чисел является, по уверению экономистов, порочным даже тогда, когда речь идет об определении материального уровня жизни людей. Еще более неправильно было бы применять этот метод, когда речь идет о сложных психологических процессах.

Современная молодежь на Руси — беспокойная молодежь, она бурлит и страстно ищет, и религиозный порыв является характерным для довольно значительного количества юношей и девушек. Не будет преувеличением сказать, что у этих юношей религиозный порыв по своей силе и интенсивности не уступает огненному энтузиазму древних христиан. Все учащаются случаи, когда принимают крещение здесь, в Москве, сыновья коммунистов и даже старых чекистов. Довольно часты случаи крещения лиц еврейской национальности. Глядя на этих людей, пришедших к Церкви со стороны, которые еще несколько лет назад не имели ни малейшего представления о религии, глядя на этих юношей и девушек, приход которых к религии обычно порождает острые семейные коллизии, ведет к бурным ссорам (иногда даже к полному раз-

рыву) с родителями, — невольно вспоминаешь евангельские слова:

«Дух дышит, где хочет, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3,8).

Официальная Церковь, как известно, не занимается у нас миссионерством; высшее духовенство остерегается от миссионерства священников — и если отдельные священники все-таки приводят людей к вере, то это они делают за свой страх и риск, не встречая в этом никакой поддержки у епископата.

В большинстве случаев процесс обращения людей ко Христу происходит стихийно, и особая роль принадлежит в этом процессе мирянам. Апостолат мирян, о котором столько говорили на последнем Ватиканском Соборе, о котором столько пишут сейчас на Западе, — уже в течение ряда лет осуществляется у нас, на Руси. В подавляющем большинстве обращений священнику лишь принадлежит роль совершителя таинства крещения, самое же обращение и катехизация (приготовление ко крещению) идет часто помимо духовенства.

Вновь пришедшими к Церкви молодыми людьми овладевает обычно жажда прозелитизма, — и они, в свою очередь, приводят к Богу других юношей и девушек — своих товарищей и друзей. Часты случаи, когда пришедший к вере юноша обращает ко Христу будущую свою спутницу жизни — и возникает христианская семья, состоящая из двух молодых людей, недавно еще совсем неверующих. Не желая быть голословным, я приведу здесь несколько примеров таких обращений к Богу.

Несколько лет назад к простой, пожилой женщине зашел ее сосед, молодой инженер-физик, только что окончивший институт, недавно женившийся и ставший отцом.

— Я знаю, вы верующий человек, — сказал он, — не можете ли вы мне рассказать о Боге? Дело в том, что философия диалектического материализма меня, как физика, не удовлетворяет. И я бы хотел знать точку зрения верующих людей.

— Да ведь я не сумею, — сказала женщина.

— Скажите, как сумеете.

После этого начались беседы инженера с соседкой, вскоре женщина привела своего знакомого, религиозного чело-

века, более, чем она, сведущего в богословии, и беседы приобрели более систематический и серьезный характер.

Через два месяца инженер говорит своей жене:

— Ты знаешь, после долгих размышлений я решил креститься.

Ответ жены:

— А я уж неделю назад крестилась и крестила нашего ребенка.

Молодой человек К., восемнадцатилетний комсомолец, сын работника КГБ, примерно в это время случайно зашел в Богоявленский Елоховский собор (кафедральный собор в Москве). Здесь он увидел большое количество богомольцев, подходивших к мощам Святителя Алексия, покровителя Москвы. Из любопытства подошел и он. У мощей стоял престарелый архимандрит Зосима, строгий аскет, ныне умерший. Он пристально взглянул на юношу и спросил: «Ты некрещенный?».

— Да, я некрещенный.

— Поезжай в П. к священнику Х. Он тебя крестит.

Молодой человек отправился в пригородный храм, который указал ему архимандрит, вскоре принял крещение и стал затем горячим проповедником христианства. Правда, через некоторое время он вновь охладил к вере (в беседе со мной он сказал, впрочем, что свой отход от веры он не считает окончательным), — это, однако, единственный случай охлаждения к вере неофита, который я видел.

Примерно в это же время принял крещение татарин А. под влиянием своих бесед с пожилой религиозной женщиной-портнихой. А. вскоре женился на русской женщине, которую он привел к вере — и вот уже в течение нескольких лет супруги ведут строго христианский образ жизни, ежемесячно причащаются Святых Таин, посещают церковь, оказывают большое внимание религиозным вопросам.

Молодой человек Е. — сын директора завода, отец и дед которого являются коммунистами, несколько лет назад (шестнадцатилетним мальчиком) пришел к вере. Его приход к вере вызвал резкое столкновение с родителями, в резуль-

тате чего последовал уход молодого человека из дома. Вскоре, однако, Е. вернулся домой, его взаимоотношения с отцом приняли более нормальный характер, хотя обе стороны остались при своем мировоззрении. В прошлом году он женился, причем жена его приняла крещение за месяц до брака.

Товарищ этого молодого человека, физик, еврей Л., ищущий, пылкий юноша, в течение нескольких лет «блуждал по мировоззрению», увлекся Фрейдом, затем изучал Ницше, потом набрел на Бердяева. Бердяев оказался прекрасным миссионером: Л. перешел от него к Евангелию. В данное время молодой христианин (так же, как и Е., он сын, внук и племянник коммунистов — причем коммунистом был не только его дед, но и бабушка) ведет строго церковный образ жизни. Три месяца назад он женился на молодой девушке, дочери фанатичных атеистов, принявшей крещение (к ужасу своих родителей) два года назад.

В руки студента А. несколько лет назад попало Евангелие. Он, однако, Евангелие читать не стал и о нем совершенно забыл. Через месяц, находясь в смятенном состоянии духа, он открыл Евангелие и оно его поразило. Он прочел Евангелие не отрываясь, но принял его не сразу: кое-что ему нравилось, кое с чем он был не согласен. Вера пришла неожиданно — тогда, когда он прочел про воскрешение Лазаря. Это место, являющееся камнем преткновения для многих, стало для него источником веры. «Я вдруг реально представил себе, как это было, и поверил», — рассказывает этот студент, ныне ставший врачом. Он является ныне глубоко верующим человеком так же, как и его жена, также дочь неверующих родителей, обретшая веру под кровом преподобного Сергия, в Троице-Сергиевой Лавре.

Выше мы говорили о Николае Бердяеве, который оказался миссионером для молодого еврея. В другом случае миссионером оказался Ф. М. Достоевский. Художник В. под влиянием романа «Братья Карамазовы» заинтересовался монашеством, стал ездить в Лавру и принял крещение. В настоящее время он является верующим христианином и отражает в своем творчестве религиозные идеи.

Полтора года назад принял крещение некто Евгений К., ныне получивший довольно широкую известность ввиду проходившего 30.8—1.11 политического процесса. Этот молодой человек с детства проявлял горячий интерес к общественным проблемам. В то же время он увлекается литературой и сам очень неплохо пишет стихи и рассказы. Когда я ему дал Евангелие, я был потрясен его реакцией. Про Нагорную проповедь он сказал: «Это великолепно написанная прокламация. Интересен агитационный прием: все лозунги вынесены вперед» (это про заповеди о блаженстве). После этого я о религии больше с ним не говорил, считая это совершенно бесполезным.

О религии заговорил со мною неожиданно он сам. В тяжелый для него момент личной жизни он мне сказал: «Я попробовал молиться. Получается. Мне стало легче». Прошло еще несколько месяцев — для Евгения это были очень трудные месяцы: он подвергался репрессиям и его даже положили на исследование в сумасшедший дом (он был признан, впрочем, совершенно нормальным). Выйдя оттуда, он сказал: «Я все время молился. Я хочу как можно скорее принять крещение». И он является сегодня верующим христианином — он не отрекся от веры ни в стенах КГБ, ни на суде.

Наряду с этими юношами, мне хочется сказать о более зрелых людях, тоже пришедших к Церкви из неверующей среды за последние десятилетия. Их путь к Церкви шел через сталинские лагеря — там, среди бедствий и скорбей, они обрели драгоценное сокровище веры — упомяну здесь о моем друге Вадиме Михайловиче Шаврове, изложившем историю своего обращения в получившей довольно широкую известность своей автобиографии «Весенние мысли и воспоминания».

Присматриваясь к этим людям, мы ясно ощущаем контуры будущей Церкви и будущей России.

Выше мы говорили о том, что в гуще народной осуществляется «апостолат мирян». Можно сказать о живом воплощении в русской действительности и другой проблемы, которая в настоящее время на Западе служит темой для теоретических дискуссий. Я говорю об экуменической проблеме.

У меня живы в памяти те времена, когда получившее относительную свободу после революции сектантство с развернутыми

знаменами ринулось на Православную Церковь. Сектантство двадцатых годов делало огромные успехи и абсолютное большинство обращенных в сектантство были отступники от православия. Пропаганда, направленная против православия, была основой всей деятельности баптистов, евангельских христиан, адвентистов, духоборов и других. Православная пропаганда, питавшаяся в то время традициями победоносцевских официальных миссионеров, отвечала сектантам с озлоблением и раздражением, граничившими с ненавистью. Казалось, нет силы, которая могла бы смягчить этот взаимный антагонизм. А что было потом? Потом в течение десятилетий православные христиане и сектанты томились рядом друг с другом в бериевских лагерях, спали вместе на одних нарах, хлебали тюремную похлебку из одних нелуженых мисок.

Сейчас Церковь и сектанты почти не соперничают друг с другом.

Выше мы приводили примеры обращений в христианство, которые происходят через Православную Церковь. Еще большим количеством обращений может похвалиться баптизм. Однако, все эти обращения происходят за счет неверующей молодежи. Баптизм, по сравнению с православием, более доступен для понимания не просвещенной в религиозном отношении молодежи, поэтому происходит своеобразный отбор: люди, менее зрелые в духовной жизни, более рационалистически настроенные, идут к баптистам. Люди, способные к углубленным мистическим переживаниям, идут в православие.

Можно констатировать новый дух в отношении между православием и сектантством: совершенно исчезли бывшее недоверие и озлобление. Во взаимных отношениях наблюдается скорее уважение и симпатия. Общие проблемы, стоящие перед Церковью и сектантством, способствуют еще большему сближению (3). Так на Руси осуществляется подлинный экуменизм, в живой религиозной практике, — этот экуменизм обходится без конференций, официальных речей и торжественных банкетов, как экуменизм амстердамский, но, может быть, именно поэтому он и является подлинным экуменизмом.

Большой теплотой отличаются также взаимоотношения между православными и старообрядцами.

(2) Разумеется, все это не относится к изуверским сектам... с которыми у православных не может быть никакого сближения, распространение которых в СССР объясняется упадком религиозного просвещения и отсутствием православных храмов в некоторых местностях.

Несправедливое, насильственное воссоединение униатов, имевшее место в первые послевоенные годы, омрачило отношения между православием и католичеством, но лишь на короткое время — в настоящее время среди православной молодежи замечается увлечение Католической Церковью: особенно привлекают молодежь вселенские масштабы Католической Церкви. Благодатная личность Папы Иоанна XXIII пользуется в среде верующих на Руси огромным уважением. Реформы Ватиканского Собора изучаются с большим вниманием. И все это ни в малейшей степени не ослабляет преданности нашей родной Церкви, которая является в подлинном смысле слова нашей матерью, ибо от нее мы получили нашу духовную жизнь: и мы, и наши предки, и вся наша Русская Земля.

*
**

Ваше Святейшество! Блаженнейший и великий Отец!

Если бы я мог найти слова, чтобы рассказать Вам о всем пережитом, о наших радостях и о наших скорбях! О наших страданиях и о наших надеждах! О нашей любви и о нашем гневе! Но я чувствую свое бессилие, свое неумение выразить эти глубинные чувства. Я могу поэтому лишь подавить слезы, подступающие у меня к горлу, молча склониться перед Вашим Священным Престолом и продолжить свой безыскусственный рассказ о Русской Церкви.

Одной из живых проблем для нашей Церкви является вопрос о ее внутреннем обновлении. Этот термин вызывает у нас очень плохие ассоциации. В свое время об обновлении Церкви говорило у нас модернистское течение, которое откололось в двадцатые годы от Церкви и основало собственную формацию. Я примыкал к этому течению, был диаконом обновленческого первоиерарха и лично близким к нему лицом. Теперь, умудренный жизненным опытом, я отчетливо вижу ошибочность этого течения. Бесприципное куврыканье перед властью, которой некоторые из обновленческих епископов оказывали постыдные услуги, отмена канонов, обуславливающих нравственную чистоту духовенства, насильственное внедрение реформ вопреки воле народа — таковы пороки обновленчества. Однако, все эти пороки ни в коем случае не могут лишить силы самую идею обновления, преобразования Церкви.

Обновление Церкви должно выразиться, прежде всего, в оживлении церковной проповеди. Церковное красноречие — это ведь особая область, и у нас, на Руси, оно имеет свою длинную

историю. Двадцатые годы — это годы наивысшего развития церковной проповеди. Мне посчастливилось слышать проповеди великих церковных ораторов — Александра Введенского, Антонина Грановского, Александра Боярского и других, поэтому я знаю, какое огромное действие может оказывать проповедник на сердце людей, до каких высот может достичь церковное красноречие. Я это знаю, но мои молодые друзья этого не знают. Церковная проповедь умолкла в тридцатые годы и до сих пор не возобновилась. В Москве в настоящее время есть лишь несколько священников, которые систематически проповедают, все остальные молчат или читают проповеди по бумажке, вялые и холодные проповеди, способные скорее расхолодить, чем зажечь слушателя.

Дело восстановления церковной проповеди — очень трудная проблема. Трудность здесь заключается не только во внешних стеснениях, преодолеть которые возможно, но и в отсутствии живого опыта: традиция пресеклась и все приходится начинать заново. Однако, присматриваясь к нашей талантливой, пытливой и, главное, горячей энтузиазмом церковной молодежи, не имеешь и тени сомнения в том, что она сумеет разрешить и эту задачу.

Вторым важным вопросом, стоящим перед Церковью, является возрождение отечественного богословия и религиозной философии. В одной из своих статей, написанной десять лет назад, я указывал на то опасное положение, в котором оказалось русское богословие ввиду полного отсутствия серьезной богословской работы в академии. Что касается духовных академий, то здесь, к сожалению, положение не улучшилось: преподавание попрежнему ведется по учебникам семидесятилетней давности, а магистерские диссертации, защита которых производилась в академии, написаны на крайне низком уровне. Эти недостатки искупаются отчасти рядом богословских сочинений, написанных вне стен академии, которые широко распространяются на правах рукописи в машинописных копиях. Здесь следует, прежде всего, упомянуть работу покойного архиеп. Луки (проф. В. Ф. Войно-Ясенецкого) «Дух, душа и тело». Этот великий епископ, бывший одновременно и замечательным хирургом, может считаться основоположником машинописной апологетической литературы, проникшей в самые отдаленные уголки нашей необъятной родины. Из других работ следует упомянуть работы А. Ламишнина, Фиолетова и Белова, написанные на сравнительно высоком уровне (с использованием последних данных естествознания), очень живо и ярко написанные работы свящ. А. Меня, посвященные вопросам истории религии, интересные статьи

свещ. С. Желудкова, а также безымянное произведение «Был ли Христос?».

Все эти работы лишь в очень небольшой степени восполняют те зияющие пробелы, которые имеются в нашем богословии. Будем надеяться, что в ближайшее время появятся новые работы и новые имена — и дуновение живой мысли проникнет в наши академии.

Третьей наиболее актуальной задачей является литургическая реформа. Выше мы говорили о появлении в Церкви новых христиан — людей, пришедших в Церковь из совершенно иной среды. Они воспринимают Евангелие всем сердцем, однако в их восприятии христианства имеется ряд специфических черт: детские воспоминания, которые вплетаются в наше восприятие церковности, у них совершенно отсутствуют, славянский язык им абсолютно непонятен, церковная обрядность лишена для них смысла, а многие церковные обычаи, укоренившиеся у нас веками и для нас привычные, кажутся им чужаковатыми и странными.

Все это приводит к тому, что религиозная молодежь сравнительно мало посещает церковь, она принимает таинства, группируется вокруг отдельных священников и религиозных учителей, припадает к родникам творчества Н. Бердяева и С. Н. Булгакова, читает машинописные статьи, но в церковь она ходит мало и неохотно. Еще более чуждой является церковь для неверующей молодежи, которая заинтересовывается религией. На них часто богослужение действует расхолаживающе и отвлекает их от религии.

Все это делает литургическую реформу необходимой. Возникает вопрос, как проводить эту реформу.

Прежде всего, следует отметить, что всякое навязывание литургических реформ, насильственное внедрение новых обычаев совершенно недопустимо, оно может лишь вызвать глубокое недовольство среди верующих. Наша Церковь имеет в этом отношении трагический опыт с реформами патриарха Никона, вызвавшими церковный раскол.

Здесь следует учесть опыт Католической Церкви и постановления последнего Ватиканского Собора. Литургические реформы должны вводиться не через ломку традиций, а через постепенное введение новых обычаев, которые должны сосуществовать рядом со старым. Так, наряду с литургией на славянском языке возможно допустить литургию на русском языке. Наряду с традиционной литургией (с пресуществлением при закрытых царских дверях) возможно допустить литургию Епископа Антонина, представляющую

собой конгломерат из древних литургий (сирской, коптской и др.) с пресуществлением при открытых царских дверях и т. д.

Все эти новшества, разумеется, должны быть санкционированы высшей церковной властью и могут производиться лишь с санкции местного епископа.

**

**

Здесь мы обращаемся к самой больной теме Русской Церкви — к теме епископата. Если возможно заимствовать для духовной сферы политические термины, то следует сказать, что наша Церковь в данное время переживает «кризис власти». Как известно, этот «кризис церковной власти», выражающийся в потере епископам и самим Святейшим Патриархом авторитета в среде верующих христиан, нашел свое выражение в ряде документов, получивших широкую огласку. Речь идет о петиции двух московских священников отцов Николая Эшлимана и Глеба Якунина, о петиции 12 кировских верующих во главе с Б. П. Талантовым, о письмах прот. о. Всеволода Шпиллера и, наконец, о статьях пишущего эти строки.

На Западе эти документы вызвали, в основном, благоприятный отклик. Однако, наряду с этим раздаются и критические голоса в наш адрес. Особенно много таких упреков приходится выслушивать мне, так как мои статьи отличаются особо резким тоном. Так, до меня дошла статья аббата Дюмона, в которой отец Дюмон, признавая правильность приводимых мною фактов, упрекает меня за слишком резкий тон по отношению к иерархам. Эмигрантские епископы, признавшие Патриархию, митрополит Антоний (Блюм) и Архиепископ Василий (Кривошеин) выступают на столбцах зарубежной печати с аналогичными обвинениями.

Что можно об этом сказать?

Только то, что все эти весьма почтенные люди совершенно не знают русских условий. У нас на Руси никогда не были в моде парламентские методы дискуссий. Дискутировали у нас всегда горячо и резко. Объясняется это не какой-либо грубостью нравов (русский человек, несмотря на внешнюю грубость, очень мягок и незлопамятен), а любовью к истине, страстной увлеченностью идеями. Русский человек, говоря словами Достоевского, «не съел идею, а его съела идея», поэтому парламентский строй речи, обтекаемые формулировки, нарочитые умалчивания и подчеркнутая вежливость — ему органически чужды. В самом деле, представим себе наиболее типичных русских людей: можно ли представить

себе патриарха Никона, с одной стороны, его противника протопопа Аввакума — с другой, занимающимися изящным словесным фехтованием, обменивающимися при этом поклонами и комплиментами? Можно ли представить себе Достоевского или Льва Толстого произносящими парламентские речи, называющими своих оппонентов «достопочтенными джентльменами», и т. д.

Правда, эта парламентская манера была усвоена в начале XX века русской европеизированной интеллигенцией, послывшей своих представителей в Таврический дворец. Из кругов этой интеллигенции вышли владыки Антоний и Василий. Быть может, они, однако, вспомнят, как оценил русский народ изящные манеры их отцов.

Я учился полемизировать у русских великих писателей — В. Г. Белинского, А. И. Герцена, С. Е. Салтыкова-Щедрина, Ф. М. Достоевского, а им (при всем различии их мировоззрений) парламентские манеры не были свойственны. И эта манера говорить суровую правду сильным мира сего без всяких смягчений и экивоков, которая свойственна русским людям, кажется мне согласной с Евангелием, ибо и наш Божественный Спаситель говорил именно в таком тоне и с книжниками, и с фарисеями, и с теми, кто занимался торговлей в храме. И наиболее чтимый в русском народе угодник Святитель Николай полемизировал с еретиками отнюдь не по-парламентски. Слащавая учтивость вообще не была свойственна отцам Церкви — им был присущ мужественный, суровый стиль. Из всего этого вовсе не следует, что мы не любим Патриарха и других иерархов нашей Церкви.

Я утверждаю, что я люблю Святейшего Патриарха Алексия, которого я знаю уже 40 лет, больше, чем его любят льстецы, которые, охраняя его покой, его обманывают и толкают его на такие шаги, которые компрометируют его в глазах верующих. Я не питаю личной неприязни ни к одному, ни к другому иерарху (в том числе и к митрополиту Никодиму, способности которого я очень высоко оцениваю) — и не моя вина, если многие из них дают повод для самой резкой критики. Пусть они перестанут давать такие поводы, и мы перестанем их критиковать.

Что касается почтительности, вежливости, соблюдения внешних форм, то они хороши только тогда, когда они искренни. «Обтекаемые» же формулировки не пригодны для последователей Того, Кто сказал: «Но да будет слово ваше «да, да», «нет, нет», а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5,37). Мы и говорим «да, да», когда видим, как епископы, подобные покойному Папе Иоанну XXIII,

исполняют архиерейский долг и во всем подражают нашему Сладчайшему Учителю и Господу Иисусу Христу, и говорим «нет, нет», когда они своего долга не исполняют и отходят от пути Христова.

Я не касаюсь здесь существа спора, возникшего за последнее время в Русской Церкви, ибо его сущность всем хорошо известна и положения, выдвинутые в статьях упомянутых священнослужителей и мирян, не вызывают ни у кого ни малейшего сомнения.

*
**

Ваше Святейшество! Великий Святитель и Отец!

Я начал это письмо с того, что еще в юности я мечтал о соединении Православной и Католической Церкви. Впоследствии, находясь в лагерях, когда я большую часть времени посвящал молитве, я постоянно молился Господу о Католической Церкви, о ее архиереях и о Вас лично, которого я знал по упоминанию в прессе как руководителя внешней политики Ватикана, а впоследствии архиепископа Миланского. Я и сейчас ежедневно поминаю Вас в своих молитвах. И хотя многочисленные мои грехи перед Господом делают мою молитву слабой и немощной, но исходит эта молитва от искреннего сердца.

Когда-то Ф. М. Достоевский писал, что русский человек — это «все-человек». И, действительно, национальный антагонизм, шовинизм русским людям не свойствен. И эти черты русского человека внушают надежды на единение двух великих Церквей Христовых.

В церковных кругах с умилением и радостью встречены сообщения о Ваших контактах со Святейшим Вселенским Патриархом Афинагором. Мы все здесь приветствуем борьбу за мир, проводимую Блаженным Папой Иоанном XXIII и Вашим Блаженством. Большинство православных не может принять догмат папской непогрешимости в том толковании, как его проповедует ныне Католическая Церковь; однако, оно может принять другие догматические определения Католической Церкви, правда, не в качестве догматов, а в качестве теологуменов, не обязательных, но допустимых для каждой поместной Церкви. И, наконец, идея единого Первосвященника Вселенской Церкви для многих православных близка и понятна. Ее признавал и покойный Патриарх Сергей, который

был одним из самых глубоких богословов, в одной из своих статей, написанной им за два года до смерти.

Мы все благодарны католической общественности за внимание и интерес к нашей родной Русской Церкви. Благодарен и я зарубежной общественности за ее внимание к моим трудам. Это вполне естественно и понятно; всякий писатель хочет, чтобы его знали и читали. Однако, с огорчением я должен заметить, что западная общественность имеет обо мне превратное понятие. Там, на Западе, печатают, в основном, мои статьи, написанные по поводу петиции двух московских иереев и направленные против Московской Патриархии. Невольно возникает вопрос: в чем причина такого предпочтения? Ведь там, на Западе, имеется и моя, написанная совместно с В. М. Шавровым, трехтомная «История обновленчества» (это я знаю по лондонским радиопередачам), и мои воспоминания «Закат обновленчества», включающие в себя уникальный материал по истории Русской Церкви последних лет, и мои скромные апологетические работы, интересные хотя бы тем, что их усиленно здесь читает молодежь.

Не руководствуются ли издатели соображениями политической демагогии? Если так, то это весьма прискорбно.

Конечно, политика есть неотъемлемый элемент жизни — однако, во-первых, нельзя религию сводить к политике, а затем именно в политике надо быть прежде всего объективным и справедливым.

Ваше Святейшество!

К Вам обращается человек из далекой Русской Земли. Человек горячий, не привыкший к компромиссам, который прожил очень тяжелую и трудную жизнь, который порою впадал в ошибки, но который всегда больше всего на свете любил Истину. Раскрыть Истину — рассказать о жизни нашей Церкви Западу — я стремился в этом письме.

Анатолий Левитин-Краснов.

Мой адрес: Москва Ж-377,
3-я Новокузьминская ул. 23.
Левитину А. Э.

ДОКУМЕНТЫ

1.

Уважаемый господин Генеральный Секретарь!

В мае этого года мы обратились в Комиссию по правам человека Организации Объединенных Наций и поставили ее в известность о многочисленных фактах нарушения прав человека в Советском Союзе. В письме, а также в дополнении к нему, отправленном позже, шла речь о том, что в нашей стране попираются принципы, провозглашенные в ряде статей Декларации прав человека, — прежде всего, шла речь о преследовании людей за убеждения.

Мы не имеем сведений о том, как отнеслась к нашему обращению Комиссия по правам человека. Но в нашей стране это обращение вызвало репрессии по отношению к его авторам: в июне насильственно помещен в психиатрическую больницу ленинградский рабочий Владимир Борисов, в июле арестован харьковский инженер Генрих Алтунян, в сентябре арестован известный церковный писатель, в прошлом — узник сталинских лагерей, А. Э. Краснов (Левитин), крымский татарин, рабочий Мустафа Джемилев и помещен в психиатрическую больницу О. Воробьев.

Других авторов письма вызывают в Комитет Государственной безопасности на допросы по поводу нашего обращения в ООН, рассматривая его как особо опасное государственное преступление.

Между тем, в разных концах страны продолжают репрессии против инакомыслящих.

Мы просим Вас использовать Ваш высокий авторитет Генерального Секретаря ООН и Ваше личное влияние и выступить против нарушений прав человека в нашей стране, а также содействовать тому, чтобы этот вопрос был поставлен на обсуждение в Комиссии по правам человека ООН.

Молчание международных правовых организаций развязывает руки вдохновителям дальнейших репрессий.

Просим информировать нас о предпринятых Вами шагах.

Инициативная группа:

Татьяна Великанова, Наталья Горбаневская, Виктор Красин, Александр Лавут, Юрий Мальцев, Леонид Плюц, Григорий Подъяпольский, Татьяна Ходорович, Петр Якир, Анатолий Якобсон.

Поддержавшие:

Зампира Асанова, Татьяна Баева, Ирина Белгородская, Леонид Васильев, Кирилл Великанов, Юлия Вишневская, Илья Габай, Владимир Гершуни, Людмила Гинзбург, Зинаида Григоренко, Андрей Григоренко, Александр Даниэль, Решат Джемилев, Юрий Диков, Надежда Емелькина, Александр Есенин-Вольпин, Б. Ефимов, А. Калиновский, В. Кузнецова, Людмила Кушева, Владимир Лапин, Аркадий Левин, Тамара Левина, Владимир Милашевич, Леонид Пинский, Владимир Пономарев, Иван Рудаков, Елена Строева, Юлиус Телесин, Леонард Терновский, Юрий Титов, Станислав Черновол, Юрий Штейн, Ирина Якир.

Прилагаем: письмо к общественности в связи с арестом Левитина-Краснова А. Э. Письмо верующих во всемирный Совет Церквей по поводу ареста Левитина-Краснова А. Э. Письмо харьковской общественности по поводу ареста Г. Алтуяна. Письмо общественности крымских татар по поводу ареста М. Джемилева.

2.

К ОБЩЕСТВЕННОСТИ СОВЕТСКОГО СОЮЗА И ЗАРУБЕЖНЫХ СТРАН

Сделан еще один шаг на пути становления сталинизма: 12 сентября арестован узник сталинских лагерей А. Э. Левитин (Краснов), отсидевший с 1949 по 1956 год — семь лет по ложному политическому обвинению, впоследствии реабилитированный, один из миллионов жертв сталинского террора.

Мы не знаем еще, в чем его обвиняют, хотя нетрудно предположить, что ему будут инкриминировать его высказывания в защиту человеческих прав, попираемых в нашей стране. Он выступал против гонений на церковь, против преследования крымских татар, требующих возвращения на Родину, в защиту невинно арестованных (недавно он написал статью в защиту генерала Григоренко, арестованного в Ташкенте, и Б. Талантова, арестованного в Вятке). Он откликался на любую несправедливость и всегда готов был прийти на помощь гонимым.

В его многочисленных статьях, посвященных свободе духа, религиозных и гражданских свобод, можно найти много высказываний, которые нынешнее следствие, уподобляясь сталинскому, скорее всего расценит как «клеветнические измышления», нарушая и советскую конституцию и декларацию прав человека.

Мы знаем достоверно: нигде и никогда, ни устно, ни письменно этот человек не клеветал на свою страну и свой народ. Вся его неутомимая деятельность была посвящена борьбе за свободу духа, за освобождение нашего народа от проклятого сталинского прошлого.

Он называет себя церковным писателем, и он действительно, прежде всего, борец за религиозную свободу, но это определение далеко не исчерпывает его деятельности. В последние годы его все больше волновали проблемы гражданской свободы, ибо свобода неделима, и не может быть религиозной свободы, если попираются основные права человека. В послесталинские годы, он первый религиозный деятель в нашей стране, который утвердил эту истину и поднял свой голос в защиту гражданских прав и в защиту людей, ставших жертвами в борьбе за гражданские свободы.

Власти не раз предупреждали его. Ему говорили: «Вы церковный писатель, ну, и защищайте себе церковь, но не лезьте в политику». Но «политика», то-есть защита гражданских прав, все больше становилась делом его жизни.

Теперь он арестован. Арестован именно потому, что, не вняв предупреждениям властей, он не ограничил свою деятельность только защитой религии, а стал рядом с теми, кто защищает свободу как таковую.

Мы не знаем, какие высказывания, понадерганные из его статей, будут рассматриваться как «преступные», но мы знаем твердо, и хотим, чтобы об этом знали все: бывший узник сталинских лагерей, так же несправедливо, как и в 1949 году, арестован теперь снова. И мы хотим, чтобы нас услышали и те, кто был за колочей проволокой в сталинских и гитлеровских лагерях, и те, кто там не был.

Зампира Асанова, Татьяна Баева, Леонид Васильев, Татьяна Великанова, Юлия Вишневская, Людмила Гинзбург, Наталья Горбаневская, Зинаида Григоренко, Александр Есенин-Вольпин, Вячеслав Кокарев, Виктор Красин, Людмила Кушева, Александр Лавут, Вла-

димир Лапин, Вера Лашкова, Юрий Мальцев, Кира Мельвинская, Леонид Плющ, Григорий Подъяпольский, Анатолий Примак, Елена Строева, Юрий Титов, Надежда Емелькина, Юлиус Телесин, Вадим Шавров, Татьяна Ходорович, П. Якир, А. Якобсон, Леонард Терновский, Ирина Якир.

Москва, 26 сентября 1969 г.

3.

ВО ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ
Женева.

Копии:

ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВУ АФИНАГОРУ
ПАТРИАРХУ ВСЕЛЕНСКОМУ
И КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОМУ
г. Стамбул.

ЕГО БЛАЖЕНСТВУ СВЯТЕЙШЕМУ
ПАПЕ РИМСКОМУ ПАВЛУ VI

В МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОМИТЕТ ЗАЩИТЫ
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ.

В Москве 12 сентября сего года арестован известный церковный писатель А. Краснов. Фамилия Краснов является литературным псевдонимом, настоящая фамилия автора Левитин Анатолий Эммануилович.

А. Э. Левитин с детства принадлежит к Русской Православной Церкви.

Последние 13 лет своей жизни (1956—1969 гг.) Левитин занимался писательской деятельностью, посвященной церковной жизни и вопросам религии. Большое количество его статей вышло на страницах «Журнала Московской Патриархии».

Начиная с 1959 г. А. Э. Левитин пишет работы, содержание которых носит апологетический характер и которые направлены против нарушения религиозных свобод граждан нашей страны. К этим работам относятся сборники статей: «В борьбе за свет и

правду», «Топот медный», «Огненная чаша», «Натянутая тетива», «О монашестве», «Большая церковь» и ряд других работ. Все эти работы широко известны как в церковных кругах нашей страны, так и за рубежом.

Для того, чтобы оценить деятельность Левитина, необходимо обратиться ко времени написания этих работ. Как известно, наша Русская Православная Церковь, а также ряд других христианских вероисповеданий подвергались гонениям и преследованиям. В период с 1959 по 1964 гг. в нашей стране закрыто около 10 000 церквей, 30 монастырей, а также половина всех молитвенных домов других христианских исповеданий. В этот период времени разворачивается бешеная травля религии и ее представителей на страницах специальных атеистических изданий, вроде журнала «Наука и религия», а также отдельных брошюр антирелигиозного характера и в центральной печати.

Кроме того, так называемая «антирелигиозная пропаганда» проводится во всех газетах, журналах, кино, по радио и телевидению.

И вот в это тяжелое для нашей церкви время нашлись мужественные защитники из числа мирян, которые, не испугавшись клеветы, гонений и травли, выступили в защиту веры в России.

Месяц назад был арестован и осужден на 2 года лагерей друг и единомышленник А. Э. Левитина, вятский учитель математики Борис Владимирович Талантов, выступавший в защиту свободы религии в нашей стране.

Нам, верующим православным христианам, Анатолий Эммануилович известен как защитник Русской Церкви в СССР. В его работах ставятся также вопросы о взаимоотношениях между церковью и государством. Этот вопрос требует специального освещения. Несмотря на декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», подписанный Лениным в 1918 г., несмотря на религиозную свободу, гарантируемую Конституцией СССР (статья 125), существуют грубые нарушения правовых норм.

Эти нарушения выражаются в практике регистрации священнослужителей, старост и членов церковных двадцаток, проводимых уполномоченными религий — атеистами — фактически дающими разрешение на священнослужение или церковную деятельность.

Эти и другие нарушения религиозной свободы в СССР под-

робно отражены в петиции двух московских священников о. Глеба Якунина и о. Николая Эшлимана.

Мы, верующие христиане, глубоко сожалеем о том, что своих защитников Русская Православная Церковь находит в лице мирян и рядовых священников, а не в лице епископата Русской Церкви, многие представители которого являют собой бесплодную смоковницу и находятся в полнейшем подчинении у Совета по делам религий.

Выше нами кратко изложено положение религии и церкви в нашей стране, а также дана оценка А. Э. Левитина как церковного писателя. Анатолий Эммануилович исполнял свой христианский долг и вся его деятельность, направленная в защиту веры Христовой, не противоречит советским законам.

Но несмотря на это, Левитину, видимо, будет предъявлено обвинение в распространении заведомо ложных клеветнических измышлений, порочащих советский общественный и государственный строй по статье 190-1 УК и, вероятно, по статье 142 УК о нарушении закона об отделении церкви от государства и школы от церкви.

Мы, верующие христиане и граждане Советского Союза, возмущены арестом церковного писателя А. Левитина-Краснова и преподавателя Б. Талантова, присоединяемся к их протесту против ненормальных отношений между церковью и государством и требуем открытия насильственно закрытых церквей, монастырей, семинарий, молитвенных домов.

Просим Вас ходатайствовать перед советским правительством об освобождении церковного писателя А. Краснова и преподавателя Б. Талантова из-под ареста и нормализации религиозной жизни в СССР.

Лашкова В., Вишневская Ю., Дубовенко В., Кокарев С., Титов Ю., Строева Л.

АРКАДЬЕВ

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ДЕЛЕ ДВУХ МОСКОВСКИХ СВЯЩЕННИКОВ

В этом году исполняется пять лет с того времени, как было написано обращение двух московских священников: о. Николая Эшлимана и о. Глеба Якунина на имя Патриарха Алексия и гражданским органам власти (1). Тем, кто следил за церковной жизнью в России, вероятно известно, что оба священника были подвергнуты запрещению в служении и до сих пор лишены возможности исполнять свой пастырский долг.

(1) За рубежом "Открытое письмо" московских священников было опубликовано на русском языке газетой "Русская жизнь" (Сан Франциско), в №№ 6050—6060, вышедших в период от 16 апреля по 30 апреля 1966 г. Затем последовали следующие издания: "Открытое письмо", изданное отдельной брошюрой по инициативе архиепископа Иоанна Сан Францисского (Сан Франциско, 1966); отдельная брошюра, выпущенная Всеславянским издательством в Нью-Йорке (1966), по инициативе Представительства Российских эмигрантов в Америке; полный текст "Открытого письма" был также опубликован в "Русско-Американском Православном Вестнике" (Нью-Йорк), июнь-июль, 1966, № 6, однако, без "Заявления" и "приложения".

На иностранных языках можно указать следующие издания: на английском — «A cry of despair from Moscow churchmen» (published by the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia, New York, 1966. And «The Orthodox Church» (Philadelphia, Pa, August-September, 1966, n° 7). См также: Religion in Communist Dominated Areas. New York, June 15/30, 1966, Vol. 5, n°s 10-11; на французском — «Informations Catholiques Internationales», 5 avril 1966 (письмо к гражданским властям), «Messenger Orthodoxe», 35, III, 1966 (полностью), а также «Istina», n° 4, 1965-1966 (письмо к Патриарху). В немецком переводе "Открытое письмо" в сокращенном виде было опубликовано в Бонне в журнале «Ost-Problem» (№ 13, 1966). Немецкий перевод в нем предваряется большой статьей прот. Д. Константинова — «Die Russische Orthodoxe Kirche heute».

Документы о запрещении и апелляции двух московских священников были напечатаны в газете "Русская Мысль" (Париж, 25 августа 1966, № 2508) и отдельной брошюрой во Всеславянском издательстве: "Новые важные документы о положении Русской Церкви в СССР", Нью-Йорк, 1966.

Подробный анализ "Открытого письма" можно найти в статье о. Д. Константинова "Подтверждение неопровержимого" ("Новый Журнал", Н.-Й., 1966 № 84. Имеет значение также материал, опубликованный в "Вест-

В России и на Западе сложились самые противоречивые мнения относительно этого дела. Многие считали священников безусловно правыми и целиком винили Патриархию. Но находились и такие, которые считали их действия чуть ли не сознательным разложением Церкви. Как обычно, крайние мнения не отражали действительности. Единственное, что можно сказать с уверенностью, это то, что оба священника действовали с полной искренностью и были движимы душевной болью, пастырской совестью и горячим желанием обратить внимание на угрожающие Церкви нестроения. Их постигла неудача. Они были многими поняты превратно и вот уже почти пять лет они пребывают без служения.



О. Николай Эшлиман и о. Глеб Якунин

нике РСХД», № 81 за 1966 г. и статьи А. Краснова-Левитина в «Русской Мысли», № 2487 от 7 июля 1966 и в «Посеве» от 23 сентября и 1 октября 1966.

Желающим более полно и широко ознакомиться с положением Русской Православной Церкви в СССР за последний период, можно посоветовать книги Н. Струве (Nikita Struve. «Les Chrétiens en URSS», Seuil, Paris, 1963) и прот. Д. Константинова «Гонимая Церковь», Нью-Йорк, 1967. Там же подробная библиография.

(Прим. Ред.).

Что же произошло? Современникам трудно оценивать смысл событий, совершающихся у них на глазах. Тем не менее важно сохранить некоторые наблюдения и факты для того времени, когда страсти утихнут и можно будет ретроспективно взглянуть на эти годы истории Русской Церкви.

В западной прессе часто подчеркивалось, что оба священника были воспитаны духовной семинарией и это дало им возможность прийти к самостоятельному взгляду на церковные события. Это ошибка. Ни один из них семинарии не кончал. И вряд ли это было необходимо для того, чтобы увидеть неполадки в церковной жизни. Скорее наоборот, если бы они учились в духовной школе, им невольно бы передался тот дух боязливости и конформизма, который определяет атмосферу в церковных кругах России. Ведь любой представитель Церкви: епископ, священник, преподаватель духовной школы находится под угрозой быть полностью выброшенным за борт, в случае если он не сможет угодить своему духовному или светскому начальству. Куда денется такой человек? Кому он нужен? Священник, обремененный семьей, боится потерять место гораздо больше, чем представитель любой другой профессии. Эта потеря для него означает выпадение из жизни. Образование, которое он получил, не пригодно нигде, кроме Церкви, а клеймо церковника будет затруднять ему поступление на гражданскую работу, если он даже имеет светскую специальность.

Этот рефлекс страха, который вырабатывается у людей церковных, отсутствовал у двух московских священников, что сыграло большую роль в их выступлении. Но с другой стороны, эта черта не позволила им найти широкую поддержку среди собратьев. У них было много сочувствовавших; большинство церковных людей, знакомых с Открытым письмом, восхищались их поступком — но дальше этого дело не шло и не могло пойти.

В этой связи необходимо хотя бы вкратце остановиться на биографиях о. Николая и о. Глеба, которые, вероятно, мало кому известны.

Николай Николаевич Эшлиман родился в Москве 10 августа 1929 года в семье Н. Эшлимана, подданного Швейцарии, который вскоре после рождения сына принял советское гражданство. Предки о. Николая по линии отца происходили из Шотландии. В 40-е годы XIX века Карл Якоб Эшлиман был приглашен в Крым на должность главного архитектора. (В Ялте и поныне стоит ему памятник). По матери Н. Н. Эшлиман происходит от грузинского князя Давида

Назарова, выехавшего в XVIII веке из Грузии с царем Вахтангом в Россию. Известный русский изобретатель Яблочков приходится отцу Николаю двоюродным дедом. Семья Эшлиманов была интеллигентной, но особой религиозностью не отличалась. В своих религиозных исканиях будущий священник шел в значительной степени самостоятельно. У него рано проявились многосторонние дарования: он окончил художественную школу, учился музыке. Обладая великолепным голосом, Н. Н. пел во многих храмах Москвы. Занимался он и росписью церквей. Приняв решение посвятить себя пастырскому служению, Н. Н. обращался к двум будущим митрополитам: Пимену — тогда епископу и Никодиму, тогда архимандриту (последний в то время заведовал канцелярией Московской Патриархии). Ходатайство Н. Н. не было отклонено: он уже был известен в церковных кругах Москвы, как ревностный христианин, хорошо знающий богослужение. Рукоположен Н. Н. в сан дьякона был первоначально в Костроме в 1959 г. на праздник Покрова Пр. Богородицы и лишь после этого переведен в Москву, где и был рукоположен в 1961 г. на праздник Успения Богородицы во иереи митрополитом Пименом, высоко ценившим его личные качества и истовое служение.

Сначала о. Николай служил в кладбищенском храме села Пречистого (Московской обл.), а потом был переведен в село Куркино, в пригороде Москвы. Служение в Куркине совпало со смутами, которые внес в церковную жизнь так наз. «архиерейский собор» 1961 г. Церковные советы сменялись новыми лицами, верующие волновались. О. Николай вел упорную борьбу за соблюдение законности, что повлекло перевод его в другой храм. Однако, его труды не пропали даром и законность в приходе в какой-то степени была восстановлена. В Московском храме Покрова Пресвятой Богородицы, что в Лышиковом переулке, и застало о. Николая прещение...

Глеб Павлович Якунин, второй автор Открытого письма, родился 4 марта 1934 г. в Москве, в православной религиозной семье, и с детства получил церковное воспитание. После школы учился он в музыкальном училище при Консерватории, а потом в Пушкино-меховом институте вначале в Москве, затем в Иркутске, который и закончил в 1959 г. Еще студентом Глеб Павлович принял решение посвятить себя Церкви и вскоре после окончания института поступил псаломщиком в храм муч. Трифона в Москве, а несколько позже в Московскую духовную семинарию. Правда через год он был

из нее исключен по обвинению в присвоении книги из семинарской библиотеки («Философия свободы» запретного для студентов Н. А. Бердяева). Не спас положения и тот факт, что книга была возвращена в семинарию по первому же требованию. 10 августа 1962 г. в праздник иконы Смоленской Божией Матери был рукоположен во иереи и служил в начале в г. Зарайске, затем в г. Дмитрове (города Московской обл.) в храме иконы Казанской Божией Матери.

15 декабря 1965 г. о. о. Эшлиман и Якунин обратились к Святейшему Патриарху Алексию с Открытым письмом, копии которого были разосланы всем епископам внутри страны. За пределы Советского Союза документ попал без ведома авторов. Параллельно было отправлено Заявление на имя председателя Президиума Верховного Совета СССР Н. В. Подгорного (2). В обоих документах авторы подробно говорили о неблагополучии во внутрицерковных делах и в отношениях между Церковью и гражданскими органами. Документы изобиловали фактами нарушения законности в отношении Церкви, дышали искренней болью, недоумением и были проникнуты стремлением внести посильную лепту в нормализацию создавшегося положения. Мы не будем излагать здесь содержание писем: оно достаточно известно, а лишь поделемся своими соображениями относительно причины, побудившей двух священников пойти на этот решительный шаг.

Открытое письмо на имя Патриарха появилось не случайно. Это была реакция на давление, которому в конце 50-х и начале 60-х годов подверглась Церковь со стороны гражданской и административной власти. Всем хорошо известно враждебное отношение к религии Н. С. Хрущева, явно проступавшее в его публичных высказываниях и, что существеннее, в варварских мероприятиях того времени. Одним из звеньев в цепи антицерковных актов было выведение духовенства из состава церковной общины и передача власти в приходах и епархиях в руки светских лиц. Слов нет, старое устройство управления приходом и епархиями страдало вопиющими недостатками, что, к сожалению, недостаточно рассмотрено в Открытом письме, но «архиерейский собор» 1961 года не улучшил, а ухудшил положение. Исключение духовенства из Церковного совета шло вразрез и с церковными правилами и с гражданскими законами. Получалась парадоксальная ситуация: священник (пус-

(2) Идентичные заявления были направлены председателю Совета Министров СССР — А. П. Косыгину и генеральному прокурору СССР — Р. А. Руденко.

кай теоретически) имел право быть избранным в местные светские органы правления, а в Церковный совет доступ ему был закрыт. Эта «реформа» была проведена без единого акта протеста со стороны епископов. Лишь впоследствии некоторые из них во главе с еп. Ермогеном сделали робкую попытку протеста, но она кончилась ничем. Тот факт, что большинство епископов, отзываясь об Открытом письме в узком кругу иной раз даже с восторгом, официально письмо не поддержало, объясним вполне понятным страхом и непривычкой действовать независимо. Но если епископат весь был ознакомлен с текстом письма, то из рядового духовенства его прочла едва ли половина (вероятно гораздо меньше). Прочитавшие, однако, встретили его с большим энтузиазмом, увидав в Письме отражение своих затаенных мыслей и чаяний. Ожидали: вот-вот «что-то начнется», но никто не шел дальше словесной и материальной поддержки священников, не решаясь подвергать опасности свое служение или семью. Ничего не «началось», да и ничего не могло начаться: переговоры с государственными органами должны вести Патриарх и епископы, а не рядовое духовенство. Между тем, Патриарх, Синод и епископат в условиях тех лет и не помышляли о возможности каких бы то ни было переговоров. Более того, церковное управление восприняло акт священников, как досадное выступление смутьянов и мечтателей, которое может «поссорить с властью».

Первое запрещение о. о. Николая и Глеба не говорило, однако, ни слова о сути их петиции, но лишь указывало на якобы дерзкую форму Открытого письма.

Признавая мужество и добрые намерения священников, следует отметить, что многие интонации документа действительно вызвали возражение. Письмо было местами написано в выпретенном поучающем тоне, изобиловало неуместными выдержками из Писания, более походя на обличительный документ, чем на письмо священников Патриарху. Кроме того, в нем затрагивалось много сторонних вопросов, давалась для большинства спорная интерпретация событий русской церковной истории, кое-что нуждалось в проверке и вызывало возражение. Одним из самых существенных недостатков Открытого письма было отсутствие в нем конкретных конструктивных предложений. Авторы не хотели считаться со сложными условиями существования Церкви. Они требовали ее полной автономии, что совершенно не реалистично в настоящее время, и наряду с максималистическими требованиями не предла-

гали никаких постепенных реформационных мер. Однако, реакция церковного управления на Открытое письмо определялась не этими соображениями, а страхом, что «будет хуже», и тайным сознанием своей вины. Священники резко, но в целом справедливо очертили неблагоприятную роль епископата в кризисах последних десятилетий. Это была правда, которая «колет глаза», сказанная без всякой дипломатии, «в лоб».

Патриарх никогда не видал ни о. Николая, ни о. Глеба. Большинство членов Синода так и не удосужилось познакомиться с ними. Когда выносились решения о санкциях против священников, их самих не вызывали и с ними не беседовали. Все было совершено заочно. Началась странная игра, выросла стена непонимания и отчуждения. Митрополит Пимен — единственный из епископов — говорил со священниками. Как известно в церковных кругах, о. Николай был всегда глубоко ему предан и питал к митрополиту искреннюю сыновнюю любовь. Но теперь взаимопонимания больше не было. Последовал обмен текстами, в которых все яснее ощущалось ожесточение и отчужденность.

Даже если допустить правоту Синода и епископата (а в ней позволительно сомневаться), даже тогда было бы естественным ожидать, что архиереи будут более снисходительными к молодым и горячим священникам, подойдут к ним не так формально. Своими прещениями и умыванием рук они невольно помогали тем кликушествующим лицам, которые, как говорят в московских кругах, одно время окружали о. о. Николая и Глеба, толкая их на ошибочные поступки.

Итак, установилось прочное взаимное непонимание. В сущности это положение сохранилось и поныне. Авторы Открытого письма не сделали ни одного шага для того, чтобы примириться с Патриархией. Патриархия делает вид, что забыла о них, или же действительно предала инцидент забвению, оставив священников на произвол судьбы. Что касается гражданских органов, то они никак не ответили на письмо в их адрес, но и авторов почти не тревожили, предоставив Патриархии самой карать их. Такова в общих чертах печальная, если не сказать трагическая, история двух мужественных священников, сказавших правду вслух.

Спрашивается, принесло ли письмо о. о. Николая и Глеба какие-то практические результаты?

Сомнительно. Закрытие храмов прекратилось по другим причинам, Церковь сегодня также далека от реформ и от пересмотра

решения собора 1961 года, как была далека и до письма двух священников. Но их выступление было значительным нравственным актом, вдохновившим многих верующих и духовенство. Нравственный подвиг, даже не принесший видимых результатов, есть всегда невидимая победа, и потому Открытое письмо останется вехой в истории русской православной Церкви.

Что касается Патриархии, то конечно неправы те, кто пытается представить ее как сборище людей бесчестных и продажных. Большинство епископов, вероятно так же, как о. о. Николай и Глеб, желали бы пользы для Церкви. Но воспитанные в атмосфере осторожности, страха и беспрекословного подчинения они не могут поддерживать такие радикальные выступления. Впрочем, решившись на это, они бы вероятно разделили судьбу архиеп. Ермогена, который сейчас находится в таком же положении, как и авторы Открытого письма.

Удивляет лишь поистине более чем равнодушное отношение к молодым священникам, которые вот уже несколько лет пребывают под запрещением. Однако, и с их стороны не была сделана попытка к примирению, что было бы, вероятно, единственным выходом. Путь разделений и обвинений — в конце концов пагубный путь. Священники сказали все, что думали, а Патриархия по существу ничего не возразила против. Отдельные резкие нотки письма никак не могут быть восприняты как сознательное оскорбление Патриарха или церковного начальства. Потому есть все основания для примирения и для восстановления о. о. Николая и Глеба на церковном служении. Для этого нужна лишь добрая воля с обеих сторон.

II. ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО

Н. А. СТРУВЕ

О ФИЛЬМЕ «АНДРЕЙ РУБЛЕВ»

Целых шесть месяцев не сходил с парижских экранов запрещенный в Советской России большой, трехчасовой фильм Андрея Тарковского — «Андрей Рублев»^{*)}. Успех был не только у публики, но и у критики. На редкость хвалебные отчеты появились, как это ни странно, в коммунистической печати. Воскресный орган французской коммунистической партии «Humanité-Dimanche» провозгласил «Андрея Рублева» царем всех фильмов. Обозреватель еженедельника «Lettres françaises» был в восхищении от абсолютной оригинальности фильма, и создателя его назвал молодым гением. Даже ежедневная газета компартии «Humanité» и та присоединилась к хору похвал: «тщательно взвесив слова, мы можем сказать, — писала газета, — что имеем дело с подлинным шедевром».

Разумеется, были и недовольные. Кое-кто нашел фильм растянутым, громоздким, не на тему. Ждали фильма об иконописи, тогда как Андрей Рублев там и не прикасается к кисти. Блюстители старины нашли историческую картину уж очень не точной. Один критик упрекнул фильм «в отвлеченной красивости». Другой — в возрождении традиционного русского национализма. Эти отрицательные отзывы — на наш взгляд — вызваны неправильным пониманием основного замысла фильма. Впрочем, и не все хвалебные критики отличались глубоким пониманием. Можно даже сказать, что в большинстве случаев фильм был понят очень поверхностно.

Сам Андрей Тарковский, в интервью, напечатанном вместе с переводом сценария на французский язык, применил к своему фильму следующее изречение Энгельса: чем более скрыт замысел художника, тем лучше это для произведения искусства. Если замысел фильма запрятан глубоко — то совершенно очевидно, что он не находится в самом повествовании, в изображении, а где-то

^{*)} Андрей Тарковский сын известного и весьма неплохого поэта Арсения Тарковского.

глубоко за повествованием и за изображением. Последние — лишь символы. Иными словами, фильм совсем не о Рублеве как об историческом иконописце (о кот. кстати сказать ничего решительно не известно). Фильм совсем не историческая фреска, как многие думают. Образ Рублева, исторически правдоподобная, но отнюдь не точно воспроизведенная эпоха — лишь материал, которым пользовались авторы фильма (Тарковский и его друг Михалков-Кончаловский), чтобы выразить мысли и идеи ни к Рублеву, ни к России XV века отношения не имеющие. Мы не погрешим против истины, если скажем, что фильм «Андрей Рублев» прежде всего о судьбах России, он не только рассказ о ее прошлом, но раздумье над ее вчерашним и сегодняшним днем, и тем самым над ее сущностью.



Андрей Рублев (Арт. А. Солоницын)

В первоначальном сценарии фильм начинался с картины, изображающей Куликову Битву. Эта переключка с А. Блоком должна была как бы дать тон фильму, открыть сразу его символическое значение.

Многие зрители были удивлены количеством страшных кровавых сцен, считая, что режиссер увлекается модным в наши дни реалистическим описанием зверства. Но как раз эти сцены, действительно частые и страшные — арест скомороха, пытки, набег татар, разорение Собора, ослепление художников — один из ключей к правильному пониманию фильма в свете сегодняшнего дня. Конечно, русская история, как и всякая, насыщена кровью. Но если это было бы только в прошедшем! Ведь вероятно самым страшным, самым кровавым из всех периодов русской истории являются как раз последние пятьдесят лет. Подумать только: бойня 1914 года, гражданская война, голод, разруха, коллективизация с ее неисчислимыми жертвами, снова голод, небывалый в мире террор, снова жестокая война, снова террор, снова голод и так, увы, вплоть до теперешних дней..

С поразительной краткостью об этом сказала Ахматова в «Поэме без героя»:

И проходят десятилетия —
Пытки, ссылки и казни. — Петь я,
Вы же видите, не могу.

Эти три строчки могли бы служить эпиграфом к фильму. От пыток, казней Андрей Рублев, сам пошедший на убийство, чтобы спасти дурочку, разуверившийся в людях, но не в Боге, дает обет молчания, отказывается писать иконы. Отказ героя фильма — добровольный подвиг, он не вынужденный, как у Ахматовой, но это отличие не меняет дела по существу. «Петь я, вы же видите, не могу», говорит своим молчанием Андрей Рублев... Если мы содрогаемся при виде пытки, которой подвергается ключарь собора, Патрикей, весь забинтованный как мумия, то это прежде всего потому, что эта пытка не средневековое прошлое, а страшная боль наших дней. Таким, с головы до ног забинтованным, был, говорят, введен маршал Блюхер в кабинет к Берия, где на месте и умер... Патрикею в фильме, заливают губы оловом: в 1924 году Мандельштам писал: «еще немного — оборвут (простую песенку о глиняных ободах) и губы оловом зальют».

Духовное начало изображено как руководящее в жизни, как

единственное способное противостоять греху и опустошению. Во второй части татарскому разорению противопоставляется духовный подвиг — молчаливый и пассивный — Андрея Рублева, деятельный и творческий молодого литейщика, подростка Бориски.

В Андрониев монастырь, чтобы помнить о своем грехе — убийстве татарина — Рублев взял с собой владимирскую дурочку, лишенную дара речи. Он ее охраняет, спасает от нелепого самоубийства (во время голода дурочка запикивает в рот отравленные растения), но не в силах уберечь ее от татар, которым она бессознательно отдается. Дурочка — несомненно образ молчаливого и безвольного народа, как бы инсценировка знаменитых стихов Блока:

Какому хочешь чародею,
Отдай разбойную красу!

или Волошина:

Поддалась лихому подговору,
Отдалась разбойнику и вору...

В конце фильма, среди общего ликования и восстановления, дурочка промелькнет с маленьким татарченком — сияющая, исцеленная, во исполнение тех же стихов Блока:

Пускай заманит и обманет, —
Не пропадешь, не сгинешь ты,
И лишь забота затуманит
Твои прекрасные черты...

Последняя часть фильма посвящена отливанию колокола, символа свободы, творческой, одновременно личной и соборной, победы над злом и косностью. Подросток Бориска остался один в живых из семьи литейщика, вымершей от моровой язвы. Секрета литья отец не передал. Но мальчик, в стремлении выжить, в отчаянном юношеском порыве берется за дело. Преемственности он не имеет... Но упорство и вера, вера в Бога — Бориска все шепчет краткую молитву «Господи, помоги», — вера в себя, в свои силы его окрыляют. Он мучительно ищет подходящего материала. Испытанные подмастерья предлагают ему разных сортов глину, он их все отвергает: «не та». И с безумным упорством ищет и, наконец, на дне оврага находит **ту глину**, т. е. ту подлинную основу, не подделку, на которой можно строить. Мучительны поиски, мучи-

тельна и работа отливания. Каторжный труд приносит наконец свой плод. Бориска, в изнеможении блаженства, притуляется к изображению Георгия Победоносца... А в час когда колокол должен зазвучать, в присутствии суровых властей, при всеобщем напряжении, раздается вежливая, хладнокровная и язвительная речь иностранцев, итальянских послов:

Вы меня, как убитого зверя,
На кровавый поднимете крюк,
Чтоб хихикая и не веря,
Иноземцы бродили вокруг...

(Анна Ахматова).

Весь этот эпизод литья насквозь символичен: он изображает творческий порыв современной молодежи, ищущей, вопреки пропасти, легкой между ней и отцами, подлинных основ жизни.

Рублеву Бориска возвращает веру в человека. Фильм заканчивается апофеозом; в течение нескольких минут, в красках, показываются, в деталях и в совокупности, величайшие достижения Рублевской живописи: преображенные земля и небо, Троица, образ высшей гармонии, и, наконец, величавый образ Спасителя. В первой части показывались «страсти по Рублеву», голгофа русского народа, распятого на кресте. Но крест только тогда имеет смысл, когда ведет к воскресению. Сияющая красота икон Рублева — это голгофа, претворенная в радость Пасхи.

Мы могли коснуться лишь основных двух-трех тем фильма. Богатство его неисчерпаемо и заслуживало бы подробного анализа. Но на двух качествах фильма мы хотим еще остановиться. Первое, это игра актеров или вернее отсутствие игры. Рублев, Даниил Черный, дурочка (роль исполнена женой Тарковского), татарский хан не играют, они суть то, что они изображают. Второе, бросающееся в глаза, достижение, это — язык. Кто не страдал на советских фильмах от опошленной русской речи, от нестерпимомещанского говорка, переходящего часто в помпезность. В фильме показано спасение России, спасение искусства, спасение личности. Но не показано, а реализовано спасение языка. Такого чистого, полновесного, вневременного, а вместе с тем и простого языка давно не приходилось слушать. И тут заслугу авторов сценария делят актеры: им удалось избавиться от казенного говора и восстановить русскую устную речь в ее первобытной, неискаженной красе.

НАБЕГ ТАТАР

...Вокруг собора валяются убитые. Бьется раненая лошадь. Звучат неровные жалобные удары колокола.

Князь в окружении сотников наблюдает за тем, как у входа в храм возятся татары, сооружая таран. Не желая упускать подробности, князь трогает лошадей и направляется к собору, из-за дверей которого навстречу ему несется нестройное истовое пение...

...А в раздраженном сознании неприятным воспоминанием преследует князя все тот же зимний вечер, когда, взрывая снег, подскакал к храму раньше старшего брата и, тяжело дыша, долго сидел не спешиваясь, пока наконец из-за угла собора не выдвинулась процессия — великий князь, во всем своем великолепии, с боярами, с богато одетыми охранниками — и пока не ударил главный колокол, который подхватили остальные, поменьше, и тогда под торжественный благовест он спешился и поклонился в пояс старшему брату, с которым они рука об руку поднялись по заснеженным ступенькам храма, где их встретил митрополит и благословил обоих и указал на вход, откуда несло благолепное восторженное пение, дыхание теплого свечного запаха и светилось в глубине, за дверью, мерцающее золото царских врат, лампад и подсвечников.

В Успенском соборе невыносимо душно и тесно. Здесь все, кто успел вбежать, прежде чем заперли дверь: раненные в бою мужики в окровавленных рубахах, старики, женщины с перепуганными детьми. Догорают чадающие лампадки перед алтарем и холодное солнце освещает стены, расписанные Страшным Судом. Все поют:

— Бог мой, на которого я уповаю!.. Не убоишься ужасов в ночи, стрелы, летящей днем...

Последняя надежда, последняя мольба. Среди поющих — Андрей, растрепанный, потерявший скуфью, с глубокой рваной царапиной, тянущейся от подбородка к виску, с замотанной в окровавленную тряпку правой рукой. Он тоже поет. И видит вокруг себя ожесточенных, готовых ко всему стариков, заплаканные глаза детей, освещенные вековым терпением лица женщин. Звонко

разносятся под сводами сокрушительные удары в обитую железом соборную дверь.

Пение усиливается.

...Не приключится к тебе зло, язва не приблизится к жилищу твоему...

Двери со скрежетом поддаются, и через мгновение собор наполняется криком, плачем, визгом детей — в храм врываются пешие и конные. Все приходит в движение, все хотят бежать, но бежать некуда, и люди гибнут, порубленные, растоптанные лошадьми или ногами обезумевшей толпы. Вопли, ржание, визг, голоса, несвязно поющие псалмы.

Андрей выбирается из-под груды залитых кровью человеческих тел, пробирается вдоль стены, пролезает в низкую дверцу, бежит куда-то в темноте, спотыкается о невидимые ступени и, ударившись головой о выступ, теряет сознание.

Страшно выглядит Успенский собор. Стены закопчены, штукатурка под росписями потрескалась и местами обвалилась. Среди мусора, луж загустевшей крови, конского помета валяются убитые. Медленно догорает рублевский иконостас, и трещины в досках дымятся тяжелым дымом.

В одном из углов разрушенного собора заложен костер, на котором татары калят железные прутья.

Посреди храма, под догоревшими балками разоренного купола, на деревянном бруске лежит голый по пояс Патрикей. Его пытаются. Ключарь тяжело дышит, глаза его неровно прикрыты, высохшие губы растрескались и на шее под сплпшимися от пота волосами конвульсивно вздрагивает живчик.

Воины на корточках сидят вокруг костра. Они отдыхают.

Один из них подходит к Патрикею.

— Ну что, еще побеседовать хочешь?

— Нет, — тихо отвечает Патрикей, не открывая глаз.

— А я хочу, — улыбается татарин.

— А я нет, — ключарь открывает глаза.

— Ну ничего, я тебе сейчас щепки под ноготь забью, опять захочешь.

— Ну, если... щепки забьешь... тогда, конечно... если щепки.

К ним от костра подходят остальные.

— Может, так скажешь, без щепок? — продолжает татарин.

— Чего тебе сказать-то, чего?

— Ай-яй-яй, какой нехороший хозяин! Забыл, куда золото церковное попрятал! — качает головой татарин.

— Конечно, нехороший хозяин, — соглашается Патрикей. — Меня из милости архиерей держал, меня... Не доверял мне... Ничего мне не доверял, сам все золото попрятал, не знаю я...

— Ничего, сейчас все узнаешь! — улыбается татарин и делает знак остальным.

Патрикея обступают со всех сторон и растягивают ему руки по краям колоды.

— Погодите, сейчас все скажу, все! Зарыл я его, золото, все зарыл, я... под оградой зарыл, у правого столба, я его...

— Ну-у-у-у, даже обидно, слово даю! Сколько копать земли можно у твоего правого столба? Ты что, смеешься? — еле сдерживается татарин.

— Вот беда-то, — невнятно бормочет Патрикей, — видно, украли все! Наверное, ваши-то и украли, у вас ведь вор на воре... у вас ведь... ты бы своих поспрошал?..

Татарин злобно ругается по-своему и говорит что-то воинам. Те привязывают руки ключаря к поперечине и склоняются над ним. Под сводами раздаются пронзительные вопли:

— А-а-а, больно! Ой, мама!.. Больно... Ой, мамочка!

Патрикей мотает головой, бьется затылком о колоду и вдруг, испустив пронзительный вопль, затихает, выдохнув:

— Помираю...

Татарин недовольно смотрит ему в лицо. В собор входит младший князь и с ним несколько подвыпивших дружинников. Князь подходит к лежащему на колоде Патрикею.

— Ну, сказал что-нибудь? — спрашивает он, с содроганием разглядывая искалеченные руки ключаря.

— Никак правду не говорил.

— Ну чего ж вы?! — с упреком произносит князь, делает несколько шагов к выходу, но его останавливает слабый голос Патрикея:

— Постой, постой, не уходи, Иуда, вражья морда, — тихо причитает он, и мутные слезы катятся из-под закрытых век. — Посмотри, как русского православного человека, невинного мучают изверги, посмотри лучше. Кости ему ломают воруги... ногти дерут... посмотри лучше, и мне дай на тебя поглядеть... Подожди... дай оклемаюсь, глаза приоткрою... хочу в твою рожу посмотреть, в рожу твою Иудину, косоглазую!

— Врешь ты, — усмехается князь. — Русский я.

— Да разве тебя спутаешь? Я тебя по голосу признал по твоему, по Иудиному. Русь продал супостатам... — Патрикей с трудом открывает глаза. — Я тебя сразу признал... Помяни слово невинно убиенного: не будет вашей ноги поганой на русской земле... Перед Господом Богом клянусь — не будет! Крест поцелую! — Патрикей весь трясется и вдруг кричит во всю мочь: — Крест дайте, крест православному!!!

— Сейчас! — весело кричит от костра татарин, вытаскивая из огня раскаленный добела крест.

Князь, опустив голову, идет вдоль стены с обезображенными росписями и, толкнув железную дверцу, оказывается на узкой каменной лестнице, ведущей на крышу, а в голову лезет все то же...

Рокотал хор, и на неведомых высотах блуждали голоса певчих, и пламя свечей колебалось согласно возгласам хора:

— ...Да принесут дары Страшному. Он укрощает дух князей. Он страшен для царей земных...

...и младший князь наклонился к тяжелому, сияющему драгоценными камнями кресту в руках митрополита и долгим поцелуем поклялся перед всевышним в нерушимой дружбе и в послушании старшему брату своему, и от добрых слез задвоилось все вокруг, когда он, прикоснувшись губами к теплому золоту, трижды поцеловался с великим князем и митрополит осенил их клятву крестным знаменем...

— Ты крест кричал? — щурясь, спрашивает Патрикея рябой и протягивает к его губам раскаленный искрящийся крест. — Целуй! Хотел?

Патрикей смотрит на нависший над его лицом пышавший жаром крест и видит оскверненные своды храма, закопченные, неузнаваемые, струящиеся в горячем воздухе от протянутого к его лицу раскаленного железа.

— Ну? Чего тут клялся? — торопит ключаря его мучитель.

— Чего клялся? — стараясь вникнуть в смысл вопроса, повторяет Патрикей. — Клялся... клялся, что скоро ноги вашей здесь... не будет здесь! Скоро вас, нехристей...

— Что не клянешься? — татарин придвигает раскаленный крест к лицу Патрикея. Ну, боишься? Страшно?

— Чего?

— Умирать?

— А чего мне бояться? Чего мне... я не убивал, по воскресеньям не работал... я... верю... не изменял... а коли есть грехи, так, может... — Патрикей переводит взгляд с креста на стену. В раскаленном воздухе дрожит над ним ангел с трубой, возвещающий начало Страшного Суда. Милостиво и нежно смотрит на него ангел. — Коли грехи есть, простит нас Господь, милостив он, простит... Ведь правда, Господи, простишь ты меня? — обращается Патрикей к безмолвным фигурам на стенах.

В собор вводят черную длинноногую кобылу. Подковы ее звенят, клацают по каменным плитам.

— Ну, хватит, а то остынет! — татарину надоело держать тяжелый крест, и он начинает злиться.

Патрикей дико улыбается и кричит, тараща глаза:

— А вот вы все будете гореть в смоле кипящей! Все! — И начинает хохотать, злорадно, захлебываясь. — Вы уйдете, а мы снова все построим! Заново все и лучше еще! Мы все... а вы в геенне огненной кишки свои выпускаете! — заливается тонким хохотом, смешанным со слезами, Патрикей.

Татарин с силой прижимает крест к лицу ключаря, и страшный нечеловеческий рев раздирает пустоту мертвого храма. Татары тащат извивающегося Патрикея к выходу, связывают ему сыромятиной ноги.

— Слава... тебе... Господи, — доносится сквозь хохот, которым захлебывается ключарь, — что допустил... грабеж и убийство... Теперь такую злобу ты в нас заселил! Такую... силу! Спасибо!... Всех перебьем... (1)

Свободный конец сыромятины татары привязывают к хвосту кобылы и ударяют ее по крупу раскаленным крестом...

Кобыла взвивается на дыбы, обрушивает на каменные плиты грохот подкованных копыт и бросается к выходу, волоча за собой хохочущего полумертвого Патрикея прочь из разрушенного, заваленного трупами храма.

Владимир трещит и стонет от пожаров. К небу поднимается черный дым, сажа летит по ветру. Завоеватели жгут, режут, грабят,

(1) В фильме Патрикею заливают рот оловом.

словно уж и меры нет насилию и граница возможной человеческой жестокости отодвигается все дальше и дальше.

Младший князь подымается по древним стертým ступенькам, для того чтобы с самого верха взвесить, оценить и определить всю полноту своей мести, вскормленной ненавистью и безмерной жадной власти.

Он смотрит вниз, на пепел и крик, и его прозрачные глаза с маленькими, как маково зернышко, зрачками слезятся на высоком свободном ветру.

Разоренный Успенский собор напоминает огромную каменную пещеру. Сверху, из зияющих дыр сорванных куполов, сыплется мелкий холодный дождь. У наполовину сгоревшего иконостаса среди трупов на коленях стоит Андрей. Его трудно узнать. Он словно собрался помолиться, да разом забыл не только молитвы, но и все слова вообще. Вдруг он чувствует на своем плече чью-то знакомую легкую руку, и прикосновение это вызывает в памяти бесконечно далекое и счастливое время.

— ...Ох, хорошо как, что ты пришел! Мне так хотелось тебя видеть.

— Если бы ты не хотел, я бы и не пришел ни за что, — отвечает из-за его спины знакомый дребезжащий голос.

— Ты пришел как раз во-время, я не спал три ночи, а сегодня заснул, как провалился куда-то, и почему-то ты мне приснился, — Андрей говорит торопливо, сбивчиво. — Будто смотришь в окно, только не снизу, а сверху почему-то, из-за верхнего наличника вниз головой свешиваешься и заглядываешь и пальцем мне грозишь, а я в пустой избе, и два ордынца со мной, голову мне перекручивают, и ты смотришь и пальцем в окошко — стук! стук! А я кричу тебе... — Андрей вдруг сбивается и умолкает.

— Что кричишь?

— Слушай, что же это делается? — вдруг спрашивает он. — Убивают, насильничают, храмы обдирают, святые книги жгут! Ты только подумай, что было-то здесь!

— Да знаю я про все это. Очень хорошо знаю.

— Когда его убивали, мучили его очень, на медленном огне его жарили...

Андрей говорит взволнованно, жарко, будто в ознобе.

— Кого?

— Ну, ты знаешь, ну этого, как его, родного моего...

— Так многих убили, что я, всех помнить должен? — Феофан зябко кутается в рясу и, спрятав руки в рукава, спиной прислоняется к закопченной стене.

— Ну, он еще крест раскаленный целовал, — суетливо торопится Андрей. — Так и умер он, так ничего и не понял, кричал все: «Вы пропадете, а мы заново все поставим!» А татарин смеется... А чего ему?! «Вы и без нас друг другу глотки перегрызете!» А? Позор-то какой, а?

— А я ведь говорил тебе! Ты все спорил. Сколько крови мне тогда попортил... Помнишь?

— Но мне ведь сейчас хуже, чем тебе: ты помер уже, а я...

— Не гневи Бога! — строго перебивает Феофан.

— Да не о том я! А то, что полжизни в слепоте провел! Полжизни, как этот... Я же для них, для людей, делал днями-ночами. По три дня на свет смотреть не мог: глаза болели. Тешил себя, что радость это для них, что в помощь вере! А они, православные-то, взяли иконостас мой и так вот просто и пожгли. Спалили! Не люди ведь это, а?

— Я тебе говорил!

— А разве не одна у нас вера, не одна земля? А они взяли и сожгли, не дрогнули, и как Господь вытерпел? Стояли и смотрели, а один даже улыбался. Вот так, — Андрей улыбается неживой улыбкой и плачет. — Разве кровь у нас не одна? Как же они под татарское начало встали? Всех перебили: Фому, Петра, Григория, Серегу моего тоже... Я ж его в такой день нашел, Сережку, Сергея-то!

— Ну ладно, уходить мне пора, — морщится Феофан.

— погоди, прошу тебя, ну не уходи, — торопливо бормочет Андрей, шмыгая покрасневшим носом, — тебе что, скучно? Нехорошо тебе? Ну, не буду я. Не хочу я, чтобы ты уходил. Давай пойдём сядем, поговорим. Я тебе расскажу...

— Я и так все знаю...

— Мы с тобой сейчас в келейку зайдем, тут одна потайная есть — неделю хоронился там... Сядем поговорим... Всю ночь будем говорить! Я тебе расскажу, как работали мы тут...

— Мне уходить надо, — Феофан поворачивается, но Андрей останавливает его: — Я ведь тебе самого главного не сказал! —

Он собирается с духом и произносит: — Все. Я писать больше никогда не буду. (2).

— Это почему?

— Не нужно это никому. Если не смог своим искусством людей убедить, что люди они, — значит, вовсе нет таланту! А потому больше к кистям, краскам не прикасусь. Все...

— Неверно это! Подумаешь, иконостас сожгли! Меня тоже знаешь сколько пожгли? В Пскове, в Новгороде, в Галиче!

— И ты, если бы жив был, тоже не писал бы! Разве не так?

— Великий грех на себя берешь! Конечно, не так!

— Знаю, Господь милостив, простит. Я на себя епитимью наложу. Господу обет молчания дам. Молчать буду. С людьми мне больше не о чем разговаривать... Хорошо я придумал?

— Плохо ты придумал, — грустно говорит Феофан.

— Сам мне когда-то сказал: «Не можешь сказать — молчи!» Помнишь?

— Мало ли что я говорил! — возмущается Феофан и, подумав, вздыхает: — Я тебе не советчик. Нету у меня права тебе советы давать. Нельзя.

— А разве ты не в рай попал?

— Какая разница! Скажу только, что там совсем не так, как вы все думаете. Пора мне.

— Русь... — голос Андрея дрожит. — Все она, родная, терпит, все вытерпит... Долго так еще будет? А? Феофан?

— Не знаю, — говорит Феофан и уходит не оборачиваясь (3).

Начинает идти снег. Редкие снежинки неуверенно падают на пол собора. Феофан вдруг останавливается у зачуженной стены, на которой уцелел кусок росписи: плащаница, кусочек плеча, рука... По-стариковски склонив голову набок, он пристально рассматривает роспись.

— Красота-то какая... — Феофан чмокает языком и оборачивается к Андрею, который стоит посреди собора, подняв голову, и, протянув руки, ловит на ладони медленные снежинки. Феофан улыбается.

— Послушай, не бросай. Не себя радости лишаешь — людей. А? — просит он.

(2) В фильме Рублев признается в убийстве татарина: «человека убил». Это соучастие в грехе и мотивирует его обет молчания.

(3) В фильме добавлено «всегда», «вечно».

— Снег идет, — вместо ответа произносит Андрей. — Ничего страшнее нет, чем когда снег идет в храме. Правда?

Ему никто не отвечает. Андрей внимательным взглядом обводит собор и, не найдя никого, кто мог бы ему ответить, выходит на начинающую белеть, но сопротивляющуюся этому всеми своими обуглившимися избами улице.

Он спускается по ступенькам собора, но не успевает сделать и нескольких шагов, как навстречу ему бросается владимирская блаженная. Она улыбается, бормочет что-то, глаза ее пусты, слезы бесстрастны, и участие ее напоминает собачью верность.

Снег начинает идти гуще. За поворотом они неожиданно выходят на Серегу. Он стоит посреди дороги и ковыряет ногой застывшую лужу. Увидев Андрея, он бежит к нему, захлебываясь от радости:

— А я искал, искал тебя всюду! А Даниил где? — Андрей вдруг останавливается и, закрыв глаза, стонет, словно от боли. — Даниил где, Андрей?

Андрей не отвечает. Он смотрит вперед, решив ни за что, никогда больше не обращать на человеческую речь никакого внимания и относиться к ней отныне как к шуму, как к пустому звуку.

Они выходят за ворота. Смеркается. Идет снег. В кустах шагают волки и раздаются их тоскливый вой... (4).

(4) В фильме Серега больше не появляется. Дурочка находится в соборе и молчаливо гладит убитой женщине волосы.

Прим. Ред.

III. ОБЩЕСТВЕННОСТЬ

Ив. ПЕТРОВ

НАСТОЯЩЕЕ И ПРОШЛОЕ

ОТКЛИК НА ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО

А. САХАРОВА, В. ТУРЧИНА И Р. МЕДВЕДЕВА (1)

Советская действительность настолько «специфична», что неискнутому уму, особенно если дело идет об иностранцах, часто трудно поверить фактам, являющимся обыденным явлением в пределах СССР. Несколько лет тому назад, в маленьком собрании, хотя и очень буржуазных, но весьма просвещенных французов, мне пришлось рассказать о том, как коммунистическая власть пытается бороться с нелегальным распространением литературы, размножаемой путем «самиздата»: по окончании рабочего дня, машинистки советских учреждений обязаны вручать свои пишущие машинки начальству, которое запирает их на ночь на ключ в шкафы канцелярий.

Нам, за рубежом, известно об этом не из одного, а из многих источников, но «капиталистическому сознанию» трудно отдать себе отчет в возможности чего либо подобного. Слова мои были встречены всеобщим молчанием. Выражение лиц слушателей говорило, однако, о том, что они ни на йоту не поверили мне. (В самом деле, кто может представить себе французскую «дактило», сдающей каждый вечер машинку, на которой она работает, шефу своего бюро!). «Очередной плод болезненного воображения эмигрантов», должно быть, говорил себе каждый из них.

Мне вспомнился этот инцидент, когда я читал письмо, адресованное 19 марта 1970 года высшим инстанциям коммунистического режима тремя советскими учеными — А. В. Сахаровым, В. Ф. Турчиным и Р. А. Медведевым. Предлагаемые ими реформы «демократизации» окаменевшего в своей тоталитарности общественно-государственного порядка показали мне при этом менее примечательными, нежели перечисление стеснений элементарнейших гражданских свобод населения, которое дается в этом документе. Сделано оно не врагами советского строя, а людьми стоящими на коммунистической платформе и верящими, что осуществление их

(1) Письмо трех ученых от 19 марта 1970, напечатано в «Русской Мысли» от 30 апреля 1970 г.

предложений приведет к повышению международного престижа СССР и к укреплению сил коммунизма в мире. Составленный ими своего рода «каталог» нарушений прав человека приобретает поэтому особенную ценность, не только для нас, но и для Запада.

Каковы же эти нарушения? Вот краткий перечень того, что упоминается в названном тексте:

— Лишение свободы, путем заключения в тюрьмы, концентрационные лагеря и психиатрические лечебницы, лиц, хотя и проявляющих свою оппозицию политике власти, но убеждения и действия коих не выходят из рамок советской законности.

— Упразднение органов печати, не находящихся под непосредственным контролем коммунистической партии или руководимых ею организаций и учреждений.

— Предварительная цензура печатного слова во всех его видах.

— Запрещение ввоза в СССР иностранных книг, газет и журналов.

— Ограничение свободы въезда в СССР и выезда из него.

— Стеснение переписки с зарубежными странами.

— Обязательная прописка граждан СССР по месту их жительства, влекущая за собой невозможность для них селиться в крупных городских центрах.

— Недопущение насильственно переселенных, в сталинский период, народностей в области их первоначального расселения.

Прервем на этом список «аномалий», приведенный в письме трех ученых; он и так достаточно красноречив, чтобы охарактеризовать существующий ныне в России порядок. Спросим лучше себя: каким образом на пятьдесят третьем году существования коммунистического общества члены его оказались опутанными столь обширной сетью притеснений? Ведь каждое из них, на какой бы точке земного шара оно не осуществлялось, встречало, в свое время, негодующие протесты борцов за свободу.

Иностранным комментаторам русских событий свойственно сваливать всю вину за происходящее ныне в СССР на прошлое России. Деспотический де строй, веками существовавший на ее территории, выветрил из сознания русского народа представление о подлинной независимости духа, приучил его раболепно склонять свою шею перед насилием, сделал принуждение привычным методом управления его судьбами.

Царская Россия знала и тюрьмы и ссылки. В них было без сомнения много сурового. Но они в свое время поражали иностран-

цев прежде всего контрастом с тем, что наблюдалось ими в Зап. Европе. Забывалось при этом, что Россия представляла собою тогда поле борьбы революционных сил с установленным традицией государственным строем (то, что Запад пережил на пятьдесят или на сто лет раньше, и приблизительно в тех же формах). И сейчас, вспоминая это прошлое, иностранцы забывают, что кроме отдельных случаев эксцессов власти, возбуждавших единоклубные протесты русского общественного мнения, борьба эта велась со стороны правительства в соответствии с существовавшим до революции законодательством. Этим она и отличалась от наблюдаемого ныне преследования поступков и взглядов, хотя и неприятных современным правителям России, но не нарушающим принципов коммунистической легальности.

Как мы видим из письма трех ученых, граждане СССР, способные к критическому анализу, ясно отдают себе отчет в этом свойстве современных репрессий. Но понятны ли им действительные размеры различия между тем, что наблюдается теперь, и тем, что было прежде? Об этом они могли бы судить по собственным же источникам, правда не всегда им доступным.

Возьмем, например, описание жизни в тюрьме и ссылке Ленина, принадлежащее перу его жены, Н. К. Крупской (2). Будущий основатель первого коммунистического государства был арестован в декабре 1895 года за революционную пропаганду среди петербургских рабочих. После 14 месяцев тюремного заключения, его сослали на три года в село Шушенское, Енисейской губернии. Находясь в тюрьме, в Петербурге, он нашел тайный способ сноситься со своими товарищами по организации и продолжал руководить их работой. В тюремной камере им была написана значительная часть его известного труда «Развитие капитализма в России».

Сосланный в Сибирь, Ленин, как и все ссыльные, получал правительственную ассигновку на жизнь. Несмотря на ее малые размеры (8 рублей в месяц), она позволяла ему, однако, оплачивать полностью свое содержание в избе зажиточного сибирского крестьянина. За эти деньги, говорит его жена, он имел чистую комнату, с полом устланном домотканными коврами, еду, стирку и починку его белья. Питание, пишет Крупская, было скромное. Хлеба и молока он получал вдоволь. Мяса также (каждую неделю хозяин резал барана и предоставлял своему постояльцу мяса, сколько

(2) Оно издано, между прочим, по-французски: N. Kroupskaïa, «Ma vie avec Lénine», Payot, Paris, 1933.

тот пожелает). Страстный охотник, Ленин имел собаку и много бродил с ружьем по окрестностям в свободное от литературных занятий время. Литературной работе он посвящал целые дни. В Шушенском было закончено «Развитие капитализма», написано свыше 30 мелких политических произведений и составлена программа соц. дем. съезда, собравшегося в 1898 году в Минске (в историю КПСС он вошел, как ее первый съезд). Книги он получал открыто по почте. (Недавно «Литературная Газета» посвятила статью библиотеке, составленной им таким образом в Шушенском. Она насчитывала около 400 томов и, среди них, ряд основоположных произведений марксизма).

Все это рисует картину мало соответствующую ходячим представлениям о «царской ссылке». О том, что описанная обстановка была не исключением, а общим правилом, свидетельствуют и воспоминания Троцкого (3). Приговоренный к четырехлетней ссылке в Сибирь, автор их провел 6 месяцев в пересыльной тюрьме в Москве. «Это было для меня время усидчивой работы над теоретическими проблемами», говорит он. В тюрьме им была написана брошюра о рабочем движении в Николаеве, за участие в котором он был осужден. Переправленная за границу, она вскоре была напечатана в Женеве.

Заброшенный ссылкой в отдаленные места Сибири, но воспользовавшийся через несколько месяцев разрешением местного губернатора поселиться в Верхоленске, в районе Байкальского озера, Троцкий стал вскоре сотрудником иркутской газеты «Восточное Обозрение». Его литературно-критические статьи давали ему регулярный заработок. Очень быстро он установил связь с местными социал-демократическими организациями, редактировал для них прокламации, участвовал в дискуссиях о целесообразности политического террора и т. д., и т. д. Наконец, следуя примеру своих товарищей, среди которых, поясняет он, свирепствовала «настоящая эпидемия побегов», он бежал из ссылки и, после посещения с партийной миссией целого ряда провинциальных городов Европейской России, благополучно перешел австрийскую границу.

Вряд ли найдется кто-либо, кто решится оспаривать, что, по сравнению с условиями тюремного и концентрационного режимов Советской России (сошлемся хотя бы на «Один день Ивана Денисовича» или на «Крутой маршрут» Евгении Гинзбург), описание

(3) Последнее издание их, format de poche, вышло в Париже в 1966 г. Léon Trotsky, «Ma vie».

соответствующих мест заключения дореволюционного прошлого делается, испытавшими их на себе коммунистическими авторами, в тонах, которые можно было бы назвать почти идиллическими.

Нет, кажется, надобности подчеркивать разницу между настоящим и прошлым в том, что касается допущения в Россию иностранного печатного слова, свободы почтовых сношений с внешним миром или выезда за границу. Паспортную систему СССР действительно унаследовал от старого строя, но методы ее применения далеко превосходят все, что имело место раньше. Следует к тому же отметить, что дореволюционное Министерство Внутренних дел разрабатывало проект отмены паспортов, осуществлению которого помешала война 1914 года.

Последнее замечание заставляет нас остановиться еще на одной стороне вопроса, имеющей общее значение. Следуя тезисам официальной коммунистической пропаганды, почти все западные комментаторы употребляют лишь самые темные краски, когда им приходится характеризовать облик старой России. По неведению, а подчас и сознательно, упускается из внимания, что, в предреволюционный период, Россия находилась в состоянии всеобщего обновления и трансформации. Кто помнит, например, о том, что предварительная цензура была упразднена в эпоху политических и гражданских реформ 1905 года? Ей не подвергались более ни книги, ни газеты. Арсенал репрессивных мер, которым располагало правительство «старого режима» в отношении прессы, предусматривал денежные штрафы, конфискацию выпущенных номеров и наконец закрытие органа печати. Мы находим сведения о том, как оно пользовалось им в недавнем советском издании, посвященном этому вопросу (4). Теперешняя московская «Правда» праздновала в 1962 году свое пятидесятилетие (первый номер ее вышел в Петербурге 22 апреля 1912 года). Восемь раз газета закрывалась за революционную агитацию, но тут же возрождалась под новым именем («Рабочая правда», «Северная правда», «Правда труда» и т. д.), чему власти не имели права препятствовать. Авторы книги, где мы заимствуем эти сведения, пишут: «Попадала газета и в ссылку. Так, рабочие и политические ссылки Мезени, Сольвычегодска и других районов севера делали даже телеграфные заказы на «Правду», а специальные номера, посвященные Дню печати, заказывали по 800 экземпляров». Может ли, спросим мы себя,

(4) Э. Г. Голомб, Е. М. Фингерит: «Распространение печати в дореволюционной России и в Советском Союзе», Москва, 1967.

сниться что-либо подобное нынешним обитателям «лагерей трудового исправления?»».

Обо всем этом следовало упомянуть. Во-первых, чтобы освежить нашу память. А во-вторых, для того, чтобы дать пищу нашим размышлениям о том, кто и как похитил свободу русского народа и завел в тупик русскую революцию.

ЛИТЕРАТУРА и ЖИЗНЬ

АННА АХМАТОВА

Пять неизданных стихотворений *)

**

Мне кажется, с места не сдвинуться
Под тяжестью Виевых век,
А что, если вдруг откинуться
В какой-то семнадцатый век.

С душистою веткой березовой
Под Троицу в церкви стоять,
С боярынею Морозовой
Сладкий медок попивать.

А после на дровнях в сумерки
В навозном снегу тонуть —
Какой сумасшедший Суриков
Мой последний опишет путь?

*) Точная дата написания этих стихотворений нам неизвестна — вероятно, между 1936 и 1956 г.

Вы меня, как убитого зверя,
На кровавый поднимете крюк,
Чтоб хихикая и не веря,
Иноземцы бродили вокруг
И писали в почтенных газетах,
Что мой дар несравненный угас,
Что была я поэтом в поэтах,
Но мой пробил тринадцатый час.

**

Не лирою влюбленного
Иду прельщать народ —
Трещетка прокаженного
В моей руке поет.
Успеете наахаться
И воя и кляня,
Я научу шарахаться
Всех „смелых“ от меня.
Я не искала прибыли
И славы не ждала,
Я под крылом у гибели
Все тридцать лет жила.

Другие уводят любимых,
Я с завистью вслед не гляжу,
Одна на скамье подсудимых
Я скоро полвека сижу.

Вокруг пререканья и давка
И приторный запах чернил.
Такое выдумывал Кафка
И Чарли изобразил.

Меняются лица конвоя,
В инфаркте шестой прокурор,
А где-то, темнея от зноя,
Огромный небесный простор,

И полное прелести лето
Гуляет на том берегу...
Я это блаженное где-то
Представить себе не могу.

Я гложу от зычных проклятий,
Я ватник сносила до тла...
Неужто я всех виноватой
На этой планете была?

*Вижу я —
Лебедь тешитя моя...*

Ты напрасно мне под ноги мечешь
И величье, и славу, и власть, —
Знаешь сам, что не этим излечишь
Песнопения светлую страсть.

Разве этим развеешь обиду?
Или золотом лечат тоску?
Может быть, я и сдамся для виду,
Не притронусь я дулом к виску...

Смерть стоит все равно у порога —
Ты гони ее или зови;
А за нею темнеет дорога,
По которой ползла я в крови.

А за нею десятилетия
Скуки, срама и той пустоты,
О которой могла бы пропеть я,
Да боюсь, что расплачешься ты.

Что ж, прощай. Я живу не в пустыне:
Ночь со мной и всегдашняя Русь.
Так спаси же меня от гордыни —
В остальном я сама разберусь.

В. ВЕЙДЛЕ

ЦВЕТАЕВА — ДО ЕЛАБУГИ

По непосредственности, по бьющей через край щедрости дарования мало кто мог, в литературе нашего века, сравниться с Мариной Цветасвой. Была у нее та врожденная искрометность слова, та естественная взаимопроникнутость мысли и воображения, по которым всего легче узнаешь настоящий «от Господа Бога» дар, и рядом с которыми кажется столь бледным обычное рассудительное писательство. Не всегда овладевала она этим даром, так, чтобы взять у него все, что он должен был ей дать, да и вообще не столько она им владела, сколько он владел ею, но так явственно и так постоянно горел в ней этот огонь, что при любой встрече с ней почти все, что доводилось от нее слышать было родственно ее стихам, с их непрерывным стравливаньем, сталкиваньем до тех пор не соседивших друг с другом слов и образов; давало такое же впечатление на каждом шагу вспархивающих живых смыслов, там где были до того лишь вещи и скучные названия вещей.

*
**

Так писал я через двенадцать лет после ее смерти, когда вышла за рубежом книга ее прозы. При жизни ее, живя, как и она, в Париже, ничего похожего на это я о ней не написал. Немногочисленные и весьма беглые мои отзывы о журнальных публикациях ее похвал и вообще не содержали. По странной случайности, уезжая в 24-ом году из России, я стихов ее почти совсем не знал. Ранних ее сборников, где столько хорошего, совсем и не видел (а ведь счел бы это хорошим и тогда); берлинские тоже каким-то образом спрятались от меня в Париже; да и «После России» (1928), — не было его у меня, перелистал я его больше, чем прочел. Не оценил; да и не оценивал. О манере Цветаевой можно было судить и по очень немногим образцам. Манера эта меня отталкивала. Не то чтобы я таланта не заметил: от бездарности отворачиваешься, зеваешь; никаких особенных толчков, узнавая ее, не чувствуешь. Тут же вдобавок и талант был такого рода, что толчков, а то и пинков, тобой при встрече с ним ощущаемых, от него самого и не отличишь. Но радости эти стихи мне все же

не давали. Не принимал я крика вместо слова; слова не умел или не хотел слышать в нем. В «Тезее» (теперь «Ариадне») и «Федре» коробило меня ненужное и враждебное теме кликушество. Другое дело — проза; но проза стала появляться в печати лишь в то время или незадолго до того, как я — в январе 34-го года — с ее автором лично познакомился.

На Сергиевском Подворье, после панихиды по Андрее Белом, о которой так хорошо Цветаева говорит в конце рассказа о встрече своей с ним («Пленный дух»), посвященного Ходасевичу. Ходасевич меня ей и представил. Потом мы были все трое, не одни, но не помню с кем, у о. Сергия Булгакова. Пробыли полчаса или чуть больше, вместе вышли, кажется и проехали вместе, под землей, часть пути. Не преувеличу, если скажу, что я долго потом в себя прийти не мог от совсем неожиданного открытия: вот она какая. Как никто. Поэт, как никто. Никогда, ни получаса, ни двух минут я вблизи такого человека не был. Что ж мне с этим делать? Перечитать, прочесть все ею написанное, в надежде найти все это гениальным? Могла, казалось бы, такая мысль прийти мне в голову, но, помнится, не пришла. Впечатление не нуждалось в проверке и не изменилось бы, если бы я остался при старом мнении о ее стихах. Достаточно ее самой. Пусть живет. Только бы жила. Что то в этом роде я себе мысленно твердил. Спросил себя наконец, уж не влюбился ли я в нее. Нет. Открытие мое не меня касалось, и «вот она какая» **этого** не значило.

Ей было сорок два года (не на много меньше и мне). Хорошо, по снимкам судя, не была она и в юности. Из мне известных, лучше всего на последнем — о, нет, нет, не в Елабуге снятом, но уже в Москве, после возвращения. Там она улыбается кротко и горько, одной стороной губ, и светится прощально. Такой я ее не знал. У о. Сергия, тогда, вид у нее был усталый и скорее тусклый. Держала она себя просто, приветливо и скромно. Говорила грудным своим голосом сдержанно и тихо. Женственна она была. Женственности ее нельзя было забыть ни на минуту. Но в том вероятно разгадка несходства ее — ни с кем — и заключалась, что женственность, или даже грубее, женскость не просто вступила у нее с поэтическим даром в союз (как у Ахматовой) и не отреклась от себя, ему уступив (как у Гиппиус), а всем своим могучим порывом в него влилась и неразрывно с ним слилась. Отсюда, должно быть, и резкое различие ее ранних (девических) стихов от зрелых, — пульса, импульса, ритма их, прежде

всего: то, что в тех журчит, в этих клокочет; а также, смею думать, фантастичность иных ее влюбленностей, о которых осведомили нас — едва ли не преждевременно, хоть и посмертно опубликованные письма. Читать их неловко не оттого, что они чересчур «интимны» и «темпераментны»; запачканный смысл этих слов к ним вовсе не подходит; неловкость скорей проистекает из того, что их любовность и страстность пребывает всецело в какой-то лирической стратосфере, словно совсем и не ища никакой опоры на земле. Но ведь искала она все же эту опору. Письма были посланы. Адресаты их были живые люди. Жалость, острую жалость испытываешь, понимая что и они с жалостью письма эти читали. А потом стыдишься, что их прочел, перед памятью о живой Цветаевой.

Тогда, у о. Сергия, когда я впервые ее живую увидел, Елабуга была далеко, посмертное чтение писем еще дальше. Почувствовал я в ней, однако, именно это: насыщенность всего ее существа электричеством очень высокого вольтажа, женским, если о батарее думать (я о ней лишь много позже подумал), но если о тепле и свете, поэтическим. Ничего она не говорила безразличного к интонациям и словам, а потому и не говорила ни о чем, что такое безразличие делало бы неизбежным или единственно уместным. Это не означало неопределенного выбора возвышенных тем, как в немножко комическом парижском «салоне» Мережковских, собиравшемся по воскресеньям, где все остальные темы назывались «обывательщиной». Ее для Цветаевой не существовало. Мелочей жизни она не замечала, если не могла их преобразить. Без натяжки она их преображала: метким и живым словом или незаметным приподнятием до того этажа, где они без неправды породнялись с вымыслом. Нет натяжки и в ее прозе, к которой близка была очарованностью и очарованием ее речь, а если там натяжка и есть, то лишь оправданно: в местах повышенных сверх терпимой в разговорах меры. Больше ее в стихах, где батарея работает сплошь на предельном напряжении, компенсируя, быть может, жизненную нестратегичность энергии или вынужденное верчение на холостом ходу. В стихах, нахожу и сейчас, что натяжка бывает чрезмерна, хоть давно и понял, в них вчитавшись, что оправданность ее сильнее, чем я думал прежде, и что включаются эти стихи в очень определенную европейскую преемственность. — Но раз я теперь о стихах заговорил, приведу сперва, без существенных перемен, сказанное мной о них и о поэзии ее прозы, все в том же отзыве о книге, опубликованной (в 53-ем

году) Чеховским Издательством, и уж после этого ненадолго вернуться к нашему знакомству, ничем значительным не отмеченному, ни для нее, ни даже — по сравнению с первой встречей — для меня.

*
**

Поздний греческий ритор различал, как в стихах, так и в прозе, два способа словосочетания: жесткий и гладкий, а промеж них еще и умеренный или средний, педагогически самый безопасный и свойственный большинству образцовых авторов. Жесткий — иначе «шершавый» или «суровый» — издревле был (как уже Дионисий Галикарнасский и отметил) самым редким. Пиндар считался непревзойденным его мастером, а в новейшие времена мастерами его были Гёльдерлин в Германии и через полстолетие после него Герард Мэнли Хопкинс в Англии. При этой манере «сочетать слова» главную роль играют не их естественные, то-есть определяемые метром или прозаическим ритмом группы («строчки» или фразы), составляющие, вместе с тем, и смысловые членения или единицы, а отдельные слова или комки из двух-трех слов, несущие нетронутым в себе свой полный отдельный смысл и брошенные навстречу другим полноесным комкам или словам, с которыми они вступают в борьбу, не ослабляемую никакой предустановленной или хотя бы предчувствуемой гармонией. Этим конечно обусловлен затрудненный синтаксис и прерывистый ритм такой прозы и, в большей еще мере, таких стихов. Этот особый строй слова — и души — был и врожденным цветаевским их строем. Недаром она так любила Гёльдерлина; и недаром так восхищалась Пастернаком, не заметив, что жесткость письма в ранних его сборниках не столь первична, как у нее самой, хоть у нее и не в ранних сборниках она проявилась (глубочайше врожденному приходится порой вызревать дольше, чем всему другому); и что жесткость эта проистекает у него из нарочитого обновления словесной ткани, порождается натяжкой, а не порождает натяжку, как у нее; оттого-то, в отличие от нее, эта жесткость в более зрелых его стихах и смягчается. У Цветаевой она прежде всего — особый ритм, определяющий в значительной мере и словарь ее пражских и парижских стихов, а порой, быть может (как в «Автобусе») даже и выбор их сюжета. Слишком уж доверяла она, может быть, этому ритму, этому сталкиванию словесных звуков и смыслов, производимому им; зато не выдумывала его, если и выдумывала, то лишь способы ему подчиниться. Сопrotивляться не по-

мышляла: он сам своего рода сопротивленье; ее сопротивление миру. Отсюда необычайная цельность и чистота всего ее поэтического состава. Стихи — ее жизнь, почти что в смысле дыхания, сердцебиенья. Проза ближе к жизни-жизтью, к дням и годам. Но как «в жизни», в житье, была она поэт, так остается она поэтом и в каждой строчке своей прозы.

«Проза требует мыслей да мыслей». Пушкин конечно прав; но мысль совсем и не отсутствует в этой прозе, как не отсутствует в ней «действительность»: люди, места; события и судьбы. Только неразрывно в ней все это сплетено с неустанной работой поэтического сознания. Все, что увидено, воображено; все, что испытано и узнано, узнано и испытано поэтом. Факты и мысли можно, разумеется, выделить, рассмотреть отдельно, но это уже рассудочная операция, автором непредусмотренная и которую читатель может производить на свой страх и риск. Как смела — но и как верна — критика двух строк из песни Председателя в «Пире во время чумы»:

И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретать и ведать мог,

пустых, недостаточно насыщенных сравнительно с соседними! Как верно увидены Белый, Брюсов, Волошин! Как убедительно показано у маленькой девочки, Марины, рождение поэтического слова из непонимания «простого» смысла слов, и самой поэзии из воплощенного в матери духа музыки! И все же эти правды еще правдивей, оттого что они правды поэта, ни по каким внутренним признакам не отличимые от правдивого поэтического вымысла. В «Искусстве при свете совести» совсем отделить поэзию от поэтики невозможно; это не помешало, однако, а может быть и помогло прозорливому суждению о пушкинских стихах. Белого и другие хорошо изображали, Ходасевич например, но так его никто не увидел, потому что он здесь одновременно увиден и воображен, увиден и преображен — в самого себя. И когда Цветаева говорит о себе, о своем детстве, не можем мы сомневаться, что безошибочно знает она себя: так живо она себя воображает. Поэты ошибаются; но куда не подменяют вымысла выдумкой, они не ошибаются в самом главном. И горькая гибель Цветаевой, возвращенье на гибель — верю — была не ошибкой измученной, втянутой в ошибку женщины, а выбором поэта. Она унесла свою слепую правду о России в вымышленную страну, в невымышленную пет-

лю, но правдой не поступилась. И хоть невидима эта правда, мы не можем сказать, что ее нет, сказать, что ее не будет.



Дольше лет прошло с тех пор, как я это писал, чем тогда со времени ее отъезда и кончины. Отзыв этот дописывая о ее помертвой книге, казалось мне, что глядит она с того света и качает головой: что ж это вы прежде не собрались обо мне в этом роде написать? Только я тогда в литературе ее мыслил больше, чем в жизни, да и меньше знал о ней и ее конце. Степун, в предисловии, утверждал: повесилась; думал, однако, что в Казани. А ведь Елабугу я видел. Давным-давно. Пристань, правда, одну. Но почему-то последний ее час стал от этого для меня вещественней и страшнее. Как сильна была сила, тянувшая ее на материнское лоно, домой, и как быстро расправились с ней братцы и сестрицы: в петлю вдели, в землю втоптали; мать обернулась мачехой, Елабугой. Нет, не думается мне больше, что на том свете интересуют ее статьи, которые о ней пишут или которых о ней не писали. И вместо всех моих рассуждений было бы лучше, может быть, выписать попросту стихи, прежде мне неизвестные, написанные ею почти накануне того, как мы с ней впервые встретились:

Вскрыла жилы: неостановимо,
Невосстановимо хлещет жизнь.
Подставляйте миски и тарелки!
Всякая тарелка будет мелкой,
Миска — плоской.

Через край — и мимо —
В землю черную, питать тростник.
Невозвратно, неостановимо,
Невосстановимо хлещет стих.

Этим все существенное сказано о ней и о ее стихах. Как о них ни суди, лучших от худших не отделяй, не назовешь их и при самой злой воле клюквенным соком. Вечнопишущие Бальмонт и Сологуб (не говорю о стихоплетах скудно или вовсе не одаренных) просят в сборник, отдают себя на чужой суд. Можно отсеиванье произвести — очень даже можно — и цветаевских стихов; но счесть оставшееся за чертой безразличным будет трудно. Поэт не отсутствует и в том, что не стало полностью поэзией. В

том, что ты отвергнешь, ты будешь все-таки слышать, если у тебя есть слух, ее голос, ее сердцебиенье.

Чтения ее не помню; кажется и не слышал никогда. Во всяком случае, когда я бывал у нее в Кламаре, она мне стихов не читала и я не просил ее читать. Не просил боясь, что полной хвалы не смогу им искренно воздать, что не сумею ответить им так, как было бы ей нужно. И еще потому, что вообще немножко стеснялся ее, как и она — мне кажется — меня. Вряд ли она очень усердно читала все писавшееся о ней, но повидимому некоторое представление о моих критических оценках у нее было. Когда оказал я ей однажды маленькую литературную услугу, она не скрыла от меня легкого удивленья насчет того, что оказал эту услугу именно я. Мне оставалось только смущенно бормотать о всегдашнем моем почитании ее дара. Ни о чем для нее важным, и уж тем более ни о чем мучившем ее мы с ней не говорили. Книжки я ей носил, французские и немецкие; об иностранном и беседовали мы всего чаще. Это не значит, что я часто у нее бывал: раз пять, быть может, или шесть; но принимала она меня всегда мило и дружелюбно.

Услуга состояла в том, что по моей рекомендации журнал доминиканцев с улицы Латур-Мобур («La Vie Intellectuelle») напечатал несколько ею переведенных пушкинских стихотворений (как раз и Песнь Председателя была среди них). Я хотел их устроить в «Nouvelle Revue Française», но это мне не удалось. Дело в том, что Цветаева невольно подменила французскую метрику русской. Для русского уха переводы эти прекрасны, но как только я перестроил свое на французский лад, я и сам заметил, что для французов они хорошо звучать не будут. Не сказал я об этом Цветаевой, да и о неудаче в N.R.F. не сообщил. Довольно было у нее обид и без того. Трудно ей жилось и в Париже, и в русском Париже. Любили ее здесь, или хотя бы достаточно уважали, не многие. Не многим она и облегчала первое, во всяком случае, из этих чувств. Только нынешние ее комментаторы — елабужские, хочется сказать, — распространяться насчет этого ни малейшего права не имеют. Даже и без передержек. Они, однако, и без них не могут обойтись; малюют лубок, даже для собственного утешенья непригодный. Ведь и читая синий их однотомник можно узнать, что был за рубежом журнал «Версты», названием своим воспроизводивший заглавие одного из цветаевских сборников. Это все-таки почет, или нет? Спросите тень в лагерях замученного

Святополк-Мирского почитал ли он Цветаеву или не почитал. И рекомендую к двадцатилетию Елабуги переименовать «Новый мир»: пусть называется «После России»; можно будет и петлю на обложке изобразить.

Довольно об этом. Пусть только понято будет, что нельзя как ни в чем не бывало (да еще и утаивая многое в ее наследстве) расшаркиваться перед памятью Цветаевой.

В последний раз я был у нее сравнительно незадолго до ее отъезда. Речи о нем, конечно, не было; может быть и мысли. Генерал Миллер был еще цел и невредим. Эфрон тоже (я его никогда в глаза не видел). Ничего не было сказано «такого». Разговор был как всегда, лишь покороче. Грустна была Цветаева и как-то растерянна. Комната, прибранная аккуратно, казалась почему-то пустой. Две книжки я принес. Дала кому-нибудь? Увезла?

— До свиданья, Марина Ивановна.

— До свиданья.

Как будто и голос ее стал глуше... Каково-то ей было там, в Елабуге...

Материалы по истории русской культуры

Н. М. ЗЕРНОВ

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ П. Б. СТРУВЕ

Петр Струве был внуком Фредерика Вильгельма Струве, знаменитого астронома и основателя Пулковской обсерватории близ Петербурга. Его отец — Бернгард Струве был чиновником в Восточной Сибири, позднее ставший губернатором в Перми, где и родился Петр Струве. Воспитывался он в атмосфере большой культурной и интеллектуальной насыщенности. Изучая право в Петербургском Университете, он присоединился к марксистскому кружку. В 1894 г. в возрасте 24 лет он опубликовал свою первую книгу «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России». Эта работа, в которой он критиковал полити-



И. В. Бунин, В. Н. Штандтман и П. Б. Струве
(Белград, 1927 г.)

*) *Russian religious renaissance*. London, 1963. Из главы «Четыре знаменательных обращения» (перевод с английского).

ческие взгляды народников, выдвинула его в авангард молодых экономистов.

В последующие несколько лет Струве издавал два социалистических журнала; в то время он был агностиком в религиозных вопросах и марксистом в политике. В 1901 году он эмигрировал в Германию, где издавал антиправительственный еженедельник «Освобождение», нелегально распространявшийся в России. Конституция 1905 года позволила ему вернуться в Россию, где он целиком погрузился в политическую и публицистическую деятельность, был избран в члены Второй Думы в 1907 г. и стал редактором-издателем крупнейшего ежемесячника «Русской мысли». Параллельно он продолжал исследования в экономической области и после публикации своей фундаментальной работы «Хозяйство и цена» (1916 г.) он получил степень доктора, профессора и был выбран в члены Академии Наук. В течение Первой Мировой войны он был ответствен за доставку продовольствия, с этой целью посетил Англию и Францию. В 1916 году ему была присуждена степень доктора Кембриджским Университетом.

К моменту коммунистической революции Струве был христианином и непримиримым противником марксистского понимания истории. Он играл ведущую роль в Белом движении, сначала на юге России, иногда нелегально приезжая в Москву для редактирования продолжавшей выходить до середины восемнадцатого года «Русской мысли», а после его поражения, продолжая борьбу из заграницы, живя в Праге, Париже и Белграде. После оккупации Югославии немцами был арестован, но вскоре освобожден и приехал в Париж, где вскоре и умер (1). Он был женат на Нине Герд (1866—1943), имел пятерых сыновей.

Струве был человек энциклопедического ума. Трудно было бы назвать область философии, истории, литературы или лингвистики, которая была бы ему неведома. Ему удавалось совмещать обширную эрудицию и дотошное внимание к деталям с даром широкого и смелого обобщения (2). Его политическая деятельность,

(1) Его краткая биография, написанная Глебом Струве, появилась в «Economic Journal» декабрь 1944 г.; см. также В. Давец, «Правда о Струве», Белград, 1934 г., и С. Франк, «Воспоминания о П. Б. Струве», Н.-Й., 1956 г.

(2) В письме к другу С. Франку за год до своей смерти Струве писал: «Моя настоящая работа исключительно тяжела, так как требует сочетания детального исторического исследования с широким истори-

результатом которой были две эмиграции, живой отклик на все текущие события общественной жизни сочетались с обширной научной работой, результатом которой явилось несколько серьезных исследований по различным проблемам. Он был исключительно восприимчив к новым идеям, владел даром блестящего научного и философского анализа, прослеживая связи и находя причины, ускользающие от менее острого глаза и ума. Ариадна Тыркова, сотрудница его, проведшая два года в его обществе в Германии во время его первой эмиграции, писала о нем, как о человеке, «для которого не существовало стереотипных форм. Он мог взять что угодно и вывернуть его на другую сторону. Он начал с марксизма и материализма, прошел через радикализм и идеализм, и, наконец, пришел к Православию. Много было людей его поколения, которые прошли по этому же пути, он всегда шагал впереди остальных. Он был первым, кто находил обоснование, объяснение и соответствующее выражение для еще несформированных изменений общественного мнения. Часто излагал он свои мысли настолько кратко и убедительно, что его слова становились лозунгами» (3). Друг Струве доктор Г. Вильямс писал о нем в 1925 г.:

«В лице Петра Струве русские имеют деятеля необычайного, обладателя ценных личных качеств — богато одаренного и неустанно деятельного ума, глубочайшей честности и благородства, прозорливости, ясного и пылкого духа. Едва ли можно сомневаться, что Струве стоял в первом ряду русских экономистов; его публицистическая деятельность всегда имела неослабевающий успех; но не нужно думать, что он был только ученым и публицистом. В действительности он был источником идей и духовной энергии» (4).

Семен Франк, друг Струве на протяжении всей его жизни, так характеризовал его:

«Этот, по наружному своему облику, по внешнему устройству и ходу своей жизни, типичный русский интеллигент-аскет, неряшливый и беззаботный, для себя самого равнодушный к жизненным удобствам и благолепию, был, так сказать, бескорыстно страстным любителем жизни во всей конкретной полноте ее проявлений. Его практический аскетизм вытекал просто из его личного

ческим обобщением», П. Б. Струве, «Социальная и экономическая история России», Париж, 1952 г., стр. XII.

(3) А. Тыркова, «На путях к свободе», Чехов. изд., стр. 198.

(4) «Slavonic review», IV, June 1925.

бескорыстия, из направленности его духа на созерцание жизни и на действительное **моральное** участие в ней... Доминирующая в его мирозерцании идея **культуры** — всяческой культуры, материальной не менее, чем духовной... — вытекала из этой его органической обращенности на жизнь...

Это внимание к конкретной жизни и признание ее положительной ценности исключали для него возможность быть **партийным** человеком, быть плененным какой-либо партийной узостью односторонностью и пристрастностью. Его любимым лозунгом было «надо рассуждать по **существу**», что значило для него: оценивать явления жизни и ценность отдельных людей его по их собственному внутреннему содержанию, по их объективной ценности — независимо от того, имеем ли мы дело с политическим другом или врагом...

Струве был как бы насквозь, до последней глубины, натурой **чистой и горячей**, но бескорыстие, отсутствие тайной оглядки на свои личные интересы, отсутствие мысли о личной карьере, репутации, материальном положении и вообще отсутствие всякой мелочности в жизни и отношениях с людьми давалось ему само собой, было в нем самой его природой... Горячность в любви к правде и добру, негодование на неправду и зло были основным двигательным состоянием его души. Он был по натуре страстным человеком, и вся эта страстность уходила на бескорыстное служение. Он был одинаково и страстным мыслителем, искателем объективной истины, и страстным борцом за моральную правду и общественное строительство. Эти две страсти, на практике часто раздиравшие его жизнь, где-то в последней глубине его существа, сливались в единую страсть к **правде** — в том глубоком и первичном, религиозном смысле этого начала, в котором правда-истина и правда-справедливость суть все же лишь две стороны нераздельно-единой правды, как жизни в согласии с истинно Сущим (5).

Струве был человеком непрерывного интеллектуального роста. В апреле 1943 г. он писал: «Трудность моего положения в том, что я окончательно созрел как писатель и ученый только к семи-десяти годам, когда мои физические силы, включая и «внешнюю память», клонятся к закату» (6).

(5) С. Л. Франк, «Биография П. Б. Струве», Н.-Й., 1956, стр. 201—206.
(6) Струве, «Социальная и экономическая история России», стр. 13.

Список произведений Струве огромен. Его книги и бесчисленные статьи выходили на русском, немецком, английском, французском, чешском и сербском языках (7). Он оставил после себя несколько незавершенных рукописей; к несчастью, две его лучшие работы, «История экономической мысли» и «Система критической философии», погибли в годы оккупации Югославии немцами.

С внешней стороны жизнь Струве была полна горьких разочарований. Он видел вырождение и крах империи, его усилия создать устойчивое и просвещенное правительство не привели ни к чему, и умер он нищим изгнанником, переживая удар потери рукописей, в которые вложил опыт всей жизни. Но все испытания и невзгоды, из коих хватило бы и немногих, чтобы привести в отчаяние, не смогли разочаровать или озлобить Струве. До самого конца сохранил он силу духа, неисчерпаемую энергию и кристально ясную четкость творческой мысли. Даже внешность выдавала в нем прирожденного вождя. Его высокая, слегка сгорбленная фигура не терялась в толпе или обществе. Он носил длинную белую бороду, сохранившую чуть рыжеватый оттенок со времен молодости, волевым было лицо с крупными выразительными чертами, светящимися, близорукими и чрезвычайно живыми серыми глазами.

Уникальное значение Струве в судьбе русской интеллигенции объясняется ключевой ролью, которую играл он в эволюции этого секулярного ордена. Он отвечал самым строгим требованиям, которые только можно предъявить идеальному вождю интеллигенции. Предпочтительность к экономическим и социальным проблемам и блестящее знание новейших западных теорий в этой области, готовность жертвовать собственной безопасностью ради общего дела, изгнание и редактирование нелегальной газеты, — все это сделало из Струве классического героя интеллигенции и ее признанного выразителя (8). Потому его последователи и приверженцы были потрясены, когда этот марксист, непримиримый враг самодержавия стал исповедывать христианские взгляды. Интели-

(7) Биография трудов Струве приведена в его посмертно вышедшей книге «Социальная и экономическая история России».

(8) А. Тыркова описывает студенческую политическую демонстрацию в 1901 г. против какой-то произвольной выходки правительства. Участвовавший в ней молодой Струве получил несколько ударов от конной полиции, что вознесло его на пьедестал мученика за общественную свободу», там же, стр. 70—71.

генция с ее групповщиной не смогла остаться безразличной при виде того, как один из ее вождей переходит на сторону православия, подвергая уничтожающей критике революционное кредо разрушения. Скандал, вызванный подобной метаморфозой, углубился дальнейшим участием Струве в общественной и политической жизни. Обращение в христианство не увело его от мира, отказ от революционной тактики не сделал его реакционером. Он оставался просвещенным либеральным политиком, уверенным в том, что социальное и экономическое перерождение России возможно лишь в обстановке христианского уважения к личности и этического отказа от террора и произвольного злоупотребления властью. Струве был одинаково чужд как революционизм, так и реакционность. Он представлял новую «третью Россию», патриотическую, свободомыслящую, христианскую и прогрессивную. Не суждено было ему увидеть победу своих идей, но вклад его в развитие русской культуры огромен, многие его современники, философы и историки ему обязаны своим приходом к религии, и новыми аспектами изучения экономических и политических проблем.

П. Б. СТРУВЕ

МОИ ВСТРЕЧИ И СТОЛКНОВЕНИЯ С ЛЕНИНЫМ¹⁾

I

Для того, чтобы понять происхождение и развитие русского марксизма и уяснить себе его историческое значение, необходимо ясно представить себе, что в ходе русского исторического развития между социализмом и либерализмом создалось весьма своеобразное соотношение. Во всех других странах социализм вырос на почве, уже подготовленной эволюцией правового строя, основанного на началах либерализма и демократии. Так было не только во Франции и в Англии, но и в Германии и в Австрии. Иначе обстояло дело в России, где после декабристов, совершенно еще незатронутых идеями и чаяниями социализма, вся последующая борьба за политические преобразования оказалась тесно переплетена с социалистическими тенденциями и идеями. И наибольшую силу и страстность в политической борьбе против самодержавия, если не всегда, то по меньшей мере весьма часто, проявляли и обнаруживали социалисты и социалистические течения. В то же время та связь, которая существовала между политической борьбой против самодержавия, с одной стороны, и социализмом и социалистическим движением, с другой, ставила в России некоторые особые проблемы, которые в столь резкой форме были неизвестны и даже совершенно немислимы в других европейских странах. В то время как свобода и демократия в их исторических истоках и проявлениях были связаны с «капиталистической» цивилизацией и с «буржуазными» общественными отношениями и в свою очередь вели к процветанию и этой цивилизации и этих отношений, русские социалисты, как решительные и последовательные защитники своих верований, были в принципе враждебны «буржуазному» строю и «капиталистической» цивилизации, стояли перед вопросом, не приведет ли борьба за политическую свободу и демократию к созданию в России тех общественных форм и отношений, с которыми

(1) "Возрождение", т. 9, май-июнь 1950 г.

они, как социалисты, должны были принципиально и безоговорочно бороться. Будут ли политические реформы и даже политическая революция на западно-европейский манер выгодны для масс, или же они явятся скорее источником опасности для дела социального освобождения и социалистической организации этих масс? Эта политическая проблема для русских социалистов осложнялась другой, социологической проблемой: не являются ли те формы общественной жизни и те учреждения, которые всегда считались в России исконными — а именно натуральное самодовлеющее крестьянское хозяйство, сельская община (мир) и артель — на самом деле зародышами социалистического строя, внушающими самые радужные надежды и потому заслуживающими охранения от атрофии и уничтожения, которыми им угрожает наплыв западно-европейских идей и учреждений?

Возникновение этих проблем исторически определялось сравнительно поздним появлением России на сцене мировой цивилизации и потому той огромной ролью, которую в русском духовном развитии играли заимствованные с Запада социалистические идеи, и они привели к образованию того общественного комплекса теоретических идей и практических тенденций, который известен под именем русского народничества. Из данной мною только что краткой формулы его эмбриологии вытекает, что в этой специфически русской форме социализма заключалось одно существенное противоречие, один подлинный парадокс: роль, которую социализм был призван играть в России, определялась духовной и политической отсталостью России, ибо эта отсталость, и только она одна, мешала русскому либерализму развиваться и преуспевать. Все расчеты русского социализма были построены на отсталости и примитивности русских социальных и экономических условий, которую он, социализм, считал «спасительной».

Это противоречие и этот парадокс должны быть зафиксированы и приняты во внимание. Они бросают яркий свет на русскую революцию 1917 и последующих годов и дают мерилло для ее исторической и социологической оценки.

Русское народничество вылилось в две формы, было двух видов — консервативное и революционное. По существу, славянофильство было не чем иным, как консервативным народничеством, пропитанным, однако, либеральными идеями и исполненным подлинного уважения и даже любви к свободе.

Революционное народничество было идейным созданием Гер-

цена, Чернышевского и Лаврова, чьи общие социологические и политические идеи питали всю последующую революционно-народническую литературу. Экономическая доктрина народничества, эта своеобразная разновидность «марксизма», была создана целой плеядой экономистов, стоявших вне академического мира, среди которых наиболее значительными и влиятельными были В. П. Воронцов (врач по образованию) и Н. Я. Даниельсон (счетовод одного из частных банков в С.-Петербурге). Особое место принадлежало Н. К. Михайловскому, который не был ни экономистом, ни публицистом, а скорее социологом и философом — самому блестящему представителю русской радикальной журналистики в последнее тридцатилетие XIX века. Но в девяностых годах он уже потерял веру в народничество, не примкнув, однако, к марксизму, к которому он относился скептически — вообще по складу ума Михайловский был скорее скептиком. В 1894 г. ни Воронцов, ни Даниельсон, ни Михайловский не были уже молоды; по сравнению с моими современниками они принадлежали к поколению «отцов».

Почему и в каком смысле я стал марксистом?

Восьмидесятые годы прошлого столетия, в течение которых сложилось политическое самосознание людей моего поколения, родившихся в начале 70-х гг., были периодом политической реакции, последовавшей за цареубийством 1 марта 1881 г., и полного разгрома движения, известного под именем «Народной Воли». Эта реакция ранила и задевала наши души, устремлявшиеся к свободе. Ибо в те годы господствующей страстью образованной русской молодежи, во всяком случае моей господствующей и всепоглощающей страстью, была с в о б о д а. В детстве у меня были патристические, националистические порывы, окрашенные династическими и в то же время славянофильскими сочувствиями, граничившими с ненавистью к революционному движению. Мои главные герои в мире идей были в то время Иван Аксаков и Достоевский, как автор «Дневника писателя». С середины 80-х годов я ощутил с особым, поистине страстным сочувствием и в славянофильстве, и в особенности в писаниях И. С. Аксакова, сильную и отчетливую струю любви к свободе. Толчок этому был дан столкновением Аксакова с цензурой незадолго до его смерти, когда Управление по делам печати, в своем предупреждении аксаковской «Руси», позволило себе упрекнуть ее руководителя в «отсутствии истинного патриотизма». В нашей семье все с восторгом читали страстный и сильный ответ Аксакова цензурному департаменту, и для меня он

оказался тем теплым или даже горячим ветром, под которым окончательно созрела моя собственная любовь к свободе.

Примерно в это время я начал регулярно видеть «Вестник Европы», западнический журнал, основанный М. М. Стасюлевичем еще в 65 г. Во время моей юности, с 85 по 90 г., лучшие образцы русской журналистики по вопросам внутренней политики, наряду со статьями «Руси», по большей части принадлежавшими перу самого Аксакова (но он скончался в 1886 г.), можно было найти во «Внутренних обозрениях» и «Общественной летописи», которые писал для «Вестника Европы» К. К. Арсеньев. Вскоре я стал внимательным и признательным читателем Арсеньева, почерпая из его статей и материал и критерии для моих политических размышлений и суждений. В них меня привлекала не их умеренность, а их правдивость и трезвость.

Наряду с публицистическими писаниями Арсеньева я испытал большое и стимулирующее влияние — и эстетическое и идеологическое — сатиры Салтыкова-Щедрина, который после закрытия «Отечественных Записок» сотрудничал преимущественно, если не исключительно, в том же «Вестнике Европы».

В первую голову я прочитал и перечитал его «Пестрые письма», это обличение застойной, мертвящей реакции 80-х гг., проникнутое не столько озлобленностью, сколько затаенной иронической тоской. Я восторгался и их идеями, и стилем, и затаенная страсть Щедрина глубоко волновала меня и влияла на меня.

Если, как писатель, я испытал чье-нибудь влияние или воздействие на мою писательскую манеру, на мой стиль, то это было влияние и воздействие Ивана Аксакова и Салтыкова-Щедрина. Не то, чтобы я сознательно подражал им, но я и не просто воспринимал их мысли и их высказывания, а переживал их в точнейшем смысле глубокого сочувственного переживания, граничившего с волнением и одержимостью. А эти вещи никогда не проходят даром, особенно, когда человек молод, и душа его свежа и пластична.

Любовь к свободе, страсть к свободе зародилась в моей душе с какой-то стихийной силой, когда мне было пятнадцать лет. В этом отношении я не знал внутренней борьбы, и никакая осязательная сила не противостояла извне этому внутреннему процессу. Таким образом я был конституционалистом и либералом прежде, чем проблема социализма встала перед моим умственным взором. Социализм предстал мне, как существенный элемент духовной

жизни в историческом развитии Западной Европы и России. По отношению к нему необходимо было занять определенную позицию.

Было ли между либерализмом и социализмом, между свободой и равенством непримиримое противоречие или, наоборот, существенное согласие?

Социал-демократия, казалось, разрешала эту проблему соотношения между политической свободой и социальным равенством — и теоретически, в идее, и эмоционально, на практике. Так же естественно, как в 85 г. я стал, по страсти и по убеждению, либералом и конституционалистом, так года три спустя я стал — на этот раз только по убеждению — социал-демократом. Только по убеждению, ибо социализм, как бы его ни понимать, никогда не внушал мне никаких эмоций, а тем более страсти. Я стал приверженцем социализма чисто рассудочным путем, придя к заключению, что таков исторически неизбежный результат объективного процесса экономического развития. Ныне я этого больше не думаю — на основании всех моих экономических изучений и всего моего жизненного опыта. Но в то время этот взгляд на социализм сложился во мне под влиянием различных впечатлений и разнообразного чтения. Главную роль в образовании и укреплении моих взглядов на экономическую эволюцию — если говорить об отдельных литературных произведениях — сыграла ныне почти забытая книга Рудольфа Мейера «Der Emanzipations-Kampf des vierten Standes» — тем богатым фактическим материалом, который я в ней нашел.

«Марксистом» я стал, однако, не в результате каких либо книжных влияний. «Марксизм» в этой стадии развития русской жизни и русской мысли не сводился к проблеме социализма и не сосредоточивался главным образом на ней. Что социализм наступит, и что в один прекрасный день он восторжествует в мире, в этом наиболее передовые элементы в России в то время нисколько не сомневались. Но следующие две проблемы вставали перед Россией в силу ее экономической, социальной и политической отсталости:

1) Должна ли наша родина, дабы приблизиться к социализму, выработать капиталистический строй, или же она может, опираясь на свои собственные учреждения и формы, рассматриваемые как до-капиталистические и антикапиталистические (такие, как земельная община, артель, кустарные промыслы), сохраняя и культивируя их, избежать капиталистической фазы и перейти прямо от до-капиталистических форм и отношений к социализму?

Но даже этот вопрос не был в сущности самым жизненным для русских прогрессистов и в особенности для революционно-настроенной молодежи. Самым насущным, самым злободневным был другой вопрос, и он-то в сущности и составлял центральную проблему зарождающегося русского марксизма, а именно:

2) Какие экономические процессы, какие социальные отношения и силы обусловят крушение самодержавия, завоевание гражданских и политических свобод и установление конституционного строя?

Для людей нашего поколения точно так же, как и для народовольцев, социализм был отвлеченным и далеким идеалом, тогда как борьба за гражданские и политические свободы была насущной задачей.

Рядом с этой насущной задачей политического освобождения России, и неразрывно с ней связанная, стояла другая, не менее насущная экономическая проблема: поднятие всей страны на более высокий уровень экономического развития. Эту проблему поставило и о ней постоянно напоминало жалкое положение крестьянства, которое явно зависело не только от недостаточности крестьянского землевладения, от так наз. «безземельности», но коренилось в конечном счете в низком уровне производительных сил и в отсутствии у крестьянства предпринимательского духа. Об этом напоминали периодические неурожай, частичные и постепенно утрачивавшие свою остроту, но тем не менее все время повторявшиеся. Голод 1891-92 г. в особенности поставил перед всеми нами, во всей ее значительности, проблему сельскохозяйственной производительности, вопрос о связи между ее уровнем и развитием промышленности и других сторон экономической жизни.

Вот те две насущные проблемы, политическая и экономическая, которые в первую голову составили содержание русского марксизма:

1) Как завоевать политическую свободу?

2) Как поднять экономическую жизнь страны на более высокий уровень, что, рассуждая реалистически, не могло означать ничего иного, как переход к капиталистическим формам и отношениям?

Летом 90 г. я, в то время двадцатилетний юноша, получил возможность — увы! с весьма ограниченными средствами в моем распоряжении — поехать за границу. Я побывал в Швейцарии и

Германии. Это был последний год, или вернее последние месяцы действия бисмарковских чрезвычайных законов против германских социал-демократов. Они еще не могли устраивать публичных собраний, особенно в северной Германии. На юге дело обстояло уже несколько иначе. Здесь, например в Штуттгарте, происходили собрания, и не только трэд-юнионов и культурных организаций, но и политические. Но социал-демократическая литература все еще была под запретом. Я запасся этой литературой в Швейцарии, в Цюрихе, купив там целую библиотечку важных социал-демократических изданий и, при помощи некоторой хитрости и уловок, перевез ее в Германию, откуда без всякого труда, с помощью моего брата, который находился за границей в научной командировке, переправил ее в Россию. Таким образом, я стал обладателем целого собрания современной социал-демократической литературы на немецком языке, едва ли не самого полного, если не единственного, в то время в Петербурге. Первое пребывание за границей взрослым человеком, посещение публичных собраний в Швейцарии и в Германии произвело большое впечатление на меня и обогатило меня навсегда большим запасом наблюдений и знаний. У меня не было тогда денег, чтобы проехать в Женеву и дальше и встретиться с Плехановым. Но еще большим препятствием к встрече с русскими эмигрантами социал-демократами, которых я знал по их писаниям, было отсутствие каких-либо рекомендательных писем к ним. А я не желал являться к ним без рекомендации.

В то время (я имею в виду 90-94 гг.) русское социал-демократическое учение было, в основном, прочно заложено в писаниях русских социал-демократов эмигрантов, а именно П. Б. Аксельрода, Г. В. Плеханова и В. И. Засулич. Мы жадно поглощали их писания, и они имели большое влияние на нас. Особенно велико было влияние и очарование плехановских писаний. Но не все одинаково поддавались этому влиянию. Я, со своей стороны, всегда считал социал-демократическую ортодоксальность чересчур доктринерской и упрощенной. Плеханов был блестяще одаренный писатель и исключительно сильный полемист, и, как автор «Наших разногласий», он сыграл очень большую роль в заложении основ русского правоверного марксизма.

Из «легальных» писателей наибольшее влияние оказывал на нас в «марксистском» направлении Н. Я. Зибер (2), одно время

(2) О Зибере и его диссертации о Рикардо и Марксе, первое издание которой вышло в Киеве в 71 г., сам Маркс говорит с величайшим уваже-

состоявший доцентом Киевского университета. Его уже не было в живых, когда я стал «марксистом», и я не знал его лично. Это был чистый ученый, который, насколько я знаю, никогда не верил в социальную революцию, осуществляемую политическими методами, как это предсказано и рассказано Карлом Марксом в «Коммунистическом манифесте» и позже; он был марксистом лишь в смысле принятия марксовской экономической теории и его исторических и социологических концепций.

Большое впечатление произвели на меня письма Кавелина и Тургенева к Герцену, изданные в 92 г. в Женеве Драгомановым. В моем духовном и политическом развитии политические идеи, формулированные Тургеневым в этой замечательной переписке и направленные против русского народничества и в его консервативной и в его революционной разновидности, явились одним из самых важных решающих влияний. Интуиция Тургенева нанесла более серьезный удар «народнической идеологии», хватила по ней более метко и верно, чем какие-либо экономические «рассуждения» и социологические «построения». Письма Тургенева к Герцену оказали огромное действие на меня — а может быть, и на других представителей нашего поколения — своей трезвостью и честностью содержащихся в них исторических и политических идей. Социологические афоризмы Потугина, хорошо знакомые нам по роману Тургенева «Дым», предстали нашим умам во всей их подлинной значительности: столкновение таких умов, как автор «Былого и Дум» (мы зачитывались этими мемуарами Герцена, и как художественным произведением, и как общественно-политическим документом) и автор «Рудина», «Дворянского гнезда», «Накануне», «Отцов и детей», «Дыма» и «Нови», развертывалось перед нами, как подлинная драма идей. Впечатление, произведенное посмертным, но живым голосом великого художника, ставившим те же вопросы, которые волновали нас, и обращенным к первому русскому публицисту своего времени, было исключительно сильным. «Нелегальный» томик заграничного издания писем Кавелина и Тургенева к Герцену с обстоятельным и умным комментарием Драго-

нием в предисловии ко второму изданию своего «Капитала». Напомню здесь, что первым европейским языком, на который был переведен «Капитал» Маркса, был русский — этот перевод появился уже в 72 г., — ранее второго издания немецкого подлинника. Начало этого перевода было сделано не кем иным, как Бакуниным, которого Маркс считал своим величайшим личным врагом, и который тем не менее был большим поклонником учености Маркса.

манова не просто читался: умственная элита того времени буквально зачитывалась им.

Большое значение для меня и для других молодых людей, увлеченных подобно мне германской социал-демократией и ее успехами, имели писания русско-украинского историка и публициста М. П. Драгоманова, первого трезвого и вместе с тем непреклонного публициста среди русской эмиграции, который твердо отстаивал начало борьбы за политическую свободу и демократические учреждения и отвергал самую мысль о «социальной революции», осуществляемой вне-законными насильственными методами. В годы студенчества я уже был усердным читателем произведений Драгоманова.

В какой мере проблемы экономического и социального развития России, в связи с проблемой завоевания политической свободы, владели нашими умами и душами, сейчас трудно даже представить себе тем, кто не пережил этого идейного движения. Я был поглощен умственной разработкой этих проблем до такой степени, что все другие вопросы отступали далеко на задний план.

Это была не просто мозговая работа. Она в сущности требовала отдачи всего себя одной большой задаче, теоретической и практической в одно и то же время. Как правило, писание никогда не давалось мне легко иначе, как в состоянии некой одержимости, если угодно — вдохновения. В таком состоянии одержимости я написал наиболее значительные страницы моей книги «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России». Писание этой книги было с моей стороны выполнением некоего нравственного (и в то же время политического) веления и осуществлением некоего призвания.

В процессе обдумывания и писания моей первой книги наибольшее значение имело для меня общение с двумя людьми, ставшими моими друзьями, хотя вне наших умственных и общественных, т. е. политических, переживаний у нас не было общих интересов и даже развлечений. Это были Д. В. Странден и А. Н. Потресов, о котором я расскажу в другой главе моих «Воспоминаний».

Моя книга, вышедшая в сентябре 94 г. (3), имела очень

(3) Весной, когда я писал свою книгу и держал государственные экзамены, после длившегося много часов обыска в моей заваленной книгами и бумагами комнате, я был арестован и провел короткое время — 19 дней — в предварительном заключении. Когда меня арестовали, я думал,

большой успех и в несколько недель превратила меня из «многообещающего» молодого студента, едва ли известного кому-либо вне очень ограниченного круга петербургской интеллигенции (в то время я еще не кончил университета), в известного писателя, который сразу же, во всяком случае согласно Ленину (4), стал «главным представителем... легального марксизма» того времени. Основные идеи моих «Критических заметок» могут быть резюмированы, как отрицание «философски и социологически обоснованное» народнической теории самобытного экономического развития России и утверждение, что Россия давно уже вступила на путь капиталистического развития, и что это единственный путь подлинно прогрессивного развития ее экономической жизни и ее политической и культурной «надстроек».

Таким образом, объективно говоря, все мои размышления, экономические и социологические, насчет России оказывались «а п о л о г и е й к а п и т а л и з м а», в каковой публицисты-народники, Воронцов («В. В.») и Даниельсон («Николай -он») не замедлили обвинить меня. Эти народнические нападки были, впрочем, направлены еще раньше против моих немецких статей, написанных в том же духе в связи с голодом 91-92 г. и напечатанных в известном еженедельнике «Sozialpolitisches Centralblatt», основанном социал-демократом Генрихом Брауном; эти статьи предшествовали моей русской книге 94 г.

В развитии мировой экономической мысли моя книга, насколько мне позволяет сказать мое знакомство с литературой предмета, была первым проявлением того, что позже стало известно под именем марксистского или социал-демократического «ревизионизма». Его главным и самым влиятельным выразителем был впоследствии Эдуард Бернштейн, не так давно скончавшийся. Я познакомился с Бернштейном через два года посл выхода моей книги и с удовольствием и благодарностью вспоминаю мое общение с этим умным, хорошо образованным и исключительно деликатным человеком.

В соответствии с двойным критическим подходом в моей первой книге, в предисловии к ней я провел грань между своей позицией и марксистской ортодоксией, закончив вызовом русскому

что мои социал-демократические связи раскрыты, и спрашивал себя, каким образом полиция узнала о них. На самом деле мой арест был связан с делами, к которым я в то время не имел никакого личного отношения.

(4) Ср. его предисловие к сборнику статей «За 12 лет», где в качестве синонима «легального марксизма» Ленин употребляет слово «струвизм».

народничеству в афоризме, который получил широкое хождение и стал в известном смысле поговоркой: «Признаем же нашу некультурность и пойдем на выучку к капиталистам».

Мои немецкие статьи были малодоступны огромному большинству русских читателей. Почему я начал разрабатывать эти проблемы на иностранном языке и в иностранных изданиях? Просто потому что такие короткие статьи не могли тогда быть напечатаны в России из-за своего рода двойной цензуры: они не могли пройти через предварительную цензуру правительства, но — и это гораздо важнее — тогда и вообще еще не было органов печати, которые согласились бы напечатать «марксистские» статьи, поскольку они шли наперекор принятым экономическим и социологическим воззрениям русских социалистов, радикалов и либералов. Единственным способом высказать свои мысли было напечатать целую книгу размером свыше 160 страниц, в каковом случае она могла появиться, не проходя через предварительную цензуру. Мне удалось собрать сумму, необходимую на издание такой книги, но я очень боялся, что она никогда не окупится. Каково же было мое удивление, когда в две недели все издание в 1 200 экземпляров разошлось целиком! Книгу покупали и те, кто сочувствовал ее взглядам, и еще больше те, кто были противниками.

Когда я выпустил свою первую книгу, путь моего духовного и политического развития и всей моей деятельности скрестился с путем другого человека, который тогда тоже стоял в рядах марксизма и уже был, в гораздо большей степени чем я, учеником Маркса и Плеханова. Этот человек был по своему складу ума совершенно мне чужд. Но хотя, в силу этого, я никогда не был и не мог быть в близких личных отношениях с ним, мое умственное общение с этим человеком, особенно в течение многих зимних часов 94-95 годов, дало мне достаточно для непосредственного интуитивного понимания и оценки его личности. Я говорю о В. И. Ульянове-Ленине.

Я познакомился с ним через инженера-технолога Р. Э. Классона, с которым я познакомился в ходе моих идеологических и практических контактов с членами кружков, организовавших тогда довольно грубую, примитивную и осторожную, но все же весьма опасную, социал-демократическую пропаганду среди петербургских рабочих. Это были (называю их в порядке моего личного знакомства с ними): Д. В. Странден, В. В. Бартенев, В. С. Голубев, М. И. Бруснев, А. Н. Потресов, В. В. Старков и Л. В. Красин. Все выше-

упомянутые лица посещали меня в комнате, которую я снимал в квартире А. М. Калмыковой, ход в которую был через ее книжный магазин, куда заходило множество людей различного положения и профессий. Со Странденом, которому принадлежит место в истории русского социал-демократического рабочего движения, как члену брусневской организации, я был знаком давно, еще до студенческих дней: мы учились в одной и той же гимназии, и Странден был одноклассником моего брата Михаила. Но почин моего привлечения к пропаганде среди рабочих принадлежал не Страндену, а Бартеневу и Голубеву. То, что я не принял более активного участия в этой пропаганде и не был арестован уже в 91 г., и таким образом остался как бы вне «практической» социал-демократической работы, было следствием случая, а именно разоблачения и ареста Голубева. Необходимой предосторожностью при этих посещениях «рабочих» была просторная и вместе с тем обыкновенная и «демократическая» шуба Голубева. Посещать рабочих в студенческой форме или в небрежном потрепанном штатском платье «радикала» было невозможно из опасения привлечь внимание открытых и тайных агентов полиции. А провал Голубева, арестованного весной 91 г., повлек за собой и потерю его шубы. Потом к концу 91 г., я серьезно заболел (крупозным воспалением легких) и, проведя некоторое время в больнице, уехал за границу, где оставался свыше года и где написал и напечатал (по-немецки) мои первые экономические статьи в марксистском духе.

Пока я писал и печатал мою книгу, я показывал рукопись и корректуры Потресову. Он находился под гораздо более сильным влиянием Плеханова, чем я, и поэтому испытывал притяжение к социализму не только отвлеченно и рассудочно, но и эмоционально, тогда как мое отношение к нему было даже тогда довольно холодным. Я интересовался социализмом главным образом, как идейной силой, которую, в зависимости от того, какую принимать социологическую концепцию развития России, можно было повернуть либо за, либо против завоевания гражданских и политических свобод. Для меня этот вопрос разрешался довольно просто. В марксизме я считал нерушимым то начало, что, если социализм возможен, как «прогрессивное» явление, то только через капитализм, как зрелый и законный плод последнего. Это было, конечно, глубочайшим убеждением всех русских марксистов от Зибера, Аксельрода и Плеханова до Ульянова-Ленина — покада последний не пришел к власти. Но у меня это убеждение имело иную эмоциональную

окраску, чем у Плеханова и других учредителей группы «Освобождение Труда» или у таких социал-демократов, как Потресов, а тем более Ульянов-Ленин. Они все были в гораздо большей мере социалистами, чем я.

В сущности, в лице Ульянова-Ленина и моем столкнулись две непримиримые концепции — непримиримые, как морально, так и политически и социально. Каждый из нас понимал это в то время, но смутно; лишь позже мы отчетливо осознали это. И не случайно, что первым крупным печатным марксистским трудом Ленина была обстоятельная критика моей книги, размерами лишь немного уступавшая последней.

Я уже упомянул, что в те дни, почти пятьдесят лет тому назад, мы, молодая русская интеллигенция, были охвачены и одержимы двумя нравственными силами. Одну из них я назову — для себя и со своей стороны — **любовью к свободе**.

Сейчас, умудренный опытом, пережив великую историческую эпоху, продумав множество исторических проблем, я ясно вижу, откуда вытекли для нас эта любовь к свободе и стремление к ней. Они родились из огромного богатства русской духовной и культурной жизни, которая явно перестала вмещать традиционные юридические и политические рамки самодержавия, или абсолютизма, хотя бы и просвещенного. Мы желали свободы слова и печати, свободы собраний, свободы подымать политические и общественные вопросы; наконец, мы желали, чтобы «обществу» была дана ответственная роль в жизни государства, в политической жизни. Мы жаждали свободы, а жизнь государства носила на себе печать убежденной, последовательной и далеко идущей реакции, положительно сформулированной пресловутым кн. Мещерским, который иногда бывал очень остроумен, в его требовании «поставить точку» после реформ Александра II; отрицательно она внушила Салтыкову-Щедрину в его «Пестрых письмах» сатирический образ **«противоформенных бунтарей»**, которые довольно забавно мечтали о полном восстановлении дореформенного строя.

Но независимо от этой любви к свободе, родившейся из богатства духовной жизни тогда уже значительного и все возраставшего высшего слоя русского образованного сословия, мы, этот высший слой, и особенно его молодежь, все время имели перед собой одну постоянную мысль — мысль о народе. Любили ли мы это мистическое и мифическое существо этот *corpus mysticum* — народ? Конечно, многие из нас любили, но во всяком случае все те, кто

действительно и порой страстно любил свободу и жаждал ее в первую очередь для себя, все время имели перед собой **мысль о народе**. О нищем и невежественном народе. А мы хотели видеть его зажиточным и просвещенным.

Из этой-то любви к свободе и жажды ее для себя и из этой мысли о нищем и невежественном народе, который надо сделать зажиточным и просвещенным, и родилось, или вернее возродилось, общественное движение девяностых годов. Оно отличалось от движения семидесятых годов, известного под именем «хождения в народ», тем, что его подлинной любовью, его страстью, его пафосом для огромного большинства интеллигенции было не равенство, не социализм, а **свобода**. Никогда со времен декабристов светильник любви к свободе не горел так ярко в русском обществе, как в конце царствования Александра III и начале царствования Николая II, и никогда мысль о народе не была столь сложной, как в ту эпоху. Многие из нас довольно ясно сознавали, что свобода, которой мы, высший образованный слой, столь дорожили, даже если она и была нужна народу, сама по себе мало привлекала его, и что с другой стороны улучшение его положения и условий жизни представляло крайне сложную проблему, которая не могла быть разрешена чисто политическими способами. Далее, было ясно, что для того, чтобы завоевать свободу, т. е. разрешить политическую проблему, необходимо было не только удовлетворить народные нужды и чаяния, но и найти твердую опору в жизни народа и прежде всего в его экономической жизни.

Я уже сказал, что на наше поколение большое впечатление произвел голод 91-92 г. Эти впечатления породили то течение общественной мысли, которое известно как «легальный марксизм». Я подчеркиваю то обстоятельство, что оно родилось не из книг, а из впечатлений жизни. Правда, более или менее согласованная «марксовская» теория русского экономического, социального и политического развития уже была создана вне России, среди политических эмигрантов, которые были немногочисленны и совершенно оторваны от России, а именно в трудах Плеханова и Аксельрода. Но эта теория, несмотря на всю одаренность ее творцов, была продуктом эмигрантской среды; она не была связана со свежими и непосредственными жизненными впечатлениями. Молодое поколение восприняло такие впечатления от голода 91-92 г.

Из впечатлений этого года родилась новая теория русского социального и, главное, экономического развития. В отличие от

народнической и либеральной теорий, эта теория (мой «легальный марксизм») утверждала, что тяжелое положение народа не было следствием ни крестьянского безземелия, ни ошибок правительственной политики. «Марксистский» тезис был совсем иной: он говорил, что корень зла вообще, и опустошающих Россию периодических неурожаев, в частности, лежит в общей **экономической и культурной отсталости** страны. Мы полностью восприняли идею, когда-то примененную Марксом к Германии, а именно, что мы страдаем не от развития капитализма, а от недостаточного его развития. Утверждая это положение, мы сознавали, одни смутно, другие ясно, что наша концепция — хотя мы, молодежь, и были тогда социалистами и революционерами — связана с жизненной и влиятельной традицией в экономической политике государства, и с современными нам могущественными политическими и общественными силами. В самом деле, созревание наших идей в начале 90-х годов совпало с апогеем того чрезвычайно умного и мощного русского «протекционизма», апостолом которого явился великий русский химик Менделеев, автор не только «периодической системы», но и русского таможенного тарифа 91 г., к которому он написал комментарий и апологию под заглавием «Толковый тариф». Витте, тогда еще молодой человек, увлекался теми же идеями и начал проводить их в жизнь. И Менделеев и Витте были поклонниками и последователями Фридриха Листа.

Многих из нас скорее отпугивало, чем утешало это совпадение с буржуазно-националистическими идеями. Я ясно помню, как под давлением Потресова, я вычеркнул из своей книги фразу, содержавшую сочувственную ссылку на русский протекционизм, как его проповедывал Менделеев и проводили Бунге, Вышнеградский и Витте.

Оправдание промышленной и обще-экономической политики, того насаждения капитализма, которое проводилось Менделеевым и Витте, обосновывалось в нашем «марксизме» гармоничной исторической и социологической концепцией, которая питалась нашей неукротимой любовью к свободе. Существенной чертой русского «легального марксизма» был его интерес к аграрной проблеме. Здесь я должен остановиться на своеобразной и почти забытой личности одного из основателей русского «легального марксизма», Александра Ивановича Скворцова, который был профессором сельскохозяйственной экономики в Новой Александрии (в русской Польше, прежде называвшейся и теперь снова называющейся Пулавы)

и который предвосхитил столыпинскую земельную политику. О себе я могу сказать, что «Капитал» Маркса имел на меня не больше влияния, чем огромная, полу-агрономическая диссертация Скворцова под названием «Влияние парового транспорта на сельское хозяйство». В экономической теории Скворцов был настоящим марксистом, т. е. он твердо держался так наз. трудовой теории ценности и капитала. В то же самое время он, повидимому, вовсе не был социалистом. По политическим взглядам он был конституционалист, националист и монархист. В религиозном отношении он был верным сыном Православной Церкви и состоял церковным старостой при Сельско-хозяйственном Институте в Новой Александрии: стоя за свечным ящиком, он продавал свечи своим набожным соприхожанам. Он происходил из народа, но впитал в себя много европейской культуры, легко читал на нескольких европейских языках и даже свободно писал по-немецки.

Студентом, под впечатлением книги Скворцова, которую я до сих пор считаю классическим трудом и украшением русской экономической литературы, я начал пропагандировать ее среди моих товарищей-студентов и вступил в оживленную научную переписку с ее автором. Скворцов сообщил мне, что он написал, в духе общем нам обоим, длинную статью о причинах неурожаев в России. Эта статья была отвергнута журналом «Северный Вестник», издававшимся в то время Л. Я. Гуревич, при фактическом редакторстве А. Флексера-Волынского. По желанию Скворцова, я предложил его статью стасюлевичевскому «Вестнику Европу». Но там ее тоже отвергли. Этот эпизод со статьей Скворцова иллюстрирует высказанный мною выше взгляд о двойной цензуре, давившей на всю анти-народническую мысль в России. После этой двойной неудачи я убедил Потресова, у которого были крупные личные средства, издать этюд Скворцова в виде книги. Она появилась, если не ошибаюсь, вскоре после выхода моей книги, под названием «Экономические причины голодовок в России и меры к их устранению» и явилась в конце XIX века наиболее значительным предвосхищением аграрной реформы Столыпина.

То течение в русском марксизме, которое наиболее полно было представлено в моей книге и наиболее ярко в книге Скворцова, подверглось нападкам с двух сторон: со стороны ортодоксального марксизма, глашатаем которого выступил мой современник В. И. Ульянов-Ленин, и со стороны народнического марксизма. Начну с последнего.

Марксисты-народники, в особенности В. П. Воронцов («В. В.»), заклеили Скворцова и меня, как глупых и вредных буржуа, изложив наши мысли следующим образом:

«Научное отречение от Маркса повело к отрицанию и вытекающих из его теории заключений практического характера. Тогда как, по учению Маркса, обращение капиталистического строя в коллективистический явится естественным результатом крайнего развития крупного капитализма, разбивающего все население страны на две группы — небольшую кучку эксплуатирующих и огромную массу эксплуатируемых, г. г. Струве и Скворцов проповедуют такую государственную политику, которая создала бы в России мелкую буржуазию, экономически «крепкое крестьянство», народение которого окончательно «отымет почву у всех народнических мечтаний (в том числе и мечтаний народников-марксистов, ибо марксист не «струвист» тоже ведь народник, но лишь, так сказать, отсроченный), так как оно осуществит самое опасное для них совпадение интересов промышленной буржуазии и экономически крепкого крестьянства. Таким образом, будучи в научном отношении представителями буржуазной экономической школы, в практическом отношении названные писатели являются типическими, но умеренными буржуа» (5).

Что касается правоверного марксизма, то он занимал иную позицию в отношении того вида критического марксизма, который нашел свое выражение в моей книге и в книге Скворцова. Мы

(5) «В. В.» (В. П. Воронцов) «Очерки теоретической экономии». Эта цитата показывает, что термин «струвизм» был пущен в оборот народниками в их полемике со мной и был позднее заимствован у них ортодоксальными марксистами, которые боролись со мной, и в том числе Лениным. Для резкости полемики того времени характерно, что Воронцов называл меня невеждой и «самозванным экономистом» и сравнивал книгу Скворцова о неурожаях с брошюрой какого-то сумасшедшего, изданной примерно в то же время (насколько я помню, он был архитектором и звали его Тибо де Бриньол) под заглавием «Социализм, как непосредственная причина вырождения крестьянских лошадей и косвенная причина несвоевременного выпадения дождей с середины августа» (под социализмом автор подразумевал общинное землевладение!). Между тем Воронцов, знавший меня лично, хорошо сознавал, что я не невежда, и что Скворцов, выступая против общинного землевладения, подхватывал давнюю и серьезную традицию русской экономической и агрономической мысли, ощущавшуюся на всем протяжении XIX столетия.

были по крайней мере союзниками в борьбе с народничеством. Не могло также быть сомнения — во всяком случае в отношении меня — что я был и противником самодержавия и (тогда!) в значительной мере социалистом. Эти соображения определяли с обеих сторон необходимость дружественного сотрудничества между двумя различными течениями русского марксизма. Этот русский марксизм отнюдь не был однородной концепцией, как ее сейчас понимают многие, говоря о «марксизме». В учении самого Маркса были, конечно, противоречивые и несовместимые элементы; их можно найти в марксовской исторической и социологической теории экономической и социальной революции. В этом учении был эволюционный исторический элемент, укорененный глубоко в истории, по существу консервативный и восходящий, как я позже показал, к влиянию, с одной стороны, Жозефа де Мэстра (через Сэн-Симона и его учеников), а с другой к исторической школе в праве (Савиньи-Пухта). Но в то же время в концепции и учении Маркса имелся и революционный элемент, ибо Маркс был политическим революционером, который в сущности мечтал и о насильственной демократической революции, и о «диктатуре пролетариата» в демократической республике, диктатуре, осуществляемой в целях насаждения социализма. В лице Ленина безусловно и непримиримо революционный марксизм противостоял моему и скворцовскому марксизму, как эволюционному историческому учению.

В один осенний или зимний день 94 г. в квартире Классона на Охте (пригород Петербурга, на правом берегу Невы, почти напротив Смольного Института) я познакомился с В. И. Ульяновым-Лениным. Об этой встрече Ленин в 1907 г., перепечатывая свою критику моей книги из марксистского сборника «Материалы к характеристике нашего хозяйственного развития», конфискованного цензурой, писал:

«...в основу ее положен реферат, читанный мною осенью в небольшом кружке тогдашних марксистов. От группы с.-д., работавших тогда в Петербурге и создавших, год спустя, Союз Борьбы за освобождение рабочего класса, в этом кружке были Ст., Р. и я. Из легальных литераторов-марксистов были П. Б. Струве, А. Н. Потресов и К. (6). В этом кружке я читал

(6) Р. Э. Классон. Инициалы раскрыты мной. Но Классона никак нельзя было характеризовать, как литератора. К тому же ни Потресов, ни я не были в то время просто «литераторами», которых можно было противопоставлять, как таковых, практическим революционерам. В то время

реферат, озаглавленный: «Отражение марксизма в буржуазной литературе». Как видно из заглавия, полемика со Струве была здесь несравненно более резка и определена (по социал-демократическим выводам), чем в напечатанной весной 95 г. статье. Смягчения были сделаны частью по цензурным соображениям, частью ради «союза» с легальным марксизмом для совместной борьбы с народниками...».

Вышеназванный сборник был издан за счет Потресова весной 95 г.; за его составлением и печатанием совместно наблюдали в весьма дружественном духе Потресов и я. Как большой том (в нем, кажется, было не меньше 500 страниц), он не подлежал предварительной цензуре; но цензура задержала его, и постановлением Комитета министров, как было в то время принято, он был осужден на уничтожение. Нам удалось спасти около сотни экземпляров, и один из них был послан тогда же в библиотеку Британского музея, где всякий может легко отыскать его.

Реферат Ленина был, разумеется, короче его статьи. Последняя была в сущности небольшой книгой, которую нельзя было ни обсудить, ни даже прочесть в один вечер. Может быть, я ошибаюсь, но мне кажется, что Ленин не читал всей своей статьи в кружке, который он упоминает. Насколько я помню, прочтя краткое резюме своей статьи упомянутой группе лиц, Ленин прочел ее целиком мне одному у меня в комнате на Литейном. Он сделал это с определенной практической целью, общей нам, а именно, чтобы сделать возможным ее появление вместе с моим ответом моим критикам в намечавшемся сборнике. Это чтение, требовавшее не только внимательного, но и напряженного, слушания с моей стороны и прерываемое разговорами, часто принимавшими характер продолжительного и оживленного спора, заняло несколько вечеров.

Впечатление, с первого же разу произведенное на меня Лениным — и оставшееся во мне на всю жизнь — было неприятное.

Неприятна была не его резкость. Было нечто большее, чем обыкновенная резкость, какого-то рода издевка, частью намеренная, а частью неудержимо стихийная, прорывавшаяся из самых глубин его существа в том, как Ленин относился к людям, на

я был наиболее дискредитированным в глазах полиции. Формально я все еще находился под так наз. «судебно-полицейским надзором», и потому даже моя свобода передвижения была ограничена. В 1907 г. Ленин подогнал наши фигуры к отношениям, окончательно сложившимся через 13 лет после нашей первой встречи.

которых он смотрел, как на своих противников. А во мне он сразу почувствовал противника, хотя в то время я стоял довольно близко к нему. В этом он руководился не рассудком, а интуицией, тем, что охотники называют «чутьем». Позже мне пришлось иметь много дела с Плехановым. В нем тоже была резкость, граничившая с издевкой, в обращении с людьми, которых он хотел задеть или унижить. Все же, по сравнению с Лениным, Плеханов был аристократом. То, как оба они обращались с другими людьми, может быть охарактеризовано непереводаемым французским словом «cassant». Но в ленинском «cassant» было что-то невыносимо плебейское, но в то же время и что-то безжизненное и отвратительно холодное.

Многие разделяли со мной это впечатление от Ленина. Я назову только двоих, и притом весьма различных людей: В. И. Засулич и М. И. Туган-Барановского. В. И. Засулич, самая умная и чуткая из всех женщин, каких мне приходилось встречать, испытывала к Ленину антипатию, граничившую с физическим отвращением — их позднее политическое расхождение было следствием не только теоретических или тактических разногласий, но и глубокого несходства натур.

М. И. Туган-Барановский, с которым я был в течение многих лет очень близок, говорил мне со свойственной ему наивностью, за которую многие несправедливо считали его просто глупым, о своей неудержимой антипатии к Ленину. Зная и даже быв близок с братом Ленина, А. И. Ульяновым, который был казнен в 87 г. за подготовку покушения на Александра III, он с изумлением, граничившим с ужасом, рассказывал, как непохож был Александр Ульянов на своего брата Владимира. Первый, при всей своей моральной чистоте и твердости, был чрезвычайно мягкий и деликатный человек даже в обращении с незнакомыми и врагами, тогда как резкость второго была поистине равносильна жестокости (7).

В своем отношении к людям Ленин подлинно источал холод, презрение и жестокость. Мне было ясно даже тогда, что в этих неприятных, даже отталкивающих свойствах Ленина был залог его силы, как политического деятеля: он всегда видел перед собой только ту цель, к которой шел твердо и непреклонно. Или, вернее, его умственному взору всегда предносилась не одна цель, более

(7) Таково было также впечатление В. В. Водовозова. Он знал А. И. Ульянова, как своего однокашника по Петербургскому университету, и печатно высказал свое впечатление.

или менее отдаленная, а целая система, целая цепь их. **Первым звеном в этой цепи была власть в узком кругу политических друзей.** Резкость и жестокость Ленина — это стало ясно мне почти с самого начала, с нашей первой встречи — была психологически неразрывно связана, и инстинктивно и сознательно, с его неукротимым властолюбием. В таких случаях обыкновенно бывает трудно определить, что служит чему, властолюбие ли служит объективной цели или высшему идеалу, который человек ставит перед собой, или, наоборот, эта задача или этот идеал являются лишь средствами утоления ненасытной жажды власти.

Я только что охарактеризовал самую разительную черту в Ленине, открывшуюся мне с первой же нашей встречи. Это была жестокость в том самом общем философском смысле, в котором она может быть противопоставлена мягкости и терпимости к людям и ко всему человеческому, даже когда это неудобно или неприятно или даже отвратительно для нас лично. Ленин был абсолютно лишен всякого духа компромисса в том англо-саксонском моральном или социальном смысле, столь яркое выражение которого можно найти в знаменитом трактате Джона Морлей *On Compromise*. Кстати, этот трактат был в то время переведен на русский язык радикальной писательницей Цебриковой, и на меня он произвел в молодости очень сильное впечатление. С тех пор я пользовался всяким случаем рекомендовать его молодым людям, желающим продумать свое отношение к проблемам нравственной и общественной философии.

В соответствии с преобладающей чертой в характере Ленина я сейчас же заметил, что его главной установкой — употребляя популярный ныне немецкий психологический термин (*Einstellung*) — была ненависть.

Ленин увлекся учением Маркса прежде всего потому, что нашел в нем отклик на эту основную установку своего ума. Учение о классовой борьбе, беспощадной и радикальной, стремящейся к конечному уничтожению и истреблению врага, оказалось конгениально его эмоциональному отношению к окружающей действительности. Он ненавидел не только существующее самодержавие (царя) и бюрократию, не только беззаконие и произвол полиции, но и их антиподов — «либералов» и «буржуазию». В этой ненависти было что-то отталкивающее и страшное; ибо, коренясь в конкретных, я бы сказал даже животных, эмоциях и отталкиваниях, она была в то же время отвлеченной и холодной, как самое суще-

ство Ленина. Однажды, в конце 90-х годов, Потресов, разговаривая со мной о Ленине, обратил мое внимание на огромную самодисциплину, которую этот человек, полный жестокости и напитанный ненавистью, обнаруживал в некоторых мелочах повседневной жизни. «Из аскетизма он откажется от лишнего стакана пива», сказал тогда Потресов. И я тогда же подумал — и в какой-то форме, кажется, высказал это Потресову — что это-то именно и было ужасно в нем. В Ленине пугало это сочетание в одном лице настоящего самобичевания, которое лежит в основе всякого подлинного аскетизма, с бичеванием других людей, выражавшимся в отвлеченной социальной ненависти и холодной политической жестокости. Можно сказать почти наверное, что Ленин умер от последствий сифилиса; но на мой взгляд это было во всяком случае чистой случайностью. Понятие распушенности, во французском смысле либо *débauche*, либо *libertinage*, вовсе не вяжется с психологической личностью Ленина. Даже с религиозной точки зрения его личность ставит не проблему банальной греховности рядового человека или крайней свободы, свободы от всяких сдержек и уз, то-есть в сущности распушенности, сверхчеловека, а скорее проблему рациональной и дьявольской праведности. Она столь же далека от святости Христа, как фантастический образ Антихриста далек от исторического образа Христа. Для меня эти характеристики не абстрактные рассуждения, а некий осадок того, что я чувствовал и пережил в то время, когда мое общение с Лениным было наиболее интенсивно, и когда я прогонял эти мысли и образы, как мысленные помехи и осложнения в общении, которое, ради его потенциальной политической пользы, я считал и морально обязательным для себя, и политически необходимым для нашего дела.

Как я уже сказал, ленинская критика моих идей в 94 г. отправлялась от ортодоксального понимания марксизма. Он характеризовал мою точку зрения как «узкий объективизм», противопоставляя ей «марксизм» (или «материализм») с его центральными концепциями классовых различий и классовой борьбы и ссылаясь на классическое место, направленное против Прудона, как автора «*La Révolution sociale démontrée par le coup d'Etat du 2 Décembre*» в знаменитом памфлете Маркса «*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*».

Соотношение между точками зрения народников, ортодоксальных марксистов (Ленина) и моей может быть сформулировано следующим образом. Народники считали, что плачевное состояние

крестьянства является следствием ошибок правительственной политики в разное время; правоверные марксисты считали, что оно является «необходимостью, обусловленной капиталистическим способом производства, господствующим в России». «Легальный марксизм» в моем лице утверждал, что оно является следствием недостаточной производительности всего народного хозяйства с его недостаточно развитым общественным разделением труда, его недостатком предпринимательского духа, его пережитками отсталых форм до-капиталистических экономических и общественных отношений.

О соотношении между большевизмским опытом и собственными идеями Ленина не только в период нашего сотрудничества, но и в течение всего периода, предшествовавшего приходу Ленина к власти, я буду говорить ниже. Но этот опыт исторически и экспериментально разрешил наш спор. Капитализм, с его частной собственностью на орудия производства, с его свободой экономического общения, и накопления капиталов — другими словами, «господство буржуазии» — начисто упразднен, а все экономические недостатки, в которых его обвиняли, не только не устранены, а во много раз усилились. Между прочим, факт большевизмского владычества показал и доказал наглядно — чего ни один образованный большевик или коммунист не может сейчас отрицать — что в оценке русского «перенаселения» был прав я, а не Ленин, который в 94 г. моему простому положению, гласившему, что «производство пищи у нашего крестьянина не достаточно» (8), противопоставлял свое утверждение, что перенаселение является следствием не этого обстоятельства, а «господства капитала» и классовых противоречий капиталистического производства. Сейчас, после всех большевизмских опытов, мое положение экспериментально доказано, и то «натурально-хозяйственное» или до-капиталистическое «перенаселение», которое я когда-то положил в основу моей характеристики русского аграрного строя в конце XIX века, восстановлено, после упразднения капитализма большевиками, в еще более резко выраженной форме. Под именем «аграрного перенаселения» оно стало, согласно самим советским экономистам, постоянной и

(8) В XX столетии произошла перемена, и в общем нельзя уже было говорить, в применении ко всей России, о недостаточном производстве продовольствия, ибо Россия уже вывозила свои хлебные излишки. Наиболее мощный толчок в этом направлении был дан Столыпинской реформой, но коренное изменение наступило еще до того.

неотъемлемой чертой советского аграрного строя, полностью освобожденного, в порядке социального упразднения и физического истребления, от «господства капитала» и «буржуазной эксплуатации» (9).

(Продолжение следует)

(9) Известный агроном и экономист Б. Д. Бруцкус весьма настойчиво указывал (см. его статью в «Сборнике статей, посвященных П. Б. Струве», Прага, 1925), как прав я был в моей характеристике русского аграрного кризиса. Мне тем приятнее это отметить, что Б. Д. Бруцкус является способнейшим учеником покойного А. И. Скворцова, которого я теперь, спустя сорок лет, еще больше чем прежде рассматриваю, как моего близкого союзника в понимании русского экономического и социального развития.

П. Б. СТРУВЕ

„ШТУРМ НЕБЕС“

(Борьба советской власти с религией) (1)

«Это — безводные источники, облака и мглы, гонимые бурей: им приготовлен мрак вечной тьмы. Ибо, произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении. Обещают им свободу, будучи сами рабы тления; ибо кто кем побежден, тот тому и раб».

(Второе Послание Петра. Гл. 2, 17—19).

Борьба советской власти с Церковью не есть то, что можно было бы назвать церковно-религиозной политикой в современном смысле этого слова. Когда новейшее правовое государство вело ту или иную политику в отношении религии и церкви (2), оно ставило себе точно отграниченные, чисто государственные и пра-

(1) Вводная статья к «Черной книге», сборнику документальных данных, характеризующих борьбу советской коммунистической власти против всякой религии. Составил А. А. Валентинов, Париж, 1923, стр. 245.

Увы, статья П. Б. Струве не устарела ни на йоту сорок шесть лет после того, как была написана. Борьба сов. власти с религией так же разрушительна, как полвека назад; антирелигиозная пропаганда так же невежественна и груба.

Примеч. Ред.

(2) Главными примерами такой политики я считаю «Kulturkampf» Бисмарка, борьбу с мормонством Американского Федерального Правительства и отделение церкви от государства во Франции при Комбе и Бриане.

вовые цели, никакой ни положительной, ни отрицательной задачей в смысле поддержания или разрушения каких-либо верований не задаваясь.

Иначе действует советская власть. Ей принадлежит своеобразная историческая честь — возрождения инквизиции с атеистическим знаком. Советская власть — это светский меч, работающий и разящий по наущению и указке воинствующего безбожия.

Эта основная идея выражается в той формуле, которая постоянно предстает нам в советской противорелигиозной печати: «**штурм небес**».

Конечно, всякое политическое и социальное движение, как бы оно ни было идейно собранным в едином фокусе, всегда совершается в то же время как-то в «интересах» определенной более или менее широкой или более или менее узкой группы лиц и всегда сопрягается с стремлением этих лиц к власти и могуществу. Например, захват коммунистами церковных ценностей был продиктован материальными интересами и является в сущности своеобразной и весьма откровенной погоней за валютой совокупности физических лиц, властвующих сейчас в России.

Но было бы совсем непозволительным в наше время рационализмом выводить даже советское противорелигиозное движение только из похоти власти и из стремления к обогащению, по той схеме сознательного и своекорыстного обмана, при помощи которой атеистическое и индифферентное свободомыслие, до марксизма включительно, всегда объясняло, например, происхождение религии и ее самое.

Уничтожение религии, опустошение душ в смысле веры есть духовное существо советской власти, вне которого она превращается просто в грабительскую и мошенническую организацию, разменивается на что-то мелкое и пошлое.

В советской борьбе с религией и церковью есть и идейный размах и подлинный пафос, в ней ярко выражен атеистический фанатизм и в этом — и несомненно крупное, я бы сказал, мировое значение и основное противоречие и, можно сказать, перверзность, или извращенность этого движения и этой борьбы. Религиозная нетерпимость, даже в самых ее резких и жестоких формах, до инквизиции всех исповеданий включительно, была нетерпимостью во имя положительного религиозного идеала. Костры воздвигались и люди сжигались ради торжества и утверждения положительной веры. Эта нетерпимость и эта жестокость были как-то все-таки

просветлены религиозной верой. А когда сложилось более тонкое и более человеческое понятие о религиозной жизни человека, то это привело к религиозному же утверждению свободы совести, как необходимого условия всякого достойного религиозного акта. В этом великое значение реформации в ее наиболее радикальных проявлениях, которые первые выставили **свободу совести**, как **религиозно необходимое требование**. Лишь потом эта идея секуляризовалась и стала требованием формальным, предъявление которого не только иногда мирилось, но и с известным психологическим постоянством почти необходимо сопрягалось с религиозным безразличием. Свободу совести провозгласил Роджер Вильямс (3), ее проповедовали квакеры. Вольтер же ее только популяризировал. Новейшее безразличие и новейший атеизм в их отношении к положительным религиям были окрашены широчайшей и принципиальной терпимостью и это естественно, ибо неверию и безбожию, конечно, психологически гораздо более приличествует безразличие и терпимость, чем фанатизм и страстность.

(3) С именем Роджера Вильямса связано провозглашение начала веротерпимости основателями Северо-Американских колоний. Вот что говорит о Роджере Вильямсе Еллинек в своей маленькой замечательной работе "Декларация прав человека и гражданина" (1-е издание 1895 г., 2-е изд. 1904 г. Русский перевод 2-го изд. Москва, 1905 г.), вскрывающей религиозные основы идеи прирожденных человеческих прав: "В 1629 г. пуританами была основана вторая колония в Массачузетсе Салем. Забывая о гонениях, которые они сами претерпели на родине, они оказались нетерпимыми по отношению к лицам, не согласным с их церковным учением. В 1631 г. в Массачузетс прибыл молодой индипендант Роджер Вильямс, которого Салемская Община вскоре избрала в священники. Он стал проповедовать о полном отделении церкви от государства и требовать неограниченной веротерпимости не только по отношению ко всем христианам, но и по отношению к евреям, мусульманам и язычникам: все они должны пользоваться одинаковыми гражданскими и политическими правами в государстве, как и верующие, совесть человека — чисто личный вопрос, и государству нет дела до нее. Когда его по этому поводу изгнали и воздвигли на него гонение, Вильямс покинул Салем и с несколькими верными последователями основал в 1636 году город Провиданс на территории индейцев из племени Нарагансет. Здесь должны были найти убежище все претерпевающие гонение из-за веры. В договоре, заключенном при основании этого города, высадившиеся колонисты обязуются повиноваться изданным им по большинству голосов законам, но только "в делах гражданских", — вера совсем не подлежит законодательству. Здесь, таким образом, впервые была признана самая неограниченная свобода религиозных убеждений, притом по почину "мужа, исполненного пламенной веры". (Стр. 51—52 по русскому изданию).

Советский фанатизм безбожия не имеет за себя никакого оправдания веры. Это — инквизиция без веры, религиозное безразличие без терпимости и благостности.

Такой безбожный фанатизм не есть, конечно, религиозная вера. Ибо религия и вера состоят не просто и не только в безоглядном увлечении и поглощении какой-либо идеей. Они суть утверждение и переживание трансцендентных, вне опыта созерцаемых и полагаемых ценностей. **Религия есть утверждение и переживание Бога**. Так психологическая установка, на которой покоится советский «штурм небес», соединяет в себе, если это возможно, все отрицательные стороны религиозного процесса, без его положительных сторон. Это — религия, совершенно свободная от веры, и неверие, в высочайшей степени пораженное фанатизмом и нетерпимостью.

Этим объясняется, с одной стороны, опустошительное действие на народную душу этого внутренне-противоречивого духовного движения, сочетающего безбожие с фанатизмом. Нельзя преувеличить этого опустошительного действия в мало-культурной и наивной среде русских народных масс с их легковерием.

В этой внутренней противоречивости воинствующего атеизма лежит, с другой стороны, и его бессилие. Безбожие, как чистое отрицание, не может быть пламенем, питающим подлинный фанатизм, но — увы! — оно является пламенем, которое творит нравственное пожарище в душах и обрекает их на высыхание и гибель.

Поэтому, ни с какой точки зрения нельзя не только сочувствовать, но даже равнодушно относиться к той разрушительной работе, которая творится сейчас в советской России по отношению к религии. Бессильная что-либо сотворить, эта работа подрывает и разрушает самые глубокие духовные основы человеческой личной и общественной жизни. Здесь совершается безусловно опустошительное, подлинно дьявольское дело. Объектом этого атеистического эксперимента, в котором партийный фанатизм и религиозное безразличие, доведенное до полного цинизма, соединились в какую-то ужасную реальность, суждено было стать России.

Русский народ всегда жил напряженной религиозной жизнью, которая творилась часто в невидимых глубинах и принимала своеобразные формы, для постороннего, не русского взора недоступные. И сейчас великое испытание не только не угашает религиозной жизни в русском народе, но религиозно будит и очищает души. Однако, нельзя закрывать себе глаза на то, что, поды-

мая и очищая одних, более сильных духовно, разрушительная работа коммунистов губит других, более слабых и более многочисленных, и тем самым в общей экономии народно-духовной жизни она означает великое бедствие, с которым не может и не должно быть никакого примирения (4). Советская борьба против религии и церкви не есть политика и с политическими критериями и мерками нельзя подходить к этому явлению.

Оно, при всей своей омерзительности, глубже и значительнее всякой политики. Вот почему в этой области бессильны и даже бессмысленны как политическая непримиримость, так и политический оппортунизм. Борьба идет между воинствующим безбожием и самой основой всякой подлинной религии, верой в Бога. Близорук оппортунизм, мнящий Дьявола и Антихриста задобрить и улестить политической покорностью, но ослеплен и радикализм чисто политического чекана, полагающий, что в этой борьбе дело идет о политических формах и программах... Вот почему, какую

(4) Трудно выразить отвращение, возбуждаемое специальной казенной "безбожной" литературой большевиков, в которой рассказывается смысл ведомой против религии борьбы. Это — смесь грубейшего идейного цинизма с пошлейшей похабщиной, представляющей совершенно хамское использование ветхозаветной наивности и беззастенчивое надругательство над тончайшей христианской мистикой. И все это прикрывается "научностью", на самом деле ничего общего с наукой не имеющей. Достаточно сказать, что читателям мысль о "мифичности" личности Христа систематически преподносится как непрерываемое приобретение науки. Всякий знакомый с современным состоянием исторической науки о христианстве знает, что отрицание историчности Христа вовсе не может быть обосновано на конкретном материале исторических памятников, а есть в сущности своеобразная рационалистическая гипотеза. Но для русских "ученых" коммунистов Древс больший исторический авторитет, чем Гарнак и Дейссман. На одном судебном процессе невежественный советский "эксперт" по религиозной истории, некий Шпицберг развязно заявил перед еще более невежественными судьями: "То, что называется Иисус Христос, является не исторической личностью, а богом, продуктом мифологии человеческой фантазии и потому Иисус никогда не был в действительности". ("Святой отрок Гавриил". Изд-во "Атеист". Москва (без обозначения года) стр. 9). Там же этот ученый "эксперт" советской власти объявляет сообщения о гонениях, которым "подвергались первохристиане, выдумками "злонамеренной фантазии" как церковных писателей древности, так и современных "буржуазных историков" (ipsissima verba! Стр. 10). В аннотации издательства "Атеист" Св. Иоанн Златоуст рекомендуется как видный ханжа IV столетия, а св. Григорий Богослов как "виднейший охранник Константинопольского императора и подлейший гаситель революционных движений своего времени".

бы политическую позицию мы лично ни занимали, нас даже мало интересует обсуждение этой духовной борьбы с политической и юридической точек зрения. С одной стороны, политическая и правовая природа советской (коммунистической) власти совершенно ясна, с другой стороны, сводить проблему религиозной борьбы в России к политике значило бы не понимать ее существа и принижать ее. Это было бы так же превратно, как великую борьбу христианства с язычеством изображать как какое-то политическое или социальное столкновение. Для того, кто хотел бы вдуматься в проблему положения русской церкви в дни ее теперешних тягчайших испытаний, мы можем посоветовать внимательно прочесть и продумать сочинение знаменитого христианского апологета II—III века Тертуллиана о «бегстве преследуемых христиан» (De fuga in persecutione) и в особенности главы 10 и 11, которые мы приведем здесь в точном по возможности переводе:

«Многие, оставляя в стороне божественные увещания, охотнее применяют к себе известное светское греческое изречение, гласящее: кто спасается бегством, может вновь сразиться (5). Да, но он, по всей вероятности, вновь побежит. И когда же и как же он победит, раз он уже побежден тем, что бежал? Неужели добрым воином своего вождя, Христа, окажется тот, кто вполне снаряженный апостолами, услышав трубный глас преследований, побежит с поля борьбы? И я, ссылаясь на светских писателей, скажу вам: разве столь позорно умереть? (6). Умереть придется во всяком случае либо в качестве побежденного, либо в качестве победителя... Мне милее человек, которого я должен оплакивать, чем человек, которого я должен стыдиться. Падающий на поле битвы прекраснее спасающегося бегством. Ты боишься человека, ты христианин, которого должны бояться ангелы, ибо ты их будешь судить; которого должны бояться и демоны, ибо ты получил власть над ними; тебя должен бояться весь мир, ибо в тебе будет судим весь мир. Ты во Христа облекся, ибо во Христа крестился. Если ты бежал от дьявола, то значит, ты принизил Христа, который в тебе... Если же ты бежишь от Господа, то этим ты обличаешь перед всеми беглецами тщету своего намерения. Бежал некогда от Господа гордый пророк, который переправился из Иоппии в Фарсис, как бы поставив между Господом и собою море. Но обрел он Господа не на море и не на земле, а в утробе зверя, где он в

(5) Слова Демосфена при бегстве с Херонейского сражения.

(6) Слова Виргилия в Aen. XII, 664 ср. Suet. Ner. 47.

течение трех дней не мог умереть. И даже и там, значит, он не смог уйти от Бога. Насколько лучше поступает раб Божий, который, хотя ему и грозит враг Господа, не бежит от этого врага, но, наоборот, его презирает, полагаясь на помощь Божию, и, исполненный страха Божия, тем более пребывает перед очами Его, говоря: Се Господь; Он могуч; все принадлежит Ему; где бы я ни был, я в руке Его; да будет воля Его; я не отступлю, и, если Он захочет меня погубить, пусть Сам меня погубит, в то время, как я буду блюсти себя для Него. Я предпочитаю погибнуть по Его воле, чем разгневать Его своим самовольным спасением».

«Так мыслить и делать надлежит всякому рабу Божию, даже стоящему на более высокой ступени, если претерпев преследование, он сможет достичь ее (7).

Но если начальствующие лица, т. е. сами дьяконы, пресвитеры и епископы будут спасаться бегством, то как мирянин сможет уразуметь, в каком смысле сказано в писании: когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой (8). Когда таким образом бегут вожди, то кто же из рядовых будет призывать к тому, чтобы оставаться в строю. Несомненно, пастырь добрый жизнь свою полагает за овец; так Моисей, хотя Господь Христос еще не открылся, будучи уже прообразован в нем, Моисее, сказал: Если ты погубишь народ сей, то и меня изничтожь с ним (9). И так как Христос подтверждает прообразы свои, то худой пастырь тот, который бежит при виде волков и оставляет стадо на расхищение (10). Такой пастух изгоняется со двора хозяйского; у него удерживается за это плата за службу и даже из его прежнего имущества берется возмещение хозяйского ущерба. «Ибо, кто имеет, тому дано и будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (11). А Захария угрожает: «О, меч! встань на пастыря моего... и рассеются овцы и обращу руку мою на пастырей» (12). Такие же угрозы изрекают Иезекииль и Иеремия против подобных пастырей не только за то, что они нечестиво питаются овцами, и скорее пасут себя, чем их, но и за то, что отдают

(7) Христиане, претерпевшие гонения, удостоивались особого звания — «исповедников».

(8) Матфея. 10, 23.

(9) Исход. 32, 33.

(10) Иоанна. 10, 11, 12.

(11) Матфея. 13, 12.

(12) Захарий. 13, 7. (Текст с принятым в настоящее время не совсем совпадает. — П. С.).

стадо на рассеяние и на добычу диким зверям. А это всего больше случается тогда, когда клир в преследовании оставляет церковь. Кто же признает Св. Духа, тот услышит, как он обличает бегущих. Если тем, кто стоит во главе стада, когда врываются волки, не приличествует или скорее не дозволено бежать (ибо кто назвал такого пастыря дурным, осудил его, а все, что осуждено, несомненно, не дозволено), то не надлежит и начальствующим в церкви бежать во время преследования. Если же стадо должно бежать, то не должен пастырь стоять, ибо тогда он стоял бы без надобности для стада, которое не нуждалось бы в обороне, так как в этом случае бежать было бы дозволено».

Так ясно по существу и так в то же время конкретно-сложно ставился и обсуждался во II—III веке по Рожд. Хр. вопрос о том, что должно делать стадо Христово при преследованиях. Сейчас, когда мы вдумываемся в обстоятельства и в обстановку преследований христиан языческим государством, мы видим, как непреклонно твердо несли свой подвиг подлинными христианами в те времена и как при этом борьба их за веру велась вне какой-либо политики. Но это была борьба, отмеченная высочайшей жертвенностью и величайшей любовью к Богу.

Язычество для первохристиан вовсе не смешивалось с властью и с политикой. И так же точно для современных христиан России советская власть и советский строй вовсе не могут и не должны почитаться только и преимущественно «политикой» и «политической формой» в обычном общепринятом смысле слова. Поскольку советский строй превращается в чисто политическую форму, он перестает духовно существовать, он передвигается в какую-то другую плоскость. Обращая мысль к эпохе первохристиан, мы не делаем никакого сопоставления той эпохи с нашей. Наше время ужаснее. С религиозной, а тем самым и с общекультурной точки зрения, воинствующий против религии и Бога коммунистический атеизм есть нечто, не сравнимое ни с язычеством в его борьбе с христианством, ни с чем-либо вообще, что до сих пор было в истории. Религиозная борьба эпохи французской революции, при всей отвратительности деталей, все-таки имела в себе что-то от религии. Противорелигиозная же работа советской власти есть принципиальная и последовательная борьба против веры и Бога, во имя доведенного до цинизма «человекобожия». Такой борьбы в такой сосредоточенности и напряженности — нельзя этого не подчеркивать постоянно — история еще не знала.

На западе часто также не понимают, что русская коммунистическая революция бесконечно грубее и жесточе всякого деспотизма, когда-либо, где-либо свирепствовавшего против той или другой группы верующих. Ибо поскольку она упраздняет и отрицает всякое, и в том числе экономическое самоопределение лица, она на личную свободу, и в том числе на свободу совести посягает гораздо радикальнее, чем какой-либо другой существовавший в истории режим. Достаточно задать себе вопрос: разве, например, квакеры могли бы отстоять себя духовно и пронести через все преследования свою религиозную свободу, если бы экономический режим их эпохи не укреплял их силы сопротивления? — чтобы, рядом с глубоким **морально-духовным** отличием прежних религиозных преследований от советской борьбы с религией и церковью, ясно увидеть, что и в **социологическом** отношении между ними лежит целая пропасть. По степени социальной и политической тираничности советский режим есть нечто непревзойденное и непревосходимое, а по духу, по идейному заданию этот режим есть именно и прежде всего борьба с религией и с Богом. И самый советский социализм в его основах есть гораздо меньше устремление экономическое, чем именно идейная установка, соединяющая в себе отрицание Бога и отрицание свободы человеческого лица. По идейному содержанию современный русский коммунизм есть прямой наследник противорелигиозного бешенства Бакунина — без его принципиального анархического индивидуализма — с рафинированной жестокостью полицейского аппарата, сознательно, с психологическим учетом и расчетом пользующийся самыми низменными инстинктами отдельного человека и человеческой толпы. Нет поэтому мысли более наивной и более несостоятельной, чем мысль о том, что советский режим так, как он существовал до сих пор и выражается в коммунистической идеологии, означает какую-то русскую реформацию на основе политической и социальной революции. На какой бы догматической точке зрения ни стоять, исторически совершенно ясно, что реформацию, как духовное движение, одушевляло живое религиозное чувство, а не фанатизм безбожия. Большевики же совершенно откровенно говорят: «Мы должны действовать таким образом, чтобы всякий удар... по традиционному строю церкви, по духовенству... и т. д., — чтобы всякий удар развертывался в удар по религии вообще».

«Было бы плохо, если бы вера, сбросив кое-что из своего снаряжения, оказалась на новых позициях, менее обнаженных

для нападения... Надо стремиться к тому, чтобы вместе с этим снаряжением пошел ко дну и весь корабль веры».

Отсюда делается вывод: «не было бы никакого выигрыша, если бы развал православия пошел на пользу сектантству. — Надо направлять сдвиги от православия прямо к безрелигиозности». «И слепым становится ясно до какой степени необходима решительная борьба против попа, называется ли он пастором, аббатом, раввином, патриархом, муллой или папой; и столь же неизбежно на известной ступени эта борьба должна развернуться в борьбу «против Бога», называется ли он Иеговой, Иисусом, Буддой или Аллахом».

Это пишет главный вдохновитель противорелигиозной борьбы товарищ И. Степанов, видный идеолог коммунизма, один из переводчиков «Капитала» Маркса (13).

Не нужно забывать при этом, что борьба против религии и церкви во имя атеизма, будучи по содержанию борьбой идейной, по своей форме и приемам есть борьба полицейская, являясь одной из отраслей государственной деятельности, регулируемой распоряжениями власти. Эта борьба есть полицейская организация безбожия, содержащая на государственный счет в стране, в которой коммунистической властью упразднены все гражданские свободы. С политической точки зрения, в советском воинствующем атеизме существенна его полицейская форма, являющаяся отрицанием начал правового государства. С религиозной точки зрения существенно его идейное содержание — коренное отрицание Бога. Оба указанных аспекта борьбы с необыкновенной ясностью и выразительностью выступают в циркуляре коммунистической партии, который целиком производится ниже. Заимствуем из него здесь существенное и характерное место:

«В наших декретах так же определено, как и в Эрфуртской программе, сказано, что религия есть «частное дело» отдельных граждан. Но если «оппортунисты» имели тенденцию вкладывать в это выражение тот смысл, что государство в отношении к религии ведет политику «скрещенных рук», то точка зрения революционного марксизма в этом вопросе признает обязанностью государства вести самую решительную борьбу с религией, методами идейного

(13) Ср. его руководящее для советской противорелигиозной борьбы произведение «Задачи и методы антирелигиозной пропаганды». Москва 1923 г. (официальное издание изд. «Красная Новь» при «Главполитпросвете»), стр. 18, 19, 37.

(sic!) воздействия на сознание широких трудовых масс. В целом ряде случаев товарищи предлагали нашим противникам устройство диспутов «на паритетных началах». Эта тенденция считать попов равной стороной в споре, есть не что иное, как демократическая отрыжка, оппортунистический уклон во взглядах на свободу: мы свободы мракобесам не даем и права затемнять сознание масс за ними никогда не признавали. Мы разрешаем им выступать на рабочих собраниях не ради того, чтобы «пытать правду», — искать истину, а с единственной целью — разоблачать их. «Диспут ради диспута» — это чужая, демократическая формула. Мы идем на диспуты лишь при том условии и постольку, поскольку они являются в наших руках орудием служения нашим классовым целям, целям укрепления классового сознания пролетариев. В противном случае, мы на них соглашаться не должны, абстрактной справедливости ради, не должны предоставлять нашим врагам арену для борьбы с нами за истину. Мы знаем, на чьей стороне истина, и по этой части в помощи попов не нуждаемся. Поповская голова для нас, это тот пень, на котором партия затесывает свои коммунистические колья. И только, отнюдь не более».

Сочетание полицейского насилия с воинствующим безбожием — вот чем характеризуется существо и реальный облик русского коммунизма, как исторической силы, и чем определяется разрушительное действие этой злой силы, против которой должен востать весь религиозный мир.

Знаменитый английский католический мыслитель Ньюман сказал: нет середины между католицизмом и атеизмом (*No medium between catholicism and atheism*). Русский коммунистический опыт позволяет сказать общее, вернее и точнее: Нет середины между верой и атеизмом. В этом великий урок ужасного несчастья, обрушившегося на Россию.

И мы горячо молимся о том, чтобы этот урок был понят всем миром. От этого зависят судьбы и его, и России. Ибо Россия являет образ страны, опустошенной и терзаемой прежде и больше всего безбожием, ставшим неограниченной, воистину деспотической властью. Ужасно, что эта власть отрицает все правовые формы свободы. Но еще ужаснее, что, если у нее есть какой-либо пафос, то это именно и только **пафос безбожия и разрушения во имя безбожия**.

Прага.

П. Б. СТРУВЕ

“НЕИЗЪЯСНИМЫЙ” И “НЕПОСТИЖНЫЙ”

(Из этюдов о Пушкине и Пушкинском словаре) (*)

I.

Пушкин ясен во всем многообразном смысле этого прекрасного русского слова. Он — ясный день и он — ясный сокол. Он живой и могучий образ творческой гармонии и ясности, он — красота и мера. Пророчески-ободрительно и в то же время на всех деятелей русской культуры налагает величайшую ответственность, что в начале русской подлинно национальной, самобытной литературы стоит этот спокойный великан ясной и мерной красоты (1).

А в то же время какое было любимое понятие и слово у ясного Пушкина? (2).

Для Пушкина «небо блещет неизъяснимой синевою» (3). Значит, для него и в глубине спокойной и ясной небесной тверди есть что-то, при всей яркости и блеске, неизъяснимое, таинственное. Но и в глубинах человеческой души, с ее смятениями и волнениями, скрываются для взора поэта те же неизъяснимые, таинственные вещи:

«Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —

*) “Пушкинский сборник”, Прага, 1929, стр. 303.

Памяти моего сына Льва † 3/16 января 1929 г.

(1) Я пользуюсь здесь и ниже некоторыми мыслями, выражениями и примерами из своей речи “Русская наука в истории русской культуры”, произнесенной в 1921 г. на первом пражском съезде русских ученых и напечатанной в “Возрождении” от 7 июня 1926 г., и из своих “Заметок писателя: 3. Русский язык”. — “Очистители и засорители” (“Возрождение” от 29 апреля 1926 г.). Ср. также статью “Именем Пушкина” в “Возрождении” от 7 июня 1926 г.

(2) Интересно было бы проследить употребление слова “ясный” у Пушкина. Но об этом в другой раз и в другом месте.

(3) “Кто знает край, где небо блещет

Неизъяснимой синевою,

Где море теплою волной

Вокруг развалин тихо плещет”... (1827 г.).

Бессмертья, может быть, залог.
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретать и ведать мог.
Итак — хвала тебе, чума!»

(«Пир во время чумы» 1830 г.)

Или:

«Оставил я людское стадо наше,
Дабы стеречь ваш (богов П. С.) огонь уединенный,
Беседуя один с самим собой...
Часы неизъяснимых наслаждений!
Они дают нам знать сердечну глубь,
В могуществе и в немощах сердечных
Они любить, лелеять научают
Не смертные, таинственные чувства,
И нас они науке первой учат —
Чтить самого себя». (Набросок 1829 г.).

В свое время я уже указал, что едва ли не Карамзин укоренил в русском литературном языке это любимое пушкинское слово «неизъяснимый», мистически характерное для величайшего русского гения. Из Карамзина я приведу один только поздний пример. О побежденных русским упорством и русской зимой французах Карамзин пишет:

«Как в безднах темной Адской сени
Толпятся осужденных тени,
Под свистом лютых Эвменид:
Так сонмы сих непобедимых,
Едва имея жизни вид,
В страданиях неизъяснимых
Скитаются среди лесов;
Им пища лед, им снег покров» (4). (1814 г.).

Но первый автор, у которого я встретил слово «неизъяснимый», — Державин. В его знаменитой оде «Бог» есть стих:

«Неизъяснимый, непостижный».

(4) «Освобождение Европы и Слава Александра I». В Смирдинском издании т. I, СПб. 1848 г., стр. 238—254. Едва ли не последнее стихотворение Карамзина.

Тут рядом два прекрасных русских речения, которые мы привыкли связывать с Пушкиным.

II.

Остановимся пока на первом из этих речений.

Слово «неизъяснимый» есть не столько перевод, сколько передача французского *ineffable*, которое в свою очередь есть уже перевод греческого *ἄρρητος* (5).

Французский язык слово *ineffable* заимствовал (или удержал) из поздней латыни и, в частности и в точности, из языка Блаженного Августина и церковного поэта Пруденция (6). А от Августина и Пруденция его заимствовала вся средневековая латинская литература, и в особенности та, к которой прилагается наименование «схоластической», эта подлинная сокровищница и мастерская самых сильных и самых поэтических речений, которыми располагает человечество.

И вот что примечательно: державинские эпитеты Бога: «неизъяснимый, непостижный», именно в этом сочетании одного рядом с другим, мы находим не у кого иного, как у Декарта, который сказал: «*Dieu est ineffable parce qu'incomprehensible*» (7). Декартовское же словосочетание надлежит возвести к словоупотреблению схоластическому и святоотеческому, в свою очередь опирающемуся на понятия и выражения греческой философской литературы (8).

(5) Словам *ἄρρητος* resp. *ἀνεκλάλητος* как и *ineffabilis*, собственно соответствуют славяно-русские речения «неизречен(ный)» и «неизглаголан(ный)». Ср. Словари Востокова и Миклошича. У этих слов, кроме первичного и буквального, есть вторичное, так сказать, углубленное значение, указующее на таинственность, мистичность. Такие же два значения прикрепились, во всяком случае со времен Пушкина, и к эпитету «неизъяснимый».

(6) Впрочем, впервые это слово встречается, кажется, у Плиния Старшего.

(7) По изданию Adam et Tannery, t. III., p. 284.

(8) Этьен Жильсон (Gilson) в своем *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913, где этот первостепенный знаток средневековой философии, обращаясь к книгам библиотеки коллеги La Flèche, в котором учился Декарт, систематически прослеживает его словесные и идейные заимствования у схоластиков, отсылает (l. c. p. 146) тут к Suarez *Met. disp.* 30, 13, 1: *non solum sancti patres (quod in eis est frequentissimum),*

Но уже после того, как я ознакомился с сопоставлениями «Схоластико-картезианского Указателя» Жильсона, мне удалось установить, что декартовская формула уже на французском языке была предвосхищена Жаном Антуаном де Баифом (de Baïf), одним из «Плеяды», умершим за семь лет до рождения Декарта:

Dieu donques est Dieu l'ineffable
Dieu que nul mortel ne conçoit (9).

Формулировка Декарта, может быть, является прямой «реминисценцией» из де-Баифа, и весьма возможно, что такую же «реминисценцию» мы находим и у Державина. Правда, в эпоху, когда развивался и действовал Державин, французская поэзия XVI века, с Ронсаром во главе, и в самой Франции находилась в незаслуженном забвении (и это продолжалось до Пушкина и отразилось на нем, см. его отзыв о Ронсаре), но ведь французские поэты-гуманисты XVI века были не только поэтами своего народа и века, но и выразителями целой культурной эпохи, основной капитал которой, изучение и восприятие эллинско-римской культуры во всем ее объеме (10), в известной мере перешел по наследству к XVII веку с так наз. «ложным классицизмом» и к его преемнику, веку XVIII. Во всяком случае, книжные источники и литературные образцы державинской оды «Бог» и всего его творчества подлежат еще систематическому обследованию.

sed etiam philosophi hanc excellentiam Deo tribuerunt esse scilicet ineffabilem. Далее у Суареца следуют ссылки на Платона, цитируемого св. Григорием Назианзином, и на Гермеса Трисмегиста, цитируемого св. Кириллом Александрийским.

(9) Mimes, f 39 r, ed. 1597, цитировано у Frédéric Godefroy. Dictionnaire de l'ancienne langue française. Tome X (Complément), Paris, 1902, sub voce. Ж. А. де-Баиф (1522—1589) — незаконный сын Лазаря де-Баифа, дипломата и гуманиста (род. 1496, † 1547), ученика Иоанна Ласкариса. Де-Баиф-сын был моложе Ронсара, но раньше его погрузился в греческую учебу у гуманиста Dorat (Auratius, † 1588), который сделался учителем и Ронсара. Ср. о гуманизме «Плеяды» и об отношениях на этой почве Ронсара и де-Баифа у Pierre de Nolhac, «Ronsard et l'humanisme». Paris, 1921.

(10) Ж. А. де-Баиф писал стихи не только французские, но латинские и даже греческие, под конец своей жизни он разочаровался именно в своем поэтическом творчестве на французском языке и усиленно ударился в писание латинских стихов.

III.

В отличие от эпитета «неизъяснимый», «непостижный» есть слово церковное и внесено в русскую литературную речь прямо из языка церковно-славянского (оно встречается и теперь в языке богослужения. Ср. древнейшие ссылки sub vocibus в Словарях Востокова и Миклошича, а также словари Памвы Беринды и Федора Поликарпова).

У Пушкина в стихотворениях это слово встречается, кажется, один раз (в прозе, кажется, вовсе не встречается):

«Жил на свете рыцарь бедный,
Молчаливый и простой,
С виду сумрачный и бледный,
Духом смелый и прямой.
Он имел одно виденье,
Непостижное уму —
И глубоко впечатленье
В сердце врезалось ему».

(«Сцены из рыцарских времен», 1836 г.).

В первоначальном, более раннем наброске этого стихотворения соответствующие две строчки имели, по-видимому, такой вид:

«Он имел одно виденье
Непонятное ему».

Эпитет «непостижный» встречается нам прежде всего у Тредьяковского (11). К началу 30-х годов относится изучение Пушкиным Тредьяковского по собственному пушкинскому экземпляру издания его стихотворений 1752 г. Весьма возможно, что именно это свежее изучение Тредьяковского натолкнуло взор и слух такого

(11) В оде XVI «Парафразис псалма 143: Благословен Господь Бог мой». «Сочинения и переводы как стихами, так и прозой», том II, СПб, 1752 г., стр. 97. Это произведение было впервые напечатано в книжке, изданной в 1744 г. в СПб: «Три оды парафрастические псалма 143, сочиненные через трех стихотворцев» (Тредьяковского, Ломоносова и Сумарокова) и перепечатанное А. А. Куником в его «Сборнике материалов для истории Императорской Академии Наук в XVIII в.» ч. II, СПб, 1865 г. В переложении псалма 143 только у Тредьяковского встречается слово «непостижный», как эпитет Бога.

любителя и мастера выразительного слова, как Пушкин, на эпитет «непостижный». С точки зрения истории литературного языка было бы вообще весьма поучительно сопоставить словарь Пушкина со словарем Тредьяковского, с произведениями которого пристальное знакомство Пушкина в пору его полной зрелости точно удостоверено. Правда, мы должны тотчас же заметить, что эпитет «непостижный» мы находим не только у Тредьяковского, но несколько позже и у Ломоносова (12); у последнего встречается, кроме того, и форма «непостижимый» (в надписи 1754 г. на раку Св. Димитрия Ростовского и тут именно — как эпитет Бога).

Таким образом, в наших двух эпитетах словарь Пушкина явно восходит к его отдаленным предшественникам: к Державину, Ломоносову и Тредьяковскому. Не будем здесь говорить об отношении Пушкина к Ломоносову и Державину; отметим, что относительно высокая оценка Пушкиным Тредьяковского, которого и в те времена осмеивали, да и теперь принято осмеивать, не читая, наваяна была Радищевым (13). Но Пушкин пошел даже дальше Радищева, сказав, что «изучение Тредьяковского приносит более пользы, нежели изучение прочих наших старых писателей» (14). С этим можно не соглашаться: Пушкин был исторически неправ в отношении Сумарокова и его языка, но в то же время нельзя не признать, что Тредьяковский в самом деле был замечательным явлением в истории русской образованности вообще и русского языка в особенности. В частности, в отношении словаря Тредьяковский — и по интересу Пушкина к этому словарю и по другим основаниям — заслуживает самого тщательного исторического изучения: как

(12) Переложение псалма 145: «Блажен..., кто себя вручает Всевышнему... и в помощь призывает живущего на небесах, несчетно многими звездами наполнившего высоту и **непостижными** делами земли и моря широту» (цит. по «Сочинениям М. В. Ломоносова в стихах». Издание А. Ф. Маркса, под редакцией Арс. И. Введенского, СПб, 1893 г., стр. 21). Первоначально появилось это переложение в «Риторике» Ломоносова, изд. 1748 г.

(13) Говоря, что «в Тилимахиде находится много хороших стихов и счастливых оборотов, — Радищев написал о них целую статью» («Мысли на дороге» 1833—1834 гг., там же весьма отрицательное суждение о Ломоносове как поэте), Пушкин имеет в виду «Памятник дактилохорейческому витязю» и т. д., перепечатанный теперь в издании В. М. Саблина, под редакцией В. В. Каллаша, т. II, Москва, 1907 г., стр. 393 и сл.

(14) Об отношении Пушкина к Тредьяковскому примечание Б. Л. Модзалевского к письму № 265 в его собрании «Писем» Пушкина, т. II. (СПб, 1928 г.), стр. 274.

я покажу в другом месте, он является подлинным творцом русской философской терминологии, которая вовсе не была и в пушкинское время столь молода, как думал сам Пушкин, предлагая кн. П. А. Вяземскому заняться работой над созданием русского «метафизического» языка (15), — в истории его после Тредьяковского надлежит отвести значительное место не кому иному, как Радищеву, в особенности, как автору трактата «О человеке, о его смертности и бессмертии».

IV.

Для всякого настоящего художника, творца образов или творца мыслей, слово есть не внешнее орудие, а носитель живого смысла. Оно полновесно и жизненно.

Так и у Пушкина. Речение «неизъяснимый» (16) исполнено у него глубокого смысла. Можно даже сказать, что именно Пушкин придал этому русскому слову-понятию его углубленный, всеобъемлюще-мистический смысл. Из отрицательного эпитета (Бога), т. е. из богословского термина и из неопределенно-чувствительного определения, Пушкин превратил его в слово, обозначающее какую-то предельную для ясного человеческого познания и разумения таинственную черту и тем указующее на мистическую основу бытия, как такового.

Тут на этом примере видно, как изучение словаря писателя приводит не только к установлению смысла отдельных употребляемых им слов, но и к истолкованию существенных мотивов его творчества. Сдержанное и стыдливое, далекое от всякой сенти-

(15) См. письмо от 1 сентября 1822 г.: «образуй наш метафизический язык, зарожденный в твоих письмах». Ср. письмо от 13 июня 1825 года и примечание к этому письму Б. Л. Модзалевского.

(16) Интересно было бы проследить употребление этого слова у других писателей, в стихах и прозе, после Державина и Карамзина, в особенности у Жуковского и Батюшкова. Но здесь мы этим не будем заниматься. Отметим только, что ближайший друг Пушкина и превосходный стилист П. А. Плетнев говорит в 1825 г. о «**неизъяснимом**» простодушии Хемницера и о «**неизъяснимой**» прелести «Кавказского Пленника» (Пушкина) — в том замечательном «письме к графинь С. И. С. о русских поэтах», которое, едва ли не первое в печати, отдает должное гению и историческому значению Пушкина (напечатано в «Северных Цветах» за 1825 г., собранных бароном Дельвигом, изданных Иваном Слениным, стр. 24 и 43).

ментальности, признание таинственности всякого и всего бытия, есть столь же основная и могущественная стихия пушкинского творчества, как и «классическая» ясность его художественного восприятия и строгая четкость его художественных образов. Более того, обе эти стихии в Пушкине со-относительны и со-размерны. Чем яснее и отчетливее видит, чем красочнее пишет, чем выпуклее лепит Пушкин, тем более близко и более властно подводит он нас к черте, за которой лежит неизъяснимое и начинается тайна.

Пушкин, поэтому, не классик и не романтик в общепринятых смыслах этих обозначений. Рисунок Пушкина точен, его лепка строга и выразительна — без холодности «классицизма». Его краски яркие, его фантазия богата, его чувствительность (17) (если это слово применимо к Пушкину) мужественна — он свободен от узорочной пестроты, от кричащих красок, от чрезмерности и ослабленности современного ему «романтизма».

Пушкин заодно пластичен и мистичен.
Он заодно ясен и неизъясним.

Белград, апрель 1929 г.

(17) Именно этим словом Плетнев характеризует Пушкина в выше упомянутой статье-письме 1825 г. Ср. также полемику в том же году между князем П. А. Вяземским, в «Московском Телеграфе», и автором «Писем на Кавказ», в «Сыне Отечества», о чувствительности Жуковского и Пушкина. Ср. Б. Л. Модзалевский в примечании к письму № 144 в его собрании «Писем» Пушкина, т. I, СПб, 1926 г., стр. 436.

БИБЛИОГРАФИЯ

Архим. АЛЕКСАНДР (Семенов Тянь-Шанский)

ОТЕЦ АЛЕКСЕЙ МЕЧЕВ*)

«Самое важное для души дело — то, которое предстоит тебе, и самый важный час — текущий час, и самый важный человек тот, которого Бог посылает теперь».

(Митрополит Владимир).

В своем кратком, но очень насыщенном предисловии к только что изданной книге «Отец Алексей Мечев», Н. А. Струве отмечает, что «старцев не монашеского происхождения до о. Мечева не было».

Это утверждение оказалось неверным, так как в последнем номере журнала «Вечное» появилось жизнеописание другого, принадлежащего к белому духовенству, старца — также о. Алексея — настоятеля церкви села Бортсуманы Симбирской губернии, жившего столетием раньше, современника Преподобного Серафима Саровского, который его очень почитал. Нельзя не отметить, что оба старца не только тезоимениты, но во многом сходны по характеру. Замечательно также, что сведения о них появляются в зарубежной печати почти одновременно. Н. А. Струве, в своем предисловии, пишет, что «книга об о. Мечеве сложилась как-то сама — по чудесному стечению обстоятельств».

Такая чудесность как бы естественна при таких обстоятельствах, так как чудесны как самое старчество, так и всякая подлинная христианская жизнь.

В ней, можно сказать, естественное и чудесное совпадают, так как самое ее естество есть чудесность. Истинная христианская жизнь есть ведь не просто человеческая, а богочеловеческая жизнь. Богословы именуют это теснейшее жизненное единение Бога и человека синергизмом.

Подобно Самому Сыну Божию — христиане стремятся творить не свою, а Божию волю. Это не легко, так как несмотря на то, что они, в качестве членов Церкви, имеют в себе зерно бла-

*) УМСА-PRESS, Париж, 1970 г., 398 стр.

годатной жизни, они все же бывают подвластны греху. Трудно и дознаться, чего именно ждет от нас Бог в каждом данном случае жизни. Но не добиваться этого, истинный христианин не может. Его дело стучаться, спрашивать, вопрошать.

Одним из видов этой жажды правды, этих поисков указаний свыше и является обращение к тем, кого христианин считает высшим себя, почитает за некоторого посредника между Богом и собою.

Все учителя Православной Церкви без исключения благословляют такое вопрошание, потому особенно, что оно связано со смирением, без которого приблизиться к Богу невозможно.

Как известно, ключ к успешной духовной жизни — это есть именно сочетание дерзновения веры со смирением.

Немалая часть русского народа имела эту жажду правды, жажду познать волю Божию при решении конкретных вопросов своей жизни. Эта жажда выражалась в желании получить указание от праведного Божьего человека.

Бог отвечал на эту жажду промыслительным явлением людей праведных и святых. Этими поисками правды было, в некоторой мере, обусловлено и появление «старцев».

Но верно и то, что эти Божии посланцы в свою очередь привлекали к себе народ и возжигали в нем духовную алчбу. «Примиришь с самим собою и вокруг тебя спасутся тысячи», говорил Преподобный Серафим.

В конце концов нельзя не видеть, что образ «старца» и обратившегося к нему взыскующего правды человека неизбежно становится образом отношения Бога и человека вообще. Такого рода символическая картина или драма явлена нам в отношениях старца Алексея Мечева и его почитателей и, среди них, в особенности Александры Ярмолевич.

Н. А. Струве совершенно правильно отмечает, что ее воспоминания «тем и ценны, что впервые в духовной литературе вводят в лабораторию старчества, описывают во всех подробностях с какою тщательностью, ответственностью и глубиной старец налаживает духовную жизнь своей пасомой».

Но в конце концов эти воспоминания (и не одной Ярмолевич) это повесть о взаимодействии Бога и человека; поэтому она не может не быть поучительной для очень многих; особенно для тех, кто также взыскал правды в своей жизни.

Нельзя не сознаться, и это также отмечено в предисловии к книге, что на первых порах многое, что сообщает о себе Ярмо-

лович и отчасти другие свидетели, производит неприятное впечатление и даже косвенно туманит образ самого старца, попускавшего в отношении себя такое экзальтированное отношение. Например: «я бухнулась ему в ноги», или: «Всегда и повсюду я батюшке кланялась в ноги. Он по своему смирению всегда стеснялся почести. А иногда он, напротив, выйдет на вид... и принимал мой земной поклон на глазах у всех». Также не совсем приятное впечатление производит постоянное именование о. Алексея «великим старцем» и толкование его может быть обычных жестов, как совершенных по особому внушению Святого Духа.

Подобные недоуменные чувства появлялись и у некоторых людей при первых соприкосновениях с атмосферой Маросейки, но довольно скоро эти первые сомнения проходили у них, как исчезают они у читателей книги, по мере углубления в нее.

Да у тех, кто тянулся к о. Алексею, у А. Ярмолевич в особенности, было несомненно нечто нелепое, но разве не нелепа и всякая человеческая душа? Лепота — это по-славянски красота; а нелепое, казалось бы, можно заменить словом «безобразное», но в русском языке слово «нелепое» не столь сурово, оно ближе подходит к слову «неуклюжее».

Да вот такова и повадка едва ли не всякой христианской души; она к Богу тянется, но шатается и все норовит споткнуться. Описанные Ярмолевич проявления этой «нелепоты» как раз и придают ее рассказу особую живость, реализм, на фоне которого все чисто духовное выступает особенно ярко.

Какие же качества старца о. Алексея, а потом его послушницы Ярмолевич и, наконец, их взаимоотношения являются особенно показательными, позволяющими принять все повествования, как образ соотношения Бога и христианской души?

Отец Алексей Мечев, нельзя в этом сомневаться, с великой полнотой выявил в своей жизни все значение основных заповедей — во-первых, о любви к Богу, во-вторых, о любви к человеку, но тогда как нередко праведники, особенно монахи, начинают служить людям сперва очистив свою душу в уединении, предстоя Богу, он, как бы сразу (с момента кончины своей жены) всецело отдается не только служению Богу, но и людям. Эта всецелая самоотдача нуждавшимся в нем людям была, повидимому, и главным путем его собственного самоочищения. В этом было его подвижничество и вдохновение его жизни, вдохновение Святого Духа.

Этому подвижничеству положил начало совет о. Иоанна Кронштадтского, который он преподавал удрученному потерей любимой

жены отцу Алексею: «Ты жалуешься и думаешь, что больше твоего горя и нет, — сказал о. Иоанн, — а ты будь с народом, войди в его горе. Чужое горе возьми на себя и тогда увидишь, что твое горе маленькое, легкое в сравнении с тем горем».

«О. Алексей так и сделал, — пишет о нем в своих воспоминаниях Дурылин, — он принялся за разгрузку чужого горя. Тогда же о. Иоанн указал ему на первое и сильнейшее средство — молитву (за других).»

Отец Алексей много раз повторял этот рассказ и этот совет, «который есть ключ к пониманию всей его жизни и деятельности». «Это был великий перегрузчик чужих скорбей на свои слабые плечи.»

Любовное внимание о. Алексея ко всякому ждавшему его помощи было таково, что каждому казалось, что батюшка любит его больше всех (Воспоминания Н. Н.). «Он любил говорить взыскующим его помощи: «оставь здесь все у меня» — действительно он брал все на себя и отпускал людей — радостными» (А. Ярмолович).

Вниманию к людям учил он и своих пасомых. А. Ярмолович однажды пожаловалась на то, что ей скучно выслушивать иногда рассказы людей о пустых, мелких нуждах. О. Алексей сказал ей: «Нужно понуждать себя входить в их интересы, стараться чувствовать, как они чувствуют, думать, как они думают. Их состояние становится тогда для тебя ясным. Начинаешь их жалеть, а жалея — любить... Помни: забудь себя и забудь все в себе и живи жизнью всех и каждого». По словам другого почитателя старца (диакона Владимира), он не раз говорил: «Живи для других — и сам спасешься». «Ты думаешь, — говорил он мне, у меня нет помыслов и искушений? И у меня есть они, но они не владеют мною, потому что я все время занят: или молюсь, или принимаю народ, или служу». Следуя этой заповеди, о. Алексей и почерпал силу для своего служения, как старец.

Об этом служении, он сам определенно говорил в одной своей проповеди: «Встреча с разными людьми не случай, а это все Господь через других людей действует; например... старец не сам от себя действует, а через него действует Христос... старец молится, и вдруг у него является мысль... и он говорит волю Божию... А после всякого дела любви так радостно, так спокойно становится на душе, чувствуешь, что так и нужно делать и хочется еще и еще делать добро... искать, как бы мне кого еще обласкать, утешить, ободрить».

Разумеется, глубочайшее внимание к людям и молитва о них сопровождалась и постоянным вниманием о. Алексея к себе и неустанной внутренней молитвой Иисусовой. Его многие наставления об этом, несомненно крепко связанные с его собственным опытом — свидетельствуют об этом.

Все наставления о. Алексея проникнуты духом истинной Православной трезвости; стоит раскрыть любую святоотеческую книгу, чтобы убедиться, что они вполне совпадают с духовными советами отцов. Если бы собрать поучительные слова о. Алексея в одну книгу — она могла бы войти в состав «Добротолюбия». Не даром к о. Мечеву тянулись люди самого различного социального происхождения и интеллектуального уровня. Он являлся духовным наставником также для священников и епископов. У него была крепкая духовная связь с Оптиной Пустынью, где его почитали. Особенно знаменательны его отношения с старцем Анатолием, последним Оптинским старцем.

Вся значительность особого служения о. Алексея Мечева была осознана и оценена сразу после его кончины. В заупокойных службах о нем участвовали 40 иереев и несколько епископов во главе с самим Патриархом Тихоном. Такое посмертное торжество знаменательно тем, что оно произошло в годы начавшегося страшного гонения на Церковь.

Книга об этом удивительном старце приоткрывает слегка и отношение его к разным сторонам церковной жизни и к страшным событиям эпохи. Очень значительны его слова о приходской жизни, а страницы, касающиеся трудного положения в это время Церкви и церковнослужителей, потрясают. Дело шло как-то о том — подписывать ли священникам или нет какую-то унижительную и двусмысленную анкету. Было желательно для многих узнать об этом мнение о. Алексея. «Я не могу требовать от них мученичества, — сказал он, — мне этого Он (Бог) не велел... А я... я сам... я одинокий. Я подписывать не буду... И про меня им (священникам) нельзя говорить. На меня все смотрят, чтобы поступать, как я».

Нельзя не обратить еще внимания на обычно спокойное отношение старца ко всем страшным событиям, не омрачавшим его светлого радостного духа.

Как бы ни были ценны сами по себе поучения о. Алексея и его различные взгляды, они обретают особую ценность, когда они явлены нам в живом диалоге с его почитателями и послуш-

никами. В этом заключается вся значительность воспоминаний А. Ярмолевич, инокини Марии и других лиц.

Но значителен и образ этих совопросников, особенно же А. Ярмолевич, образ которой мы вправе созерцать, как живое изображение предстоящей перед Богом человеческой души.

Ей были присущи два качества, без которых не может быть никакого диалога человека с Богом: во-первых, это жажда слышания живого Слова Божия, прямого Божьего указания и, во-вторых, желание истинного духовного блага своему ближнему. Жажда Божьего указания выразилась в ней, как обращение к старцу, а любовью к ближнему было ее пламенное желание приблизить ко Христу своего мужа Ивана, а также многих других страждущих душ. О. Алексей сразу увидел эту основную и верную сердцевину ее души и не только помог осуществить ее наилучшие пожелания, но привел и ее самое к духовному созреванию. Он понял ее духовное призвание. Он знал, что у каждого человека есть свой путь к Богу, свое особое призвание, о чем он не раз говорил и писал очень ярко и подробно.

Духовный путь Ярмолевич — это подлинное восхождение к Богу. Она была сперва несомненно эгоцентрична, имела склонность к самооправданию, самодовольству, искала похвал. Так она передает: «Бывало (в церкви) стараешься встать так, чтобы батюшка видел, что ты стараешься... Батюшка (же) смотрел как-то поверх меня, как на чужую. Мне стало скучно в церкви и досада разбирала. Дома опомнилась и мне стало стыдно». А отец Алексей на следующий день ей говорит: «А я вчера вас видал и смотрел на вас, но ничего особого не видал, — и добавил, как бы с презрением: — да нечему было и быть». В заключение он гневно сказал: «Ярмолевич, смотри!».

Бывали случаи, когда о. Алексей был еще куда более суров к своей послушнице, но особую строгость и даже торжественное требование послушания себе он предъявил ей, когда она уже была способна это принять. Эта сцена описана потрясающим образом.

Но нередко о. Алексей прибегал к ласке и шутливости или журил мягко. В конце же концов, уже незадолго до своей кончины, он обратился к А. Ярмолевич с открытой похвалой, относящейся к самой сердцевине ее духовного естества. Все наставники церковные указывают на опасность суровых обличений, но особенно на опасность похвал. Надо хорошо видеть душу, которая может без вреда для себя принять то или другое. О. Алексей знал

когда и что нужно было сказать. «Лучше смерть, чем не угодить о. Алексею. Не угодить ему — значит отказаться от своей цели — Ваниного христианства», стала думать о себе А. Ярмолевич и это было уже признаком той духовной ее зрелости, которая позволила ей безвредно для себя принять похвалу старца. Вот ее записи об этой похвале: «Обернувшись, увидела батюшку; он с любовью смотрел на меня и тихо проговорил: «Огонь, какой огонь!». Огонь-то этот, старец родимый, ты зажег во мне грешной своей благодатью, и потушить его не сможет никто».

Другой раз похвала была еще сильнее. «Никогда, никогда в моей жизни, — сказал старец, я не видел такого упорства в достижении такой цели. Во Имя Отца и Сына и Святого Духа говорю тебе я — отец Алексей, что где бы я ни был, я буду всегда, поняла, — всегда молиться за Иоанна и Александру». «Дорогой батюшка, желая утешить меня, все мне приписывал. А я-то ведь была не при чем. Душа мужа спаслась молитвами отцов моих... Я поклонилась ему в ноги и не знала, что сказать, как благодарить его. Такой великой милости я не ожидала. Молитв о. Алексея я никогда не смела просить даже за мужа, а тут сам, да еще как!».

Из этих выдержек видно, сколь высоко было восхождение этой души под водительством старца... Позже и у самой Ярмолевич проявился дар прозорливости, а именно предсказание о дне кончины человека, которому она помогла примириться с его близкими. Появились у нее, особенно после кончины старца, и вещие сны и видения. Здесь могла бы зародиться мысль о прелести, если бы содержание этих видений не было бы глубоко духовным и если бы сама А. Ярмолевич не знала бы, что такое прелесть и не поведала бы нам, как ее духовные наставники предостерегали ее об этой опасности.

Из весьма поучительных наставлений о. Алексея, данных им А. Ярмолевич, всегда при самых подходящих для этого обстоятельствах, нельзя не привести некоторых, особо существенных. Они исполнены всегда трезвости и реализма. Так он учил, что ближними являются, во-первых, члены семьи, а потом вообще все те, с кем приходится жить. Учил он еще «что человек не должен ставить целью спасение своей души, это само придет, не должен думать, что его ожидает после смерти... а должен всем существом своим полюбить Господа, отдать Ему всего себя... и что — первое и самое приятное Господу — это любовь к ближнему... Только с Божьей помощью мы можем идти вперед... нужно ежедневно вопить...: помоги, Господи!».

«Просить же для себя радостей душевных и телесных не следует... просить только... силы у Господа исполнить Его повеления на земле. Человек в жизни должен... быть как бы чужим для себя...». К душе (ближнего) надо подходить тихо, нежно, как к какому-нибудь только что распутившемуся цветку.

Разумеется, о. Алексей учил свою послушницу, как приблизиться к Богу через молитву церковную и келейную: «Нам нужно с вами учиться молиться, когда рядом играет граммофон, танцуют». Ценны его наставления об Иисусовой молитве, про которую он говорил, что надо произносить ее совсем просто. «Избави вас Господь стараться, чтобы вышло что-нибудь, («я же, — пишет Ярмолович, — всегда говорила про молитву — выходит»), число раз не важно. Главное, чаще про себя или в уме. Нам нельзя ее «творить» как святые отцы. Где же нам с ними равняться. Нам невозможно «делание» Иисусовой молитвы. Нам можно только просто говорить... в доме, на улице, в гостях».

Особого внимания заслуживает наличность у А. Ярмолович двух духовных отцов — о. Алексея и о. Константина. Оба они считали необходимым это двойное руководство.

Трудно постичь до конца смысл этого двойного духовного окормления, но можно догадываться, что о. Алексей, отсылая свою послушницу к о. Константину, стремился показать все глубокое значение каждого пастыря и обычной исповеди, как Церковного Установления и тем самым ставил и себя и старчество в церковные рамки. Нельзя не отметить исключительно добрые и глубокие отношения между этими двумя духовными руководителями. Нет сомнений (это также явствует из книги), что и о. Константин Всесвятский был выдающимся пастырем высокой духовности.

Книга «Отец Алексей Мечев» конечно полезна как для клириков, так и для мирян; но она столь значительна, что мысль о полезности как бы суживает ее значение. Эта книга подобна особому свыше посланному видению. О ней можно было бы написать диссертацию.

Закончим эту рецензию словами Предисловия к ней:

«В дни оскудения веры — одной путеводной звездой стало больше на трудной дороге восхождения от дольного к горнему, от тьмы себялюбия к свету Христовой любви».

РУССКОЕ СТУДЕНЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Русское Студенческое Христианское Движение за Рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа равнодушных к вере и неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом.

Р.С.Х.Д. утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к Русской Православной Церкви налагает на нас духовные обязательства, независимо от того, мыслим ли мы себя временными изгнанниками-эмигрантами или решили связать свою жизнь с другой страной. Подлинная русская культура неотделима от Православия: поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг. Мы видим наш долг также в свидетельстве перед миром о подлинном лике России, в напоминании о страданиях русского народа.

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

От редакции:

Кончина Патриарха Алексия — Никита Струве	1
Рождение новой Автокефальной Церкви — Никита Струве	2
Брак и Евхаристия — Прот. И. Мейендорф	4
Чудо — А. Устинов	16
Тейяр де Шарден — Предварительная заметка — Прот. И. Мейендорф	32

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ НА ЗАПАДЕ

Феномен Христианства — П. Тейяр де Шарден	33
На путях к автокефалии Американской Митрополии — Прот. Г. Беннигсен	44

СУДЬБЫ РОССИИ

I. Вопросы Церкви

Арест Краснова-Левитина — А. И.	69
О положении Русской Православной Церкви — А. Краснов-Левитин	75
Документы:	
Письмо Генеральному секретарю	93
К общественности Советского Союза и зарубежных стран	94
Во Всемирный Совет Церквей	96
Несколько слов о деле двух московских священников — Аркадьев	99

II. Литература и искусство

О фильме "Андрей Рублев" — Н. А. Струве	107
Из киносценария "Андрей Рублев" — Набег татар	112

III. Общественность:

Настоящее и прошлое — Ив. Петров	121
--	-----

ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

Анна Ахматова — Пять неизданных стихотворений	126
Цветаева — до Елабуги — В. Вейдле	129

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

К 100-летию со дня рождения П. Б. Струве — Н. Зернов	137
Мои встречи и столкновения с Лениным — П. Б. Струве	143
"Штурм небес" — П. Б. Струве	166
"Неизъяснимый" и "непостижный" — П. Б. Струве	177

БИБЛИОГРАФИЯ

Отец Алексей Мечев — Архим. А. Семенов Тянь-Шанский	185
---	-----

SOMMAIRE

Pages

EDITORIAL

La mort du patriarche Alexis — Nikita Struve	1
Naissance d'une nouvelle église — Nikita Struve	1
Mariage et Eucharistie — Jean Meyendorff	4
Le miracle — A. Oustinov	16
Le phénomène chrétien — P. Teilhard de Chardin	33
La métropole américaine en voie vers l'autocéphalie — G. Bennigsen	44

LES DESTINEES DE LA RUSSIE

L'arrestation d'A. Krasnov	69
Lettre au Pape Paul VI — Anatole Krasnov	75
5 ^e anniversaire de la lettre de deux prêtres	99
« André Roublev » — Nikita Struve	107
Extrait du scénario « André Roublev »	112
Réflexions sur la lettre d'A. Sakharov — Jean Petrov	121

LITTERATURE ET VIE

Anne Akhmatova — Cinq poésies inédites	126
Le destin de Marina Tsvétaeva — V. Weidlé	129

DOCUMENTS POUR SERVIR A L'HISTOIRE
DE LA CULTURE RUSSEPour le 100^e anniversaire de la naissance de Pierre B. Struve

Pierre B. Struve : Souvenirs sur Lénine	143
« A l'assaut du ciel »	166
« L'inexprimable et l'inconcevable » (méditations sur Pouchkine)	177

BIBLIOGRAPHIE

Père Alexis Metchev (Souvenirs, lettres, sermons) — Arch. A. Semenov Tian-Chanskey	185
--	-----

LES ÉDITEURS RÉUNIS

11, rue de la Montagne Ste-Geneviève, Paris-5^e, France
Tél. : 033-74-46 et 033-43-81 C. C. P. 13313-73 Paris

ПОСЛЕДНИЕ ИЗДАНИЯ YMCA-PRESS

	Фр.
Архим. Александр (Семенов Тянь-Шанский)	
— Пути Христовы	26,—
Православный Молитвослов, полный, гражданский шрифт	15,—
Бердяев — Миросозерцание Достоевского	15,—
Бердяев — Смысл истории (опыт философии челове- ческой судьбы)	18,90
Булгаков М. — Мастер и Маргарита (роман)	18,—
Булгаков М. — Собачье сердце (повесть)	15,—
Вейдле — Безымянная страна (книга о России)	15,—
Достоевский — Бесы (включая главу «у Тихона»)	40,—
«Из глубины» — сборник статей о русской революции.	30,—
Ключевский — Церковь и Россия (три лекции)	7,50
Кончаловский — Пути России	15,—
Осоргина — Пушкин и его творчество	17,—
Солженицын — В круге первом (роман), шрифт крупный	39,—
Солженицын — Раковый корпус (повесть), шрифт крупный	27,—
Солженицын — Матренин двор (рассказ)	3,50
Прот. Булгаков — Православие (очерки учения о Православной Церкви)	21,—
Архим. Киприан — Золотой век святоотеческой пись- менности	28,—
кн. Е. Трубецкой — Умозрение в красках (три очерка о русской иконе)	12,—
Федотов — Лицо России (статьи 1918-1931)	30,—
Франк — С нами Бог (три размышления)	25,—
Франк — Душа человека	25,—
Шестов — Умозрение и откровение (статьи)	25,—
Шестов — Sola fide — только верою	29,—
Христианство, атеизм и современность (статьи Бердя- ева, Франка, В. Ильина)	9,75
Юрьева — Уроки русской истории	12,—

ВЕСТНИК

Русского Студенческого Христианского Движения
XXXIV-й год издания

ПРЕДСТАВИТЕЛИ «ВЕСТНИКА»

- Во Франции:** Подписную плату просим вносить либо на почтовый счет А.С.Е.Р. Paris. C.C.P. 2441-04; либо банковским чеком на имя А.С.Е.Р.
Подписная плата на 1970 год: 30 фр., с целью поддержки — 50 фр.
- В Америке:** Mrs Ludmila Toman, 85, Tobey Road, Belmont, Mass. 02178, U.S.A.
San Francisco: Mrs Olga Raevsky-Hughes, 1418, 24th Ave. San Francisco, Calif., 94122, U.S.A.
В Америке подписная плата на 1970 год: 6 долларов, с целью поддержки — 10 долларов.
- В Англии:** Подписная плата на 1970 год: 2,5 англ. фунта.
- В Бельгии:** Подписная плата на 1970 год: 300 бельг. фр., с целью поддержки — 500 бельг. фр.
Просим подписчиков вносить плату прямо на почтовый счет А.С.Е.Р. Paris C.C.P. 2441-04, либо банковским чеком на имя А.С.Е.Р.
- В Германии:** Frau Valentine von Gerlée 2101 Sottorf über/Hamburg. Harburg. W. Deutschland.
Подписная плата на 1970 г.: 23 герм. м., с целью поддержки — 30 герм. м.
- В Канаде:** Miss E. Troubetzkoy, 4500 de Maisonneuve Blvd. Apt. 23, Montreal 6 P. Que. Canada.
Подписная плата на 1970 год: 6 долл., с целью поддержки — 10 долларов.
- В Швеции:** Prost S. Timtchenko. — Box. 19027, Stockholm, 19, Suède.
Подписная плата на 1970 год: 30 швед. крон, с целью поддержки — 50 швед. крон.

Tous droits de traduction réservés.