
LE MESSENGER

ВЕСТНИК

русского христианского
движения


189


Париж – Нью-Йорк – Москва

№ 189

I – 2005

Ответственный редактор

НИКИТА СТРУВЕ

Секретарь редакции

ТАТЬЯНА ВИКТОРОВА

Редакционная коллегия:

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

По поводу церковных споров в Западной Европе

Церковные споры в эмиграции, бушевавшие в 30-х и 40-х годах прошлого века, которые, казалось, за последние десятилетия вполне улеглись, вновь разгорелись на пороге XXI столетия. Начались они в Англии, когда митрополит Антоний (Блум) столкнулся с натиском Московской Патриархии, точнее, Отдела Внешних Церковных Сношений (ОВЦС), не пожелавших посчитаться со своеобразием его епархии, созданной им не в застойно-синодальном духе, а в миссионерской перспективе, с мыслью укоренить Православие на Западе. Духовный и богословский авторитет митрополита Антония, его давняя верность Московской Патриархии позволили ему отстоять свои позиции, правда, ценой тяжелых испытаний. Покойный С.С. Аверинцев говорил тогда, что возникшие расхождения — следствие «столкновения цивилизаций», подразумеваемая под одной западно-эмигрантскую, а под другой — русско-советскую. Схожую мысль выразил в июне 2002 года и митрополит Антоний: «за несоответствием эkkлeзиологических принципов и форм проступает еще более глубокое несоответствие между той верой, которую мы исповедуем, с которой мы живем в Православной Церкви в Великобритании и Европе, и трагическим опытом Русской Церкви, тяжело травмированной насилием и жестокостью более 70 лет коммунизма, ныне пытающейся снова обрести свой национальный облик и нуждающейся, как кажется, в нарочитом проявлении иерархического, в отличие от соборного, авторитета». После того как епископ Иларион (Алфеев), приехавший из Москвы, вынужден был покинуть Англию, споры утихли (хотя вопрос преемника митрополита Антония так до сих пор окончательно и не решен). Но споры вспыхнули во Франции. После смерти Владыки Сергия, возглавлявшего Архиепископию в течение 10 лет и добившегося в 1998 г. от Константинопольского Патриарха возвращения ей статуса

Экзархата, Московская Патриархия поспешила прислать Епархиальному совету факсом, в день, когда решалась дата выборов, послание, призывавшее к объединению юрисдикций «русской традиции», вернее, русского происхождения, в некую Западную русскую митрополию, о которой до этих пор, несмотря на частые контакты (в 2001 году мы сами ездили на переговоры с митрополитом Кириллом в составе небольшой делегации от Епархиального совета), речи вообще не было. Такое письмо было воспринято как прямое вмешательство во внутренние дела Архиепископии, которая, не имея еще правящего архиепископа, не могла дать на него ответа (добавим, что митрополит Антоний, указанный как возглавитель предполагаемой митрополии, даже не был об этом оповещен). Епархиальный совет Архиепископии, следуя своему Уставу, отказался откладывать выборы. Архиепископ Гавриил (де Вильдер), фламандец по национальности, был избран с первого же тура подавляющим большинством делегатов. Через год Епархиальный совет был частично обновлен и снова с первого же тура были избраны только те делегаты, которые заведомо относились к предложению Московской Патриархии с осторожностью. Однако представители меньшинства, явно при поддержке Москвы, создали движение «за поместную церковь русской традиции» (*contradictio in adjecto*, поместность в новом регионе не может покоиться на национальном признаке) и развернули с того момента кампанию, направленную против Архиепископа и Епархиального Совета. И тот и другой были обвинены в том, что, «захватив власть» (!), хотят «удушить все русское» (!), по католическому образцу «обновить церковь», чуть не ли изменить самому Православию (ни одно из этих обвинений не было подкреплено ни одним конкретным фактом). За подчинение Москве ратовали, как правило, те, кто, сознательно или по некоторому эмоциональному импульсу, ставил национальный или политический принцип выше церковного. По этой ли причине или по какой другой, но почти сразу аргументы «промосковской партии» превратились в наветы и клевету, а действия представителей Отдела

Внешних Сношений — в силовые акты, попирающие как церковные каноны, так и гражданские законы. На наши возражения возглавитель Корсунской (Московской) епархии во Франции неизменно отвечал: «мы послушны Священноначалию»*.

Архиепископия такого понятия и такого слепого послушания, которое противоречит канонам, например 34-му правилу свв. Апостолов не знает. Находясь в лоне Константинопольской Патриархии уже более 70 лет, она располагает полной свободой. Это тем более существенно, что Архиепископия имеет в православном мире, несмотря на свою малочисленность, исключительное значение: наряду с ОСА (Православной Церковью в Америке), она в Европе едва ли не единственный церковный удел, который остается верен религиозному и богословскому возрождению начала века, продолжившемуся в эмиграции, и заветам Собора 1917–18 гг., восставившего в Церкви избранное начало, дух соборности и достоинство мирян. Это достояние, которому мы обязаны Святителю Тихону и митрополиту Евлогию, необходимо сохранить в его неприкосновенности. К сожалению, Московская Церковь, пользуясь вот уже больше десятилетия полной свободой в самоопределении, так и не сделала ни одного шага в сторону Собора 1917–18 гг., следовать которому в течение 70 лет ей запрещала советская власть. Выборное начало епископов не применяется, народ в управлении Церкви не участвует. Отсюда преобладание авторитаризма, клерикализма со всеми соблазнами власти и властвования. Аверинцев был прав: тут сталкиваются в плане церковном две разные цивилизации, точнее, два разных экклезиологических подхода, два уровня богословской культуры (не случайно, среди тех, кто печатно защищает неотложность присоединения

* Следует учитывать, что ОВЦС, созданный в советское время, имеет, согласно Уставу Московской Патриархии, очень широкие полномочия: «все церковные учреждения дальнего Зарубежья ему подчинены».

к Москве, нет ни одного автора, обладающего сколько-нибудь серьезными богословскими знаниями).

Будем надеяться, что наветы сами себя исчерпают; что силовые действия прекратятся, не успев скомпрометировать Московскую Патриархию, которая всем нам дорога и с которой Архиепископия имела всегда, и особенно в последние 15 лет, не только евхаристическое общение, но и самые дружеские отношения; что церковный мир восстановится, с тем, чтобы Православные Церкви на Западе разного исторического и национального происхождения дружно работали на построение в не слишком далеком будущем единой Поместной Православной Церкви.

НИКИТА СТРУВЕ



БОГОСЛОВИЕ



Г.П. ФЕДОТОВ

Перевод Псалтири (64–80)*

Псалом 64

1. *Начальнику хора. Псалом Давида для пения.*
2. Тебе подобает песнь, Боже, в Сионе,
к Тебе вознесется обет в Иерусалиме.
3. Услыши молитву мою:
к Тебе прибегает всякая плоть.
4. Дела беззакония одолели нас:
нечестия наши Ты очистишь.
5. Блажен, кого Ты избрал и приблизил, он веселится
во дворах Твоих.
Насытимся благами дома Твоего, храма Твоего святого.
6. Дивный в правде, услыши нас, Боже, Спаситель наш,
упование всех концов земли и плывущих далече в море,
7. Поставивший горы крепостью Твоею,
препоясанный силою,
8. Волнующий глубину моря и шум волн его.
Вострепещут народы
9. И убоятся живущие на краю земли знамений Твоих:
Ты услаждаешь начало утра и вечера.
10. Ты посетил землю и напоил ее, обилием обогатил ее;
река Божия исполнилась вод; Ты приготовил пищу
им; ибо так Ты устроил ее.

* Продолжение. См. Вестник № 183–186, 188.

11. Борозды ее напой, умножь жито ее;
в каплях дождя благословятся произрастания ее.
12. Благослови венец лета благости Твоей,
и поля Твои преисполнятся туком;
13. Украсятся горы пустыни,
и радостью опояшутся холмы.
14. Оденутся овцами луга, и долины покроются пшеницей;
воскликнут и воспоют.

Псалом 65

1. *Начальнику хора. Песенный псалом восстановления.*
2. Воскликните Богу, вся земля!
Пойте имени Его, вознесите славу, хвалу Ему.
3. Скажите Богу: как страшны дела Твои!
По величию силы Твоей покорятся Тебе враги Твои.
4. Вся земля да поклонится Тебе и поет Тебе,
да поет имени Твоему, Вышний.
5. Придите и смотрите дела Божии,
как страшен Он в советах Своих, паче сынов
человеческих,
6. Он, превративший море в сушу;
через реку прошли мы стопами, там веселились
мы о Нем.
7. Он Владычествует Силою Своею вовек,
очи Его зрят на народы: да не возносятся мятежники
пред Ним.
8. Благословите, народы, Бога нашего,
провозгласите хвалу Ему,
9. Сохранившему душе моей жизнь,
не давшему поскользнуться ногам моим.
10. Ибо Ты испытал нас, Боже,
и очистил в горниле, как очищают серебро.
11. Запутал нас в сеть,
навьючил беды на хребет наш.
12. Посадил людей на головы наши:
сквозь огонь и воду прошли мы, и Ты вывел нас
на свободу.

13. Войду в дом Твой со всесожжением,
воздам Тебе обеты мои,
14. Что изрекли уста мои
и произнес язык мой в скорби моей.
15. Всесожжения тучные агнцев принесу Тебе с фимиамом;
принесу Тебе волов и козлиц.
16. Придите, послушайте все боящиеся Господа,
и поведаю вам, что сотворил Он душе моей.
17. Я воззвал к Нему устами моими
и превознес Его языком моим.
18. Если я видел неправду в сердце моем,
пусть не услышит меня Господь.
19. Но услышал меня Бог,
внял гласу моления моего.
20. Благословен Бог, не отвергший молитвы моей,
не отнявший милости Своей от меня.

Псалом 66

1. *Начальнику хора. На струнных орудиях. Псалом. Песнь.*
2. Боже, будь милостив к нам и благослови нас,
просвети нас светом лица Твоего.
3. Да познаем на земле путь Твой,
во всех народах спасение Твое.
4. Да прославят Тебя, Боже, народы,
все народы да прославят Тебя.
5. Да возвеселятся и возрадуются племена:
ибо Ты судишь народы по правде и ведешь
племена на земле.
6. Да прославят Тебя, Боже, народы,
все народы да прославят Тебя.
7. Дала плод свой земля:
благослови нас, Боже, Боже наш.
8. Благослови нас, Боже;
да убоятся Тебя все концы земли.

Псалом 67

1. *Начальнику хора. Псалом Давида. Песнь.*
2. Да восстанет Бог и рассеются враги Его,
и да бегут от лица Его ненавидящие Его.
3. Как исчезает дым, да исчезнут:
как тает воск на огне, так да погибнут грешники
от лица Божия.
4. А праведники да возвеселятся,
да возрадуются пред Богом, да наслаждаются весельем.
5. Пойте Господу, пойте имени Его;
возвеличьте шествующего на небесах, Господь
имя Ему, радуйтесь пред лицом Его.
6. Отец сирых и судия вдовиц – Бог
в месте святом Своем.
7. Бог одиноких вводит в дом, освобождает узников
от оков, а непокорные остаются во гробах.
8. Боже, когда выходил Ты пред народом Твоим,
когда шествовал Ты пустыней,
9. Земля тряслась,
таяли небеса от лица Божия, Синай от лица
Бога Израилева.
10. Дождь обильный проливал Ты, Боже,
наследию Твоему, и в дни изнеможения Ты
укреплял его.
11. Создания Твои живут там:
Ты уготовал все для нищего по благодати Твоей.
12. Бог Господь слово даст
благовестующим силою великой.
13. Цари воинств бегут, бегут,
а сидящая дома делит добычу.
14. Упокоясь в уделах своих, вы подобны голубице,
– крылья ее посеребрены, перья
из чистого золота.
15. Как рассеял Небесный царей на земле,
забелела она, словно снег на Селмоне.
16. Гора Божия – гора Васанская,
гора высокая – гора Васанская.

17. Что завидуете, горы высокие, горе, где благословил
вселиться Бог,
и будет жить на ней вечно?
18. Колесниц Божиих тьмы, тысячи тысяч;
среди них Господь на Синае, во святилище Своем.
19. Ты взшел на высоту, пленил пленников;
взял дары у людей, чтобы поселить и
непокорных Ему.
20. Господь Бог благословен, благословен Господь
всякий день; поспешит к нам Бог спасения нашего.
21. Бог наш Бог во спасение,
и Господни, Господни врата смерти.
22. Сокрушит Бог главу врагов Своих,
темя закоснелого в прегрешениях своих.
23. Рек Господь:
«от Васана возвращу, возвращу из глубин морских,
24. Чтобы ты омочил ногу твою,
и пес твой язык свой, в крови врагов твоих».
25. Видели шествие Твое, Боже, шествие Бога моего,
Царя моего во святилище.
26. Впереди шли князья, позади певцы,
посреди девы с тимпанами:
27. «В собраниях ваших благословите Господа,
вы — от семени Израилева».
28. Там Вениамин юнейший, князь их;
князья Иудовы, владыки их, князья Завулоновы,
князья Неффалимовы.
29. Заповедай, Боже, силою Твоею;
утверди, Боже, то, что совершил среди нас.
30. Ради храма Твоего в Иерусалиме
цари принесут дары Тебе.
31. Укроти зверей в тростниках, стадо быков среди
телиц, народы, кичащиеся серебром;
рассей народы, ищущие браней.
32. Придут вельможи из Египта;
Эфиопия прострет к Богу руки свои.
33. Пойте Богу, царства земные,
воспойте Господу.

34. Пойте грядущему на востоке на небеса небес;
Вот, Он дает гласу Своему глас силы.
35. Славу Богу воздайте;
на Израиле великолепие Его, на облаках сила Его.
36. Дивен Бог во святых Своих, Бог Израилев;
силу и власть Он подаст народу Своему.
Благословен Бог!

Псалом 68

1. *Начальнику хора. На Шошанниме. Псалом Давида.*
2. Спаси меня, Боже,
воды подступают к душе моей.
3. Я увяз в глубокой тине, и не на чем стать;
вошел во глубины морские, и буря потопила меня.
4. Я изнемог от крика, пересохла гортань моя;
истомились глаза мои от ожидания Бога моего,
5. Ненавидящих меня безвинно больше, чем волос
на голове моей;
укрепились враги мои, неправедно гонящие меня;
чего не похищал я, то должен отдать.
6. Боже, Ты знаешь безумие мое,
и прегрешения мои не утаятся от Тебя.
7. Да не постыдятся во мне уповающие на Тебя,
Господь воинств;
да не посрамятся во мне ищущие Тебя, Бог Израиля.
8. Ради Тебя претерпел я поношение,
стыд покрыл лицо мое.
9. Стал я чужим для братьев моих,
иноземцем для сыновей матери моей.
10. Ибо ревность по доме Твоем снедает меня,
и хула хулящих Тебя падает на меня.
11. Смирью постом душу мою,
и за это злословят меня.
12. Я оделся во вретище
и стал для них притчею.

13. Надо мною глумятся сидящие у ворот
и поют обо мне пьющие вино.
14. Я же с молитвой моею иду к Тебе, Боже; во время
благоугодное, Боже,
по множеству милости Твоей услышь меня в истине
спасения Твоего.
15. Спаси меня из тины, да не погрязну;
да избавлюсь от ненавидящих меня и от
глубоких вод.
16. Да не потопит меня буря водная,
да не пожрет меня пучина, да не закроет надо мною
бездна зева своего.
17. Услышь меня, Господи, ибо блага милость Твоя;
по множеству щедрот Твоих призри на меня.
18. Не отврати лица Твоего от раба Твоего,
ибо скорблю: скоро услышь меня.
19. Внемли душе моей и избавь ее:
ради врагов моих спаси меня.
20. Ты знаешь поношение мое, и стыд и срам мой;
пред Тобою все оскорбляющие меня.
21. Позор сокрушил душу мою и изнемог я;
ждал состраждущего, и нет его, — утешителя, и не
нашел его.
22. Дали в пищу мне желчь,
и жажду мою уксусом утолили.
23. Да будет трапеза их сетью им,
возмездием и соблазном.
24. Да помрачатся очи их, и не видят,
и хребет их согни навсегда.
25. Излей на них гнев Твой,
и ярость гнева Твоего да постигнет их.
26. Да будет двор их пуст,
и в жилищах их ни души.
27. За то, что преследуют они того, кого Ты поразил,
и прибавляют к мучению ран моих.
28. Приложи беззаконие к беззаконию их,
да не войдут они в правду Твою.

29. Да изглядятся из книг живых,
и с праведными да не напишутся.
30. Нищ и болен я;
да снизойдет ко мне, Боже, спасение Твое.
31. Восхваляю в песне имя Бога моего,
возвеличу Его в славословии.
32. И угоднее будет Богу сие,
чем телец юный с рогами и копытами его.
33. Да увидят нищие, и возвеселятся;
ищите Бога, и жива будет душа ваша.
34. Ибо слышит убогих Господь,
и узников Своих не презрит.
35. Да восхвалят Его небеса и земля,
море и все, живущее в нем.
36. Ибо спасет Бог Сион,
и созиждутся грады Иудейские, обитают там
и унаследуют;
37. Семя рабов Его будет владеть им,
и любящие имя Его вселяться в нем.

Псалом 69

1. *Начальнику хора. Псалом Давида. Воспоминание о спасении Господнем.*
2. Боже, на помощь мне поспеши,
подвигнись, Господи, избавь меня.
3. Да постыдятся и посрамятся ищущие души моей,
да обратятся вспять и постыдятся желающие мне зла.
4. Да обратятся скорее вспять со стыдом
говорящие мне:
так и надо!
5. Да возрадуются и возвеселятся о Тебе все
ищущие Тебя;
да повторяют: «велик Бог!», любящие спасение Твое.
6. Я же нищ и убог, Боже, помоги мне;
Ты помощник мой и избавитель мой; Господи!
не замедли.

Псалом 70

1. На Тебя, Господи, уповаю;
да не постыжусь вовек.
2. Правдою Твоею освободи и избавь меня:
приклони ко мне ухо Твое и спаси.
3. Будь мне Богом защитником и крепостью, где мне
спастись;
ибо твердыня моя и убежище мое Ты.
4. Боже мой, избавь меня из рук грешника,
из рук беззаконника и обидчика.
5. Ибо Ты, Господи, надежда моя,
Господь упование мое от юности моей.
6. В Тебе утвердился от утробы, от чрева матери
моей Ты покровитель мой;
Тебя пою непрестанно.
7. Словно чудищем стал я для многих;
но Ты помощник мой сильный.
8. Да будут уста мои полны хваления,
да воспою славу Твою, весь день великолепие Твое.
9. Не отвергни меня во дни старости;
когда оскудеет сила моя, не оставь меня.
10. Враги мои возвышают голос,
подстерегающие душу мою совещаются.
11. Говорят: Бог оставил его,
преследуйте и поймайте его, ибо нет ему избавителя.
12. Боже мой, не удаляйся от меня;
Боже мой, на помощь мне поспеши.
13. Да постыдятся и исчезнут клеветующие на душу мою,
да облекутся в стыд и срам ищущие мне зла.
14. Я же уповаю на Тебя всегда,
не устану хвалить Тебя.
15. Уста мои возвещают правду Твою,
всякий день благодеяния Твои, ибо не знаю им числа.
16. Размыслю о силе Господней;
Господи, вспомни о правде Твоей, Твоей единственно.
17. Ты наставлял меня, Боже, от юности моей,
и поныне возвещаю чудеса Твои.

18. И до старости, и до дряхлости, Боже мой,
не оставь меня,
пока не возведу роду грядущему силу Твою.
19. Сила Твоя, правда Твоя, Боже, до самых небес;
великое сотворил Ты мне;
Боже, кто подобен Тебе?
20. Сколько бед и скорбей посылал Ты мне!
Но, обратившись, оживотворил меня и из пропастей
земных вывел меня.
21. Ты расточил мне величие Твое,
и, обратившись, утешал меня.
22. И прославлю на псалтири истину Твою,
воспою Тебя, Боже, на гусях, Святой Израиля.
23. Возрадуются уста мои, воспевая Тебя,
и душа моя, освобожденная Тобой.
24. И будет язык мой весь день возвещать правду Твою,
когда постыдятся и посрамятся ищущие мне зла.

Псалом 71

О Соломоне.

1. Боже, суд Твой даруй царю,
и правду Твою сыну цареву:
2. Да судит народ Твой по правде
и нищих Твоих в суде.
3. Да узрит народ Твой мир на горах
и на холмах правду.
4. Он будет судить нищих из народа,
сынов убогих спасет, и смирит клеветника.
5. И будут бояться Тебя,
доколе пребудет солнце и луна, в роды родов.
6. Он сойдет, как дождь на руно,
как капли, орошающие землю.
7. Воссияет во дни его правда и обилие мира,
доколе не погаснет луна.
8. Он будет владеть от моря до моря,
от реки до концов вселенной.

9. Падут ниц перед ним эфиопы,
и враги его будут лизать прах.
10. Цари Фарсиса и островов принесут ему дань,
цари арабские и савейские пришлют дары.
11. И поклонятся ему все цари,
все народы будут служить ему.
12. Ибо он избавит нищего от руки сильных, и убогого,
у кого нет помощника.
13. Будет милостив к нищему и убогому,
и души бедных спасет.
14. От лихоимства и от неправды избавит души их,
и почетно имя их перед ним.
15. И будет жить, и будут давать ему золото аравийское,
и молиться о нем навсегда, весь день благословлять его.
16. Будет обилие хлеба на земле, на вершинах гор;
поднимется выше Ливана плод его, и процветут люди
в городах, как трава земная.
17. Будет имя его благословляться вовек; вместе с
солнцем пребудет имя его.
И благословятся в нем все колена земные,
все племена ублажат его.
18. Благословен Господь Бог Израилев,
Он один творит чудеса.
19. И благословенно имя славы Его во веки веков;
исполнится славою Его вся земля.
Буди! Буди!
20. Кончились молитвы Давида, сына
Иессеева.

Псалом 72

Псалом Асафа.

1. Сколь милостив Бог к Израилю, к правым сердцем!
2. Но едва не поскользнулись ноги у меня;
едва не подвернулись стопы мои, —
3. Позавидовал я беззаконным, видя благоденствие
грешников.

4. Нет им страданий до смерти их, и крепки силы их.
5. В трудах человеческих не видно их,
и вместе с народом не бичуют их.
6. Потому обложила их гордыня;
оделись они неправдою и нечестьем своим.
7. Сочится, как жиром, неправда их;
бродят помыслы в сердце.
8. Речи и помыслы их полны лукавства,
молвят неправду свысока.
9. Поднимают к небесам уста свои,
а языки их бродят по земле.
10. Потому обращается к ним народ Его,
и пьет воду полною чашей.
11. Говорит: «как узнает Бог?
есть ли ведение у Вышнего?»
12. И вот грешники благоденствуют
в веке сем, захватили богатство.
13. И сказал я: не напрасно ли очищал я сердце мое
и омывал в невинности руки мои?
14. Терпел побои целый день
и обличения по утрам?
15. Если б я так рассуждал,
погрешил бы пред родом сынов Твоих.
16. Думал я, как бы понять это,
но это трудно было для меня,
17. Доколе не вошел я в святилище Божие
и не помыслил о конце их.
18. Да, за коварство их Ты определил им кару,
низложил их за гордость их.
19. Как внезапно пришли они в разорение,
исчезли, погибли за беззаконие свое!
20. Как сон поутру, так, Господи,
Ты уничтожишь и образ их в граде Твоём.
21. Когда закипело сердце мое,
и терзалась утроба моя,
22. Был я невеждой, не разумел;
был как скот пред Тобою.

23. Но я с Тобою всегда;
Ты удержал руку мою.
24. Советом Своим наставил меня
и со славою принял меня.
25. Что у меня на небесах?
И от Тебя чего мне желать на земле?
26. Изнемогло сердце мое и плоть моя;
Ты Бог сердца моего, Ты часть моя, Боже, вовек.
27. Удаляющиеся от Тебя погибают;
Ты губишь всякого, прелюбодействующего Тебе.
28. Мое же счастье — прилепляться к Богу,
возлагать на Господа упование мое,
чтобы вещать всю славу Твою у врат дочери Сиона.

Псалом 73

Псалом Асафа.

1. Почто, Боже, отринул нас до конца?
возгорелась ярость Твоя на овец пажити Твоей?
2. Вспомни народ Твой, который стяжал искони,
достояние Твое, которое Ты искупил — эту гору Сион,
где вселился Ты.
3. Воздвигни руки Твои к вековым развалинам;
все разрушил враг во святилище Твоем.
4. Рыкают ненавидящие Тебя посреди праздника
Твоего; доставили знаки свои вместо знамений наших.
5. Подобные людям, поднимающим секиру
в дубраве лесной,
6. Они разрушили резьбу храма Твоего
ударами секир и бердышей.
7. Сожгли огнем святилище Твое,
на земле осквернили селение имени Твоего.
8. Сказали в сердце своем все родичи их:
придите и упраздните все праздники Господни
на земле.
9. Знамений наших мы не видели;
нет уже пророка, нет с нами, кто знал бы, доколе это будет.

10. Доколе, Боже, поносит враг?
вечно ли будет хулить противник имя Твое?
11. Почто отвращаешь руку Твою и десницу Твою?
из недр Твоих порази их.
12. Боже, царь наш,
предвечно сотворивший спасение Твое посреди земли!
13. Ты утвердил силою Твоею море;
Ты сокрушил головы змиев в воде.
14. Сокрушил голову левиафана,
дал его в пищу людям эфиопским.
15. Ты расторг источники и потоки;
Ты иссушил реки ифамские.
16. Твой день и ночь Твоя;
Ты создал зарю и солнце.
17. Ты сотворил все пределы земли;
жатву и весну Ты создал.
18. Вспомни: враг поносит Господа,
и люди безумные хулят имя Твое.
19. Не предай зверям душу горлицы Твоей;
душ убогих Твоих не забудь до конца.
20. Призри на завет Твой:
полны трущобы земные домов беззакония.
21. Да не уйдет угнетенный с позором;
нищий и убогий да восхвалят имя Твое.
22. Восстань, Боже, суди тяжбу Твою;
вспомни, как поносит безумный Тебя весь день.
23. Не забудь крика врагов Твоих;
гордыня ненавидящих Тебя да восходит непрестанно
к Тебе.

Псалом 74

1. *Начальнику хора. Не погуби. Псалом Асафа. Песнь.*
2. Славим Тебя, Боже, славим Тебя, призываем
имя Твое; возвестим все чудеса Твои.
3. «Когда изберу время,
дам суд по правде.

4. Колеблется земля и все живущие на ней,
Я утвержу столпы ее.
5. Рек беззаконникам Я: «не беззаконствуйте»;
и согрешающим: «не поднимайте рога».
6. Не поднимайте в высоту рога вашего,
не говорите неправды против Бога».
7. Не от востока и не от запада
и не от пустыни величие.
8. Но Бог судия:
одного смирит, другого вознесет.
9. Ибо чаша в руке Господней, вино кипит в ней,
полное смешений, и Он наливает из нее всем;
но все грешники земли будут пить лишь подонки.
10. Я же возрадуюсь вовек,
воспою Богу Израилеву.
11. Все рога грешников сломаю,
и рога праведника вознесутся.

Псалом 75

1. *Начальнику хора. На струнных орудиях. Псалом Асафа.
Песнь.*
2. Вedom во Иудее Бог,
велико во Израиле имя Его.
3. И было в Салиме место Его
и пребывание Его в Сионе.
4. Там сокрушил Он силу луков,
щит и меч и брань.
5. Ты светишь дивно
из-за вечных гор.
6. Смутились все неразумные сердцем;
в сон погрузились все мужи, и не нашли крепости
в руках своих.
7. От прещения Твоего, Боже Иаковлев,
задремали всадники на конях.
8. Страшен Ты,
и кто противостанет Тебе во время гнева Твоего?

9. С небес возвестил Ты Свой суд;
земля убоялась и замолкла,
10. Когда восстал Бог на суд,
чтобы спасти всех угнетенных земли.
11. Трепет человеческий будет во славу Твою,
пощажённые гневом Твоим
возвеличат Тебя.
12. Помолитесь и воздадите обеты Господу Богу нашему;
все окрест Его принесите дары
13. Страшному, укрощающему дух князей,
страшному паче царей земных.

Псалом 76

1. *Начальнику хора Идифумова. Псалом Асафа.*
2. Гласом моим я к Господу воззвал,
глас мой к Богу, и Он слышит меня.
3. В день скорби моей я Бога ищу, руки мои в ночи
простерты к Нему и не опустятся;
не хочет утешиться душа моя.
4. Вспоминаю Бога и трепещу,
помышляю и изнемогает дух мой.
5. Не смыкаются очи мои;
я потрясен и молчу.
6. Размышляю о днях древних,
лета веков минувших вспоминаю.
7. Помню, как ночью ньюло сердце мое,
и дух мой вопрошает:
8. Ужели навеки отринул Господь
и не будет уже благоволить ко мне?
9. Или навсегда иссякла милость Его,
пресеклось слово Его в род и род?
10. Ужели забудет миловать Бог
или в гнев затворит щедроты Свои?
11. И сказал я: «Вот горе мое — изменилась ко мне десница
Вышнего».

12. Вспомяну дела Господни,
вспомяну от начала чудеса Твои.
13. Буду исследовать все дела Твои,
размышлять о начинаниях Твоих.
14. Боже, путь Твой свят;
чей Бог велик, как велик Бог наш!
15. Ты Бог, творящий чудеса;
Ты явил средь народов силу Своюю.
16. Ты избавил мышцею Твоею народ Твой,
сынов Иакова и Иосифа.
17. Видели воды Тебя, Боже, видели воды Тебя
и убоялись,
вострепетали бездны.
18. Зашумели потоки вод;
гром гремел в облаках, летали стрелы Твои.
19. Голос грома Твоего в круге небесном,
осветила молния Твоя вселенную; дрожала
и тряслась земля.
20. В море лежат пути Твои, и стезя Твоя на
водах великих,
и следы Твои неведомы.
21. Ты вел, как овец, народ Твой
рукой Моисеевой и Аароновой.

Псалом 77

Учение Асафа.

1. Внемли, народ мой, закону моему,
приклоните ухо ваше к глаголам уст моих.
2. Отверзу в притчах уста мои,
возвещу гадания древние,
3. Что слышали мы и узнали,
и отцы наши поведали нам,
4. Не утаим от детей их, возвестим роду грядущему
славу Господню,
и силу Его, и чудеса Его, сотворенные Им.

5. Он поставил устав Свой во Иакове
и закон положил во Израиле, заповедав отцам
нашим возвещать его сынам своим,
6. Чтобы знал род грядущий, сыновья, что родятся,
и поведали бы сыновьям своим,
7. Да возложат на Бога упование свое,
не забудут дел Божиих, хранят заповеди Его.
8. Да не будут они, как отцы их, род строптивый
и мятежный,
род, не исправивший сердца своего и неверный
Богу духом своим.
9. Сыны Ефремовы, напрягавшие лук и метавшие
стрелы,
в день брани обратились вспять.
10. Не сохранили завета Божия,
не пожелали ходить в законе Его.
11. Забыли благодеяния Его
и чудеса Его, что явил им,
12. Чудеса перед отцами их,
что сотворил в земле Египетской, на поле Цоан.
13. Разделил море и провел их,
поставил воды, как стены.
14. Путеводительствовал им облаком во время дня,
и всю ночь светом огненным.
15. Рассек камень в пустыне
и напоил их, как из пучины.
16. Извел воду из камня,
и потекли воды, как реки.
17. Но они все грешили пред Ним
и разгневали Вышнего в пустыне.
18. Искушали Бога в сердцах своих,
требуя пищи душам своим.
19. Клеветали на Бога, говоря:
«может ли Бог приготовить трапезу в пустыне?»
20. Вот, Он ударил в камень, и потекли воды,
и пролились потоки;
но может ли Он дать и хлеб? или приготовить
трапезу людям Своим?»

21. Услышал Господь и вознегодовал;
огонь возгорелся на Иакова, и гнев поразил Израиля,
22. За то, что не верили Богу,
не уповали на спасение Его.
23. Он повелел облакам свыше,
и отверз двери небесные;
24. дождем ниспослал им манну в пищу
и дал им небесный хлеб.
25. Хлеб ангельский ел человек;
яства послал им до сытости.
26. Поднял восточный ветер с небес
и южный навел силою Своею.
27. Пролил на них мясо, как пыль,
как песок морской, птиц пернатых.
28. И попадали посреди стана их,
вокруг шатров их.
29. И ели они и насытились,
и желание их исполнил Бог.
30. Но не прошло похотение их;
еще пища была в устах их,
31. Как гнев Божий нашел на них
и убил множество их, избранных Израиля поразил.
32. Но они грешили еще
и не веровали чудесам Его.
33. И погибли дни их в суете
и лета их в заботе.
34. Когда убивал Он их,
они искали Его, и обращались, и призывали Бога
на заре.
35. Вспоминали, что Бог помощник их,
Бог Вышний — Избавитель их.
36. И льстили Ему устами своими,
и языком своим лгали Ему.
37. Сердце же их не было право пред Ним,
не были верны они завету Его.
38. Но Он милосерд, очищал грехи их, и не губил;
много раз отвращал ярость Свою и не разжигал
всего гнева Своего.

39. Помнил, что плоть они,
дыхание, что уходит и не вернется.
40. Сколько раз раздражали Его они в пустыне
и гневали Его в земле безводной.
41. И обращались, и снова искушали Бога,
и оскорбляли Святого Израилева.
42. Не помнили руки Его,
дня, когда Он избавил их от угнетения,
43. Когда сотворил в Египте знамения Свои
и чудеса Свои на поле Цоан.
44. Превратил в кровь реки их и источники,
и не могли пить.
45. Наслал на них песьих мух,
и жалили их; жаб, и губили их.
46. Предал гусенице плоды их
и саранче труды их.
47. Побил градом виноградники их,
и сикоморы их льдом.
48. Скот их предал граду
и имение их огню.
49. Ниспослал на них ярость гнева Своего,
ярость, и гнев, и беду, наслание ангелов лютых.
50. Открыл путь гневу Своему,
и не пощадил от смерти души их, и скот их предал
язве.
51. Поразил всех первенцев в земле Египетской,
начатки сил в шатрах Хамовых.
52. Поднял, как овец, народ Свой,
и повел их, как стадо, в пустыню.
53. Вел их надежной рукой, и не боялись;
и врагов их покрыло море.
54. И привел их на гору святыни Своей,
на гору сию, что стяжала десница Его.
55. И прогнал от лица их народы,
и по жребию наделил землю им, и поселил
в шатрах их колена Израилевы.
56. Но они искушали и огорчали Бога Вышнего,
и уставов Его не соблюли.

57. Отступали и изменяли, как и отцы их:
обращались вспять, как неверный лук.
58. Прогневали Его высотами своими,
и истуканами своими раздражили Его.
59. Услышал Бог, и вознегодовал,
и унизил Израиля в конец.
60. И отринул скинию Силомскую,
обитель Свою, где обитал Он среди людей.
61. Отдал в плен крепость Свою
и красоту Свою в руки врагов.
62. Предал мечу народ Свой
и достояние Свое презрел.
63. Юношей их пожрал огонь,
и девы их остались без брачных песен.
64. Священники их пали от меча,
и вдовицы их не оплаканы.
65. Но восстал Господь, как от сна,
как исполин, упоенный вином.
66. И поразил врагов Своих в тыл,
вечному сраму предал их.
67. И отверг шатер Иосифа,
и колена Ефремова не избрал.
68. А избрал колена Иудино,
гору Сион, возлюбленную Им.
69. И построил, как небо, святилище Свое,
и, как землю, утвердил его навек.
70. Избрал Давида, раба Своего,
взял его от овечьих стад.
71. От дойных коров увел его пасти Иакова,
народ Свой,
и Израиля, достояние Свое.
72. И пас он их в незлобии сердца своего,
и руками мудрыми водил их.

*Псалом 78**Псалом Асафа.*

1. Боже, пришли язычники в наследие Твое, осквернили храм святой Твой; Иерусалим превратили в развалины;
2. Бросили трупы рабов Твоих в пищу птицам небесным, тела святых Твоих зверям земным.
3. Пролиты кровь их вокруг Иерусалима, как воду, и некому было погребать их.
4. Стали мы поношением для соседей наших, посмешищем и поруганием для окрестных мест.
5. Доколе, Господи, будешь гневаться непрестанно? будет пылать, как огонь, ревность Твоя?
6. Гнев Твой излей на народы, Тебя не знающие, на царства, не призывающие имени Твоего.
7. Ибо пожрали Иакова они, и землю его опустошили.
8. Не помяни беззаконий наших древних; да посетит нас вскоре милость Твоя, ибо мы обнищали в конец.
9. Помоги нам, Боже, Спаситель наш, славы ради имени Твоего; Господи, избави нас и очисти грехи наши имени ради Твоего.
10. Да не скажут язычники: «где Бог их?» и да будет ведомо среди народов пред очами нашими отмщение за пролитую кровь рабов Твоих.
11. Да взойдет до Тебя вздох окованных; силой мышцы Твоей сохрани погибающих.
12. Воздай соседям нашим седмерицею в недрах их за хулы, какими похулили Тебя, Господи.
13. Мы же, народ Твой, Боже, и овцы пажити Твоей, будем славить Тебя во веки, в род и род возвещать хвалу Тебе.

Псалом 79

1. *Начальнику хора. На музыкальном орудии Шошаним Эдуф. Псалом Асафа.*
2. Пастырь Израиля, внемли;
водящий Иосифа, как овец, сидящий на херувимах,
явись!
3. Пред Ефремом, Вениамином и Манассиею
воздвигни силу Твою и приди спасти нас.
4. Боже, восстанови нас;
да воссияет лицо Твое, и спасемся.
5. Господи, Боже сил,
доколе будешь гневен к молитве рабов Твоих?
6. Ты напитал нас хлебом слезным
и напоил нас слезами всласть.
7. Сделал нас поношением для соседей наших,
и враги наши издеваются над нами.
8. Господи, Боже сил, восстанови нас,
да воссияет лицо Твое, и спасемся.
9. Виноградную лозу вынес Ты из Египта;
изгнал народы и посадил ее.
10. Очистил место для нее,
насадил корни ее, и она наполнила землю.
11. Горы покрылись тенью ее,
ветви ее, как кедры Божии.
12. Простерли они до моря побеги свои,
отросли свои до реки.
<...>

Псалом 80

- <...>
10. Да не будет тебе бога иного,
богу чужому не поклоняйся.
 11. Ибо Я – Господь, Бог твой, изведший тебя из земли
Египетской; открой уста твои, и Я наполню их.

12. Но не послушал народ Мой гласа Моего,
не внял Мне Израиль.
13. И отпустил Я их жить по замыслу сердец их,
пусть ходят по мыслям своим.
14. О, если б народ Мой послушал Меня,
Израиль ходил бы по пути Моему!
15. Скоро смирил бы Я врагов их,
и на оскорбителей их наложил бы руку Своюю.
16. Враги Господни льстили бы им,
и было бы счастье их навек.
17. Я питал бы их туком пшеницы,
и насыщал бы их медом из скал.

Антоний, митрополит Сурожский

«Первенство» и «преимущества чести»¹

Проблемы «первенства» в Церкви присутствовали с самого начала: самая ранняя попытка разрешения их – «Апостольский Собор», описанный в Деян. 15; вопрос этот до сих пор в центре расхождений между православными и католиками. 29 ноября 1982 г. митрополит Антоний посвятил этой теме свою «Константинопольскую лекцию», прочитанную в рамках серии лекций в память Второго Вселенского Собора 381 г.

Я выбрал эту тему, поскольку именно об этом говорит Третий канон Первого Константинопольского Собора. Он определяет положение двух епископских кафедр христианского мира, в Риме и в Константинополе, и гласит, что Риму надлежит занимать первое по чести место в силу того, что это город Императора, а второе место принадлежит Константинополю как второй столице Империи. Это определение чрезвычайно важно, потому что ясно подчеркивает, что такой порядок не обоснован никакими богословскими соображениями. Положение кафедр определялось только требованиями момента, как политическими, так и практическими.

Но я не собираюсь говорить специально об этом каноне. Я хочу более широко обратить ваше внимание на проблему «первенства и преимуществ» в Церкви в целом.

В середине тридцатых годов <XX столетия> Владимир Лосский в своей первой лекции по истории Церк-

* Перевод с англ. сделан по тексту в журнале Сурожской епархии *Sourozh*, 1986. № 25.

ви указал, что три темы проходят через всю церковную историю: поиск и провозглашение истины; устройство Церкви с тем, чтобы ее структуры возможно ближе соответствовали ее природе; и в-третьих, руководство духовной жизнью Церкви. Эти три элемента существенны, если мы хотим понять, *что* такое Церковь и *как* она должна строиться, составляться и находить свое выражение в истории.

Перед нами, однако, стоит несколько проблем. Во-первых, на протяжении первых веков Церковь была занята определением самого существа христианской веры: учение о Святой Троице, отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом, и тому подобное. Но у нас до сих пор нет соборного определения Церкви как таковой, которое было бы приемлемо для всех христиан. На протяжении столетий Церковь осознавала свою природу, свою жизнь, динамику этой жизни. Она провозглашала Евангелие и жила им, и, тем не менее, Церковь остается в большой мере тайной — и не только тогда, когда мы пытаемся говорить о самой ее глубинной природе, но и тогда, когда пытаемся определить ее границы и указать, где Церковь есть и где ее нет. Ни одна деноминация в христианском мире на протяжении вот уже практически двух тысяч лет ее истории не дала такого определения Церкви, которое позволило бы нам не только определить, *что* такое Церковь в ее сущности, но и *где* ее границы. Возможно, это не случайно, очень возможно, что должно пройти еще долгое время, пока мы сумеем достаточно прозреть и понять природу Церкви, чтобы такое ее определение совместило богословское видение, отражающее Церковь, какова она в Боге, в своей сущности и в исторической ситуации.

В том, что касается Церкви, мы в большой мере пленники истории. Во многих отношениях мы также пленники неких богословских предпосылок, которые постепенно были приняты, хотя не были достаточно продуманы. Мы пленники истории в том смысле, что

происходящее стало постепенно приниматься как должное. Этот наш Константинопольский канон о первенстве и преимуществах чести возник в исторической ситуации, которая в свою очередь покоится на политической ситуации и практических соображениях. Но постепенно, потому что в ходе столетий мы привыкли к такому status quo, в глазах многих это стало признаком Церкви. Многим представляется, что так оно и должно быть.

Однако ситуация переменилась, история развивалась, и относительная важность этих городов стала бесконечно иной, чем была. Но формулировка сохраняется, и на ней очень часто основываются иллюзии. Можно даже сказать, что такое использование истории навязало Церкви взгляд, который был порожден не богословием, а случайностью: католическое представление о папстве. Первенство Петра, даже не столько Петра, как его преемников, постепенно развилось в нечто, что мы, православные, считаем большим и разрушительным несчастьем для Церкви. Папы стали не только знаком единства, но и правителями, которые в определенные моменты рассматривались в таком свете, от чего многие католики сегодня содрогнулись бы. В очень интересной книге, выпущенной недавно католическим историком и богословом, который пять лет был членом Ватиканского Секретариата по содействию христианскому единству, есть цитаты, показывающие, как, исходя из практических соображений, определенная поместная церковь пришла к совершенно невероятным заключениям.

Во времена папы Пия IX совершенно ясно утвердилось, что Папа — представитель Бога на земле. Об этом пишет Август Бенгард Гаслер (August Bernhard Hasler) в своей книге «Как Папа стал непогрешимым» с предисловием Ганса Кюнга. Некто восторженно назвал Папу «вице-Богом человечества». Официальная ватиканская газета устами одного из епископов гласит, что «когда Папа размышляет, в нем

мыслит Бог». Епископ Берто Тульский (Bertheaud de Tulle, Франция) говорит, что Папа — «слово Божие, воплотившееся в нашей среде». Викарный епископ Женеви, Гаспар Мермило (Gaspard Mermillod), по словам автора, «ничтоже сумняшеся, говорит о тройком воплощении Сына Божия: в утробе Девы, в Евхаристии и в Ватиканском старце».

Я знаю, что сегодня такие выражения были бы отвергнуты, что большинству католиков — хотя, вероятно, не всем — подобные положения были бы неприемлемы. Но совершенно ясно, что эти выражения родились постепенно на основе отношения, которое исказило основоположную связь между Церковью и ее епископами, между Церковью и первосвятительскими кафедрами, возникшими со временем на основе истории, а не Евангелия.

И здесь мы оказываемся в точке напряжения, которое принадлежит самой природе Церкви. Церковь — эсхатологическое общество, таинственное общество — я немного скажу об этом; и вместе с тем она — общество, которое развивается, действует, растет и проходит через трагедию и славу истории.

В самом существе своей природы Церковь — нечто гораздо более таинственное, чем то, как она описана в катехизисе. Она не просто общество верующих, которых связывают общая вера, одни таинства, одна иерархия, та же духовная жизнь, — Церковь далеко превосходит все это. Эти определения похожи на то, что можно сказать о здании, чтобы его можно было узнать снаружи. Но это описание или даже рассмотрение предмета описания извне не откроет человеку, что же происходит внутри Церкви, в чем внутренняя ее тайна.

Тайна Церкви в том, что это общество, живой организм, который одновременно и равно человеческий и Божественный. *Первенец из мертвых* (1 Кор. 15:20), Господь Иисус Христос, Распятый и Воскресший — Он есть Живой Бог, Сын Божий, ставший Сыном Человеческим, и в Нем, через Него Бог присутствует в Церк-

ви с первого мгновения Воплощения. Церковь отныне неотделима от Божества, потому что Христос — Бог.

И затем, после Своего Воскресения, дважды и поразному (первый случай описан в 20-й главе Евангелия от Иоанна, второй — в книге Деяний) Христос сообщает Церкви дар Святого Духа. Он дает Святой Дух, как описывает то Иоанн, всему сообществу, так что Дух содержится общиной и ни один ее член не владеет Им как бы отдельно. А в Книге Деяний мы видим, что постольку, поскольку все общество охвачено, исполнено, изменено и преображено присутствием Святого Духа, отдельные члены могут Его получить и быть исполнены Им, каждый особо, единственным, неповторимым и чудесным образом.

И значит, Бог присутствует в Церкви Святым Духом, и *наша жизнь сокрыта со Христом в Боге* (Кол. 3:3). Церковь обладает Святым Духом или, вернее, охвачена Святым Духом как Тело Христово, как продолжение Его Тела через Таинства Крещения и Приобщения, через участие в Его воплощенном присутствии сквозь века и пространство. Церковь связана с Отцом не метафорически или аллегорически, а сущностно и реально. Святой Иринеи Лионский в своем прозрении о том грядущем времени, когда все достигнет исполнения, говорит, что придет день, когда мы, как Тело Христово и храм Святого Духа, охваченные Духом и в единстве со Христом, станем *единородным сыном в Единородном Сыне*.

Таково видение и такова уже зачаточная реальность. Начало ей положено, эта реальность динамичная, в развитии. И в этом — Божественный аспект Церкви, ее аспект святости, *кафоличности*, — не в смысле ее распространения в пространстве или даже времени, а в том смысле, как это греческое слово означает «во всем» и «через все». В каждом из нас постольку, поскольку мы члены, живые члены Христовы и храмы Святого Духа, поскольку мы все больше становимся тем, чем уже являемся зачаточно, в Церкви есть как бы полнота взаимоот-

ношений, есть в зародыше то, чем Христос был в полноте. Но есть и человеческий аспект, есть аспект греховный: наша неверность, нелояльность, наша греховность. И однако каждый из нас верой, любовью ко Христу, той верностью, какая в нас есть, пусть слабой, хрупкой, колеблющейся или даже порой исчезающей, уже причащен тайне Церкви в ее полноте.

В Церкви — Господь Иисус Христос, истинный Сын Божий, но и Сын Человеческий, подлинный Человек, подлинный в обоих смыслах: в том, что Он во всем таков, как мы, кроме греха; и подлинный в том смысле, что Он — единственный подлинный Человек, потому что причащен Божественной природе, что составляет, по слову Апостола, наше призвание (2 Пет. 1:4). Он — то, чем каждый из нас призван быть. Богочеловек, Он по природе Бог и по природе человек. Мы человечны по природе и должны стать по приобщению обоженными, преображенными и соединенными с Божественной природой. В Церкви Он для нас — откровение того, чем призван стать человек. И если Церковь — это, то она несоизмерима ни с какой «структурой», как бы она ни была мудра, разработана, истинна в рамках своих границ и своей природы. Потому что Церковь такая же пространная, как Бог; такая же великая, как Бог; такая же святая и динамично творческая, как Живо́й Бог, действующий в нас и в нашей среде.

Что бы ни предлагала нам история в качестве структур, как бы «рабочих ситуаций», в рамках которых люди должны исполнять свое призвание, никакая из этих рабочих ситуаций (ученый назвал бы такую ситуацию «моделью») не может быть принята за модель Церкви. Единственная подлинная модель, образец Церкви, по слову русского философа Николая Федорова, — это Святая Троица. Церковь должна отображать тринитарную жизнь, как можно ближе соответствовать ей, должна быть откровением на земле отношений единства во множественности, которые мы находим в Боге Едином в Троице.

Это приводит меня к следующему. Мы все испытали влияние «евхаристического» богословия Церкви и до сих пор находимся под этим влиянием. Оно, как мне кажется, верно в известных — и довольно ограниченных — пределах, но искажает наше видение, если принять это богословие как до конца адекватное. Евхаристическое богословие Церкви в основе своей утверждает, что Церковь есть Евхаристия и Евхаристия есть Церковь, и те структуры, которые необходимы, существуют при совершении Евхаристии, они-то и являются нам, *что* представляет собой Церковь. То есть: должен быть предстоящий священнослужитель и выстроенная вокруг него церковная структура. Мы обязаны этим глубоким видением Церкви русскому богослову, отцу Николаю Афанасьеву, но я не согласен, что это все, что можно сказать о Церкви.

Церковь больше, чем Евхаристия; Церковь шире, чем Евхаристия; Церковь содержит Евхаристию, но Евхаристия не есть итог всего, *что* есть Церковь. Мне кажется, это надо осознавать. Даже при евхаристическом служении нас легко вводит в заблуждение то, что мы видим. Мы видим священнослужителя — будь то патриарх, епископ или священник — и настолько сосредоточены на нем, он становится настолько центрально-важным, что мы забываем то, что происходит. Например, мы забываем, что когда священнослужитель (каков бы ни был его сан) приготовил Дары: хлеб и вино, когда он облачился, и все, кто будет принимать участие в службе, готовы, диакон обращается к нему со словами: «Время сотворити Господеви», то есть: настало время *Богу* действовать. Ты сделал все, что по-человечески возможно: ты молился и приготовился, как мог лучше, к тому, чтобы встать перед лицом Божиим, вступить в то место, которое подобно купине неопалимой, место, куда невозможно вступить, не будучи очищенным Божественным огнем; ты облекся в одежды, которые заслоняют твою человеческую личность при этом священнослужении; ты приготовил хлеб и вино

и тем самым дал возможность совершаться последующим действиям. Но самая суть происходящего выше твоих сил, потому что никакой человек, пусть и облеченный апостольским преемством и благодатью сана, не может своей силой превратить хлеб в Тело Христово, или вино в Кровь Христову. Никакой человек не может ни к чему принудить Бога, и единственный подлинный совершитель Евхаристии, единственный подлинный совершитель любого Таинства, то есть тех великих действий Божиих, которые преображают и изменяют мир, — Сам Бог.

Первосвященник всей твари — Господь Иисус Христос, благодаря тому что Он умер и восстал, победил и воссел одесную славы. Единственно Он — Совершитель любого таинства, Он и Святой Дух, Которого мы призываем, чтобы Он сошел и освятил Дары, в уверенности, что ответ сострадания и любви готов для нас, ответ, который может претворить то, что земное, в Божественное. Никакой человек, никто земной не может сделать Божественным то, что принадлежит земле, и если вообразить, что евхаристическая структура — образ всей Церкви, то мы рискуем забыть, что подлинный Совершитель — не тот, кого мы видим перед собой, а Тот, Кто восседает на Престоле, который мы в Православии называем Престолом Божиим.

Так что в этом отношении Церковь шире Евхаристии. Это совершенно ясно явлено в самом совершении Евхаристии, когда, после причащения народа, священник в тайной молитве читает: *подавай нам [Господи] истее Тебе причащаются, в невечернем дни Царствия Твоего*. Есть еще нечто большее, хотя я вовсе не преуменьшаю священность, святость, величие, значение Евхаристии. Но Евхаристия — еще не явление Церкви во всей ее полноте даже на земле.

Евхаристическое богословие неизбежно приводит нас к идее пирамиды власти. Священник совершает Евхаристию и становится *главным* в данной общине, епископ стоит во главе духовенства, — не тела церковного,

а клириков; завершает это единство тот, кто всегда стоит на вершине пирамиды.

Так вот, это неверно. Только Господь Иисус Христос, никто иной, стоит на вершине пирамиды, будь то малый приход, кафедральный собор или Вселенская Церковь. Как только мы ставим туда человека — прошу прощения, мое выражение, может быть, обидит католиков, но оно точно отражает мое мнение о такой картине, — как только мы говорим о ком-то, что он «наместник» Христа, мы подразумеваем, что Христос отсутствует и кто-то должен занять Его место. Вот и все. Разумеется, это неверно, но при нашем абсурдном подходе к вещам такие выражения становятся возможны. В Православии также присутствует искушение построить пирамиду с кем-то на вершине. Когда-то то был Рим, затем Константинополь, но может оказаться и другой центр. И это будет так же ложно, потому что там стоит только Господь Иисус Христос, только Он вправе стоять там и действительно стоит там.

Так что когда мы говорим о «первенстве» и «преимуществах чести», мы должны ясно понимать, что здесь место напряженного скрещения истории и богословия. Это становится ясно, если взглянуть на замечательное утверждение, содержащееся в так называемом 34-м Апостольском правиле. Я говорю «так называемом», потому что совершенно определенно оно не было отчеканено Апостолами. Оно названо апостольским, потому что церковное сознание признало, что оно коренится в апостольском подходе и образе действия. Этот Апостольский канон гласит: «Епископам всякого народа подобает знати первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения, творить же каждому только то, что касается до его епархии и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святой Дух».

Это чрезвычайно интересный канон, потому что вывод его тот, что Бог бывает прославляем в гармонии частей, во всей их множественности и единстве. И здесь нам следует помнить, что по-гречески «прославлять» означает не то, что мы так часто понимаем под этим словом, — хвалить, восхвалять; оно значит, что Божие великолепие, несказанная Его красота делается очевидной. Основа 34-го Правила в следующем: цель наша в истории, несмотря на нашу хрупкость и недостаточность, — хоть сколько-то явить единство Бога в Трех Лицах. Его можно явить согласиём, единогласиём, тем, что во имя Божие многие могут стать едиными в совершенной гармонии воли и действий. А чтобы проявить это — и здесь-то богословие становится историей, видение становится действием, — должны быть образования, где это единство во множественности проявляется через то, что одна воля действует как отеческая воля, другая — как сыновняя; сын обращается к отцу с доверием, с любовью, с почитанием, но и отец никогда не станет действовать с позиции силы, по произволу, а лишь в единогласии и гармонии с сыном.

Здесь самое место указать разницу между авторитетом и властью. Власть — способность данного человека или определенной группы людей навязать свою волю и свои решения другим. Авторитет — нечто совершенно другое. В каком-то смысле, авторитет безвластен, авторитет принадлежит убедительности истины.

Я хотел бы процитировать здесь отрывок из предисловия Ганса Кюнга о Соборах. Он пишет:

Первый Вселенский Собор в Никее (325) прекрасно обошелся без всякой претензии на непогрешимость. Новейшие исторические исследования отметили, каким образом глава Собора, Афанасий, наряду со многими греческими отцами, равно как и с Августином, обосновал подлинный, хотя вовсе не непогрешимый, авторитет Собора. Собор провозглашает истину не потому, что он созван закон-

ным и не вызывающим возражений образом; не потому, что присутствуют большинство епископов тогдашнего мира; не потому, что он утверждён каким-либо человеческим авторитетом, — короче говоря, не потому, что он изначально не мог ошибаться, но потому, что, несмотря на новые выражения, он не говорит ничего нового; потому, что он передает прежнее предание новым языком; потому, что он свидетельствует о первоначальном учении, он дышит духом Писаний; потому, что за ним стоит Евангелие.

Вот где, я бы сказал, разница между авторитетом и властью. Власть означает — как провозгласил Первый Ватиканский собор, несмотря на то, что многие епископы ушли с него и возражали против непогрешимости, — что дело обстоит так-то, и вы должны либо согласиться с этим, либо быть отвергнуты сами. Но на Первом Вселенском Соборе мы не видим действия власти. И все, что мы восприняли на протяжении истории от Вселенских Соборов, было голосом, звучащим из глубин Писания, то есть голосом Самого Бога, голосом Духа Святого, провозглашающим истину, то, что Церковь может признать за истину. Церковь признала в этом истину благодаря тому, что уловила совершенную гармонию между первичным, первоначальным словом Божиим, и тем, что провозгласили эти Соборы, — между словом Духа и словом человеческим. Красота этой гармонии — вот что было убедительной силой провозглашенном ими Истины.

В нашей теперешней ситуации смысл 34-го Апостольского правила может открыться нам по-новому. Исторически первенствующие кафедры, большие конгломерации, созданные историей, — слава Богу! — распадаются и постепенно рассыпаются на части. Мы постепенно теряем формы, которые были созданы по образу политических государств: Рима, Византии и других. Русская Церковь — печальный пример такого

образа, потому что Патриархат столь велик, столь тесно спаян и действует настолько по монархическому принципу, что очень трудно при этом вернуться к духу ранней Церкви. И видение Церкви как отражения Бога во Святой Троице — больше, чем отражения: живого, динамичного бытия — не очень-то легко углядеть в Церкви. Его надо проявить. А его можно проявить, но только в небольшом образовании, где все знают друг друга, где люди знают и уважают друг друга, в небольших епархиях, где епископ знает каждого и священники знают епископа. (Это не всегда будет в пользу епископа, потому что его будут знать не только в его сане, но и как то жалкое существо, которым он порой является). Церковь должна существовать в виде небольших образований, которые можно видеть, а не таких больших, которые невозможно охватить мыслью или взглядом. Вот, мне кажется, чем должно стать первенство и преимущество чести в Церкви. В каком-то смысле с этим гораздо лучше справляется методистский суперинтендант, который отвечает за небольшой круг людей, чем огромный Патриархат, где Патриарх может оказаться лишь фотографией в календаре, возглашаемым именем и иллюзией, что он как бы «начальство».

Я предпочел бы кончить не на такой грустной ноте, но мне думается, мы должны молиться о том, чтобы богословское видение Церкви нашло свое реальное, конкретное, глубокое выражение в согласованности, которая существует в рамках образований, где такая согласованность осмысленна. Невозможна согласованность между прихожанином в Иркутске и Патриархом Московским иначе, как на допущении: что бы Патриарх ни сказал, он прав; или на потаенном чувстве, что он, возможно, ошибается, но с этим ничего не поделать. Нам надо обрести вновь такое богословское видение и превратить его в проявление истины. Можно, по соображениям административного или практического порядка, иметь и что-то более обширное, но оно

не будет соответствовать 34-му Апостольскому правилу. Не это поможет выправить сначала в сознании людей, а затем и в практике Церкви ужасные результаты неправильного понимания 3-го правила Константинопольского Собора относительно двух «первенствующих» кафедр, — результаты, которые постепенно, как сорняки, распространились на другие области жизни Церкви.

Я хотел бы сказать в заключение, что ради того, чтобы достичь этого, мы должны стать более христианами, чем мы есть, должны быть более во Христе и в Духе. И мы должны вернуться к подлинному, истинному богословию первенства, потому что невозможно построить видение истинной Церкви на ложных предпосылках.

Пер. Е. Майданович

Иоанн Д. Зизиулас

Бытие как общение: очерки о Личности и Церкви

Предисловие

Богослов, который стремится выразить содержание христианской веры изнутри православного кафолического Предания, вряд ли избежит необходимости критически взглянуть как на историю, так и на современную ему «систематическую» мысль. При этом сами историки в большинстве случаев ограничиваются установлением достоверности фактов прошлого, оставляя открытым вопрос об оценке и ее критериях. Богословам же такой ригоризм несвойствен, для них, напротив, прошлое часто ценно лишь как поставщик текстов, которые можно произвольно отбирать ради подтверждения собственных, нередко весьма спорных, интерпретаций вероучения.

Такая двойственность особенно опасна для православного богословия. Оно попросту перестает быть православным: и когда пренебрегает Преданием, которое всегда больше истории, и когда забывает об истине, которая и есть его *raison d'être*.

Я думаю, что настоящий труд Иоанна Зизиуласа важен не только тем, что явно преодолевает эту двойственность, но еще и тем, что блестяще показывает, как обесмысливается православное учение о человеке и Церкви при любой попытке искусственно поделить его между строго изолированными разделами богословия: «теология», «антропология», «экклесиология». Только в целостном единстве всех своих сторон оно может стать подлинным выражением «ума Христа», о котором писал ап. Павел, «истинного гнозиса», отстаивавшегося св. Иринеем, и, наконец, накопленного отцами последующих веков опыта реального богопознания.

Православная богословская литература, написанная, как правило, на языках Восточной Европы и балканского региона, за последние два десятилетия стала намного доступнее англоязычному читателю. Это касается как общих работ по истории Православия и догматике, так и многих важных

специализированных трудов, а также разнообразных памятников православной духовности.

В книге «Бытие как общение» внимательный читатель обнаружит, как все упомянутые выше элементы Предания связаны с Писанием Нового Завета и с тем, как оно проживалось ранними христианскими общинами и затем выражалось святыми отцами. Он увидит, что Предание поверх всяких исторических границ выявляет свою непосредственную значимость для вопросов дня сегодняшнего. Местами книга читается непросто, так как автор предполагает некоторое знакомство с современными богословскими тенденциями. Вышколенная и критически настроенная мысль Зизиуласа находится в постоянном диалоге, высоко ценя одних своих собеседников и критикуя других — большей частью за односторонность, т. е. за недостаточность подлинно «кафолического» видения церковной реальности. Автор во многом близок о. Николаю Афанасьеву — создателю «евхаристической экклезиологии»; но до чего же остро (и, с моей точки зрения, до чего справедливо) Зизиулас критикует Афанасьева! Разве не игнорировал до известной степени Афанасьев тринитарный и антропологический аспекты экклезиологии, сосредоточиваясь только на «локальности» евхаристической общины и тем в определенном смысле исключая проблемы истины и универсальных предпосылок церковного единства?!

Надеюсь, что читателя не остановит несколько специальный характер этой книги. Иоанн Зизиулас обсуждает самые современные, самые неотложные и насущные для Православной Церкви вопросы. До тех пор, пока видимая жизнь Церкви не придет в согласие с тем общением, которое открыто нам в Евхаристии, пока наши церковные структуры, особенно здесь, на Западе, не станут соответствовать тому, что есть Церковь в подлинном смысле слова, пока евхаристическая природа Церкви не покажется из-за заслоняющих ее анахронизмов и этнических стереотипов, скрывающих ее по сю пору, — невозможно будет ни экуменическое свидетельство, ни настоящая миссия.

Иоанн Зизиулас родился в Греции в 1931 году. Окончил Богословский факультет Афинского университета, где впоследствии получил ученую степень доктора богословия за защиту диссертации на тему «Единство Церкви в Святой Евхаристии и епископе в первые три века» (Афины, 1965). Затем он изучал патристику в Гарварде и состоял стипендиатом-ис-

следователем в Центре византийских исследований «Дам-бартон Оукс». В течение нескольких лет работал в Комиссии «Вера и церковное устройство» при Всемирном Совете Церквей в Женеве, где всегда считался одним из наиболее авторитетных православных богословов нового поколения. Он также входил в Международную комиссию по диалогу с Католической Церковью как представитель Вселенского Патриархата. Экуменическая деятельность Зизиуласа способствовала появлению ряда его публикаций в различных периодических изданиях. Некоторые из этих статей вошли в его книгу «*L'Étre ecclésial*» (Geneva: Labor et Fides, 1981). Эти же работы с существенными дополнениями включены и в данное издание.

В настоящее время Иоанн Зизиулас — профессор богословия в университете Глазго. Недавно он был приглашен профессором-совместителем в Фессалоникийский университет.

Иоанн Мейендорф

7. Местная церковь в перспективе общения

1. Исторические и церковные предпосылки

Фундаментальным экклезиологическим принципом в православной традиции применительно к местной церкви всегда выступало отождествление Церкви с евхаристической общиной. Согласно православной экклезиологии, там, где Евхаристия, — там присутствует и Церковь в своей полноте, как Тело Христово. Представление о местной церкви возникает в связи с тем, что Евхаристия совершается в определенном месте, объемля, благодаря своей кафоличности, всех пребывающих там членов Церкви. Таким образом, «местная церковь» предполагает сочетание двух базовых экклезиологических свойств:

а) *кафолическая природа Евхаристии* — каждое евхаристическое собрание должно включать всех членов Церкви данной местности, независимо от возраста, профессии, пола, национальности, языка и т. д.;

б) *географическая природа Евхаристии*: евхаристическое собрание — и через него вся Церковь — есть всегда община, живущая в определенном месте (например, Церковь Фессалоник, Коринфа и т. п. в Павловых посланиях)¹.

Сочетание этих двух экклезиологических начал находит свое выражение в особом правиле, согласно которому в одном месте может быть только одно евхаристическое собрание. Однако с географической стороны здесь неизбежно возникает вопрос: что подразумевается под «местом» и как возможно установить границы данного места, в котором может быть одно евхаристическое собрание и, следовательно, присутствует одна Церковь? Вопрос этот приобретает особенное значение, если принять во внимание исторические сложности раннего периода церковной жизни. Поскольку православная традиция и экклезиологически, и канонически формировалась в перипетиях этого времени, нам следует кратко их рассмотреть.

Уже в новозаветные времена обозначается тенденция отождествлять ἐκκλησία или даже ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ с собранием христиан определенного города. Изучение Павловых посланий приводит нас к выводу, что термин ἐκκλησία применительно к данному городу практически без исключений употребляется в форме единственного числа, тогда как форма множественного числа всегда связана с географическим понятием существенно большего масштаба. Если не считать это случайностью, то стоит задаться вопросом: почему ап. Павел никогда не пользуется термином «церковь» во множественном числе, когда речь идет о каком-то городе? Если исходить из очень конкретного содержания слова ἐκκλησία в посланиях ап. Павла, где оно обычно означает данное собрание верных (см. например, 1 Кор. 10–14), то неизбежен вывод о существовании только одного такого собрания, которое называлось ἐκκλησία. Другими словами, оказывается, что наиболее ранняя из известных нам форм местной церкви пред-

ставляет собой «церковь града», т. е. собрание, включающее всех христиан определенной местности. Христианство и возникло в форме городской церкви и, если вчитаться в имеющиеся источники, так оно существовало по крайней мере до середины II века².

Первое историческое осложнение в отношении к принципу «одна церковь — одна Евхаристия — один город» возникает в связи с представлением о *κατ' οἴκων ἐκκλησία* (домашняя церковь). Если бы это выражение означало устройство *ἐκκλησία* на основе семьи, то мы бы столкнулись с определением местной церкви, не связанным с географическим признаком. В этом случае мы имели бы дело с социологическим представлением о «локальности». Мне уже приходилось анализировать это обстоятельство³, и я могу лишь повторить собственный вывод, что выражение *κατ' οἴκων ἐκκλησία* в Новом Завете обозначает не общину, сформировавшуюся на основе кровной семьи, а собрание всех верных данного города, гостящих в определенном доме (см.: Рим 16:23, ср. археологические данные о церквях, названных именами римских домовладельцев). Судя по всему, таких «домашних церквей» в каждом городе в то время было несколько⁴. Если этот вывод справедлив, то мы получаем возможность объяснить отсутствие свидетельств о каких-либо серьезных затруднениях с организацией древней церкви, связанных с «домашними церквями». И они сами, и даже упоминания о них вскоре исчезают, и от реалий, которые можно было бы расценить как альтернативу тождеству местной общины с церковью города, не остается и следа.

Для толкования понятия «местная церковь» существенно важнее другие исторические факты, а именно возникновение приходов как в городской, так и сельской форме. Нас здесь не будут интересовать детали этого явления⁵. Для понимания местной церкви в православной традиции решающее значение приобретает вопрос, может ли приход называться «местной церковью».

вью». Затруднения с ответом вызваны двумя очень важными обстоятельствами:

а) *экклезиологический принцип отождествления Церкви с Евхаристией*, а точнее — с евхаристической общиной. Поскольку приход представляет собой евхаристическое собрание, то это практически заставляет нас называть приход ἐκκλήσια;

б) *служение епископа*. Епископ в Древней Церкви — в первую очередь председатель евхаристического собрания. Все литургические и канонические элементы посвящения епископа предполагают первоначальный порядок, которым характеризовалось каждое евхаристическое собрание и, следовательно, каждая церковь города: один епископ (все титулы епископов Древней Церкви, начиная со времен Игнатия Антиохийского, связаны с названиями городов), окруженный коллегией пресвитеров (будучи, по существу, одним из них), и сам долгое время называвшийся «пресвитером» (ср. у Иринея). Появление приходов разрушило такой порядок, причем, это касается как епископского, так и пресвитерского служения, поскольку теперь евхаристическое собрание не требует присутствия *коллегии*, что составляло суть первоначальной функции пресвитериума. Для того чтобы организовать и возглавить новый тип евхаристического собрания — приход, достаточно одного отдельно взятого пресвитера. Но можем ли мы назвать такое сообщество «церковью»?

Православная Церковь на этот вопрос всегда отвечала отрицательно. Лично я думаю, что к счастью, и вот почему. Появление прихода как собрания с пресвитером в центре представляет собой явное отклонение от первоначальной и экклезиологически правильной формы, которую мы могли бы охарактеризовать как «пресвитериум-центрированную». Ведь в приходе пресвитер оказался его индивидуальным возглавителем, что нанесло экклезиологии заметный ущерб. С одной стороны, образ Церкви как общины, где все ее члены были конститутивными элементами целого,

разрушился вследствие того, что в конечном итоге в исторически доминирующем приходе не у дел оказываются диакон и епископ. (Позднее, с развитием частной литургии, излишними становятся и лаики*.) С другой стороны, в результате всего этого епископ из председателя евхаристического собрания превратился в администратора, и, соответственно, пресвитер — в «литургисающего профессионала», священника. Все это вкуче породило известный средневековый упадок церковности на Западе с последующей реакцией на него в виде Реформации. На Востоке дело обернулось невероятной путаницей в церковной жизни и каноническом праве.

Все это — достаточное основание для того, чтобы увидеть в церковном статусе прихода одну из фундаментальных экклезиологических проблем, причем как для Запада, так и для Востока. Православие — по крайней мере, на мой взгляд — исходит из того, что в центре местной церкви стоит не пресвитер, а епископ, поэтому свое полное экклезиологическое выражение она находит в епископальном диоцезе — епархии, а не в приходе. Но, допуская обе реальности, православная традиция неосознанно вносит разрыв в собственную экклезиологию, поскольку в этом случае уже невозможно каждое служение Евхаристии отождествлять с соборанием местной церкви. Одновременно, правда, сохраняется надежда на восстановление общинного характера местной церкви, который означает, что ее можно назвать ἐκκλησία, только когда она подлинно кафолична, т. е. включает: а) всех мирян, живущих в данном месте, невзирая на их культурную, социальную, языковую и другую принадлежность, и б) все церковные чины в качестве элементов единого целого. Можно надеяться, что если когда-нибудь епископ займет подобающее ему место в евхаристическом собра-

* Лаики — миряне. — *Прим. ред.*

нии, то разрыв в евхаристической экклезиологии, порожденный проблемой «епархия — приход», будет наконец преодолен⁶.

С развитием системы митрополичьих округов, а затем и патриархатов центр местного «церковного единства» перемещается за границы епископского диоцеза. Все епархии данной провинции теперь объединены под главенством епископа ее митрополии — столицы. Это положение дел, номинально сохраняющееся в Православии до сих пор (определенные епископы называются «митрополитами», хотя в действительности митрополия как понятие исчезло вместе с римскими и византийскими административными округами), существенно не повлияло на изначально признававшееся тождество местной церкви с епископским диоцезом. Система митрополий, которая появилась в связи с древней синодальной церковной практикой, представляла собой исторический вариант «локализации» в соответствии с местом работы синода. Поскольку принцип равенства всех епископов между собой стал основной чертой православного канонического права, ни митрополиты, ни патриархи не занимали положения глав определенных церковных объединений и не были особым институтом, стоящим над диоцезом. Существующие в православных церквях постоянные синоды никогда не считались «отдельными церковными органами», которые могли бы называться «местной церковью». Согласно знаменитой теории «пентархии», сложившейся в Византии, вся οἰκουμένη делилась на пять частей — патриархатов. Несмотря на попытки некоторых современных православных богословов усвоить этим патриархатам название «местная церковь», принцип равенства экклезиологического статуса епископов воспрепятствовал тому, чтобы превратить патриархат в особое церковное объединение⁷.

Под конец нашего исторического очерка мы должны вспомнить идею автокефалии — опознавательный знак Православной Церкви в наши дни. Принцип авто-

кефалии основан на идее нации, получившей свое развитие главным образом в XIX веке. В соответствии с ним Православная Церковь каждой нации управляется собственным синодом со своим главой (патриарх, архиепископ или митрополит). В его дела другие Церкви вмешиваться не могут. В современной для Православия богословски весьма запутанной ситуации автокефальные Церкви обычно называются «местными церквями». Такая привычка оборачивается допущением того, что епархия (диоцез) может быть поглощена более крупной единицей под названием «автокефальная церковь». Это находит свое выражение в существовании наряду с главой автокефалии постоянного синода, поскольку ни одна, ни вторая инстанция не могут представлять все епархии — «местные церкви», расположенные в данных географических границах⁸.

II. Богословие местной церкви сегодня

1. Церковность и локальность

Понятие «местная церковь» соединяет в себе две стороны — соответственно словам, из которых оно состоит, причем одна не может быть отделена от другой. Во-первых, мы говорим о локальности, а во-вторых, — о церковности. Их единство заставляет ставить двойной вопрос: что делает церковь «местной» и что позволяет местному образованию быть «церковью»? Очевидно ведь, что не каждое собрание христиан автоматически становится «церковью» и что не всякая церковь — обязательно «местная». Отвечая на поставленный вопрос в перспективе евхаристической экклезиологии, можно утверждать, что:

а) церковь может называться местной, если спасительное событие Христа укоренено в особенностях данного места со всеми его природными, социальными и другими свойствами, характеризующими образ жизни и мысли живущих там людей. Подобно тому как на

Евхаристии народ приносит Богу как Тело Христово все, что «принадлежит Ему» (плоды земли и ежедневного труда), так и в жизни церкви, если она действительно «местная», должны проявляться именно локальные особенности, без навязывания свойств иной культуры;

б) актуализация особенностей именно данной культуры позволяет назвать церковь местной, но это еще не делает ее собственно Церковью, так как спасительное событие Христа не только оправдывает культуру, но и судит ее⁹. Какие же свойства должны быть исключены из жизни местной церкви, чтобы она была не просто местной, а именно «Церковью»? Ответ зависит от общего богословского взгляда на существо христианской веры и выделяемых приоритетов. Если решающая роль здесь принадлежит Евхаристии, то критерий церковности можно было бы свести к следующему.

Евхаристия есть такое событие жизни Церкви, в котором предвосхищается «эсхата». Анамнесис (воспоминание) жизни Христа означает не воспроизведение прошлого, но «воспоминание о будущем»¹⁰, т. е. эсхатологическое событие. В Евхаристии Церковь становится отображением эсхатологической общины Христа — Мессии, образом троичной жизни Бога. В терминах собственно человеческого существования это прежде всего означает преодоление всяческих разделений: как природных, так и социальных, удерживающих этот мир в состоянии дезинтеграции, фрагментированности, разобщенности, т. е. смертности. Все культуры в том или ином отношении несут на себе печать падшести и разделенности мира сего, поэтому в каждой присутствуют элементы, которые необходимо преодолеть. Если в этом отношении церковь данного места не являет образа Грядущего Царства, то она не заслуживает такого названия. Точно так же и евхаристическое собрание, лишенное такого признака, не может быть названо в подлинном смысле Евхаристией¹¹.

Имея в виду такой критерий, мы могли бы уточнить наш вопрос. Нам следовало бы спросить: какая

конкретная форма позволила бы церкви быть «Церковью» и при этом без натяжки именоваться «местной»? Здесь существенное значение приобретают следующие признаки:

а) Если в данном месте соседствуют разные культурные формы, как это, например, обычно бывает во многих наших современных плюралистических обществах, то церковь должна приложить усилия к тому, чтобы в своей миссионерской деятельности полноценно использовать их для благовестования. Эти усилия могут предполагать создание специальных групп из людей одной культуры для углубленного понимания ими смысла Евангелия. То же самое можно сказать о ситуациях, где на первый план выступает не миссионерская, а пастырская деятельность. Здесь могут создаваться аналогичные группы из людей, которые работают в условиях, радикально отличающихся от привычных. Им поэтому необходима дополнительная помощь в том, чтобы прилагать Евангелие к своим специфическим профессиональным или социальным условиям.

б) Группы или сообщества, сформированные на основе культурных, социальных, профессиональных или возрастных особенностей, должны избегать отождествления себя с церковью и, соответственно, искать опыт Церкви только в тех собраниях, которые объединяют людей независимо от возраста, профессии, культуры и т. п., так как именно в этом и состоит евангельское обетование о Царстве Божиим как о месте, где преодолены все природные и социальные различия. И поскольку Евхаристия есть такое и только такое эсхатологически вдохновленное собрание, ее назначение следует усматривать в проживании именно этого опыта. В силу того, что природа Церкви выражается как эсхатологическая реальность, изображаемая Евхаристией, названия «Церковь» заслуживают лишь собрания такого свойства. Собрания другого характера нельзя, конечно, считать вовсе не связанными с Цер-

ковью или Евхаристией. Они могут быть расширением церковной реальности, но при этом у них отсутствует признак кафоличности, который вытекает из эсхатологической природы Церкви и Евхаристии, и поэтому их нельзя именовать «церквями».

в) Такой подход к местной церковности сообщает преимущественное значение географической стороне локальности в сравнении с другими ее аспектами, например культурой или профессией. Географическое «место» может служить общим основанием для собирания различных культурных и других характеристик ἐπί τό αὐτό — «в одно место». Это выражение часто многозначительно прилагается в Новом Завете к Церкви и к Евхаристии именно как указание на географическую локальность. При таком подходе географический аспект локальности оказывается неотъемлемым элементом понятия местной церкви.

г) Для преодоления природных и культурных разделений в этом местном образовании необходимо особое служение. Для богословия местной церкви неважно, называется оно епископством или как-то иначе. В свете сказанного существенно то, что это служение должно быть привязано: 1) к председательской функции на Евхаристии; 2) к конкретной географической точке. Только при соблюдении этих двух условий служение епископа приобретает экклезиологический смысл¹². Другие формы служения, предназначенные для собирания местной церкви, — пресвитериум и диаконат — приобретают существенное значение только тогда, когда эсхатологическая община оказывается богословски фундаментальной величиной¹³. Конечно, и собрание церковного народа («лаос») в его полноте, т. е. во всех характерных для него местных проявлениях, также неотъемлемо от структуры местной церкви — ведь именно это и делает ее «кафолической». Без определенной формы «конгрегациональности» кафоличность местного уровня представить невозможно.

2. Локальность и универсальность

Из сказанного вытекает, что «кафоличность» Церкви не стоит сопоставлять с локальностью, поскольку первая представляет собой неотъемлемое свойство местной церкви, верховный критерий церковности любого местного образования. Другое дело — универсальность: это иное понятие, которое, безусловно, следует четко отличать от локальности. Итак, каким же образом универсальность влияет на наше понимание местной церкви?

Природа Евхаристии состоит в преодолении не только тех разделений, которые проявляются в определенном месте, но и самого принципа разделенности мира на географические части. Подобно тому как всякая евхаристия без преодоления местных разделений будет псевдоевхаристией, аналогичный вердикт приложим и к собранию, сознательно нацеленному на изоляцию от себя подобных местных общин, рассеянных по миру¹⁴. Отсюда неизбежно следует, что местной церкви для подтверждения своих свойств — «местная» и «церковь» — необходимо находиться в полноте общения с остальными местными церквами мира. Эта полнота означает:

а) что проблемы и заботы всех местных церквей должны быть предметом молитвы и попечения каждой общины. Если данная церковь оказывается безразличной к тому, что происходит в мире, она перестает быть Церковью;

б) что у данной церкви существует общность понимания Евангелия и эсхатологической природы Церкви с остальными общинами. Это требует постоянной бдительности со стороны каждой общины в отношении истинности веры всех местных церквей;

в) что осуществление такого общения предполагает наличие определенных структур, на чем надо остановиться подробнее.

Если локальность церкви не должна поглощаться универсальностью, то необходимо уделить повышенное внимание тому, чтобы структуры и служения, обеспечи-

вающие общение между местными церквами, не превратились в органы, стоящие над ними. Очень важно, что на протяжении всей истории не отмечается попытки учредить сверхлокальную евхаристию или сверхлокальный епископат. Все епископы и все евхаристии привязаны к определенному месту, по крайней мере в своем первоначальном виде. В рамках евхаристической экклезиологии это означает, что местная церковь, как уже отмечалось, есть единственная форма церковного бытия, которая заслуживает именования «Церковь». Структуры, обеспечивающие универсальность Церкви, образуют систему общения между церквами, а не дополнительную церковную форму¹⁵. Этот принцип опирается не на историю, а на богословские и экзистенциальные основания. Любая институциональная универсализация церкви, выраженная неким образованием под названием «универсальная Церковь», параллельным местным церквам или возвышающимися над ними, неизбежно привнесет в представление о Церкви такие культурные характеристики, которые будут чужды контексту локальной церковной жизни. Культура не может быть монолитно универсальной без своего рода демонического навязывания одной культуры остальным. Нет поэтому смысла мечтать об универсальной «церковной культуре», не отрицая при этом диалектики истории и эсхатологии, имеющей, помимо всего прочего, центральное значение для Евхаристии. Так, если говорить о преодолении культурных различий на универсальном уровне, что Церковь всегда должна иметь в виду, то это может осуществиться только на местах, в реальности жизни конкретной общины, а не в структурах, выражающих универсальность церкви. Универсальная церковь вне местной окажется культурно развоплощенной в силу невозможности универсальной культуры, или это будет явно демоническая культурная форма, неизбежно навязывающая себя миру.

Наконец, все церковные структуры, назначение которых состоит в том, чтобы через них осуществлялось

общение между местными церквями (например синоды, соборы всех уровней и т. п.), безусловно, обладают особой экклезиологической значимостью. Однако в них нельзя признать явление Церкви, обойдя при этом те серьезные опасности, о которых здесь шла речь.

3. Местная церковь и проблема церковных разделений

Современная церковная ситуация особенно осложнена тем, что осмысление проблемы местной церкви вынужденно происходит в контексте разделения на конфессии. Церковь как конфессиональное образование (Православная, Англиканская, Лютеранская и т. д.) — исторически позднее явление, которое осложняет положение до тревожной степени, поскольку вдобавок к культурному многообразию мы на местном уровне сталкиваемся еще и с феноменом многоконфессиональности. Можем ли мы, проведя параллель с культурными разделениями, говорить и о преодолении конфессионального плюрализма? Корректно ли утверждать, что подобно тому, как Евхаристия соединяет эллина и иудея, мужчин и женщин, белых и черных, то же самое в определенном месте может произойти с англиканами, лютеранами, православными и т. д.? Практика интеркоммуниона предполагает именно это. Православные возражения на этот счет хорошо известны, и у меня нет желания их здесь повторять. Я хотел бы только поставить два вопроса, касающихся природы местной церкви:

а) Может ли конфессиональное образование как таковое считаться Церковью? Если церковность необходимо связывается со свойством локальности, то ответ будет определенно отрицательным. Церковь должна объединять людей, а не идеи или верования. Конфессиональная церковь меньше всего соответствует этому образу. Потому-то она черпает свое содержание в той или иной культуре, а не в церковной локальности, критически примиряющей в себе культурные особенности.

б) Может ли, в свою очередь, местная церковь считаться в подлинном смысле местной, равно как и в подлинном смысле Церковью, если она находится в состоянии конфессиональной разделенности? Это чрезвычайно сложный вопрос. Если отталкиваться от понимания местной церкви, представленного в этой книге, т. е. другими словами, если Церковью называть только происходящее в данном месте событие воплощения Христа и явления Царства, то придется быть готовыми к тому, чтобы поставить под сомнение эkkлeзиологический статус конфессиональных церквей и разрабатывать этот вопрос, исходя из самой природы местной церкви. Быстро это сделать не получится, так как конфессионализм пустил слишком глубокие корни. Но мы должны хотя бы признать, что его господство закрывает возможность реального продвижения к церковному единству. Если бы к реальности местной церкви и ее богословскому осмыслению нам отнестись с большим, чем обычно, вниманием, мы смогли бы обозначить этим важную веху экуменического движения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В посланиях ап. Павла употребляется также предлог «в» для обозначения местной церкви. Значение этого словесного оборота состоит в представлении, что Церковь «пребывает» в определенном географическом месте как «посетитель» (πάροικος).

² Если свидетельство Иустина (см.: *Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому (1 Apol.)*, 65) означает, что христиане из окрестных деревень по воскресеньям приходили в Рим для участия в евхаристическом собрании, то из этого следует, что, несмотря на практические трудности даже в таком большом городе, как Рим, во II веке соблюдался принцип, отстаивавшийся Игнатием Антиохийским, согласно которому в одном городе может быть только одна Евхаристия под председательством только одного епископа.

³ См. мою работу: Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας (τμ)ν τῆ θεία Εὐχαριστήα καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας. Ἀθήνα, 1965. («Единство Церкви в Святой Евхаристии и епископе в первые три века»).

⁴ Имеющиеся данные весьма скудны, но интересно, что нет ни одного случая, когда бы термин «домашняя церковь» появлялся более одного раза в одном и том же тексте применительно к одному и тому же городу.

⁵ Подробное рассмотрение этой сложной исторической проблемы см. в моей только что упомянутой книге.

⁶ Единственное практическое решение проблемы может состоять в создании епархий малого размера. Это было бы прекрасно с нескольких сторон. Во-первых, это позволило бы епископу знать свою паству, а пасомым — своего епископа, что автоматически укрепило бы пастырскую сторону епископского служения. Во-вторых, уменьшилась бы непомерная ныне административная нагрузка на епископа, и архиерей мог бы в первую очередь сосредоточиться на функции председателя евхаристического собрания, т. е. на своем служении *par excellence*. В-третьих, это позволило бы восстановить коллегиальный пресвитериум в его древнейшем, чрезвычайно важном экклезиологическом значении (ср. *συντρονον* древних соборов), что явно укрепило бы шаткое сегодня, в особенности в Православии, положение пресвитера. В-четвертых, можно было бы избавиться от одиозного и неканонического института викарных епископов — результата западного влияния на православную традицию. Существование малых епархий ясно прослеживается в древности (когда Григорий Чудотворец стал епископом Неокесарии, в его диоцезе было только 17 верных!).

⁷ Я придерживаюсь того мнения, что церковный статус каждого образования в православной церкви, отличного от епископского диоцеза, не автономен, а зависит от епархии или епархий, с которыми это образование связано, причем неважно, меньше ли оно диоцеза (например, приход), или же своими размерами превышает его. Поэтому митрополия, архиепископия или патриархат не могут быть названы церквами в собственном смысле, а только в расширенном значении, в силу того, что все они состоят из одного или более диоцезов, — местных церквей. Только эти последние и есть в собственном смысле церкви, будучи прямым выражением евхаристического собрания, возглавляемого местным епископом.

⁸ Для того чтобы избежать самодостаточности автокефальной церкви, статус которой в этом случае не зависит от входящих в нее епархий (см. предыдущее прим.), необходимо, чтобы ее глава был окружен собором епископов данной местности, в котором представлены все епархии. Всюду, где это позволяют обстоятельства, в синод одновременно должны входить все епископы; если же это невозможно, то синод следует формировать методом ротации.

⁹ Не случайно участию в Евхаристии предшествует крещение. Мир не может стать Церковью, не пережив очищения.

¹⁰ Ср. утверждение Й. Иеремияса в его книге «The Eucharistic Words of Jesus» относительно Нового Завета. Чины древних литургий (например, Иоанна Златоуста, Василия Великого и др.) в точности сохраняют именно такое толкование анамнесиса, когда воспоминание прилагается не только к спасительным событиям прошлого, но и ко Второму Пришествию. Воспоминание о будущем — существеннейший момент Евхаристии.

¹¹ Если в евхаристическом собрании допускается дискриминация по национальному, половому, возрастному, социальному или профессиональному признаку, — это не просто нарушение определенных этических принципов, а искажение его эсхатологической природы. Такая евхаристия не просто «плоха» по причине своей моральной неадекватности, а она вовсе — не Евхаристия. О ней никак нельзя сказать, что это Тело Одного, Который соединяет в Себе все.

¹² В Древней Церкви эти условия неукоснительно соблюдались. Их искажение, а иногда и полное игнорирование, наблюдаются в относительно поздней исторической практике православных церквей.

¹³ Она, например, была неотъемлемой частью древнего церковного сознания, в рамках которого церковь представлялась изображением апостолов, окружающих Христа и «судящих двенадцать колен» Нового Израиля. Это и было основанием пресвитерского служения (ср. взгляды Игнатия Антиохийского и других). Оно остается неотделимым от устройства местной церкви ровно в той мере, в какой живо такое сознание.

¹⁴ Подробнее см. гл. 4.

¹⁵ Здесь нет посягательства на веру в Единую Церковь. Просто ее единственность не выражается в наличии некой структуры, стоящей над местными церквами или существующей отдельно от них. Церковное общение на универсальном уровне производно от реальности местных церквей. Не случайно, что, согласно православному каноническому праву, синоды состоят только из диоцезальных епископов. Любая форма, в которой исполняется универсальное церковное общение, должна иметь свое основание в бытии местной церкви.

Что значит в Церкви «русская традиция»?¹

В связи со спорами, возникшими в «Архиепископии православных западно-европейских церквей русской традиции», находящейся с 1931 года под омофором Вселенского Патриарха, сторонники перехода Архиепископии под юрисдикцию Московского Патриархата ухватились за нововведенное словосочетание «русская традиция», чтобы подкрепить свою установку. Однако это определение имело целью всего лишь указать на происхождение Архиепископии, а не на какое-либо содержание, отличающее ее от других, не русских западно-европейских епархий (хотя второстепенные отличия, несомненно, имеются).

Я позволю себе выдвинуть по этому вопросу три противоречивых постулата. Во-первых, если говорить вообще, в лоне Единой Соборной Апостольской Православной Церкви обособленной *русской традиции нет*. Во-вторых, в истории Русской Церкви было, да и сейчас имеется, *несколько традиций*. Наконец, наш церковный округ, созданный митрополитом Евлогием по заветам Всероссийского Собора 1917–1918 гг., развил в ряде областей *свою традицию*, отличную от той, что утвердилась в самой России после семидесятилетних гонений.

1. Первое наше предложение, что нет особой русской традиции, может кое-кого удивить, если не покоробить, а главное, дать повод к ложным или упрощенным истолкованиям. Тем не менее, исторически — совершенно бесспорно, что Русская Церковь разделяет со всеми другими Православными Церквями единое сиро-византийское наследство, которое всех православных объединяет. Все богослужение, все молитвы, составляющие исключительное богатство нашей цер-

ковной жизни, — сиро-византийские, перешедшие к русским на-греческом и переведенные на славянский язык. Нет ни одного сколько-нибудь значительного чина, который не был бы переведен с греческого. При чем переводчики всегда рабски воспроизводили порядок слов и особенности синтаксиса, что часто делало славянский текст малопонятным.

Правда, восприняв сиро-византийское православное преломление христианства, разные народы придали ему свою окраску. У арабов — сирийцев, ливанцев — более непосредственное общение с семитским языком и духом Библии; у русских более мистическое отношение ко всему сакральному (иногда и с излишком), повышенное чувство красоты (что позволило им дать в 15–16 веке замечательные образцы икон, о которых, кстати, потом надолго забыли); у сербов, вследствие тяжелых исторических условий, христианство приняло боевые, героические черты; румыны удачно соединили византизм с своим латинским по происхождению языком и мышлением. Но все эти отличия, намеченные в свое время св. Иоанном Велимировичем, не следует преувеличивать, да они и переменчивы.

2. Но вернемся к византийскому наследию. Совершенно ясно, что в своих частностях в течение веков оно не оставалось неизменным. В Русской Церкви в 17-м веке две «русские традиции» (обе восходящие к греческой) трагически вошли в непримиримый конфликт между собой. Патриарх Никон желал согласовать обряды с современной ему практикой Константинопольской Церкви, а ревнители т.н. «древлего» благочестия стояли за старые обряды, отошедшие в ряде случаев от греческих, и за свое упорство предавались наказаниям, вплоть до сожжения. Обе эти традиции существуют до сих пор: старообрядцы так и остались вне основного русла Православной Церкви, за исключением небольшого меньшинства *единоверцев*, воссоединившихся с ним в 19 веке: как указывает их название, вера у нас с ними едина, хотя обряды и разные.

Церковь была трагически ослаблена расколом и потому легко поддалась реформам Петра Великого. Никоианская Патриаршая Церковь, под давлением Императора, превратилась в «синодальную», лишённую Патриархата, а заодно и всех соборных структур, для жизни Церкви необходимых. Их отсутствие в течение двух веков позволило Достоевскому сказать, что Русская Церковь находится «в параличе». Это состояние привело к концу 19-го века к острой жажде реформ, которую ощущало большинство епископата, клириков и просвещённых мирян. Требование реформ, разумеется, не затрагивало неприкосновенных основ Православия — догматов, утверждённых на Вселенских Соборах, основных богослужебных чинов и канонов, а лишь те неправильные или закостеневшие обычаи, которые утвердились и выдавали себя за законную традицию. Так, к примеру, ещё задолго до синодального периода, распространился обычай среди мирян участвовать в Трапезе Господней не более двух или четырёх раз в год. Такой отказ чётко осуждался канонами: согласно им, всякий не причащающийся три воскресения подряд без уважительной причины считался отлучённым от Церкви. Порочный обычай только усилился в синодальный период, и потребовались проповедь и усилия св. Иоанна Кронштадтского, а также и некоторых других пасторов (в частности, духовника Николая II, отца И. Янышева), чтобы в этом отношении что-то сдвинулось. Жажда реформ касалась преимущественно трех областей: возврата соборности в Церкви, в частности выборного начала, в первую очередь епископов, но затем и священников; толкового и желательно единообразного приспособления к приходской жизни монашеского устава; наконец возможности мирянам лучше понимать богослужения и тем самым более сознательно в нем участвовать. Соборные мнения епископата в 1904–05 гг. об этой жажде реформ красноречиво свидетельствуют. Но государство, испуганное волнениями 1905 года, все никак не

соглашалось разрешить созыв Собора. Это стало возможным только благодаря февральской революции, но еще до Собора было введено выборное начало правящих епископов народом. Так были выбраны великие наши святители: Тихон на Московскую кафедру, Вениамин — на Петроградскую. Но большевистская революция положила вскоре конец Собору, а преследования не дали выработанным реформам воплотиться в жизнь. К сожалению, после 70 лет лютых гонений, драконовских ограничений и полного оседлания властью, Патриаршая Церковь в России за последние пятнадцать лет свободы так и не нашла в себе сил вернуться к постановлениям Собора 1917–18 гг., что и порождает многие ее трудности сегодняшнего дня.

Это приводит нас к третьему нашему пункту. Наша Архиепископия — один из редких (вместе с *ОСА*, Православной Церковью в Америке) церковных уделов, который восходит к Собору 1917 г. и придерживается его духа и постановлений: выборность епископов, избранного епархиального совета с равным числом священников и мирян (миряне, в свою очередь, избираются приходскими собраниями). Таких соборных начал нет ни в Московской Патриархии, ни в т.н. Зарубежной (карловацкой) Церкви. И поэтому можно смело говорить, что у нашего церковного удела есть своя традиция, которой мы обязаны быть верны, и не только для себя, а потому что она имеет парадигматическое значение для всего Православия. Митр. Евлогий, да и вся эмигрантская жизнь завещали нам дух свободы, в частности от любой политики и от любой государственной опеки. В том, что касается литургической жизни, наша Архиепископия сочетает в себе черты синодального времени и нескольких «новшеств» — слово это не адекватно, на самом деле это новшество — возврат к более древней богослужебной практике, завещанной нам лучшими дореволюционным иерархами. В кратком слове нет возможности передать все архиерейские или консисторские отзывы 1905 г., переиз-

данные недавно в двух объемных томах². Ограничимся наиболее высокими именами будущих Патриархов: Тихона (Беллавина), Сергия (Страгородского) и создателя нашего церковного удела, приснопамятного митрополита Евлогия (Георгиевского).

Святитель Тихон, к примеру, считал, что важно «для всех заграничных церквей разрешение вопроса календаря, т. е. введения нового стиля, необходимого для их единства со страной, где они пребывают. В 1920 году он последовал решению Константинопольского Патриархата и ввел в Русской Церкви новый стиль, но вслед за тем же Патриархатом вынужден был от него отказаться (Константинополь вскоре к новому стилю вернулся, а в Русской Церкви ужесточились гонения и о каких реформах не могло быть и речи). Важно, считал Святитель, иметь новый славянский перевод богослужебных книг, «так как теперешний устарел и во многих местах неправильный», «нелишне ввести некоторые изменения и в самые богослужебные чины, например сократить часть повторяемых ектений, читать гласно тайные молитвы». Тогдашний архиепископ Финляндский Сергей был еще смелее. Он предлагал на будущем Соборе «обсудить вопрос об упрощении богослужебного славянского языка и о предоставлении права, где того пожелает приход, совершать богослужение на родном языке; вопросы о сокращении и упрощении церковного устава; об отмене некоторых некрасивых обрядов, вроде дуновения и плюновения в чине крещения; о неповторении по несколько раз одних и тех же ектений на одной и той же церковной службе, взамен того желательно чтение вслух тайных молитв, помещенных в чине литургии». Не менее смелым был Евлогий, в те годы архиепископ Холмский, изложивший свои пожелания относительно богослужения в тринадцати пунктах. Митрополит Евлогий предлагал максимально расширить в богослужении, по примеру первоначальной Церкви, чтение слова Божиего. Особое значение он

придавал чтению псалмов: «Псалмы Давидовы, — писал он, — эти образцовые на все времена хваления, хотя и в меньшем против положенного по уставу количестве, выполнять особенно тщательно, расположив употребление их при богослужении таким образом, чтобы все наиболее величественное, поучительное, всемирно-человеческое из псалтири выслушивалось верующими в церквах. Так как славянский текст псалмов часто невразумителен, возбуждает недоумения, — не лучше ли, где это по состоянию молящихся признано будет возможным, читать и петь псалмы по русскому переводу Св. Писания?». Ой, как бы не записали наши доморощенные «традиционалисты» митрополита Евлогия в «обновленцы», особенно, что он еще предлагает — всего не перечислишь, — «разделить всенощное бдение... на две части — вечерню и утреню — и совершать оные в положенное для них время, как это делается в Восточных Церквах, оставив совершение всенощного бдения принадлежностью только великих праздников; в литургии беспрепятственно опускать моления об оглашенных и о готовящихся к просвещению; упростить церемониал архиерейского богослужения, выпустив излишние многолетствования по малом входе; озаботиться пересмотром текста многих песнопений и чтений, с целью сделать его более понятным и вразумительным; славянский по пересмотре, по возможности, приближать к современному русскому; в Таинствах крещения, венчания и елеосвящения некоторые молитвы сократить, а иные опустить; привлечь молящихся к живому и деятельному участию в богослужении, постепенно обучить народ общему пению...» На самом Соборе митрополит Евлогий выступал за то, чтобы литургия служилась всегда при открытых царских вратах, а не только при епископах или заслуженных священнослужителях³.

Из всего вышесказанного следует, что традиция, которая должна быть нам дорога, не особенно «рус-

ская». Это «живое предание», не навеки замурованное в одно из исторических проявлений, а творчески себя осмысляющее, сообразно с опытом всех других Православных Церквей. И главное: в том, что касается нашего церковного удела, мы должны быть верны тому духу свободы — от политики, от национализма, от следования буквы закона, — который вдохнул в него митрополит Евлогий и которого придерживались, в меру своих возможностей и сил, его преемники.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Русский перевод доклада, произнесенного на пасторском собрании «Архиепископии западных православных церквей» в ноябре 2004 г.

² *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе*. Москва: изд. Крутицкого подворья, 2004. Часть первая: 1031 стр.; часть вторая: 1056 стр.

³ В своем докладе на пасторском собрании я ошибочно приписал пожелания Олонецкой епархии митр. Антонию (Храповицкому), так как в книге они следовали за его запиской. В 1914 г. митр. Антоний выступил против открытости иконостаса, мотивируя это чудовищным аргументом, что миряне не достойны взирать на алтарь!

Священник Иоанн Привалов

Беседы

Ранней весной 2004 года одна из центральных архангельских газет («Правда Северо-запада») опубликовала интервью с местным священником – отцом Иоанном Приваловым. Интервью вызвало живые отклики, и главный редактор газеты (Светлана Лойченко) решила продолжить этот разговор. Его главная особенность заключалась в попытке диалога между светским журналистом (не спешащим причислить себя к верующим) и православным священником. В конечном итоге состоялось 28 бесед, 24 из них были опубликованы. Публикация бесед оборвалась по внешним причинам (конфликт редакции с учредителями). Ниже даётся небольшая подборка из этой серии.

После выхода прошлого номера газеты позвонил один читатель, мой хороший знакомый, крайне удивленный, и спросил: «Неужели уныние смертный грех? И ты об этом знала? Что же раньше не сказала?» Этот вопрос характерный. Люди обычно удивляются, когда узнают, что гордыня, уныние, обида – не просто грехи, а смертные грехи. Поэтому продолжим тему и для начала определим – что такое уныние с духовной точки зрения.

– В прошлый раз мы говорили, что смертные грехи делятся на этические, аскетические и мистические. Если этические грехи – это конкретные проступки людей, за которые в Ветхом Завете была положена смертная казнь, то аскетические грехи – это «злокачественные опухоли» человеческого духа. Между прочим, в литературе не раз подмечалось, что уныние и гордыня могут спровоцировать раковое заболевание. Конечно, здесь нужно быть очень осторожным и понимать, что у любого заболевания могут быть не только духовные корни.

Аскетический смертный грех – это дух зла, который внедряется в человеческое сердце и искажает человеческое сознание. В результате меняется тональность жизни, всё предстаёт в уродливом свете,

теряется адекватность, диалогичность. Такие грехи (например, уныние, гордыня, сребролюбие, обида и им подобные) мало зависят от обстоятельств жизни.

— *Но ведь обида может быть естественной реакцией — как реакция на боль. Как же не обижаться, когда тебя обижают?*

— Мне нравится определение обиды, которое дал известный русский мыслитель Николай Бердяев. Он сказал, что «обида — это ободранное самолюбие». Если человек обиделся, то в нём происходит короткое замыкание. Нередко люди напрашиваются на обиду, поскольку это тешит их самолюбие. Это напоминает чесотку, зуд. Помните, Достоевский писал: «как приятно бывает обидеться!» Питательной почвой для аскетических смертных грехов является жалость к себе.

— *И все же часто можно услышать, когда люди говорят заботливо друг другу: пожалей себя!*

— Думаю, что мы по-разному понимаем эти выражения. То, о чём говорите Вы, значит «побереги силы, не трать их напрасно». То, о чём говорю я, — это замыкание на себя и потеря связи с окружающим миром. То же самое происходит и тогда, когда человеком овладевает гордыня.

— *Уныние и гордыня кажутся такими разными, а ставятся в один ряд...*

— Я бы сказал, что гордыня и уныние — это как качели, они друг без друга не существуют.

— *Выходит, один грех поднимает и возвышает другой, но почему?*

— Горделивый человек самонадеян и самоуверен. Он отрицает свою зависимость от кого бы то ни было, всегда ставит перед собой нереальные цели и задачи. В какой-то момент становится ясно, что сил и возможностей для удовлетворения амбиций у него нет, начинается жалость к себе, взлетает уныние. Когда уныние достигает пика, — гордец предельно сосредоточен на себе и всё начинается с начала. Так распатываются основы человеческой жизни.

— *Вот они, качели! А обида, отчаяние, претензии — это тоже ведь некая цепочка. И один грех подпитывает другой?*

— Да. Отчаяние — это уже уныние в кубе, оно выгоняет последнюю надежду.

— *В медицине, возможно, это называют депрессией? Лечат разными препаратами и советуют что-то поменять, например, куда-нибудь поехать.*

— Я думаю, что между депрессией и унынием есть разница. Депрессия может быть вызвана унынием, но у неё могут быть и какие-то другие причины. Грубо говоря, уныние всегда ведёт к депрессии, а депрессивные люди не всегда больны унынием. Уныние поражает сердцевину человека, а депрессия — психику, т.е. душу. Депрессия может и не лишить человека сострадания, а уныние лишает всегда.

— *И все же — можно дать какие-то советы — как избавиться от этих злых недугов?*

— Нужно понимать, что из-за того, что все эти грехи замешаны на жалости к себе, на зачарованности собой, они очень прилипчивы.

— *И все же — что делать?*

— Просить Божьего участия.

— *Это — совет для верующего человека, а мы ведь говорим и с людьми неверующими...*

— Мне кажется, что без Бога здесь не справиться. Но в целях профилактики можно порекомендовать два универсальных средства. Во-первых, нужно отодрать взгляд от «себя, любимого» и перевести его на окружающий мир. Нужно научиться видеть и слышать других, саму Жизнь, её поступь в повседневности. Во-вторых, нужно возгревать в себе благодарное отношение к жизни. Нужно забыть, что мне кто-то что-то должен, обязан. Нужно благодарить всегда и за всё. Только благодарный человек не боится отрицательного опыта, он умеет извлекать из него пользу. В благодарном человеке нет места унынию, обиде, претензии, потому что для такого человека вся жизнь — дар и непрестанное чудо. Думаю, что это всё, что мы можем посоветовать как верующим, так и неверующим.

*Вечные темы***Я ВСЕГДА С ТОБОЙ!**

— *В прошлый раз мы говорили о молитве как таковой. Но не менее интересно поговорить об отклике на молитву. Ведь хочется ответа, диалога. Это же так естественно. Люди, у которых уже есть опыт общения с Богом, как они ощущают эту обратную связь?*

— Обычно, если молитва состоялась, то её первый плод проявляется в сердце. Оно становится мирным, радостным, но, главное, у человека происходит личная встреча с Богом, новый опыт Его узнавания.

— *А можно привести пример какого-то реального ответа?*

— Мой друг рассказал мне такую историю. Его хороший знакомый воцерковился, стал верующим, но в какой-то момент испугался, что может потерять это счастье. Он ехал в троллейбусе на работу, и все время твердил одну и ту же фразу: «Боже, будь со мной». Нечаянно посмотрел в окно и остолбенел. За окном висел огромный рекламный щит. На нём было написано: «Я всегда с тобой!»

— *Извините, если это звучит несколько вызывающе, но Бог, выходит, может и пошутить?*

— Конечно! Только Бог юмором не злоупотребляет, Его шутки — тонкие и нежные. Я бы мог привести несколько историй, но они слишком связаны с обстоятельствами места и времени, придётся очень долго рассказывать.

— *Знаю, что многим неловко и даже стыдно обращаться к Богу с просьбой. Вот человек жил, Бога не вспоминал, а случилась нужда — сразу к Богу. Это вообще удобно — общение с Богом начинать с просьбы?*

— А с чего же ещё начинать? Христос говорит, что все, в чем имеете нужду, открывайте перед Отцом вашим Небесным. Современному человеку, очень закомплексованному, страшно и трудно просить. Ведь попросить — значит, открыться, обнажить слабые сто-

роны своей жизни, признать свою зависимость. Это требует мужества и решимости. Но если человек просит не решается, а, тем не менее, всем пользуется, то, как это называется?

Если серьёзно, то человеку нужно преодолеть своё пребывание во внутренней скорлупе, выйти навстречу Богу и сказать всё, о чём наболело, и попросить всё, в чём есть реальная нужда.

— Ну, а что все-таки не прилично просить у Бога? Может быть, какие-то бытовые вещи?

— Просить можно абсолютно все, но только ответственно. Потому, когда ты начинаешь молиться Богу, то довольно быстро становится ясно: нужно тебе это или нет. Если не нужно, то не хватает слов, язык не поворачивается. А иногда наоборот: вроде бы о мелочи речь завёл, а как пошло, как пошло... В общем, человек часто сам не знает, что ему нужно, молитва же такие вещи выправляет. Но мой опыт и опыт многих церковных людей говорит о том, что все глубокие прошения исполняются, хотя при этом бывают и неожиданные повороты.

— Это нужно суметь оценить и понять.

— Да, Бог одаривает человека с избытком, а человек не может поверить в свое счастье, потому что боится быть счастливым в этом мире.

— Говорят, что особый ответ имеет молитва за другого человека.

— Молиться — это значит приносить жертвы. Чтобы молиться за других людей, нужно иметь дополнительные силы. Мы часто думаем, что молиться за других — это вежливо напоминать Богу о том, что Он забыл или не успел ещё сделать в отношении близких нам людей. Но это неправильно. Молиться за других — это быть готовым действовать с Богом заодно. Тот, кто молится за другого человека, должен, прежде всего, сказать в своём сердце: «Боже, я готов. Ты можешь взять меня в любое время дня и ночи, чтобы через меня оказывать действенную помощь тому человеку, за которого я Тебя прошу. Я готов быть Твоими руками,

ногами, глазами, ушами в этом мире, действуй через меня!» После таких слов можно добавить и свою просьбу. Иначе это будет нечестно.

— Но, например, может мать сказать: «Господи, помоги моим детям, наставь их на путь истинный, защити».

— Конечно, может. Только это будет не молитва, а благое пожелание, а чтобы оно стало молитвой, нужно вернуться к тому, о чём я сейчас только что сказал.

— Наверно, пожелания иногда нужны самому человеку. Вот он проговорил — и ему легче. Он как бы защитился.

— Но молитва — не психотренинг. Она не просто гармонизирует внутреннюю жизнь человека или его взаимоотношения с окружающим миром. Она выводит нас на диалог с Богом и человеком, поэтому нуждается в воплощении и реализации. Если молитва ничего не меняет в нашей жизни, то она не подлинна. Может быть, иногда благое пожелание лучше, чем ничего, но нужно знать, что оно не имеет освящающей и преображающей силы. Кстати, вот пример антимолитвы: «Боже, сделай так, чтобы все люди на земле были счастливы».

Вечные темы

ПЛЯСКИ СМЕРТИ

— Отец Иоанн! В последнее время появилась новая профессия — смертник или смертница. Она становится все более массовой, есть учебные заведения, где учат этой профессии. В основу же положено состояние людей, которые не боятся смерти...

— Это неправда. Все люди боятся смерти, просто по-разному. И всегда пытаются её обмануть, приручить. Например, в позднем средневековье люди устраивали специальные пляски смерти. Они заклинали смерть и через это снимали первый страх перед нею. У «смертника» может выработаться привычка к крови, к убийствам, к мысли умереть в любую минуту ради «священной идеи». Но это совсем не значит, что

«смертники» не знают страха. Духовный опыт подсказывает другое: самые страшные люди на свете — это люди, живущие под гнётом «многогонного страха».

— *Как вы думаете, чего же так сильно боятся эти люди?*

— Всего: самих себя, Жизни и Смерти в их глубине и полноте. Их страх глубок и всеобъемлющ. В «Норд-Осте» они говорили: «клянёмся Аллахом: мы любим смерть больше, чем вы любите жизнь!» Это очень значительная фраза, жалко, что мы её не запомнили и не осмыслили. Они влюблены в Смерть, а Смерть способна завораживать и соблазнять людей. Если кто-то долго сидел на берегу речки и созерцал медленно текущие воды, тот знает, что вода способна «обнести» человека. Немало тех, кто утонул по этой причине. Я думаю, что интуиция не подводит «смертников». Когда они говорят, что любят смерть, то это значит, что они любят Смерть, а не Жизнь после смерти. Их госпожа — Смерть, а они её «смирненные послушники». Они приходят не для того, чтобы вести переговоры, а для того, чтобы умереть и через это распространить семена Смерти и страха. Именно поэтому с ними невозможны переговоры. Они появляются не для переговоров, а для запугивания. Если переговоры удаются, то это самое настоящее чудо.

— *Каким должно быть отношение к смерти у подлинного христианина?*

— Смерть нужно побеждать Жизнью. Нужно общаться к Победителю Смерти — Христу Воскресшему. Единство жизни со Христом даёт удивительные плоды. У настоящего христианина не может быть случайной и бездарной смерти. Я это переживал многократно: когда уходят христиане, то их смерть становится событием, способным углублять и вдохновлять нас на дальнейший путь. Именно поэтому у христиан нет траура.

— *Что мы реально можем противопоставить шахидам-смертникам?*

— Веру в Жизнь и Покаяние. В современном российском обществе жизнь ассоциируется только со здо-

ровьем, удовольствием, деньгами. Поэтому нужно в корне менять представление о жизни и обретать ту Жизнь, которая простирается на Царство будущего века. В противном случае террористы будут нами повелевать.

— *А в чём нужно Покаяние?*

— Россия выносила, вскормила и «вдохновила» мировой терроризм. Об этом много писал Солженицын, но у нас предпочитают его не замечать. Когда Александр Исаевич в 70-е и 80-е годы говорил, что Третья мировая война уже идёт и это война с терроризмом, то над ним смеялись. Весь 19-й век российское общество благословляло и воспевало террор. А в Писании есть выражение: кто сеет ветер, пожнёт бурю. Весь 20-й век наша страна пережила под знаком террора: сначала революционного, а потом и государственного. Вожди и основатели советского государства были террористами: Сталин совершал экспроприации, Ленин их благословлял. На смену революционному террору пришёл государственный террор, он продолжался 70 лет. Под террором переродился народ, страна. Терроризм проник в семьи, дома, сердца людей. Разве не известны примеры? А разве не мы поддерживали террористов по всему миру, готовя плацдармы для мировой революции? Два века наша страна нянчила и экспортировала террор. Чему же мы удивляемся?

Я только что вернулся с Соловков. На Секирной горе, где был штрафной изолятор, мне довелось прочитать рассказы жертв об оргиях палачей. Я заметил свою фамилию и вздрогнул: мой однофамилец был палачом на Соловках, он застрелил огромное количество людей. Учитывая, что моя фамилия не самая распространённая в России, я допускаю, что это мог быть и мой отдалённый родственник. Но тут же вспоминаю, что другой мой однофамилец (которого я тоже в глаза не видел) ещё недавно терроризировал Северодвинск. Какая кровь может течь в моих венах, как с этим жить? Я не отказываюсь от них, но понимаю, что теперь должен каяться за троих. И каюсь.

*Беседы о вечном***СВИДЕТЕЛЬ И ГРОМОУТВОД**

— *Отец Иоанн! В свете последних трагических событий часто можно услышать слово «мученик». Мы говорим о мученической смерти, которой погибли невинные люди. А кто такой мученик в христианском понимании? Это просто мученическая смерть или нечто большее?*

— Нечто большее. Греческое слово «мартир» (означающее «свидетель») было неудачно переведено на русский язык словом «мученик». Поэтому мы, когда слышим слово «мученик», то думаем о страдальце. Возникает образ несчастного человека, которого хочется пожалеть. Тогда как греческое слово «мартир» означает нечто прямо противоположное. «Мартир» перед лицом человеческой злобы и ненависти свидетельствует о том, что в нём Жизнь победила смерть, Любовь — ненависть, Свет — тьму. Христианский мученик в ответ на все страдания излучает такую энергию Жизни, с которой никакой ядерный взрыв сравниться не может. И ещё парадокс в том, что чем больше палачи выдавливают из христианина земную жизнь, тем больше из него струятся силы Любви и Вечной Жизни. Это всегда бывает заразительно. Христианская история полна примеров того, что такого свидетельства не выдерживали даже палачи, они становились христианами. Уже в древности было замечено, что «кровь христианских мучеников — это семя Христианства».

— *Насколько я понимаю, не каждый, даже если бы и хотел, мог стать мучеником?*

— Церковь всегда строго следила за тем, чтобы не было никакого самозванства, ведь всякое самозванство плохо кончается. Настоящее христианское мученичество — это не несчастный случай, а очень редкий благодатный дар, особое личное призвание.

— *Мы уже говорили, что врагов любить — это не естественно, а сверх естественно. А вы сказали про палачей — это*

уж слишком. Может быть, приведете какой-то пример, чтобы было понятнее, зримее...

— Например, просветитель армян Григорий был верным и преданным другом царя Трдата. Царь понимал, что более преданного человека у него в окружении нет. Но он ревновал Григория ко Христу и решил добиться отречения от Христа силой. 14 лет он истязал и мучил Григория, вошёл в азарт, тронулся умом, делал всё, чтобы Григорий проклял его. Но Григорий продолжал любить своего несчастного палача. В итоге случилось чудо: Трдат сдался и уверовал во Христа, вместе с ним крестилась и вся Армения.

— А вот люди, принявшие страшную смерть при взрыве самолетов или в Беслане, они мученики?

— Мученики. Но не в том смысле, о котором я говорил выше.

— Среди них было много детей. Совершенно невинных. Почему у них не было Божьей защиты, Божьего покрова?

— Дети часто бывают громоотводом зла в этом мире. Внимательные люди это знают даже из опыта семейной жизни. Стоит родителям согрешить, как тут же заболели дети. Любая катастрофа напоминает нам о том, что отрицательная энергия, выработанная нашими грехами, никуда не девается. Если мы выльем ведро воды на улицу, то вода сразу же побежит ручейками туда, где ниже. Это, конечно, образ. Но определенные механизмы существуют и в духовной жизни. Невидимыми ручейками наше зло убегает от нас туда, где тонко, где слабые, невинные. Когда критическая масса там набирается, то происходит взрыв. А насчёт Божьего покрова я могу сказать одно: Божий покров — это Божье руководство. Как может руководить Бог людьми, которые даже не подозревают о Его существовании?

— Что можно реально сделать, чтобы этот покров вернуть?

— Начать Покаяние.

— Мы говорим об этом, говорим... Привыкли...

— Скорее, сделали вид, что привыкли. Всё равно

другого пути нет. Сейчас нужно остановиться и перевести дыхание. Нужно осмыслить, что с нами происходит. Понять, что такие вещи случайными не бывают. У этих событий есть духовно-исторический контекст, который нужно понять. Нужно признать, что в этих событиях, как и во взрыве архангельского дома, есть вина каждого из нас. Хотя бы по принципу сохранения энергии. В этом и будет наша истинная, сердечная солидарность с пострадавшими. Ведь проявилась же она у далёких от нас итальянцев! Пока этого не произойдёт, наше общество будет оставаться расколотым: у одних рушится мироздание, а у других по телевизору передают страшные новости. Это не одно и то же.

— *Но, возможно, сейчас в обществе что-то сдвинулось, и оно готово объединиться. Пусть пока это будет идея «против».* Против терроризма. Зато все вместе.

— «Объединение против» всегда слабее, чем «объединение за». Нужно объединяться не против Смерти, а ради Жизни.

Беседы о вечном

ЭТО — ОГОНЬ!

— *Отец Иоанн! Когда началась перестройка, и открылись храмы, крещение стало массовым. И была надежда, что количество перерастет в качество. Но жизнь наша — увя — не стала чище, нравственнее...*

— Конечно, к Крещению призваны все люди, но Крещение, как и любое таинство, резко поляризует жизнь. Оно может либо сильно улучшить жизнь, либо резко ухудшить. Если человек готов к Крещению, то в нём зарождается новая жизнь. Если человек не готов, то «вино молодое прорывает старые мехи и утекает прочь». В результате остаётся дыра, которой не было до Крещения.

— *Тогда можно сделать вывод, что большинство людей были не готовы принять по-настоящему это таинство?*

— Пока трудно сказать, прошло не так много времени, но повод для беспокойства есть.

— *Но бытует мнение — чем раньше окрестить ребенка, тем лучше. Значит, появляется защита свыше, Божий покров. И люди просто удивятся, когда им скажут о какой-то подготовке.*

— К сожалению, очень часто приходится сталкиваться с магическим, формальным отношением к таинствам, когда считается, что главное креститься, а всё остальное приложится. Но Божий покров может быть только у тех, кто слушается Бога, а не у всех подряд. Это не отрицает детского крещения, так как дети могут послушаться Бога через родителей, но если родители сами непослушны Богу, то о каком покрове можно говорить? В древности Церковь строго следила за тем, чтобы не было случайных, проходных крещений. И основательно готовила каждого человека к Крещению. Сейчас, слава Богу, очень многие священники стремятся возродить эту древнюю норму.

— *Что же входит в подготовку к Крещению?*

— Есть два условия, без которых мы не имеем права совершать Крещение. Они сформулированы в Новом Завете: это Покаяние с добрыми плодами, и личная вера во Христа как в Спасителя. И то и другое требует усилий и времени. Церковь помогала такому человеку: знакомила его с Писанием, молилась за него, учила жить праведно и милосердно. За время подготовки оглашаемый (т.е. готовящийся ко Крещению) опытно узнавал, в чём состоит христианская жизнь, соотносил её со своими представлениями. А Церковь в это время знакомилась со своим будущим членом.

— *Понимаю, что все индивидуально, но все же — есть какие-то выработанные сроки подготовки к Крещению?*

— Всё очень и очень подвижно и зависит от каждого конкретного человека. Бывает, что человек уже приходит подготовленный. Но за 11 лет служения я помню только два таких случая. В древности период подготовки длился 2–3 года, в некоторых случаях 5 лет. Может быть,

я плохой катехизатор, но у меня меньше, чем за два года не получалось подготовить человека к Крещению.

— *Но Крещение — это еще и свободный выбор человека, его личное дело. А если он настаивает?*

— Настаивает только тогда, когда не понимает, на что идёт. А когда хоть немного понимает, то уже слушает. Большая ошибка — считать Крещение частным делом самого человека. Это событие не только личное, но и церковное. Через Крещение человек вступает в Церковь, получает статус верного члена.

— *У вас есть право отказать человеку в Таинстве?*

— Лишь в том случае, если он к нему не готов.

— *Но этот человек может пойти в другой храм.*

— Так многие и делают. У нас же ещё с советского времени осталась привычка всё брать штурмом. Иногда священники, узнав, что эти люди уже разговаривали со мной, отправляют их обратно. Ну, тогда они бегут в третий храм, в четвёртый, пока своего не добьются. Люди же не понимают, что Крещение — это огонь!

— *Ведь Христос крестил огнем...*

— Да, Иоанн Предтеча так и говорил о Христе: «Он будет крестить Духом Святым и огнем». А ещё он говорил, что «всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь».

— *После всего сказанного может сложиться впечатление, что если такова ответственность, то лучше человеку и не креститься.*

— Лучше сказать иначе: Крещение бывает только один раз в жизни, поэтому с ним нельзя суетиться. В истории Церкви были две крайности. Например, первые христианские императоры из-за страха перед ответственностью откладывали Крещение на десятки лет. Они хотели креститься перед смертью, чтобы снять грехи за всю жизнь. Но Церковь тогда строго сказала, что с Крещением тянуть нельзя, а сегодня нам нужно понять, что с Крещением нельзя и спешить. Если и стоит спешить, то не с Крещением, а с Покаянием и Верой во Христа.

Беседы о вечном

ГЛАВНЫЙ ОБРАЗ

— Отец Иоанн! Сегодня хотелось бы немного поговорить об атрибутах христианства. Хотя бы о самых значимых. Зачем они нужны, какое место занимают в жизни верующего, да и неверующего человека. Как можно определить — что такое икона?

— Слово «икона» значит образ.

— Образ, которому молятся?

— Перед которым молятся. Это важно различать. Иначе тут же найдутся ревнители, которые обвинят нас в идолопоклонстве. Мы молимся не иконам, а с помощью икон.

— Выходит, что икона дана в помощь верующему человеку? Она просто помогает воссоздать образ, к которому идет молитва, или здесь есть более глубокий смысл?

— Есть и более глубокий смысл, но есть и вспомогательные функции. Значение иконы нельзя понять и почувствовать с «наскоку». Например, я пришёл к вере в сознательном возрасте, быстро понял, что мой дом — это Православие и очень многое принял в нём по доверию. Потом я стал священником, настоятелем храма, иконы стали окружать меня всюду, я к этому привык. Но в декабре 1995 года я впервые оказался в иконном зале Третьяковской галереи: ходил, рассматривал древние иконы, был под сильным впечатлением от их выразительности, форм. Понял, какая колоссальная разница в художественном отношении между древней иконописью и тем, что я видел в своей жизни прежде. Незаметно подошёл к «Спасу» из Звенигородского чина Андрея Рублева, и был захвачен той красотой, которая мне открылась. Меня охватила тихая, мирная радость от того, что в мире существуют такие вещи. Я хотел поблагодарить Бога за всё увиденное, и вдруг понял, что уже давно молюсь.

Настоящая икона, как и настоящая церковная ар-

хитектура, создают молитвенное пространство, которое облегчает нам путь в глубины молитвы.

— *Есть такое понятие «намоленная икона». Предполагается, что возле этой иконы молилось много людей. И как бы она впитала их энергетику. Это больше психологический момент, магический, или в этом есть какое-то значение?*

— Об этом говорить трудно. Сам я эту реальность чувствую, но разговоры на такие темы стараюсь не поощрять. Очень легко перейти грань и впасть в профанацию, если собеседник к разговору не готов. Ведь про силу «намоленных икон» сегодня любят говорить все, но почему-то особенно экстрасенсы, маги и неверующие.

— *А что входит в понятие «чудотворная икона»? Икона, которая исцеляет, особым образом действует на человека?*

— Любая освящённая икона считается чудотворной, но в духовно-историческом пути Церкви выделились особые иконы, которые прославились чудесами. Почему именно они? — Это некая тайна. Главное, что нужно помнить всегда: чудо происходит не от самой иконы, а от Бога, Который действует через икону.

— *Икона — образ. А свечка?*

— Свеча — это жертва на храм.

— *Представляю сколько людей вы разочаруете таким ответом. Это же так завораживает. И потом ведь говорят, если что-то не клеится или приснится страшный сон — пойдёшь в храм и поставишь свечку..*

— Нужно помнить, что электричество в храмах появилось недавно, прежде они освещались свечами. Заботы об освещении были возложены на прихожан. А каждая свечка — это дополнительный огонёк света. Как и любые настоящие жертвы, затепленные свечи дают свои плоды, лишь бы они приносились по любви к Богу и людям, а не из-за очередных суеверий. Но можно посмотреть на церковную свечу и как на икону, только в широком смысле слова.

— *Тогда какой образ она представляет?*

— Например, образ молитвы. Образ человека, принадлежащего двум мирам. Вообще, огонь — это особый

символ в жизни человечества. Неслучайно в древности его считали нерукотворной иконой Бога. Огонь — это единственная стихия, которая движется к небу. Всё остальное в этом мире падает, а огонь идет вверх. Люди замороженно смотрят на огонь. Животные боятся огня. Причём, боятся они его не только из-за физической опасности. Для них это некоторый знак, символ запретной черты. Единственный, кто может более или менее спокойно обращаться с огнем, — это человек. В этом проявляется его богоподобие.

— *Как-то вы говорили, помню, что человек — это живая икона Бога.*

— Есть известная проповедь Константинопольского Патриарха Димитрия, посетившего Москву в восьмидесятые годы. Он сказал: «XX век — это век страшного иконоборчества, потому что попирается главная икона Бога — человек».

Беседовала СВЕТЛАНА ЛОЙЧЕНКО

Ю. ЯНЧАРКОВА

«Надо все пройти, чтобы лететь в вечность на белых крыльях...»

Чехословацкие годы (1946–1956)

сестры Иоанны (Ю.Н. Рейтлингер)

Имя известной иконописицы Юлии Николаевны Рейтлингер (1898–1988)¹, кроме Петербурга, Ташкента и, конечно, Парижа, связано с Чехословакией. Через столицу молодого государства, возникшего в центре Европы в 1918 году, проходил в самом начале 1920-х годов ее путь во Францию². Новая встреча с Прагой состоялась при сложном и длительном этапе возвращения в СССР. Именно данному отрезку времени (1946–1956), неизвестному и, соответственно, не выделенному в творчестве художницы в самостоятельный период, и посвящается настоящая статья.

Идея возвращения была одной из самых часто обсуждаемых проблем почти всего русского эмигрантского мира. Вести из СССР были безрадостными, многих они на протяжении долгих лет останавливали в принятии кардинальных решений. Вторая мировая война вызвала резкий поворот в сознании изгнанников, многие из которых уже почти четверть века не видели родину. Причастность к стране-победительнице, к земле, где родился и вырос, обусловила появление надежд и желание вновь оказаться дома.

Ю.Н. Рейтлингер весь свой парижский период прожила в тесном общении и сотрудничестве с отцом Сергием <Булгаковым>, сыгравшим в ее жизни исключительно важную роль. Благодаря знакомству с богословом и философом, Юлия уже в юном возрасте поняла свое предназначение, увидела будущее и любимую «священную специальность». «Иконопись есть особая

отрасль символического искусства, но она есть не только искусство, она есть боговидение и боговедение, дающие художественные свидетельства о себе. Она требует для истинного своего осуществления соединения в одном лице художника и религиозного созерцателя-богослова. Одно искусство само по себе бессильно создать икону, так же как и одно богословие»³, — писал о. Сергей. Здесь, однако, он говорит о «соединении в одном лице»; их же соавторство с Ю.Н. Рейтлингер в двух лицах породило подобный результат — «творческую иконопись, труднейшее и редчайшее искусство». В 1931 г. вышла книга С. Булгакова «Икона и иконопочитание», также, своего рода, плод их совместного труда, многократно обсуждаемый в длительных беседах. Возможны ли духовные видения и откровения в настоящее время? Может ли творческое вдохновение позволить себе создавать новые каноны? На эти вопросы еще в 1920-х годах о. Сергей отвечал положительно, несмотря на часто звучавшую в его адрес критику. По его словам, канон «имеет лишь общее руководящее значение, и он не только оставляет место для личного вдохновения и творчества <...>, но его даже предполагает. Поэтому не существует такого абсолютного канона для иконы, который исповедуют старообрядцы. Тем самым они обрекают иконопись на полную неподвижность и на смерть ее как искусства, из которого она родилась и которым должна остаться»⁴. Книга «Икона и иконопочитание» имела принципиально важное значение не только для современной ей иконописи, но и для религиозной жизни русской диаспоры.

В начале 1930-х годов Ю.Н. Рейтлингер расписывала церковь в Медоне. Вся глубина ее религиозного переживания воплотилась в неожиданном и сильном звучании линий, форм и цветов. В.В. Вейдле отмечал: «Роспись, только что законченная ею в русской церкви в Медоне, должна рассматриваться как весьма важная ступень в деле обновления нашей религиозной живо-

писи. Глядя на эти большие плоскости, смело обобщенные линии, дневные, непритушенные краски, вспоминаешь Матисса <...>, но одновременно чувствуешь и глубокую, отнюдь не насильственную, а вполне органическую связь с духом и стилем древней нашей иконописи; связь, ничего не имеющую общего с мертвенным внешним подражанием; связь, объясняемую не натурой стилизатора, а родством вдохновения, дара и молитвенного чувства»⁵. После окончания работ в 1934 г. Юлия приняла монашеский постриг, стала сестрой Иоанной, в честь Иоанна Крестителя.

Сильнейшая духовная связь и сотворчество художницы и философа прервалось со смертью о. Сергия в 1944 г. Последний завет о. Сергия разрешил ее, а точнее, их совместные сомнения в вопросе — вернуться ей или остаться. Слова: «Возвращайся на Родину, Юля, и носи свой крест. И, слышишь, Юля, с радостью неси!»⁶ стали точкой отсчета в ее длительной дороге домой. Миссия во Франции получила свое завершение.

В 1946 г. Юлия Николаевна Рейтлингер, вместе с сестрой Екатериной Николаевной Кист⁷, проживавшей в Праге с мужем и сыном, начали заниматься формальными вопросами переселения. Нужно было ждать получения разрешения. В 1946 г. Юлия курсировала между Парижем, Прагой и Лондоном. В Англии она расписывала церковь Братства святых Албания и Сергия. В октябре 1947 года⁸ она переехала в Прагу, где сразу же нашла применение своим творческим силам. В анкете целью ее пребывания означено: «Работы для Экзархата Московской патриархии»⁹. Еще под впечатлением масштабных живописных трудов в Англии, она включилась в работу по восстановлению православной церкви святых Кирилла и Мефодия, сильно пострадавшей в годы Второй мировой войны.

Православная Церковь в ЧСР до конца 1945 г. состояла в юрисдикции Сербской Патриархии и имела две епархии: Моравско-Силезскую и Чешскую на западе

и Мукачевско-Пряшевскую на востоке. После войны представители обеих епархий ходатайствовали о включении их в юрисдикцию Патриарха Московского и всея Руси. В 1946 году, после положительного ответа из Москвы, в ЧСР прибыл Высокопреосвященный Владыка Елевферий, избранный Экзархом Московской Патриархии. В 1948 году Владыка Елевферий был возведен в сан митрополита. Этот переход, связанный со сменой политического курса страны, обуславливал сложность ситуации в православной жизни Чехословакии тех лет.

Юлия Николаевна Рейтлингер в своих воспоминаниях посвятила Чехословакии всего несколько строк. Причиной был факт, что мемуары писались спустя почти 40 лет. Однако главное объяснения заключается в том, что чуткая и требовательная к богатой духовной среде, питающей ее творческие силы, Ю.Н. Рейтлингер в Праге сразу же потеряла свой сакральный мир. Новое окружение, поразив ее, запечатлелось в душе на всю жизнь. Она написала: «Было, конечно, немало чехов, искренно принимавших Православие, но были карьеристы и заведомые ловчилы, приспособляющиеся к генеральной линии. Один из них, про которого все знали, что во время оккупации он сотрудничал с немцами, решил стать не больше не меньше как епископом. Т. к. он был женат, то упек жену в монастырь, хотя по учению Церкви брак — таинство, а постриг — только обряд. Устроили инсценировку пострига в Праге, и меня пригласили вести ее от входа к алтарю (что входит в обряд пострижения). Я не могла отказаться, но тотчас же после этого уехала в Словакию»¹⁰. Человека, имя которого Юлией Рейтлингер не упомянуто, звали Чесмир Крачмар. Сейчас, не располагая документальными свидетельствами, сложно судить о происшедшем. Слова же Ю.Н. Рейтлингер донесли до нас мнение определенных церковных кругов. Мы можем принимать его во внимание только как непроверенный источник, доказывающий, однако, существование многочисленных проблем в церковной жизни того периода.

Работа Ю.Н. Рейтлингер в храме святых Кирилла и Мефодия относится к 1947–1948 годам. Автором работ по реконструкции интерьера был Всеволод Коломацкий, в монашестве архимандрит Андрей¹¹. В ходе ремонта восстановили маленький одноярусный иконостас, выполненный когда-то сербскими мастерами в формах барокко. Потерянный в огромном пространстве храма, бывшего ранее католическим, он нуждался в некоторых дополнениях и преобразованиях. Коломацкий и Рейтлингер был предложен вариант, реализованный иконописицей. Сестра Иоанна создала для алтаря большую пятичастную композицию, помещенную на стене за иконостасом, воспарившую над ним и превратившую собор из костела в православный храм.

Пять полотен, обрамленных темными рамами, представляют трехчастный Деисус, дополненный по сторонам иконами «Распятие» и «Святого Прокопия Сазавского». Центральная, самая большая, икона — изображение Иисуса Христа, восседающего на троне. Слева и справа расположены узкие вытянутые иконы стоящих в рост и обращенных к «Спасу» «Богоматери» и «Иоанна Предтечи». Иконы написаны, очевидно, темперными красками на грунтованном холсте. Возможна и смесь техник, характерная для творчества Ю.Н. Рейтлингер. Все произведения выполнены в единой цветовой гамме, построенной на сочетании золотисто-охристых, желтых, серо-синих, коричневых, вишневых, нежно-зеленых, голубых тонов. Автором активно использованы белила. Гармония красок исключительно тонка, цвета переливаются и взаимно перетекают друг в друга, общий колорит икон теплый, пастельный. Золотистость охры просвечивает через все остальные оттенки, рассвечивая все изображение каким-то внутренним, исходящим из глубин, сиянием. Торжественное и строгое звучание образа Христа сродни иконе «Спас в силах с Предстоящими», написанной художницей для Богословского колледжа в Мелфирде (Англия). Однако тема грядущего Второго

Пришествия и Страшного Суда более отчетлива и остра в Пражском «Деисусе». «Спас в силах с Предстоящими» в Мелфорде, «Деисус» в Праге — звенья одной цепи, связанные с темой Апокалипсиса, толкование которого явилось последней крупной богословской работой о. Сергия.

Слева от изображения Богоматери находится сцена «Распятия». В центре верхней части иконного пространства изображен, на фоне стены Иерусалима, распятый на Кресте Иисус Христос, рядом стоят Богоматерь и Иоанн Богослов, которых, умирая, Христос соединил взаимной любовью матери и сына и заботами друг о друге. У подножия Креста, как бы на первом плане, — коленопреклоненная и рыдающая святая жена и фигура сотника Лонгина. Его рука, поднятая к Христу, выражает прозрение: «истинно Человек Сей был Сын Божий» (Мк. 15:39).

Икона «Св. Прокопия Сазавского» изображает два момента из жития чешского святого X столетия. Поле композиции условно разделено, как и в иконе «Распятие», на две части: верхнюю и нижнюю. Наверху представлена сцена встречи отшельника, удалившегося в лес и каявшегося в том, что священники в большинстве своем поддерживали латинский церковный обряд, а не славянский, принесенный в Центральную Европу святыми Кириллом и Мефодием, с князем Ульрихом. Князь помог монаху в 1032 г. основать на реке Сазаве монастырь, где литургия стала совершаться на славянском языке, где развивали традиции славянской письменности и переводили богословские книги. Нижнее поле иконы отведено образу монаха-летописца. Обе иконы повествовательны, они наполнены любовно выписанными деталями. Спокойный, неторопливый ритм позволяет их медленно рассматривать, проникаясь сутью происходящего.

Всем пяти произведениям присуща определенная динамика, внесенная, однако, не внешним движением персонажей, а светоносностью их образов. Именно ак-

тивность света, действующая преображающе, наполняет духовной силой и значительностью выражения ликов, жесты.

В. Коломацкий тоже написал для интерьера храма несколько икон, вторящих по своему звучанию грандиозной композиции, созданной Ю.Н. Рейтлингер. К ним относились крупномасштабные изображения святых Владимира и Ольги.

Исключительное дарование и энергия В. Коломацкого выражались в его активной и разносторонней деятельности. Параллельно с ремонтом храма святых Кирилла и Мефодия, он строил несколько церквей в Восточной Словакии. Познакомившись с сестрой Иоанной, он предложил ей поехать туда и расписать один из соборов. Она с радостью согласилась.

Религиозная жизнь в Восточной Словакии, где часть населения совершила попытку вернуться к Православию, была также непростой. После окончания войны повсюду начали возникать приходы, строиться храмы. Маленькое селение Медзилаборце, расположенное на границе с Польшей, где с 1926 г.¹² существовал православный приход и маленький деревянный храм-часовня, сильно пострадало в годы войны. Постройка новой церкви началась с создания в 1946 г. строительного (приходского) комитета, в который вошли архимандрит Андрей (Коломацкий), настоятель прихода в Медзилаборце Н. Щербей и другие. Защиту проекта взял на себя министр обороны ЧСР, генерал Л. Свобода. В присутствии Владыки Елевферия было подано официальное заявление с просьбой о выделении для этой цели участка земли. Комитет в июне 1947 года направил петиции и прошения о финансовой помощи в различные организации Чехословакии.

Церковь посвящалась «Всем святым, в земле Русской просиявшим»¹³ в память всех воинов, павших за освобождение ЧСР в Первой и Второй мировых войнах. Тип храма-памятника был любим эмигрантами,

внешний вид собора должен был соответствовать идее, т. е. быть монументом. Поэтому подкупольное пространство небольшого храма типа вписанного креста венчает восьмигранный шатер, возносящийся к небу маленькую главу¹⁴. Над притвором церкви, в северо-западный и юго-западный углы основного объема сооружения, Коломацким вписаны две звонницы, завершенные главками и имеющие боковые лестницы. Вход в собор оформлен в виде приподнятого крылечка с двускатным завершением крыши. Проект церкви был одобрен 7.10.1947 г. Государственной комиссией в Михаловцах.

Строительство и сбор средств осложнились как техническими вопросами, так и часто отрицательным отношением к событиям католиков. В июле 1947 года Н. Щербей писал Владыке Елевферию, участвовавшему в деле и морально и материально: «От всей души благодарю Ваше Высокопреосвященство за присланную нам помощь в сумме 1000 крон. <...> После всякого рода препятствий и затруднений мне с помощью Божией удалось добиться участка земли под Храм-Памятник в Медзилаборцах»¹⁵.

15 сентября 1947 г. архимандрит Андрей (Коломацкий) прибыл в город для осмотра и освящения места, располагавшегося на высоком холме, над селением¹⁶. После торжественной службы без промедления начались строительные работы. От имени строительного комитета Н. Щербей информировал Владыку: «Постепенно приходят доброжелательные люди и включаются в работу. С течением времени работа по постройке Храма-Памятника начинает продвигаться вперед и привлекать к себе все больше и больше рабочих сил. Не только местное православное население приходит добровольно трудиться на постройке, но и местные гражданская и фаховая девичья школы в свободное время под руководством своих преподавателей рабочими бригадами приходят помочь строить Храм-Памятник.<...>»¹⁷

28 сентября стало днем освящения завершеного основания собора. «В 10 ч. утра начинается Божественная литургия. Литургию совершает о. арх. Андрей Коломацкий в сослужении о. прот. А Романенкова из Пряшева, о. прот. П. Кернашевича из Стакчина, о. М. Курятника из Ладомирово, о. И. Греги из Вилаг и местного настоятеля прихода. <...> После Св. Литургии совершается освящение основания Храма-Памятника, во время которого о. арх. Андрей Коломацкий произносит к собравшимся прочувствованную речь, в которой объясняет значение Храма-Памятника. Народ с особенным вниманием слушает глубоко назидательные слова и кажется, что и вокруг расположенные синие Карпатские горы, по которым кровь свою проливали православные русские воины и чехословацкие воины, также внимают словам любви, произнесенным о. арх. Андреем»¹⁸. Торжество завершилось панихидой по погибшим и послужило началом нового этапа строительства церкви.

Сбор денег продолжался, весной 1948 г. строительный комитет располагал суммой в 303 000 кч.¹⁹. В течение весны-лета производились работы по возведению стен, подведенных к осени под крышу. В связи с проблемами в доставке кровельного железа и прочих материалов, в строительстве возникали небольшие остановки.

В 1949 году начались первые работы по украшению еще недостроенного интерьера. Первое свидетельство относится уже к августу месяца, когда в рапорте, адресованном Владыке Елевферию, писалось: «В Лаборец прибыли иконы для иконостаса, но о них говорят, что иконы не разработаны и в таком виде их нельзя вставить в иконостас. Так, например, на иконе «Сошествие Святого Духа» апостолы без глаз, как спящие, нет гармонии между иконами, Иоанн Креститель с крыльями, что у нас еще не видано²⁰, неправильные надписи и т. д. Изъявлено желание, чтобы они были исправлены и разработаны как полагается»²¹.

30.12.1949 г. «сестра Яна Рейтлингерова»²² получила 5988 крон за внутреннюю храмовую роспись, а 3 января 1950 г. — она же получила 27 000 крон за иконы для иконостаса. Вероятно, что свой заказ она начала исполнять еще в Праге, часть неоконченных икон местного ряда была в конце лета привезена в Медзилаборце. Вслед за ними, или вместе с ними, приехала туда и иконописица. На месте она доделывала иконы и начала исполнять настенные росписи.

Следующим шагом явилось сооружение иконостаса. По проекту В. Коломацкого, алтарную преграду, покоящуюся на 8 колоннах, возвели из бетона, в ней были сделаны полукруглые в верхней части и небольшие круглые ниши для икон, снаружи бетон был расписан под черный и белый мрамор. 4 января 1950 г. был произведен монтаж всей конструкции. Подготовленные иконы подгоняли под размеры ниш, местами подрезали холст, местами, наоборот, надставляли его. Это касается только нижнего, местного ряда икон, остальные создавались под параметры отводимых мест. Данная работа длилась, вероятно, в течение всей зимы.

В. Коломацкий и Ю. Рейтлингер, проектируя иконостас, столкнулись с рядом проблем. На примере иконы «Иоанна Крестителя», иконография которой вызвала вопросы, авторам стало ясно, что нужно приспособливаться под существующие взгляды. Ю. Рейтлингер отметила это в воспоминаниях: «Работа была неинтересная, т. к. приходилось подделываться под вкусы населения, привыкшего к католическим картинкам»²³.

В Восточной Словакии, частично Польши и Украины, были свои, несколько отличающиеся, например, от русских традиций особенности декорации храмов. Они начали формироваться в средневековые времена. В XVI столетии вместо развернутого Деисусного ряда в иконостасах стали помещать ряд, состоящий из изображений 12 апостолов²⁴. В XVII веке на смену популярного ранее изображения «Спаса Нерукотворного»,

располагавшегося над царскими воротами, пришла икона «Тайная Вечера». В XVII в. число рядов иконостаса в Словакии доходит до четырех: местный, праздничный, апостольский, пророческий.

Согласно этой традиции, в верхнем ряду иконостаса в Медзилаборце представлены поясные изображения пророков, некоторые из них держат в руках развернутые свитки с текстами своих пророчеств. Во втором сверху ряду располагаются иконы 12 апостолов в рост. Справа налево: Филипп, Матфей, Марк, Иоанн, Андрей, Павел, Петр, Симон, Иаков, Фома, Варфоломей, Иуда. Оба ряда объединяет центральная большая икона «Спасителя» в образе Судии, восседающего на небесах, обе руки Которого подняты в благословляющем жесте. К нему направлены движения и взоры пророков и апостолов.

Сама бетонная черно-белая конструкция иконостаса, с четко выделенными горизонталями, вертикалями и арками надлена большим эстетическим смыслом; она не просто несет иконы, она их преподносит во всем торжественном звучании, во всей Славе. В данном иконостасе отсутствует элемент случайности, характерный для алтарных преград, в спешке возводимых в те годы в Словакии церквей.

Праздничный ряд содержит 10 маленьких круглых икон: «Рождество Богородицы», «Введение во Храм», «Рождество Христово», «Сретение», «Крещение», «Преображение», «Вход Господень в Иерусалим», «Воскресение Христа», «Вознесение», «Успение Богородицы». Сцены «Крещение» и «Преображение» разделяет расположенная над царскими воротами композиция «Тайная Вечера».

Местный ряд иконостаса состоит из 6 больших икон. Их арочные завершения выделены темной линией, пущенной по стене иконостаса и как бы опирающейся на такие же темные колонны, несущие массивную конструкцию преграды. По сторонам от царских врат традиционно располагаются иконы «Богородицы»

и «Спаса на Престоле». Богоматерь изображена сидящей на троне со стоящим, словно пытающимся сделать шаг в направлении к Ней, Младенцем. Она относится к одному из вариантов «Богоматери Умиление», являясь подобной «Богоматери Толгской I» (ГТГ).

Христос восседает на престоле как Судия, левой рукой Он поддерживает раскрытое Евангелие, правая поднята в благословляющем жесте. Левее от иконы «Богоматери», на двери, расположен храмовый образ «Архангела Михаила», изображенного в золотисто-охристом орнаментированном хитоне с широким оплечьем, белыми, спускающимися вниз крыльями и держащего в левой руке алый меч. Правее от иконы «Спасителя», симметрично изображению «Архангела Михаила», тоже на двери находится упомянутая выше икона «Иоанна Крестителя». Он изображен во власянице и грубом плаще, с крыльями и с развернутым длинным свитком в левой руке. В правой руке святого изображен крест — символ мученической смерти Христа. Крайняя слева — икона «Св. Николая» — главного, после Богородицы, ходатая и заступника за русских людей; справа — икона «Сошествия Святого Духа», программная для иконостаса.

Все иконы выполнены масляными красками на холсте в теплой, звучной цветовой гамме, построенной на сочетании золотисто-охристых, красных, бархатных вишневых, перламутровых серо-синих, нежно-голубых, холодных зеленоватых, стальных оттенков. В сценах праздничного ряда, наиболее динамичных, богато использованы белила.

Перед прихожанами, таким образом, торжественно разворачивались две связанные друг с другом идеи: тема повсеместного утверждения Апостольской Церкви на земле, широкого распространения веры христианской по всему миру и приобщения «земель и народов» к учению Иисуса Христа, а также тема ожидания приближающегося Второго Пришествия. Они являлись

в тот момент актуальными для Словакии, возвращающейся к Православию. Созвучны они и росписям стен собора, рассказывающим о Крещении Руси.

О них мы, к сожалению, знаем совсем немного. В конце 1990-х годов храм был переписан. При создании нового ансамбля стенописи первоначальная живопись была полностью уничтожена. Автор новодела Димитрос Леуссис в нескольких компартиментах сохранил тематически и композиционно предшествующие изображения, придав им новое, абсолютно иное звучание. Так, в скупье купола, на небесах, находилось изображение Святого Духа, исходящего в пространство собора в виде голубя²⁵, окруженное фигурами херувимов и серафимов, славящих Господа и присутствующих в храме во время литургии. Возможно, что в простенках барабана располагались пророки. В параусах находились изображения евангелистов.

В верхней части северной стены, справа от окна, разделяющего стенную плоскость на две половины, помещалась большая композиция «Крещение Руси». На восточной стене северного рукава креста, вероятно, была размещена сцена «Преображение». В жертвеннике — композиция «Успение Богоматери», под которой сохранилась надпись: «Упокой Господи душу усопшей рабы Твоя Марии. 1952». Обозначенная цифра — год завершения живописных работ в церкви.

В нише, расположенной на месте входа в диаконник, размещалось изображение «Всех святых, в земле Русской просиявших». Кроме перечисленных фрагментов утраченного ансамбля, следует упомянуть и о важной части декорации — орнаментах. Они сохранились, хотя, к сожалению, тоже в переписанном виде. Исчезла легкость, виртуозность, насыщенные тяжелые цвета увязли в хитросплетениях форм. Несмотря на это, кое-где, с помощью воображения, можно почувствовать ту наполненную живой энергией линию — главную характерную особенность творчества Ю.Н. Рейтлингер.

Настенная живопись действительно несла в себе много реалистических элементов, обусловленных требованиями прихожан, чем положила начало возвращения Ю. Н. Рейтлингер к картине. Иконописица несколько отступила от правил обратной перспективы, она включила в стенопись много романтических мотивов, таких, как уходящая вдаль зигзагообразная линия берега реки в сцене «Крещение Руси», плывущие за горизонт маленькие полупрозрачные облака, дрожащие, живые тени, падающие от фигур. Легкий холодный колорит, построенный на удивительных сочетаниях тончайших оттенков голубых, синих, кобальтовых, жемчужно-серых и серо-зеленоватых, лиловых, умбристых, охристых, розовых, вишневых тонов с активным использованием белил, удивительно светел и гармоничен. Активно используемая ею острая линия вносит в живопись энергию и динамику.

Все эти моменты, однако, преподнесены эпически, иконное священное пространство и без золотых фонов владеет запечатленным на стене действием. Это сочетание светскости и символической знаковости исключительно интересно и является еще одной отличительной чертой искусства Ю.Н. Рейтлингер. Корни такой комбинации находятся в живом, творческом и преображающем восприятии священной религиозной действительности. Именно данная особенность позволяет идентифицировать ее работы, являющиеся «трудноузнаваемыми», в отличие, например, от живописи Г. Круга.

Память старожиллов донесла до нас простое человеческое восхищение отвагой художницы, с которой она стремительно «взлетала» на шаткие строительные леса. Чувство страха и боязнь высоты отсутствовали у нее абсолютно. По их словам, она мало спала, очень мало ела, сосредоточенно молилась. Проводила в теплые летние дни внутри собора большую часть дня.

С 16 апреля 1950 г. и до конца лета продолжались работы по украшению внутренних пространств. С по-

мощью подмастерьев Я. Липтака, М. Ребейя и М. Габурчака, Ю. Рейтлингер постепенно готовила стены и расписывала их. 17 июня она получила за это 100 крон. Михал Габурчак, проживавший в деревне Нягов, кроме черновой работы по выглаживанию стенных поверхностей, помогал с орнаментами.

16 июня 1950 г. настоятель Н. Щербей обратился за помощью к епископу Пряшевскому Алексию. Он писал: «Постройка Храма-Памятника окончена еще в 1948 г. Уже два года сестра монахиня Иоанна Рейтлингерова производит роспись иконостаса и стен храма. Иконостас полностью окончен и в данное время сестра Иоанна производит роспись стен Храма-Памятника. До сих пор успела она расписать только переднюю часть храма. По констатировании членов церковного комитета, сестра Иоанна работает очень медленно. Другие художники уже давным-давно окончили бы роспись храма, а она рассчитывает, что на росписи храма нужно годами работать, мотивируя, что это оригинальная работа. До сих пор православная церковная община в Медзилаборце порядочно и срочно оплачивала сестре Иоанне за ее работу. Оплачивали мы из собранных средств на постройку Храма-Памятника. Но сейчас средства у нас вышли, так как кроме постройки храма мы также построили большой этажный приходской дом. Настоящее время не является подходящим для дальнейшего собирания средств, так что мы остались должными за работу сестре Иоанне. Не уплатили мы ей за два месяца, так как все имеющиеся у нас средства вышли. Единственная надежда у нас осталась на освящение храма, когда мы надеемся собрать кое-какие средства для уплаты за работу сестре Иоанне. С сыновней преданностью покорнейше прошу Ваше Преосвященство помочь нам в нашем затруднительном положении и одолжить нам до времени, пока соберем средства, 15 000 кчс, чтобы могли уплатить сестре Иоанне за работу.

Одновременно покорнейше прошу Ваше Преосвя-

щенство определить точный срок освящения храма и написать сестре Иоанне, чтобы к этому времени поспешилась с работой и окончила полностью роспись храма. Нам с ней ссориться неудобно, а распоряжение Вашего Преосвященства она должна уважительно^{26»}²⁷. Указанная сумма была выслана в Медзилаборце.

17 августа 1950 года Ю. Рейтлингер получила за живописные работы, проводимые ею в течение 4 месяцев, 16 000 крон; 17 октября, за месяц своего труда, — 4 000 крон, а 11 ноября — «за 89 рабочих часов», — 1780 крон.

Интересен факт, что в воспоминаниях Ю.Н. Рейтлингер написано: «За деньгами я не гналась; достаточно было и того, что давали кров и кормили по очереди все прихожане»²⁸. Деньги, полученные иконописицей за работу (в общей сложности 54 868 крон), были необходимы ей и сестре Е.Н. Кист с семьей для переезда в СССР. Часть их, вероятно, откладывалась с этой целью; часть, очевидно, шла на помощь семье Кати, поскольку она находилась в затруднительном материальном положении. Финансовый вопрос волновал при этом Ю.Н. Рейтлингер менее всего остального. Она никогда не относилась к нему как к достойному внимания. Когда деньги у церкви кончились, она продолжала еще два года работать бесплатно, за жилье и питание, и именно это запечатлелось в ее памяти и нашло отражение на страницах мемуаров.

Жизнь иконописицы в Медзилаборце не была затворнической и скоцентрированной только лишь на работе. Наоборот, от близкого ей состояния уединения и сосредоточенного душевного труда ее постоянно что-то отвлекало: каждодневная стройка, постоянные проблемы с недостатком материалов, рабочих рук, бытовые трудности, тяга к живописи и красивые окрестности, заказчики картин, даже ученики. Все это не создавало предпосылок для того вида духовного твор-

чества, которое еще недавно являлось смыслом ее жизни.

Ю.Н. Рейтлингер жила в маленьком, уютном, по ее словам, домике, недалеко от строящейся церкви. Ее подругой в Медзилаборце стала соседка, Эмилия Алексеевна Любимова (1902–1995), поселившаяся в 1950 г. с мужем Александром Андреевичем Любимовым (1898–1976) и четырьмя детьми по соседству. Эмилия Любимова была родом из семьи греко-католического священника венгерского происхождения, А.А. Любимов был русским эмигрантом, агрономом по образованию, но работал учителем. Э.А. Любимова тоже преподавала в школе географию и рисование. Общими темами художниц были живопись (они увлекались пейзажами и натюрмортами), огород, воспитание детей.

В те годы Юлия Рейтлингер уже была абсолютно глухой. Младшая из дочерей Любимовых, Вера, сохранила в памяти их совместные прогулки в лесу. Достаточно было шевельнуть веткой дерева и Юлия Николаевна, почувствовав движение воздуха, оборачивалась. Из всех детей Верочка была ей самой близкой, она называла ее «наша девушка из романа». Все дочери Любимовых вспоминали иконописицу скромной и всегда жизнерадостной и веселой. Семья Любимовых покинула Медзилаборце в 1952 г, переехав в Прешов, но связь на этом не прервалась.

Ученицей Ю.Н. Рейтлингер в Медзилаборце была также Оля Кузанова, дочь священника, семью которого художница часто посещала.

Церковь «Всех святых, в земле Русской просиявших» была торжественно освящена 13 июля 1952 г.²⁹. После окончания работ Ю.Н. Рейтлингер осталась в Медзилаборце, она, вероятно, создавала иконы для других находившихся в округе храмов, а также писала картины. Все в ее домике было заставлено и завалено ими. Одну из них – свежие, благоухающие пионы – она перед отъездом подарила семье Любимовых. С Э.А. Лю-

бимовой они на протяжении многих лет поддерживали переписку.

Слова, сказанные о. Александру Меню позднее, относятся как раз к тем годам, когда создавалась церковь в маленьком, Богом забытом, селении на границе Словакии и Польши: «Жжет совесть — как могла я «уйти», блуждать, еще чем-то (и кем-то!) увлекаться после последней исповеди у о. С<ергия>, после явления Света Невечерняго!!! Оправдание — ужасающая церковная жизнь в то время в Ч.С.Р. <...> Спас меня тогда возраст. Погубил нигилизм, темперамент. А ведь я должна была бы эту последнюю исповедь перечитывать ежедневно, а я просто о ней и забыла <...>»³⁰.

Ю.Н. Рейтлингер была личностью, на которую среда оказывает определенное действие, в отличие от о. Сергия, наоборот, влияющего на окружение и окружающих. Будучи импульсивной, активной, любознательной, непослушной и независимой по своему характеру, она всегда нуждалась в помощи духовного отца. Много лет она находилась под защитой своего учителя, и вот теперь, в 1940-х годах, осталась одна. Ей было судьбой дано вновь найти духовную поддержку, и она искала, расценив много лет спустя свои чехословацкие искания в весьма нелестных тонах. Чтение последней исповеди о. Сергия даже с утра до вечера не помогло бы ей поменять действительность, и Медзилаборце никогда бы не стали Сергиевским подворьем. В Чехословакии она оказалась в совершенно иных условиях, там окончательно завершились годы ее парижского расцвета. Эту жизнь нужно было пройти, чтобы поставить очередную точку и двинуться дальше.

Говоря об основных периодах в ее творчестве, нет смысла их выискивать: Ю.Н. Рейтлингер определила все сама. В 1975 г. она писала о. Александру Меню: «В молодости я иконы делала очень свободно <...>, потом — более традиционно, сейчас хочется опять большей свободы <...>»³¹. Духовное творчество на религиозные сю-

жеты, то, что привело Ю.Н. Рейтлингер позднее к иконописи, характерно для периода до 1929 г., когда художница посетила выставку Русской иконы из собраний СССР, передвигавшуюся по Европе. Соприкоснувшись с шедеврами, она перешла от эксперимента к канону, не оставив, однако, питаемую о. Сергием идею преобразования церковного искусства (да и церковной жизни вообще), осмысляя канон по-новому, заставляя икону звучать и жить. Этот «классический» временной интервал длился с начала 1930-х и до конца 1950-х годов. Алтарные образы, созданные для церкви святых Кирилла и Мефодия, в полной мере можно отнести к высшим достижениям названного периода. К ним же принадлежат росписи и иконостас в Медзилаборце.

Десятилетнее пребывание в ЧССР подготовило полный отход Ю.Н. Рейтлингер от иконописи в Узбекистане, где ей было суждено прожить остаток жизни и умереть. Когда-то о. Сергей Булгаков адресовал художнице напутствие: «Хочется тебе сказать много, много бодрящих, вдохновляющих слов, которые раньше сами исходили из уст, а теперь, хотя и молчат мои уста, но из сердца моего, подобно каплям крови, каплют эти сгущенные и застывающие вдохновения. Прими их и сохрани, даже если бы я умолк»³².

«Эти вдохновения» о. Сергия она долгие годы берегла в своей душе для того, чтобы дать им возможность вновь воплотиться. Но это блестящее возрождение скрывалось в тогда еще неясном будущем, а путь к новому периоду «большой свободы» был долог, сложен и тернист.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например: *Сестра Иоанна (Рейтлингер)*. Автобиография. Ин.: Вестник РХД. № 159, 1990. С. 85–104; *Рейтлингер Ю.Н.* Последние воспоминания. Публикация и комментарии Н.Портновой. Ин.: Вестник РХД. № 170, 1994. С. 85–114, далее: *Рейтлингер Ю.Н.* Последние воспоминания; Протоиерей Сергей Булгаков. Письма к Юлии

Николаевне Рейтлингер. Публикация и примечания Н.А. Струве и Т.В. Емельяновой. In.: Вестник РХД. № 182, 2001. С. 67–99; Умное небо. Переписка прот. А. Меня с монахиней Иоанной (Ю.Н. Рейтлингер). М., 2002, далее: Умное небо; *Сестра Иоанна (Рейтлингер)*. Дневник духовный (1935–1938). In: Вестник РХД. № 186, 2003. С. 59–94; *Янчаркова Ю.* Именно в этой точке карты земной... Пражские годы сестры Иоанны (Ю. Рейтлингер). In: Вестник РХД. № 186, 2003. С. 95–113; далее: *Янчаркова Ю.* Именно в этой точке карты земной...; Духовный мир и иконопись инокини Иоанны (Ю.Н. Рейтлингер) 1898–1988 (Петербург – Ташкент). Каталог выставки 20.09 – 17.10.2000. М., 2000, далее: Духовный мир; Коткаваага К. Progeny of the Icon. Abo. 1999; Свято-Сергиевского подворья в Париже. К 75-летию со дня основания. СПб., 1999; *Вздорнов Г.И., Залеская З.Е., Делекова О.В.* Общество “Икона” в Париже. 1, 2 тт. Москва-Париж. 2002.

² Подробнее: *Янчаркова Ю.* Именно в этой точке карты земной...

³ *Булгаков С., протоиерей.* Православие. М., 2003. С. 268.

⁴ Там же.

⁵ *Вейдле В.В.* Роспись Медонской церкви. In: Числа. Сборник под редакцией Н. Оцуа. Париж, 1933. Кн. 7–8. С. 256.

⁶ Духовный мир. С. 12.

⁷ Подробнее о Е.Н. Кист см.: *Belosevska L.* Ekaterina Rejtlinger und das russische Geistesleben in Prag Anfang der 1920er Jahre. In: Adelbert Davids, Fedor V. Poljakov (eds.) in: The Russian Diaspora in Europe: Religious and Cultural Relations. Bern, Peter Lang Verlag (in press).

⁸ Государственный центральный архив Чешской республики (РЧ). 1941–50. R 836/27. К. 5374).

⁹ Государственный центральный архив Чешской республики (РЧ). 1941–50. R 836/27. К. 5374).

¹⁰ *Рейтлингер Ю. Н.* Последние воспоминания. С. 106.

¹¹ Далее его имя упоминается и как Всеволод Коломацкий, и как Андрей (Коломацкий).

¹² По другим данным – с 1924 г.

¹³ Посвящение церкви «Всем святым, в земле Русской просиявшим» приводится в православном календаре. См: Православный церковный календарь за 1950 г. С. 83. Во всех документах фигурирует сокращенное название «храм-памятник». Сегодня церковь освящена как храм Сошествия Святого Духа.

¹⁴ Данный тип храма был наиболее удобен и с практическо-финансовой точки зрения, важной в то время. Он не требовал исключительно точных, до каждой детали, расчетов ни в проекте, ни в строительстве.

¹⁵ Архив православной церкви в Прешове. Ф. Православная церковь района Медзилаборце (Pravoslavná cirkev obci Medzilaborce). Далее АПЦ, ф. ПЦ. Листы не пронумерованы. Письмо Владыке Елевферию.

¹⁶ А. Коломацкий одновременно закладывал фундаменты православного храма в Стакчине, строил храм в Прешове и городе Кромержиж. Работа с раннего утра до позднего вечера в исключительно тяжелых условиях, частые переезды — все это сказывалось на его здоровье. Накануне начала работ по постройке Храма в Медзилаборце Владыка Елевферий писал Коломацкому: «Берегите свое здоровье, запрещаю Вам физически работать, т. к. Вы слишком подорвали уже свои силы. Вы можете только руководить работами и давать свои ценные советы, все же работы должны исполнять прихожане или же рабочие». (АПЦ, ф. ПЦ. Письмо Владыки Елевферия о. А. Коломацкому).

¹⁷ АПЦ, ф. ПЦ. Записка Н. Щербея.

¹⁸ Там же.

¹⁹ АПЦ, ф. ПЦ. Прошение Приходского управления православных в Медзилаборце, адресованное Владыке Елевферию от 7.4.1948.

²⁰ Речь идет о широко распространенном поздневизантийском типе <иконы> Иоанна Предтечи, носящем название «Ангел пустыни». По словам Г.И. Вздорнова: «Его иконографические черты восходят к евангельскому изречению об Иоанне как о предшественнике Христа: “Я посылаю ангела Моего перед лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою” (Мф. 11:10; Мк. 1:2; Лк. 7:27). В Евангелиях же цитируется текст проповеди в пустыне, когда Иоанн крестил народ иудейский, указал на будущее Царство Небесное и на необходимость покаяния для прощения грехов в ожидании Страшного Суда». См.: *Вздорнов Г.И. Икона «Иоанн Предтеча — Ангел пустыни» — памятник круга Феофана Грека. In.: Памятники культуры. Новые открытия. 1975. С. 171.*

²¹ АПЦ, ф. ПЦ. Рапорт, адресованный Владыке Елевферию от 23.8.1949.

²² Имя Иоанны Рейтлингер в переводе на чешский и словацкий языки звучало как Яна Рейтлингерова.

²³ *Рейтлингер Ю.Н. Последние воспоминания. С. 106.*

²⁴ См., например: *Greslik V. Ikony 18. Storočia na Vychodnom Slovensku. Presov, 2002.*

²⁵ По словам протоиерея М. Беги, в настоящее время в зеркале изображен Пантократор.

²⁶ Богемизм, имеется в виду принимать во внимание.

²⁷ АПЦ, ф. ПЦ. Письмо Владыке Алексию, православному епископу

Пряшевскому, от настоятеля прихода в Медзилаборце Н. Щербея от 16.6.1950.

²⁸ *Рейтлингер Ю.Н.* Последние воспоминания. С. 107.

²⁹ Вопрос решался длительное время. О.Г. Кузан писал: «Вопрос освящения Храма-Памятника в Медзилаборце откладывается уже не менее двух лет. Год назад я обращался в Епархиальный совет и к Его Экс. Владыке с просьбой о разрешении освящения. Как устно, так и письменно мне ответили, что данный вопрос мы, т. е. кураторский отдел, должны решать самостоятельно» (АПЦ, ф. ПЦ. Письмо протоиерея Г. Кузана в Епархиальный совет православной церкви). Предложенная кураторским отделом дата 8 июня 1952 г. была изначально одобрена епископом Алексием. Потом, спустя несколько дней, принимается иное решение. Это было связано с тем, что на 8 июня приходился Духов день, в который традиционно совершалось большое богослужение в монастыре, находящемся в нескольких километрах, в Красном Броде. Освящение Храма-Памятника перенесли на 13 июля 1952 г.

³⁰ Умное небо. С. 245.

³¹ Там же. С. 93–94.

³² Там же. С. 515.



ФИЛОСОФИЯ



Владимир Бибихин

Мир

История философских мнений о мире, как теме, открывает много неожиданностей. Прежде чем задуматься о понятии, мы всегда уже имеем дело с миром, не со словом, а с самой вещью. Что это за вещь — мир?

1. Мир велик. О нем ведут свой дискурс многие науки, деля его на области исследования, все более дробные и специализированные. Говоря о Вселенной, имеют в виду ее физическое устройство, галактики, туманности, расстояния, возрасты небесных тел. Можно ли считать, что мир и есть Вселенная? Мы невольно отшатываемся от такого определения. Нам делается не по себе, мы начинаем ощущать себя неудобно, словно без крыши над головой на крошечной планете в недрах бескрайнего пространства с несчетным числом солнц, из которых многие больше нашего. Сравнительно с космическими расстояниями в миллионы световых лет земные дистанции между домом и местом работы или даже между городами на нашей Земле ничтожны. Человек, который видит себя крошечным на малой планете, не может не думать невольно о мало-значительности своих движений и действий. В масштабах Вселенной становится все равно, что сделаю я, ма-

ленький; разницу между одним и другим поведением, например, движением и лежанием, подъемом и падением из-за малости феномена становится трудно уловить. Заползет ли муравей в щель своего муравейника или будет еще продолжать мужественно отстаивать, скажем, порядок вокруг него — велика ли разница?

Из окон философского факультета МГУ им. Ломоносова Москва похожа на большой муравейник. Тысячекратно пересекаясь между собой, люди уверенно идут каждый своим путем. На ночь они находят где приютиться, а с утра снова несколькими миллионами выходят из домов, причем, мало кто встает поперек порядка и эксцессы статистически немногочисленны, могут почти не учитываться и, как исключения, подчеркивают правило. Человек, который ежедневно, повинувшись императиву, встает в пять утра, чтобы к шести или раньше развезти хлеб по булочным, и делает это совестливо и аккуратно на протяжении десятилетий с очень редкими срывами, заставляет вспомнить о порядке звездного неба, движении светил.

При взгляде, так сказать, из пространства Вселенной на Землю, на город Москву, большого достижения в том факте, что в целом здесь побеждает порядок, усмотреть не удастся. Порядок в природе, в космосе, в движении светил явно не хуже, в целом совершеннее и удивительнее, чем слаженность человеческого общения. Кажется, что человеческий порядок лишь идет по следам порядка природы и в соревновании с ним проигрывает, отстает, запутывается в самом себе, требует непомерно много сил для своего поддержания, нуждается в заимствованиях от порядка природы. Организовать тепло- и водоснабжение даже очень большого города или железнодорожную сеть на шестой части суши одно дело, а пустить на миллиарды лет в ход с неуклонной точностью не одну планетную систему — другое. В рамках и масштабах Вселенной порядок общества предстает лишь подражанием, и не очень удачным, со срывами, порядку природы.

Мы редко смотрим на Землю из Вселенной, редко думаем о том, какая она пылинка и как на ней затеряно среди миллиардов людей наше существо. Почему это — из-за желания уйти, как улитка, в свой домик и не думать, зачем в глубине одной из миллиардов галактик в лучах небольшой звезды на клочке земли маленькой планеты движется маленькое живое существо? Или человечество на самом деле очень сильно и втайне знает, что ему суждено разжечь во Вселенной пламя разума, развернуться в космическую цивилизацию? Тогда недаром из человеческого муравейника уже нацелены щупальца, радиотелескопы в немыслимые пространства?

Представление о себе как о ничтожной частице Вселенной поверхностно и ложно. Оно появляется там, где забыты исходное царственное чувство человеческого младенца в мире и доводы логики. Строгое рассуждение доказывает, что мы не можем быть ограниченной частицей вселенского целого. В самом деле, допустим, Вселенная бесконечна. Но всякая часть бесконечности есть бесконечность. Всякая бесконечность равна другой бесконечности, поскольку бесконечность не может быть меньше бесконечности. Мы — часть бесконечной Вселенной. Следовательно, каждый из нас в качестве части Вселенной тоже бесконечность и равен Вселенной. Допустим, наоборот, что Вселенная конечна. Если она конечна и притом единственна, иначе была бы не Вселенной, а частью другого целого, то такая обладает свойством полноты, а именно: несмотря на свою конечность не имеет ничего, чего бы ей не доставало, и, значит, каждая ее часть такова, что без нее Вселенная уже не будет полной, т. е. каждая ее часть равномогуща целому, будучи таким же условием полноты целого, как и самая большая часть.

Эти силлогизмы обладают математической достоверностью. Они, однако, не имеют для нас силы. Современность отвергает метафизическую логику. Глубокое равнодушие к выкладкам разума — наша общая черта сегодня. Нам все равно, что и кому они доказывают. Мы

полагаемся на чутье и еще очень хорошо, если иногда проверяем его расчетом. Даже дважды два современному человеку не убедительны. Не только логика, говорящая, что человек равен Вселенной, но и та простая выкладка, что от вытаптывания земли мы получим вытопанную землю, никого не убеждает. А вдруг нет?

У всех нас есть хорошая доля презрения к бессильным философским рассуждениям. Подозрения, что в философии что-то еще скрывается, становятся все меньше. Надо поискать профессора, который верит в свою науку. Философская публицистика пытается делать вид, будто у нее на руках есть еще нетронутая стопка козырных карт, когда на деле у нее, похоже, вообще уже ничего нет. Из «философских идей», опустошенных до полной никчемности, выколачивается последний прок, уже едва ощутимый, с тем единственным бесспорным результатом, что пренебрежения к философии с годами становится больше.

Современный человек надеется не столько на рассуждения, сколько на интуицию и волю. От воли у него, похоже, осталась уже только воля к воле (Ницше). Мы блюдем форму волевого поведения тем настойчивее, чем больше мы растеряны. Что мы растеряны, мы всего меньше готовы признать. Кто-то растерян, но не я. Если я все-таки растерян, то не должен показывать, хотя бы для того, чтобы не ставить себя в глупое положение. Уверенная воля нам нужна именно потому, что мы растеряны, не временно и отчасти, а в таком же смысле, в каком ходим на двух ногах. Нам с трудом удастся собраться. Стоит нам задуматься, мы по меньшей мере раздваиваемся. Мы поэтому стараемся особенно не задумываться. Мы не хотим признать, что растеряны, и тут же невольно признаем это, говоря, что ищем себя, свое место в мире. Не будь мы растеряны, какая была бы надобность искать себя? А между тем «найди себя» — не реабилитационная программа для отдельных индивидов, хромящих в стороне от общей колонны, а дело каждого и, похоже, первое.

Кто-нибудь скажет: вот он я, и для достоверности похлопает себя по бокам. Но человеку мало обнаружить свое тело в пространстве. Можно в точности знать свое местоположение на карте и в календаре. Найти себя в пространстве мало. Надо найти себя в мире. Иметь место в окружающей среде, скажем, на восточноевропейской равнине в таком-то ее городе или селе, недостаточно. Человек еще не нашел себя, даже если имеет дом и прописку (регистрацию). Что значит найти свое место в мире?

Это проблема. Говорят, в России найти себя особенно трудно. Многие не находят. Мало меняет дело то, что большинство со временем как-то устраивается. Конечно, когда человек не нашел себя, ему не остается ничего другого, как устроиться, например, сформировать свою личность. Но никакое устройство человека по-настоящему не устроит. Оно устраивает кого-то другого. Как могло быть иначе? Ведь устроившийся с самого начала устраивал не себя. Себя он еще не нашел. Это трудная задача, выполнимая, как говорил Сократ, может быть только для бога.

Спросим иначе: не как найти себя, свое место в мире, а как найти сам мир. Может быть, найти себе место в мире трудно потому, что мы ищем не только еще неизвестного себя, но и неизвестно где. Мы растеряны и не можем найти себя не потому, что с нами случилось что-то неладное, а потому что не знаем, где искать. Мы явно в мире. Но мир не на карте. Он неведомо где. Может быть, мира уже нет. Мы не в силах найти себя и растеряны потому, что нет того самого, в чем наше место. Дело не в нас, дело в мире.

Все, что мы видим, когда что-то видим, составляет части мира. Мы никогда не видим мир в целом. Если есть что-то абсолютно невидимое, то это мир. Мир нельзя видеть даже не потому, что он велик и кроме всего существующего включает то, что еще только может быть; не потому, что каждый видит мир по-своему; и не потому, что в мире, который я вижу, нет меня,

а в мире, как его видит другой, я есть, так что мой мир всегда не весь, значит не мир. Мир прежде всего нельзя видеть как раз по той причине, по которой кажется, что он проще всего: потому что он целое. Пытаясь охватить всё, мы не случайно добавляем: всё в мире, всё в целом. Всё становится целым не потому, что досчитано до конца. Художественное произведение приобретает цельность не тогда, когда включило в себя изображения и людей, и животных, и растений, и минералов. Не целое возникает в момент, когда налицо сумма всех составляющих, а всегда наоборот: мы получаем возможность подсчитывать сумму только в свете целого. *Всё* в целом мы сосчитываем, *целость* угадываем и ощущаем. Мы говорим «целая тарелка супа» не тогда, когда ее емкость заполнена до самого края, а тогда, когда супа налито *в меру*.

Все вещи внутри мира представляют собой условные целостности (единства). Они существуют, пока сохраняют свою относительную целостность. Только мир безусловная целостность. Как налитая с верхом тарелка не «целая», так целый мир не просто сумма всего на свете. Избыток зла, хаоса не нужен для целостности мира, наоборот. Можно было бы сказать, что мир существует по способу художественного произведения, полнота которого ощущается, но не вычисляется. Вернее сказать, однако, что художественное произведение существует по способу мира, сбываясь в меру достижения целостности.

Поэтому когда нас хотят, что называется, привести в чувство, широким жестом показывая: «да вот же он, мир, вокруг!», мы слышим в этом приглашении что-то неладное. Нам показывают вещи, много вещей, и приглашают увидеть в них то, что в них видеть нельзя, — полноту. Я ее не ощущаю. Мир для меня, возможно, давно распался. Миру то и дело дают определения: мир широк, мир тесен, мир прекрасен, мир — тюрьма. «Дух человеческий — в плену. Плен этот я называю 'миром', мировой данностью, необходимостью», — так начинается одна книга русского философа Николая Бердяева.

Мир дарят. Каким же знанием, но не в результате пересчета предметов, мы знаем, что бывает такая вещь, как полнота?

Целый мир мы ощущаем, когда нас захватывает чувство, которое не очерчено нашим телом, а относится ко всему. Таким чувством может быть беспричинная радость. Нам тогда кажется, что целый мир безусловно хорош и в нем нет ничего, что нарушило бы это чувство. Раньше мы, скажем, видели в нем светлую и темную стороны, он делился на свое и чужое, но в захватившей нас радости он *весь* хорош. Или, наоборот, бывают состояния, когда весь мир — именно весь — кажется словно подточен, везде мерещится обман, всё пошатнулось, включая нас самих. Мы не любим таких состояний, пытаемся развеять их. Но они тоже роднят нас с целым миром.

Такие настроения больше чем психология. Они наш единственный подступ к опыту целого. В философском справочнике читаем: «Настроение — целостная форма жизнеощущения человека». Откуда спустилась целостная форма? Как она смогла ввести в берега поток жизнеощущения? Все на свете то расплывается, то снова створаживается в единство. Форма единства, целостная форма, говорят нам, — это закон жизни, закон всего действительного. Организмы, социальные процессы, кораллы кристаллизуются в целостные формы. Ими оформлено всё на свете. Даже хаос — лишь определенная степень ослабления формы. Всякое познание, учат нас, «начинается с нерасчлененного представления о целом», иначе мы ничего не могли бы познать.

При попытке определить целое мы не уйдем намного дальше единства. Единство есть свойство единого, одного. Что такое одно? Число. Что такое число? Неизвестно. Дефиниции числа не существует. Его определяют через количество, количество через счет, счет опять же через единицу. Можно как угодно формализовать эту процедуру, например, определять число как

«понятие, служащее для количественной характеристики предметов» с отсылкой к термину «число», причем число определяется как «отображение общего и единого», а единое, в свою очередь, как «начало множества», «множество» — как «класс», «класс» — как «совокупность элементов», т. е. опять же единство единиц, число. Или еще абстрактнее: число есть «класс всех равночисленных классов», т. е. классов, между всеми элементами которых соблюдается «одно-однозначное соответствие», когда элемент одного класса можно без двусмысленности сопоставить элемент другого класса. Но «элемент класса» невозможно определить иначе как некую единицу. От тавтологии при определении числа никакая формализация не избавляет. Единство есть единое, единое есть число, число есть счет единиц, количество единств. Дальше пути нет.

Все, однако, и без определения знают, что такое единое. Не умножая сложности там, где все само собой понятно, обратимся к жизни. Вся жизнь теперь, между прочим, строится на научных основах. Все науки математизируются. Правда, неизвестно, что такое число — начало математики. Но неопределимость числа была всегда известна, и это не мешало математике развиваться, даже наоборот: избавившись от ненужной метафизики, она — и с нею все науки — стали прогрессировать с неслесненной быстротой, достигнув результатов, каких не знало человечество. Математика и науки будут развиваться и впредь, если перед ними не будут ставить нерешаемых метафизических задач типа определения числа.

Но наука, заботясь о точности своих операций, не видит, как вещь сама по себе существует до препарирования объективации. Предметом науки может стать только то, что подвергнуто так называемому научному представлению. Эта блестящая слепота науки позволит ей развиваться и тогда, когда на Земле не останется обитаемой среды и придется решать задачи жизне-

обеспечения застекленных автономных колоний в космосе. Возможно, именно когда не останется бытия, наука, избавившись от помех, сможет прийти к головокружительным изобретениям. Слепота науки происходит не от оплошности ее деятелей, а от того, что для успешности своих операций она должна забыть, чем по существу оперирует. Она в принципе ничего не должна видеть, кроме своих операций, и бытие в них остается по необходимости обойдено, хотя и необходимо (Хайдеггер).

Предположение, что безразличие науки к бытию происходит оттого, что наука не понимает числа, единицы и единого, только кажется странным. Вспомним, что по древнему определению единое есть бытие. На том, что единое есть бытие, а бытие есть единое, стоят античность (Парменид, Платон, Аристотель), средневековье и начало нового времени (Лейбниц). Бытие, понятое в смысле мирового целого, вынесено наукой за скобки точно так же, как и вопрос о том, что такое число и начало числа, единое.

В тезисе о тождестве единства и бытия философская классика не ограничивается тем наблюдением, что все существующее тяготеет к целостным формам, например, размытая первоначальная туманность постепенно свертывается в клубки, сволакивается в волокна, в нити, в струны, приобретает числовую структуру. Платон в диалоге «Парменид» говорит не о том, что бытие имеет тенденцию к оформленности. Имеется в виду что-то более важное: единство не свойство или тенденция бытия; бытие *есть* единое, *unum et esse convertuntur*. Не так, что бытие приобретает по ходу развития черты единства или даже обладает единством как своей чертой, а другое: нет одного, которое не было бы бытием, нет бытия, которое не было бы одним.

Можно слышать, что тезис о тождестве бытия и единства принадлежит преодоленной метафизике. Заниматься ее проблемами, так же, как и парадоксами бесконечности, у нас нет настроения. «Нет настрое-

ния» вовсе не значит, что в нас нет никакого настроения, как раз наоборот. «Нет настроения» для логики и метафизики у нас именно потому, что мы настроены заняться другим. Настроение есть, но даже не зная в точности, какое оно, мы знаем определенно, что у нас нет настроения разбираться, единое иное ли другому или не иное ему и бытию. Настроению нет дела до единого и его иного.

2. Настроение — это когда за суетой и ненужными встречами, за раздирающими заботами, неведомо откуда, может быть, из детства, просится не сама музыка, а словно только один ее неслышный тон. Он заглушен шумом, но будет яснее слышен, когда мы останемся наедине с собой и пойдем по людной вечерней улице. Настроение захватит нас, склонит все в свою сторону, и мы словно замороженные будем бояться, что его что-то спугнет. Настроение может превратиться в стихи, которые не нарушат его, а наоборот, дадут ему быть собой, остаться в них навсегда и стать настроением других людей, может быть, очень многих, настроением времени; или настроение превратится в музыку, оно ведь и так с самого начала было неслышным тоном; или ни во что не превратится, а развеется, когда чужой голос окликнет нас: «Что это мы сегодня такие задумчивые?», и мы, чего-то стыдясь, поспешим заверить, что вовсе нет, что все это так, ничего.

Почему настроение так заметно? Еще только издали видя человека, с которым у нас деловая встреча, мы стираем с лица следы задумчивости, расстройства. Люди догадываются, тактично расспрашивают, и только под защитой чужого участия мы перестаем стыдиться. Настроение неведомым путем замечают прежде, чем особенности костюма, состояние здоровья. Есть общепринятые настроения. «Я не в настроении» говорится, когда настроение необычно и так сильно, что мешает принять требуемую в обществе форму. Значительность общения с детьми в большой мере объясняется тем,

что ребенок не прячет свое настроение, и имеешь дело не с его взглядами на мир, а с самим миром, открытым в его настроении. У взрослых мы имеем дело почти всегда уже со скрытым, подавленным настроением.

Мы обмениваемся мнениями и говорим о делах, но исподволь в любых условиях мы общаемся своими настроениями. Не случайно власть интересуют не столько мнения общества, сколько его настроения. Они могут овладевать миллионами, заражают мгновенно, и преградой им может стать только новое настроение. «Значение настроений в истории нельзя достаточно оценить: все великое в ней произведено ими. Религии и революции, искусство и литература, жизнь и философия одинаково получают свой особый характер в настроении тех, кто создает их» (В.В. Розанов. «О понимании»).

Мартин Хайдеггер называет бытие человека присутствием (Dasein). Вещи существуют. Животные дышат и движутся. Человек существует как вещь, живет как одушевленное существо и, пусть редко и не в полной мере, *присутствует*. Не его вещественное телесное наличие, не его живая природа, а прежде всего и главным образом его присутствие задевает, задействует нас. Пушкин умер больше полутора веков назад, но его присутствие ощутимее, чем у многих живых. Присутствие всегда касается меня. Другой проникает в мое собственное присутствие, задевая меня тем безусловнее, что не телесно, и иногда интенсивнее издали, чем рядом. Чтобы уйти от чужого присутствия, обычно бывает мало заслониться стеной.

В подлинном, не подавленном, не деланном настроении открывается сам человек. Подойти ближе к нему, чем в его настроении, я не могу. За настроением мы увидим опять настроение, более сырое, более настоящее. Мы назвали существо человека присутствием. Старая дефиниция человека *разумное живое существо* включает целых три категории, но мы думаем о том одном, что делает человека не суммой функций, а целым.

Надо понять, что настроение не привесок к присутствию, которое якобы бывает и без него. «Настроение есть основной способ (=основная мелодия) того, как присутствие в качестве такового есть» (Хайдеггер). Ближе к человеческому присутствию, чем настроение, ничего нет. Мы можем разобрать его до простых начал и увидеть бездну, которая тоже будет настроением, причем таким, что мы, скорее всего, умолкнем от изумления. Человек может выйти из ума, но не из настроения; в него он тогда скорее войдет.

Присутствие — моё — в более полном смысле, чем тело и способности, но я им не распоряжаюсь, а ему принадлежу. Я не создал его, а оказался в него брошен раньше, чем сказал я. Новорожденный ребенок, мало владеющий телом и разумом, полноценно присутствует в мире. Я не могу отменить свое присутствие или отделаться от него: в самом этом усилии оно утверждается и не может быть прервано насильственными средствами. Простое наблюдение показывает его мощь.

Бытие, по привычному определению, есть объективная реальность, существующая вне и независимо от сознания человека. Такой реальностью выступают, например, стены здания, в котором мы находимся. Его невидимый фундамент, спрятанный под землей, еще основательнее. Однако ни стены, ни фундамент пока еще не бытие. Стены могли бы тут и не стоять, а то, что можно поставить или не поставить или потом снова разобрать, нельзя признать первичным бытием. Строители подняли краном железобетонные плиты, сварили электрической дугой арматуру; до них здесь было поле. Стены тут *контингентны*, им случилось быть, а случайное требует надежного, сущностного для своей основы. Здание все-таки не бытие, несмотря на фундаментальную основательность своей громады, убедительно символизирующей бытие, но не больше.

В большей мере бытие — те общественные силы, которые привели в движение материальные массы, создали некогда на середине Восточноевропейской рав-

нины город Москву и разными способами сделали его одной из мировых столиц. Общественные силы действуют не из воздуха и даже не в первую очередь из географического положения и природных условий. Эти силы — люди, собранные в общество, не в своей биологии, не в своей физической мощи (звери сильнее людей) и даже не в своем разуме (по разуму, мы видим, ничего на самом деле в истории не устраивается), а в том, что раньше, прочнее и действеннее разума и что в старину называлось норомом (нравом): люди в своем непосредственном присутствии, в своем существе, в настроении удали у первопроходцев и освоителей просторов, потом в настроении упорства, может быть, энтузиазма, может быть, мрачной решимости или ожесточенного отчаяния. Так, мощью человеческого присутствия, настроенного утверждать себя, на земле был создан этот город Москва, а не был бы создан иначе.

В здании главное, стало быть, не бетон. Выбор строительных материалов — случайное и позднее производное истории человеческого присутствия на Восточноевропейской равнине. В том, что бетонные стены *есть*, дает о себе знать присутствие человека, настроенное именно таким, а не другим образом. Если бытие — не вещи, которые там и здесь, а само по себе *есть*, то мы имеем его наиболее убедительный опыт прежде всего в нашем собственном человеческом присутствии, которое открывается нам в нашем настроении, пусть подавленном.

Издавна бытием называли природу, которая до сих пор сильнее человека, своего создания, вершины биологического развития. Природу наблюдают в лесу. Лиственный лес летом зеленый, зимой серый. Какой лес природа, зеленый или серый? В лесу наблюдают природу и зимой и летом, он — природа как лес вообще, единство своей зимней и летней формы. Лес вообще видеть нельзя: ведь мы видим или летний лес, или зимний, а лес сам по себе, летний-и-зимний, мы нигде и никогда глазами не увидим. Тем более природу видеть

в смысле разглядывания глазами нельзя: мы наблюдаем воду, переходящую в лед и пар, и изучаем законы природы в этом переходе. С самой природой мы имеем дело лишь постольку, поскольку осмысливаем то, чего видеть нельзя: единство льда и пара, противоположных вещей.

Что зимний лес и летний лес одно, перелетные птицы, например, не видят. Они вообще не видят зимнего леса зимой, только летний. Увидеть, что летний и зимний лес одно, мог только человек, который взял их в единстве, в том, что, разные до противоположности, они один и тот же лес. Мы вернулись к единству. Природы без него нет. Природа воды одна в льде и паре. Взятая в целом, природа не камни, не магма, не огонь, не холод, а единство всего. Это единство невидимо, неосязуемо, но без него нет природы, есть только одноразовые ощущения.

Мы ходим по кругу. Мир — единство, целость. Единое, говорили древние, есть бытие. Мы так уже не говорим. Мы скорее согласимся, что бытие это природа. Природа в своем существе есть единство противоположностей. Или бытие есть общество, история. Чтобы стать общественным, историческим деятелем, человек должен найти себя, т. е. вернуться к простой целости своего присутствия. Раздвоенный, подавленный, расстроенный не делает историю.

Охватить природу не легче, чем охватить единство, скорее, наоборот. Мы познаем с помощью единства. То, что мы не знаем, что такое целое, не мешает на него опираться. Например, Александру Македонскому не мешало покорять мир то обстоятельство, что в его времена расплывались в неизвестности края обитаемой земли. Он не ставил себе задачи выяснить сперва в точности границы земли, чтобы потом идти в поход на ее завоевание. Его логика была другая: мы не сначала узнаем, какова вся земля, чтобы потом ее захватить, а сначала захватим *всю* землю *в целом*, а потом узнаем, какая она.

В той своей речи, в которой Александр призывал «мужей македонских и союзников» (*Flavius Arrianus, Alexandri anabasis V 26, 4*) двигаться дальше, а они уже устали и боялись, границы земли определялись им исходя из его собственного и его армии предельного усилия: поскольку вот-вот уже совсем немного осталось, чтобы довершить решающий подвиг добродетели (доблести), постольку пределы всей земли должны быть уже близки. В основе этого ожидания лежала уверенность: не может быть, чтобы предельному усилию не дались пределы *всего*. Подразумевалось, что мера сил эллинов и охват всего мира совпадают. «Пределов же усилий благородному мужу я, что касается меня, не полагаю, кроме как самих же трудов, сколько их надо, чтобы совершить прекрасные деяния». Величайшее из них — именно покорение «всей земли» до ее конца. «Если же кто желает услышать, каков будет конец самой войне, то пусть знает, что немного ведь нам уже и осталось до реки Ганга и до восточного моря... Так что вся Ливия (Африка) будет наша, и точно так же вся Азия наша, а пределы ее области Бог сделал пределами всей земли» (*V 26,1–2*). Последний край земли поможет очертить мировой океан. Еще совсем немного, и сработает волшебная защелка, будет достигнут предел и в руках окажется всё. Александра манило сперва относительное *всё* Эллады, потом абсолютное *всё* мира. Ему было бы досадно, если бы кто-то стал задавать ему сократические вопросы, заставляя прояснить, что такое *всё*.

Мы хотим знать, что такое мир. Мир есть целость, единство всего без исключения. Что такое единство, мы не знаем, хотя в опоре на него все познаем. Мы, правда, безошибочно опознаем единство. Так же уверенно мы опознаем жизнь в отличие от неживого, хотя не знаем, что она такое. Над этим веками бьется биология. Ясно, как бы мы отнеслись к человеку, который захотел бы непременно сейчас же на месте объяснить жизнь. Такая же или бóльшая загадка — единство всего, мир. Единство мы опознаем еще легче, чем жизнь.

На каждом шагу мы, собственно, только и заняты прежде всего опознанием единств, они для нас та первая ясность, в свете которой приходит всякая другая. Единствами являются, например, слова, которыми мы говорим. Определения слова не существует, строгого способа выделить слово как единицу из потока речи не найдено, хотя мы без труда говорим и опознаём слова, не зная, что такое слово. «Человек обладает способностью строить язык, в котором можно выразить любой смысл, не имея представления о том, как и что означает каждое слово, — подобно тому как люди говорят, не зная, как образовались отдельные звуки» (*Витгенштейн. Логико-философский трактат 4.002*).

Мы живём в мире и говорим, хотя жизнь, мир, язык — вещи неприступные. Легкая, всё опережающая опознаваемость единства подвела нас, соблазнила задуматься о мире. Мир как единство целого невидим, неуловим, неопределим.

Еще раз присмотримся к науке. Древние не могли подняться до высшей новоевропейской математики, которая началась с дифференциального и интегрального исчисления бесконечностей, потому что не могли перестать всерьез думать о единстве. Неоплатонический философ и математик Ямвлих определяет единицу (монаду) как «начало числа, существующее до всякого полагания», включая Божественное, т. е. она даже не Богом сотворена, а равновечна с Ним, составляет Его природу. При всем желании мы не можем ее обосновать и определить. «В сторону уменьшения она (единица) кладет предел делению непрерывного до бесконечности, а в сторону увеличения — подобному же (бесконечному) приращению непрерывных». Как бы мы ни дробили число, у нас на руках оказывается некая единица, и она же маячит в перспективе всякого дробления. Как бы мы ни увеличивали число, любое самое большое окажется опять некой единицей. Падай хоть вниз, в бесконечно малые, хоть вверх, в бесконечно большие, хоть в элементы (начала), хоть в бесконеч-

ное множество, — упадешь в единицу, из которой никогда не выпадешь. Не мы так установили, повторяет Ямвлих. «И всякая совокупность множества, равно как всякая часть деления, образуется через единицу: десятка — это единство, тысяча — тоже некое единство, тысячная часть — опять единство и так все части до бесконечности. В каждом из этих чисел единица по своему виду (эйдосу) одна и та же, по величине же все новая и новая... Божественная единица охватывает своей потенцией вещи, актуально кажущиеся противоположными, равно как единица в силу особенной своей неизреченной природы выступает во всех видах (идеях, структурах) вещей. Единица порождает сама себя и от самой себя рождается как самосовершенная, безначальная и бесконечная».

Становление современной математики и всех наук произошло в их отмежевании от метафизики. Философия теперь безусловно необходима наукам лишь как сфера, в которую они отодвигают вопросы, которыми они не занимаются и не должны заниматься, чтобы продолжать свое развитие. В результате произошло нечто неожиданное и грозное для наук. Вместо того, чтобы осмыслить свое принципиальное отличие от наук, философия стала смотреть на них снизу вверх и со времен Спинозы мечтает перенять научные и, желательнее, математические методы. Этим философия лишила науку главной поддержки: оставаться тем, от чего науки отталкиваются в своем самоопределении. Поставив, что «число — понятие математическое», как мы читаем в нашей философской энциклопедии, философия якобы идет в ногу с современной специализацией наук. Но число никогда не было и не будет понятием математики, которая пользуется им, не понимая его. Numerus значит в латинском языке «элемент, составная часть, соразмерность, ритм, такт, созвучие, гармония, музыка, мелодия, напев, число, количество, множество, порядок, интервал, положение, значение, достоинство, функция, роль».

В слепоте науки, неспособной понять свои понятия, есть особенное достоинство. Наука, научила нас повторять, разгадывает тайны мира. На деле мир — целость, единство = оставлены строгой наукой в их таинственности. Так же аккуратно, как свои собственные начала, настоящая наука, занятая своей *областью* знания, оставляет в покое целый мир. Что тайна жизни остается неразгаданной, всего лучше знает как раз биология. Пафос науки в ее чистоте и строгости. Настоящая наука не собрание разгадок. Она даже не накопление информации. Все здание европейской науки держится на чуде повторяющейся в каждом поколении исследователей способности видеть в каждом факте и открытии не ответ, а вопрос. Нет гарантии того, что эта способность не прервется или не будет запрещена, как в средние века. Тогда наука сразу станет системой суеверий, собранием примет. Поэтому со всеми своими накоплениями наука держится на *теперь*. Ее вековая постройка стоит на фундаменте новой готовности ставить открытые вопросы. Система якобы научных знаний о мире — дело околонучного пригорода, публицистики. Ее печатная и электронная продукция по массе намного превышает строгую науку, которая не занята сведением концов с концами и ценит решимость воздерживаться от гладкой картины мира. Наука начинается с неготовности принимать готовые ответы и поддерживается умением видеть в каждом решении новый вопрос. Можно сказать: строгая наука — это чудом длящее упрямое противодействие тотальному объяснению мира, сбережение его загадки. В деревне миф, в городе идеология, выполняя социальный заказ, теснят строгую науку. С каждым новым открытием архитектура вопросов становится громаднее, ее общий смысл проблематичнее.

Наука непрестанно уточняет свои вопросы. Она скользит вдоль тайны мира, не вторгаясь в нее. Вопросы науки — такой разговор с тайной, в котором природе не приписывают речей, а дают только отвечать *да*

и *нет* на отдельные вопросы. Наука не знает, что такое единство, которым она постоянно оперирует, но в этом ее незнании строгость особого рода. Решаясь знать то, что можно знать, наука очерчивает контуры того, что не поддается знанию. Наука не думает, будто развертыванием своих структур она создает знание первоначала. Она не знание о мире, а всегда знание того и этого. Она стоит на «если — то»: *если* изолировать движение, отвлекая его от случайных условий, *то* мы получим законы инерции, и т. д. Мы не должны повторять ошибку публицистики и приписывать науке объяснение мира. Критика научной публицистики невозможна ввиду ее необозримого объема; следить за ходом ее мысли трудно потому, что она сама за ним не следит. Настоящая наука, наоборот, с самого начала обязывает себя выставлять только такие гипотезы, которые допускали бы проверку и, следовательно, опровержение. Она оставляет мир, если воспользоваться выражением В. В. Налимова, нераспакованным. Чем неужднее единство мира манит к его распаковке, тем почетнее способность науки не превращаться в миф, который из нее давно сделала публицистика.

Наука в своем существе есть чистая техника. Наука никогда не говорит, что нужно пробурить скважину и достать нефть из-под земли или воды. Наука обязательно скажет: *если* вы достанете нефть, произойдут такие-то геологические, экологические изменения; нефть создавалась на протяжении стольких-то миллионов лет; при существующих темпах расходования ее запасы истощатся за столько-то десятилетий; сжигание нефтепродуктов даст такой-то глобальный эффект; продажа их за границу принесет такие-то прибыли сейчас и такой-то ущерб потом. Поэтому мы не имеем права ссылаться на науку, оперируя миром в целом, разрушая старый мир, строя новый, осваивая, удивляя, покоряя мир. Наука должна, говорим мы, подняться на мировой уровень, словно недостаточно того, чтобы она была просто самой собой, строгой наукой; история

должна приобрести всемирный размах, словно она не складывается из истории каждого человека, и т. д.

Философия предостерегает от махинаций с миром. «Абсолютная целость, — пишет Кант, — хотя и представляется понятием повседневным и легко понимаемым, при более глубоком взвешивании представляет величайшие трудности» («О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира»). Это отрезвляющее и смиряющее признание. Передовое человечество пришло к нему давно. Нетерпеливая распаковка мира не только не всеобщее и всегдашнее, но и не ведущее занятие человека в его истории. Мир всегда манил человека, человек хотел обнять всё, но посреди самого порыва менялся и завещал потомкам не столько свои достижения в покорении мира, сколько терпение и смирение. В первой таблице истории древневосточного шумеро-аккадского Гильгамеша 7-й стих звучит: «В дальний путь ходил, но устал и вернулся». Возвращение Гильгамеша не позор и слабость, а достижение. Без него Гильгамеш не был бы «всё выдавшим», что значит это имя. В нем не отчаяние, а особая полнота, которая не может показать себя, потому что она не в захвате мира, а в трезвом отказе от захвата.

Пессимизм видят в исповеди Екклесиаста, сына Давидова, царя в Иерусалиме. «Суета сует, — сказал Екклесиаст, — суета сует, — всё суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги своя». В третьей главе Екклесиаста говорится: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом: время рождаться и время умирать, время насаждать и время вырывать посаженное... время любить и время ненавидеть, время войне и время миру». Далее, подготовленное этим перечислением, стоит: «Но нет для человека времени собирать плоды своих трудов», т. е. даже в смерти не кончатся труды человека на земле. Он достигает многого, дожидается урожая, но уборка хле-

ба — снова труд, и собирание плодов только шаг к более далекой цели. Видеть конечный итог всего нам не дано. Мы имеем на земле дело с чем-то таким, чему нет конца. В следующем, 10-м стихе, говорится: «Видел я эту заботу, которую дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в том», более точный смысл — «чтобы они терзались этой заботой». Забота на время утихает, но *в целом* не успокаивается. Это наполняет Екклесиаста горькой сладостью от того, что никогда человек — разве что он глупец, и досадой на глупцов тоже до краев полон Екклесиаст, — никогда не охватит всё. 11-й стих продолжается так, что Бог создал все вещи хорошими в свое время, но, кроме того, Он «вложил мир в сердце их». Мир (*olam*) здесь не в смысле покоя, а в смысле целого, которое Бог передал человеческому разбирательству, поставил его в середину вещей, так, что все обсуждают и оспаривают его, но «человек не постигнет дело, которое Бог предначертал от начала и до конца». Дело мира необъятно. Горькая сладость, сладкая горечь постижения непостижимости целого не мешала светлой бодрости, трезвому благоразумию Екклесиаста: «Сейте ваш хлеб, когда пройдут дожди, и вновь обретете его после многих дней. Утром сей семя твое, и вечером не давай отдыха руке твоей, потому что ты не знаешь, то или другое будет удачнее, или то и другое равно хорошо будет».

Такая отрешенность — не вялое равнодушие. Она близка настроению трезвой науки. Словам Екклесиаста: «Бог отдал мир человеческим спорам, чтобы они не отыскиали дела, которое Бог предустановил от начала и до конца» родственна философская классика: единое (целое) «никак не причастно никакому времени, оно не стало, не становилось и не было прежде, оно не настало, не настает и не есть теперь и, наконец, оно не будет становиться, не станет и не будет впоследствии; следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно вос-

принять его» (Платон. Парменид 141e–142a). Наперекор этим урокам мудрости с неудержимой настойчивостью снова и снова поднимает голову гностическая вера, что не может быть, чтобы мир нельзя было разгадать, чтобы не могло быть какого-то нового поворота дела, при котором мировое бытие упадет наконец нам в руки.

3. В письме Антону Антоновичу Дельвигу 2.3.1827 года Пушкин говорит о кружке московских любомудров: «Ты пеняешь мне за Моск. Вестник — и за немецкую метафизику. Бог видит, как я ненавижу и презираю ее... Я говорю: господа, охота вам из пустого в порожнее переливать — всё это хорошо для немцев, пресыщенных уже положительными познаниями, но мы... — Моск. Вестн. сидит в яме и спрашивает: веревка вещь какая? (Впрочем на этот метафизический вопрос можно бы и отвечать, да НВ) [семь месяцев назад повесили декабристов]. А время вещь такая, которую с никаким Вестником не стану я терять. Им же хуже, если они меня не слушают» (ПСС XIII 320). Московские философы, «ребята теплые, упрямые», — рассуждают о бытии, Пушкин думает о времени.

Мы всегда опасно близки к тому, чтобы заскользить по плоскости рассуждений, размышлений, сравнений. Тема мира найдет себе место в нашем сознании. Мир отвлеченного сознания погружен в сон наяву. Настроение помеха сознанию. «Не могу сегодня работать, нет настроения», — говорит кабинетный философ. Точнее сказать, он не может справиться со своим настроением, оно рушит отвлеченные построения, мешает распорядиться пространством сна. Но настроение не помеха мысли, а ее звездный час. Ее событие начинается со спутывания карт сознания.

В завороченном безволии глубокого настроения приходит мир. В нем мысль имеет шанс выпутаться из сетей сознания и опомниться. Тихое безмолвие мира не оставляет нас в покое, наоборот, захватывает. Захва-

ченность поднимает человеческое существо. Прикосновение к миру снимает его как лодку с мели. Мир незаметно правит всегда: его власть над нами, когда она не замечена, дает о себе знать в его манящей открытости. Но мы не всегда находим себя в нем. Мир приходит неслышно; чтобы расслышать его, надо услышать тишину. Голоса вещей звучат в ней яснее. Мир не вне вещей, но он и не голос среди других голосов, а согласие, какого среди голосов мира не бывает. Согласие мира не имеет ничего общего с согласовыванием, которое никогда не удается довести до конца. В согласии мира вещи возвращаются к себе. Оно поднимает человеческое существо к свободной взвешенности, одновременно далекой и близкой всем вещам. Вещи возрастают в своей самостоятельности, становятся другими, новыми и одновременно своими.

Неверно, что всё подчиняется воле к власти. Существо человека, чистое присутствие, узнает себя в согласии мира. Мир не только манящая пестрота и дразнящие ощущения. По-настоящему человек скажет искреннее *да* только тайной тишине мира. Родное узнается до всякого сознания. Человек в своем существе, в основной мелодии своего присутствия, — не другое, чем мир. Человека называли микрокосмом, малым миром не потому, что в нем, как в модели, заложены все детали целого, а потому, что только мир ему в меру. Есть ли у нас опыт мира или нет, человек найдет себя только в нем и больше нигде. Ни с одним голосом природы и разума человек по-настоящему отождествить себя никогда не сможет. Опыт отрешенного согласия, возможный в тайной тишине мира, мирит с вещами в нем. Обнищание этого опыта отучает человека узнавать себя в чем бы то ни было и делает врагом бытия.

Однажды отшатнувшись от невещественной мировой тишины, человек оставляет себя неспособным что бы то ни было в мире узнать как свое. Он осужден на неприступность, которая ближе к отверженности, чем к отрешенности. Отрешенность мирит меня со мной

и со всеми, в отверженности я со всем тайно спорю. Все делаемые человеком жесты оскорбления земли, разумной и неразумной природы движимы тоской потерянного и забывшего о своей потерянности существа, отчаявшегося найти себя и все равно *знающего*, что ровни ему среди вещей нет. Даже космические просторы ему не ровня. Вровень ему только неслышное согласие мира, когда его отрешенное присутствие безвольно оставляет вещи им самим.

Революционная реформа языка восстановила допетровское равенство написания слова *мир* в обоих его главных значениях. Мир-универсум, собрание всего, и мир-согласие немислимы один без другого. Мы не видели бы космоса, если бы не имели, пусть забытого, опыта целостности, который допускает быть *всему*. Нет целого мира без мира-согласия. Конечно, мир с его смыслом, хранимый круг нашей истории с началом, серединой и исходом, не объективная данность и может утонуть, как град Китеж, даже без того, чтобы его кто-то наблюдал, разве что ошутит по расхоженности сердец, которую не измерить социометрии. Тогда и мир станет просто большим мешком, куда свалено все что есть. Концепция мира как механического множества опасна иллюзией, что одна вещь, один человек еще не мир. Сознание силится охватить как можно больше вещей и нарисовать самую большую картину. Но задача мысли не в том, чтобы размазать себя как можно шире по пространству. Дело мысли найти свое место. Она не имеет его, пока мечется в переборе вещей. Хорошо, если мысль будет не отталкиваться от вещей, а увязнет в них. Тогда она перестанет навязывать им искусственные связи.

Для человеческого существа, очарованного немислимым покоем мира, активизм невозможен. У Алексея Константиновича Толстого есть стихотворение, помещенное серединой 1875 года и получающее заглавие по первой строке. Оно начинается словами:

Земля цвела. В лугу, весной одетом,
Ручей меж трав катился, молчалив;
Был тихий час меж сумраком и светом.

Названо настроение, которому поэт доверился, еще не понимая, *что* оно такое. Разгадка придет в последней строфе. В середине стихотворения говорится:

Проникнут весь блаженством был я новым...
И мнилось мне, что я лечу без крыл...

И дальше:

Но трезв был ум и чужд ему восторг...

То был не сон и не возбужденное воспарение. Поэт внезапно отрешился от страсти, страха и стремления.

Надежды я не знал, ни опасенья...
Кто ж мощно так от них меня отторг?
Кто отрешил от тягости хотенья?
Со злобой дня души постыдный торг
Стал для меня без смысла и значенья,
Для всех тревог бесследно умер я
И ожил вновь в сознание бытия...

Умер для всего, среди чего было растеряно его существо, но эта смерть ввела его в жизнь и в бытие. Все восстановилось в изменившемся смысле и значении. Приблизились другие вещи, не те, что теснили раньше. «Царил покой...»

Протоиерей Василий Зеньковский в книге «Христианское учение о мире» (входит в его двухтомник «Основы христианской философии». Париж, 1964) цитирует другое стихотворение А.К. Толстого, написанное за четверть века до вышеприведенного. Оно тоже озаглавляется по первым строкам:

Меня, во мраке и в пыли
Досель влачившего оковы,
Любови крылья вознесли
В отчизну пламени и слова.
И просветлел мой темный взор,
И стал мне виден мир незримый,
И слышит ухо с этих пор,
Что для других неуловимо...

В обоих стихотворениях речь идет о том, что мы назвали опытом мира. Ухо поэта слышит то, что для других неуловимо, т. е. молчание. Незримый мир присутствует в его слове. Стихотворение впускает его в себя, давая ему жизнь с момента написания и надолго впредь, когда уже нет создавшего его поэта. Связанный тишиной мира, он сумел говорить, не нарушив ее. В поэтической речи мир имеет место, поэт дает ему слово. Сам мир, которому поэт дает слово, делает ему этот подарок. Когда поэту еще не стал «виден мир незримый», слово, конечно, тоже было, но еще не нашедшее себя, не вернувшееся в свою «отчизну». Родина слова в «мире незримом».

До мира слово было еще не в своей отчизне, не нашло себя и не звучало. Теперь поэт слышит, неведомый голос ему говорит:

Задачи то старинной разрешенье
В таинственном ты видишь полусне!
То творчества с покоем соглашенье,
То мысли пыл в душевной тишине...

Соглашенье творчества с покоем означает здесь его согласие с миром. Среди царящего покоя в молчании и душевной тишине поэт заморожен так, что его речь до поры скована и он бесследно умер в чутком таинственном полусне, но эта невозможность говорить прежним словом в новом бытии для творчества не помеха, а наоборот, первое условие.

Поэт дает слово миру. В покое мира начинается то согласие, когда поэт говорит голосом целого. А мысль? возможно ли для нее, чтобы она тоже была хранением мира, а не отталкиванием от него? Поэт видит такую возможность. Умерев для постыдного торга и ожив в чистом бытии, он находит «мысли пыл в душевной тишине». Идет ли речь только о поэтической мысли? Или без опоры на поэзию философия не способна хранить мир, не может дать ему слово, а только отражает его?

Семинар «Русская философия (традиция и современность)»

В начале 90-х гг. прошедшего века в нашем обществе возник огромный интерес к русской религиозной философии XIX–XX веков. За прошедшие годы были переизданы сотни книг русских философов, начиная с работ первых славянофилов и кончая многочисленными трудами мыслителей Серебряного века. Из последних многие оказались после революции за рубежом и продолжали работать, публикуя свои труды, в частности, в парижском издательстве YMCA-Press, наследником которого является издательство «Русский путь», входящее в структуру Библиотеки-Фонда «Русское зарубежье». После большой историко-архивной работы, проведенной за последние годы, наступило время для более полного осмысления наследия русской философской мысли и ее дальнейшего развития. Первые шаги такого рода уже делаются. И большое значение для активизации усилий в этом направлении мог бы иметь семинар, который объединил бы зачастую разрозненные усилия специалистов: историков, философов, филологов и представителей других наук. Такой семинар начал работать в октябре 2004 г. Предполагается развивать исследования в трех направлениях:

1. Фактографическая история русской философии в контексте социальной и интеллектуальной истории России. Биографии русских философов. Философские исследования и общественные институты (Академия наук, университеты, Русская Православная Церковь и др.). Философская литература. Эпистолярное наследие русских философов.

2. Анализ развития русской философской мысли. Основные ее течения в их взаимосвязях, взаимоотношениях и взаимоотталкиваниях, а также в контексте развития мировой философии.

3. Современные исследования по философии и таким наукам, как психология, языкознание, естествознание, развивающие темы и идеи русской философии.

Семинар проходит в Библиотеке-Фонде «Русское зарубежье» и Библиотеке истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Организаторами семинара являются:

В.П. Визгин (Институт философии РАН), С.С. Демидов (Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН, МГУ), Е.В. Иванова (Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН), А. П. Козырев (философский факультет МГУ), А.Н. Паршин (Математический институт им. В.А. Стеклова РАН), Е.С. Полищук (Издательский Совет Московской Патриархии, МГУ), С.М. Половинкин (Российский Государственный Гуманитарный Университет), А.И. Резниченко (Российский Государственный Гуманитарный Университет), О.М. Седых (МГУ, секретарь семинара), А.В. Соболев (Института философии РАН), В.П. Троицкий (Дом А.Ф. Лосева).

Ниже приводятся краткие резюме докладов. Полные тексты резюме, тексты некоторых докладов и информация о работе семинара содержатся на сайте Библиотеки-Фонда «Русское зарубежье» <http://www.bfrz.ru>.

А. Н. ПАРШИН

А. Н. ПАРШИН

Русская философия о морфологии человека (Флоренский, Булгаков и другие)

Не раз отмечались тесные связи русской религиозной философии конца XIX — начала XX века с русской литературой и с историческими размышлениями о судьбах России.

Связь этого течения нашей философии с наукой менее заметна. Но она есть, ведь многие философы получили естественнонаучное образование и иногда использовали результаты и методы естественных наук (например, биологии или математики) в чисто философских исследованиях. К сожалению, почти не существует работ историков философии, посвященных этому аспекту русской религиозно-философской мысли. Исключение составляют разве что исследования роли московской философско-математической школы в становлении П.А. Флоренского.

В докладе были рассмотрены конструкции и образы работ о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова, относящиеся к антропологии, к вопросу о «строении» тела человека. В биологии такие вопросы традиционно принадлежат морфологии — учению о форме тела и его органов. Это учение особенно расцвело в первой половине XIX века и было тесно связано с натурфилософией немецких романтиков. Появление идеи эволюции, а впоследствии генетики с их редуционистским пафосом почти полностью уничтожило это направление в биологии. Можно, однако, считать, что оно возродилось в работах русских философов начала XX века и, что важно, наполнилось новым, гораздо более глубоким, содержанием.

Сюда относятся такие концепции, как внутреннее и внешнее, отражение, облачение, выворачивание и такие предметы, как ткани, покровы, одежды и зеркала, связанные как с телом человека, так и с космосом в целом. В математике им соответствуют такие понятия, как ориентация, преобразования (переносы и отражения), группы симметрий. Важную роль в этих рассуждениях играет встречающееся в фольклоре и религиях многих народов мира представление — соответствие между макрокосмосом и микрокосмосом. Русские философы и, прежде всего Флоренский, относились к нему самым серьезным образом. При таком подходе представление о теле человека и его связях с окружающим миром существенно обогащается, отнюдь не сводясь лишь к видимому проявлению тела. Основными источниками нашего анализа будут работы и книги Флоренского: *Пределы гносеологии*, *У водоразделов мысли*, *Философия культа*, и Булгакова: *Свет Невечерний*, *Философия хозяйства*, *Трагедия философии*.

По-видимому, затрагиваемые нами темы занимали определенное место в сфере философского разговора в кругах Религиозно-философских обществ начала XX века, далеко не всегда проявляясь в опубликованных тогда текстах. Тем не менее, можно указать некото-

рые параллели в трудах В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, Вячеслава Иванова, в поэзии символистов.

В заключение было кратко рассмотрено, какое значение может иметь изучение этого направления для истории русской философии, для взаимоотношения философской мысли и Православия, для развития самих естественных наук.

О. В. МАРЧЕНКО

Григорий Сковорода и «Проект русской философии»

Григорий Саввич Сковорода (1722–1794) — весьма важная фигура в истории отечественной философии. При изобилии работ, посвященных рассмотрению жизни и творчества украинского мыслителя, проблема его места и роли в истории отечественной философии и русском философском самосознании по-прежнему актуальна. Исследование философского учения Григория Сковороды осуществляется в широком контексте его связи с философской мыслью античности, средневековья, Ренессанса и барокко, представленной именами Сократа, Платона, Плотина, Эпикура, Плутарха, Цицерона, Сенеки, Лукиана, Филона Александрийского, Климента Александрийского, Оригена, Евагрия Понтийского, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Мейстера Экхарта, Валентина Вейгеля, Эразма Роттердамского, Иоанникия Галятовского, Феофана Прокоповича, Михаила Козачинского, Димитрия Ростовского и др. Главные моменты метафизики Григория Сковороды и формы ее вербально-иконического выражения (персоналистически истолкованный платонизм, доктрины «безначальной истины» и Софии, Премудрости Божией, библейская герменевтика, диалогические жанровые структуры) являют собой о с т р о у м н о е единство барочного к о н ц е п т а, вобравше-

го в себя и оригинально структурирующее многообразие идей, тем и образов предшествующих эпох европейской культуры.

Образ Сковороды очень рано становится объектом мифологизации, это заметно уже в воспоминаниях его современников. На протяжении XIX – XX вв. складывается один из самых значимых для русской философской мысли сюжетов «сковородиновского мифа»: первый отечественный философ, зачинатель национальной философской традиции... От воспоминаний М. Коваленского, работ А. Хашдеу и архим. Гавриила (Воскресенского) до Н. Гоголя, Л. Толстого, В. Эрна, П. Флоренского, Н. Бердяева, Андрея Белого, А. Лосева, Г. Шпета, Б. Яковенко, С. Франка, Г. Флоровского, П. Вышеславцева, В. Зеньковского, С. Левицкого, М. Булгакова, Арс. Тарковского и др., – интерпретации личности и учения Григория Сковороды становились важнейшими актами самопонимания русской философской мысли. Отдельная и весьма интересная тема – образ мыслителя, созданный советскими историками философии.

В докладе речь главным образом идет об истоках «творимой легенды» – работах Александра Хашдеу (Хиждеу) 1830–1840-х гг. и п,режде всего о его трактате 1842 г. «Задача нашего времени. Учение Григория Саввича Сковороды, единственного русского философа, представленное в экзегетико-систематическом обозрении». Эта практически неизвестная в России работа, сопровождаемая эпиграфами из Ф.В.Й. Шеллинга, И.Й. Герреса и Ф. Аста, содержит построения, весьма близкие по духу и терминологии зарождающемуся славянофильству.

С. В. Месяц

Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии

В платоновской традиции Первопричина всего сущего понимается как Абсолют, и хотя латинского термина *absolutum* греческая философия не знает, однако в ее лексиконе встречается выражение *auto kath' hauto* — *само по себе*, смысл которого в точности совпадает со смыслом понятия Абсолюта в новоевропейской и средневековой философии. Если попытаться дать формальное определение Первопричины, то обозначив ее как *A*, а все остальное как *B*, мы получим, что *A* должно быть вне (трансцендентно) *B*, тогда как *B* не может быть вне *A*.

Если проанализировать 1-ю и 8-ю гипотезы платоновского «Парменида», V и VI «Энеады» Плотина, а также «Начала теологии» Прокла, то можно показать, что понимание Первопричины мира во всех этих произведениях действительно удовлетворяет вышеприведенному определению. Так, по словам Платона, относительно Первопричины следует отрицать все возможные предикаты, в том числе и противоположные. Ее нельзя ни назвать, ни составить себе о ней какое-то мнение, ни познать ее (Парм., 142 а). С другой стороны, если допустить, что Первопричины нет, то не будет вообще ничего. Как показывает Прокл (in Parm. 696, 32), всем этим требованиям может удовлетворять только абсолютно Единое. По словам Плотина, такое Единое «превышает все», в том числе, всякое постижение и именование.

Одной из главных проблем неоплатонизма считается проблема происхождения мира из Абсолюта. Причем, проблема заключается не только в том, что Первоначало, будучи Единым, почему-то порождает противоположную себе природу множества, но, скорее, в том, что вне Абсолюта не может быть ничего,

так как сам Абсолют ни для чего не может быть иным. В самом деле, ни одна существующая вещь не может не быть единой, ибо утрата единства равносильна утрате бытия. Следовательно, чтобы происходить из Единого, нужно, оставаясь Единым, становится иным ему. Как это возможно? Плотин решает эту проблему, говоря, что Единое порождает все сущее тем, что оказывается повсюду (VI 8, 16, 1).

Интересно сравнить представления об Абсолюте в неоплатонической философии с представлениями о Боге в христианском богословии. Св. Григорий Назианзин в одном из своих гимнов называет Бога «превышающим все», непостижимым, неизменным, неведомым, то есть с формальной точки зрения действительно говорит о Нем как об Абсолюте. Однако можно показать, что богословы понимают под Абсолютом далеко не то же самое, что и неоплатоники. Бог для них превышает не все вообще, но лишь все тварное. Если же брать «все» в абсолютном смысле — как абсолютный ум, абсолютное бытие, абсолютную истину и жизнь, то Бог как раз и есть все это. Сказать, что Он превосходит даже их, святые учителя Церкви не могут, так что Бог в их понимании, хотя и абсолютен, но не Абсолют. Бог отделен ото всего не потому, что не имеет вообще никакого определения (как Единое неоплатоников), а поскольку вбирает в Себя всякое определение, т.е. представляет Собой бесконечную полноту, которой нет и не может быть в тварном мире. Так же как и Абсолют в его античном понимании, Он не допускает рядом с Собой ничего *иного*, равного Себе, но уже не потому, что стоит *над* всеми противоположностями, как Единое, а потому, что включает в Себя, примиряет в Своей полноте все противоположности: и единство и множество, и пребывание и исхождение, и тождественное и иное. Но если мыслить Абсолют как обе противоположности сразу, то по необходимости нужно будет признать Его троичным, поскольку тройка есть совмещение двух фундаментальных проти-

воположностей: единства и множества. По словам св. Григория Назианзина, «Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность и определилось тройственностью по причине совершенства, чтобы не быть скудным и не разлиться до бесконечности» (Слово 23). Таким образом, вместо просто Единого, Абсолютом у христианских богословов оказывается единое-многое, которое в неоплатонизме отождествлялось со сферой умопостигаемого бытия.

В. П. Визгин

Габриэль Марсель и русская философия

Европейский экзистенциализм возник в годы Первой мировой войны, когда Габриэль Марсель (1889–1973) писал свой «Метафизический дневник», увидевший свет в один год с «Бытием и временем» М. Хайдеггера (1927), которого, как и К. Ясперса, Ж.-П. Сартра и А. Камю, в России знают несравненно лучше, чем выдающегося французского философа. Мировая библиография литературы о нем (Россия в ней не представлена) уже в середине 80-х годов превысила 4000 наименований. Ситуация медленно меняется только в последние годы. Однако из крупных западных мыслителей XX века именно Марсель один из самых внутренне близких к русской культурной традиции в целом и к философской, — в особенности.

История контактов русских религиозных философов с Габриэлем Марселем остается практически неизученной. Крайне редкие упоминания Марселя в исторических работах по истории русской мысли сопровождается расхождениями данных, приводимых разными исследователями. Например, если Э. Блейн указывает на участие Г. Марселя в «интерконфессиональных собраниях» 1926–1928 гг., то Н.А. Бердяев, их

инициатор, этого не подтверждает. Но еще менее фактографической истории изучены концептуальные взаимосвязи и косвенные «встречи» русских философов с мыслью французского мыслителя. Мы бы хотели в своем анализе совместить эти моменты и проследить взаимосвязи Марселя с Бердяевым, Франком, Бахтиным, Флоровским и Флоренским.

Летом 1920 г., находясь в здравнице красной Москвы, два русских любомудра, Вяч. Иванов и Мих. Гершензон, как чутким камертоном, уловили то, что станет основной темой поворота европейской мысли в грядущие два десятилетия. Их «Переписка» оказалась диалогическим культурным посланием России потрясенной Европе. Ее читали, продумывали, переводили и комментировали не только самые чуткие к новому духу писатели и философы экзистенциальной ориентации, к которой она их подталкивала, не только интеллектуалы религиозного направления, но и безрелигиозные гуманисты, как например, А. Пеллегрини. Глубокое воздействие она оказала на Ш. Дю Боса и Г. Марселя, написавшего предисловие ко второму изданию ее перевода во Франции. Дочь поэта-символиста отмечает, что два французских интеллектуала стали «самыми задушевными» его друзьями.

Не только русские мыслители воздействовали на мысль Запада, но и она в лице нашего героя также входила в поле значимых координат русской мысли. Как показывают недавно изданные рабочие тетради М.М. Бахтина, он, будучи уже в Москве, внимательно изучал некоторые важные и наиболее ему близкие работы французского философа, оставив нам их конспект. По сути дела, мы здесь сталкиваемся со сложным опосредованным диалогом духа, преодолевающим внешние условия физической не встречи в пространстве-времени. На этом сюжете мы непременно остановимся в нашем докладе.

Другой характер носят взаимоотношения С.Л. Франка и Г. Марселя. Их познакомил Бердяев сра-

зу по приезде Франка в Париж в 1938 г. В письме к Л. Бинсвангеру Франк писал о своей близости к той ориентации мысли, которую развивал французский философ. И, видимо, не без его воздействия эволюция взглядов Франка шла в направлении, сближающем его, в основе своей неоплатонически ориентированную, философию с экзистенциальной установкой, что со всей ясностью проявилось в его поздних работах.

Проделанное исследование показывает европейский контекст формирования и развития русской философской мысли, не только его пассивно воспринимающей, но и частично опережающей и продуктивно воздействующей на него в различного рода диалогических взаимодействиях.

А. Г. ДУНАЕВ

О богословских вопросах паламизма

В начале доклада была отмечена роль русских философов и богословов недавнего прошлого в возрождении интереса к паламизму — вклад А.Ф. Лосева, Е.А. Карманова, В.В. Бибихина, С.С. Аверинцева. Указаны аналогии между паламитскими и имяславческими спорами, подчеркнута значение паламизма для решения вопросов имяславия. Под паламизмом в докладе понимается учение самого свт. Григория Паламы, церковная рецепция этого учения (Собор 1351 и отчасти 1368 гг.) и взгляды позднейших паламитов.

Затем докладчик подробно остановился на каноническо-экслезисологических проблемах, связанных с принятием паламизма Константинопольским Патриархатом и его рецепцией Русской Православной Церковью, начиная с XIV века и вплоть до нашего времени. Были рассмотрены также текстологическо-эксегетические проблемы (характер цитирования отцов Церкви в творениях свт. Григо-

рия) и терминологические проблемы, в том числе вопросы определения и соотношения терминов «познание» и «причастуемость», «энергия» и «причастуемость» и др.

Большая часть выступления относилась к собственно богословским проблемам. Докладчик детально проанализировал различные оттенки в понимании византийской (и не только) богословской мыслью оппозиции «сущность — энергия», делая акцент на том, является ли это относящееся к Богу различие реальным (онтологическим) или только мысленным (гносеологическим). Другой момент в учении свт. Григория, по которому имеются разные точки зрения, — это положение о непричастуемости всего тварного Божественной сущности. Выделив несколько направлений обсуждения этого вопроса в святоотеческом богословии, докладчик отметил, что предположение об абсолютной непричастуемости сущности приводит к ряду трудностей в евхаристическом, сотериологическом и мариологическом приложениях. Последним был рассмотрен догмат о Фаворском Свете (как может быть видимо нетварное?).

В дискуссии по докладу выступили оо. Дионисий Шленов и Александр Геронимус, а также Д.А. Поспелов. Выразив удовлетворение самим фактом постановки на обсуждение связанных с паламизмом тем, они подвергли критике целый ряд положений докладчика. Впрочем, и сам автор неоднократно подчеркивал, что его замечания по проблеме являются предварительными и требуют дальнейшего детального анализа.

(резюме организаторов семинара)

А. В. Михайловский

Немецкая и русская философия праздника (Тема праздника в немецкой и русской философско-поэтической традиции)

I. Определение темы и предварительные замечания.

а) Праздник как время, свободное от нужды и заботы. Праздник и праздность. «Пустота», «незанятость» праздника указывает не только на прекращение обычного («профанного») течения времени, но налагает запрет на заполнение священного места каким-либо «полезным» содержанием.

б) Следование календарю есть оберегание границы между праздничным и будничным. *Умение оберегать эту границу* определяет меру свободы человека, которая лежит по ту сторону мира работы с его законами и принуждением. Человек живет как *праздничное*, т. е. в сущности свободное *существо* по ту сторону нужды и обеспечения.

с) Характерные черты праздника: собранность (праздник предполагает упорядоченность поведения); иерархия действий (в зависимости от степени приближения к идее праздника); тотальная вовлеченность в событие.

II. Праздник и утрата праздничности в русской религиозно-философской традиции.

Тема праздника — лейтмотив во многих размышлениях о России и Западе, Церкви, о подлинном и неподлинном бытии, о свободе и художественном творчестве. В размышлениях русских писателей и философов о празднике два главных вопроса: новое обретение праздника Пасхи, или Воскресения Христова («праздника праздников»), и связанное с ним возвращение к праздничному состоянию «младенчества души». Четыре наиболее значительные фигуры — Гоголь, Федоров, Розанов и Флоренский. Все они в одинаковой ме-

ре исходят из чувства утраты праздничности, но разнятся в том, как видится им возможность *восстановления праздника*.

III. Осмысление сущности праздника как избытка в немецкой философско-поэтической традиции.

а) Глубокая взаимосвязь между праздником и историчностью человека (начиная с философии Просвещения, с Руссо). Праздник (праздность) мыслится как избыточное время, свободное от необходимости труда у Канта, Шиллера, Гёльдерлина, Маркса и далее у многих мыслителей XX в.

б) «Праздность» нужно мыслить не через понятие пустоты (как остаток от рабочего времени), а через понятие избытка времени. Ф. Гёльдерлин (в «Примечаниях» к собственным переводам трагедий Софокла): трагический «переворот» создает избыток «праздного времени» (*die müßige Zeit*).

в) Негативные аспекты праздности у Гёльдерлина и Маркса: из свободного времени рождается работа по освобождению человека.

д) М. Хайдеггер как толкователь Гёльдерлина. Хайдеггер читает Гёльдерлина в теологическом смысле, выявляя трансцендентность праздника и роль поэта как голоса богов, посредника между богами и народом. Праздник есть разрыв в повседневности, где человек выходит в открытое и встречается со священным. Сущность праздника (*Feier*) есть торжество (*Fest*) — в поэтическом смысле Гёльдерлина торжество и венчанье людей и богов («*Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter*»).

е) Определение праздника у Ф. Г. Юнгера. Праздник есть 1) переворот (*Umkehr*), приводящий к устранению измерения времени в сознании, 2) избыток, 3) опьянение, 4) забвение (Дионис). Опыт праздника доступен в *мусической жизни*. Празднику свойственно циклическое время, которое уничтожается механическим временем (*die tote Zeit*).

ф) Темпоральная структура праздника по Гадамеру.

g) Праздник в «мире работы». Э. Юнгер. Рабочий (1932). Господство «гештальта рабочего» предполагает тотальное пространство работы, где рабочий день длится 24 часа. Покой, досуг, праздник не отменяются, но понимаются с точки зрения работы: спорт, технически организованное празднество, выезд на природу имеют неприкрытый характер работы (*Arbeitscharakter*).

IV. Возможные подходы к теме праздника в современной ситуации.

а) Рассмотрение человека в современной ситуации как *animal laborans*. Технизация влечет утрату различия между работой и досугом, безразличное отношение к календарю. Утрата праздничности приводит к представлению отдыха как особой формы работы.

б) Праздничные феномены современной жизни в теологической перспективе. Технизация досуга — это исчезновение праздников старого стиля, но не отрицание праздника. В обществе потребления пример праздника — *посещение гипермаркета*, шоппинг. Человек — избыточное, т. е. празднующее существо (ср.: Финк. Основные феномены человеческого бытия, 1979).

Флоренский и Блок

Заседание семинара приурочено к выходу книги

Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка. (Составление, подготовка текстов и комментариев Е.В. Ивановой). М.: Языки славянской культуры, 2004. 704 с., илл.

Один из разделов сборника содержит статью «О Блоке», впервые опубликованную в журнале «Путь» в 1931 г. как доклад анонимного петроградского священника. Впоследствии было выдвинуто предположение об авторстве о. Павла Флоренского. В выступлении Е.В. Ивановой будут изложены аргументы в пользу такой атрибуции, содержащиеся в ее работе из сборника «Павел Флоренский и символисты».

Общие принципы, взятые за основу в этой работе, можно изложить так:

Поскольку эта атрибуция не подтверждена рукописями и существует не в авторской записи, то решение проблемы авторства упирается, по существу, в один вопрос — кто среди русских философов был создателем той общей концепции соотношения культуры и культа, которая в статье «О Блоке» служит исходной точкой зрения. По существу при отсутствии рукописи атрибутировать в статье можно лишь эти исходные посылки, потому что выводы, которые из них делаются, могли быть использованы любым из тех, кто был знаком с исходной концепцией. И здесь как в живописи возможна атрибуция по типу «школа Леонардо да Винчи».

Нас интересует, прежде всего, общий методологический подход к литературе, обоснованный в 10 исходных тезисах, с которых начинается доклад. Они и составляют основное в докладе, потому что в них обосновывается право рассматривать литературное произведение вопреки завету Пушкина: судить художника «по законам, им самим над собой признаваемым». Поэтому проблема атрибуции для нас сводится к выяснению того, кто из религиозных мыслителей XX века занимался обоснованием подобного подхода к культуре и искусству.

Исходным пунктом такой концепции искусства является представление о культовом происхождении искусства, которое и позволяет оценивать создания искусства, в процессе эволюции как угодно далеко ушедшие от культа, по критериям культа, т. е. с помощью исходного критерия ценностей.

Подобную концепцию культуры развивали в своих работах В. Розанов, С. Булгаков, но наиболее законченный характер она приобрела в работе Флоренского «Философия культа» (недавно изданной в издательстве «Мысль». (М., 2004). Только в рамках этой общей концепции возможен тот подход к поэзии Блока, который мы находим в докладе «О Блоке», поскольку как систе-

ма оценок стихов доклад не имеет смысла, ибо он противоречит законам, самим Блоком над собой признаваемым, и полностью игнорирует метафорический характер художественного мышления.

В рамках обсуждения этой концепции состоялись выступления И.А. Едошиной, О.М. Седых, П.В. Палиевского, Б.В. Межуева, А.И. Резниченко, А.Н. Паршина и П. В. Флоренского. Помимо проблемы авторства выступающие затронули более широкий круг вопросов, связанных с «отношениями» Флоренского и Блока в контексте религиозной, философской и общественной жизни России первой четверти XX века.

А.М. Камчатнов

Имяславие, философия имени и язык лингвистического описания

В докладе рассмотрен ряд теоретических и прикладных вопросов лексической семантики в свете традиции философии имени.

а) Сделана интерпретация известного «семантического треугольника»: рассмотрены вопросы о связи смысла и звука, об акте номинации как «по-ятии» смысла вещи и рождении «внутренней формы» слова (ноэмы). Истолкованы понятия полисемии и внутриязыковой и межъязыковой синонимии.

б) Рассмотрено в теоретическом аспекте понятие перевода и сделаны практические приложения этого понятия к средневековым славянским переводам Св. Писания.

в) Рассмотрена гипотеза языковой относительности и сделана ее интерпретация в свете философии имени, а также на примере одного из ключевых христианских концептов — покаяния —, показано влияние языкового сознания на формирование религиозного и культурного сознания нации.

А.С. Глинка (Волжский) как религиозный тип

Заседание семинара приурочено к выходу книги

А.С. Глинка (Волжский). Собрание сочинений в трех книгах. Книга I: 1900–1905. М.: Модест Колеров, 2005. — 928 с. (Серия: «Исследования по истории русской мысли»). Составление тома, комментарии и статья Анны Резниченко

Собрание сочинений Александра Сергеевича Глинки (Волжского) (1878–1940), «волжского идеалиста», друга и корреспондента С.Н. Булгакова, М.А. Новоселова, П.А. Флоренского, В.В. Розанова, является первым полным и комментированным переизданием его работ. В книгу первого Собрания сочинений вошли не переиздававшиеся ранние работы А.С. Глинки «Два очерка об Успенском и Достоевском» и «Очерки о Чехове»; статьи и рецензии 1902–1905 гг.; полемика «по поводу “Русского Фауста”» (журналы: «Вопросы Философии и Психологии» и «Образование»), «Литературные отголоски» («Ежемесячный Журнал для Всех»), «Литературные заметки» («Новый Путь»/«Вопросы Жизни»), «Религиозно-нравственная проблема у Достоевского» («Русское Богатство»), а также ряд контекстных материалов: ответные реплики А.В. Луначарского в полемике по поводу «Русского Фауста», малоизвестные рецензии А.И. Гуковского, З.Н. Гиппиус, Д.Н. Фридберга, А.М. Ремизова и других, не публиковавшиеся ранее «Автобиографические записки» А.С. Глинки (Волжского) и письма М.П. Арцыбашева и В.С. Миролубова. Однако обилие вводимого в оборот материала, комментаторские «штудии» и архивные «реконструкции» не были самоцелью для составителя этого тома. Наша цель — воспоминание о духе эпохи рубежа веков, когда тонкая грань между философией, литературой, искусством и публицистикой была почти неразличимой; когда литературный процесс и «направленческие» полемики оказывались на поверку непроявленным контекстным фоном, ареной для

возникновения новых, не проговоренных в предшествующей риторике смыслов подлинного философского высказывания. Таковы тонкие и нетривиальные различия между «реальным» и «действительным», «Богом-добром» и «Богом-мощью»; вопросы о статусе человеческой индивидуальности перед лицом наличного бытия=действительности и о связи действительности с бытием трансцендентным (Богом) и бытием трансцендентальным — идеалом (в том числе и социальным идеалом); проблемы зла и свободы воли — традиционно трудные для большинства теологически-ориентированных философских систем; а также сопряженный с этими различиями метафорический ряд: дихотомия «света/тьмы», мотивы пути («искания») и «поворота» («оглядки») и многое другое. То обстоятельство, что эти «новые смыслы» оказались на поверку смыслами очень старыми: большинство из них имеют топическое значение, повторяясь, как устойчивый оборот или метафора, в последующих текстах и самого Глинки, и в работах авторов, близких ему по духу или стилю письма, к примеру, С. Н. Булгакова или В. В. Розанова (в подавляющем большинстве это — фрагменты Библии), заставляет присмотреться к ним внимательней. Нас будут интересовать «судьбы имени», которые включают в себя анализ фона формирования смысла в слове, анализ трансформации этого смысла — и онтологическую сущность смысла, «имя» и «глагол» философского высказывания, которые, если верить Аристотелю, и составляют речь.

Основной докладчик — Анна Резниченко. В дискуссии приняли участие: А.П. Козырев, Е.В. Иванова, И.Г. Глинка, С.Б. Джимбинов, А.Н. Стрижев и другие. Доклад сопровождался демонстрацией уникальных фотоматериалов из личного архива Ирины Глебовны Глинки.

Б.Н. ТАРАСОВ

Христианская историософия Ф.И. Тютчева

Фёдор Иванович Тютчев — принципиально важная, но недооценённая и искажённо воспринимаемая фигура в истории отечественной мысли, сопоставимая по масштабу, объёму, многоуровневости и глубине постижения человека и творимой им исторической действительности с Ф.М. Достоевским или В.С. Соловьёвым, А.С. Хомяковым или К.Н. Леонтьевым. В своей историософии и публицистике он неповторимо и органично сочетал «злободневное» и «непреходящее», оценивал острые проблемы современности *sub specie aeternitatis*, в контексте первооснов человеческого бытия и «исполинского разума» мировой истории. В его историософской системе мир относительного (государственного, общественного и идеологического) подчинён миру абсолютного (религиозного), а христианская метафизика определяет духовно-нравственную антропологию, состояние и содержание которой обуславливает, в свою очередь, качество и плодотворность социально-политического уровня и деятельности, место той или иной державы в Богочеловеческом процессе. Убеждённость поэта в том, что государственная и общественная жизнь не могут быть надлежащим образом устроены без опоры на христианский фундамент, позволяла ему оценивать духовно-нравственное состояние людей (какое время — «день» или «ночь» — они переживают в христианстве) как важнейшую характеристику времени, как неопределимый (хотя и «невидимый») фактор высшего реализма и подлинного прагматизма. Подобные зависимости имели для него непреложный характер, сравнимый с физическими законами, и служили ему указателем для определения возможного хода тех или иных событий и для вполне конкретных исторических предсказаний.

В докладе рассмотрена обозначенная иерархическая причинно-следственная связь и вытекающие из неё выводы и одновременно показано, как её игнорирование и недоучитывание в современных исследованиях, отсечение православной основы и сокращение антропологического звена, диктат особенностей мировоззрения и неадекватной методологии того или иного интерпретатора лишают тютчевскую мысль полномерной и «длинной» логики, представляют её в укороченном или даже превратном (противоположном духу и смыслу) виде. Тогда главные и второстепенные, ведущие и ведомые уровни в этой мысли меняются местами, принципиальные значения и смысловые акценты в ней смещаются, а из её целостного состава вытягиваются, отделяются и абсолютизируются этатистские или этнические, экспансионистские или какие-нибудь иные «нити», а её автор представляется предтечей, например, евразийцев или даже большевиков.

Между тем, говоря словами И.С. Аксакова, Откровение Божие в истории всегда могущественно приковывало к себе умственный взор поэта, и в своём философско-историческом созерцании он был последовательным христианином. Мы показываем, что именно на стыке христианской метафизики, антропологии и историософии появляется понятие «христианской империи» как одно из центральных в тютчевской мысли (а не вообще империи или секулярного государства, как утверждают многие исследователи), восходящее к интерпретациям второй (30–44) и седьмой (1–28) глав книги о «четвёртом царстве» пророка Даниила, связанное с преданием Вселенской Церкви и византийской идеей «симфонии» между Священством и Царством, с различением истинного и повреждённого христианства, законных и незаконных империй.



СУДЬБЫ ЦЕРКВИ



Священник ПАВЕЛ АДЕЛЬГЕЙМ

Суд без «правосудия»

«Если же соль потеряет силу, чем сделаешь ее соленою?» Мф. 5: 13

«Временное положение о церковном судопроизводстве», придуманное проф.-прот. В. Цыпиным, было принято Архиерейским Собором 2004 г. без церковного обсуждения, хотя Устав 1988 относит «установление процедуры для всех церковных судов» к компетенции Поместного Собора (Устав РПЦ 1988 г., гл. 2, ст. 5 «и»).

Без церковного обсуждения в 2000 г. был принят Архиерейским Собором новый Устав РПЦ, утверждение которого обе редакции Устава относят к компетенции Поместного Собора (Устав 1988 г., гл. 15, 3; Устав 2000 г. «Определение Арх. Соб.» ст. 1 от 16.08.2000 г.). Поскольку действующий Устав до сих пор не утверждён, он допускает обсуждение.

Признавая «канонические основания церковного судопроизводства», «Положение» (ст.1) не допускает ни одной ссылки на конкретные каноны, ни одной цитаты в подтверждение церковности своих правовых принципов.

«Положение» кратко и категорично формулирует основной принцип церковного судопроизводства:

«Полнота судебной власти в епархии принадлежит епархиальному архиерею. Епархиальный архиерей осуществляет судебную власть единолично» (Ст. 2, 1).

Дальнейший текст «Положения» посвящён детализации и углублению основного принципа. «Отказавшись от евхаристического источника власти епископа, церковное сознание должно было заимствовать из эмпирической жизни принцип права для обоснования власти епископа. Идея правовой власти привела к установлению правовых отношений между ним и членами его церкви. Иерархическое служение, вытекающее из самого существования Церкви, получило обоснование, которое вообще не содержится в Церкви. Власть епископа, основанная на праве, привела к идее правового ограничения этой власти на Московском Соборе 1917–18 гг.» (*Николай Афанасьев, прот.* «Церковь Духа Святаго». Рига, 1994. С. 296).

Вопрос о церковном обосновании авторитарного принципа «Положение» не рассматривает. Непонятно, чем отличается «полнота судебной власти епархиального епископа» от полноты его административной власти, если в обоих случаях он применяет одни и те же карательные санкции и не несёт ответственность за злоупотребление властью. Если они ничем не отличаются, зачем их разделять и создавать особый институт «церковного суда»?

«Положение» не поставило ни церковной, ни правовой задачи епархиального судопроизводства. Поэтому обратимся к той «эмпирической жизни», из которой «церковное сознание заимствовало принцип права», и посмотрим, как в ней поставлена задача суда.

Конституция РФ обосновывает судебную власть обязанностью государства защитить права и свободы каждого человека и гражданина (Ст. 46, 1). «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина — обязанность государства» (Ст. 2).

«Никто не может быть лишён права на рассмотрение его дела» (Ст. 47, 1).

«Все равны перед законом и судом» (Ст. 19, 1–3).

Приведённые положения Конституции РФ отражают два евангельских принципа:

1) принцип справедливости: «во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12).

2) человек является первичной ценностью, а закон – вторичной: «суббота для человека, а не человек для субботы. Посему Сын Человеческий есть господин субботы» (Мк. 2:27–28).

В отличие от Конституции РФ, Устав РПЦ и «Положение» вводят в Церкви принцип неравенства христиан перед законом и судом (Устав 7, 8; «Положение» 5, 1).

«Положение» не ищет евангельских обоснований. Оно не заявляет и не осуществляет принцип справедливости. Оно не обозначило библейскую идею правосудия, отражённую в Апостольских и Вселенских канонах и Правилах Святых Отец. «Правосудие» мы понимаем в смысле объективности и беспристрастности суда, заинтересованности судьи в том, чтобы судебская совесть находила для себя объективную опору в законе.

Документ, определяющий процедуру церковного суда, обошёлся без термина «правосудие». Почему суд должен быть правосудным? В правосудии состоит его предназначение: часы должны быть точными, порох – сухим, вода – мокрой, а суд – правосудным (Лев. 19:15). Правосудие в том, чтобы осудить грех, защитить невиновного, наказать обидчика (Ис. 1:10–20). Вечным укором неправому суду остаётся смертный приговор Тому, Кто «трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы» (Мф. 12:20; Ис. 42:1–4). Судебный процесс должен обеспечить правосудие и эффективность суда, исключить возможность осуждения невиновного. Условия и принципы, принятые «Положением», определяют качество епархиального правосудия.

Его эффективность выявляет практика применения. Церковность «Положения» следует оценивать

с позиций человечности суда Божия (Мф. 26:31–46).

Бог провозгласил ценность правосудия в Ветхом и Новом Завете:

«Не судите на лица, но праведный суд судите» (Ин. 7:24).

«Бог немилосерديятен» (Деян. 10:34), «Я, Господь, люблю правосудие» (Ис. 61:8).

Жаждой правосудия пронизана книга псалмов царя Давида:

«Правосудие и правда — основание престола Твоего» (Пс. 89:15).

Правосудия требует каноническое право:

«не могут быть обличены, яко или по вражде или по пристрастию осудили, или неким угождением прельщени были» (Карф. 16), «всякия похвалы исполнен суд правый и законный» (Кирил. 1).

Неправосудный суд извращает природу суда. Это соль несолёная. «Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поспание людям» (Мф. 5:13).

«Не суди превратно» (Втор. 24:17).

В 1864 г. суд Российской империи определил сложившиеся в исторической практике принципы правосудия.

Декалог правосудия

1. Равноправие всех перед законом и судом.
2. Гласность и открытость суда.
3. Участие общественности.
4. Состязательность сторон.
5. Презумпция невиновности.
6. Право на защиту.
7. Право на отвод судей.
8. Всесловный характер суда.
9. Независимость судей от исполнительной власти.
10. Кассационное право на обжалование приговора.

Это не только принципы светского суда. Это принципы, без которых правосудие не состоится. Они приняты, чтобы исключить возможность осуждения невиновного. Эти принципы не вошли в «Положение», хотя некоторые повторяют канонические требования

Вселенской Церкви, другие не противоречат им, третьи могут быть воцерковлены. «Положение» исключает <принципы> «1»; «3»; «6»; «7»; «8». Обратный смысл придает «Положению» <принципам> «2»; «9». Не заявлены в «Положении» и процессуально не оформлены принципы «4»; «5»; «10». Спорным всегда был девятый принцип: нераздельность судебной, обвинительной и административной власти. Трудно согласовать независимость судей с полнотой архиерейской власти в епархии. Этой проблеме следует уделить особое внимание. Конечно, бывают епископы, нравственный авторитет которых снимает актуальность проблемы. Их доброжелательность не вызывает сомнений. С другой стороны, по свидетельству Лескова, *«епископы усердно наказывали всех, кто преступал их «архиерейские» законы, не задумываясь, что эти законы удобоисполнимы только в архиерейских палатах»* («Епархиальный суд»).

В истории Русской Церкви применялись «патриархальные» санкции, противоречащие духу Христову и святым канонам (Лк. 9:55; Апост. 27; Двукр.9).

«В архиерейских грамотах часто встречаются выражения: учинить жестокое наказание плетью на страх», «наказание плетью приумножить» (Н. Руновский. Церковно-гражданские законоположения относительно православного духовенства в царствование императора Александра II. Казань, 1898.)

Это серьёзное основание для ограничения архиерейского произвола подтверждается печальными фактами современной практики (См. Псков: Указ № 880 от 28.11.96 г. об отлучении от Церкви монаха Иоанна (Ледина); Указ № 952 от 17.03.97 г. о запрещении священника В. Андреева и многие др.). Согласовать независимость судей с полнотой архиерейской власти возможно. Каноны Древней Церкви и соборное обсуждение 1917–18 гг. предлагают способы решения проблемы в интересах церковного предания и правосудия. Эти способы замечательны, поскольку сохраняют полноту архиерейской власти, но ограничивают произвол.

Для сравнения со светским декалогом приведём извлечённый из правил Апостольских и Вселенских Соборов **декалог церковного правосудия:**

1. Судить «не по вражде, пристрастию или человекоугодию»: Карф.16. 3.
2. Жалобы пресвитеров и прочих клириков на своих епископов выслушивают соседние епископы и, с согласия собственного епископа, прекращают возникшие неудовольствия: Карф. 11, 37, 139; Сард. 14.
3. Отводить подозреваемых судей, предоставить время для защиты: Кирилл. 1.
4. Обвинение от одного, даже епископа, не принимается: Карф. 147.
5. Обвинитель за клевету подвергается равному наказанию: Втор. 6.
6. Обвиняемый лично присутствует на суде: Апост. 74.
7. Ограничение круга свидетелей и обвинителей: Апост. 74–75; Четв. 21; Карф.8, 28, 70, 143, 144, 145, 147; Втор.6.
8. Независимость судей гарантирует суд епископов. Согласно канонам, суд над епископом совершают 12 епископов, над пресвитером — 6 и свой, над диаконом — 3 и свой: Карф. 29; 12; 14.
9. Можно выбрать для себя судей: Карф.17, 107, 136.
Если судьи разойдутся во мнениях, приглашают большее число епископов: Ант. 14 .
10. Презумпция невиновности: Феоф. 6; Карф. 28, и защита прав: Карф. 86; 109.

Декларируя в качестве «канонической основы церковного судопроизводства священные каноны», «Положение» не связывает себя канонами. Оно принимает только три пункта из всего «декалога»: **4, 6 и 7**. Остальные заменены одним исключительным принципом судопроизводства:

«Полнота судебной власти в епархии принадлежит епархиальному архиерею. Архиерей осуществляет судебную власть единолично» (Ст. 2, п. 1).

Архиерей присягает заботиться о благе епархии. Этой цели подчинены все епархиальные учреждения

и суд. Забыта лишь овца, ради которой Добрый Пастырь «оставляет 99 в горах и, шед, ищет заблудшую» (Мф. 18:12). «Положение» не предусматривает правосудие, ибо не видит человеческого лица, в котором отражён Лик Христов: «как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25:40). «Положение» решает более важную задачу:

«ограждать паству Церкви Божией от ересей, расколов, нестроений и бесчиния, помогать покаянию, исправлению и спасению преступников, имея в мыслях... благо святой РПЦ и спасение ближних» («Положение», присяга судьи).

Эти глобальные цели не включают заботу о правах, достоинстве и судьбе конкретного человека и христианина. Он используется как случайное средство для достижения высоких и далёких целей. Цель оправдывает средства: *«лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели весь народ погиб»* (Ин. 11:50). Иисус приносит в жертву Самого Себя. Каиафа предлагает в жертву Иисуса. Результат одинаковый: *«Сын Человеческий идёт, как писано о Нём»*. Мораль разная: *«горе человеку тому, им же Сын Человеческий предается»* (Мф. 26:24). Что предпочесть: жертвенность или целесообразность? Лукавая мудрость Каиафы из века в век находит своих последователей и по-прежнему обращает средство в цель.

1. Общие положения

Церковный суд предназначен судить узкий круг лиц, находящихся в административной и материальной зависимости от епархиального епископа: клириков, монахов и должностных лиц из числа мирян (Устав РПЦ, 1, 9; «Положение», ст. 5, 1). Полнота судебной власти принадлежит епископу (Устав, 7, 11; «Положение», ст. 2, 1). Он может судить единолично, делегировать судебную власть Епархиальному суду или Епархиальному совету. Епархиальные суды создаются и упраздняются по решению архиерея. Если архиерей захочет, возбуждает дело. Разбирательство дел закрытое. Решение Епархиального суда вступает в законную силу с момента утверждения архиереем. Если архиерей не согласен, от-

меняет решение суда и выносит своё решение. Оно вступает в силу немедленно (Устав 7, 16).

2. Состав суда

Председателя, заместителя и секретаря суда назначает епархиальный архиерей. Остальные судьи избираются по представлению архиерея. Высшая церковная власть не утверждает судей. Архиерей не подтверждает статус судей официальным документом. Судьями назначаются священники, которые зависят от епископа морально, экономически, административно и проч. Отвод судей сторонами не предусмотрен (вопреки Кирил. 1). Защита прав заявителя и обвиняемого не предполагается (вопреки Карф. 86; 109).

3. Порядок возбуждения дела

Дело принимается к рассмотрению на основании распоряжения архиерея. «Положение» позволяет предположить, что архиерей выносит письменное решение (ст. 13, 3). Архиерей может возбудить дело по собственному усмотрению или по заявлению.

Заявление не принимается от:

- а) находящихся вне церковного общения;
- б) недееспособных;
- в) осуждённых церковным судом за ложный донос;
- г) по сведениям, полученным на исповеди.

Требования к заявлению:

- а) имя и титул архиерея, в юрисдикции которого произошло правонарушение;
- б) сведения об истце и ответчике, суть вины, обстоятельства и доказательства;
- в) перечень приложенных документов.

Основания для отказа в рассмотрении:

- а) обвиняемый не подлежит церковному суду;
- б) заявление подписано лицом, не имеющим полномочий на подачу;
- в) за отсутствием правонарушения;
- г) очевидная непричастность обвиняемого.

4. Судебный процесс

Участники процесса: стороны, свидетели, лица, привлечённые к участию судом.

Стороны: заявитель и обвиняемый ограничены в правах.

Свидетелем является лицо, которому известны сведения по делу. Если не укажет источник осведомлённости, сведения не являются доказательством. Свидетелей опрашивают с их согласия. Давая показания, свидетель приносит присягу.

Протокол содержит дату и место заседания, номер дела, состав суда, явку участников, показания свидетелей. Сведения об оглашении письменных доказательств, вещественные доказательства, аудио и видеозаписи. Дату составления протокола. Протокол должен отражать каждое заседание. Это требование не проверяемо: надзорной инстанции нет, ознакомление сторон с протоколом не предусмотрено.

Решение суда содержит установление факта правонарушения; установление вины обвиняемого в правонарушении. Каноническую оценку правонарушения. Решение подписывается и объявляется, но не вступает в силу. Архиерей утверждает (отменяет) решение и налагает наказание. Секретарь суда «доводит до сведения всех участников судебного разбирательства вступившие в законную силу решения епархиального суда». Срок не оговорен.

Выводы

«вышел Иисус в терновом венце
и в багрянице. И сказал им Пилат: се,
Человек!» (Ин. 19:5)

1. «Положение» ст. 1, 1 и Устав РПЦ 7, 2 декларируют в качестве «канонических оснований церковного судопроизводства в епархиях РПЦ священные каноны, Устав РПЦ и настоящее «Положение». Эта декларация голословна не только потому, что в «Положении» нет ни одной ссылки на конкретный канон, а некоторые статьи противоречат канонам. Главный недостаток:

в «Положении» нет человека, нет христианина. Потому нет и правосудия.

Раздробив человека на статистические единицы, «Положение» использует его как социальный материал. Человек является безусловной ценностью в Церкви.

Бог вочеловечился и не разлучится с человеческой природой никогда: се, Человек! Целью Божественного Домостроительства является обожение человека.

В глазах Спасителя Человек имеет безусловную ценность и не может служить средством для достижения других целей. Христос заповедует: *«Не судите на лица»* (Ин. 7:24). Вселенские каноны возлагают равную ответственность на епископов, клириков и мирян, поставив христианина в равное положение перед законом и судом, независимо от иерархических различий.

Напротив, «Положение» вводит в Церковь принцип социального неравенства. Социальные особи не равны перед законом и судом:

Епископ — неподсудный судья, источник права и неограниченной власти в Церкви (Устав. 7, 11; «Положение» ст. 2, 1).

Независимые от епископа миряне не подлежат церковному суду. Они недостижимы для суда, и суд на них не претендует («Положение» ст. 5, 1; ст. 15).

Клирики и церковные служащие — единственный контингент подсудных и потенциально подсудимых (Устав РПЦ 1, 9; 7, 1; «Положение» 5, 1).

Защита их куцых прав в «Положении» не предусмотрена, вопреки Карф. 86; 109.

Неравенство, разделяющее христиан на два социальных сорта, подменяет безусловную ценность человека его относительной значимостью.

Какие права предоставляет суд сторонам?

1. а) Право подать «Заявление о церковном правонарушении» («Положение» 13, 1). Это право обесценено властью епископа, «который может передать заявление в Епархиальный суд» (если захочет), но не обязан это делать, не обязан мотивировать

свой отказ письменно или устно и может оставить заявление вовсе без ответа. Жаловаться некому.

- б) Право собирать доказательства («Положение» 20, 3). Это двусмысленное право может обернуться обязанностью обвиняемого доказывать суду свою невиновность.
- в) Право давать суду объяснения («Положение» 17, 2; 18, 1–3). Объяснения сторон и иных лиц могут быть даны как в ходе подготовки дела к рассмотрению, так и на заседании Епархиального суда в устной или письменной форме («Положение» 20, 2; 23, 1). Неясно: «там и там» или «либо там, либо там».
- г) Право «ходатайствовать о вызове свидетелей» («Положение» 25, 2) сформулировано неопределённо и предоставляет истолкование суду.

Не указано, кому предоставлено право: «лицо, ходатайствующее о вызове свидетеля, обязано указать...» Какое «лицо», не определено, а предположения, основанные на здравом смысле, логике или косвенных указаниях, могут быть не убедительны для суда. Вот и все права клириков.

Других прав мы в «Положении» не обнаружили.

2. Ст. 4; (Устав ст. 9): «Закрытый суд», в задачу которого не входит правосудие, а стороны лишены прав и защиты, может вылиться в расправу над неудобным клириком. «Положение» умалчивает о конфликтах епископа с клириками (вопреки Сард. 14; Карф. 11, 37, 139; Четв. 9). Причиной епархиальных конфликтов бывают злоупотребления легитимной власти. Как быть, если епископ не прав? Если епископ является судьёй в собственном деле, он всегда прав.

3. Ст. 17, 1–2: называет состав лиц, участвующих в деле, но не определяет термин «участие в деле». Права свидетелей определены (ст. 25, п. 4). Степень «участия в деле» сторон оставлена на усмотрение судей.

4. Ст. 29–30: не оговорено законом и процессуально не оформлено равноправие сторон; право состязательно-

сти; право сторон выслушать (прочсть) показания друг друга и свидетелей; право на ознакомление сторон с содержанием судебного протокола. Всё это оставлено на усмотрение судьи.

5. Ст. 35, 2: «Председательствующий объявляет принятое решение и разъясняет порядок его утверждения». Кому и в какой форме объявляется решение суда? Присутствуют стороны при объявлении? Вручают им решение суда? Эти вопросы тоже оставлены на усмотрение судьи.

6. Ст. 37, 2–3: Решение суда предварительно. Оно не имеет законной силы, не назначает наказание, может быть изменено. Решение вступает в силу после утверждения епископом.

7. Ст. 35, п. 2: «Председательствующий объявляет решение и разъясняет порядок его утверждения». Кому «разъясняет порядок утверждения»? Епископу? Разъяснить требуется порядок обжалования. Но обжалование не предполагается (вопреки Карфф. 11, 37, 139; Сард. 14; Четв. 9, 17). Устав РПЦ узаконил вторую инстанцию (гл. 7; 16, 18, 24), а «Положение» не упоминает возможность обжалования. Чем вызвано такое противоречие между Уставом РПЦ и «Положением»?

8. «Положение» не определяет сроки процессуальных действий и сроки давности. Некуда обращаться в случае, если суд не отвечает на заявление, необоснованно отказывает в его рассмотрении или допускает другие процессуальные нарушения. Механизм, обязывающий суд защитить права обращающихся к нему клириков и мирян, отсутствует, как в евангельской притче о неправедном судье (Лк. 18:2). Суд действует только в интересах епископа. Они могут быть корыстными и противоречить интересам Церкви.

9. В церковном законодательстве отсутствует материальное право. «Нет даже систематического перечня проступков и наказаний, налагаемых судом за проступки. При решении дел суд не имеет указаний в законе и не может применить закон к отдельному случаю, т. е. выполнить основную задачу своей деятельности»

(И.С. Стахийев и Н.Н. Фиолетов. Доклад «О церковных наказаниях» ГАРФ. Ф. Р-3431, оп. 1, д. 266, л. 1-24).

В епархиальной практике епископ придумывает эксклюзивные законы и назначает произвольное наказание (см. «дело свящ. В. Андреева». Указ № 952 от 17.04.97, г. Псков).

10. Не предусмотрено «мировое соглашение», применяющееся в уголовном, гражданском и арбитражном судах.

11. Заключительный документ — «Присяга церковного судьи» — подменяет правовую задачу идеологической: *«в принятии судебных решений обещаю иметь в мыслях... славу Божию, благо святой РПЦ и спасение ближних»*. Мысли судьи не направлены на правовую защиту конкретного человека. Человек служит средством для достижения абстрактных целей. Юридические принципы подменены этическими (совестью, справедливостью), толкование которых лишено правовой однозначности.

Цыпинское пренебрежение конкретным человеком и правосудием понижает содержание документа. Осуждение одного невиновного выносит приговор всей системе судопроизводства. В основу «Положения» заложены принципы, на которых можно осудить любого клирика, привлечённого к суду. Причиной осуждения будет не вина клирика, а выбор жертвы, которую епископ приносит Немезиде. На целесообразности можно построить только суд «святой инквизиции». Силовые ведомства сохраняют тонкую грань между законом и преступлением пока Закон ограничивает карательную власть, чтобы не повторять трагедию инквизиции, фашистов и коммунистов. Бесчеловечность этих систем родилась из целесообразности. Каиафа спасал народ от римлян, инквизиция защищала Церковь от еретиков, фашисты создавали благо нации, коммунисты строили счастье человечества. Что получилось — известно.

Достигая корыстных целей, демагоги всегда жертвуют Человеком: «лес рубят, щепки летят». Это сознательное заблуждение.

Человек имеет безусловную ценность и не может служить средством для других целей. Государство обосновывает карательные меры и признаёт равенство граждан перед законом и судом. Церковные прещения необоснованно ограничивают конституционные права гражданина (свободу совести, трудовое право и проч.) и ведут к человеческим трагедиям.

До сих пор епископ применял власть единолично. Создание суда может сформировать правовые отношения, пробудить соборное сознание, но может подменить его круговой порукой, охраняющей групповые интересы. Руками людей, лишённых правовых понятий, не различающих право, мораль и традицию, судебная власть воспитает в церковном обществе сознание, далёкое от евангельских идеалов. Ложный принцип и неопределённость, заложенные в основу епархиального судопроизводства, неизбежно отразятся на его эффективности.

Цыпинский суд в действии

После умозрительных предположений и оценок мы имеем уникальную возможность впервые за последние сто лет увидеть своими глазами процесс Епархиального суда, его правосудие и эффективность.

Первый круг

«Долго у моря ждал он ответа,
не дождался, к старухе воротился —
глядь: опять перед ним землянка;
на пороге сидит его старуха,
а перед нею разбитое корыто».

А.С. Пушкин

Подача заявления в Епархиальный суд

27.10.04 г. истец попросил у епархиального епископа защиты от необоснованных обвинений в тяжких уголовных преступлениях (попытка убийства и грабежа). Обвинения высказаны публично и неоднократно клириком той же епархии. Епископ вынес резолюцию № 301:

«Свидетелем разговора о. Евгения с о. Павлом не был, другие участники встречи меня об этом не известили, так что

Ваше право обращаться куда хотите.

1 ноября 2004 г. +Архиепископ ЕВСЕВИЙ».

- 15.11.04 г.** истец в соответствии с требованием Устава, подал на имя архиерея «Заявление в Епархиальный суд о церковном правонарушении»;
- 25.12.04 г.** истец отправил «Напоминание»;
- 05.01.05 г.** вторично отправил «Напоминание»;
- 08.01.05 г.** получено уведомление № 354 от 29 декабря 04 г.: «Ваше письмо направлено к рассмотрению председателю Епархиального суда».
- 19.01.05 г.** Председатель Епархиального суда обещал «дать ответ в начале февраля после приведения судей к присяге»;
- 30.03.05 г.** отправлено третье «Напоминание»;
- 04.04.05 г.** Председатель Епархиального суда сообщил, что **дело производством прекращено**. Основания для прекращения дела не указаны. Дело не дошло до процесса. Не рассмотрев заявление по существу, суд закрыл дело. Круг замкнулся. Опыт подтвердил неэффективность Епархиального суда. Чем её объяснить: плохими законами или негодными исполнителями? Одно стоит другого.

Второй круг

- 10.04.05 г.** вторично отправлено «Заявление в Епархиальный суд» для рассмотрения по существу или обоснования отказа. На вторичное заявление никакого ответа не последовало. Там, где включён принцип правосудия и обезличен человек, обращение к суду теряет смысл. Можно жаловаться в учреждённый Уставом РПЦ общецерковный суд (гл. 7, ст. 4 «б»; ст. 18–25), который существует – увы! – теоретически;
- 10.05.05 г.** напрасно прождав ответа из епархии ещё месяц, заявитель послал жалобу Управляющему делами МП митр. Клименту для рассмотрения в общецерковном суде, которого нет. Тут и сказке конец.

ПАВЕЛ ПРОЦЕНКО

Деревенская религиозность в России: к постановке проблемы

Процессы урбанизации к концу XX столетия привели к «перформатированию» русской исторической действительности. Если до конца 1970-х годов наша деревня, в соответствии с отечественной традицией, во многом определяла (и количественно и качественно) русский религиозный мир, то в последнее двадцатилетие этот мир почти всецело определяют городская жизнь и настроения. Если раньше, столетиями, религиозная подпитка русского общества шла из крестьянской толщи, то с 1980-х годов импульсы религиозной энергии и инициативы стали поступать в обратном порядке: из города в село. В нынешних условиях бесполезно рассуждать о том, хороша или плоха такая данность. Лучше попытаться описать идущие процессы, чтобы понять, каков будет облик новой России. Сохранится ли в современных реалиях у русского провинциального (и, в частности, сельского) мира его лицо, сможет ли он осознать свое неповторимое назначение? Анализируя две монографии на тему русской деревенской религиозности, вышедшие недавно, автор видит свою задачу в том, чтобы очертить границы проблемы, привлечь внимание к важному для русской культуры явлению: состоянию народной веры, тесно связанной с проблемами русской деревни и провинции.

1. Кто спасет деревню?

Розов А.Н. Священник в духовной жизни русской деревни. — СПб.: Алетейя, 2003. — 255 с. Научное издание. Российская академия наук; Институт русской литературы (Пушкинский дом). Тираж 1000 экз. ISBN 5-89329-559-5.

В деревне Бог живет не по углам... Во всяком случае, в нашей скромной природе и убогом сельском быту Он пронизывает все Своим присутствием. Об этом оставил свидетельство советский атеист, открывший (неожи-

данно для себя) в разрушенной, придавленной колхозной деревне дыхание вечности и свободы. Еще Пушкин ассоциировал Россию с деревней, а, значит, и русских — с деревенскими жителями. Тема деревни остается важнейшей для русского самосознания, а исследования связей деревенского бытия с бытием церковным насущны для культурного возрождения страны.

По трагической иронии судьбы проблемы и деревни и Церкви, постоянно находившиеся в центре общественного и правительственного внимания с эпохи великих реформ (1860-е гг.), так и не были не то чтобы как-то решены, но даже уяснены к началу катастрофы семнадцатого года. А уж в советскую эпоху не только церковная наука, но и все крестьяноведение — тем более после сфальсифицированного процесса «трудовой крестьянской партии» (1930 г.) — попали под запрет. И нынешние поколения знают о проблемах и болях села только с подачи литературы писателей-«деревенщиков», возникших на волне хрущевской оттепели, да из стоустой народной молвы о гибели лучших крестьян в раскулачивание. Что осталось от села после шести десятилетий колхозного рая? Разрушенные храмы, безобразные клубы, ржавые остовы сельхозтехники на недоубранных полях, брошенные деревни, чахнувшие леса. Какие символы дошли до нас от эпохи сплошной коллективизации? Мифический Павлик Морозов, лубочная Паша Ангелина, безликие председатели колхозов-миллионеров, утопическая символика ВДНХ? Уж, скорее, полнокровней и точнее выражают ее герои крестьянского сопротивления: Иван Твардовский или семья старообрядцев Лыковых.

Неудивительно, что даже сейчас исследователь констатирует: «Многие десятилетия крестьяноведение развивалось в основном вне России» и лишь теперь постепенно возвращается на родину, «заново укореняясь» в ней¹. Хотя в последние 10–12 лет в стране вышел ряд исследований, посвященных и деревне, и русской духовности в контексте крестьянской культу-

ры, однако, большая их часть освещает узкие и специальные темы². После длительного беспамятства и насильственного отрыва ученых от первоисточников (запертых в спецхраны) происходит медленное накопление фактографии. На этом фоне книга А.Н. Розова, посвященная памяти «новомученика» деда и отца — «специалиста по древнерусской книге», невольно привлекает важностью и широтой темы, заявленной в самом названии монографии.

Исследователь так формулирует задачи своего труда: «...рассмотреть различные стороны наставнической и просветительской деятельности сельского священника и его роль в календарной обрядовой жизни крестьян: показать неодинаковость церковной и народной религии... проследить взаимоотношения священника и прихожан (крестьян и помещиков). Цель работы — дать общую картину церковно-народной жизни русской деревни, раскрыть роль истинного пастыря в ней; исследовать взаимосвязи церковной и народной культуры в праздничной и повседневной жизни крестьян»³. Временные рамки исследования охватывают период мирной модернизации: 1861—1917 годы. Розов справедливо отмечает: «Это было время реформ во всех сферах государственной и общественной жизни России... Церковь искала свое место в новой реальности. На первый план выходит ее наставническая и просветительская деятельность, которая, безусловно, оказывала существенное влияние на все слои общества, в первую очередь — на крестьян»⁴.

Спору нет, скромный образ сельского батюшки достоин пристального внимания ученых гуманитариев именно в силу того служения, которую ему выпало нести в истории отечественной деревни. Церковная миссия просветительства в сельской России почти исключительно лежала на плечах приходских священников (да еще провинциальных монастырей). В толще народной жизни священник должен был поддерживать христианский настрой в пастве, помогая малейшим доб-

рым стремлениям воплощаться в плоть исторического действия. Один из существенных вопросов заключается в том, насколько пастыри реализовывали свое призвание: поддерживали ли они идеалистов в народе или относились к ним теплохладно, а то и враждебно? Право на подобную жесткую постановку проблемы дает исторический опыт: произошедшая — и с Русской Церковью, и с русским крестьянством — трагедия.

Как ни странно, автор обходит не только этот вопрос, но и другие, ключевые для понимания «сельской миссии» Церкви. В двух главах, посвященных взаимоотношениям духовенства с крестьянами и помещиками, он многократно повторяет одни и те же тезисы о причинах всех жизненных трудностей рядового священства. Вот они: 1) социальный статус пастыря был слишком низок; 2) «материальная зависимость от прихожан унижала и травмировала служителей церкви»⁵; 3) недостаточное образование не позволяло на должном уровне выполнять пастырские обязанности; 4) перманентный конфликт между низшим духовенством и епархиальной бюрократией: «Вместо поддержки сельский священник и здесь встречал полное непонимание, неуважение к себе как к личности, не получал должной оценки своего труда»⁶.

Куда ни кинь — всюду клин: положение рядового, особенного сельского, священника было тяжелым. Ни центральная власть, духовная и светская, ни общество столетиями не интересовались столь мелкой фигурой на социальной лестнице. А когда заметили (с начала XIX в.) и стали проявлять внимание, то, с одной стороны, требовали от нее «быть проводником правительственной политики в народе»⁷, а с другой — самоотверженного служения «меньшему брату», народу⁸. Что говорить о пренебрежении к рядовым клирикам со стороны власть имущих представителей старой России, если и в России нынешней ни в одном исследовании по истории РПЦ нет страниц, посвященных проблемам сельского священства!

Сельская паства — как крестьяне, так и помещики, считает автор, недооценивала тяжкий, «не ограниченный временными рамками»⁹, труд пастыря. И те, и другие платили последнему — кроме грошей — черной неблагодарностью, постоянно придираясь и куражась. Для дворян храм в собственной деревне был разновидностью «крепостного имущества», а «поп при ней — крепостной» (М. Е. Салтыков-Щедрин). Крестьяне же, не мыслившие жизни без священника, нередко желали видеть в нем «зависящего от них работника»¹⁰.

Да, российская действительность сделала духовенство фигурой страдательной и умаленной. Однако разве рядом с пастырем не было массы еще более мучимой и униженной? Разумею хотя бы тех же клириков, только еще более низкого ранга (дьячков, просвирен и т. п.), а главное — активных мирян из крестьянского сословия, чья жизнь была ничуть не легче (если не на порядок тяжелее) и которые при этом находили силы и для общецерковного и общенародного дела. Конечно, от того факта, что плохо всем, хорошего может и не произойти. Но вопрос заключается в другом: возможно ли различить и описать тот «третий путь», которым спасался народ в существовавших условиях? Для этого исследователю необходимо расширять круг источников, вводить в их число новейшие разработки по теме, учитывать новейшие достижения и методологии социо-гуманитарных наук.

Розов в своих изысканиях опирается в основном на материалы духовной журналистики второй половины XIX—начала XX столетия (и это интересно, так как она мало изучена), на архивы Российского этнографического музея (фонд Тенишевского бюро), пытается ввести в научный оборот тексты проповедей провинциального духовенства. Однако все эти источники он берет односторонне, в каком-то усеченном виде, опуская множество тем и сюжетов, которые те содержат. В результате он оказывается в кругу старых проблематик,

очерченных еще в прошлые эпохи, и не учитывает опыт XX века. Читая его исследование, мы сталкиваемся не с проблемами, поставленными перед минувшим временем ходом событий, а с тогдашним пониманием их (скорее, недопониманием), часто мелким и словно взятым из каких-нибудь кулуарных консисторских обсуждений. Получается парадоксальный эффект. Причины гигантской катастрофы обсуждаются с точки зрения участников ее, как бы воскресших из небытия и начисто игнорирующих случившееся. Вот только бы зарплату нам повысили, а так бы все уладили!

Автор пишет: «Без учета центральной фигуры в сельском приходе невозможно, как нам кажется, изучение быта, традиций, духовной культуры крестьянства»¹¹. Что может быть очевидней этого постулата (а он неоднократно повторяется на страницах книги)? Однако в нем содержится существенная неточность, искажающая действительное положение роли священства в русской деревне. Розов подразумевает, что центр жизни деревенского прихода — священник. Однако, как ни странно, так было не всегда. Случалось же (и весьма часто), что священник, оказавшийся не на высоте своего призвания, был, скорее, помехой для тех, кто действительно являлся средоточием христианской миссии в данной местности. Имею в виду т. н. ревнителей благочестия из крестьян, то есть представителей «реального» христианства в деревне. На них всегда опиралось духовенство в своей деятельности, но потому и опиралось, что это была самостоятельная и серьезная духовная и социально-общественная сила на селе. Для работы Розова характерно, что рядом с фигурой священнослужителя нет никого из его исторических соратников на ниве религиозно-нравственного просвещения¹². Как бы ни была убога и немогуща наша деревенская «общественность», но в ней всегда находился слой людей, которые высшей целью своей жизни полагали служение Христу и евангельским идеалам. Это могли быть и прихожане из рядо-

вых крестьян и младших клириков (какие-нибудь, к примеру, вековухи, подвижничавшие в своей избушке) или «странные» люди, вечные искатели высшей правды, отошедшие под тем или иным предлогом от хозяйственно-общинной жизни для того, чтобы полностью сосредоточиться на религиозном служении.

Совсем не случайно отсутствуют в книге ссылки на такой важный источник о духовных исканиях простых русских людей, как «Откровенные рассказы странника», чрезвычайно популярные в народе до 1917 года¹³. Ведь тогда, при введении в исследование подобных материалов, значительно усложняется картина духовной жизни российской деревни. По Розову, священник — один в поле воин. Если и изображает автор ближайшее окружение сельского пастыря, то оно всегда удручает, как бы оттеняя убожество «среды» и подчеркивая трудность пастырского служения. Вот он описывает, как различные общественные силы в провинции пытались подчинить себе сельского батюшку: «Кроме земств руководство церковной жизнью стремились осуществлять разбогатевшие крестьяне, кулаки¹⁴, которые фактически стояли во главе крестьянской общины и играли важную роль в решениях схода. Став попечителями церквей, а нередко и церковными старостами, жертвуя большие суммы на храмы, давая немалые деньги причту за требоисправления, они хотели получить власть над церковью, причтом, священнослужителями, особенно молодыми»¹⁵.

Надо сказать, что здесь картина деревенской реальности сильно искажена. Власть над приходом тогдашним богатеям не очень-то и была нужна (скорее, они были заинтересованы во влиянии на крестьянскую общину), более того, как раз приходские связи они использовали для налаживания добрососедских человеческих отношений с прочим сельским миром. А когда начались гонения на религию, то многие из них — благодетели храма и его ктитория — попали и под преследования как «церковники». И уж, конечно, во множест-

ве под маховик коммунистического насилия попали рядовые благочестивые крестьяне.

О них-то и об их ментальности Розов на удивление не может сообщить ничего внятного. «Глубина веры, степень религиозности крестьян — один из спорных вопросов, который постоянно обсуждался на страницах духовной и светской печати в рассматриваемый нами период. Он остается актуальным и в современных работах, посвященных народной духовной культуре». Далее автор упоминает о советской науке, утверждавшей, что наши крестьяне — «стихийные материалисты», и описывавшей их двоеверие и тягу к языческому пережиткам. В нынешнее же время «представители различных гуманитарных наук... приходят к... выводу о том, что через изучение специфики православия в той или иной среде можно изучать духовный облик русского человека...»¹⁶ Эти избитые и мало что значащие описания опять-таки оставляют за бортом такой глобальный и бесспорный факт, как массовое мученичество крестьян за веру. И не только в минувшее столетие.

В начале 1920-х годов епископ Варнава (Беляев Н.Н.; 1887—1963), сам выходец из крестьянства и низшего духовенства, писал, что и в недавнюю, номинально христианскую, эпоху в России были свои мученики. Это — крепостные крестьяне, многие из которых переносили пытки и унижения рабством только силою своей сознательной христианской веры¹⁷. С точки зрения подобных свидетельств видна совершенно другая картина духовной жизни в российской деревне, нежели та, которую пытается изобразить Розов. Впрочем, его описания трудно назвать попыткой самостоятельной реконструкции деревенского мира. Скорее, он повторяет азы, муссировавшиеся в церковной журналистике (причем только в определенной ее части) предреволюционной эпохи. Вот и получается, что отмена крепостного права вызвала в деревне одни только неприятности!

Вот их неполный перечень: «...в деревне под влиянием города наблюдалось резкое охлаждение к церкви, падение веры». Возросло отходничество, а значит, увеличилось — за счет его «бездуховного влияния» — падение нравов. В селе появились новые фигуры из числа нарождавшейся сельской интеллигенции, которая и была занята преимущественно подрывом Православия. Под влиянием цивилизации растёт равнодушные к труду, стяжательство, подозрительность. Упадок нравственности вызвал среди сельской молодежи рост неуважительного отношения к старшим, усилил пьянство и хулиганство. Автор обобщает: «Все эти негативные явления формировались постепенно на протяжении нескольких десятилетий (с 1860-х годов) и особенно резко проявились в начале XX века: служители церкви с горечью пишут о пустеющих храмах... об утрате духа церковности и всеобщем обмирщении...»¹⁸ Упоминание о том, что в результате реформ «у служителей церкви появилось чувство собственного достоинства» и «они почувствовали себя корпоративным сословием»¹⁹, не делает историческую реконструкцию более объективной. Ведь совершенно обходится другая сторона происходившего: потерянности духовенства, нежелание и неумение противодействовать развалу, невнимательность (это мягко говоря) к тем своим братьям из мирян, которые как раз знали, что делать, и хотели делать.

Третью книгу занимает глава под названием «Рождественское и пасхальное христославление как виды праздничных обходов домов». Этим как бы подчеркивается, что роль священника в народном сознании связана в основном с «фольклором», обрядом, бытом. Этнографии и «археологии» обряда и уделено все внимание автора, заявившего ранее, что он представляет на суд читателей обобщающую работу о взаимосвязях нашего духовенства и крестьянства. Но это не значит, что Розов не пытается самым почтительным образом показать высокое предназначение пастырского труда в ус-

ловиях безмерных российских пространств и огромных исторических задач. Просто он всецело разделяет тот, идущий от синодальной имперской эпохи, взгляд на духовенство как на фигуру всецело обрядовую. Для такого взгляда характерно восприятие народности и религиозности как важнейшего элемента фольклора, как чего-то полностью относящегося к этносу. А с такой точки зрения настоящий священник должен быть образцом «службиста», то есть такого пастыря, чье достоинство состоит в чинном, всецело ритуализированном руководстве «народом». Нужно только обеспечить священство должным окладом, почетом и поддержкой всех ветвей власти.

Пересказывая биографию одного, «истинного», протоиерея, Розов мельком упоминает, что тот «не считал зазорным кое-чему учиться» у своих прихожан²⁰. На этом пункте исследователю стоило бы остановиться. Умением слушать другого и перенимать его положительный опыт и отличается пастырь от политработника. Тот из духовенства, кто был способен не только «назидать», но и вести диалог со «словесным стадом», имел в деревне очень крепкие позиции. Но у автора мы сталкиваемся с другим пониманием духовной работы. «Через проповедь, — утверждает он, — произносимую талантливым проповедником, осуществлялось подлинное единство прихожан и пастыря»²¹. Однако правда заключается в том, что это единство не могло быть достигнуто собственно проповеднической деятельностью (тем более храмовой), но только всей полнотой служения и пастыря, и паствы. Стоит вспомнить выдающихся церковных ораторов из окружения Петра Великого, чтобы уразуметь, как не совпадают эти понятия: плетение словес на «православную тему» и христианское служение ближним.

О *деятелях* на церковной ниве исследователь и во все не пишет, не пытается дать представление о типах православных деятелей в мире русской деревни (будь

то священник или мирянин). В подобных *самостоятельных* людях заключалась и крепость Церкви, и творческий потенциал русского общества. К этому самостоянию в вере, к принятию личной ответственности за судьбы Церкви призывал верующих Поместный Собор 1917–1918 годов, но уже перед «падением занавеса».

За всю историю послепетровской России у нас так и не появилось православное общественное «дело», в котором можно бы различить начатки зарождающейся и столь необходимой для будущего страны *христианской демократии*. А если быть более точным, то они появились, но в краткий исторический миг: накануне и сразу после октябрьского переворота 1917 года. В двух губерниях, Нижегородской и Херсонской, в выборах в Учредительное собрание победили представители «Христианского единения» — общественно-политического образования, созданного при участии духовенства и мирян. Созданные за месяц до избирательной кампании, они опередили многие старые политические партии. Особенностью их успеха явилась, в частности, опора на деревню, на активных крестьян²². В этом небольшом, но весьма значимом факте, скрыты альтернативные возможности и перспективы не только для русского общества, но и для исследователей церковной и народной жизни России.

В конце концов, прозрения Симоны Вейль о том, что европейская действительность скатится в тоталитаризм, если не будет освещена светом христианства, относится и к России. Для того чтобы этого не произошло, считала она, крестьянство должно вновь обрести способность к одухотворенному труду. Укоренение в религии (которая при всем том не должна господствовать над мирской жизнью) всех сторон человеческой деятельности укрепит цивилизацию и даст толчок к новому витку развития. Потому что религия — не фольклор, а фундамент, на котором строится и творческая личность, и прочная государственность.

II. Берендеево царство

Шантаев А., иерей. Священник. Колдуньи. Смерть: Этнографические очерки сельского прихода. М.: Издательство «Благо», 2004. 240 с., илл. Тираж 10000 экз. ISBN 5-98509-002-07.

Говорят, что если традиционным конфессиям в России дать особые права, заставив их при этом взять на себя часть ответственности за решение конкретных государственных проблем, то в стране будет преодолен мировоззренческий кризис. Однако нашим политологам не мешало бы четче представлять, в каком, собственно, состоянии находится сейчас народная религиозность. Различные цифровые выкладки, производимые на основании социологических опросов, о количестве приверженцев той или иной религии или атеизма, ничего здесь не дадут. В послесоветское время не появилось пусть даже приблизительных, по статистическим данным, но *внутренне достоверных* описаний современной религиозности в России. Между тем, этот вопрос — каким будет духовное состояние народной души после краха коммунистического эксперимента? — еще в 1930-е годы представлялся нашим выдающимся мыслителям важнейшим для судеб страны. «Что сохранится после огненного испытания революции и разлагающих реакций рационализма?» — давний и тревожный вопрос Г. Федотова до сих пор остается без ответа.

В позитивистском XIX столетии русская гуманитарная наука рассматривала народную веру под углом двоеверия, выделяя сохранившиеся языческие влияния. Эту тенденцию подхватил социалистический «научный атеизм», развивший тезис о стихийном материализме русского человека. Но уже в период «застоя» в многочисленных монографиях, посвященных каким-нибудь «весенне-летним календарным обрядам» у восточных славян, подспудно подчеркивалась не только важность традиции или красота обрядных форм жизни, но и значение христианства для народного самосознания. Наконец, в перестройку передовые методологии пришли

в отечественные социо-гуманитарные исследования. Академик А. Панченко подчеркивал, что народная религия, не тождественная официальному православию, не имеет и прямой связи с язычеством; она не искажает каноническое учение и не противоборствует ему, но является его самобытной и оригинальной интерпретацией, своего рода «богословским мнением». Уяснить религиозную логику современного народного мировоззрения — важнейшая задача не только для священнослужителей, но и для культурного сообщества. С этой точки зрения книга священника Александра Шантаева, пытающаяся зафиксировать обычаи, суеверия, представления в среде современных сельских прихожан, весьма интересна и даже поучительна.

Уже самое название емко обозначает главные координаты религиозных представлений, в которых выражаются мысль и чувство нынешнего обитателя российской деревни. Броский трехсоставный лозунг подчеркивает в русской религиозности «батьюшкоцентризм», доверие к практической магии и уязвленность неизбежностью смерти. К сожалению, описания народного православия у автора носят обрывочный характер и слишком часто прерываются дилетантскими рассуждениями на «научные» темы. Но это, в купе с четко обозначенной позицией исследователя — любитель этнографии и священнослужитель-практик, опирающийся «преимущественно на необширные личные наблюдения», — вносит в текст непосредственность переживаний и искренность интонации.

Исследователь служит на «глухих» приходах Центрального Нечерноземья с 1993 года. Описывает «явления» приходской жизни на материале, как минимум, трех приходов Ярославской епархии, самый большой из которых был в с. Берендеево близ Переславля-Залесского. В двадцатые годы в Берендеевском крае уединялся Пришвин, оттаивал душой от советского режима, примирялся красотой природы с нелегкой русской действительностью. Какова же она сейчас?

Хотя Нечерноземье давно вымирает, но жизнь в нем еще теплится. В последнем приходе о. Александра, в с. Львы, постоянных жителей 50 человек, почти все — «запенсионного возраста». Все крещеные жители считают себя «прихожанами» (и так повсюду: конечно, если в данной местности есть храм). Мужчин меньше десятка. Из них: один бывший уголовник, четыре пенсионера, один беженец, один психически больной, двое безработных. Остальные — «пожилые женщины 60–70 и более лет». Ходят ли мужики в церковь, не понятно, скорее, «заходят» по случаю. Из постоянно участвующих в деревенской храмовой жизни прихожан представители сильного пола присутствуют лишь в виде «умом болящих» — страдающих разными формами нервно-психических расстройств, шизофреников и олигофренов». Вообще, мужское население из советской эпохи вышло деградированным донельзя. Автор замечает: сильная половина нашего крестьянства, «отработав положенный срок на производстве, в сельском хозяйстве... выработавшись и износившись, к пенсионному возрасту утрачивает духовную эластичность, окаменеет. У сельского мужчины не получается, что называется, «сохранить себя», не подорвать здоровье пагубными привычками, не надорваться на тяжелой работе». К 60 годам он «зачастую представляет собой совершенную развалину — больного, малопригодного к деятельному существованию человека».

Женщина же, напротив, к пенсионному возрасту «обычно еще полна сил и деятельной энергии». Исполнив свой долг перед обществом и семьей, она, как правило, «вливается в приходское сообщество», начинает регулярно посещать церковь. Постепенно она подымается по ступенькам «прихрамовой» иерархии. В конце концов ей доверяют «послушания»: уборку и ремонт храма, сбор пожертвований, пение на клиросе, «участие в церковной агитации» и т. п. Если повезет, то она может сделать и карьеру, попав в приходской совет, а то и получив ключевые должности старосты или каз-

начая. В таком случае она приобретает влияние и на местное духовенство, может влиять на смену священников и даже на направление их духовной деятельности. Во многих приходах существуют противоборствующие «партии», борющиеся за влияние на прихожан и места в приходском совете, и священник должен уметь маневрировать между ними, чтобы иметь возможность хоть как-то руководить общиной.

Если для «мужа» ходить в храм — «не мужское дело», то для слабой половины храмовая жизнь означает возможность приобщиться к «необходимому сакральному знанию». Женское сознание интуитивно ощущает свою «личную ответственность перед Богом за благополучие в своей семье и роде» и поэтому озабочено «охранительными, магическими, ритуально-обрядовыми вопросами». В наших деревенских жителях еще не угасло обостренное мистическое желание Порядка, цельного и умиротворенного бытия. Вот и бьются они с хаосом и грязью эмпирической провинциальной действительности. Стараются привести ребенка в храм, а то и своего благоверного доставить на службу: «ведет его за собой, а если есть опаска, что отстанет и заупрямится, то [ведет] впереди себя, слегка подталкивая в спину».

Но реальность никак не поддается упорядочиванию и все норовит ужалить побольней, разрушив все усилия и надежды. Оттого так остро переживается сельскими жителями чувство страха и незащищенности. Хозяин бросил пить, взялся за ум и за работу, в его доме повышается достаток, и растут послушные дети, но у хозяйки озабоченный и удрученный вид: знает, что такое человеческие зависть и ненависть, так безраздельно разгулявшиеся в нашем отечестве в минувшем веке. «Всякое проявление семейного благополучия или достатка уже вызывает беспокойство и страх недобрых мыслей, зависти, сглаза».

Как и в добрые дореволюционные времена, вера воспринимается крестьянством утилитарно. «Молятся

прежде всего о здоровье своем и своих ближних... на всякой службе просят Бога о конкретной потребности». И это естественно. Но когда не помогают церковные молитвы и обряды, то с легкостью обращаются к магам: «черным» (ведьмам) и «белым» («знающим бабушкам»). Автор констатирует (неожиданным это может показаться только для рассеянного горожанина): «Колдуны, колдовство и все колдовское — часть приходского космоса... Люди, составляющие приход, пребывают на пограничье между миром дневным и миром сумеречным, магическим... куда благу Церкви и Божиего внимания проникать недосуг. Последнее никогда не вменяется в недостаток Церкви...» Такова данность грешного мира, в котором не стоит брезговать и колдовскими заклинаниями и методами. В советской деревне, опустошенной духовно, суеверия развились необычайно, чуть ли не повальным стало обращение к самым мутным эзотерическим воззрениям и мистическим практикам. Знахари и колдуны — популярные фигуры в мире позднесоветской деревни: с многочисленными «врагами» надо бороться и с помощью сглаза и заговоренной иголки. Со времени перестройки ремеслу мага был придан respectable статус «народного целителя», появилась возможность саморекламы через СМИ, к иным деревенским оккультным знаменитостям посетители съезжаются из дальних мест, крупных городов. Описанию «похода к колдунье» в книге посвящена отдельная главка. Придя к заболевшей местной «ведьме» (она просила о соборовании), о. Александр обнаружил в ней чрезвычайную надменность к окружающим. Но, странным образом, он не смог ничего возразить ей на один конкретный упрек по адресу активных прихожанок. Она утверждала, что не может ходить в храм, потому что прислуживающие там женщины имеют лишь показное благочестие. «Кто у вас в церковь ходит? Одна вот... матом ругалась, а теперь у вас в помощницах. А другая... была коммунисткой, активистка такая, что покою никому не было, а те-

перь главная у подсвечников! Разве там святые люди?...» Вот тут бы и поговорить батюшке с заблудшей душой о церковном идеале, о жизни и смерти, но он уходит из ее дома, не желая метать бисер. Между тем предложенная тема вполне актуальна. Ранее сам автор упоминал о прилежной церковной активистке, бывшей учительнице с сорокалетним партийным стажем, которая в борьбе на местных выборах голословно обвиняла свою противницу в том, что та колдунья. Чего не сделаешь в пылу политических баталий?!

Больная «ведьма» вскоре умерла, и упоминание автора об этом является подспудной ссылкой на наличие в жизни конечной истины. В хаотичном мире вымирающей деревни лишь факт неизбежной кончины вносит некую упорядоченность, заставляя большинство смириться перед Непостижимым. «Не припомню случая, чтобы умирающий возлагал вину в своих страданиях на Бога или отрицал существование загробной жизни, бессмертие души, Божий суд». Но даже в эту область последних вещей врывается дурашливое и ерническое отношение сошедшего с колеи русского человека: «Умирающий мужчина средних лет... отказался исповедоваться — “Не надо мне всего этого, все равно на том свете с чертями плясать буду...”» Ему было жаль лишь одного: не будет больше рыбалки и «игр» с бабами. У иных все же приближение гробовой доски вызывает перемену: старый партиец-атеист скончался, склоненный перед иконами. Однако, как видим, ощущение неумолимого конца жизни уже не является властным призывом к углублению внутреннему. Отец Александр справедливо подытоживает: «За годы государственного атеизма... смерть перестала быть метафизической чертой, водоразделом между временным и вечным... Резко снизилось чувство моральной... ответственности живых перед умершими близкими. Умершие слишком быстро исчезают из молитвенных трудов живых». И в этом автор также видит «ослабление нравственной составляющей народной веры».

Есть ли какой-то просвет и надежда в этом царстве полутеней, где оборваны связи и с прошлым и с будущим, где отсутствуют стимулы и для материального и для духовного продвижения? Положение осложняется и таким фактором, как демографический состав деревенских приходов: среди пожилых людей «катехизация не имеет явного успеха». А. Шантаев осторожно присоединяется к мнению многих «опытных священников», служащих на сельских приходах: состояние народной религиозности вызывает «не столько беспокойство... сколько объективный пессимизм». Но трудности духовного просвещения связаны не только с пасторской. Вот как описывает он перемены в настроении сельского духовенства: «Священник несравнимо с прежним больше дорожит своей личной свободой, избегает чрезмерно сковывать и обременять себя обязательствами перед населением той местности, куда он поставляется священствовать, остерегается увязнуть в личных отношениях и нуждах прихожан... Ныне сельская приходская жизнь... “варваризируется”, все больше сводясь к прейскуранту услуг ритуального характера...» Под угрозой стоит сам принцип духовного единства церковной общины.

Удивительным образом фигура автора, человека, несомненно, нерядового и искреннего, предстает на страницах его книги в соответствии с нарисованным им типом нового священства. Его волнует положение дел в области духовно-нравственного просвещения на деревне, но при этом он ощущает себя как Овидий среди варваров. Он грустит, рефлектирует, но вполне отстраненно от судеб конкретных аборигенов. Он, скорее, старается подметить странные черточки в их поведении, чем наладить с ними просветительскую работу. О ней речи в книге нет. Как почти и нет признаков того, что на этой земле все же работало недавно «малое стадо», которое составляли те, кто отдал жизнь за веру. Впрочем, мы узнаем, что с Берендеевской Всехсвятской церковью с 1911 по 1916 годы опосредство-

ванно был связан В. Ф. Войно-Ясенецкий (будущий св. архиепископ Лука). Что позже вокруг ее насильственного закрытия завязалась борьба... Предстает перед нами и подвижница, девяностолетняя Василиса, отстаивавшая евангельскую правду перед «старушечьим синедрионом», гнавшим праведного священника. Однако обрисована она бледно, без вникания в ее жизненный путь. Неожиданно упоминается и о том, что существуют в сельском приходе и небольшие группы воцерковленных мужчин, создавших крепкие семьи, где регулярно читается Священное Писание и члены которой никогда не принимали «мировоззренческих основ советской идеологии». Так же мельком проговаривается и о праведной берендеевской семье, глава которой отсидел десятку при Сталине по 58-й статье. Оба супруга недавно умерли, но неужели после себя не оставили добрый след в сознании хотя бы прихожан?

Кажется, что положительный опыт недавней церковной истории, истории гонимой, но и торжествующей духовно Церкви, автор не затрагивает оттого, что она представляется ему уже заоблачной, чрезвычайно далекой от современности и потому нереальной. Она годится для какого-нибудь сочинения на теоретическую богословскую тему, но не как руководство к действию. Нынешние приходские реалии на селе столь тяжки, что источники религиозного вдохновения заледенели, недвижимы. Вот где важнейший вопрос для отечественных политологов: как освободить внутренние силы Церкви? Как добиться того, чтобы моральная сила, призванная животворить и обновлять общество, не была парализована чарами Берендеева царства?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Каганский В. Крестьяноведение России вернулось на родину // Отечественные записки, 2003, № 2.

² Например: Кознова И. Е. XX век в социальной памяти российского крестьянства. М., 2000; Мангилева Л. И. Духовное сословие на

Урале в первой половине XIX века (на примере Пермской епархии). Екатеринбург, 1998. Библиография по рассматриваемой теме приведена и в книге А. Н. Розова: с. 221–253.

³ *Розов А.Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003. С. 27.

⁴ Там же. С. 26–27.

⁵ Там же. С. 39.

⁶ Там же. С. 40.

⁷ Там же. С. 9.

⁸ Там же. С. 206.

⁹ Там же. С. 38.

¹⁰ Там же. С. 15.

¹¹ Там же. С. 27.

¹² Яркий пример такого подвижнического соработничества уже в позднесоветское время дал Борис Талантов, который, будучи глубоко церковным человеком, одновременно создал альтернативную церковную реальность в Вятском крае. То, что не могло (или не хотело) делать духовенство, осуществлял кружок Талантова, при этом изнутри Церкви как духовно-исторического организма. При этом многие его церковные сторонники были обитателями вятской деревни и малых вятских городов (Слободской, Яранск и т. д.).

¹³ Полное название: «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» (1867–1868).

¹⁴ Даже это взрывоопасное слово автор не снабжает пояснением. Употребляет он его в координатах языка ушедшей дореволюционной России, где оно обладало достаточно узким значением (мироед, процентщик и т. д.), но с того времени много воды утекло и сейчас, после раскулачивания, оно получило другое смысловое поле.

¹⁵ *Розов А.Н.* Священник... С. 33.

¹⁶ Там же. С. 50.

¹⁷ См. об этом, в частности: *Варнава (Беляев), епископ.* Основы искусства святости: Опыт изложения православной аскетике. Нижний Новгород, 1997. Т. 3. С. 211–213 // Составитель П. Проценко.

¹⁸ *Розов А.Н.* Священник... С. 52.

¹⁹ Там же. С. 49.

²⁰ Там же. С. 48.

²¹ Там же. С. 117. Сельской проповеди посвящена также отдельная глава, но с тем же «фольклорным» уклоном: «Фольклорно-этнографические элементы в русской проповеди для сельского населения...»

²² См. об этом в кн.: *Проценко П.Г.* Биография епископа Варнавы (Беляева). В Небесный Иерусалим: История одного побега. Нижний Новгород, 1999. С. 174–176.

Д. В. ПОСПЕЛОВСКИЙ

Какой ценой?

Летопись прихода, который никогда не закрывался

*Сретенский храм,
село Заостровье Архангельской области
Приморского района,
век XX*

Когда в декабре 2001 года я находился в Архангельске по приглашению Приморского университета и настоятеля пригородного прихода в селе Заостровье, меня заинтриговала необычная судьба этого прихода, вернее, Сретенского приходского храма и его прихожан. Дело в том, что из почти 400 православных храмов епархии к концу 1930-х годов открытыми во всей епархии оставались лишь 3 храма: два кладбищенских в городе Архангельске — один патриарший и один обновленческий, и Сретенский храм в Заостровье. Если бы речь шла о какой-нибудь незаметной деревенской церквушке далеко от дорог, то можно было бы сказать, что власти о ней просто забыли. Но дело в том, что после уничтожения большевиками кафедрального собора в центре Архангельска, заостровский двухэтажный каменный храм остается по сей день самым большим и видным храмом всей обширной области и Архангельской епархии. На фоне совершенно плоской многокилометровой местности он виден за много километров, а до ликвидации колоколов в 1936 г. его главный колокол был слышен в Архангельске за 8 км. Так что речь во всяком случае не может идти о том, что об этом храме власти забыли.

К тому же, по рассказам старожил, на них оказывался усиленный нажим, чтобы они отказались от храма. За это обещали в храме устроить электрическую подстанцию, электрифицировать все сельские дома да еще открыть трикотажную фабрику, которая обеспечи-

ла бы крестьянам добавочный заработок. Собирали крестьян в клуб, но почти поголовно все поддержали призыв тогдашнего старосты: «Не мы церковь строили, не нам ее и отдавать!»

Когда читаешь об этом событии, напрашивается параллель с богослужением в этом храме тогдашнего викарного епископа Павла Пинежского в храмовый праздник Сретения Господня 2/15 февраля 1918 г.

По сообщению «Архангельских епархиальных ведомостей» храм был переполнен до отказа, и епископ Павел призывал молящихся оставаться верными Церкви, закончив проповедь следующим вопросом: «Неужели, друзья мои, вы можете допустить, что этот святой храм будет уничтожен, что вы когда-нибудь устроите здесь театр или что-нибудь подобное?» Вопрос Владыки был покрыт возгласами: «**никогда не допустим!**» Это обещание прихожан было вызвано эмоциональным накалом того момента, и вряд ли оно воспринималось в качестве присяги на верность Церкви. Тем не менее и через два, и через четыре десятилетия этот призыв в дальнейшем погибшего архиерея и ответ на него верующих становятся как бы неким подсознательным императивом, выразившимся в ответе прихожан на советские соблазны: «Не мы церковь строили, не нам ее и отдавать!»

Эта переключка была не единственным мистическим моментом храмового праздника 1918 года. На том богослужении был возведен в сан протоиерея настоятель храма Федор Тамицкий и рукоположен в священника диакон Александр Лыткин, который будет расстрелян день в день через 20 лет — на Сретенье Господне, 15 февраля 1938 года.

Каток чекистского террора прокатился по Заостровью дважды: в 1930–1933 и 1937–1938 гг. Началось всё с коллективизации. Как известно, 2 марта 1930 г. в *Правде* была опубликована пресловутая статья Сталина «Головокружение от успехов», в которой он критиковал коммунистическое руководство на местах за на-

сильственные приемы загона крестьян в колхозы. Сталин утверждал, что коллективизация должна происходить на добровольных началах. Крестьяне приняли это обещание всерьез и начался массовый выход из колхозов. Но сроки оформления выхода из колхоза, возвращение инвентаря и земельных участков бюрократически затягивались, да и выдавалось не то, что раньше принадлежало крестьянам. Время посевов было пропущено, крестьянам грозил голод, и они начали возвращаться в колхозы в таком типично советском добровольно-принудительном порядке.

В Заостровье статья Сталина тоже была принята всерьез. В марте 1930 г. 15 зажиточных хозяев в Заостровье созвали собрание по поводу колхозного движения и все единогласно приняли решение из колхоза выйти. В результате колхоз развалился, и большевицкое начальство обвинило заостровцев в подрыве колхозного движения, в сознательном саботаже индустриализации Советского Союза. Начались массовые аресты. В числе первых был арестован настоятель Сретенского храма священник Федор Тамицкий, тот самый, что на памятном Сретенском богослужении 1918 года был возведен в протоиереи. На него в ОГПУ поступил донос некоего Выгельцова, который якобы подслушал разговор двух женщин о том, что Тамицкий в воскресной проповеди призывал крестьян не вступать в колхозы.

Согласно следственному делу Тамицкого, он отрицал какие-либо оппозиционные действия со своей стороны, говорил, что темы коллективизации он не касался, и воскресная проповедь его была на тему «Праведники и грешники». Никого Тамицкий на следствии не подвел. О своем приятеле Корельском, одном из самых богатых крестьян Заостровья, он лишь сказал, что ему было интересно отношение именно этого крестьянина к колхозам ввиду его материальной независимости, благополучия; поэтому, обходя дома с водосвятьем, он зашел к Корельскому и был удивлен, что тот решил в колхоз вступить.

Тем не менее протоиерей Тамицкий был обвинен в антиколхозной агитации, подрыве индустриализации и приговорен к смертной казни. Смертная казнь была заменена ссылкой в концлагерь и расстрелом втихую в 1933 г.

К тому времени чекисты раскручивают дело не только против отдельных заостровцев, но и в целом против Исакогорского райсовета, в юрисдикцию которого входило Заостровье. ОГПУ обвиняет Заостровский сельсовет в том, что в него затесались враги народа, готовящие восстание против советской власти.

Проследившая это дело по архивам, выяснили, что, видимо, из-за отсутствия людей настолько грамотных, чтобы правильно работать с документами, райисполком нанял двух достаточно компетентных работников: священников Иоанна Козмина, который участвовал в переписи населения Российской империи 1897 года, и Александра Лыткина. Этот поступок противоречил советскому законодательству, поскольку духовенство и члены их семей были *лишенцами*, а следовательно, ни в каких государственных учреждениях работать не могли. Это и дало повод к обвинению райисполкома.

В Заостровье и вообще в Архангельском районе начались массовые аресты, а впоследствии и расстрелы арестованных в так называемых архангельских *Мхах*. Дочь расстрелянного священника Лыткина, Надежда Александровна, вспоминает, что в эти годы, 1930–33, ее отец был занят расселением прибывающих новых и новых волн ссыльных, особенно духовенства. По ее словам, в Архангельске и в окружающих селах не было дома, в который не были бы подселены ссыльные, а в самом Заостровье — в связи с действующим там храмом — отец Александр старался расселять духовенство. По словам дочери, к 1933 году в Заостровье не было дома, в котором не жило бы два или три ссыльных священника. Вот этим-то расселением, по-видимому, и заведовал Лыткин в райисполкоме.

О масштабах ссыльной кампании говорит доклад Комиссии исполкома Северного края Молотову: «С февраля 30 г. в Архангельск будут прибывать ежедневно 5 – 7 тысяч человек, а всего 300 тысяч, а мы имеем во всем Архангельском округе 250 тысяч населения и городе 89 тысяч. Если мы даже двинем их в каждое село округа, то будет затор».

Переселив такую огромную массу обездоленных и, после пережитого раскулачивания, явно враждебно настроенных по отношению к советской власти людей, местные власти были обеспокоены тем, что «масса выселенных кулаков живут по деревням и ведут разлагающую работу среди [местного] населения ... административно высланные кулаки и местные лишенцы ... создают вредительский фронт для срыва социалистического строительства, что им отчасти удается».

Больше всего властей явно беспокоил наплыв ссыльного духовенства, слова которого падали на весьма плодородную почву в лице так обиженных советской властью ссыльных. Доклад Молотову естественно сваливает в одну кучу кулаков и духовенство и говорит о необходимости усиления борьбы с религией.

В 1930 г. аресты в Заостровье начинаются с вышеупомянутого настоятеля Сретенского прихода протоиерея Федора Тамицкого, и одного из самых уважаемых граждан Заостровья – старосты храма Василия Бугаева, в прошлом капитана небольших торговых судов и владельца мельницы. Оба они никого не предают на следствии. Бугаев, отсидев 10 лет, возвращается в Заостровье в 1940 г., а Тамицкий, тоже никого не предавший, ложно обвиненный в антиколхозной агитации, приговаривается к расстрелу, который приводится с исполнением через 3 года: надо было сначала выжать из него выгоду для власти, отправив на каторжные работы в концлагерь, в расчете на то, что, живя под смертным приговором, человек будет стараться ничем не раздражать начальство, так как приговор может быть приведен в исполнение в любой момент.

Если аресты 1930 года проводятся под предлогом борьбы с врагами колхозной системы и с кулачеством, то к 1933 году разворачивается гораздо более масштабная кампания обвинения заостровцев в подрыве индустриализации. Именно к этому времени количество ссыльного духовенства достигает своего пика, согласно воспоминаниям Надежды Лыткиной. Как известно, кампания коллективизации и индустриализации привела к резкому снижению уровня жизни, а в 1933 г. — к массовому голоду. Надо было найти козла отпущения. В масштабе Архангельского округа и особенно Заостровья таким козлом отпущения делается духовенство, что и понятно с советской точки зрения. Ведь стоит угроза того, что вокруг этого ссыльного духовенства, под его влиянием вырастут не новые комсомольцы, а целое поколение церковных людей!

Советское руководство, по-видимому, решает, что положить конец этой угрозе можно лишь террором. И тут недостаточно отдельных арестов. Надо сочинить целый антибольшевицкий заговор. Заостровский псевдозаговор проходил под № 183, и обвинительное заключение гласило:

«Особым отделом ОГПУ вскрыта и ликвидирована контрреволюционная повстанческая организация, охватившая своей деятельностью прилегающие к Архангельску населенные пункты, главным образом входящие в состав Заостровского сельсовета... контрреволюционной организации, созданной начальником съемки Архангельска Тарановским А.Д., в прошлом [царским] полковником, офицером Генштаба. Обвинительным заключением изобличаются ... Лыткин Александр Степанович и Жаравов Арсений. Общее число членов заговора 41 человек».

Но заостровские старожилы говорят, что «органы» тогда забрали 70 жителей Заостровья. Все предстали перед чекистским судилищем, но по меркам первой половины 1930 гг. «дело» было настолько шито белыми

нитками, что к расстрелу не был приговорен никто, хотя из лагерей вернулись далеко не все.

По версии сталинского судилища, Заостровское «восстание» должно было начаться после высадки на Дальнем Востоке японского десанта и начала японской интервенции. Заговоры и враги нужны были, чтобы как-то оправдать резкое падение уровня жизни в связи с коллективизацией и индустриализацией.

Однако требовалось еще «открыть заговор», показать «блестящую работу» чекистов. Случай подвернулся сам по себе. Как-то в 1932 г. один из братьев Котцовых — известной и уважаемой местной семьи — где-то достал чуть ли не две тонны муки, что сразу же было замечено и сообщено «кому следует». Нагрянули чекисты с обыском и... нашли в амбаре старую английскую винтовку, завалывшуюся со времени английской интервенции. Пошли дальше и нашли старые винтовки, несколько штыков, порох, пули в амбарах у каждого из братьев, а потом и у некоторых других крестьян.

Из этого власти и скроили заговор, согласно которому заостровские мужики со своими ржавыми ружьями двинутся на соединение с японцами!

Первым по этому «делу» был арестован протоиерей Арсений Жаравов. По его позднейшим рассказам, к нему применялись разные средства «воздействия»: например, следователь приставлял к его виску заряженный револьвер, угрожая выстрелить, если не подпишет то, чего от него требуют. В результате Жаравов подписал всю вышеупомянутую галиматью, причем поименно назвал целый ряд лиц, якобы вместе с ним состоявших в этой подпольной антибольшевицкой организации. Все они были арестованы и судимы тройкой ОГПУ. Один из братьев Котцовых был позднее расстрелян, другие получили длительные сроки.

Вот образцы той чуши, которую бедному Жаравову пришлось подписывать: он сообщает о каком-то собрании под руководством некоего Горняковского, [который] «дал понять, что он является руководителем ...

Горняковский обрисовал положение на Дальнем Востоке, вторжение Японии в Китай, после чего Япония нападет на СССР. К последнему моменту мы должны быть готовы устроить восстание ... население нас поддержит, оружия же у нас ... имеется в достаточном количестве ... мы были уверены, что советская власть существует последнее время». Дальше он говорит, что был у Котцова, который его заверил, что у него есть пулеметы, винтовки, револьверы и 2 больших бинокля, и просил совета у Жаравова, где их хранить. Это тот самый Котцов, который позднее будет расстрелян.

В том же 1933 году был арестован и священник Лыткин. Сретенский храм остался без священника. И тут появляется обновленческое духовенство во главе с каким-то епископом Михаилом, и храм на следующие 11 лет будет обновленческим. Не исключено, что вся каша с антисоветским заговором была заварена чекистами не только с тем, чтобы разогнать духовенство по концлагерям, но также с целью посеять раздор в приходе с помощью обновленцев, понизить авторитет духовенства в глазах мирян.

Но вернемся к делам Жаравова и Лыткина, по которым оказывается, что оба они были за какое-то время до ареста завербованы органами в качестве секретных сотрудников, но конкретных данных о том, в чем это сотрудничество заключалось, по документам не выяснено. В деле есть лишь отчет Лыткина, в котором он критикует Жаравова за то, что он разболтал своей жене о своих встречах с чекистами, а та разболтала об этом жене Лыткина. Кроме того Лыткин пишет, что Жаравов критикует советскую власть и говорит, что она долго не продержится. «На мое замечание, что голыми руками воевать нельзя, Жаравов ответил, что оружия найдется достаточно. «В одном заговоре с Жаравовым, — пишет Лыткин, — Егор Котцов и еще 39 человек».

А вот какова судьба этих несчастных, сломавшихся священников. Жаравов возвращается в 1939 году пол-

нейшим инвалидом. Приговоренный к 5 годам тройкой ОГПУ, он провел первый год в холодной неотопливаемой каменной камере. Выжил только потому, что был искусным рыболовом, ловил рыбу для начальства. Вернулся с острейшим ревматизмом ног. После возвращения заостровского прихода в Патриаршую Церковь в 1947 году Жаравов был рукоположен во священника и прослужил до 1949 года, когда из-за болезни ног служить уже не мог. В церковь его возила супруга на тележке или на саночках, и последнюю литургию он служил на коленях. Как священник, он оставил у заостровцев по себе очень добрую память. И не нам судить его за слабость, проявленную в ходе следствия, — он окупил ее своими страданиями¹.

Что касается Лыткина, то он, отбывая свой 5-летний срок заключения, очевидно став расконвоированным, проявил себя подвижником: ездил по лесопромышленным поселкам, проповедовал слово Божие, крестил, хоронил, тайно служил. Говорил, что «сталинская конституция только глаза морочит темной массе». Был во второй раз арестован, обвинен в антисоветской деятельности. На повторном суде в 1937 году он никого не предаст, утверждает, что осужден невинно и в 1933, и в 1937 гг. 23 января 1937 г. тройка НКВД приговаривает его к расстрелу, который приводится в исполнение на Сретенье 15 февраля 1938 года, день в день, как мы уже говорили, через 20 лет со дня рукоположения. Расстрелянному было 55 лет.

Куцая хрущевская амнистия 1953 г. признала 7 человек частично виновными по этому делу; остальные были полностью реабилитированы, вернее, те немногие из них, кто дожили до этого времени.

Возникает вопрос: зачем было советской власти лепить весь этот нелепый и вздорный «заговор»? Очевидно, власти были обеспокоены таким огромным скоплением ссыльного элемента в Заостровье, тем более, что туземное население состояло из упрямых поморов, индивидуалистов, в прошлом весьма зажиточ-

ных, которым было что терять от коллективизации. А тут еще столько духовенства, влияние которого на воспитательный процесс молодого поколения было крайне нежелательно для Советов.

Однако процессом 1933 года испытания заостровцев не окончились. Приближалась последняя и самая страшная волна антицерковного довоенного террора, 1937–39 гг. Мишенью этого террора были духовенство и приходской актив. Местная церковь находилась в руках обновленцев, хотя тоже ссыльных — во второй половине 1930-х гг. Обновленчество уже преследовалось наравне с Патриаршей Церковью; однако обновленцы были более послушными, и чекисты имели опыт использования их напрямую. Поэтому, наверное, чекисты, убрав последнего канонического священника, Лыткина, подбросили в Заостровье обновленческое духовенство.

Главными жертвами на этот раз стали в прошлом совершенно незаметные диакон Арсений Андреевич Дёмкин, и его жена Татьяна Васильевна. Пока Сретенский храм находился в юрисдикции Местоблюстителя Сергия, Демкин служил в нем псаломщиком, но с переходом храма к обновленцам Демкин становится сторожем в церкви, а также перевозчиком через речку Заостровка, по-видимому, не желая присоединиться к обновленчеству.

16 апреля 1937 года диакону Арсению Демкину предъявляется обвинение в организации вокруг себя контрреволюционных церковных элементов. По доносам, он «систематически ... ведет контрреволюционную агитацию против мероприятий, проводимых советской властью в деревне, распространяет ... провокационные слухи и клевету на политику советского строя. Проявляя враждебность к руководителям советского правительства, Демкин неоднократно высказывал оскорбительные выражения по адресу члена правительства [Сталина? — Д.П.], восхваляя при этом политику фашистов в Германии».

На первом допросе 19 апреля 1937 г. Демкин категорически отрицал наличие контрреволюционных высказываний со своей стороны среди крестьян.

На втором допросе он признался в критике советского строя и особенно тяжелой жизни в колхозах, откровенно сказав, что лично он ни за что в колхоз не пошел бы. На вопрос следователя, почему он изменил свои показания, Демкин ответил, ... что не ожидал от своих друзей, Сергея Пермякова и Михаила Котцова, предательства, не ожидал, что они станут давать показания против него.

Надо сказать, что первоначально названные свидетели отрицали наличие контрреволюции в высказываниях Демкина. Что произошло со свидетелями между первым и вторым допросами, об этом можно только догадываться: на втором допросе они называли Демкина противником советской власти, который даже расстрелянных троцкистов жалел, утверждая, что советская власть расстреливает ни в чем не повинных людей.

На третьем допросе 20 мая 1937 года свидетельские показания Котцова и Пермякова снова уличают Демкина в контрреволюционной деятельности. Те же обвинения выдвигает против Демкина обновленческий псаломщик Иван Лебедев. На внешнем фронте Демкин, мол, предсказывал победу Франко в Испании, на внутреннем — выражал надежду, что с введением новой Конституции священники перестанут быть лишенцами, будут восстановлены в правах.

Демкин подавлен поведением своих бывших сослуживцев по церкви — Котцова и Пермякова, — говорит, что он не ожидал такого предательства со стороны братьев-христиан, которым он служил в храме. Сам никого не предает. Даже узнав о предательстве Котцова и Пермякова, сам заявляет, что с их стороны он антисоветских высказываний не слышал. А когда следователь спрашивает, кто посещал сторожку, в которой он жил, Демкин ответил уклончиво, что посещали мно-

гие, поскольку он чинил обувь, а также приходили, чтобы молиться вместе с ним, — это, очевидно, были те, кто, как и Демкин, не желали молиться с обновленцами, — но и тут он отказывается называть имена. Что касается критики большевицкого террора, то речь шла, по словам Демкина, о расстреле троцкистов, на который он реагировал чисто по-христиански: «я высказал сожаление, так как они могли покаяться».

Единственным защитником Демкина оказался тогдашний настоятель Сретенского храма, обновленческий священник Яков Шварев, категорически отрицавший наличие контрреволюционности в деятельности и поведении Арсения Демкина.

Так рушатся трафареты. Мы привыкли аксиоматически относиться отрицательно к обновленцам и положительно к духовенству Патриаршей Церкви. А жизнь и люди оказываются сложнее трафаретов: свои предал диакон Демкина, а его идейный противник, обновленческий священник Шварев, защищал его.

Тем не менее Демкин, официально приговоренный в июне 1937 г. тройкой НКВД к 5 годам лишения свободы с пребыванием в Архангельской тюрьме по расстрельной статье 58 П 10, на самом деле был расстрелян.

Обновленчество было нужно советской власти в 1920-х гг. К середине 1930-х оно ей уже было ни к чему, и с того времени Север наполняется уже и ссыльными обновленцами. Ссылным было и большинство обновленческого духовенства, осевшего в районе Архангельска, в том числе и в Заостровье. Для одного храма этого духовенства было слишком много. Тем не менее, казалось бы самый незаметный среди этого ссыльного духовенства псаломщик Иван Лебедев пробивает себе дорогу к рукоположению и настоятельству в Сретенском храме. Сначала он добивается выселения Демкина из церковной сторожки на том основании, что он не служит в обновленческом храме. Выступая на процессе Демкина свидетелем обвинения, произведенный уже в диакона, Лебедев рисует некий

широкий фронт контрреволюционного заговора в Заостровье, поставляя «информацию» о контрреволюционной деятельности остающейся пока на свободе жены Демкина, Татьяне Васильевне, а также церковного старосты Михаила Котцова, председателя приходского совета Сергея Пермякова и пр. Он утверждает, что Демкин возглавлял целую заговорщицкую контрреволюционную организацию, а после его ареста эту функцию выполняет его жена, которая под видом портняжной работы получает и передает указания по подготовке антисоветского восстания. Так он добивается выселения Демкиной из своей квартиры в церковной сторожке и занимает ее жилплощадь. Затем начинает подкоп под своего же, только что награжденного церковным начальством, обновленческого настоятеля Якова Шварева.

Как мы уже сказали, сначала Лебедев берется за Татьяну Васильевну Демкину, сочиняет якобы возглавляемый ею после ареста мужа широкий фронт контрреволюционного заговора в Заостровье (второй после 1933 года) при участии в нем председателя «двадцатки» Сергея Пермякова, церковного старосты Михаила Котцова и члена двадцатки Степана Лисина. О Михаиле Котцове напоминает суду, что тот воевал на стороне генерала Миллера в Гражданской войне и даже был награжден орденом св. Георгия III степени за героизм, проявленный при штурме против Красной гвардии. «Да и сын его осужден и находится в ИТЛ». Вот характерная цитата из его обвинительной речи:

«Все они имеют между собой связь ... занимаются организованным изъятием церковных средств, на которые устраивают коллективные выпивки ... все враждебно настроены к советской власти и ... ведут в окружающей их среде крестьянства ... систематическую контрреволюционную агитацию. Организатором и вдохновителем этой контрреволюционной работы был диакон Демкин, а после его ареста возглавила руководство его жена ... все они являются непримиримы-

ми врагами советской власти ... Дёмкина утверждала, что ... повсюду голод ... и пока существует советская власть, нам с вами жизни не видать ... Народ, — говорила она, — страдает потому, что у власти всё дураки». О чистках комсостава говорила: «Дожили при советской власти, ... что начали бить друг друга; это для нас хорошо — скорее придет конец советской власти»».

За Дёмкиной наступила очередь и тех, кто заодно с Лебедевым «капали» на диакона — ее мужа. Лебедев снова берется за Михаила Котцова, обвиняя его в тесной политической связи с Дёмкиной. О жизни в СССР он якобы в присутствии Лебедева в храме говорил священнику Швареву: «Сейчас ... ничего говорить нельзя, надо быть глухонемым ... через 4 месяца должна быть война, и тогда фашистами будет свергнута советская власть. Присутствующий Лисин активно поддерживал ... Котцова ... Все они говорят, что крестьяне жили лучше при царе, ... а советские газеты пишут одну ложь».

Сделать вывод о том, что к свидетелям применялись те или иные виды запугивания, скорее всего, пытки, можно уже из того, как радикально переменялись показания Котцова и Пермякова между первым и третьим днем допросов на процессе Дёмкина. Но еще более убедительным подтверждением этого была перемена показаний Анны Ивановны Истоминой, у которой на квартире в течение 5 месяцев проживала Дёмкина до своего ареста. 11 января 1938 г. на утреннем допросе Истомина решительно заявляет, что не верит в участие Дёмкиной в какой-либо контрреволюционной агитации. Но вот через несколько часов того же дня Истомина уже говорит противоположное своим предыдущим показаниям, повторяет по трафарету то, что утверждал Лебедев. Читателю остается догадываться, что происходило между первым и вторым допросом Истоминой.

В тот же день против Михаила Котцова дает показания Антон Пермяков, обвиняя его в тесной связи со священником Шваревым, к тому времени находившем-

ся уже в КПЗ по доносам. В следственном деле на основании показаний Лебедева говорится: «как до революции, так и после, Шварев имел крупное кулацкое хозяйство, эксплуатировал наемный труд. Будучи в близких отношениях с бывшим заводчиком и лесопромышленником Чудиновым, эмигрировавшим впоследствии во Францию, служил священником в выстроенной Чудиновым церкви в деревне Ракула. После эмиграции Чудинова имел с ним постоянную переписку и регулярно получал от Чудинова денежные переводы. В свою очередь Шварев в адрес Чудинова направляет информацию о положении в СССР и гонениях на духовенство. В настоящее время Шварев, являясь священником Заостровской церкви, группирует вокруг себя антисоветски настроенных церковников из числа членов церковного совета и ведет среди них контрреволюционную агитацию».

В результате к расстрелу приговариваются обновленческий священник Шварев и председатель церковного совета Сергей Пермяков. Михаил Котцов, Татьяна Васильевна Демкина и ряд других заостровцев приговариваются к 10 годам ИТЛ по статье 58 П 10, то есть фактически к смертной казни, несмотря на то, что Шварев опровергал все обвинения. Во-первых, он не был кулаком, а был сельским священником, у него «было хозяйство пропорционально на каждого члена семьи, как и у всех остальных крестьян». Раскулачивание его было признано Москвой несправедливым, и часть отобранного имущества ему была возвращена.

О лесопромышленнике Чудинове говорит, что тот в свое время за свой счет построил храм в его приходе и, будучи в эмиграции, продолжал заботиться о храме, посылал периодически переводы на поддержку храма. Свои письма Чудинову священник ограничивал подтверждением получения денег и выражением благодарности. Связь с Чудиновым прервалась в 1928 году. Шварев решительно отвергал антисоветские высказывания со своей стороны, в которых его обвинял не

только Лебедев, но и церковный староста Михаил Котцов, очевидно, надеясь таким образом спастись от советского правосудия.

В заключении следственного дела говорится: «Шварев, будучи сторонником реакционного течения церкви и используя предрассудки масс среди окружающего населения, систематически вел контрреволюционную агитацию против советской власти ... Восхвалял монархический строй, дискредитировал советскую торговлю, ... Конституцию СССР, имел связь с заграницей».

Итак, приговоры по второму заостровскому «контрреволюционному заговору», вынесенные 29 декабря 1937 г. на основании всего двух свицательств, из коих одно выбито запугиванием, вероятно, и пытками, а другое мотивировалось стремлением занять должность подсудимого, протоиерей Яков Шварев и председатель двадцатки Сергей Пермяков приговорены тройкой НКВД, соответственно 9 и 14 января 1938 г. к расстрелу, приведенному в исполнение соответственно 20 и 22 января.

10 января той же тройкой к 10 годам, т. е. фактически к смертной казни, приговорены Татьяна Васильевна Дёмкина, Иван Федорович Лисин, Михаил Васильевич Котцов и прочие.

На этом издевательства над приговоренными и их родственниками не кончаются. В 1961 г. дочь расстрелянного Пермякова, Екатерина Сергеевна Дроздова, пользуясь хрущевскими реабилитациями, запрашивает Комиссию по реабилитации о судьбе ее отца. КГБ инструктирует соответствующего чиновника: «Сообщить, что умер от воспаления легких 17 февраля 1940 г.». Тут всё ложь. Интересно, что когда ваш покорный слуга указал на этот обман бывшему архангельскому прокурору, она оправдывала это заботой о том, чтобы как-то смягчить горе дочери. Как трогательно, не правда ли?

А в 1962 г. дела Лисина, Пермякова, Котцова и Дёмкиных прекращены за неимением доказательств. Все

«свидетели» 1937–38 гг. отреклись от своих показаний. Лебедев, обнаруженный реабилитационной комиссией в Астраханской области, оправдывался тем, что по старости он потерял память и не помнит Дёмкинского дела. «Естественно» Лебедев так и получил настоятельство в Заостровском храме, образно говоря, пройдя по трупам своего предшественника и его сотрудников.

И после падения советской власти в 1991 г. не вымышленные, а подлинные уголовно-политические преступники остаются безнаказанными. Только заостровские мужики и бабули вспоминают, что из-за предательства Лебедева, многие местные жители перестали ходить в церковь, стали не доверять священникам. А местный краевед Тестов вспоминает, как на церковном собрании дед его жены назвал Лебедева иудой, за что и он и его жена были сосланы в Сибирь, где оба погибли, либо были расстреляны.

По рассказам местных старожилов, большинство из них понятия не имело, что такое обновленчество, в службах же, как говорят они, никаких перемен не было. Обновленческое духовенство служило абсолютно так же, как и «патриархисты». И отходить от церкви местные жители стали только из-за личности Лебедева.

Однако даже те, что тогда отошли от церкви, оправдывают то большинство прихожан, которые ходили в церковь и при обновленцах: советская власть, — говорят они, — только ждала удобного момента и предлога, чтобы церковь закрыть. Таким образом, можно сказать, что непрерывность служб в храме обеспечили те, кто не покинул его и при обновленцах. Среди прихожан, продолжавших служить Церкви и при обновленцах, была и уважаемая всем Заостровьем Маремьяна Москалева. За существование храма приходилось платить немалые суммы. Раз в неделю отправлялась Маремьяна в главное управление НКВД в Архангельске с двумя узелками: в одном был денежный откуп на дальнейшее существование храма в каче-

стве действующего, в другом — туалетные принадлежности и какая-то одежда на случай ареста.

Так продолжалось до встречи Сталина с митрополитами в 1943 году, после чего несколько полегчало, во всяком случае до возобновления гонений при Хрущеве. Тогда же, а точнее в 1944 году, храм был возвращен в Патриархию заезжим священником Иоанном Поповым. Очевидно, процесс перерегистрации храма в качестве патриаршего занял достаточно времени, так как документ об этом помечен 3 марта 1945 г. и подписан старостой Маремьяной (в документе имя указано в соответствии со Святцами: Мариамной) Москалевой и еще 24 лицами. А когда была перерегистрация храмов в страшном 1932 г., петицию за сохранение храма в Заостровье подписало 402 человека. Ряды защитников церкви поредели, и наверное немалую роль в этом сыграл инцидент с Лебедевым. Все же в 1944 г. под ходатайством о перерегистрации Заостровскогогоо прихода в качестве патриаршего с о. Иоанном Поповым во главе подписей более 50. Характерно для того времени и старение прихожан: только 2 подписанта родились в XX веке — 1902 и 1909 гг. рождения; остальные родились в XIX столетии. Поколения комсомольцев среди подписантов договора о храме нет, что не удивительно: по воспоминаниям заостровцев, идя в храм, женщины заматывали свое лицо и проскальзывали в храм так, чтобы дежуривший перед храмом представитель советской администрации их не опознал. Иначе за посещение храма вычитали у колхозника или колхозницы от 5 до 10 трудодней. Нередко председатель сельсовета сидел перед храмом на лошади с плеткой, которой бил идущих в храм на богослужение. Богослужения должны были оканчиваться до 9 часов утра, чтобы не нарушать график сельскохозяйственных работ.

Что касается священника Ивана Попова, вернувшего заостровский приход в Московскую Патриархию, то на нем чувствуется сокращение кадров образованно-

го духовенства в результате резкого понижения процента выпускников семинарий, не принимавших сана в последнее дореволюционное десятилетие, с одной стороны, и шквала физического уничтожения духовенства в 1930-х гг. — с другой. Священник, крестьянский сын Иван Попов, был первым заостровским священником без правильного богословского образования. Им открывается целая плеяда священников без богословского образования. Как мы знаем, этот вопрос продолжает стоять очень остро и в современной РПЦ.

Но все же в заключение вернемся к неразгаданному вопросу: чем же все-таки объяснить такую исключительную судьбу этого храма? Твердостью и непреклонностью поморов? Да, но почему же тогда не выстояли остальные храмы и приходы области? Кстати, наряду с удивительной судьбой заостровского прихода, в той же области находится город Шенкурск, который в свое время гордился тем, что именно в нем произошло первое уничтожение храма в 1918 году. Вот вам два полюса одной и той же Поморской земли.

Нельзя сказать, чтобы заостровцы были особенно набожными. Сегодня, при наличии незаурядного настоятеля, посвящающего всего себя и все свое время приходской общине, при серьезной катехизации желающих стать прихожанами, из населения в 2800 человек в храме на воскресной литургии бывает всего около 150 человек. Удивительно, не правда ли: столько жертвовали, даже рисковали жизнью, чтобы храм сохранить, а молиться в него ходит лишь каких-то 5% местного населения?! Однако не надо при этом забывать, что в среднем в России регулярные богомольцы составляют едва 2% населения. Так что заостровцы в этом отношении более чем в 2 раза превышают средние показатели.

На мой взгляд, вопрос об уникальности судьбы заостровского храма упирается в вечный вопрос о роли личности или личностей в истории. Уже с самого начала XX века мы видим интересные и даже выдающиеся

личности среди духовенства Заостровья: в начале века в нем служит священник Павел Ильинский, епархиальный миссионер по воссоединению старообрядцев с государственной Церковью. Позднее он избирается депутатом от Архангельского духовенства на Великий Московский Собор. Человек передовых взглядов, он вступает в конфликт с Союзом русского народа. Следующим заостровским настоятелем был о. Андрей Попов, избранный в 1917 году председателем *Союза объединенного духовенства Архангельска*. Это был культурнейший человек, владевший пятью языками и собравший прекрасную личную библиотеку. Миссионер по натуре, он верхом на лошади объезжал отдаленные хутора области, уча, служа и проповедуя. Оба эти священника были расстреляны большевиками. Высоко образованными и культурными были такие заостровские священники как Тамицкий, архимандрит Сергей (Гаврилов) с двумя университетскими и семинарским образованиями; энциклопедически образованным, культурным, знатоком церковного искусства был и репатриант из Харбина о. Владимир Голубцов, и т.д.

Наконец — и это, может быть, самое главное — в Заостровье оказалось несколько очень сильных, самоотверженных и преданных Церкви личностей, которые могли и вели за собой свой заостровский народ, были олицетворением роли личности в истории — личности, которая, была образом и подобием Божиим, сотворцом с Богом, со-творцом истории.

На основании примера заостровского храма мы видим, что перед стойкостью и готовностью к жертве группы людей отступала даже тоталитарная советская машина. И отсюда вытекает насколько вопросов.

Во-первых, а что было бы, если бы в каждом приходе были такие стойкие люди? Может быть, в таком случае провалилась бы кампания по закрытию и уничтожению храмов?

Как мы знаем, перед своим изгнанием из СССР в 1974 году Александр Исаевич Солженицын запустил

в самиздат замечательные памфлет — *Жить не по лжи*, в котором говорится, что если бы в один прекрасный день вся страна отказалась жить по большевицкой лжи, тоталитарная система рухнула бы, как карточный домик. В общем в какой-то степени это и произошло в 1990–91 гг. Но из этого напрашивается горький вывод: не свидетельствует ли уникальность истории заостровского храма о глубоком духовном падении российского общества — как интеллигенции, так и простого народа, — о его безразличном отношении к вере и Богу, что и привело к победе большевиков? Не пора ли нам отказаться от иллюзий о дореволюционной России, от мифов о реальности Святой Руси, чтобы не повторить снова уже так трагически пройденный путь последнего столетия?

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Надо иметь в виду, что следственные дела могли подделываться: следователи нередко заставляли подследственного подписывать чистые листы, а затем вписывали туда, что им было угодно. В других случаях вписывали совсем не то, что говорил подследственный, и, не давая подследственному прочитать написанное, заставляли его подписать то, что вписал следователь. Тем не менее, образцы следственных дел таких лиц, как протоиерей Тамицкий, Бугаев и пр., показывают: далеко не все дела удавалось следователям «сочинять».



АРХИВ



Переписка протопресвитера Георгия Граббе с протоиереями Георгием Флоровским и Александром Шмеманом

При весьма редких попытках диалога между представителями Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) и другими русскими церковными юрисдикциями, как правило, преобладала полемика. В данном случае мы видим некий консенсус, который объединяет представителей столь разных богословских направлений. Интересны эти письма и тем, что дают новые штрихи к психологическому портрету корреспондентов, а также к истории участия православных в экуменическом движении. Предлагаемые вниманию читателей письма находятся в деле ном. 5/48 в Архиве Архиерейского Синода в Нью-Йорке и публикуются с сохранением особенностей орфографии и стиля авторов. Приношу свою благодарность Его Высокопреосвященству Митрополиту Лавру за разрешение публикации данных материалов.

1

Письмо¹ о. Г. Граббе² о. Г. Флоровскому

3/16 января 1962 г.

№ 5/48/6

Глубокоуважаемый Отец Георгий,

Одновременно с этим письмом посылаю Вам свою книгу,³ написанную в ответ на книгу⁴ С.В.Троицкого⁵. Не знаю, читали ли Вы ее. Она конечно несет на себе такую печать Советского принуждения или подкупа, что может быть не заслуживала бы подробного ответа. Но я решил использовать ее как повод для написания своей книжки.

Я был бы Вам признателен, если бы Вы в нескольких словах высказали бы мне свои впечатления о Собрании в Н.[ью] Дели⁶. У меня на основании того, что мне известно, создалось впечатление, что православные отступили от тех принципов, которые Вы так хорошо излагали в Эванстоне⁷. В частности, насколько можно считать авторитетным доклад Ниссиотиса?⁸

Не откажите передать поклон Матушке.

Прошу Ваших св. молитв и остаюсь преданный Вам во Христе.

[Протоиерей Георгий Граббе]

2

Письмо⁹ о. Г. Флоровского о. Г. Граббе

Февр. 11, 1962

Дорогой отец Георгий:

Простите великодушно за поздний ответ. Большое спасибо за книгу — все еще нет времени ее прочесть. Ваше письмо пришло в самый трудный период нашего академического года, когда я был завален разного рода

экзаменационными тетрадками и должен был в то же время готовить новые курсы. Теперь, по крайней мере, нет тетрадок. Кстати, я уже давно не преподаю в Греческой семинарии, хотя и сохраняю связь с ней неофициально. Мое главное дело — профессура в Гарварде, формально по Истории Восточной Церкви, но фактически по Истории Церкви вообще. Я читаю по очереди курсы по Патрологии, по Истории монашества, по Исторической Литургике, и т. под., а с этого года я преподаю еще и на Славянском Отделении. Учеников у меня много и работы тоже. Для писем Университетский адрес надежнее всего.

Книги Троицкого я не читал, хотя он и прислал ее мне. Я только уверен, что писал он без всякого «советского принуждения или подкупа», а просто по какой-то неудержимой потребности злословить, которая у него всегда была. Он всегда стремился угождать власть имущим, даже без особого расчета на вознаграждение.

Писать о Нью Дели вкратце трудно. Я должен буду это сделать, однако, и тогда пришлю Вам. Православные не отступали от принципов Эванстонской декларации¹⁰, но не имели возможности подтвердить ее гласно. В секции о Единстве православные делегаты сделали особое заявление¹¹, которое было размножено и циркулировано — в пределах секции. Прилагаю копию. Это вызвало за кулисами бурное возмущение протестантов, и в результате декларация была изъята из протокола. Однако, она была единогласно подтверждена на общем собрании всех православных. Не скрою, что писал декларацию я. Таким образом, православная позиция по существу не изменилась, изменилась только общая ситуация. Протестанты не желают, чтобы православный голос звучал особо, а многим православным и вообще нечего сказать.

Доклад Ниссиотиса¹² выражает только его личные взгляды, и ни в коем случае не может считаться православной декларацией. Нисиотис служит в Женевском центре, и читал доклад по назначению оттуда. Уже это

было новшеством: обычно публичные доклады поручались делегатам или членам комиссий. Это тоже отражает новую тактику Генерального Секретариата — подбирать таких «православных», чтобы не было обиды протестантам. Смерть Владыки Михаила¹³ была большим ударом.

Все это пишу доверительно, во всяком случае — пока не для печати, в интересах церковного дела.

По существу Нью Дели было неудачей: не было никакого подъема.

Надеюсь, что съезд Веры и Порядка в 1963 году будет лучше.

Не откажите передать мой сыновний привет и любовь Владыке Митрополиту¹⁴.

Привет Вашей семье.

С братским целованием
Georges Florovsky¹⁵

3

Письмо¹⁶ о. А. Шмемана о. Г. Граббе

20 янв./2 февр. 1962

Глубокопочтимый отец Георгий,

Вчера вернулся из недельного путешествия в Калифорнию и нашел Вашу записку и доклад Ниссиотиса. Спасибо. Доклад — ужасающая и двусмысленная галиматья и набор слов, которые можно использовать во все стороны, но с общей тенденцией заменить «правило веры»¹⁷, как основу единства Церкви, какой-то сугубо неясной «мартирией» и «диаконией»¹⁸. Я удивляюсь, что такой доклад был пропущен даже еретиками, ибо очевидно в напечатанном виде он вызовет протесты. К несчастью я должен снова уехать до 12-го фев. — но вернувшись позвоню Вам и, если можно, сговорюсь о свидании¹⁹. Я все больше убежден в том, что из

W.C.C.²⁰ нужно уходить и буду об этом писать. Я считаю, что основным пороком там является отрицание даже возможности ереси, т. е. ошибки в вероучении. В этом современные протестанты отходят от своих учителей Лютера и Кальвина: те хотя бы определенно что-то утверждали и что-то отрицали. Для Православия страшно и опасно принятие экуменизма на этой вот почве «взаимного обогащения» и участия в WCC становится вредным с того момента, что разговор о вере подменяется т. наз. «экклезиологией»²¹. Для нас православных учение о Церкви зависит, прежде всего, от ученья Церкви и вне последнего немыслимо и невразумительно. Первым поражением православных было, поэтому, их молчаливое согласие сойти с твердой почвы спора о вере на пески «маририй» и «диаконий». Ниссиотис — результат этого скольжения и теперь оно столь очевидно, что об этом нужно открыто сказать. И это будет пожалуй, лучшей из всех возможных «диаконий».

Если позволите, доклад Ниссиотиса верну после 12-го, но если он Вам очень нужен, моя жена Вам его немедленно вышлет.

Искренне преданный Вам
прот. Александр Шмеман

537 West 121 St.
New York 27, N.Y.
[tel.] Monument 2-3889

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Копия письма.

² Протопресвитер Георгий, впоследствии епископ Григорий (Граббе, 1902–1995). Родился в Санкт-Петербурге в семье шталмейстера двора. С детства интересовался церковными вопросами. Опубликованные в «Новом журнале» (№ 232) «Страницы дневника» пятнадцатилетнего Граббе свидетельствуют о неподвижности его ми-

ровоззрения, являя те же взгляды, которые можно обнаружить в его «Письмах» (М., 1998), написанных 60 лет спустя. В 1923–1925 гг. учился на Богословском факультете в Белграде. Граббе проявил себя как плодовитый церковный публицист-полемист, был близок к митрополиту Антонию (Храповицкому), от которого получил назначение вести делопроизводство Синодальной канцелярии. На посту ее секретаря Граббе пробыл до 1986 г., заведя отделом Внешних Сношений при Архиерейском Синоде и фактически выражая его позицию в отношении Церкви в России, вопросов экуменизма, отношения с Поместными Церквями.

³ «Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом: по поводу книги С.В.Троицкого «О неправде карловацкого раскола». Джорданвилль, 1961.

⁴ «О неправде Карловацкого раскола: разбор книги прот. М. Польского “Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей”». Париж, 1960.

⁵ Троицкий Сергей Викторович (1878–1972). Российский и югославский ученый церковного права. Последний канонист, воспитанный дореволюционной русской школой. В эмиграции жил и умер в Югославии. Свою позицию в отношении «межюрисдикционных» конфликтов в среде русской церковной эмиграции Троицкий выразил следующими словами: «Всех я признаю, (...) но ничьих ошибок не одобряю» («Размежевание или раскол». Париж, 1932. С. 6). Давал консультации Архиерейскому Синоду РПЦЗ. В частности, в 1937 г. выразился отрицательно в отношении правомочности признания Митрополита Сергия Местоблистителем Патриаршего Престола («Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры». Сремские Карловцы, 1937). После войны занял резко полемическую позицию в отношении РПЦЗ.

⁶ Третья Генеральная Ассамблея Всемирного Совета Церквей, проходившая в Нью-Дели в ноябре 1961 года.

⁷ Имеется в виду Вторая Генеральная Ассамблея Всемирного Совета Церквей (ВСЦ), проходившая в Эванстоне, шт. Иллинойс, в августе 1954 г., где Граббе был наблюдателем от Русской Зарубежной Церкви. Флоровский выступил с речью («The Challenge of Disunity») против вероучительного компромисса, проводимого под видом любви и благотворительности. Есть только одна Христова Церковь — Православная. Следовательно, она призвана свидетельствовать миру об истине. «Экуменизму в пространстве», занятию установлением всемирного христианского единства, Флоровский противопоставил «экуменизм во времени», как стремление к нахождению общей веры, объединявшей в прошлом всех

христиан (*Georges Florovsky. The Challenge of Disunity. St. Vladimir Quarterly* 1–2 [Fall 1954–Winter 1955]).

⁸ Никос Ангелос Ниссиотис (1925–1986). Православный философ-богослов. В качестве аспиранта-богослова учился в Швейцарии у Карла Барта, изучал психологию у Карла Юнга. Завершением учебы стала степень в университете Лувен по специальности Католическая нео-схоластическая и историческая философия. С 1958 г. сотрудник Экуменического института в Боссэ (*Dictionary of the Ecumenical Movement* [WCC Publications: Geneva, 2002], 828–829).

⁹ Написано на бланке «Harvard Divinity School».

¹⁰ Так как ассамблея выбрала следующую тему: «Христос – Надежда мира», вокруг которой строилась ее работа, православные остановились на этой теме в своей декларации, критикующей отдельные пункты итогового документа ассамблеи: Церковь не просто собрание Божиих странников («the pilgrim people of God»), но общение святых; необходимо указать на реальное присутствие Царствия Божия в Церкви; в документе нет упоминания о действии благодати, поскольку нет упоминания о промыслительном действии Святого Духа. Да, по православному учению Церковь, как осуществление Царства Божия, непорочна, однако, это не относится к ее отдельным членам. Упование во Христе должно пониматься в истинном сотериологическом и тринитарном контексте (G. Limouris, comp., *Orthodox Visions of Ecumenism: Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902–1992* [WCC Publications: Geneva, 1994] 26–28).

¹¹ В этом заявлении говорится, что экуменическая проблематика в том виде, как она понимается экуменическим движением, является прежде всего проблемой протестантского мира; православные понимают экуменическую проблему через понятие «схизмы»; для православных только Православная Церковь является Церковью; правильно рукоположенное священство является неотъемлемой частью существования Церкви; опять «экуменизму в пространстве» Флоровский противопоставил «экуменизм во времени»: если удастся прийти к согласию в отношении принятия как общего знаменателя христианское исповедание апостольского времени, то внешние исторические формы, приобретенные различными деноминациями за последующие века, могут быть сохранены (G. Limouris, *Orthodox Visions*, 30–31).

¹² «The Witness and the Service of Eastern Orthodoxy to the One Undivided Church» (Пресс-релиз ВСЦ в Архиве Архиепископского Синода в Нью-Йорке. Дело 5/48). Для Ниссиотиса все христианские деноминации являются Поместными Церквями. Он не согласен

с позицией Флоровского — возвращения к общему «правилу веры», так же как и с тем, чтобы какие-то церковные движения называть схизматическими. Раскольников нет, но внутри Церкви существует состояние схизмы. Нужно отказаться от конфессиональной самодостаточности ради свидетельства и служения Богу в Единой Неразделенной Церкви. Православная Церковь должна стать точкой опоры для экуменического движения.

¹³Архиепископ Северной и Южной Америки Константинопольского Патриархата Михаил (Константинидес, 1892–1958). Окончил духовную академию в России. Почитал митрополита Антония (Храповицкого) и был знаком с митрополитом Анастасием со времени пребывания последнего в Константинополе в начале 1920-х гг. В отношении православной экуменической работы, считал, что ее задача не в том, чтобы все присоединились к Православной Церкви, но в том, чтобы убедить других христиан, что их учение должно соответствовать учению Единой Неделимой Церкви семи Вселенских Соборов. Вышеупомянутая декларация православных участников была прочитана в Эванстоне архиепископом Михаилом («Православная Русь»: № 14, 1955. С. 15; № 15, 1957. С. 14; № 14, 1958. С. 15; G. Limouris, *Orthodox Visions*, 26, прим.).

¹⁴ Первоиерарх РПЦЗ Митрополит Анастасий (Грибановский, 1873–1965). Живя в Сербии в годы Второй мировой войны, Флоровский находился в юрисдикции РПЦЗ, был секретарем Ученого комитета при ее Архиерейском Синоде («Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей», «Церковная жизнь», 10 [1940]: 1) был награжден золотым крестом от Архиерейского Синода («Награды», «Церковная жизнь», 2 [1942]: 1) При этом Флоровский довольно критично относился к главному богослову РПЦЗ митрополиту Антонию (Храповицкому): «Для карловчан Антоний нечто вроде «Ренессанса», и его сейчас усердно пропагандируют, как учителя. Вышел уже 16-ый том его биографии с приложением его собственных писаний. То, что я о нем писал в «Путь», теперь мне кажется слишком мягким. Этот моралистический «модернизм» не менее опасен, чем «Ренессанс» [т. е. связанное с движением декадентства Русское религиозное возрождение начала XX века]» («Из писем о Георгия Флоровского Ю. Иваску», «Вестник Русского Христианского Движения», 130 [1979]: 50).

¹⁵ Факсимильная подпись.

¹⁶ Написано от руки.

¹⁷ Очевидно, имеется в виду следующее: «“Каноном” [κἀνὼν — правило, норма] является сама вера Церкви, как она сохраняется в уче-

нии епископов, литургической практике и в “крещальном оглашении”. Слово Божие не “внешний” авторитет, не “текст”, а сама реальность веры и жизни Церкви» (*Прот. А. Шмеман. Исторический путь Православия. Париж, 1979. С. 75*).

¹⁸ В своем докладе Ниссиотис говорит: «Witness in the biblical understanding of the word *martyria* [μαρτύρια – свидетельство] is the result of Christ's *diakonia* [διᾱκονία – служение] rendered to his Father on behalf of the whole human race which has called to be One in Him («The Witness...»).

¹⁹ Несмотря на всю противоположность своих церковных воззрений (к примеру, еще раньше чем Троицкий, в 1949 г. в Париже, Шмеман выпустил критический отзыв «Церковь и церковное устроительство», в отношении книги Польского), такие встречи продолжались. Возможно, в поддержании такого общения играло роль их общее происхождение – отец Шмемана был сенатором и членом Государственного Совета. В своем дневнике от 8-го марта 1979 г. о. Александр пишет о встрече с о. Георгием Граббе: «Мирное общение, даже доброжелательное, но довольно изумляет: факт, что где-то, в каком-то подвале в Иерусалиме “они” воспитывают мессию, т. е. антихриста; некие знаки, и необходимость застраховаться против “них”! Я всегда удивляюсь локализации зла, темным силам; вере в некую эзотерическую историю при полном отсутствии понимания истории. Душный, скучный мир, без радости, без света» (*The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973–1983* [Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000], 214).

²⁰ Всемирный Совет Церквей.

²¹ Очевидно, в том виде, как это понятие употребляется ВСЦ.

Публикация, предисловие
и примечания подготовлены
МАРИЕЙ ПСАРЕВОЙ
(Джорданвилль, Нью-Йорк),
ноябрь 2004 г.



ВОПРОСЫ ОБЩЕСТВЕННОСТИ



АНДРЕЙ ЗУБОВ

Карта Европы: с Россией или без неё?

«Россия и Европа» — это, пожалуй, одна из любимых тем историософского анализа и в России и в Европе. Среди европейцев можно назвать немало таких, кто размышлял о месте России в Европе: от графа де Сегюра и маркиза Астольфа де Кюстина, до великого Тойнби и заокеанского европейца Самуэля Хантингтона, попытавшегося творческое сотрудничество цивилизаций подменить их схваткой за место под солнцем. Но как бы ни решали проблему соотношения России и Европы, всем было ясно одно: проблема России и Европы — это не географическая проблема, а проблема культурная. Географическое положение России и в Европе и в Азии никто серьезно не оспаривал. Формулы вроде Кюстиновой, что Европа начинается к западу от Вислы, не более чем культурные рефлексии, опрокинутые в географию. Вопрос же, на который все эти мыслители искали ответ, иной: «Является ли Россия органической частью Европы, или же она культурно представляет собой нечто иное, хотя географически,

безусловно, частично расположена и в Европе?» На этот вопрос даются различные, нередко противоположные ответы, хотя, как это часто бывает, форма ответа (но не его суть!) таится в самом вопросе.

Будучи вполне определенным понятием географически, что есть континент Европа культурно? Да и можем ли мы говорить о Европе как о культурном единстве и в синхронном, и в диахронном аспектах анализа? Иными словами, можем ли мы говорить о людях Португалии и, скажем, её исторического союзника — Великобритании с одной стороны, и о жителях Реймса времени возведения знаменитого собора и современных обитателях этого французского города — с другой, как о представителях одной и той же культуры? Если культура, в самом широком смысле слова, есть рукотворные формы воспроизведения жизни (от религиозной до материальной), можем ли мы утверждать, что формы эти в сегодняшней Франции органически близки формам жизни обитателей, скажем, Иберийского полуострова времён Реконкисты? Ответ, скорее всего, будет негативным. Европа слишком сложно сложена, и исторически и пространственно, чтобы говорить о ней как о чём-то целостном. Много проще сравнивать Россию времени Александра Благословенного и Пруссию, когда правил в ней друг этого русского императора, король Фридрих-Вильгельм, нежели сравнивать Россию в целом и Европу в целом.

И, однако, несмотря на все различия, нечто общее творит из Европы единство, преодолевающее преграды и пространства, и времени. Попробуем наименовать хотя бы некоторые из аспектов этого общего европейского. Но прежде надо сделать оговорку. Ни один культурный феномен не зарождается сразу как общечеловеческая реальность. Он появляется поначалу незаметно в одном из уголков мира, как будущий гений, которому суждено в свое время изменить строй человеческой жизни, неприметно и безвестно рождается на свет Божий. И культурный феномен ста-

новится существенным элементом общеевропейским, только если он принимается постепенно другими европейскими сообществами и другими временами как их ценность, входя в сущность их бытия.

Первым, не по времени, а по значимости из создавших Европу элементов является христианство. Христианская вера и нормы Святого Евангелия сформировали важнейшие ценностные основания европейцев. И главнейшие из них — убеждение в бесценности каждой человеческой личности как в уникальном образе Божьем, и в бесценности человеческой свободы, ибо «где Дух Господень — там свобода» (2 Кор. 3:17). Для человеческой личности право быть и право быть свободным — основные для христианства. Христианин не может сказать, что кто-то ценней кого-то другого, что один человек лучше другого и имеет больше прав на жизнь и на свободу, нежели другой. «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» — предупреждает Господь (Мф. 18:10). Все люди равны в своей ценности, ибо каждый бесценен, поскольку и он член Тела Христова и за него также умер Христос (Рим. 14:15). «Вы — тело Христово, а порознь — члены» — учит апостол (1 Кор. 12:27), а члены Божественного Тела не все ли бесценны и святы? Отсюда, по учению Церкви, все христиане суть цари и священники. Каждый из них незаменим, неповторим, уникален. Но поскольку только свободная воля человека делает его христианином, членом Тела Христова, внутренняя свобода — необходимейшее условие жизни во Христе. В свободе мы стоим пред Господом, в свободе же, увы, и падаем. И потому что падаем в свободе — потому мы повинны и подлежим суду.

Иной важнейший аспект опыта христианской социальности — братство во Христе. «Все вы — братья» — учит Господь (Мф. 23:8). Организация христианского сообщества — не только Церкви, но и того гражданского сообщества, которое желает быть и полагает себя

христианским — должно строиться по образу Святой Живоначальной Троицы — равенство в чести, иерархичность в отношениях и единство в любви. Только наши грехи мешают нам, христианам, воплощать в жизнь эти идеальные принципы общежития. Христиане не должны ни на минуту забывать, что образ отношений Божественных Лиц в Святой Троице, открытый нам по милости Божией, есть нормативная форма общественных отношений христиан на всех уровнях: от малой семьи до всечеловеческого единства. Иногда говорят, что христианская политическая модель должна воспроизводить отношения между Богом и людьми, то есть абсолютная монархия — это наиболее христианская форма политической системы. Это ошибка. Монарх не Бог, он такой же человек, его сущность едина с сущностью подданных и потому отношения монарха и его народа не могут воспроизводить отношения разнородных личностей — Бога и человека, но только личностей единосущных, то есть отношения Лиц Святой Троицы. И действительно, и из исторических книг Библии и из истории христианских обществ мы знаем, что свободное проявление человеческих волей под непосредственным Божественным управлением есть высшая форма политики. «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» — четырежды повторяется в книге Судей (Суд. 17:6; 18:1; 19:1; 21:25). И когда израильский народ решил отказаться от этой формы организации политической власти и перейти к царству «как у других народов», он был жестоко осужден Богом. «Не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними», — говорит Господь Самуилу о народе, просящем пророка помазать им царя на царство (1 Цар. 8:7). В средневековой христианской Европе нигде не было абсолютной монархии, но повсюду королевская власть была ограничена советом вельмож, боярской думой, парламентами, земскими соборами, народными собраниями, вечевыми сходами. Соборной должна быть

власть и в Церкви. Тридцать четвертое Апостольское правило прямо отсылает соборное управление к образу отношений Святой Троицы: «Епископам всякого народа подобает знать первого у них и признавать его, как главу, и ничего, превышающего их власть, не творить без рассуждения: творить же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежавших. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец, Сын и Святой Дух». Европейский Абсолютизм XVII-XIX веков есть не развитие христианского принципа власти, но его деградация, равно как и отход от соборного принципа в церковном управлении есть деградация Троичности в Церкви.

Это христианское наследие соседствует в Европе с наследием политической и правовой традиции Древнего Рима. В настоящее время хорошо известно, что политические и правовые формы древнеримской цивилизации вовсе не являются «спонтанным порождением Римского гения», как объявляли мыслители XIX столетия, но суть наследие древнейшей индоевропейской общности, творчески развитое в общении и другими народами Апеннинского полуострова во второй половине II тысячелетия до Р.Х. Например, латинское слово «сенат» и древнее арийское «самхита» как название народного собрания имеют сходную этимологическую природу, как и ведическая *gr̥ma* — деревня и славянская «громада» — народное собрание. В ведическом арийском обществе царь — раджа — был лицом, зависимым от народного собрания, и иерархически находился ниже священника — брахмана. Он фактически осуществлял обязанности военного и гражданского главы исполнительной власти, в то время как высшая власть оставалась за божественным законом и его хранителями — брахманами и народным собранием, определявшими формы приложения священной дхармы в общественной жизни. Священный авторитет брахманов

и хранимых ими шрути (богооткровенное знание) и смрити (человеческая интерпретация шрути) ограничивал земную власть, и потому земной правитель — раджа — не мог быть и не был абсолютным верховным правителем. Политические формы древней передне-восточной цивилизации диаметрально противоположны. На Переднем Востоке, царь переживался как образ Бога и, являясь образом Божиим, совершенно естественно обладал качествами Божественного Первообраза. В Египте всю его дохристианскую историю царь так и именовался Богом или живым образом Божиим. В Египте этот принцип божественности царя (хотя египтяне никогда не забывали и о человеческой, несовершенной природе земного правителя) осуществлен был наиболее последовательно и, по всей видимости, именно этим можно объяснить, почему за все три тысячелетия своей письменной истории Египет не дал нам ни одного законодательного свода. Божественный Царь сам был носителем закона — одушевленным законом (номос эмписихос, как именовал себя Византийский император Юстиниан) и никакой отчужденный от личности царя законодательный свод был просто не нужен. В арийском сообществе законодательный свод был необходимым аспектом его общественно-политического бытования, поскольку, хотя закон (=ta) и имеет божественное происхождение, он артикулируется устами людей. Заметим в скобках, что царская власть в древнем Израиле ближе к арийским, а не к передне-восточным образцам. Роль брахмана здесь исполнял наби — пророк, а цари постоянно стремились стать священными особами, как у соседних народов, но это их притязание пророки всегда обличали как греховное.

Третьим и последним, по крайней мере, для нашего дискурса, основанием европейской цивилизации является теснейший симбиоз святыни с обществом и природой. Истоки этой традиции можно ясно видеть в Минойской цивилизации III-II тысячелетий до Р.Х.

Ахейцы и греки классической древности (напомню, что в отличие от древнейшего населения Крита, они — тоже индоарии) — только наследники этой древней традиции, первые истоки которой можно заметить в Финикии и Ливии IV-III тысячелетий до Р.Х. На древнем Переднем Востоке (Египет, Месопотамия, Элам) природа и общество были противопоставлены святыне, на Крите же они слиты в перихоресисе (если позволено будет использовать этот богословский термин). Причины этой различности очень глубоки, и нам вряд ли удастся здесь во всей полноте объяснить их.

Следует, пожалуй, только отметить, что объяснение и этого явления также находится в религиозной сфере идей, а именно, в различии понимания последствий человеческой падшести. Восток полагает, что и дикая природа и человеческое сообщество всецело поражены последствиями первородного греха (или грехов как таковых, если мы не решаемся свидетельствовать понимание факта грехопадения дохристианским человечеством за единственным исключением Ветхого Израиля), а потому необходимо отделить себя и от природы, и от общества, дабы обрести, восстановить чистоту. Отсюда — священный храмовый участок, противопоставленный профанному миру, обозначение божественного словом «чистый» — *nTg* в египетском языке. Примеры можно множить. Минойцы же видели в обществе и дикой природе, хотя и пораженные грехом, но явления Святого. Они были более склонны искать образ Бога в природе, чем бежать из неё в чистый, но бестелесный мир духовных медитаций. Они стремились, скорее, освободить, очистить мир от греха, а не уйти из нечистого мира, пораженного грехом. Многочисленные природные сюжеты минойской вазописи и настенной живописи, склонность соединять царский дворец с храмом и центром общественной жизни, превращение в святилища пещер и горных вершин — археологические свидетельства этого склонения ума к лю-

бованию миром и преобразению мира, а не к отрицанию мира минойцами.

Итак, мы видим, что европейская цивилизация возникает в результате сложного взаимного наложения различных культурных явлений несходного происхождения, которые, как целостные формы, нередко противоречат друг другу, но в отдельных своих явлениях, в конкретные моменты развития оказывались взаимодополнительными и взаимно обогащающими. Нельзя не залюбоваться на эту прекрасную образом и сложнейшую в исполнении мозаику европейской культуры, в которой видишь сияние высшего замысла Художника, тысячелетиями создававшего из многих разнородных материалов именно такую, единственную в своем роде, форму для какого-то, не вполне ведомого нам, служения.

И теперь мы должны дать ответ на два вопроса: имеет ли Россия в своем основании те же культурные компоненты, что и Европа? и хранит ли сама Европа до сего дня те импульсы духа, которые некогда создали ее как уникальную культурную общность?

Мыслители XIX века очень часто подчеркивали различность русского и европейского христианства — Православной Церкви, с одной стороны, и Католической и Евангелической Церквей — с другой. Сейчас мы ясно видим, что с богословской точки зрения мы все на 90 процентов христиане и лишь на десять процентов — последователи различных деноминаций. У нас одно Святое Евангелие и один Господь Иисус Христос, к уподоблению с Которым мы стремимся, — разве это не главное? Различия между нами в намного большей степени имеют отношение к сфере культуры, иногда — даже филологии, нежели к области богословия. Всё то, что было упомянуто здесь в качестве христианских оснований европейской цивилизации, присутствует в Православии равно в той же степени, как и в Католицизме или Протестантизме. Всё это присутствует в Новом Завете и в церковном сознании христиан. Россия

была создана христианской верой точно так же, как и Западная Европа. Догматические и даже культурные различия между Римской и Византийской версиями христианства имеются только в деталях. Более того, эти различия вызывали и продолжают вызывать творческое созидательное развитие всей европейской цивилизации в той мере, в какой мы — и западные европейцы, и русские — ощущаем себя её представителями, а сами различия — нашими общими культурными антиномиями, между полюсами которых и возникает энергия жизни. Вспомним слова Его Святейшества Папы Иоанна-Павла II, что Европа дышит двумя легкими и летит на двух крыльях — Православия и западного христианства. Итак, важнейший христианский аспект европейского культурного наследия имел для складывания России не меньшее значение, чем для Европы.

Мыслители XIX столетия, одни с положительным (славянофилы), другие с отрицательным (западники) знаком, но единодушно утверждали, что в России нет и никогда не было правовых оснований, заложенных в западноевропейской цивилизации Древним Римом. Ныне мы прекрасно знаем, что, с одной стороны, Россия восприняла ту же самую римскую правовую традицию через Византию, а с другой, — что сама римская правовая традиция, равно как и традиция политическая, вырастают из древнего арийского общества. Русские в такой же степени являются наследниками ариев, как и европейцы, и мы можем заметить немало элементов арийского общественного уклада в древнерусском обществе, начиная от названия общественного собрания — вече (от санскритского *Vac* — священное слово) и до правового свода «Русской Правды», а позднее — северорусских Судных грамот, утвержденных как раз на вече. Итак, древняя арийская общественная традиция — также наше общее с Европой достояние.

Третья основа — это древнее минойское отношение к обществу и природе как к чему-то доброму и ценному, хранящему в себе отблески Божественного сияния.

Минойская цивилизация, как справедливо отмечал Арнольд Тойнби, является общей матерью как латинской, так и греческой культурных традиций, а, следовательно, как западноевропейской, так и русской, хотя в западной части Европы главное внимание уделялось хозяйственному и общественному бытованию мира, а на Востоке — художественному. Но как бы то ни было, оба подхода были подходами к миру, а не путями бегства от него. Хорошо известно, что в Европе — как западной, так и восточной — имела место и противоположная тенденция, и что в России и Византии она, может быть, отличалась даже особой напряженностью. Но даже это отшельничество и скрытничество были уходом от мира ради преображения мира, а не для его окончательного забвения, как, скажем, в индуизме. Христианские аскеты уходили в пустыни, но при этом продолжали молиться за мир, омывая его своими слезами.

Все компоненты, породившие европейскую цивилизацию, мы можем видеть и в России. И совершенно ясно, что их взаимное расположение и сила различны не только в Европе и России, но также и у разных народов Западной Европы. Однако мы с полной определенностью можем сказать, что когда Россия или Европа отказываются от этих фундаментальных принципов, их создавших, или — даже невольно — утрачивают их, они перестают быть Европой в культурном смысле слова. Не только Россия, но и Европа — Западная Европа, если угодно — может перестать быть Европой. Все земли между хребтом Урала и Атлантическими побережьями являются Европой географически, но может так статься в один страшный год, что ни одна из этих земель не будет более Европою культурно.

Романтики XIX века много писали и говорили о культурных и религиозных предпосылках нынешнего состояния цивилизации. Однако они, как правило, предполагали, что эти предпосылки, являясь неизменными основаниями бытия общества, обречены вечно определять его состояние. Если, например, римская

правовая традиция является одним из оснований европейской цивилизации, она будет воздействовать определенным образом на европейское существование, пока не исчезнет Европа и населяющие её народы. XIX столетие вообще было склонно детерминировать настоящее прошлым и тем самым отменять ответственность человека и народа за свои действия, объявляя их обусловленными не свободной волей, которой пренебрегали или недооценивали, но «объективными», то есть внешними обстоятельствами, в которых человек и народ не вольны. Это воззрение позапрошлого, да и прошлого века есть ничто иное, как уловка ума, дающая иллюзорную возможность избежать ответственности за совершаемые грехи. Я не ответственен за результаты моей деятельности, если то, что я делаю, — следствие каких-то культурных, расовых, национальных или социальных обстоятельств, сформировавшихся за века до моего рождения, — рассуждали в XIX веке. И отсюда — теории национализма, расизма, коммунизма, расцветшие в XX столетии и все как одна освобождавшие своих адептов от веры и совести при реализации национальных, расовых или классовых целей.

Я предлагаю иное отношение к прошлому. И положительные и отрицательные культурные предпосылки могут обрести жизнь и существенную значимость, только соединяясь с живой и свободной нашей волей. Да, некоторые цели намного легче достигаются, если у них есть предпосылки в нашем культурном прошлом, но эти предпосылки могут бездействовать в настоящем или даже вовсе исчезать из настоящего, если мы не актуализируем их, не соединяем себя с ними нашим свободным волевым устремлением здесь и сейчас. Я могу родиться в культурной, образованной, интеллигентной семье, но если я буду лентяем, предпочитающим пить вино и играть в карты, я утрачу преимущества происхождения и стану опустившимся бродягой и безобразным пьяницей. Точно то же самое можно сказать и о выборах народов и цивилизаций.

В XVIII веке высшие классы России поработили простонародье. Еще раньше, в конце XVII столетия, цари перестали созывать Земские соборы. В это же время, в результате раскола, Русская Православная Церковь согласилась полностью подчиниться власти государства, став из свободного духовного института его идеологическим ведомством. В результате в XIX столетии в России имелся глубокий раскол общества, жестокое противоборство сословий, ослабление веры и разрушение элементов гражданского общества. (Отмечу, что гражданским я называю такое общество, которое может самоорганизовываться для решения задач, возникающих перед ним, и, организовавшись, должным образом решать их, создавая при необходимости и государственные формы, подконтрольные ему). Внешняя оболочка Российской Империи при последних Романовых была вполне европейской, однако она скрывала и декорировала систему, в которой все упомянутые выше культурные основания европейской цивилизации были подавлены и оскоплены. Противоположные тенденции имели место в начале XX века, но они были слишком слабы, и в результате Россия рухнула во тьму революции и жесточайшей тоталитарной коммунистической диктатуры, в результате которой мы утратили последние европейские черты на своем культурном лице.

Коммунистический режим попытался полностью уничтожить и христианство и иные религии, стереть до основания всё, что как-то напоминало о вере и правде как нравственной сверхчеловеческой сущности. Христианские корни европейской цивилизации были безжалостно выкорчеваны в русской культуре в эти страшные десятилетия. Деформации религиозного сознания и нравственности оказались весьма серьезными даже среди многих из тех русских людей, которым удалось сохранить святыню веры. Что же можно сказать о десятках миллионов тех, кто за годы советской власти обратились к полному и явному безбожию «на-

учного атеизма», которого требовал в обязательном порядке устав КПСС и ВЛКСМ? Уничтожение десятков миллионов русских людей в годы тоталитарного деспотического режима, жесточайшая цензура, концентрационные лагеря и многие иные хорошо известные деяния коммунистической власти заменили собой христианское отношение к человеку и его достоинству в России. Из богоподобного, в каждой своей личной ипостаси уникального и потому бесценного существа, из частицы тела Предвечного Логоса человек превратился в общественном сознании в легко заменимый винтик бездушной государственной машины. И остается таковым и в представлении большинства наших граждан, и в представлении власть имущих, до сего дня.

Все установления общественного народовластия, все закономерные основания государственной и общественной жизни, которые Европа наследовала от Древнего Рима и арийской цивилизации и которыми когда-то обладала и Россия, мы полностью утратили за долгие десятилетия коммунистической деспотии. Но самое страшное, что мы утратили даже понимание того, что мы потеряли, и не ощущаем себя лишенными нашего отеческого наследия.

Нами также утрачено и наше минойское наследство — благоговение перед дикой природой и естественным строем общественной жизни. Коммунисты пытались всеми силами «покорить природу», они не хранили пейзаж и естественные ресурсы России: леса, воды, животный и растительный мир. Отношение к природе было исключительно утилитарным и сиюминутным. В результате экологическое бедствие стало ужасной действительностью для многих регионов СССР — от Аральского моря до Чернобыльской зоны, от залитых нефтью сибирских тундр до превратившихся в лунный ландшафт казахских целинных степей. С невероятной жестокостью и редкой последовательностью коммунисты истребляли и все формы естест-

венной общественной жизни — земство и городское самоуправление были запрещены ими уже в первые дни после переворота 1917 года, а затем коллективизацией была раздавлена крестьянская община, уничтожена община церковная, разрушена семья, которая в обстоятельствах постоянных репрессий, гонений, организованного голода и крайней нищеты не могла нормально воспроизводиться. Кроме того, коммунисты бесчисленно разрушали лучшие архитектурные сооружения страны, храмы, монастыри, крепости и дворцы, вырубали ландшафтные парки, уродовали городскую застройку. Огромное количество движимых ценностей культуры — картин, икон, ювелирных изделий, редких книг — было продано за границу. В результате наш культурный ландшафт крайне деградировал, утратив свои важнейшие компоненты — от древних кремлевских соборов, на месте которых делали ватерклозеты, до картин Рафаэля и Рембрандта, перекочевавших в Национальную галерею Вашингтона.

За семь десятилетий советского режима практически все деятельные, нравственные и ответственные русские люди (разумеется, в гражданском, а не в узко этническом смысле слова) или были убиты большевиками, или сгноены в концентрационных лагерях, или раздавлены преследованиями, ссылками, нищетой, голодом и психушками, или, наконец, изгнаны из отечества. Практически только те, кто проявили готовность в той или иной степени сотрудничать с коммунистическим режимом, мириться с его душетленными и чело-веконенавистническими деяниями, могли выжить в России в 1917–1989 годах. Три поколения сменились в России за годы коммунистической деспотии, и в результате мы имеем сейчас иную нацию, чем та, что вошла в революцию в 1917 году, с некоторыми изменениями даже на генетическом уровне. Эта нынешняя русская нация более не является нацией европейской. Те русские люди, которые покинули Россию в годы гражданской войны 1917–1922 гг. и ушли в изгнание,

они и их потомки сохранили и даже усилили европейскость, свойственную ранее русскому народу. Они сохранили, а мы утратили и стали неевропейскими русскими, и вообще никакими в историко-культурном смысле слова. Мы стали *Homo Sovieticus*.

Итак, Россия была частью Европы, но она не является ею ныне. И главный вопрос для нас — как можем мы вновь вернуться в Европу, вновь стать частью её, восстановить свое культурное родство с ней? Что мы должны сделать для этого?

Я полагаю, что единственный путь назад в Европу пролегал через возрождение тех культурных оснований европейской цивилизации, которые мы попытались изничтожить в прошлом, — и в прошлом докоммунистическом, и в прошлом коммунистическом. Во-первых, мы вновь должны стать христианами. Не номинальными христианами, но подлинными, глубоко сознающими наши грехи пред лицом Правды Божией, едиными с Иисусом Христом и друг с другом в Святых Таинствах, имеющими живой опыт молитвы и чтения Священного Писания как сердечной беседы с Господом. Известно, что в России ныне происходит религиозное возрождение. Это естественная реакция как на подавление коммунистами в недалеком еще прошлом духовной жизни, так и на нынешние наши жизненные трудности. Если мы сравним сегодняшние цифры с цифрами конца 1980-х годов, когда религиозная статистика в СССР обрела некоторую достоверность, то можем увидеть, что процент людей в населении страны, считающих себя верующими (речь идет только о пространствах нынешней Российской Федерации) возрос с 32 — в 1988 до 76 — в 2003. Но даже такие «хорошие» цифры не дают повода для большого оптимизма. Ныне вера большинства слишком слаба, чтобы преобразить русский народ. Глубоко и серьезно верующих немного. Раз в неделю и чаще храм посещают 3–4 процента взрослого населения России, раз в месяц и чаще — 11–12 процентов. Но этот сдвиг в религиоз-

ных ориентациях, происшедший в течение последних полутора десятилетий, открывает для нас возможность вновь стать христианской нацией, хотя для этого нам еще необходимо много и напряженно работать на духовной ниве. Слова Господа — «жатвы много, а делателей мало; итак, молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» (Лк. 10:2) обращены к тем из нас, кто мыслит себя членами Церкви Христовой. Без глубинного нового обращения в христианство в его традиционной для русского народа православной форме Россия не сможет стать Европой снова.

Демократия — второе основание для нашего европейского будущего. Необходимо возродить действительное местное самоуправление и формы парламентской демократии в её сегодняшних, современных формах, но истекающих из традиционных для России установлений политического и гражданского самоуправления, — от деревенского мѣра и волостных сходок до Государственной Думы и Государственного Совета России. Восстановление монархии и династии Романовых на русском престоле, на мой взгляд, даёт наилучшие возможности для возрождения в нашей стране демократической государственности. Дело в том, что сегодняшняя Российская Федерация в правовом смысле является продолжателем не той исторической России, которая являлась, со всеми известными оговорками, всё же европейской нацией, но продолжателем тоталитарного СССР, который с европейскими культурными основаниями не имел никакой положительной связи, но был их всецелым отрицанием. Возрождение исторической династии на императорском престоле, скорее всего, станет самым действенным средством для перехода Россией с коммунистического на историческое докоммунистическое преемство. Совершенно очевидно, что восстановление монархии вовсе не означает установление абсолютистской государственности, принесшей исторической России многие беды, но возрожденная Императорская Россия встанет в ряд совре-

менных монархических демократических европейских наций, подобных Великобритании, Нидерландам, Норвегии или Испании. Но независимо от того, будет ли будущая Россия монархией или республикой, она должна быть страной демократической с живым местным самоуправлением, если она желает вновь стать европейской нацией. А пока власть и народ России будут ощущать себя последним осколком «великой советской державы», путь для них в европейскую культурную общность столь же накрепко закрыт, как и для германских неонацистов или для итальянских поклонников Муссолини.

Восстановление благоговения перед природой и культурой русского массового сознания — третье важное и необходимое условие нашего возвращения в Европу. Мы должны прекратить грабительское отношение к собственной природе и к историческому культурному наследию предков. Пока мы будем конвертировать в деньги и проматывать за границей наши леса, чистоту вод Байкала, московские особняки позапрошлого века, столичные дворцы и старинные парки, мы будем оставаться советскими дикарями, бесконечно далекими Европе и презираемыми ею. Мы обязаны вновь увидеть в нашей природе, в наших культурных ценностях и в органике наших исторических общественных форм не разменную монету сиюминутной власти и богатства, но образ Божий, помогающий нам, если мы вглядываемся в него и соединяем себя с ним, исцеляться от недуга советчины и становиться лучше как в духовном, так и в физическом отношениях. Варварское отношение к природе и культуре всегда и всюду есть проявление испорченности души тупым эгоизмом и цинизмом, но для европейца такое отношение невозможно еще и потому, что оно — предательство древних минойских оснований его культуры, его тождественности. Помимо этого, не следует забывать, что нигилистическое отношение к природе в конечном смысле есть всегда оскорбление и отрицание её Творца — Бога,

есть форма богоборчества, «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20). Разрушая великолепие дикой природы или естество организационных и материальных форм общественной жизни, мы всегда оскверняем и портим икону Творца. Возвращение в Европу означает для нас и возвращение к европейскому отношению к природе и культуре.

Следовательно, мы можем сказать, что ныне Россия находится вне Европы, в некотором внекультурном пространстве, но она может вернуться в пределы этого, не географического, но культурного Континента, если она возродит европейские основания своего бытия и истекающие из них европейские же формы своего поведения.

И последняя тема нашего рассуждения. Я уже упоминал, что отказ от своих европейских корней — это не только наша русская проблема. Так как Европа есть явление культурное, а не географическое, любая европейская нация может утратить свою европейскую идентичность. Её, скажем, во многом утратила германская нация в годы нацизма и французский народ в эпоху Абсолютизма и, особенно, в годы революции и наполеоновской деспотии. Утратили, но и возродили в последующем, впрочем, не без труда. Не моя задача обсуждать, в какой степени основания европейской цивилизации сохраняются и продолжают оказывать животворное влияние на современные общества европейского географического континента. Боюсь, что не всё в порядке с европейским христианством и, возможно, с европейской демократией и экологией. Однако это тема уже иной статьи, и писать ее должен не русский, а западноевропеец. Но я горячо верю, что и русские и западноевропейцы смогут найти себе место в нашем общем Европейском Доме, сохранившем великие богатства, которые нам предстоит вместе и осваивать, и умножать в будущем. Была бы только благая воля. Всё остальное приложится.



ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ



К 50-летию со дня смерти Клоделя

Клодель и судьба искусства

Составлено В. ЗАНДЕР по книге В. ВЕЙДЛЕ
«Les Abeilles d'Aristée»*

В наше время творческое воображение, вдохновлявшее прежде писателей во всех областях литературного творчества, — в поэзии или прозе, драме или романе, — почти совершенно отсутствует. Иссякла способность создавать живой мир с живыми красками

* Ed. Gallimard. Paris, pp. 343.

В первоначальной, гораздо более краткой, редакции (соответствующей приблизительно трети теперешнего текста), книга эта вышла еще в 1936 году, а в следующем появилась и на русском языке под заглавием «Умирание искусства». Затем она была переведена на английский, немецкий и испанский языки. Глава о Клоделе в этой первой редакции отсутствовала.

Вестник РСХД, 1955, № 39, с. 21–29. Текст впервые вышел на французском языке в 1954 в книге Вейдле «Les Abeilles d'Aristée». Перевод и подборка фрагментов для Вестника выполнены В.А. Зандер. В 2002 г. вышло второе издание «Les Abeilles d'Aristée» под редакцией и с предисловием Бернарда Маршадье.

От редакции: С этого номера в Вестнике открывается рубрика «Вестник 50 лет назад» с материалами из старых, труднодоступных ныне для читателя, номеров.

ми, с живыми действующими в нем лицами. Наше время есть время «документации», «информации», при помощи которых, как бы фотографическим способом, читателю предлагается некий «отрезок жизни», «человеческий документ», часто даже не очень похожий на действительность. Наше время есть торжество журнализма, в котором мозаика документов, так называемый «монтаж» (слово, кажется, впервые появившееся в советской России), заменяет собою подлинное литературное творчество. Реальность констатируется, калькируется, а не переживается. В погоне за «объективностью» она словно выхватывается автором из ряда фактов и событий, искусственно вырезывается им из действительной жизни или лабораторно препарировается и конструируется в более или менее ловко сфабрикованном психоанализе, а не создается актом творчески-органического порыва.

Таков, например, Сартр во втором томе «Пути свободы».

Но литература есть, прежде всего, «поэзия» (хотя первоначальный смысл греческого глагола, от которого это слово происходит, ничего «поэтического» в нашем смысле в себе и не имел) и история литературы у всех народов и начинается с поэзии; проза появляется позднее и еще долго сохраняет свою поэтическую первооснову. Можно сказать, что художественную прозу даже нельзя отделить от вторжения в нее поэтических элементов, составляющих традиционную основу всякой литературы.

Как от некоего общего древа, через корни и ствол питающего своими соками каждую отдельную ветвь, все отрасли художественного творчества питаются от этой живой, органической и единой традиции. И если дерево сломано и нет уже более общей жизни в его отдельных ветвях, то тот же процесс умирания происходит и в области искусства, когда прервана или нарушена его общая органическая основа. На сцену тогда выступает «систематизация», т. е. отделка и усовершен-

ствование отдельных форм, без органической связи между собой. Опираясь на раз и навсегда зафиксированные данные, ими пользуются как неким трамплином. Все занесено в каталог, все имеет свою фишку и легко запутаться в этом «литературном» лабиринте. Чувство жизни теряется и уступает место простому подбору интеллектуальных тонкостей. По мнению Жида, писатель должен быть «свободным» даже от традиции, от всего связывающего его творчество и должен иметь чувство, что ему «все позволено». При такой «свободе» многие писатели, в том числе Валери, например, признаются в том, что для того, чтобы писать, им нужен заказ извне, и такие «заказы» или директивы и даются часто писателям во многих странах, иногда с мыслью восстановить в искусстве тот или иной стиль или урегулировать производство и потребление. Но вряд ли, предлагая художнику считаться с требованиями заказчика, можно этим способствовать возрождению искусства. Как в тоталитарных, так и в свободных странах часто забывают, что под покровом требований искусства в мире все больше распространяется и завладевает им то, что в человеке составляет наиболее пошлую и низменную его сторону.

Не всякая литература есть в подлинном смысле литература, и тайна всякого произведения искусства в том, что его нельзя заранее ни предвидеть, ни измерить. Искусство есть живой огонь, искра, передающаяся от человека к человеку, аккумулятор живой энергии. Литературу, подбирающую пустые слова, Клодель сравнивает с убийцей и продажной женщиной, ибо если отсутствует дух животворящий, буква мертвит. И если нет живого воплощения, то нет и искусства. А что же наиболее поддается воплощению, как не образ человека и тот мир, который человеку открывается? Всякое искусство относительно человеку, который является центром и объектом художественного творчества. Но когда художник перестает видеть в человеке образ Божий, не покидающий его даже на пороге отчаяния

и падения (как это не переставал видеть Достоевский), тогда в его искусство вторгается призрак человека-манекена, человека-робота, человека-машины, спроектированный из безличных элементов, сфабрикованный по модели, одинаковой для всех людей. Все винтики и колесики на месте, поверни ключ и вот он задвигается, послушный заранее готовым исчислениям и психоаналитическим формулам, — не человек, а кошунственная пародия на человека.

Во Франции причину снижения качества литературного творчества нужно искать уже начиная с XVIII века, когда против поэзии начался поход рационалистических тенденций. Но тогда же началась и бурная обратная реакция, способствовавшая возникновению романтизма. В этой борьбе, которая тогда началась и которая продолжается и до нашего времени, литературный язык всегда ищет опоры в языке народном, в языке песни и сказки. Но народный язык в наши дни засоряется влиянием улицы: кинематографом, газетами и журналами, дешевыми романами. Что касается чисто художественного языка, сознающего свое призвание и свои задачи, то он все более и более отделяется от общеупотребительной речи, замыкается в себе и внутреннее иссыхание грозит ему не меньшей опасностью, чем вхождение в него элементов механизированной и потерявшей свою первобытную красочность вульгарной речи. При таком положении вещей, единственной возможностью возрождения искусства остается его возвращение к истокам, к той первобытной почве, на которой оно росло и давало плоды, оставаясь связанным с религией. Однако после шестнадцати веков христианской культуры, нам трудно себе представить, чтобы европейская цивилизация, раскинувшаяся по обеим сторонам океана, могла бы спасти не только искусство вообще, но даже **свое** искусство, если Евангелию Христа она противопоставляет Коран или буддизм, или возвращение к античному язычеству, или всякого рода синкретизм, теософские и эзотери-

ческие учения. Не в них нужно искать спасения, а в том, чтобы найти для искусства его подлинную духовную родину. Для возрождения искусства нет иного пути чем тот, на котором оно встречается с религиозными силами. Не нужно скрывать, что на этом пути его ожидают немалые препятствия, так как отделение искусства от Церкви создало между обоими прочные и жестокие недоразумения.

В области искусства, с эпохи романтизма, мы часто замечаем со стороны художников исключительно эстетический подход к христианству, которое рассматривается ими лишь как склад антикварных редкостей, груды живописных развалин, где они могут черпать материал для своих художественных произведений. Что же касается Церкви, то с ее стороны можно часто наблюдать по отношению к искусству настороженную подозрительность, доходящую до болезненного страха перед всяким свободным творческим порывом, который она клеймит как греховный. Когда-то искусство было силой, источником постоянного излучения заключенных в нем духовных ценностей, непрерывным свидетельством того неизъяснимого, что в человеке превосходит человека, той невыразимой и несказанной трансцендентности, сквозящей в подлинном искусстве и в нем отражающейся поверх того, что содержится в нем человеческого. Мелодия ли или несколько рифмованных строк или набросок пером — все это нам говорит и к нам обращается и нам рассказывает о чем-то, что должно нам увидеть и услышать. И если бы всего этого не было, если то трансцендентное, которое они выражают и нам передают, принадлежало бы только одной области искусства, составляло только одну его собственность, как обнищал бы наш мир, и как обеднело бы и само искусство! Вот почему автономия искусства, отдаление его от религиозных корней ведет его к гибели.

Но есть люди, которые поняли, что самый прямой и верный путь для возвращения искусства к его исто-

кам, есть путь восстановления его связи с религией и сопряжения творческого воображения с христианской верой. Неправильно было бы даже говорить, что они это «поняли», ибо речь идет не о сознательном избрании того или иного пути, не о заранее обдуманном решении, а о подлинном творческом порыве. И не случайно появление в наше время людей христианского духа. Так, на пороге XX века явился пророк Пэги. Искусство и мысль Достоевского начали проникать на Запад лишь через 30 лет после его смерти, но влияние его в литературе становится теперь все более и более сильным. Однако перемену в мирозерцании того или иного представителя искусства нельзя объяснить одним лишь приобщением его к той или иной доктрине; она выражается, прежде всего, в изменении его жизни и, главным образом, жизни его воображения. Возвращение к детству, к земле, новое ощущение чудесного в мире — все это облекается им в заново найденные, но изначально знакомые формы и краски христианской традиции. Крещальная купель есть для него источник возвращения вечной молодости, а жажда поэзии, томящая душу художника, утоляется одной только верой. И мы увидели это в наши дни, так как, по сравнению с прошлым веком, наше время можно назвать религиозным по его интересу.

И, действительно, можно ли было ожидать и предвидеть до конца прошлого века появление Клоделя во французской литературе? Можно ли было предвидеть то возрождение французского языка, которое заранее ничто не предвещало, и которое обнаружилось в первых же его произведениях? Клодель поистине является подлинно большим христианским поэтом, наподобие Данте или Кальдерона, и его религиозная установка влияет и на стиль и на формы его языка. В другую эпоху, чем наша, это влияние можно было назвать Клоделевской реформой. При чтении впервые его *Tête d'or*, *La Ville*, или *Odes* было чувство изумления, ощущение присутствия при рождении нового по-

этического языка, свободного и непосредственного, в недрах которого каждое слово казалось девственным и непорочным, благодаря прямой связи, восстановленной между смыслом и звуком, между формой фразы и тайным движением мысли. Это не был искусственный набор слов, некая мозаика, составленная при помощи синтаксических форм, подобно творениям Маллармэ, нечто вневременное, лишенное какой-либо иной функции, кроме той, чтобы служить опоркой всей сложной литературной постройке. У Клоделя было нечто другое. Это был голос, который **говорил**, и слова его выливались естественно по мере того, как художник их творил; они рождались, наполняясь новым содержанием, приобретая движение, облекаясь плотью, которая разбивала их затвердевшую от прежнего употребления скорлупу и приобщала истокам изначальных смыслов. Поэзия вновь становилась той речью, из которой изгонялся весь посторонний словесный шум и сохранялось лишь то, что не мешало чуждому, полновесному звучанию слов. Когда Клодель говорил, он говорил так, что содержание его речи и не могло быть высказано иными словами. Его язык, насыщенный образами, не имеет ни утилитарной сухости, ни преднамеренной шлифовки, ни ораторской напыщенности. Как бы единым взмахом крыла, каким-то единым порывом сливает он в творческом акте слова с внутренним движением мысли. И стих его льется легко, свободно, плавно, избегая новаторских измышлений и всех опытов так называемого «вольного стиха». Подобного языка мы не находим ни у кого из поэтов последних ста лет, — ни у романтиков, ни у парнасцев, ни у символистов. Ни один из других французских поэтов не сумел выковать такого послушного поэтического орудия, в одно и то же время и нового и соответствующего гению языка, как это сделал Клодель. Его стих, правда, имеет нечто от прозы Рембо, Мориса де Герэн и Шатобриана, но своим ритмом (с ударением на последнем слоге и ясно обозначенной цезуре) он, скорее,

напоминает, по своей мерности и архитектурной стройности, александрийский стих. Совершенно удаляясь от традиционных форм, он, вместе с тем, сохраняет в своем ритме то, что наиболее отвечает основам французского стихосложения. Благодаря этому Клоделевская переплавка стиха дала возможность поэзии вернуться к той лирической форме, которую мы называем одой, — не той классической оде, на манер Горация, подражателей которой было бесчисленное множество в Европе, но оде Пиндара, поскольку эта последняя имеет в себе нечто общее с библейской и литургической поэзией. В конце XIX века ее пытались возродить два английских поэта, Патмор и Томпсон, которых Клодель перевел и ввел во французскую поэзию. Возрождение античной оды как нельзя более соответствовало все возрастающей за последние сто лет потребности вернуться к лиризму, но не индивидуально выраженному, а к его хоральным и дифирамбным формам. Клодель единственный современный поэт, который сумел дать новую силу лирическому вдохновению, поставить его на царственный путь, ведущий от оды к дифирамбу и от этого последнего к драме. Но мы должны сказать, что на этом пути никто за Клоделем не последовал, даже в его первых, решительных и смелых шагах, когда он начинал создавать себе новый язык и новый стих. У него, правда, оказалось несколько слабых, туманных подражателей, но пользу извлек из своей реформы только он один. В современном нам литературном масштабе реформу Клоделя можно, пожалуй, рассматривать в той же приблизительно перспективе, как и то необычайное потрясение, которое произвел своим поэтическим стилем Пэги, хотя Пэги с самого начала казался менее способным к созданию общей реформы. Стих же Клоделя совершенно неприемлем к не-клоделевскому поэтическому стилю. Saint-John Perse пытался им овладеть, но облек его в форму прозы, — хотя и лирической и ритмической, — и этим вновь обрек его на то, от чего Клодель силился изба-

вить. Таким образом стих уступил место сначала поэтической прозе, а потом и просто прозе, и это снижение стиха продолжается и донныне. Развитие прозы происходит всегда в результате усиления рациональных, дискурсивных элементов речи за счет элементов образных, конкретных, творчески-поэтических. Время от времени взрывы поэтического вдохновения преграждают дорогу этому процессу, но, как общий закон, формы этих изменений языка остаются одни и те же: слово, вместо того чтобы живым символом, непосредственной связью между вещью и понятием становится простым знаком, условным и абстрактным, подобным тем знакам, которые употребляются в алгебре или в телеграфном коде. С точки зрения удобства и научной точности (по крайней мере, в области так называемых точных наук) это умерщвление в языке элементов мифа кажется необходимой и благотворной чисткой, но для поэзии оно губительно, как и вообще для всякого живого, прочувствованного и действенного человеческого слова. Когда художественное творчество лишается своих изначальных поэтических корней, оно становится беззащитным против вторжения в него чуждых ему элементов, и все индивидуальные попытки восстановить его естественное развитие обрекают художника на самозамыкание и личное одиночество. Его мечта остается мечтой, попытка сознательно и искусственно выправить художественный образ только губит этот образ, а погоня за стилем — стиль убивает. Так было с подражателями Клоделя. У самого же Клоделя лирическое вдохновение достигло такой стихийной силы и полноты, что произносимые им слова оживали, росли, умножались, рождали другие и в них начинали звучать иные, новые голоса. Появлялся диалог. Таким образом, едва успел Клодель обновить словарь французской речи, снабдив его новым смыслом и ритмом, как совершилось новое чудо: рождение драмы, ибо драма Клоделя отлична от всего того, что обычно называют этим именем, не только во французской,

но и мировой литературе. Драмы Клоделя принадлежат какому-то до сих пор еще неиспробованному виду творчества, которое с точки зрения обычной драматургии драмой не считается: им недостает интриги, движения, искусно сооруженной инсценировки и всей психологической арматуры, которая должна поддерживать напряжение в зале. Среди теоретиков драмы — от Аристотеля и до наших дней — наверное, не нашлось бы никого, способного постичь драматический метод Клоделя. Для того, чтобы создать свою драму, ему пришлось вернуться к до-аристотелевским традициям, к эпохе Эврипида и Сократа, и стать как бы свидетелем зарождения и первоначального расцвета греческой трагедии. Глубокое родство его драмы с драмой Эсхила в том, что ни тот, ни другой не отрицают своих изначальных корней, т. е. того первоначального потрясения того лирического вдохновения, которые не только рождают драму, но и в продолжение всего действия, являются ее центральным моментом, поддерживают ее равновесие и сохраняют ее единство. По словам Ньюмана, «драма, по своей идее, есть, прежде всего, поэзия в лицах» и без поэзии драма является только «спектаклем», претендующим на тот или иной психологический эффект. У Клоделя напротив: первую роль играет личность поэта и его слово и от его человеческой личности, как от некоего живоносного источника, и берет драма свое начало.

Voici les grandes larmes qui sortent.

Et je suis là comme quelqu'un qui meurt, et qui étouffé et qui a mal au coeur, et toute mon âme hors de moi jaillit comme un grand jet d'eau claire*.

* И вот обильные слезы полились,
И я умираю, и я задыхаюсь,
И сердцу так больно,
И душа изливается вся источником светлой воды.

Это творческое возникновение художественного вдохновения, выражающееся в ритмической последовательности слов и образов, и есть именно то, что составляет единство всякой драмы, а не та внешняя правильность конструкции, первая схема которой была дана Аристотелем. Взлет, порыв, широкое развитие единого ритма, вздымающего и несущего на своем гребне все драматическое произведение от начала до конца, — вот что мы встречаем у Клоделя и что, как это было и в греческом театре, преодолевает границы между трагическим и комическим. Задыхающееся отчаяние в *Tête d'Or*, длительное раздиранье в *Partage de Midi*, радостный экстаз в *Protee* одинаково могут зародить драму: «обильные слезы» и взрыв смеха, фарс и лирическая трагедия — не сродни ли они друг другу, как у греков, так и у Клоделя, и не составляют ли они полную противоположность приятной улыбке и сладостной меланхолии большего числа модных пьес? Четвертая из «*Odes*», «Кантата в три голоса», — показательный пример того, как драма может во всякий момент зародиться из поэмы, и простой диалог из «*Conversations dans le Loir et Cher*» весь проникнут и оживлен лирической силой и драматизмом, друг от друга неотделимых, которые, как подземный ключ, непрестанно бьют в темной глубине и всегда готовы внезапно и неожиданно вырваться наружу. Что касается драм вполне законченных, относящихся к среднему периоду творчества Клоделя (первые представляют из себя еще только промежуточную форму между драмой и дифирамбом, а последние — как и последние драмы Шекспира — можно, скорее, назвать эпопеей), то достаточно бросить взгляд на эпилог «*Annonce faite à Marie*» (тоже своего рода кантата в три голоса), чтобы убедиться в том, что основным элементом драмы Клоделя является лиризм. И отказ понять это объясняет причину тех критических замечаний, которые бросают Клоделю, обвиняя его в неподвижности; равным образом, неспособность отличить законы драматичес-

кого искусства от условностей (фотографических) современного театра мешает понять структуру его персонажей. Откуда же иначе могли бы придти они, все эти образы, «в мое сердце», «со своими различными головами», как не от того же лирического потрясения, от которого зарождается слово, превращаясь в поэму? Thomas Pollock, Nageoire, Mara или нимфа Brindosier, все эти фигуры не могут быть вырезаны из какого-нибудь журнала; мы также не встретим их завтра на улице, в них нет ничего, что могло бы быть или проверено опытом или нарочито придумано, ибо их правда превышает простую правдоподобность. Персонажи Клоделя отличаются почти от всех персонажей современного театра своим полным отсутствием уподобления каким-либо внешним моделям. Они никогда не вторяют слов и жестов, которые мы могли бы наблюдать вокруг себя. Когда мы слушаем их, у нас нет чувства, что мы уже нечто подобное слышали. Их голоса звучат по-иному: в них звучит та искренность и непосредственность, которой наша речь достигает лишь в редкие моменты. Они не являют собою какой-либо определенный социальный тип, через них говорит наше глубинное «я», которое с таким трудом выявляется нами во внешних формах, которое и в других людях нам не легко увидеть в условиях обыденной жизни. Это верно даже по отношению к какому-нибудь Coûfontaine или Tureluge, у которых их социальный облик не может быть отделен от их потаенного «я». В них говорит сама их сущность. Они говорят с такой выразительностью, с какой говорила бы наша сущность, если бы имела непосредственный дар речи. Для того, чтобы художник мог это выразить, ему стоило только прислушаться к тем «различным голосам», которые входят «в его сердце». Драма должна вырастать из человеческого сердца, которое является источником всякого подлинного творчества, когда в нем находят отклик другие человеческие голоса. Тогда творчество превосходит простой лиризм и преодолевает одиночество художника.

«Et cependant quand tu m'appelles ce n'est pas avec moi seulement qu'il faut répondre, mais avec tous les êtres qui m'entourent»*.

В этих словах звучит обращение к Музе, и слово **ты** здесь полно значения, ибо оно вводит с собою трансценс, предвосхищающий вторжение в душу художника элементов, превышающих его «я», — тех элементов, без которых драма немислима и которые суть явление высшего порядка, т. е. не психического только, но онтологического, религиозного. Такого рода было введение Эсхилом в свою драму второго актера, — последний по времени акт, ознаменовавший собою и подчеркнувший сакральное значение греческой трагедии. Что касается Клоделя, то его опыт лирически-драматического творчества определяется всем его мировоззрением. «Все в этом мире полно движения», читаем мы в его «*Abrégé de toute la Doctrine Chrétienne*», «и все свидетельствует о священном волнении твари, неспособной существовать только собою и оставаться неподвижной в присутствии Творца; поэтому во всем обнаруживается некий прилив». И вот от этого-то «прилива» и рождается драма, когда от моего «я» отрывается «ты». Совершается непредвиденное, совершается чудо: драма рождается от скалы, по которой ударил Моисей. Но дано ли нам утолить нашу жажду от этого источника воды живой? Для нас ли играется драма, мы ли ее играем? Как будто, нет. Драма Клоделя не импонирует нашей эпохе, не вращается в нее, как в свое время, в свою эпоху вращалась драма Софокла или Шекспира. Всякое драматическое произведение включает в себя, помимо чисто драматического, и театральный элемент, который всегда является продуктом не индивидуального только, но и коллективного творчества, которое выявляет себя не только на сцене, но и с не меньшей реальностью в зале. Но, к со-

* «И когда ты меня призываешь, мне должно ответить не одним лишь собою, но и существами другими, что меня окружают».

жалению, источники подобного творчества в наше время иссякли. Несмотря на многие попытки, из которых некоторые были довольно удачны, играть Клоделя на современной сцене — дело если и не совершенно невозможное, то, во всяком случае, сценически не способное утолить нашу жажду. И это зависит не столько от режиссеров или актеров, сколько от самих зрителей, молчаливое недоверие которых настолько проникает собою атмосферу зала, что актеры не могут ее не чувствовать и реагируют на это или снижением своего вдохновения или переизбытком ложного пафоса. Поэтому тот факт, что с новой драмой не родился новый театр, является не виной этого последнего, а нашей собственной. В другую эпоху чем наша, он мог бы видеть расцвет, подобный тому, какой видела Испания или Англия, и тогда Клоделевская реформа стихотворного языка обновила бы и оплодотворила все поэтическое творчество. Клодель нашел подражателей, но не преемников. И, может быть, отчасти это было причиной того, что, достигнув, казалось, самых высоких вершин, он словно отошел от своей творческой задачи, как бы не принимал ее больше всерьез. Уже в «*Soulier de satin*» чудесные взлеты воображения превращаются минутами в пустую игру, в которую игрок не вкладывает себя целиком. Это уже более не девственный лес первых драм, даже не та высокая поросль, идущая от «*Partage de Midi*» к «*Annonce faite à Magie*»: мы просто прогуливаемся по саду, где между лютиками, розами и орхидеями растет и сорная трава. Чем дальше, тем более ослабевает его творческое воображение. Гениальность чувствуется всегда, но гений или усердствует чрезмерно, или забавляется. То внезапно сверкнет в какой-нибудь фразе, дав по прежнему ослепительный образ, то также внезапно исчезнет: чувство безопасности, дающееся ему его верой, сообщает ему какое-то радостное безразличие. Но неужели возможна радость, не нуждающаяся в своем выражении? и утвержденность в истине освобождает ли художника от необходимости выразить ее в словах? Как бы то ни было,

языку Клоделя не суждено было стать языком эпохи. И он не стал им не только потому, что слишком отличался от обычного литературного языка, но и потому, что его содержание не соответствовало интересам его современников. Религиозная тема, требующая соответствующего осознания и развернутая во всей своей полноте (а не какими-то намеками, как, например, в драмах Eliot'a), не находит резонанса в обыкновенном театре, и если (хотя бы при чтении) некий контакт и солидарность и устанавливаются между автором и отдельным читателем, то у этого последнего неизбежно создается чувство какой-то оторванности его от остального мира, благодаря его приобщению к истине, не признанной всеми в совокупности. Вообще христиане, как бы многочисленны они ни были и каких бы ни было исповеданий, чувствуют себя одинокими в мире, который был когда-то христианским и который стал более миром мертвых, чем живых. Этим и объясняется судьба всякого религиозного искусства в современном мире. Две условности тяготеют над ним одновременно. С одной стороны, это признание не-христианами христианских ценностей **как бы своими**; с другой стороны, тот факт, что христиане живут и действуют так, **как если бы** прежний христианский мир еще существовал. Со стороны эстетической это, конечно, не имеет значения, но искусство не может жить одной только эстетикой, и первое **«как бы»** подходит лишь тому, кто искусство использует для одного своего наслаждения, но сам не творит, а второе ограничивает возможности художника и может совершенно исказить смысл художественного произведения. В наши дни Pierre de Craon уже не может сказать:

Va au ciel d'un seul trait!
Quant à moi, pour monter un peu, — il me faut tout
l'ouvrage d'une cathédrale et ses profondes fondations*,

* «К небу лети одним взмахом крыла! / А мне, чтоб подняться немного, нужен труд над постройкою храма / И глубина его оснований».

потому что, если путь Violaine, — путь святости, и останется открытым до конца мира, то для того, чтобы снова построить Храм, нужно, чтобы мир изменился. Если и случается, что отдельный художник обретает возможность видеть и ходить, как это смогли слепой и расслабленный, то образом искусства, взятого в целом, может служить Лазарь: ему нужно не исцеление, а воскресение.

Нужно было бы отойти в далекое прошлое, чтобы найти ту подлинную связь, которая существовала между искусством и Церковью. Но даже и позднее, когда искусство от религии уже отошло, оно все же продолжало от нее питаться через те идеи и образы, которые от Церкви исходили. Художник еще хранил представление о человеке как образе Божиим, соблюдая при этом ту религиозную перспективу, в которой сочетается трансцендентность и имманентность Божества. В настоящее же время подорвана не столько вера в Бога, сколько вера в человека, так как то, что обожествляется ныне, есть вера в человека, лишённого своей человечности, появление которого с содроганием предчувствовал Достоевский. Поэтому, говоря о болезни современного искусства, мы и полагаем, что оно нуждается не в лечении, а в воскресении.

Когда-то в прошлом искусство должно было пройти через глубокое унижение перед теми ценностями, которые впоследствии должны были стать его собственным духовным богатством. И тогда только превратилось оно из антропоцентричного, натуралистического и языческого в то искусство, знакомое нам по художественным произведениям IV и V веков, — уже средневековых по своему духу, — в котором находят свои корни как византийское, так и западное художественное творчество.

Тайну этого преображения нужно искать не на римских площадях с их грудями развалин, или в античных термах, и не в наших галереях и музеях, а в сумеречном свете первых подземных христианских кладбищ, где

на простой белой штукатурке стен мы находим образы, не претендующие ни на какую художественную ценность, но желающие лишь **свидетельствовать** об истинах веры. Эти образы, более простые и ясные, чем слова, нельзя рассматривать как произведения какого-то нового и преображенного искусства; это последнее в них даже отсутствует, так как главное, на что они притязают, не есть их форма и стиль, а то содержание, которое они собой выражают. Так должно было искусство умереть, чтобы ожить, и в этом последнем своем унижении обрести свою новую судьбу. Размышляя о судьбах современного нам искусства, мы приходим к заключению, что нет для него иного пути спасения, кроме полного самоуничтожения. Дело состоит не в том, чтобы найти себе приют в церковной ограде, но в том, чтобы найти себя, обрести свою истинную природу и вновь приобщиться к глубинам подлинной человечности. Но для этого, быть может, должен начаться новый цикл истории искусства, ибо кто хочет душу свою спасти, должен ее погубить. Если должно когда-нибудь произойти восстановление связи искусства и религии, оно будет ознаменовано и обновлением всей религиозной жизни.

В.А.ЗАНДЕР

Поль Клодель

Анимус и Анима*

Не все благополучно в домашнем хозяйстве Анимус и Анима, *ума и души*. Далеко то время, быстро кончился медовый месяц, когда Анима могла говорить сколько ей было угодно, а Анимус слушал ее с восхищением. Как-никак, *ведь Анима принесла приданое* и ведет домохозяйство. Но Анимус не долго соглашался быть низведенным до подчиненного места и вскоре проявил свою истинную природу, *тщеславную, педантичную и тираническую*. Анима — *невежда и дуфочка*, она никогда не ходила в школу, в то время как Анимус *знает уйму вещей*, он уйму вещей прочитал *в книгах*... все его друзья говорят, что никто не умеет так говорить, как он... Анима *уж не имеет права сказать ни слова*..., он *лучше знает, что она хочет сказать*. Анимус не очень-то верный, *что не мешает ему быть ревнивым*, ведь, в сущности он знает (да нет, он кончил тем, что забыл), что Анима обладает всем достоинством, а что он сам бедняк и живет только тем, что она ему дает. Он и не перестает ее эксплуатировать, ее донимать, чтобы вытягивать из нее деньги, *она молча остается дома готовить и все прибирает, как может*. В сущности, Анимус — буржуа, у него аккуратные привычки, он любит, *чтобы ему подавали всегда те же блюда*. Но вдруг случилось нечто забавное. Вернувшись домой без предупреждения, он услышал, как Анима пела совсем одна, за закрытой дверью, странную песню, *которую он совсем не знал; никак не получалось ему уловить ноты*,

* Текст Клоделя, восходящий к 1925 г., печатается по книге Henri Brémond. *Prière et Poésie*, Paris, 1926. Комментируя эту «причту», Анри Бремон пишет: Анимус — это поверхностное «я»; Анима — «я» глубинное; Анимус — рациональное познание, Анима — познание мистическое».

или слова, или музыкальный ключ, — странную, замечательную песнь. С тех пор он исподволь пытался, чтобы она ее повторила, но Анима делала вид, что не понимает. Она молчит, когда он на нее смотрит. Душа молчит, как только ум на нее смотрит... Тогда Анимус придумал такую штуку: он так устроит, чтобы ей показалось, что его как бы нет... Постепенно Анима смелеет, она осматривается, прислушивается, дышит и, думая, что одна, тихо идет открывать своему божественному возлюбленному.

Перевод Н. А. СТРУВЕ

Поль Клодель

Из книги «Познание Востока»

(1900)

От редакции

Поль Клодель – один из самых крупных французских писателей XX века, чью драматургическую мощь сравнивают с Эсхилом и Шекспиром. На русском языке его наследие представлено лишь частично, главным образом драматургией и поэзией («Полуденный раздел», «Извещение Марии», небольшим сборником стихов и отдельными публикациями в антологиях и периодических изданиях).

Поль Клодель был не только писателем, но и дипломатом, и долгие годы был послом в Китае и в Японии. Максимилиан Волошин первым, еще до революции, перевел несколько произведений Клоделя на русский язык. В статье «Клодель в Китае» он пишет: «Клодель ушел из Европы на поиски первокорней человека, которые он прозрел в дереве. Китай случайно оказался его путем. Логика молитвы, логика храма, логика письма, логика садов, логика города – вот ступени посвящения в мистерии Востока, по которым шел Клодель. В эту древнюю, терпкую, замкнутую культуру, в которую, кажется, можно вступить только одним путем – через двери рождения, Клодель нашел свой собственный путь, ведущий через область смерти. Он нашел свою точку зрения на китайскую жизнь; на высотах, занятых гробницами, он нашел подобающее себе место пребывания – пагоду, окруженную кладбищами... Мы прошли вместе с Клоделем первые ступени его посвящения в тайны Востока, испытаем же вместе с ним пафос посвященного».

Мысли в море

Корабль плывет между островами. Море спокойное, словно его и нет. Одиннадцать часов утра, и не знаешь, идет ли дождь. Путешественник мысленно переносится в прошедший год. Как будто бы он вновь пересекает океан в ночной тьме: вспоминает порывистый ветер, порты, вокзалы, свой приезд на масленицу, дорогу к дому, когда он холодным взглядом смотрел сквозь забрызганное грязью стекло на неприглядные картины народных гуляний. Скоро его будут заново знакомить с родными, друзьями, окрестностями, а потом опять

придется уехать. Горечь краткого свидания — словно человеку дано обнять свое прошлое!

Потому-то возвращение печальной отъезда. Путешественник возвращается домой как гость, он чужд всему, и все ему чуждо. И служанка не уносит его дорожный плащ, а оставляет на вешалке. Ведь ему опять придется уехать! Вот он вновь садится за стол в кругу семьи, как случайный гость, от которого не знают, чего и ждать. Их и родными не назовешь!

Ведь у прохожего, которого они привечают, в ушах все еще раздается грохот поездов и шум моря, его шагает, словно во сне, от морской качки, и море, которое он еще чувствует под ногами, вскоре опять унесет его. Он уже не тот человек, которого вы когда-то провожали на роковом берегу. Разлука свершилась, и началось изгнание, которое теперь следует за ним по пятам.

Театр

Во дворце Кантонской корпорации есть уголок золотого идола, внутренний зал, где огромные сидения, величественно стоящие посередине и пустые, не столько зовут к отдыху, сколько указывают на него; и как в европейских клубах, где есть библиотека, с другой стороны двора, расположенного перед всем зданием, роскошно красуется театр. Это расположенная в глубине между двумя строениями каменная терраса: высокий и прямой блок и образованная разницей его уровней сцена между кулисами и толпой, над которой она возвышается как просторная и ровная ступенька. Квадратная крыша затеняет и венчает ее, словно балдахин. Второй портик, устроенный перед сценой, обрамляет ее четырьмя гранитными колоннами, придавая ей торжественность и глубину. Здесь развивается действие, легенда сама повествует о себе, видения былого открываются в громовых раскатах.

Здесь нет занавеса, подобного пелене, отделяющей явь от сна. Но можно подумать, что каждый, оторвав от него лоскут, запутался в его вязкой ткани, чьи цвета

и призрачный блеск подобны одеянию ночи: каждый персонаж в своем шелковом наряде раскрывается лишь в движении, и от него, оперенного своей ролью, в позолоченном головном уборе, с лицом, скрытым под грибом и маской, остаются лишь жесты и голос. Император оплакивает свое царство, оболганная принцесса бежит к чудищам и дикарям, проходят войска, разыгрываются сражения, одним махом исчезают годы и расстояния, в присутствии старцев ведутся споры, боги спускаются на землю, злой дух выскакивает из горшка. Но никогда, словно участвуя в хоровом пении или многофигурном танце, никто из персонажей не выходит за пределы не только своего костюма, но и ритма, и общей мелодии, задающей такт их перемещениям по сцене. Оркестр в глубине на протяжении всей пьесы поддерживает завораживающий шум, словно в тишине представленные на сцене сновидения рассеются: так, стуча по чану, сбивают пчел в рой. Он выступает не столько в роли оркестра, сколько направляет все действие, как суфлер, подсказывая актерам и отвечая им вместо публики. Именно он задает или замедляет темп, подчеркивает пронзительным звучанием речь актера или, приподнимаясь у него за спиной, отвечает ему гулом толпы. Здесь есть гитары, а также куски дерева, в которые ударяют, как в литавры, или стучат, как кастаньетами; и нечто вроде однострунной скрипки, которая, словно скудный источник в пустынном дворике, струйкой жалобного напева вносит печальную ноту в движение мелодии; и наконец, в самых патетических местах вступает труба. Это нечто вроде рожка с медным раструбом, чей звук, богатый обертонами, невероятно пронзителен. Он подобен крику осла, воплям в пустыне, фанфарам, звучащим к солнцу, трубному реву слонов! Но главную партию ведут гонги и цимбалы, чей нестройный шум возбуждает и подготавливает нервы, оглушая мысль, которая, словно во сне, живет уже только происходящим на сцене. А сбоку висят две тростниковые клетки с птицами, похожими на горлиц (кажет-

ся, это пелитце из Тьянцина), и, невинно соперничая с грохотом, в который они погружены, выводят трели райской прелести.

Зал под вторым портиком и весь двор целиком очень напоминает пирог из живых голов, над которыми возвышаются столбы, и два льва из песчаника с жабьими зевами нависают над головами сидящих детей. Это похоже на булыжную мостовую из голов и круглых желтых лиц, так тесно прижатых друг к другу, что уже неразличимы ни руки, ни тела, а сердца бьются совсем рядом. Вся эта масса колеблется в едином движении: то, выбрасывая вперед строй рук, подвигается к каменному основанию сцены, то вдруг откатывается и расступается в стороны. На верхних галереях богачи и мандарины курят трубки и пьют чай из чашек с медными блюдцами, взирая, словно боги, на представление и на зрителей. И подобно тому как актеры скрыты своими одеждами, драма разыгрывается под живым одеянием толпы, словно в ее чреве.

Верхнее море

Однажды, поднявшись по склону, я достигаю границы тумана и вижу вдали верхнее море, заполняющее впадину среди гор, над которой высятся черные острова скал.

Конечно, выбрав путь наугад, я легко доберусь до его берегов, но пойду ли я вдоль извилистого побережья или поплыву на лодке, поверхность его останется непроницаемой для взгляда.

Заиграю ли я на флейте или буду бить в гонг — и тогда лодчица, что ведет по ровным водам свой сампан, стоя на одной ноге, как журавль, и держа на другом колене сосущего ее грудь ребенка, подумает, будто боги за задернутой завесой туч играют во дворе своего храма.

Или, развязав свой башмак, швырну его через озеро. Прохожий при виде его падет ниц и, подобрав его, суеверно почтит, воскуриив четыре палочки благовоний.

Или же, приставив ладони рупором ко рту, я стану выкрикивать имена. Сначала умирает слово, потом

звук, и один голый смысл достигнет чьих-то ушей, и услышавший начнет озираться по сторонам, словно человек, что, различив во сне чей-то зов, хочет стряхнуть с себя эту пелену.

Храм совести

Я не сразу обнаружил его на отвесном склоне, где он выбит в черной скале, и только сегодня на исходе дня ступил на правильную тропу.

С головокружительной высоты, на которой я оказался, обширное рисовое поле выглядит расчерченным, словно карта; и край, по которому я иду, такой узкий, что когда я поднимаю правую ногу, кажется, будто она опускается, как на ковер, на желтые просторы полей, усеянных деревушками.

Тишина. По древней лестнице, заросшей густым лишайником, я спускаюсь в горький сумрак лавров, и так как на этом повороте тропу внезапно перегораживает стена, оказываюсь перед закрытой дверью.

Я прислушиваюсь. Не слышно ни звука, ни голоса, ни барабана. Напрасно я изо всех сил дергаю обеими руками деревянную ручку и стучусь.

Пока не кричит ни одна птица, я взбираюсь наверх.

Все-таки это место обитаемо. И вот, усевшись на балюстраде, где сушится домашнее белье, я запускаю зубы и пальцы в толстую корку грейпфрута, позаимствованного из подношений, а старый монах готовит мне чай. Кажется, святость этого места заключена не в надписи над дверью, не в каменных идолах, перед которыми в глубине убогой пещеры вьется тонкий дымок благовоний, и не в кислом фрукте, что я кусаю. Она здесь, на этой низкой площадке, окруженной муслиновой занавеской, на круглом коврике, где сейчас усядется на корточки отшельник, чтобы предаться медитации или сну, — и в этом заключено все.

Не сравнить ли мне грандиозный пейзаж, который открывается взору вплоть до двойной ограды из гор и облаков, с цветком, мистическая сердцевина которого

и есть этот коврик? Не он ли та геометрическая точка пересечения, где это место в своей гармонии обретает существование и осознание самого себя, а тот, кто на нем сидит, соединяет в своем созерцании обе эти линии?

Солнце заходит. Я поднимаюсь по белым бархатным ступеням, усыпанным еловыми шишками, раскрывшимися, словно розы.

Картина

Пусть этот кусок шелка прикрепят передо мной за все четыре угла. Я не изображу на нем небо, море с его берегами, мою кисть не прельстит ни лес, ни горы. Но сверху донизу и от одного до другого края, словно между четырьмя новыми сторонами света, я с сельской простотой напишу землю. Границы общин и межи между полями будут начертаны на ней в точности — полями, что уже вспаханы, и теми, где еще строим стоят снопы. Я не пропущу ни единого дерева, самый крохотный домишко будет здесь изображен с простодушным усердием. Хорошенько приглядевшись, можно будет различить людей: вон тот с зонтиком от солнца идет по каменному мостику, вон та моет в пруду чаны, вот маленький портшез, который несут на плечах два носильщика, а там терпеливый земледелец проводит вдоль одной борозды другую. Длинная дорога, по краям которой в два ряда выставлены рыбацьи лодки, пересекает картину. В одном из полукруглых рвов с пятнышком лазури вместо воды отражается почти полная бледно-желтая луна.

Созерцатель

Было ли время, когда я жил не в этой круглой пещере, выдолбленной в самом сердце камня? Нет сомнений, что часа в три какой-нибудь ворон принесет мне питающий меня хлеб, если только не насытит меня немолчный шум водопада. Ибо там, наверху, на высоте ста футов, словно с силой вырываясь из самого ослепительного неба и переливаясь через внезапный выступ скалы, исчезая среди зарослей бамбука, льется поток во-

ды, отвесным столбом — наполовину темным, наполовину светящимся, разбивается о каменный пол пещеры, и неистово грохочет. Человеческому глазу не найти меня там, где я укрылся. В этом сумраке, который рассеивается только в полдень, песчаный берег озера, вскипающего от неустанный водопада, стал моим пристанищем. Оттуда, сверху, через край выемки неиссякаемый поток сверкающей воды и молока отвесно падает ко мне с щедрых небес. По извилистому руслу струится ручей, и порой в криках лесных птиц и в гуле низвергающегося водопада я различаю позади себя отдаленный и говорливый голос текущих на землю вод.

Дождь

Сквозь два окна, что передо мной, — два окна слева и два справа от меня — я всматриваюсь и во все уши вслушиваюсь в грохочущую лавину дождя. Сейчас, наверное, четверть первого. Вокруг меня — свет и вода. Подношу перо к чернильнице и, укрывшись от воды в своем безопасном заточении, словно насекомое в пузырьке воздуха, пишу эти стихи.

Это вовсе не изморось и не редкий, прерывистый дождик. Грозовая туча подступает к самой земле и, словно в мощной атаке, хлещет по ней плотными и тугими струями. Так прохладно, лягушки, что в зарослях мокрой травы вы можете позабыть свой пруд. Нечего бояться, что дождь прекратится. Какое изобилие, какой достаток! Поистине изнемог от жажды, о братья, тот, кого не насытит это чудесное возлияние. Земля исчезла, дом плавает в воде. С залитых деревьев струится вода. Даже сама река на горизонте, словно море, кажется затопленной. Время остановилось, и, напрягая слух, но отнюдь не прислушиваясь, как сменяют друг друга часы, я размышляю над нескончаемым и монотонным гулом псалма.

Однако к концу дня ливень стихает. В то время как собравшаяся туча, словно Ирида, готовится к еще более мрачному шторму, с вершины неба, бросаясь прямо

в гущу битвы, черный паук замирает головой вниз, вися на своей паутинке посреди моего окна, которое я распахнул прямо на листву и на север цвета ореховой скорлупы. Света уже не хватает, и надо зажечь свечу. И этой каплей чернил я совершаю возлияние всем бурям.

Ночь на веранде

Некоторые краснокожие верят, что души мертворожденных младенцев живут в скорлупе моллюсков. Этой ночью я слышу немолчный хор лягушек-древесниц, подобный детскому лепету, жалобным причитаниям маленьких девочек, кипению гласных.

— Я долгое время изучал обычаи звезд. Одни держатся особняком, другие сбиваются в скопления. Я узнал Врата и Улицы. На самом открытом месте, восходя в зенит, шествует, словно золотой телец, чистый зеленый Юпитер. Положение звезд не случайно; соотношение расстояний подсказывает мне размеры бездны, их колебания влияют на нашу способность сохранять равновесие, скорее, внутреннее, чем внешнее. Я нащупываю их ногой.

— Хитрость в том, чтобы, добравшись до последнего из этих десяти окон, застать в другом окне на противоположной стороне темной и пустой комнаты другой кусочек звездного неба.

— Никакой пришелец не вторгнется в твои сны, как и взоры светил не потревожат сквозь стену твой покой, если, прежде чем лечь, ты не забудешь поставить перед лицом ночи это огромное зеркало. Земля позволяет звездам отражаться в необъятном море, чтобы усилить их влияние, они — словно глубокая *ванночка*, в которой проявляют фотографии.

— Ночь тиха, словно присыпана солью.

Сияние луны

По ключу, который помогает мне освободиться, открывая моему ослепленному взору войлочную дверь, по тому неудержимому порыву, по таинственной приветливо-

сти, которая воодушевляет меня, по этому постижению всем сердцем и нутром безмолвной вспышки неизъяснимых ответов я понимаю, что сплю, и я просыпаюсь.

За своими четырьмя окнами я оставил черную непроглядную ночь, и теперь, выйдя на веранду, замечаю, что все видимое пространство наполнено твоим светом, о солнце грез! Этот огонь, что идет из глубины мрака, вовсе не тревожит сон, а лишь отягощает и завершает его. Но не напрасно я, подобно жрецу, пробудившемуся для совершения таинств, встал со своего ложа, чтобы созерцать это магическое зеркало. Солнечный свет — это сила жизни и творчества, и наше видение причастно к его энергии. Но сияние луны подобно созерцанию мысли. Лишенная звучания и тепла, мне дана только она, и на ее сверкающем полотне черной тушью нарисовано все творение. Торжественные оргии! Перед рассветом я созерцаю этот образ мира. И вот уже расцвело высокое дерево: прямое и одинокое, подобное пышной белой сирени — ночной супруге, оно вздрагивает, стряхивая капли света.

О полуночное солнце! Ни Полярная звезда на головокругительной вершине небес, ни багровый огонь Тельца, ни приоткрывшаяся под трепещущим листом в самой сердцевине дерева планета, подобная светлому топазу, — не суть королева, что предназначена мне; но там, вверху, самая далекая, самая затерянная во всем этом свете звезда, которую мой глаз, чье биение совпало с биением сердца, узнал, лишь увидев, как она исчезает.

Рис

Втыкая в землю железо, мы запускаем в нее зубы. И вот уже наш хлеб питается ею, как будем поедать его мы. Солнце у нас на холодном севере замешивает тесто своими руками. Под его лучами созревают наши нивы, как на голом огне печется наша лепешка и жарится мясо. Мы с силой проводим лемехом борозду в земле, где рождается кусок хлеба, который мы режем ножом и перемалываем челюстями.

Но здесь солнце нужно не только затем, чтобы растопить, как раскаленную печь, домашнее небо. С ним следует быть осторожным. Лишь только начинается год, как появляется вода — истечение кровей девственной земли. Эти обширные и совершенно плоские поля едва отделены от моря, которое в них переходит; дождь пропитывает их, никуда не стекая, и, едва зачав, они надолго укрываются под водяным покровом, который держат тысячи рамок. Сельские труды состоят в том, чтобы приправить многими бадьями воды этот соус. Стоя на четвереньках прямо в воде, земледелец месит и разводит его собственными руками. Желтый человек не откусывает хлеб, он хватает губами полужидкую пищу и заглатывает ее, не перемальвая во рту. Вот и рис вырастает точно так же, как его готовят, — на пару. И все внимание его народа поглощено тем, чтобы дать ему столько воды, сколько нужно, и утолить жар, который поддерживает небесная горелка. Поэтому, когда поднимается прилив, нории* скрежещут, как цикады. И делает эту работу не буйвол: мужчина и женщина, держась за одну перекладину и подталкивая коленом в лад красную лопасть, сами смотрят за своим полем, словно хозяйка, присматривающая за кипящим на плите обедом. И аннамит**, в своем черном платье, напоминающем сутану, с черепашьей головкой, желтой, как горчица, словно унылый ризничий болотного ила, черпает воду чем-то вроде ложки. Сколько приходится сделать коленопреклонений и поклонов, пока привязанным к двум веревкам ведром супруги не вычерпают изо всех пор земляной сок, чтобы помазать им смачную землю!

Точка

Останавливаюсь: в конце моей прогулки, как в конце предложения, стоит точка. Это надгробная надпись у меня под ногами, на повороте, за которым начинает

* Черпаковый подъемник, цепь с укрепленными на ней черпаками.

** Аннамиты, один из народов Индокитая.

ся спуск. Отсюда я в последний раз обзираю землю и вглядываюсь в страну мертвых. Со своими букетами сосен и олив она рассыпается и расстилается посреди окружающих ее высоких нив. Всё достигло полной зрелости. Церера обняла Прозерпину. Всё преграждает выход, всё кладет предел. Передо мной у подножья неподвижных гор широкая линия реки. Я сознаю нашу границу. Я претерпеваю это. Мое отсутствие обозначено этим островом, усеянным могилами и покрытым созревшей жатвой. Я — единственный стоящий среди лежащих под землей, и ноги мои среди имен, звучащих в траве. Я поджидаю, когда в земле откроется вход, в который ветерок, тихий, как безголосый пес, вот уже два дня загоняет огромное облако, оторванное от лежащих позади меня Вод. Всё кончено. День завершился. Остается только повернуться и измерить взглядом путь, соединяющий меня с домом. На этом привале, где отдыхают разносчики пива и воды, я долгим взглядом окидываю желтую дорогу у себя за спиной, ведущую от живых к мертвым, а в конце ее, как догорающий огонь, в закупоренном небе стоит красная точка.

Возлияние завтрашнему дню

Я поднялся на самую вершину горы, чтобы выпить за будущий день (за новый день, тот, что наступит; быть может, он последует за сегодняшней ночью). До самой вершины горы, с ледяным кубком, который она подносит к устам Авроры. Я в нем совсем нагой; кубок был так полон, что вода выплеснулась, как водопад, когда я в нее вошел. Я пляшу в пузырьках горячего источника, как виноградная косточка в кубке шампанского. Я не различаю выступающий слой воздушной бездны, от которой меня отделяет тонкий край кубка, и взбиваю его животом и коленями. Из-под моего кубка вылетает клекочущий орел. Прекрасная Аврора! Одним махом ты возникла здесь из моря, что лежит там, между островами! Пей, чтобы в глубине этой жидкости, в которую я погружен,

я до самых подошв ощутил дрожание пригубивших ее уст. Пусть взойдет солнце! я увижу, как обрисуетса подо мной на песке бассейна, окруженного семицветным ирисом, легкая тень моего подвешенного тела!

Желтый час

Вот и наступил самый желтый час года! Как землепашец, собрав урожай, пожинает плоды своего труда, так приходит золотое время, когда все превращается в золото в небе и на земле. Я иду по самым плечам в спелой пшенице, кладу подбородок на стол — поле, на том краю освещенное солнцем; направляясь в горы, я прохожу через море зерна. Между его берегами из трав необъятная равнина пылает сухим огнем цвета дня; где же прежняя темная земля? Вода стала вином; апельсин загорается в листе. Все созрело: зерно и солома, плод и листва. Настоящее золото! все подходит к концу, я вижу, что все правда. За год в горячих трудах выгорели все цвета, и вдруг мир у меня на глазах, как солнце! А я да не погибну до самого желтого часа.



ЛИТЕРАТУРА



Владимир Лапин
(.... —)

Стихи разных лет

НА БЕРЕГУ ЛЕТЫ

Давай наперегонки —
Кто кого! —
В сторону от реки
Роковой:

Не из тщеславья, нет,
А чтобы узнать, как быстр
Молниеносный свет
И соловьиный свист!

1972

ВВЕДЕНИЕ

Пастух никогда не опаздывал.
Не зная о Гринвиче и даже не глядя на ходики,
Он выходил и звал за собой лобастого
Пса, не годящегося в охотники.

С этого начиналось многое,
Во всяком случае — внешне с этого:

Село как будто бы с места трогалось,
Чему-то смеялось, на что-то сетовало.

Звуки прикладывались к оконницам
И мигом упархивали с прохладных,
Прозящих угомониться, опомниться,
Подумать о планах.

Строить расчеты? Но если плещется,
Если пляшется без пособия,
Если вольничается, лепечется,
То ведь и чувства — особые!

Пастух, собирающий стадо, стадо,
Любая собака — и пес лобастый
Едино угадывали, что надо
Тоже избавиться от балласта.

Они забывались, они разбрасывались
Свободной свободой собственных звуков,
Не только жили, но были вибрациями
Всей улицы — мало! — всех закоулков.

Какая ловушка для собирателя!
Я сам вовлекался, я сам забылся,
Меня самого подмывало, тратило —
И я соглашался на это быстро.

Не заводилам и не историкам —
Здесь только созвучьям давались дали —
Чистым, вечным, чудесным дольником
С его играющими пластинами.

1973

ОСЕНЬ

Заурядность по старой традиции вынесло
Под такой изощренно-несведущий взгляд,
Где реальное вновь обретает заманчивость вымысла
И деревья листвою своей веселят;

Где известное тысячу раз — никогда в полной мере не схвачено;
Где Перун отшабашил — и в нем проступает Эол;
Где грядущее прошлое нам обеспечили начерно
Безусловная связность всего, абсолютный во всем произвол.

1989

ПРОВодЫ

Обогнули какой-то угол,
Вошли под арку, во тьму,
Во мрак;
Отчего-то она рассказала ему,
Как именно тут на нее напал однажды маньяк,
Но сам оказался и перепуган —
Был и исчез,
А все же страшно с тех пор...

Из-под арки вышли в лишенный живых существ
И почти настолько же темный двор.

Вот только жимолость угадывалась как будто

И, как сердце (куда ж без этого атрибута),

То ли ширилась, то ли сжималась —

А в целом ни то, ни другое: томилась...

«Здесь живу я, — сказала она у подъезда. — Боюсь и

припомнить, как снова измучит зима нас,

Но пока еще — лето, чудесная милость!»

1995

*

Оказывается, с утра
Стена и этого дома
До розовости светла,
Истома
Преображает бетон —
А на сердце все же тускло
От мысли про то, что дом —
Казенный, кутузка.

Пока с деревца птенцы
Инстинктивно кричат, что живы:
Мужи, молодцы, подлецы
Создают и рушат режимы,
Чтобы потом,
После всех побед и утрат их,
Остаться с открытым ртом
Перед гнездом пернатых.

1997

А. А. МЕДВЕДЕВ

«Великая из великих»:
Житие преп. Марии Египетской
в художественном сознании
Ф. М. Достоевского

Как известно, Св. Писание и Жития святых имели для Ф. М. Достоевского не частное, локальное, а центральное значение. В автобиографических признаниях о «драгоценных воспоминаниях» детства устами старца Зосимы писатель говорит о первом духовным «проникновении» «восьми лет отроду» от услышанной истории о прав. Иове, а также о глубоко пережитых библейских историях, которые он наставляет прочитать: «об Аврааме и Сарре, об Исааке и Ревекке, о том, как Иаков пошел к Лавану и боролся во сне с Господом <...> о том, как братья продали в рабство родного брата своего, отрока милого, Иосифа, сновидца и пророка великого <...> повесть, трогательную и умиленную, о прекрасной Эсфири и надменной Вастии; или чудное сказание о пророке Ионе во чреве китове. Не забудьте тоже притчи Господни, преимущественно по Евангелию от Луки (так я делал), а потом из Деяний Апостольских обращение Савла (это непременно, непременно!)»¹. Из агиографических сюжетов Достоевский выделял Житие Алексия, человека Божьего, и Житие «великой из великих» — преп. Марии Египетской² (14, 267). По признанию писателя, Жития, «рассказанные с проникновением и благоговением и оставшиеся у меня на сердце», он слышал «впервые от народа» прежде, чем научился читать, и слышал потом «эти рассказы даже в острогах у разбойников, и разбойники слушали и вздыхали» (25, 70, 215). Такого народного рассказчика Достоевский выведет в «Подростке» в образе странника Мака-

ра Долгорукого, с умилением рассказавшего Аркадию «легенды из жизни самых древнейших “подвижников”», в которых наряду с откровенной фантазией «мелькало какое-то удивительное целое, полное народного чувства и всегда умилительное...» В числе этих «легенд» — и «Житие Марии Египетской» (13, 309). Слова писателя о том, что библейские и житийные «простые сказания» могут пронзить сердце ребенка, нравственно изменить его «на всю жизнь» (15, 253; 14, 267), а воспоминания о них, как посеянное в душе «малое семя», будут жить в нем всю жизнь, «как светлая точка, как великое напоминание», можно отнести и к личности самого Достоевского, который в своем творчестве ориентировался на Библию как на вечный, метафизический образец: «Господи, что это за книга и какие уроки! Что за книга это Священное Писание, какое чудо и какая сила данные с нею человеку! Точно изваяние мира и человека и характеров человеческих, и названо всё и указано на веки веков» (14, 265).

«Житие преподобной матери нашей Марии Египетской» и «Житие преподобного Алексия, человека Божия»³ были одними из самых любимых чтений на Руси. Достоевский очень ценил особую популярность Четых-Миней⁴, самого «духа» этой книги, о чем, как он писал в «Дневнике писателя» (1877, март), свидетельствует народное религиозное творчество — устная, сказовая форма бытования Четых-Миней: «рассказы про “божественное” очень любит русский народ. Мужики, дети их, в городах мещане, купцы даже этих рассказов заслушиваются, с умилением и воздыханием. <...> чрезвычайно много рассказчиков и рассказчиц о житиях святых. Рассказывают они из Четых-Миней прекрасно, точно, не вставляя ни единого лишнего слова от себя, и их заслушиваются. <...> Эти рассказы передаются не по книгам, а заучились изустно» (25, 69–70, 214–215). В этих рассказах заключается «нечто покаянное и очистительное», что проявляется «в паломническом или жертвенном виде»: «Народ наш чтит память своих великих

и смиренных отшельников и подвижников, любит рассказывать истории великих христианских мучеников своим детям. Эти истории он знает и заучил <...> и сам выделяет из себя великих кающихся “Власов”, идущих с умилением, раздав всё имение свое, на смиренный и великий подвиг правды, работы и нищеты...» (25, 215, 217, 69–70). Для народного сознания Жития святых — живой образец и вдохновляющий пример исполнения евангельских заповедей: «И что за слово Христово без примера?» (14, 267). Достоевский призывал русскую интеллигенцию «преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; преклониться пред правдой народной и признать ее за правду», потому что она «вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи» (22, 45).

Преп. Мария Египетская, наравне с апостолом Павлом, для Достоевского — пример «настоящего, совершенного христианства». Так, размышляя в «Дневнике писателя» о несовместимости рабства и христианства, он пишет: «Предположить только, что у Марии Египетской есть крепостные крестьяне и что она не хочет их отпустить на волю. Что за абсурд!» (26, 163). Византийское житие египтянки в Иорданской пустыне, подтверждающее мысль о том, что «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3: 11; Гал. 3: 28), было принято русским человеком близко к сердцу⁵. И.С. Аксаков уловил эту близость в поэме «Мария Египетская» (1845), образы и ритмика которой не случайно напоминают пушкинский «Пророк»:

*Но падший духом и восставший,
Но тот, который в цвете сил
Сей грешный мир, его пленявший,
Так человечески любил,
Кто много светных волнений,
Кто много благ земли вкушал,
Пока со страхом не познал
Всей меры тяжких заблуждений,*

*И, мучим жаждою святой,
Палим огнем воспоминанья,
В пучине страшной покаянья
Обрел спасенье и покой, —
Тот ближе к нам. Его паденье,
Страданьем выкупленный грех
И милость Божия — для всех
Животворящее явленье»⁶.*

В народной любви к Четьям-Минеям, в этой ревности «ко всему *покаянному, божественному*» Достоевский видел уникальную «древнюю историческую черту» русского народа, одну из «важнейших и характернейших национальных особенностей», сообразно с которой в жизни народа слагается «все важнейшее» (25, 214–216). В феномене особой популярности на Руси



Сцены из Жития преп. Марии Египетской.

Икона с. Иоанны (Рейтлингер), выполненная в 1930-е годы.

*В настоящее время находится в православном женском монастыре
в Бюси-ан-От в Бургундии*

Житий Алексия, человека Божьего, и Марии Египетской проявилась склонность русской души к евангельскому образу уничиженного Христа, которую Г. П. Федотов обозначил как русский кенотизм⁷, ярко выразившийся, в частности, в любимых Достоевским тютчевских строках о Царе Небесном в рабском виде. Благодаря этой интуиции русского религиозного духа, «в древнерусской святости евангельский образ Христа сияет ярче, чем где бы то ни было в истории»⁸. В Житии присутствуют такие кенотические черты, как самоуничтожение, бедность, смирение: Мария называет себя «нагой, не украшенной никакими добродетелями» (11); «я не дух, а земля, прах и пепел, я плоть, не помышляющая быть духом» (12); «Погреби, авва Зосима, на этом месте тело смиренной (убогой) Марии, отдай прах праху» (22). В кенотическом восприятии христианства милосердие, любовь (Агаре) преобладает над страхом (Phobos) Божиим и Законом⁹. В Житии это вероисповедание Человеколюбия, безмерного Милосердия Божия, прощения любого греха, если в нем человек искренне, чистосердечно, слезно покаялся, выражено в словах Марии: «Благословен Бог, хотящий спасения душам человеческим!»¹⁰; «Бог для того и воплотился, чтобы призвать грешников к покаянию <...> плотию был распят <...> за избавление грешников и за мое» (15); «Бог ожидал моего покаяния, не желая смерти грешника, но с долготерпением ожидая обращения» (14). Покаяние окрашивается в кенотические тона: в отличие от византийского покаяния, которое «усиливается устрашающими размышлениями о будущем Суде и вечном огне», в русском кенотическом сознании покаяние усиливается «подвигом Христовой любви и Его страданиями за человечество, а также сознанием человеческого достоинства и предательством жертвенной любви. Если в первом случае покаяние может быть более острым и горьким, то во втором оно смягчается надеждой на всепрощающую любовь Христову»¹¹. Мария надеется получить «милость в день

судный» (12). Важным в Житии является и покаянное значение слез как признак истинного раскаяния — «слезный дар»¹²: «я стала горько плакать, с рыданиями бить себя в грудь и вздыхать от глубины сердца» (15). В Житии проявляется особое почитание Богоматери и Ее иконы, от которой Мария приняла «местом подвига пустыню избрати»¹³, — такое русское восприятие Пресвятой Богородицы как Милосердной («Ты на мне показала Свое великое человеколюбие») Заступницы, Помощницы, Путеводительницы, Поручительницы, Руководительницы, «Споручницы» (икос 10): «Слава Богу, ради Тебя принимающему покаяние грешных!» (15–17). В Житии нашла отражение древняя исихастская практика молитвы с ее ключевым концептом исихии (от греч. *ἡσυχία* — «безмолвие сердца») — мистикой тишины и света: «притекшая в пустынный покой» (икос 3) Мария нашла «полное успокоение» (16); молясь «незримая миром в тиши», достигла «вечного покоя» (икос 9) — в покаянной молитве вокруг нее разливается озаряющий свет, отгоняющий греховные помыслы и успокаивающий от волнений (17).

В Житии Марии удивительным, неповторимым, лично пережитым образом сочетались основные христианские праздники, символы и таинства. Переломное событие в жизни Марии от греха к святости — праздник Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня, к которому сначала грешницу не допустила «Божественная сила»: «Радуйся, яко от Крестнаго Древа — неуклонный ко спасению подвиг был твой» (икос 12). Именно «Божественный Крест» открывает ей тайну беспредельной Любви Бога к человеку: «постигла тайны Божии, поняла, что Бог не отрицает кающегося» (15). Перед уходом в пустыню Мария, помолившись в церкви св. Иоанна Крестителя, омылась водой святого Иордана, — очистилась «святым крещением» (12). Встреча Зосимы со святой произошла на шестом часу, когда вспоминаются шествие Спасителя на Голгофу, Его распятие и крестные страдания.

Рассказ Марии священнику Зосиме, по сути, — таинство исповеди. Важнейшее значение в Житии имеет Таинство Евхаристии. Мария причастилась Пречистых и Животворящих Таин Христовых дважды: перед уходом в пустыню, после крещения в Иордане, и в конце подвижничества. Мария стремится «всем сердцем» причаститься и молит Зосиму принести ей Святые Дары «в тот час, когда Господь Своих учеников сделал участниками Своей Божественной Вечери» (19): «Радуйся, яко в ночь страсти Христовой хотяще причастницей быти; радуйся, яко тех в страданиях участница будеши на небеси с ним жити» (икос 7). Мария предала Богу душу спустя час после причастия в Великий Четверг (22): «Радуйся, в день своего святого причастия сподобилась отойти» (икос 11). Особенностью Жития является и то, что грешная женщина «Божией высокою жития своего» превзошла монахов-мужчин (преп. Зосиму): «мнозех превозшедшая в подвизе тяжцем своим» (икос 3, 4), что свидетельствует и о преимуществе для русского сознания личного, отшельнического пути спасения перед монастырским.

Эти проявившиеся в Житии и Акафисте Марии Египетской основные особенности русского религиозного духа во многом определили мирозерцание Достоевского и его художественное видение. Кенотическое вероисповедание Человеколюбия, безмерного Милосердия Божия выразилось у Достоевского, в частности, в варианте рассказа «Честный вор» (1848): «павшим человеком не брезгайте; этого Христос, который нас всех больше себя возлюбил, не велел! <...> порок, стало быть, наживное, человеческое дело, а не природное — оно было да сплыло; иначе и Христос бы к нам не пришел, если б нам порочными из века в век от первоуродного греха было суждено оставаться» (2, 427). Житие близко Достоевскому воплощением *пределов* человеческого бытия — глубочайшего греха и высочайшей святости: говоря «категориями» писателя, «Красоты Содомы» и «Красоты Мадонны», «Человекобога»

и «Богочеловека». В подвижничестве Марии уход из мира, отречение от него и «его соблазнов» сочетается с молитвой «за весь мир» (11, 15). В основе Жития — «обнажение души» — покаянный и смиренный рассказ Марии о своей жизни, придающий Житию особую покаянную исповедальность: «я обнажу и душу мою, и ты узнаешь, сколько в ней стыда и позора. Я откроюсь тебе, не хвалясь» (12). Исповедь, как известно, является формообразующим принципом творчества Достоевского.

В свое время М.М. Бахтин ввел категорию «большого времени», под которым понимал созревание произведения в веках и бесконечное раскрытие его потенциальных смысловых глубин, обновление, обогащение новыми значениями в историко-культурных контекстах, перерастание произведением того, чем оно было в эпоху своего создания: «Смысловые явления могут существовать в скрытом виде, потенциально, и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых культурных контекстах последующих эпох»¹⁴. Так, в частности, Бахтин раскрыл обновление древних жанров в романе Достоевского. Продолжая бахтинскую традицию, С.С. Аверинцев говорил о большей точности и объективности историко-культурного подхода, нежели эмпирико-исторического, кажущегося объективным: «“Большое время” <...> реальнее, чем изолированный исторический момент; последний есть по существу наша умственная конструкция, потому что историческое время — длительность, не дробящаяся ни на какие моменты <...> за пределами исторического момента он (факт. — А.М.) попадает в новый контекст новых фактов, сплетается с ними в единую ткань, становится компонентом рисунка, проступающего на этой ткани и на глазах усложняющегося, и тогда смысл его имеет уже не столько границы объема, сколько опорные динамические линии, куда-то ведущие и куда-то указывающие»¹⁵. Применяя бахтинскую историко-культурную оптику «большого времени»,



Св. Мария Египетская. Икона матери Марии (Скобцовой), выполненная в 1930-е годы для Лурмельской церкви. В той же церкви мать Мария написала житие Марии Египетской на оконных стеклах, в стиле витражей западных церквей.

Нареченная Марией в честь Марии Египетской, мать Мария возвращалась к этому образу в своих стихах и статьях, и, главное, в служении, как напутствовал ее митрополит Евлогий при постриге: «Как та ушла в пустыню к диким зверям, так и тебя посылаю я в мир к людям, часто злым и грубым, в пустыню человеческих сердец».

можно сказать, что в контексте «большого времени» Житие преп. Марии Египетской, народного религиозного творчества, духовного стиха — творчество Достоевского раскрывает свои потенциальные глубины. И Житие обновляется, обогащается в «большом времени»: в народном религиозном творчестве, в духовном стихе, в поэме И.С. Аксакова¹⁶, в творчестве Достоевского. И это взаимное сопряжение образует «опорные динамические линии», свидетельствующие о единстве русского типа духовности.

Тема преп. Марии Египетской, связанная с образом блудного сына (2, 11, 12), впервые вводится Достоевским в рассказе «Ползунков» (1848). Главный герой продает своему начальнику, отцу своей невесты, компрот на него накануне дня памяти преподобной (1 апреля), который воспринимается героями как день покаяния и связан с обличением совести Ползункова: «— Куда ж вы, Осип Михайлыч? Неужели накануне такого дня... Неужели вы и теперь злопамятствуете? чем я против вас согрешил?..

— Вижу, — говорит Федосей Николаич, — вижу ваше раскаяние ... вы, знаете, завтра...

— Марии Египетские-с...

— Ну, не плачь, — говорит Федосей Николаич, — полно: согрешил и покаялся! пойдём! Может быть, удастся мне возратить, говорит, вас опять на путь истинный...» (2, 9–10). Однако жертвой Федосея Николаевича, оказавшегося более коварным и изощренным, затем становится сам Ползунков, поэтому слова Федосея Николаевича о раскаянии оказываются лишь игрой, а 1 апреля — днем смеха.

Важнейшее значение образ Марии Египетской приобретает в романах «Пятикнижья». Свидригайлов, говоря Раскольникову о том, что ему удалось добиться, чтобы Авдотье Романовне стало «жаль пропавшего человека», захотелось его «спасти», раскрывает жертвенную суть личности Дуни, видит в ней нереализованную святыю: «Знаете, мне всегда было жаль, с самого нача-

ла, что судьба не дала родиться вашей сестре во втором или третьем столетии нашей эры, где-нибудь дочерью владетельного князька или там какого-нибудь правителя, или проконсула в Малой Азии¹⁷. Она, без сомнения, была бы одна из тех, которые претерпели мученичество, и уж, конечно бы, улыбалась, когда бы ей жгли грудь раскаленными щипцами¹⁸. Она бы пошла на это нарочно сама, а в четвертом и в пятом веках ушла бы в Египетскую пустыню и жила бы там тридцать лет, питаясь кореньями, восторгами и видениями. Сама она только того и жаждет, и требует, чтобы за кого-нибудь какую-нибудь муку поскорее принять, а не дай ей этой муки, так она, пожалуй, и в окно высочит» (6, 365). Подразумеваемая Марию Египетскую, Свидригайлов допускает неточности в указании времени жизни святой (†522), в названии пустыни (ассоциация по смежности — Египетская вместо Иорданской), в сроке ее пребывания в пустыне (47 лет), но при этом кратко и точно передает высочайшую духовность святой, ориентируясь не только на Житие, но и на «Акафист преп. Марии Египетской», о чем свидетельствует дословное совпадение образов: «Радуйся, в пустыне только питавшая кореньями тело твое» (икос 4). Предельный аскетизм преподобной, жертвенное мученичество, ее духовная сущность («питаюсь кореньями, восторгами и видениями»), чистая духовная радость молитвы¹⁹ («Радуйся, в сердце Зосимы оставила умиления восторг» (икос 6)), глубочайшее молитвенное богообщение и мистичность станут ключевыми чертами в восприятии писателем «таинственной пустынноицы» (икос 9).

Соотношение Дуни с образом преподобной позволяет по-новому взглянуть на эту героиню. По словам Свидригайлова, в Авдотье²⁰ Романовне «все божественно», она «целомудренна ужасно, неслыханно и невиданно», «нищая» (6, 377, 365). По словам матери, ее дочь — «девушка твердая, благоразумная, терпеливая и великодушная, хотя и с пылким сердцем <...> сущест-

во благородное, как ангел» (6, 31). Письмо матери Раскольникова, Пульхерии, рассказывающей о ложных обвинениях Дуни в распутстве, ее молчаливом, кротком принятии на себя оскорбления и позора, а затем об открытии правды и полном восстановлении ее чести, «невинности и благородства ее чувств и поведения», выдержано в агиографических (мартирологических) чертах: «Слава Тебе, Господи, кончились ее истязания»; «по Милосердию Божию, наши муки были сокращены»; «все теперь переменялось внезапно, по воле Божией, к лучшему»; «Можешь представить себе все ее страдания!»; «многое может сносить и даже в самых крайних случаях найти в себе столько великодушия, чтобы не потерять своей твердости» (6, 28–30). О своем жертвенном («голгофском») решении выйти замуж за Лужина Дунечка «долго и горячо молилась пред образом» Казанской Божией Матери (6, 32, 35). Уверенный в глубоко духовной натуре своей сестры, которая «хлеб черный один будет есть да водой запивать, а уж душу не продаст, а уж нравственную свободу свою не отдаст за комфорт <...> не согласится стать законною наложницей господина Лужина!», Раскольников понимает, что Дуня решает выйти замуж за Лужина, жертвуя собой ради матери и брата, которого «беспредельно, больше себя самой любит» (6, 37, 34). После преступления Раскольникова эта жертвенность духовно противопоставит его Дуне («Если я погублю кого, так только себя одну... Я еще никого не зарезала!.. (6, 179)) и сблизит Дуню с жертвенным «Сонечкиным жребием», который одновременно осознается как судьба человека в этом мире и как софийная метафизика («вечная Сонечка, пока мир стоит» (6, 38)). Не случайно, что, ожидая Раскольникова, Соня и Дуня «сошлись между собой». Для Сони, считающей «себя недостойною даже взглянуть на Дуню», «прекрасный образ Дуни, когда та откланялась ей с таким вниманием и уважением во время их первого свидания у Раскольникова, с тех пор навеки остался в душе ее, как од-

но из самых прекрасных и недостижимых видений в ее жизни» (6, 402). Этот мотив видения — житийный: шествие Марии по воде именуется в Житии «дивным видением» (21). Соотносится сестра Раскольникова и с его умершей невестой, портрет которой он передает сестре: она хотела идти в монастырь и, как и Дуня, была не согласна с его теорией (6, 401). С образом Дуни связаны мотивы земли и слез, характерные для Жития Марии Египетской и, как мы увидим далее, полнее всего выраженные в образе Хромоножки: «Он сидел потупившись и смотрел в землю; Дунечка стояла на другом конце стола и с мучением смотрела на него. <...> Крупные слезы текли по щекам ее» (6, 399).

Житие и образ Марии Египетской архетипически проступает и в Соне Мармеладовой, по словам В. В. Розанова, — «святой блуднице» «в нимбе сияния»²¹. Названная Достоевским «блудницей», Соня говорит о себе: «я великая, великая грешница!» (6, 252, 246–247). Образ Сони выражает жертвенное страдание: «Я не тебе поклонился, я всему страданию человеческому поклонился», «за великое страдание твое» (6, 246–247); «Экое страдание! — вырвался мучительный вопль у Сони. <...> Страдание принять и искупить себя им, вот что надо» (6, 322). С образом Сони также связаны житийные мотивы видения земли, креста, слез, восторга: Дуня смотрит на Соню «с благоговением» (6, 402); Соня требует от Раскольникова встать «на перекрестке», поклониться, поцеловать землю и покаяться: «Что делать! — воскликнула она, вдруг вскочив с места, и глаза ее, доселе полные слез, вдруг засверкали. <...> Поди сейчас, сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету, на все четыре стороны, и скажи всем, вслух: “Я убил!” Тогда Бог опять тебе жизни пошлет. <...> Он изумился и был даже поражен ее внезапным восторгом» (6, 322); позже Раскольников является к Соне «за твоими крестами» («Это, значит, символ того, что крест беру на себя, хе-хе!» (6, 403)),

и на Сенной он переживает порыв покаяния: «все разом <...> размягчилось, и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю... <...> Он стал на колени среди площади, поклонился до земли и поцеловал эту грязную землю, с наслаждением и счастьем»²² (6, 405).

В словах Мармеладова о милостивом прощении Христом Сони, грех которой простится за то, что она жертвует собой для «мачехи злой» и «детей чужих», за то, что пьяницу-отца «пожалела», ее образ напрямую соотносится с евангельской наинской блудницей: «И скажет: “Прииди! Я уже простил тебя раз... Простил тебя раз... Прощаются же и теперь грехи твои мнози, за то, что возлюбила много...” И простит мою Соню, простит, я уж знаю, что простит... Я это давеча, как у ней был, в моем сердце почувствовал!..» (6, 21). По словам Мармеладова, Господь «приемлет» таких грешников за их покаяние: за то, «что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...» (6, 21). Образ евангельской грешницы связан с преп. Марией Египетской, в честь которой на литургии читается евангельское зачало о наинской грешнице, ставшей примером покаяния и смиренной любви ко Христу: «плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром» (Лк. 7: 38). Видящему это и неудомающему Симону Христос отвечает: «прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много; <...> вера твоя спасла тебя; иди с миром» (Лк. 7: 47, 50). Розанов отмечал, что «*суть*» романа «Преступление и наказание», если его поднять «к свету вечности», заключается в «*нравственной* возможности праведного убийства и святой проституции», в чем Розанов видел евангельские источники этого романа: «Но не то же ли мы видим и на дне евангельских глубин: это — разбойник, распятый направо от Спасителя, и блудница, помазавшая миром Его ноги. Тоже — умирительно, растрогало весь свет?»²³. Позже, в «Дневнике писателя» (1876, май), полемизируя с адвокатом, пытающимся оправ-

дать женщину-убийцу евангельской цитатой («она много любила, ей многое простится»), Достоевский дает однозначную интерпретацию словам Христа: «Христос вовсе не *за такую любовь* простил “грешницу”. Считаю кощунством приводить теперь это великое и трогательное место Евангелия» (23, 19). Затем это отразится в романе «Братья Карамазовы», в котором Федор Павлович пытается этими же евангельскими словами оправдать Грушеньку: «Эта “тварь”, эта “скверного поведения женщина” может быть святее вас самих, господа спасающиеся иеромонахи! Она может быть в юности пала, заеденная средой, но она “возлюбила много”, а возлюбившую много и Христос простил... — Христос не за такую любовь простил... — вырвалось в нетерпении у кроткого отца Иосифа» (14, 69). Смысл этих слов Христа был глубоко раскрыт отцами Церкви: «Видел я нечистые души, которые до неистовства пылали плотскою любовию, но потом обратились к покаянию и, вкусивши вожделения, обратили вожделение свое ко Господу и, миновавши всякий страх, ненасытною любовию прилепились к Богу. Посему и Господь о целомудренной оной блуднице не сказал, что она убоялась, но что возлюбила много (Лк. 7: 47) и удобно возмогла любовию отразить любовь»²⁴. Дионисий Ареопагит писал о причастности распутства Благу: «Оно лишено Блага неразумным вожделением... но не менее верно и то, что оно причастно Благу через пребывающий в нем слабый отзвук единения и нежности»²⁵. По Максиму Исповеднику, страстное желание необходимо освободить, направляя его к Богу: «Душа совершенна, когда ее страстная сила всецело обращена на Бога»; «Если дух человека всецело обращен к Богу, то даже вожделение усиливает его пылкую любовь к Богу»²⁶.

В качестве архетипической житейной ситуации проступает и в душевных переживаниях Раскольникова, переступившего в своем преступлении черту и ощутившего в результате мучительное одиночество, при-

ведшее его к признанию в убийстве. В Житии преступление приводит Марию к изоляции, к полному одиночеству — она одна из толпы народа оказывается отброшенной, недопущенной ко Кресту (14). В результате этой оставленности Мария сначала ощущает стыд, а затем ей открывается ее грех: «Свет спасительного разума, правда Божия, освещающая душевные очи, коснулась сердца моего и указала, что мерзость дел моих возбраняет мне войти в церковь. Тогда я стала горько плакать, с рыданиями бить себя в грудь и вздыхать от глубины сердца» (14–15).

Преломления Жития Марии Египетской и связанного с ней образа евангельской грешницы обнаруживаются и в романе «Идиот». По словам Р. Гуардино, Настасья Филипповна — «наиболее глубокое олицетворение « *magna peccatrix* » (лат. «великая грешница») Евангелия во всей литературе»²⁷. Это прослеживается в подготовительных материалах к роману: «Неистовость разврата Н. Ф. еще в невестах. Бежит в бордель» (9, 229); «Ведет себя развратно» (9, 217); «Разврат неслыханный» (9, 227). Но в окончательной редакции романа Настасья Филипповна предстанет как «жертва развратника и злодея», замучившая себя «сознанием своего незаслуженного позора» (8, 361). А в финале романа ради спасения души она пожертвует своей жизнью. При создании образа Настасьи Филипповны Достоевский ориентировался и на евангельскую сцену спасения Христом от побития камнями и прощения грешницы в храме (Ин. 8: 2–11): «Страстная и нежная сцена с Князем (евангельское прощение в церкви блудницы)» (9, 235); «сцена с князем, прощение *во храме* » (9, 239); « *Сцена во храме* выставляет всего Князя» (9, 283); «ты меня реабилитировал, говорил, что я *без греха* » (9, 258). В романе эта сцена отразится в словах Мышкина о Настасье Филипповне («Эта несчастная женщина глубоко убеждена, что она самое павшее, самое порочное существо из всех на свете. О, не позорьте ее, не бросайте камня» (8, 361, 474)), а также в раз-

говоре Евгения Павловича с Мышкиным о Настасье Филипповне: «во храме прощена была женщина, такая же женщина, но ведь не сказано же ей было, что она хорошо делает, достойна всяких почестей и уважения? <...> Да пусть она теперь невинна, <...> но разве все ее приключения могут оправдать такую невыносимую, бесовскую гордость ее, такой наглый, такой алчный ее эгоизм? <...> Сострадания достойна?» (8, 482). О смысле этих «вечных слов» Христа Достоевский размышлял в «Дневнике писателя» (1876, май; 1877, декабрь), в котором, с одной стороны, подчеркивал осуждение Христом греха прелюбодеяния («Несмотря на то, что простил во храме (пред страданием) и такую любовь, но не такую любовь, про такую любовь Он прямо сказал: иди и впредь не согрешай» (24, 209)), а с другой стороны, размышляя о неожиданном помиловании Корниловой, подчеркивает духовную глубину милосердия Божия, преображающего грешницу, которая не может «не почувствовать обновления и возрождения в новую и уже высшую прежней жизнь»: «Когда сказано было великой грешнице, осужденной на побитие камнями: “Иди в свой дом и не греши”, — неужели она воротилась домой, чтобы грешить? <...> человек воскрешен, что никому это не сделало зла, что душа преступницы именно подавлена и раскаянием и вечным благотворным впечатлением безграничного милосердия людей и что трудно теперь сердцу ее стать злым, испытав на себе столько доброты и любви» (26, 110). В Записной тетради 1875–1876 гг. Достоевский пишет о евангельском всепрощении «Христа, объявившего проклятие блудникам и тут же простившего блудницу, и то и другое верно», отмечая, «что выше этой мысли *обняться* ничего нет» (24, 202–203).

В набросках и планах 1870 г., в период создания романа «Бесы», Достоевский записывает: «Пустынник — Мария Египетская» (12, 6). По мнению И. П. Смирнова, Житие Марии Египетской при написании «Бесов» выступало для Достоевского в качестве ориентира,

особенно же оно «было призвано освятить тему Хромоножки»: «Мотивы этого сюжета отчасти в прямой, отчасти в обращенной форме были включены Достоевским в те фрагменты хроники, которые посвящены Марье Тимофеевне Лебядкиной»²⁸. По наблюдению исследователя, образ Марии Лебядкиной соотносится с Житием Марии Египетской в многочисленных образах и мотивах романа: бедности, Марии Неизвестной, умолчания и открытия тайны (обличения), Зосимы, аскетизма в еде, надкушенной булочки, содома, смеха, грехопадения, монастыря, реки, церковного притвора, креста, входа в храм, полуобнаженности, Богородичной иконы, сорока лет, отведенного взгляда. Но самыми существенными сближениями являются следующие: «Обе героини сопричастны Богородице: творя Ей молитву, Хромоножка — вслед за Марией Египетской — целует землю и плачет. Не исключено, что повторенное Марьей Тимофеевной поучение некоей старицы правомерно возвести к рассказу преподобной о том, как она побеждала бесовские искушения»²⁹. В Житии этот рассказ звучит следующим образом: «я повергалась на землю и обливалась слезами, представляя себе, что перед мною стоит Сама моя поручительница <...> Поверженная на землю я не вставала день и ночь, пока тот свет не озарял меня и не отгонял смущавшие меня мысли» (17). Действительно, после запавших в душу Хромоножки слов старицы о «Богородице — великой матери сырой земле»³⁰ и радости слез («а как напоишь слезами своими под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься») Хромоножка творит молитву, плача и целуя землю: «Уйду я, бывало, на берег к озеру: с одной стороны наш монастырь, а с другой — наша Острая гора, так и зовут ее горой Острою. Взойду я на эту гору, обращусь я лицом к востоку, припаду к земле, плачу, плачу и не помню, сколько времени плачу»³¹ (10, 116–117). Молитва Хромоножки отсылает и к другому житийному описанию молитвы преподобной Марии:

«С этими словами она обратилась на восток; возведши очи кверху и подняв руки, она начала молиться, но так тихо, что Зосима не слышал и не понимал слов молитвы» (11). Мотивы земли и слез, образ Божией Матери, столь важные для понимания Хромоножки, являются ключевыми и в Житии: после христоподобного крещения в Иордане и причащения преп. Мария «уснула на земле» (16); «я проливала слезы, била себя в грудь и вспоминала обеты, данные мною при удалении в пустыню. Тогда я мысленно становилась перед иконою Поручительницы моей, Пречистой Богородицы, и с плачем умоляла отогнать от меня мысли, смущавшие мою душу. Долго я так плакала, крепко ударяя себя в грудь, и наконец как бы свет разливался вокруг меня, и я успокаивалась от волнений. <...> Когда на меня находил такой соблазн, то я повергалась на землю и обливалась слезами <...>. Поверженная на землю я не вставала день и ночь, пока тот свет не озарял меня и не отгонял смущавшие меня мысли» (17); «много раз я, как бездыханная, падала на землю и так долго лежала, претерпевая многочисленные телесные и душевные невзгоды» (18); «Старец снова омочил слезами ноги преподобной, прося ее молитв за весь мир и покрыл ее тело землей» (23). Образ земли и плача важен и в Акафисте: «Радуйся, дни и ночи в ней плакавшая. Радуйся, слезами всю землю оросившая» (икос 3); «Радуйся, в земли пустынной Божией Матерью хранимая ты» (икос 2). В духовном стихе «Про Марию Египетскую», в котором народное религиозное сознание интерпретировало Житие, Мария связана с образом сырой земли:

*Нашел старец молящую,
Молящую, трудящую,
На камени стоящую³².
Власы у нея до сырой земли,
Тело у нея — дубова кора,
Лицо у нея аки котлино дно.
И тут старец убоялся ея:*

*«Или мнение мне, иль престашина
смерть?»*

*Она же ему возглаговала:
«Иди, старец, не убойся меня,
Я не скотия и не лютый зверь,
Я не мнение тебе, не престашина
смерть,*

<p>«А и кто если, жена страшная, Или скотия ты, или лютый зверь, А и тут жена просветилася, Видом ангельским старцу открылася И велела она вспоминать ее, Величати Марией Египетской, И дала она письма ему, Что писала она на камени, — Житие свое ноготочками:</p>	<p>«Я богатого купца Киприанова дочь, Я тридцать лет в пустыне живу, Я тридцать лет на камени стою — Замоляю грехи великие, Замоляю грехи великоблудные». И пошел старец в великий град, И принес старец житие ея. И взошел старец в церковь Божию, И велел старец вспоминать жену, — То святою Марью Египетску, — Во пятой четверг велика поста³³.</p>
--	--

Как видим, смысл образа Марьи Тимофеевны (Тимофей — греч. «почитающий Бога»), этого, по словам К.В. Мочульского, «самого непостижимого создания писателя»³⁴, аутентично открывается только в контексте агиографической и народной религиозной традиции. По мнению Смирнова, Житие Марии Египетской «возводится Достоевским в ранг такого текста, который позволяет читателю преодолеть амбивалентность оценок, присутствующих в романе...» и создает ту точку зрения, с которой «действие романа воспринимается в истинном свете»³⁵.

В подготовительных материалах к роману «Подоросток» Достоевский в размышление о «пользе» пустынножительства записывает в качестве примера имя преподобной пустынницы: «Леса — луга, природа. Сначала среди природы, жалко было, что один, а потом я увидел, что я со всеми. Так и пустынный, сорок лет в пустыне, а со всеми. А где же польза? Бог не попустит без пользы, обличит³⁶, Мария Египетская» (16, 342, 388, 420). В романе эта тема развернется в разговоре Аркадия и Макара Ивановича: первый видит в монахах, «бросающих мир и пользу, которую бы могли принести человечеству», «эгоистическую идею своего спасения», а странник, ставящий «“пустыню” несравненно выше “странствий”», «хвалит пустыню с восторгом», проти-

вопоставляя непрочности и иллюзорности жизни в миру подвижническую жизнь в пустыне, основанную на Христовых заповедях нищеты, служения и любви: «Сначала жалко себя, конечно (то есть когда поселишься в пустыне), — ну а потом каждый день всё больше радуешься, а потом уже и Бога узришь <...> будешь с самим Богом лицом к лицу; и воссияет земля паче солнца, и не будет ни печали, ни воздыхания, а лишь единый бесценный рай...» (13, 311–312). Из всех «легенд» о жизни «самых древнейших подвижников», рассказанных Макаром «с порывами того самого общенародного умиления, которое так широко вносит народ наш в свое религиозное чувство», Аркадий запомнил именно «один длинный рассказ» — «Житие Марии Египетской»: «это почти нельзя было вынести без слез, и не от умиления, а от какого-то странного восторга: чувствовалось что-то необычайное и горячее, как та раскаленная песчаная степь со львами, в которой скиталась святая» (13, 312, 309). По выразительности Л.П. Гроссман отнес это автобиографическое для Достоевского впечатление Аркадия «к совершенным описательным образцам» писателя: «замечательный пример оживления образа от нового непривычного обозначения его. Вместо *пустыня* сказано «*раскаленная степь со львами*», и наглядность представления сразу повышается на несколько степеней»³⁷. В Житии эпизод со львом, роющим для святой могилу, звучит следующим образом: «Внезапно, подняв глаза, он увидел огромного льва, стоявшего у тела преподобной и лизавшего ее ноги. <...> Лев стал тихо приближаться к старцу, ласково, как бы с любовью, глядя на него. Тогда Зосима сказал зверю: “Великая подвижница повелела мне погрести ее тело, но я стар и не могу выкопать могилы; нет у меня и орудия для копания, а обитель далеко, не могу скоро принести его оттуда. Выкопай же ты когтями своими могилу, и я погребу тело преподобной”. Лев как будто понял эти слова и передними лапами выкопал яму, достаточную для погребения» (22–23).

Скорее всего, Достоевский ориентировался на Акафист³⁸ (о чем свидетельствует близкое совпадение образов), в котором образ пустыни и эпизод со львами представлен более выразительно: «Радуйся, вдруг из пустыни сей жгучей к страху два льва подошли; радуйся, яко ногами могучими вырыв могилу, ушли. Радуйся, яко с молитвой горячей предал земле он твой прах»³⁹ (икос 11). Образ жгучей пустыни, соотносимый с «горячей» молитвой старца, становится у Достоевского духовным ландшафтом, пространственным символом глубочайшей духовности преподобной.

Лев в данном эпизоде, удаляющийся в глубь пустыни «тихий, как ягненок» (23), выступает как символ Царствия Божия (Ис. 9: 1–4): «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому» (Ис. 11: 6–9). Мечта о всеобщем счастье, «земном рае», «мировой гармонии» — заветная идея Достоевского. Уже в повести «Слабое сердце» (1848) личное счастье оправдано для героя только в ситуации всеобщего счастья, иначе, воспринимаясь как грех, оно не может быть им принято: он желает «чтоб не было даже и несчастных на земле, когда ты женишься <...> чтоб все враги, какие ни есть на свете, вдруг бы, ни с того ни с сего, помирились, чтоб все они обнялись среди улицы на радости» (2, 37–38). Как символ Царствия Божия образ льва с отсылкой к книге Исаии возникнет в словах Ивана Карамазова, не принимающего «вечную гармонию», купленную страданием: «Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его» (14, 222).

В «Братьях Карамазовых» устами старца Зосимы, наставляя прочитать Житие «великой из великих радостной страдальицы, боговидицы и христоносицы матери Марии Египтяныни» (14, 267; 15, 253), Достоев-

ский акцентирует в этих словах три важнейшие для него черты подвижничества преподобной:

1. Радостное страдание⁴⁰: «все страдания твоя безпримерны, их же не можешь изобразить некий язык человеческий» (икос 12);

2. Мистическое боговидение⁴¹: поклоняясь Честному Кресту, Мария видит «славу Господню» (16); на молящуюся Марию снисходит благодать Святого Духа (17); «душу украсила еси, Марие всеславная, Божест-



*Преп. Герасим († 475) лечит лапу льва от вонзившегося шипа.
Икона с. Иоанны (Рейтлингер)*

венными видениями и детельми»⁴²; «Радуйся, с неба явления многия утаила еси» (икос 5); Мария именуется «радовавшей со Христом» (икос 2), беседовавшей Богу (Канон, 45), веселившей Богородицу (икос 8). Боговидение Марии проявляется и в ее прозорливости и предвидении («Радуйся, прозорливостью Господом отличена» (икос 3); «Радуйся, святостью жизни достигшая дара предвидения» (икос 5)) и Боговдохновенном знании Св. Писания: «Радуйся, Божиим Духом научена в пустыне писанию» (Икос 4).

3. Христоподобие: «Радуйся, всем существом Христа любившая, приявшая Его благодать» (икос 4). В своем подвижничестве Мария уподобляется Христу в крещении в Иордане (Помолившись в церкви св. Иоанна Крестителя, Мария омылась водой Иордана (16)), в крестных страданиях Христа («по образу, примши бо крест, последовала еси Христу» (Канон, 38); «Креста бо возжелевши образ видети, себе, приснопамятная, миру распяла еси» (Канон, 40–41); «В след Христа последовала еси, радующися, носящи крест свой на раме» (Канон, 42); «Радуйся, под ношею крестною страдавшая» (икос 3)), в искушениях Христа в пустыне («Радуйся, много в пустыне страдавшая, не попустила в уклон отойти» (икос 12)), в хождении Христа по морю («Радуйся, яко по суху, без всякаго смущения пошла рекой. Радуйся, яко видения ради сего в страхе бысть Иерей» (икос 7)), в Тайной Вечери Христа в Великий Четверг: «Радуйся, яко в ночь страсти Христовой хотяще причастницей быти» (икос 7); «Мы, прославляя в тебе ревность теснейшаго соединения с Господом нашим Иисусом Христом, похвальная ти зовем: Радуйся, жаждою святою томимая причащения ради Святых Даров» (икос 6).

Церковно-славянизмы «боговидица» и «христоносица» образованы по модели двукорневых древнегреческих образований, характерных для «украшенной» византийской гимнографии (Ср.: «мироносица», «богоносица»). Эту нарядную украшенность, красоту свя-

тости не только на уровне смысла, но и формы Аркадий Долгорукий открывает в слове Макара Ивановича «благообразие» (калька с греч. *euschemosyne*), которое его духовно изменяет. Эти византийские «грозди слов», по С.С. Аверинцеву, продолжающему мысль О.Э. Мандельштама об эллинистической, бытийственной природе русского языка, выражают усвоенный из греческого и «эсотерический» уровень русского языка, ставший «константой русской литературной культуры»: «Из греческого наследия русские ученики восприняли веру в вещественность, субстанциональность слова, которое не только *verbum*, не только *rhema*, но и *logos*. Слово здесь — не только звук и знак, чисто «семиотическая» реальность, но драгоценная и сакральная субстанция»⁴³. По сути, в словах Достоевского о Марии Египетской проявляется стиль «плетения словес» (с присущими для него повышенной эмоциональностью, экспрессивностью, усилением эмфатичности, звукописью, любовью к калькам с греческого и их нанизыванию), цель которого — стремление как можно точнее выразить и отразить в слове вечный лик, «икону» преподобной.

Из размышлений Достоевского в письме к Ю.Ф. Абаза от 15 июня 1880 г. очевидно, что при создании романа «Братья Карамазовы», особенно образа Алеши Карамазова, писатель исходил из Житий Алексия, человека Божия, и Марии Египетской. Последняя ему была важна как человек «ужасного и греховного рода», сознательно пошедший на нравственное, духовное «страдание за всех предков своих, и за всех и вся, чтоб искупить грех людской», как «победившая кровь свою и род свой страданием неслыханным» (30/1, 191–192). В Акафисте эта мысль звучит следующим образом: «Избранной Богом от падшаго рода подвигом тяжким стяжавшей велию славу на небеси» (кондак 1). В.Е. Ветловская предполагает, что «судьба и характер Марии Египетской, великой грешницы и “блудницы”, долгим искусом и страданием снискавшей венец святости,

имеет некоторое отношение» к Грушеньке, которая «претерпевает в романе метаморфозу, ведущую ее «многогрешную» душу на путь покаяния и нравственного обновления»⁴⁴.

В словах Великого Инквизитора о первом искушении (хлебом) Христа в пустыне повторяется эпитет «раскаленная» из рассказа Макара Долгорукого о преподобной: «А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы <...>. Ты возразил, что человек жив не единым хлебом» (14, 230). И хотя в «Легенде» этот эпизод, выражающий идею духовной природы человека, напрямую связан с евангельскими описаниями искушения Христа, он близок и Житию Марии Египетской, проведенной в пустыне 47 лет: события Жития происходят в Великий пост (на Страстной седмице, в преддверии Пасхи), который, как известно, установлен в память 40-дневного пребывания Христа в пустыне; в Житии подчеркивается аскетизм святой (несколько лет Мария вкушала два с половиной хлеба, которые «высохли, как бы окаменели» (17, 21)); из принесенной Зосимой пищи святая взяла лишь три зерна, так как ее насыщает «благодать пищи духовной» (21); отвечая на вопрос Зосимы о нужде в пище, Мария цитирует ответ Христа на Его искушение хлебом («питаюсь и покрываюсь я всеильным словом Божиим, ибо **не хлебом одним жив будет человек!** (Мф. 4: 4)» (18)); идея духовной природы человека утверждается и в начале Жития, где агиограф упреждает возможное неверие «преславному событию» читателей, размышляющих «о немощи человеческого естества» и считающих «невозможными те чудесные дела, которые совершаются со святыми людьми» (6); об ангельской высоте человека говорится в Акафисте преподобной: «ты образом своим, исполненным благодати Духа Всесвятого, вперила духовный взор старца в размышления горняя, како Бог перстнаго человека всемогуществом Своим подымаше до Ангельския высоты» (икос 9). Таким образом, описание величайших возможностей че-

ловека и реальное подтверждение его богоподобия в Житии Марии Египетской, безусловно, было очень важно Достоевскому, для которого вопрос о духовной природе человека — центральный, основополагающий в творчестве и кульминационный в «Легенде о Великом Инквизиторе».

Житие, Акафист и Канон преп. Марии Египетской, в том числе и отраженные в народном религиозном сознании, были духовно пережиты Достоевским с детства. Образ святой, ключевые мотивы, сюжетные ситуации, а также связанные с образом преподобной образы евангельских грешниц как архетип грешницы, достигшей покаянием святости, вводятся писателем прямо или косвенно, в целомудренном, кратком виде в ткань произведений. Эти образы, мотивы, сюжетные ситуации можно отнести к особо устойчивым, сквозным константам художественного мира Достоевского, к его ключевым символам, в которых в свернутом виде присутствует глубинная перспектива древней христианской традиции, в послушании которой писатель работал и основные концепты которой он развертывал (не логически, а переживая их духовно).

Образ «блаженной пустыннолицы» (кондак 6) в творчестве Достоевского свидетельствует о непрерывном единстве кенотического типа русской духовности, так как словами С.С. Аверинцева о «большом времени» можно сказать, что смысл Жития в творчестве Достоевского «прорастает, как зерно, перерастает себя, он меняется, не подменяясь, он отходит сам от себя, как река отходит от истока, оставаясь все той же рекой»⁴⁵. Из этого источника, подобно пушкинскому «Пророку», Достоевский утолял духовную жажду. Это свидетельствует о средневековой доминанте, ценностном идеале, по слову преп. Иустина Поповича, «христороличной» личности в художественном сознании Достоевского, идеале, в свете которого писатель воспринимал, осмыслил и поверял современного человека. Поэтому у В. В. Розанова были все основания сказать об «осо-

бенном и остром смысле» наименования Достоевского «великим христианским писателем»: «*Достоевский страшно расширил и страшно уяснил нам Евангелие*»⁴⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 14. С. 263–267. Далее сноски даются по этому изданию в тексте, с указанием в скобках тома и страницы цитирования.

² Православная Церковь особенно почитает преп. Марию Египетскую, вспоминая святую трижды в году: 1) Ее память празднуется 1 (14) апреля, в день ее преставления (+522). 2) На утрени в четверг (в среду вечером) пятой седмицы Великого поста совершается особая служба – «Мариино стояние» («Стояние Марии Египетской»), на которой единственный раз в году полностью читается Великий покаянный канон преп. Андрея Критского с 18 тропарями к Марии Египетской (читаемый по частям в первые четыре дня первой великопостной седмицы), Канон и Житие преп. Марии Египетской. Это единственный случай в церковном уставе чтения Жития в богослужении. В дни Великого поста в Каноне преп. Андрея Критского вспоминаются наиболее сильные образы, примеры покаяния из Ветхого и Нового Заветов. В записях к «Дневнику писателя» 1875–1877 гг. европейской гуманности Достоевский противопоставляет христианское всепрощение, выраженное в Каноне Андрея Критского, столь почитаемом народом (24, 184): «Прочтите “Канон” Андр<ея> Критского и просветитесь. Народ много таких молитв знает, а не знает, так слушает» (24, 195). Наряду с блудным сыном, мытарем, раскаявшимся разбойником, Мария Египетская выступает в Каноне как образец истинного покаяния, способного даже глубоко падшего человека сотворить равноангельским, как образец надежды на прощение Богом грехов. О силе такого покаяния писал Иоанн Лествичник: «Станешь остерегаться осуждать согрешающих, если всегда будешь помнить, что Иуда был в соборе учеников Христовых, а разбойник в числе убийц; но в одно мгновение произошла с ними чудная перемена» (*Иоанн, преп., игумен Синайской горы.* Лествица. М., 2004. Слово десятое (4). О злословии и клевете. С. 129); «Видел я согрешившего явно, но втайне покаявшегося; и тот, которого я осудил как блудника, был уже целомудр у Бога, умиловив Бог чистосердечным обращением» (Там же). 3) Подвигу Марии Египетской посвящено следующее за 4-м воскресеньем (Не-

делей) Великого поста, посвященным памяти преп. Иоанна Лествичника, 5-е воскресенье (Неделя) Великого поста, которое предшествует 6-му воскресенью (недели) – Входу Господня в Иерусалим (Вербное воскресенье).

³ О значении этого Жития в творчестве Достоевского: *Ветловская В.Е.* Примечания // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1976. Т. 15. С. 474–476; *Она же.* Поэтика романа «Братья Карамазовы». Л., 1977. С. 162.

⁴ В библиотеке Достоевского имелось 11 выпусков сокращенного издания Четьих-Миней св. Димитрия: «Избранные жития святых, кратко изложенные по руководству Четьих-Миней, по месяцам в 12 книгах. М., 1860–1861. (11 тетрадей)» (*Гроссман Л.П.* Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии. М.-Пг., 1923. С. 43).

⁵ Особое почитание Марии Египетской на Руси отразилось в Оптинской пустыни, где находится церковь преп. Марии Египетской, которую Достоевский мог посетить в дни своего приезда в Оптину в 1878 г. В Сретенском монастыре на Б. Лубянке была снесена церковь Марии Египетской, одна из старейших в Москве (1385, 1784); придел в честь преподобной имеется в Успенской церкви Николо-Угрешского монастыря (*Козаржевский А.Ч.* Московский православный месяцеслов. М., 1995. С. 59–60).

⁶ *Аксаков И.С.* Стихотворения и поэмы. Л., 1960. С. 144–145.

⁷ *Федотов Г.П.* Русская религиозность. Ч. 1 // Собр. соч.: В 12 т. М., 2001. Т. 10. С. 95, 125, 329.

⁸ *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1997. С. 213.

⁹ *Федотов Г.П.* Русская религиозность. С. 207.

¹⁰ Житие преподобной матери нашей Марии Египетской: Первый день (14.04) // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского, с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых: В 12 кн. (15 т.). М., 1906 (репринт 1992). Кн. 8. Апрель. С. 11. Далее сноски даются в тексте по этому изданию с указанием в скобках страницы цитирования. Сноски на жития других святых даются по этому изданию с указанием в скобках названия жития, дня празднования памяти святого, страниц цитирования.

¹¹ *Федотов Г.П.* Русская религиозность. С. 350.

¹² Там же.

¹³ Акафист преп. Марии Египетской. Икос 4. Далее сноски на Акафист в русском переводе даются в тексте с указанием в скобках номера икоса или кондака.

¹⁴ *Бахтин М.М.* Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // Собр.

соч.: В 7 т. М., 2002. Т. 6. С. 460–461, 453–455.

¹⁵ *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7. С. 210–211.

¹⁶ Поэма И.С. Аксакова «Мария Египетская», задуманная как «христианская эпопея», осталась незавершенной: она заканчивается разговором Марии с путником об отплытии в Иерусалим. Задачу передать духовный переворот Марии и ее святость Аксаков считал для себя невыполнимой: «для этого надо быть лучшим христианином» (*Аксаков И. С.* Стихотворения и поэмы. С. 278). В аксаковской вольной интерпретации Жития образ Божий сохраняется и в грешной Марии: «Но под личиной красоты / коварных мыслей не хранилось, / И в сердце злобы не таилось, / А было много теплоты» (Там же. С. 146).

¹⁷ Скорее всего, в сознании Достоевского произошло наложение, контаминация нескольких Житий мучениц. Греческим проконсулом был отец преп. Аполлинарии (†ок. 470 г.) по имени Анфемий (Житие преподобной Аполлинарии. Пятый день (18.01)). Отец святой мученицы Татианы (†226) — «тайный христианин, был богат и знатен, трижды избирался консулом, но не это было главным в его жизни» (О жизни святых, иконах и праздниках. Свердловск, 1991. С. 103).

¹⁸ Возможно, имеется ввиду великомученица Кетевана: «Ничто не могло поколебать страдальцы Христовой, даже когда ее пытали раскаленными клещами, повесив крестообразно на дереве, а на голову св. мученицы надели раскаленный докрасна железный котел. Густой дым от загоревшихся волос и всей головы ее поднялся вверх, и блаженная мученица предала Богу святую свою душу» (Великомученица Кетевана, царица Кахетинская; †1624. С. 1). Образ клещей присутствует и в Житии святой мученицы Агафии, «дочери благородных и богатых родителей», жившей на Сицилии (†251 г.): «Военачальник велел слугам сильнее мучить Агафию, потом приказал железными клещами рвать ее сосцы и отрезать их. <...> И велел насыпать на земле разожженные в огне острые черепицы и посыпать их горячими углями и на них бросить святую нагой, жечь и мучить» (Страдание святой мученицы Агафии. Пятый день (18.02)).

¹⁹ По Далю, «Восторгать / Восторг» сочетает в себе значения «чрезмерной радости», высоты, вознесения, духовного отрешения от мира, самозабвения, наития: «исторгать, подымать вверх; вырывать, выдергивать; | уносить умственно в высшие пределы. <...> благое исступление, восхищение, забытие самого себя, временное отрешение духа от мира и сует его, воспарение духа, временное преобладание его, восходящее иногда до ясновидения» (*Даль В.И.*

Толковый словарь русского языка. М., 2003). Во время молитвы Марии за весь мир Зосима видит ее «поднявшейся на локоть от земли» и стоящей «на воздухе» (15).

²⁰ Евдокия (греч. «благоволение») — покаявшаяся блудница. См.: Житие и страдание святой преп. мученицы Евдокии (†ок. 160–170). День Первый (14.03).

²¹ *Розанов В.В.* О происхождении некоторых типов Достоевского (1911) // Собр. соч.: Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 590.

²² В духовном стихе «Непрощаемый грех» Раскольникову близок образ «добробога молодца», кающегося перед «матушкой сырой землей» в прелюбодеянии, брани на родителей и убийстве, которые являются «грехами против родства кровного или духовного», но последний грех матушка сырая земля — «хранительница нравственного закона, прежде всего, закона родовой жизни» (*Федотов Г.П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 71, 75) — не может простить: «Как убил ведь своёго брата крестового, / Как порушал ведь да крестно знаменьё» (Стихи духовные. М., 1991. С. 170–171).

²³ *Розанов В.В.* На лекции о Достоевском (1909) // Собр. соч.: Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. С. 542–543.

²⁴ *Иоанн, преп., игумен Синайской горы.* Лествица. М., 2004. Слово пятое (26). С. 95.

²⁵ *Дионисий Ареопагит.* Об именах Божиих // *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М., 1994. С. 174.

²⁶ *Максим Исповедник.* Сотницы о любви // *Клеман О.* Истоки. С. 175.

²⁷ *Гуардино Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 294–295.

²⁸ *Смирнов И.П.* Древнерусские источники «Бесов» Достоевского // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979. С. 213.

²⁹ Там же. С. 213–217.

³⁰ Федотов отмечал, что матерински чистая земля среди всего космоса образует «глубинное средоточие, с которым связана самая сердцевина народной религиозности». Это особое почитание в народе «божественно-материнского начала» выразилось в средстве Богородицы, матери-земли и матери человека: «Первая мать — Пресвятая Богородица, / Вторая — мать сыра земля, / Третья мать — кая скорбь приняла. <...> Религия материнства есть в то же время и религия страдания» (*Федотов Г.П.* Стихи духовные. С. 71, 78). Тема Хромоножки, соединяясь с темой Марии Магдалины, ста-

нет центральной в «Стихах к Н. Штемпель» О. Мандельштама — «К пустой земле невольно припадая» и «Есть женщины сырой земле родные» (май 1937), которые поэт назвал «завещанием» и оценил как лучшее, что он написал (*Мандельштам О.Э. Соч.:* В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 570).

³¹ Молитва Хромоножки, как и обряд покаяния, о котором Соня говорит Раскольникову, очень сильно напоминает и некоторые моменты «Обряда прощания с землей перед исповедью»: «Перекрестившись на часовенку, крестьянка начинает “творить поклоны по четырем сторонам”, прося прощения у “хрещеного люда”. <...> Произнеся Иисову молитву, она так же, как и ранее, начинает “творить поклоны по четырем сторонам”, но уже “свету вольному” <...>. Сотворив снова, смотря на часовенку, крестное знамение и Иисову молитву, крестьянка с улицы идет на задворки. Придя сюда, она произносит Иисову молитву, во время чтения которой делает “малый трехпоклонный начал”, т. е. трижды крестится и трижды кладет поясные поклоны. После этого она начинает “кланяться матушке-земле”. Поклоны крестьянка в этом случае кладет поясные и так же, как и на улице, поворачивается кругом, причем причитает: “Ради Спас-Христа, честной Матери, / Пресвятыя да Богородицы / Да Ильи — пророка мудрого! Аминь”. Кончив причет и сотворив Иисову молитву с крестным знамением, крестьянка становится на колени и начинает умыть землей или (если земля еще не растаяла) то снегом себе руки. Земля или вода от снега с рук не стирается до тех пор, пока кающаяся не придет в храм и здесь не положит “большого трехпоклонного начала”. <...> Кончив причет, крестьянка крестится и некоторое время лежит, приклонившись к земле головою» (Стихи духовные. С. 171–173).

³² Образ стояния на камне близок молитвенному стоянию на камне тысячу дней и ночей преп. Серафима Саровского, который в этом молитвенном подвиге подражал древним христианским столпникам: «Святой Симеон Столпник сорок семь лет стоял на столпе» (Житие преподобного отца нашего Серафима Саровского. Второй день (15.01). С. 87, 27, 25).

³³ Стихи духовные. С. 196.

³⁴ *Мочульский К.В.* Достоевский. Жизнь и творчество // *Мочульский К.В.* Гюль. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 452.

³⁵ *Смирнов И.П.* Древнерусские источники «Бесов» Достоевского. С. 219–220.

³⁶ «Обличать, обличить что, оказывать, вы(по)казывать, проявлять, обнаруживать. Дела, а не слова обличают человека, показывают подлинное лицо и личность его. | быть открываему или обличаему.

У нас обличается каменный уголь, признаки его открыты. Иван обличился в худом деле, попался. Виноватый обличается всем ходом дела. Всякая неправда обличится, выйдет наружу» (Облик // *Даль В.И.* Толковый словарь русского языка. М., 2003). Тема обличения также связана с Житием Марии Египетской, которое агиограф открывает цитатой из книги Товита (12: 7): «Блюсти царскую тайну хорошо, а открывать и проповедовать дела Божии славно» <...> не хранить царской тайны страшно и губительно, а умалчивать о преславных делах Божиих – большая потеря для души. <...> боюсь молчанием утаить Божественные дела и, вспоминая о грозящем несчастье рабу (Мф. 25:18, 25), закопавшему в землю данный от Бога талант, не могу не рассказать святой повести, дошедшей до меня» (1). Затем тема обличения повторяется в словах старца Зосимы, обращенных к Марии («я направился в эту пустыню именно для того, чтобы Бог прославил твои дела: путям Божиим мы не в силах противостоять. Если бы Богу не было угодно, чтобы ты и твои подвиги сделались известны, Он не открыл бы тебя мне» (12)), а также в молитве старца: «Свое сокровище, никем не похищаемое, скрытое Тобою в пустыне, покажи мне святую праведницу, этого ангела во плоти, с коей не достоин сравниться весь мир!» (22). Слово «обличать» Достоевский вводит в описание чтения Соней о воскрешении Лазаря: Раскольников «слишком хорошо понимал, как тяжело было ей теперь выдавать и обличать все *свое*. Он понял, что чувства эти действительно как бы составляли настоящую и уже давнишнюю, может быть, *тайну* ее <...>» (6, 250).

³⁷ Гроссман Л.П. Заметки о языке Достоевского // Гроссман Л.П. Семинарий по Достоевскому. С. 80.

³⁸ Достоевский отмечает, что Макарь Иванович «знал церковную службу всю и особенно житие некоторых святых, но более понаслышке» (13, 9).

³⁹ Подобным образом описано погребение «первого пустынножителя», преподобного отца Павла Фивейского аввой Антонием, который «не мог придумать, как ему совершить погребение святого, так как не принес с собою заступа, чтобы вырыть могилу»: «вдруг из глубины пустыни приходят два льва, рыкая и как бы плача о потере святого. Антоний сначала несколько испугался, но потом, когда увидел, что кроткие, подобно агнцам, звери лежат у тела святого и жалостно рыкают, точно плачут, дивился кротости этих зверей. Они же начали когтями своими рыть землю и, выкопав яму значительной глубины, снова припали к телу святого с сильным рыканием, как бы прощаясь с ним; потом подойдя к преподобному Антонию, стали лизать руки и ноги его, как бы прося благослове-

ния и молитвы. Преподобный, видя, что и звери преклоняются пред Богом, славил Христа и говорил: “Господи, — без Твоей воли не падают на землю ни лист с дерева и ни одна птица, — дай, как Ты знаешь, благословение Свое этим зверям”. Потом, указывая рукой на пустыню, он велел зверям уйти туда» (Житие преподобного отца нашего Павла Фивейского (†113). Пятнадцатый день (28.01). С. 11). Лев в Житиях святых — символ царственного достоинства (Память преподобного отца нашего Исидора Пилусиотского (†ок. 436). Четвертый день (17.02). С. 8). Образ льва, выпущенного на растерзание святого, который затем начинает ласкаться ко святому, поклоняться и покорно лизать ему ноги в знак воздаяния чести Богу, распространен в Житиях святых мучеников — Елевферия (†ок. 120), Тагианы (†226), Еликоницы (†244), Маманта (†275), Фалалея (†284), Мокия (†ок. 295), Вита, Модеста и Крискентии (†303), Неофита (†303–305), Евстафия, Феспесия и Анатолия (†312). Образ льва, исцеленного святым и служащего угоднику Божию, «как разумный человек», — в Житиях Герасима (†475), Саввы Освященного (†532), Анина. Лев, спасающий святого, служащий святому, — в Житиях Никона (†сер. III в.), Дарии (†283), Феофана (†ок. 300), Зосимы пустытника (†нач. IV в.), Феодоры (†кон. V в.), Зосимы Финикийского (†VI в.), Пимена Палестинского (†кон. VI в.), Кириака (†556), Иоанна Молчальника (†558).

⁴⁰ Черта поведения древних мучеников, радостно идущих на страдания за Христа, хотя она может проявляться и в немартирологических житиях и акафистах, например: «от слуг его укоризны и раны переносил еси радостно» (Акафист Алексею, человеку Божию (†411). Икос 6).

⁴¹ Первым Боговидцем именуется пророк Моисей (†XV в. до Р. Х.), сподобившийся на Синае созерцать славу Божию (Исх. 32–34; Втор. 9–10; 2 Кор. 3:13), Боговидцем называется пророк Илия, преп. Моисей Угрин (†1043), «новым Боговидцем, Моисею подобным» — Серафим Саровский (Акафист преп. Серафиму Саровскому (†1832). Икос 6).

⁴² Канон преп. Марии Египетской // Мария Египетская, преп. Житие и Канон. Клин, 2001. С. 41. Далее сноски на Канон даются в тексте с указанием в скобках страницы цитирования.

⁴³ *Аверинцев С.С.* Крещение Руси и путь русской культуры // Контекст–1990. Литературно-критические исследования. М., 1990. С. 67.

⁴⁴ *Ветловская В.Е.* Примечания. С. 476.

⁴⁵ *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности. С. 210–211.

⁴⁶ *Розанов В.В.* На лекции о Достоевском. С. 540.

В. ЛЕПАХИН

Икона в поэзии и прозе Клычкова

У «крестьянских» поэтов Николая Клюева, Сергея Есенина, Сергея Клычкова было особое внимание к иконе. Домашняя божница — красный, красивый угол с древними образами — с детства прочно входили в духовную, в молитвенную жизнь, в повседневные обычаи и вкладывали в душу ребенка первые художественные впечатления и представления. Сергей Клычков, как и Николай Клюев, вырос в старообрядческой семье, а старообрядцы, как известно, славились особым отношением к иконам, а также некоторыми особенностями иконопочитания: к богословским основам почитания икон было примешано немало народных верований, иногда безобидных, иногда сомнительных по своим основам, иногда же просто неприемлемых в церковном почитании, искажавших саму суть иконопочитания. Впитанное с молоком матери видение и понимание икон отразилось во многих как поэтических, так и прозаических произведениях Клычкова. Икона органично и постепенно, а потому прочно входила в жизнь человека. Древние и новые образа, дорогие и дешевые, темные и яркие, в окладах и без окладов, украшенные и скромные, писанные красками и литые, наконец, большие и маленькие по размеру стояли не только в красном углу светлицы, но во всех комнатах, и над дверями, на воротах, даже под крышей. Невозможно было себе представить, чтобы человек вошел в дом, не перекрестившись на иконы в красном углу. В романе «Князь мира» Клычков пишет об одной из героинь романа: «Секлетинья помолилась наугад в передний угол, потому что за темнотой никакой иконки в них незаметно, и поклонилась хозяину...» (Клычков

1928:386). Эта деталь, скорее всего, автобиографична, поскольку прототипом Секлетины послужила бабушка поэта Авдотья, о которой он с благодарностью вспоминал.

В одном из ранних стихотворений — «Детство» — поэт пишет:

*Помолюсь святой иконе
На соломе чердака,
Понесутся словно кони,
Надо мною облака... (Клычков 1985:37)*

Можно не только предположить, но быть почти уверенным в том, что речь идет о молитве перед иконой «Неопалимой Купины», поскольку она почитается православным народом как защитница и избавительница от пожара, и ее часто ставят на чердаке (пожары нередко начинаются именно с чердака, с крыши). «По народному верованию, — пишет Е. Поселянин, — икона эта избавляет дома почитающих ее от огня. Как-то довелось мне читать рассказ очевидца, попавшего на большой пожар, охвативший много зданий. Среди них был деревянный домик, который не загорался: возле него неподвижно стояла женщина, держа в руках икону «Неопалимой Купины». По ее щекам текли слезы, но лицо выражало полное спокойствие и непоколебимую веру. Видно было, что она не беспокоится за свой дом, а плачет о несчастьи других. Пожар ожесточился, а женщина стояла неподвижно. Очевидец ушел, удивляясь этой вере, но ожидая, что дом загорится. На следующий день он вернулся к пожарищу. На опустошенном пожарище возвышался один только домик, охраненный силою иконы» (Поселянин 1993: 564–565)¹. Как очевидцы, о подобных случаях с удивлением рассказывают иностранцы, путешествовавшие по России.

Сюжет и иконография образа основаны на видении пророком Моисеем объятого пламенем тернового

куста, из которого с ним говорил Бог. По окончании видения купина осталась такой же зеленой, как прежде (Исх.3:1–6). С IV века церковное сознание считает огненную купину ветхозаветным прообразом непорочно зачатия и рождения Пресвятой Девой Спасителя. Огонь Божественного естества Сына вошел в Богородительницу, не опалив Ее, и посему Церковь воспеваает Ее как Деву до рождества, Деву в рождестве и Деву после рождества.

Эта икона одна из самых сложных и наиболее символических по своей иконографии и композиции. Два вогнутых четырехугольника — нижний красный (символизирующий Божественный огонь) и верхний зеленый (знаменующий цвет купины) — наложены друг на друга так, что образуют восьмиугольную звезду. В середине звезды в круге изображается Богоматерь с Младенцем на левой руке. Круг с образом Богоматери и Младенца заключен в свою очередь в красный круг с огненными херувимами. К правому плечу Богородицы прислонена лестница, виденная патриархом Иаковом во сне (Быт. 28:10–17) и так же, как и купина, выступающая в богослужебных песнопениях ветхозаветным прообразом Богородицы. В углах красных лучей изображаются символы четырех евангелистов: ангел (Матфей), лев (Марк), телец (Лука) и орел (Иоанн Богослов). В оконечностях зеленой звезды, а также между лучами, в овальном обрамлении пишутся святые и Бесплотные Силы, Архангелы, которые распознаются по присвоенным им церковным преданием символам: Михаил изображается с жезлом, Гавриил — с ветвью Благовестия, Рафаил — с алавастром, Уриил — с огненным мечом, Селафиил — с кадилом, Варахиил — с виноградной гроздью. В середине иконы вверху изображается Ветхий Денми, восседающий на огненных Херувимах, внизу — древо Иессеево²; в левом верхнем углу — видение Моисея³; в правом верхнем углу — видение Исаией шестикрылого Серафима с горящим углем⁴; в левом нижнем углу — видение Иезекиилем за-

творенных врат, сквозь которые прошел Господь, и врата остались затворенными⁵; наконец, в правом нижнем углу — видение патриархом Иаковом лестницы от земли до неба, на верху которой он видел Господа, по лестнице же сходили и восходили Ангелы⁶.

В поэзии Клычкова в иконные мотивы иногда впе­таются фольклорные элементы. В этом отношении ин­тересно стихотворение 1919 года «Образ Трое­ручицы».

*Образ Трое­ручицы
В горнице небесной
В светлой ризе лучится
Силою чудесной.*

*Три руки у Богородицы
В синий шелк одеты —*

*Три пути от них расходятся
По белому свету...*

*К морю синему — к веселию
Первый путь в начале...*

*В лес да к темным елям в келию —
Путь второй к печали.*

*Третий путь — нехоженный,
Взглянешь и растает,
Кем куда проложенный,
То никто не знает (Клычков 1985:30).*

Трое­ручица — один из самых древних по своей иконографии образов Божией Матери. С приходом к власти императора Льва Исавра в 716 году в Византии началась эпоха иконоборчества. Ревностным и подго­товленным защитником иконопочитания явил себя прп. Иоанн Дамаскин, бывший в ту пору приближен­ным Дамасского калифа; его вдохновенные письма в за-

щиту икон получили широкое распространение. Чтобы заставить замолчать пламенного поборника иконопочитания, искусный писец изготовил фальшивку, по которой прп. Иоанн якобы обращался к византийскому императору с предложением захватить Дамаск и обещал предать калифа в его руки. Калиф поверил поддельному письму, и по его повелению прп. Иоанну отсекли правую руку как изменнику. Прп. Иоанн оставил отсеченную руку у себя. Затворившись в доме, он весь ушел в моление пред иконой Пресвятой Богородицы. В слезах и молитвах он уснул. В тонком сне ему явилась Сама Божия Матерь и исцелила верного иконопочитателя: рука чудесным образом приросла к телу. В знак благодарности и в память о чуде Иоанн приложил к иконе заказанную им серебряную руку. Отсюда пошло и именование образа. Пред иконой Божией Матери «Троеручица» молятся при болезнях или увечьях рук.

Клычков, безусловно, знал сказание о чудотворной иконе Троеручицы, знал истинное значение третьей руки на образе Божией Матери, но он вносит в понимание иконографии образа другие, не иконные мотивы. Три руки Богородицы вызывают у поэта ассоциацию с тремя путями-дорогами из сказки об Иване-царевиче и сером волке: прямо пойдешь — будешь голоден и холоден, направо пойдешь — останешься жив, а коня потеряешь, налево пойдешь — будешь убит, а конь жив останется (см. Афанасьев 1984:1,332)⁷. Одигитрия-Троеручица у Клычкова как бы предлагает на выбор три пути: мирской, монашеский и неведомый, как и в сказке, ведущий неизвестно куда. Выбор поэтом конкретной иконы в данном стихотворении кажется обусловленным лишь фольклором, однако другие строки говорят о том, что Троеручица была семейной иконой, стояла у Клычковых в домашней божнице.

*Вся в тумане, в дремоте околица,
Только с краю светок от окон:
То тайком моя матушка молится*

*И кладет за поклоном поклон...
Смотрит в очи ей лик Троеручицы,
А в углу предрассветная мгла —
«Полно плакать, родимая, мучиться,
Ты бы лучше вздремнула, легла»... (Клычков 1985:64)*

Это второе стихотворение проливает свет на первое. Вероятно, покидая отчий дом, поэт ясно ощущал покровительство домашней иконы Троеручицы, брал ее мысленно с собой, просил присутствия и руководства на жизненных путях, ведь по иконографии эта икона представляет собой Одигитрию, т.е. Путеводительницу. И мать, думая о сыне, молится о нем перед этой иконой.

При уходе из дома детей благословляли иконой на всю последующую жизнь. Клычков покинул родную сторону рано: в 1900 году в возрасте 11 лет он был принят в Московское реальное училище. Возможно, именно этот год вспоминает он позже в стихотворении «Прощание».

*Прощай родимая сторонка,
Родная матушка, прости,
Благослови меня иконкой
И на дорогу покрести (Клычков 1985:58).*

Стихотворение автобиографично, поэтому интересно было бы узнать, какой именно иконой благословила мать сына; вполне возможно, что образом Одигитрии или Троеручицы.

Красный угол — святыня, иконы в нем — Божие милосердие и Божие благословение. По праздникам вся семья садилась за накрытый стол в красном углу. Там стояли обычно длинные лавки. Садились по старшинству. Младшие по краям. Если семья была большая и кому-то не хватало места, то приставляли табуретки. И из этого обычая у поэта рождаются такие строки:

*Как хорошо, когда в семье,
Где сын жених, а дочь невеста,*

*Уж не хватает на скамье
Под старою божницею места... (Клычков 1985:121)*

Если не хватает места в красном углу, то это признак не просто многочисленной семьи, но признак семьи, благословенной Богом. Поэту Клычкову на своем недолгом веку пришлось испытать и это теплое уверенное чувство своего дома — дома благословенного, и чувство сиротства, бездомности:

*Нет судьбы бездомной мише,
Мало радости хоть на день
Под чужой остаться крышей,
Где и темным ликом складень,
И ухват, расставив ноги,
Смотрят: что за человек?!..*

В чужом дому и иконы чужие, — как бы хочет сказать поэт. С детства в течение десятилетий человек привыкает к «своим» иконам, которым молились его деды и прадеды. Это иконы не просто древние, но намоленные родичами в нескольких поколениях. А здесь в гостях — и я не я, и икона не моя. И если дома «темная» икона — значит древняя, намоленная, то в другом дому — непроницаемая, чужая, холодная, отстраненная, не зовущая на молитву. Возможно, в этом отрывке сказалось старообрядческое воспитание Клычкова. П.И. Мельников-Печерский рассказывает, как очевидец, следующий эпизод: «Случился ночью в деревне пожар, сгорело несколько раскольничьих домов; из дома, в котором загорелось, не успели и икон вынести, хотя, как известно, русский крестьянин, православный он или раскольник, все равно, в случае пожара, прежде всего спасает от огня «божье милосердие», т.е. иконы⁸. Утром, на восходе солнца, когда дома еще догорали, погорелый старик и с ним две старухи молились на восток, потому что их иконы сгорели, а другим, по их словам, они поклоняться не привыкли» (Мельников

1976:8,34; курсив автора)⁹. Писатель приводит и другие факты такого рода: некоторые почитают святой только свою икону, возят ее постоянно с собой, не позволяют перед ней молиться даже самым близким людям. «У раскольников беспоповщинских толков, — пишет он далее, — по деревням нередко можно встретить по две, по три иконы в каждом углу тесной избы, задернутые пеленой: старик-хозяин молится одной, старуха жена его — другой иконе, а в переднем углу общая еще икона: она назначена для молодых, еще во грехах и суетах мира живущих членов семейства и для приходящих» (Мельников 1976:8,33). У таких «иконопочитателей» утрата иконы — в самом прямом смысле невосполнимая потеря.

Иконы в стихах Клычкова живут жизнью хозяев дома: иконы смотрят и видят, сочувствуют и плачут, помогают и сорадуются человеку. По иконам, по обстановке в избе внимательный человек может легко определить, все ли в порядке у обитателей ее.

*И если кто случится о ту пору,
С дороги ль дальней навернется сват,
Не загостит, а соберется скоро,
Увидя под иконами ушат (Клычков 1985:101).*

Красный угол — святыня избы. Ушат, стоящий под иконами — а место его у порога или под печкой — говорит о пренебрежении к божнице, о богооставленности, о духовном и бытовом неблагополучии в доме. Так в этом стихотворении поэт описывает избу, где поселилось Лихо.

В романе «Князь мира» бес в образе солдата меняется лицом с Михайлой и приходит к его молодой жене в дом под видом мужа. А в доме после этого откуда ни возмись полно еды. Удивилась супруга Михайлы Марья, но не догадалась посмотреть на иконы, которые могли бы открыть ей, кого она принимает за своего благоверного:

«Не взглянула Марья на радости на образ Миколы, всегда он сам бывало раньше смотрит к Марье за печку, тихий тоже вроде Михайлы, глаза в чаду да зимней темноте тоже ослепли, лик по местам тоже облупился и покрыт густым слоем сажи, а все же его разберешь, смотрит за печку и словно спросить Марью хочет:

— А хороши ли вышли седни, Марьюшка, хлебы?..

А сейчас ни глаз тихих, ни блаженной улыбки не заметно, отвернулся к стене, где сколько лет паутина дожидается пожара, в углу же темно, низкие окна, и лампадку сколько времени не зажигали, — да и в глазах у Марьи не угодничий лик, а баранья паленая морда с такими рогами, что редкость...» (Клычков 1928:60).

Так описывает «взаимоотношения» иконы и человека Клычков: и левкас облупился, и лик сажей покрыт, и паутина оплела образ, и лампаду давным-давно не зажигали, и вся икона в полном небрежении.

Но все равно святой, изображенный на иконе, чувствует Марье, следит за ее действиями, как бы надеется, что хозяйка бросит взгляд в угол, хоть кратко, да помолится Чудотворцу. А икона всегда готова прийти на помощь человеку. Но не догадалась Марья... И отсюда пошли все беды.

В стихотворении «Иванушка» в дом приходит «сводня» — предвестие смерти.

*И не прогонишь злую сводню,
И не отмашешь от окон
Ни свечкой, ни Крестом Господним,
Ни черным словом преисподним,
Ни вербным прутиком с икон (Клычков 1985:111).*

На праздничном богослужении «Входа Господня в Иерусалим» за неделю до Пасхи верующие стоят в храме с веточками вербы, поэтому оно и называется Вербным воскресеньем. По древнему обычаю их принято брать домой и хранить в красном углу возле икон. При совершении некоторых треб и обрядов верующие

опять ходили или стояли с веточками засохшей вербы. Например, на весеннего Егория (праздник св. вмч. Георгия — 23 апреля по старому стилю), как описывает это в романе «Князь мира» Клычков, торжественно выгоняли скотину и «обходили стадо с иконой и вербой...» (Клычков 1928:112)¹⁰. В красном углу хранят и четверговые свечи, которые верующие держат в руках во время чтения Двенадцати Евангелий в Четверг Страстной седмицы. Эти свечи в особых фонариках несут домой горящими, дома затепливают ими лампады и копят крестики над дверями и окнами дома, отгоняя нечистую силу. Отсюда у Клычкова и такой образ: чтобы выразить безысходность положения и неизбежность смерти, он говорит о бессилии даже святынь с божницы.

Там, где иконы, будь то дом или храм, — там и лампады. В романе «Сахарный немец» Клычков мимоходом говорит о возжигании лампад: «Пелагушка... в углу затеплила у самого носа Миколая Угодника две синих лампадки... Такой от лампадок свет сразу пошел тихий да мирный...» (Клычков 1929:119)¹¹. И вся глава романа — третья — названа «В царстве синей лампады». Свет теплящегося огонька в Православии символизирует молитву; лампада не просто освещает икону, но придает ей жизнь — тихую, мирную, спокойную. Теплящийся огонек лампады напоминает человеку о Боге, но вместе с тем свидетельствует о том, что в доме сем не угасает духовная жизнь.

Звезда — в окне, в углу — лампада (Клычков 1985:89).

И опять у Клычкова входят в соприкосновение тайная жизнь домашней божницы и космическая жизнь¹². Сравнение лампады со звездой, а звезды с лампадой вошло в русскую поэзию благодаря «Утреннему размышлению о Божиим величестве» Ломоносова. Напомним, что речь идет о Солнце (о звезде).

*Сия ужасная громада
Как искра пред Тобой одна.
О коль пресветлая лампада
Тобою, Боже, возжжена
Для наших повседневных дел,
Что Ты творить нам повелел (Ломоносов 1986:204).*

Звезда горит перед Богом во вселенной, сотворенной им, лампада горит в доме перед образом Бога — Творца всех и всего. Природа и человек, каждый по своему, прославляют и благодарят Бога.

Как у многих других русских поэтов, иконы у Клычкова живут не только жизнью людей, но и жизнью природы. Смена времен года отражается на иконах домашней божницы:

*Редет лес, и льются на дорогу
Серебряные колокольчики синиц:
То осень старый бор обходит вдоль границ,
И лики темные с божниц
Глядят в углу задумчиво и строго (Клычков 1985:79).*

Природа украшена Божией красотой. Вся природа есть образ Божий, икона Божия. По красоте природы можно познавать величие Творца. Но Клычкову этого как будто мало: он видит и изображает природу, как храм, и этот храм украшен, как церковь, как собор. В романе «Князь мира» он описывает рощу возле монастыря: «Такое в этой роще было убранство, не хуже, кажется, чем в главном монастырском соборе, особенно когда под вечер или в раннее утро на туманной заре ударит по роще погожее солнце и развесит на каждую веточку и на самый малый сучок *дорогие оклады с незримиыми ликами угодников и страстотерпцев...*» (Клычков 1928:197). Есть красота природы сама по себе. И она говорит о Творце. Но полнота красоты предполагает обязательное присутствие в природе человека, точнее, прекрасного человека, человека красивого духов-

но, т.е. святого или его образа. Многие русские поэты, вопреки тургеневскому Базарову (природа не храм, а мастерская)¹³, воспринимали и изображали природу как храм¹⁴, но только Клюев и Клычков в этом природном храме подметили одну деталь — иконы. И роща у Клычкова лишь тогда становится храмом, когда духовные очи поэта узревают в ветвях деревьев святые лики¹⁵.

Тема лампы у Клычкова не замыкается на цветном огоньке перед иконой: лампа — это и звезда перед Богом, и душа всякого человека.

*Как полнилась по капле ядом
Душа, раскрытая до дна,
Когда, как тихая лампада,
Пред миром теплилась она... (Клычков 1985:129)*

Господь сотворил человека по Своему образу и подобию. Каждый человек — образ Божий, икона Божия; пусть она затемнена грехом и святость ее поругана. Бог вдохнул душу в человека и каждая душа драгоценна перед Богом как Его живая икона. В душе человека должна теплиться лампада, теплиться благодарно перед миром, перед Богом. Свет этой лампы освещает человека изнутри, высвечивает чистоту и ясность его души. И когда душа раскрыта, ее тихий свет горит и для других. Для возжигания лампад используется освященный елей — различные виды растительных масел. И вот у поэта возникает удивительный образ: в освященный елей, который дает огонь лампы, вливается яд. Наступает омертвление души, угасает огонек лампы в душе, душа закрывается, лампада гаснет.

Тема иконы естественным образом смыкается с темой святости. В романе «Князь мира» односельчане называли мужика Михайлу за его непорочную жизнь святым. Однако автор как бы от имени самих крестьян вносит коррективы в это прозвище: «Святой только с иконы снятой — святость тайное дело» (Клычков

1928:7). Человек сотворен по образу Божию, но только в святом этот образ выявлен в полной мере (насколько это возможно в земной жизни). В этой поговорке — народной мудрости — видна покоящаяся на многовековом опыте осторожность: святость человека должна подтвердить его кончина и посмертные чудеса; печать и свидетельство святости — икона. При жизни человека опасно говорить о таких вещах, которые до конца и во всей глубине ведомы только Богу.

Мотив мужицкой святости продолжается в романе через образ Недотяпы. Один из героев романа, Никита Мироныч, ночью выглянул во двор и видит: «Дивно округ головы Недотяпы горит крохотный и едва обозначенный тусклым золотом венчик, какие бывают у святых на дешевых базарной работы иконах...» (Клычков 1928:217). Мироныч рассказал о своем видении барыне. По этому поводу у него произошел даже спор с женой и с барыней. Победила его барыня таким доводом: «...Мужик и святой?.. Что ты, Мироныч! Во святых мужиков с роду родов никогда не бывало: посмотри на иконы!.. Кто на них изображен, в особенности на чудотворных?..» (Клычков 1928:255)¹⁶. Мироныч вынужден согласиться. Да и похож был Недотяпа не просто на икону, а на плохую икону: «...Весь он с лица походил на икону безвестного страстотерпца, недописанную мало-радивым иконописцем...» (Клычков 1928:347). Здесь в тему мужицкой святости вплетается мотив качества иконы. Еще в XVI веке получили распространение дешевые «расхожие» иконы, которые писали большими партиями отдельные иконописцы-самоучки или артели, в которых существовало разделение труда. Иконы такого производства часто были не прославлением образа Божия, но его поруганием. Так и Недотяпа: дело не столько в том, что он мужик (это важно лишь для барыни), сколько в невыявленности образа Божия, как на неумелой, дешевой иконе сельского богомаза.

Иконы у Клычкова «принимают участие» в войне. Как ранее, в течение долгих столетий во многих вой-

нах и походах, так и в Первой мировой войне, которую описывает Клычков, иконы были в войсках. Очень часто это был образ святого воина-мученика: св. вмч. Георгия, св. вмч. Димитрия, св. вмч. Феодора Тирона, св. мч. Саввы Стратилата и других святых. В романе «Сахарный немец» писатель повествует о воинском подразделении, в котором служит главный герой, прапорщик Зайчик. Ротную икону носили с собой во всех переходах, маневрах, она была средоточием духовной жизни воинской части, под сенью этой иконы молились перед боем: «Отец Никодим приклеил к ротной иконе тонкую свечку и начал службу...» (Клычков 1929:21). В роте Зайчика такой иконой-покровительницей был образ Феодора Стратилата. Один из сослуживцев Зайчика рассказывал, будто видел своего командира в сонном видении: «...И что во сне он мало и похож на Зайчика, а смахивает, де, как две капли воды, на Федора Стратилата, который у нас на ротной иконе нарисован» (Клычков 1929:28). Рассказчик повествовал об этом в шутку или насмешку, поскольку Зайчик только что стал прапорщиком, получил знаки отличия, но подчиненные новоиспеченного командира только еще больше привязались к нему после этого скорее всего выдуманного сна. Здесь опять возникает мотив наложения иконного образа Божия на образ Божий живого человека, только там речь шла о мужике, и образы не совпали, а здесь говорится о командире, и иконный образ «поддерживает» живой.

Во время отпуска у себя на селе Зайчик вспоминает своих подчиненных:

«Видит Зайчик солдат, как живых.

Похожи они сейчас в воспоминаниях его *на икону Всех Святых*, только у каждого есть что-то в лице, что *искажает задуманный образ* и заставляет от него глаза отвести...

Словно писал Всех Святых *безумный иконописец*, в середине работы заменивший пособие в работе — *пост и молитву* — *пьянством и диким разгулом*.

Смотрит с этой *пьяной иконы* на Зайчика насмешливый Прохоров... по лбу наискосок хитро изогнулась морщина...

На какой же иконе не найдешь глубоко проведенных морщин?

Только там они прямы, как борозда после старого пахаря, который кладет борозду к борозде, как страницу к странице, а *на блиндажной иконе* они у всех покосились, скривились, сошлись и смешались, потому что, видно, писал ее *разгульник-живописец* не для того, чтоб на стену, пропахшую ладаном, в тихом притворе повесить, а для того, чтоб на столб, крашенный в черную краску, прибить в знак, что в этом месте широкой дороги царит разбой и убийство:

— Ходу прибавь, пешеход! Ямщик, подхлестни лошадей!» (Клычков 1929:197–198; курсив наш. — В.Л.).

Здесь, как позже в романе «Князь мира», возникает тема «нерадивого иконописца» (Клычков 1928:347). Только в этом первом романе Клычкова она значительно усилена, и вся глава называется «Безумный иконописец». В приведенном отрывке заключено много важных иконных, иконопочитательных, богословских идей.

Зайчик видит своих однополчан, как на иконе Всех Святых, а не на фотографии или картине, например. Этот православный праздник Церковь торжественно отмечает в воскресенье через неделю после Пасхи. На иконе Всех Святых изображаются святые по чинам: Святые Бесплотные Силы, пророки, апостолы, святители, мученики и мученицы, исповедники, бессребреники, преподобные и преподобные жены, Христа ради юродивые, святые праотцы. Праздник Всех Святых установлен не только в память известных, прославленных святых, но и в память тех, кто свершил свой христианский подвиг тайно и остался в неизвестности для людей, для земной Церкви, но в Церкви небесной, торжествующей, прославлен Господом наравне с самыми почитаемыми на земле святыми. В этом смысле, как

можно предположить, и среди однополчан Зайчика есть люди праведной жизни, готовые положить душу «за други своя» (Ин.15:13) и потому достойные быть изображенными на мысленной иконе.

В этом отрывке скрыто присутствует и другая идея: Бог сотворил человека по Своему образу и подобию (Быт. 1:26), поэтому каждый человек, как уже говорилось, есть живая икона Божия. Однако грехопадение исказило образ Божий в человеке, затмило его изначальное сияние, а последующие индивидуальные грехи каждого человека делают образ Божий и вовсе неразличимым. Человек остался образом Божиим, поскольку отказаться, отречься от него он не может, но на этот искаженный образ часто бывает страшно смотреть.

Другая идея связана с работой иконописца. Главное его «пособье в работе» — пост и молитва. Иконописец изображает святых, которые явили в себе образ Божий, стали чистым райским образом Первообраза. Главная задача иконописца — очистить свое духовное зрение, усовершенствовать его, чтобы ясно видеть святость святых. Оставаясь в грехе, иконописец никогда не сможет изобразить святость. Поэтому требования к личной жизни иконописца всегда были высокими, и Церковь время от времени напоминала об этом церковным художникам. В Стоглаве (1551 г.), в 43-м постановлении говорится: «Подобаетъ быти живописецъ смиренъ и кроткъ, благоговѣинъ, непразднословцъ, ни смѣхотворцъ, ни сварливъ, не завистливъ, ни пїлницѣ, ни бражникъ, не оубійцѣ, но паче хранити чистотѣ дѣшевнѣю и тѣлеснѣю со всакимъ опасеніемъ. Немогущимъ же до конца такъ пребывати, по законъ женитиса и бракъ сочетатиса, и приходити ко отцемъ дѣховнымъ частю на исповѣданіе, и во всемъ извѣщатиса, и по ихъ наказанію и оученію жити въ постѣ и въ молитвахъ и въ воздержаніи со смиренномѣдріемъ, кромѣ всакаго зазора и безчинства. И съ превеликимъ тщаніемъ писати и вовбращати на іквнѣхъ и на

дскахъ Господа нашего Исуса Христа и пречистую Его Богоматерь, и сватыхъ небесныхъ силъ, и сватыхъ пророкъ, и апостолъ, и свашенномученикъ, и сватыхъ мученикъ, и преподобныхъ женъ, и сватителей, и преподобныхъ отецъ, и всехъ сватыхъ въ вбразъ по подобію и по сществу, смотря на вбразъ древнихъ живописцевъ и знаменовати съ добрыхъ вбразцовъ. И аще которые въ нынѣшнѣи мастеры живописцы такъ обѣщавшеса, оучитъ жити и вса сіа заповѣди чисто хранити и тщаніе ш дѣлѣ Божіи имѣти, и царю такихъ живописцовъ жаловати, а сватителемъ ихъ бречи и почитати паче простыхъ человекъ...» (Стоглав 1863:150–151). Церковные писатели всегда предостерегали против неумеренного потребления вина, и не только иконописцев. «Никто так не бывает любезен дьяволу, как в пьянстве пребывающий, потому что никто так не исполняет его воли, как пьяница», — писал свт. Тихон Задонский (Цветник 1903:2,140). Клычков в своем романе как бы показывает, что может получиться, если иконописец не будет внимать этим призывам, правилам, советам, — получится искаженная, пьяная, блиндажная пародия на икону, ведь на искаженный образ человека накладывается искаженный образ иконописца. Очень важно, что Зайчик представляет себе не фотографию и не картину, которые сосредоточены на фиксации внешнего сходства и душевной жизни изображаемого человека. Икона же проникает в мир духовный, а не душевный. Но ведь бесы — тоже духи. Попадая под их власть, нечестивый иконописец становится медиумом черной силы; его уже нельзя именовать высоким словом иконописец, и писатель называет его разгульник-живописец. Страшно смотреть на такую «пьяную икону», которая вместо благодати излучает, по выражению о. Павла Флоренского, «черную злодатель». Глаза прячут свет, а внутренний Божественный свет — признак святости; морщины на иконах святых выписаны одна к одной, а на «блиндажной иконе» — покосились и смешались. И получилась не святая ико-

на, а разбойный образ, которым можно на большой дороге пугать людей или предупреждать их об опасности.

Михайла из романа «Князь мира», хотя и не святой, — во всяком случае, он себя святым не считает, — однако у него есть твердые представления об образе Божиим в человеке: образ есть не только внутреннее содержание, сама суть человека, но и внешний вид. В упоминавшемся выше эпизоде романа явившийся Михайле в виде солдата бес предлагает поменяться внешностью, а у солдата только усы, — бороды же нет. Это Михайлу не просто смущает, но вызывает сопротивление, и он настаивает: «Без бороды мужику нельзя: без бороды, сынок, ни одного святого нет на иконе!.. Лик Христов свой портить не буду, как хошь! Лик, он — Христов!» (Клычков 1928:35). Здесь опять сказалося, как нам кажется, старообрядческое воспитание Клычкова. В 40-м постановлении Стоглава не прямо, но косвенно говорится, что борода входит в образ Божий, по которому сотворен человек Богом (Стоглав 1863:124–125). Это мнение характерно для старообрядцев, оно отстаивается ими и ныне. Ради справедливости следует уточнить, что на иконах без бороды изображаются только дети, отроки и юноши, т.е. те, у кого борода не растет (хотя часто с маленькой бородой изображаются и юноши). Характерны в этом отношении русские и греческие иконы свт. Иоанна Златоуста. Согласно преданию, у него не росла борода, и на иконах он изображается иногда в соответствии с историческим реализмом, но довольно часто благочестивые иконописцы писали его с небольшой редкой бородой — настолько необходимой им казалась эта важная деталь в облике любого святого¹⁷.

Новые иконные темы в творчестве Клычкова возникли в связи с антицерковной атеистической политикой большевистского партийно-государственного аппарата. Такие поэты, как Клюев, Есенин, а с ними и Клычков, видя развернувшуюся по всей стране антииконную кампанию¹⁸, искренне сожалели об уничтожении произведе-

ний древнего искусства, икон безвестных гениальных мастеров, хотя при этом могли довольно критически относиться к художественной стороне так называемых «расхожих» икон, которые в основном и занимали красный угол в крестьянской избе.

В стихах Сергея Клычкова чувствуется острая боль за то, что борьба против красного угла, уничтожение икон оставляют крестьянина без духовной и нравственной опоры. Революция разрушала духовную жизнь народа, предлагая вместо этого разные суррогаты (например, портрет вождя вместо иконы), и народ это ясно чувствовал¹⁹. В цикле стихов 1937 года «Заклятие смерти» Клычков писал:

*Сколько лет с божницы старой
Охранял наш мир и лад
Заколоченной тиарой
Спаса древнего оклад!*

*Претворял он хлеб и воду
Жизни в светлые дары,
И заботливые годы
Тихо падали с горы...*

*Мирно падал год за годом,
Дед из кросен саван сшил
И в углу перед уходом
Все лампы потушил!*

*С той поры отец пьет водку,
И в избе табачный чад,
И неверная походка
Появилась у внучат...*

*Да и сам я часто спяна
Тычу в угол кулаки,
Где разжились тараканы
И большие пауки!*

*Где за дымкой паутиной
В темном царстве стариков
Еле виден Спас старинный
И со Спасом рядом штоф.*

Икона, прежде всего икона Спасителя, как об этом свидетельствует множество стихов, действительно «охраняла» крестьянскую избу и ее жильцов. Но не это было главным. Есть хлеб и вода. Хлеб произрастает на земле, воду добывают из земли. Без них человек не может жить. Можно потреблять их как нечто, добытое своим трудом, но икона Творца и Спасителя напоминает, что весь мир сотворен Богом, что хлеб и вода — дары Божии, и принимать их следует с благодарностью, как из Его рук. Принятие пищи превращается таким образом в освященный веками и Богом обряд. И вот в предчувствии неизбежного насильственного разрушения этого уклада старшее поколение, покидая этот мир, глубоко символично гасит перед иконами лампады. Между иконами без лампад и иконами с теплящимися перед ними разноцветными лампадами огромная разница. Красный уголок, божница заброшены. Иконы еще остались в киоте, но сама божница уже используется как простая полка: рядом с иконой можно поставить бутылку водки²⁰.

Другое стихотворение того же цикла также связано с иконами, но оно обозначает или описывает следующий этап отречения от икон:

*Давно не смотрит Спас с божницы,
И свет лампад давно погас:
Пред изначальным ликом жницы
Он в темноте оставил нас!..*

*И вот теперь в привычном месте
Висит не Спасов образок,
А серп воздания и мести
И сердца мирный молоток (Клычков 1989:207).*

В этом стихотворении иконы уже оставили тех, кто оставил Бога. В более раннем варианте этого стихотворения мотив ухода Спасителя с божницы красного угла выражен еще более сильно:

*И на божнице старой нашей
Едва ль по-прежнему Христос,
Склонившись молится пред чашей
В томленье и сиянье слез?..
Я видел сон, что Он с божницы,
Где от лампады тишь и синь,
Пред изначальным ликом жницы
Ушел в скитания пустынь... (Клычков 1989:207)*

В древнерусской литературе есть немало повествований о том, как святые за тяжкие грехи горожан оставляли церковные иконы, устремляясь в горний мир, отдавая грешников на время в добычу врагам (см. Поселянин 1993:287–288). Тема ухода святых со своих икон опять возрождается в поэзии XX века в связи с революцией и гражданской войной. Приведем только два примера. Николай Клюев в 1918 году в маленькой поэме «Медный кит» писал: «Всепетая Мать сбегала с иконы» (Клюев 1969:1,505). Со своих икон в разных стихах и поэмах Клюева уходят основатели Соловецкой обители, покровители Поморья и Заонежья преподобные Зосима и Савватий. Особенно символично и трагически звучит у поэта этот мотив в «Погорельщине», когда покидает свою икону, а с ней избу и Россию, св. Георгий Победоносец:

*И с иконы ускакал Егорий, —
На божнице змий да сине море!... (Клюев 1969:2,434)*

Эта последняя деталь — «змий» и «сине море» как символ нового всемирного потопа — придают этим строкам характер апокалиптического видения. Верующий народ прибегает к заступничеству иконы другого святого — Николая Чудотворца:

*Ворота Егорья на икону —
Избяного рая оборону (Клюев 1969:2,334).*

Но и последняя надежда — свт. Николай Угодник — не отзывается на призыв, и заключительным аккордом богооставленности «избяного рая», иконописной «пригвожденной Руси», звучат стихи:

*Гляньте, детушки, на стол —
Змий хвостом ушлицу смел!...
Адский пламень по углам:
Не пришел Микола к нам! (Клюев 1969:2,336).*

Анна Ахматова в стихотворении 1922 года «Причитание» воскрешает и переосмысливает древнее Сказание о чудесах от иконы Владимирской Богоматери.

*Господеви поклонитесь
Во святем дворе Его.
Спит юродивый на паперти,
На него глядит звезда.
И, крылом задетый ангельским,
Колокол заговорил
Не набатным, грозным голосом,
А прощаясь навсегда.
И выходят из обители,
Ризы древние отдав,
Чудотворцы и святители,
Опираясь на клюки.
Серафим — в леса Саровские
Стадо сельское пасты,
Анна в Кашин, уж не княжити,
Лен колючий теребить.
Провожает Богородица,
Сына кутает в платок,
Старой нищенкой оброненный
У Господнего крыльца. (Ахматова 1986:1,149)*

В 1521 году Махмет Гирей с крымскими, ногайскими и казанскими татарами вторгся в пределы Руси и остановился в виду Москвы. Столица могла положиться только на помощь Божию, поскольку военные силы были скудны. Однажды ночью юродивый Василий молился на паперти Успенского собора о спасении города. И ему было видение. Храм отворился, икона Владимирской Богоматери поднялась со своего места, вышла из врат, и Василий услышал голос: «Выйду из града со святителями». В ту же ночь было видение слепой монахине Вознесенского монастыря. Через Спасские ворота выходят из Кремля московские святители и чудотворцы. За грехи жителей они уносят с собой икону Владимирской Богоматери. Но навстречу им от Москвы-реки поднимаются прп. Сергей Радонежский и прп. Варлаам Хутынский, падают в ноги святителям и просят их не оставить сиротами горожан в таком несчастье. И вняли святители мольбам прп. Сергия и прп. Варлаама, отслужили молебен перед чудотворной иконой, осенили город крестом и вернулись в Успенский собор²¹.

Из древнего предания Ахматова оставила сюжетную канву, юродивого на паперти, выход святителей и чудотворцев. Все остальное она переработала, придав стихотворению современное звучание. Как ранее святые покидали город за грехи жителей, так ныне они оставляют Москву за разгул безбожия, беснование, кощунства и незаконную физическую расправу с Церковью и ее служителями. Поэтому и стихотворение начинается призывом к читателю поклониться Господу, чтобы предотвратить беду. Эти две строки представляют собой парафраз нескольких стихов из Псалтири (см. Пс. 83:3, 95:8, 115:10, 134:2). Юродивый на паперти спит, и поэтому дальнейшее описание можно понять как его видение «в тонком сне». Ахматова вносит в него важную деталь: святители выходят под колокольный звон, но не набатный или благовестный, а под прощальный, похоронный. Выходят из обители

святые, «ризы древние отдав». Это один из самых глубоких образов стихотворения. Икона, как образ Первообраза, не только изображает святого, но и являет его. У Ахматовой святые покидают свои изображения, ведь иконы для них лишь одежда, лишь ризы. Уходят святые, и в храме остаются лишь изображения святых, от которых «отлетела благодать». Из святых, покидающих обитель, Ахматова называет только двоих. Прп. Серафим Саровский († 1833) был причислен к лику святых незадолго до революционных потрясений, в 1903 году. Прп. Анна Кашинская († 1338) — супруга св. блгв. князя Михаила Тверского — была причислена к лику святых в 1650 году, а в 1909 было еще раз торжественно подтверждено ее прославление.

Вероятно, Ахматова выбрала для стихотворения эту святую, потому что носила ее имя, хотя сама поэтесса говорила, что она крещена в честь пророчицы Анны. Нельзя не заметить, что святые уходят со своих икон не в Царство Небесное (такой мотив также встречается, например, у Клюева), они покидают только город и идут на село, помогать крестьянам в их нелегком труде. Но чаша гнева Господня еще не наполнилась. Богородица с Сыном провожает святых. Ее бесконечное милосердие и жалость к роду человеческому понуждают остаться в обители, и это служит залогом возвращения в нее и святых.

У Клычкова в этой теме также есть свой, и важный, мотив: с иконы уходит Сам Спаситель. Но если Бог оставил человека, то кто-то неизбежно должен заменить, заместить Его (хотя бы в согласии с древней поговоркой — «свято место пусто не бывает»). И Клычков называет заместительницу — это смерть-жница. В красном углу — не важно в каком виде, в какой форме — висит новый антииконный символ — серп и молот. Поэт пререосмысливает его значение: серп — символ смерти (символ мщенья), молот — символ стучащего сердца, символ мирного труда. От этого четверостишие приобретает глубокий смысл. Христос воплотился, во-

человечился и умер ради того, чтобы победить смерть. Своим явлением и воскресением Спаситель «разрушил смерть», как говорит апостол Павел (2 Тим. 1:10). Но изгнание из красного угла икон вводит туда побежденную смерть. Смысл изгнания икон становится очевиден — подменить христианский символ воскресения и вечной жизни языческим символом смерти, забвения и пустоты.

Двусмысленность нового символа у поэта состоит в том, что в соседстве с ним находится «мирный молоток». Стук молотка — это и стук сердца, а сердце соотнобразовывает свое биение с любовью, с молитвой, с Богом, с жизнью, а не со смертью. Стук молотка — это и мирный созидательный труд. Но у поэта этот молоток положил возле серпа смерти Сам великий Плотник из Назарета. И этот молоток в серпе дает человеку надежду, что Спаситель не навсегда оставил человека, Его молоток — это «исход и залог», как значитесь у поэта в одном из вариантов (Клычков 1989:208). *Исход* настоящего безбожия, *залог* возврата к Богу, возврата к дедовским иконам. Клычков это предчувствовал и в это верил.

Итак, в произведениях Сергея Клычкова встречаются следующие мотивы большой иконной темы: а) красный угол в избе и божница, б) молитва перед иконой, в) благословение иконой, г) помощь святых с икон, в) лампада перед иконой и невидимая лампада в душе человека, д) икона и иконопочитание, е) икона в природе, ж) икона на войне, з) икона и образ Божий в человеке, и) икона и святость, к) пренебрежение к иконам, л) уход Спасителя со Своей иконы, м) икона и иконописец, н) икона и фольклор. По богатству иконных мотивов в своей поэзии и прозе Клычков сопоставим лишь с Николаем Клюевым и Сергеем Есениным, а по богословской глубине своих иконичных прозрений — с Вячеславом Ивановым.

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев 1986* – Народные русские сказки в трех томах. М., 1986.
- Ахматова 1986* – Анна Ахматова. Сочинения в двух томах. М., 1986.
- Булгаков 1993* – С.В. Булгаков. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993.
- Есенин 1980* – С.А. Есенин. Собрание сочинений в 6-ти томах. М., 1977–1980.
- Клычков 1928* – Сергей Клычков. Князь мира. М., 1928.
- Клычков 1929* – Сергей Клычков. Сахарный немец. М., 1929.
- Клычков 1985* – Сергей Клычков. Избранная поэзия. Париж, 1985.
- Клычков 1989* – Сергей Клычков. Переписка, сочинения, материалы к биографии. – «Новый мир», № 9. М., 1989.
- Клюев 1969* – Николай Клюев. Сочинения, т. 1–2. Мюнхен, 1969.
- Лехахин 1999* – Валерий Лехахин. Икона в русской поэзии XX века. Сегед, 1999.
- Ломоносов 1986* – М.В. Ломоносов. Избранные произведения. Л., 1986.
- Мельников 1976* – П.И. Мельников (Андрей Печерский). Собрание сочинений в восьми томах. М., 1976.
- Пастернак 1989* – Борис Пастернак. Собрание сочинений в пяти томах, т. 2. М., 1989.
- Поселянин 1993* – Е. Поселянин. Сказания о чудотворных иконах Богоматери и Ея милостях роду человеческому. Коломна, 1993.
- Стоглав 1863* – Стоглав. СПб., 1863.
- Тютчев 1984* – Ф.И. Тютчев. Сочинения в двух томах. М., 1984.
- Успенский 1982* – Б.А. Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Флоренский 1995* – Священник Павел Флоренский. Упырь. – «Новый мир», № 10. М., 1995.
- Цветник 1903* – Цветник духовный. Две части в одной книге. М., 1903.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ На этот сюжет художником Н.С. Матвеевым написана известная картина «Пожар» (1891). Собственно пожара на ней нет, видны лишь его надвигающиеся отблески. На полотне же изображена пожилая крестьянка, стоящая возле отворенных дверей избы с соломенной крышей. Перед собой она держит икону «Неопалимой Купины», как бы преграждая путь огню к родному двору.

² Иессей – отец царя Давида. Древо Иессеево – это царское родословие Иисуса Христа, возводящее Его к царю Давиду и соединяющее

таким образом Ветхий и Новый Завет. На иконах и фресках с этим сюжетом изображается возлежащий на земле Иисус, от чресл же его поднимается вверх и разветвляется многоцветное древо. Образ этот получил распространение еще и потому, что во многих богослужебных песнопениях Христос именуется Древом Жизни.

³ Моисей изображается стоящим, иногда на коленях, перед зеленой, обьятой языками пламени купиной. В купине пишется Богородица Знамение с воздетыми руками и заключенным в круг Младенцем на Ее груди.

⁴ Исаия так описывает свое призвание на пророческое служение. Он видел Господа, восседающего на престоле и окруженного Серафимами. «Тогда прилетел ко мне один из Серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника, и коснулся уст моих, и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Ис.6:6–7). В каноне утрени службы Сретению Господню «таинственными клещами» именуется Богородица, ибо Она носит божественный уголь (шестой припев на девятой песне).

⁵ С пророком Иезекиилем Господь говорил из храма и показал ему врата, обращенные на восток. «И сказал мне Господь: врата сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими; ибо Господь, Бог Израилев, вошел ими, и они будут затворены» (Иез. 44:2). Оставшиеся затворенными врата стали в богослужебных песнопениях ветхозаветным прообразом Приснодевства Пресвятой Богородицы.

⁶ Лестница, виденная Иаковом (Быт. 28:10–17), также воспевается как один из ветхозаветных прообразов Богоматери. В Акафисте Пресвятой Богородице поется: «Радуйся Лестнице, Еюже сниде Бог» (икос 2).

⁷ Эта сказка вдохновила в 1882 году В.М. Васнецова на знаменитую картину «Витязь на распутье».

⁸ В романе «Князь мира» Клычков описывает пожар, в котором сгорел дом Михайлы, и также упоминает о выносе икон. Правда, в романе крестьяне с самого начала увидели, что пожар небольшой, а потому даже не позаботились о воде: «Да и тушить-то в самом деле было не надо, *соседи даже икон из углов не выносили*, разразился ливень, сорвался сразу ветер, как с цепи... и искорки ни на кого не упало» (Клычков 1928:86).

⁹ Здесь можно вспомнить и один из беспоповских толков — так называемых дырников. Они считали, что молиться древним иконам нельзя, потому что они осквернены из-за обладания ими еретиками, а новые иконы некому освятить, поскольку нет священников. Дырники

также призывали молиться только на восток. Однако молиться через стену или закрытое окно они считают грехом, а выходить на улицу в зимнее и ночное время не всем и не всегда удобно. Поэтому обычно они делали в восточной стене дома дырку с затычкой и молились через нее. Другие толки старообрядцев прозвали их за это дырниками, дыромолыями, щельниками (см. Булгаков 1913:1618–1619).

¹⁰ Известно, какое важное место занимал св. вмч. Георгий в крестьянском быту, поэтому он нередко в разных контекстах упоминается у Клычкова. Явление св. Георгия может означать не только покровительство, но и символическое предвестие бед и бурь. Одному из героев романа «Сахарный немец», дьякону Афанасию, было такое видение: «Будто это перед утром на черном-черном коне, а не на белом, как на иконах рисуют, ехал чертухинским испольем Георгий и гнал по нему пикой черного-черного змия» (Клычков 1929:167).

¹¹ Эта деталь романа, это впечатление писателя автобиографичны, поскольку под именем Пелагушки Клычков изобразил свою сестру Веру Антоновну.

¹² В другом стихотворении поэт пишет:

*Звезду прекрасную принес вечерний час
И свет для нас зажег у изголовья (Клычков 1985:84).*

Здесь зрительно встает еще один образ, связанный с лампадой: поэт находится в спальне и лежит головой в красный угол.

¹³ Кстати, сам Тургенев во многих произведениях, также вопреки своему Базарову, видел природу именно как храм.

¹⁴ Напомним только несколько строк современника Есенина Пастернака:

*Как будто внутренность собора —
Простор земли, и чрез окно
Далекый отголосок хора
Мне слышать иногда дано.
Природа, мир, тайник Вселенной,
Я службу должую твою,
Объятый дрожью сокровенной,
В слезах от счастья отстою (Пастернак 1989:2,86).*

¹⁵ По всей поэзии Клычкова видно, что он впитал в себя знаменитый завет Тютчева об отношении поэта к миру, сотворенному Богом:

*Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —*

*В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык (Тютчев 1984:101).*

И Клычков показал, что он умеет проникать в душу природы, чувствовать ее любовь, понимать ее язык и уважать, ценить ее свободу.

¹⁶ «Святых мужиков даже, говорит, нет на чудотворных иконах!» — опять ссылается на слова барыни рассказчик (Клычков 1928:350).

¹⁷ И Строгановский, и Большаковский подлинники предписывают изображать святителя с маленькой редкой бородой.

¹⁸ До сих пор постреволюционная антииконная кампания остается как бы в тени той общей антицерковной борьбы новой власти: разрушения храмов и монастырей, физического уничтожения епископов, священников, монахов и мирян. Масштабы культурных потерь России в области иконописания до сих пор не осознано, а число уничтоженных бесценных святынь и эстетически ценных произведений еще никто не взялся подсчитать, что, впрочем, вряд ли осуществимо.

¹⁹ Как выражается один из героев Андрея Платонова, «в религию люди сердце помещать привыкли, а в революции такого места не нашли» (Платонов 1984:1,366).

²⁰ Так же и Клюев начинает отмечать в своих стихах небрежение к святыне: «На божнице табаку осьмина...» (Клюев 1969:1,475); в избу входят чуждые ей агрессивные вещи-знаки новой цивилизации: «И над суздальскою божницей издевается граммофон» (Клюев 1969:2,161).

²¹ По преданию, заступничеством Богородицы город был спасен следующим образом. Татарам показалось, что вокруг Москвы стоит огромное войско. Посланные разведчики также донесли о неисчислимом войске. Татары отступили, хотя в действительности большого войска у москвичей не было.



О НОВОМУЧЕНИКАХ



НАДЕЖДА ТЭФФИ

Илья Фондаминский

Я бы не стала писать о Фондаминском. Мне трудно рассказать о нем так, как бы я хотела. Но есть нечто, что заставляет меня это сделать. Это его слова о людях, душевно близких друг другу: «После смерти такого близкого непременно надо вспомнить и рассказать о нем». Сам он после смерти своей жены выпустил о ней целую книгу, в которой собрал воспоминания всех ее друзей.

Сложную дорогу его души я рассказать не могу и не смею за это браться. Я хотела бы только наметить те простые этапы его пути, которые развертывались перед нашими глазами, то, что мы все видели и в меру собственных душевных сил понимали.

Илья Фондаминский был праведник.

Так говорят о нем все его хорошо знавшие. Не все одинаково, но в долгом о нем разговоре слово это мелькает неминуемо.

Трудно думать, что вот среди нас, в нашей плохой и злой жизни жил человек, которого можно назвать так именем. Жил нашей жизнью среднего русского интеллигента, не проповедовал, не учил, не юродствовал и был праведником. Достоевский, рассказывая о таком же праведнике, сделал его эпилептиком и даже назвал «идиотом». Это необходимо было, чтобы легче, убедит-

тельное и приемлемее стало такое чудо — жизнь праведника среди нас.

В своей прекрасной статье о нем (Новый журнал, книга 18) Г.П. Федотов, называя И. Фондаминского праведником, делает странное замечание: «Правда, шансов на канонизацию у него, еврея и эсера, не много...»

Но разве апостолы и святые ранней зари христианства не были почти сплошь евреями? И разве не было среди канонизированных праведников людей с самым лютым звериным прошлым, пострашнее эсеровских речей Илюши Фондаминского?

Но в этих строках превосходной статьи Г.П. Федотова очень значительно, что такой вопрос, хотя бы с полуотрицательным ответом, мог быть поставлен.

О своей молодости Фондаминский говорил немного и всегда с усмешкой.

Чуть ли не с гимназической скамьи начал он выступать как партийный оратор, носил кличку Лассаля и Непобедимого. Говорил всегда пламенно и увлекательно, не столько убедительно, сколько убежденно. Красивый и приятный, он нравился. Происходил из состоятельной семьи и, конечно, все, что мог, отдавал на партию.

Я его в те времена не знала, а рассказать хочу только то, что сама видела. Встретились мы в эмиграции, а подружился только перед самой войной, уже после смерти его жены.

Многие ставили ему в упрек, что в привязанности его нет горячей любви, что он «тепленький» и любит всех одинаково, а каждому другу, естественно, хочется быть исключительным и единственным.

Он даже как-то сказал:

— Собственно говоря, не надо даже видеть своих друзей. Достаточно знать, что они существуют, и любить их и, если им плохо, спешить к ним на помощь.

Я никогда не упрекала его за тепленькую любовь. Ведь эта всемирная любовь, любовь жертвенная к че-

ловеку, а главное, мука за его страдания, — это и был его тайный, подспудный огонек, пламени которого мы не видели, но тепло чувствовали. Это и есть идеальная христианская любовь, та самая, которая «не ищет своего» и которую с таким трудом воспитывают в себе монахи.

Как он жил среди нас?

Он очень увлекался своей работой — писал «Пути России». Но и вся жизнь его, обращенная к людям, была очень деятельная. У него был необычайный организаторский талант. Думаю, что и развился у него этот талант от постоянного старания помочь людям, придумать для них какой-нибудь выход. Так, он устроил ряд докладов, чтобы спасти «Современные записки». Основал орден «рыцарей русской интеллигенции». Рыцари бегали, продавали билеты, создалось соревнование, и дело удалось великолепно.

Чтобы поддержать парижских поэтов, основал «Круг», члены которого должны были продавать книжку очередного поэта и на вырученные деньги печатать книжку следующего. Все было организовано умно и осторожно, самолюбие не было задето, каждый работал для себя и для других, и не чувствовалась рука благодетеля, которая все-таки создавала и направляла все дело.

Одному молодому поэту, недурно рисовавшему, он посоветовал рисовать художественные открытки и взялся их продавать. Поэт был гордый, и просто денежная помощь его бы смутила, но продавать свои картинки — в этом не было ничего унижительного. Само собою разумеется, что почти все картинки покупал Илюша сам и дарил их только тем знакомым, у которых поэт никогда не бывал и увидеть их не мог.

Он устраивал лекции для молодежи по русской истории, по православной религии, помогал русскому театру.

Помню, какая-то труппа жаловалась ему на безвыходное положение. Предложили выгодную поездку,

а денег на выезд не было. Илюша снял жемчуг с шеи своей жены:

— Вот сейчас же заложите и начинайте работать. Потом сосчитаемся.

Помощь его всегда была простая, какая-то «естественная», точно иначе и быть не могло.

Илюша искал чужое страдание. Он откликался на него спешно, точно боялся опоздать, точно некий голос звал его и торопил, и он на ходу отвечал:

— Я здесь.

Умер священник Е. Илюша лично совсем мало знал его, может быть, даже и совсем не знал, но услышал, что семье покойного очень тяжело, что будто бы хотят отнять у них квартиру и что вдова в отчаянии. Он сейчас же пошел к ним, и первые слова его были, как всегда, спешные и радостные:

— Ни о чем не беспокойтесь. За квартиру уже заплачено.

Сразу же стал своим, близким, водил детей в синема, помогал вдове устроить дела, и не отходил от них, и присматривал, пока не наладил им нормальную жизнь.

Одну женщину бросил муж. И ее Илюша очень мало знал. Ни в каком отношении она интереса не представляла. Но, услышав о ее отчаянии, он сейчас же под каким-то предлогом пошел к ней, стал всячески ее успокаивать и развлекать, водил на концерты и, в конце концов, убедил ее, что жизнь ее не кончена, что она всем нужна и дорога. И она пережила удар и вошла в жизнь.

Займы у Илюши были делом обычным. Одна постоянная его «клиентка» как-то жаловалась мне:

— Я ему говорю, что только до вторника, а он смеется: «Вы ведь никогда не отдаете». Раз уж ты святой, так и нечего высчитывать, отдаю или не отдаю.

— Да ведь он вовсе и не выдает себя за святого. Это вы его так пожаловали.

— Ну, как так! все кричат — святой, святой! Вот вам и святой, не лучше нас, грешных.

Несмотря на свое раздражение, деньги она, конечно, взяла и, конечно, не отдала.

Приключилась как-то с одним парижским журналистом большая неприятность — он растратил вверенную ему очень значительную по тем временам сумму. Назревал крупный скандал, что для журналиста совсем гибель. Уже кое-какие литературные дамы приготовились в благородном негодовании закрыть перед ним свои двери и не подавать руки. Илюша сказал:

— Все эти их руки, конечно, ерунда, а вот какво сейчас ему...

И он уладил все очень быстро и очень просто: внес целиком растраченные деньги, и на этом вся история закончилась. И забыли о ней скоро и окончательно.

Илюша был красивый, но на внешность свою не обращал никакого внимания и даже сверх меры мало ею занимался, так что даже огорчал своих друзей.

— Илюша, голубчик, ради Бога, побрейся. Смотри, ты созвал почтенных людей, это невежливо — выходить к ним в таком виде.

— Да? Неужели невежливо?

— Конечно. Они могут обидеться.

— Ну, в таком случае делать нечего. Побреюсь.

Одежда, еда, жилище — все это никакой роли в его жизни не играло.

Иногда он мечтал, что хорошо бы завести какую-нибудь добрую старую нянюшку, которая бы обо всем заботилась. Но я отлично понимала, что нянюшка нужна ему не для заботы и ухода за ним. Он все равно не брился бы, и не менял воротничка, и не приходил бы вовремя к обеду. Она нужна была для атмосферы любви, душевного уюта и нежности. И само собою разумеется, что не нянюшка бы о нем заботилась, а он о ней.

Как-то, уже перед самой войной, пришла к нему неизвестная молодая женщина, очень измученная, усталая и какая-то безнадежно несчастная. Он с умилением рассказывал, что она была такая вся разбитая, что

когда он вышел на несколько минут к телефону, то, вернувшись, застал ее уже спящей. Она сбросила башмаки, прикорнула в уголок дивана и так мгновенно заснула.

У нее было письмо к В.М. Зензинову, который жил тогда вместе с Илюшей. Кто-то попросил В.М. позаботиться об этой женщине, вдове известного большевика Р-ва, недавно скончавшегося на юге Франции. Владимир Михайлович и Илюша решили уговорить ее переехать к ним. Квартира была большой.

— Я вам наделаю хлопот, — волновалась Р-ва. — У меня скоро должен родиться ребенок. Куда же вам с ребенком.

— Именно с ребенком вы нам и нужны, — убеждал ее Илюша. — Без ребенка мы вас и не хотим.

Она осталась у них.

Как-то я зашла к Илюше. Он открыл мне двери совсем растерянный.

— Я не знаю, что мне делать. Ребенок кричит, а Р-ва ушла по делам. Я ничего не умею с ребенком. Как быть?

Он чувствовал себя совсем виноватым, что не умел пеленать детей.

Кое-как вдвоем помогли потомку лютого большевика, сунули ему соску в рот.

— Какая удивительная судьба, — рассказывал Илюша. — Вот этот самый Р-в, большевистский морской коммиссар, производил обыск на пароходе, на котором я находился. Он меня отлично знал в лицо и, конечно, узнал, но отвел глаза. Пожалел, что ли? Спас от расстрела. И вот теперь его жена и ребенок приютились у меня.

У Илюши она быстро поправилась. Стала искать работу и, кажется, даже нашла. Вошла в жизнь. Когда к Парижу подходили немцы, Илюша отправил ее с ребенком куда-то на юг. Писал мне в Биарриц, чтобы я подбодряла ее письмами, но я сразу потеряла ее адрес, и наше знакомство кончилось. Куда она потом делась, — неизвестно. Думаю, что Илюша дал ей какие-нибудь письма, наметил какую-нибудь нить жизни. В та-

ком ужасе, в каком она пришла к нему, она, наверное, больше уже не оказалась.

Малые подвиги? Да.

Из малых кирпичиков строил Илюша высокую свою башню. Но вынуть один из таких кирпичиков, и будет горькой болью или даже черной смертью богаче наша земля.

— Что, Илюша, — говорила я ему, — все воскрешаете мертвых? Знаете, мне говорили, что по церковным правилам праведника можно канонизировать, только если удостоверены три совершенных им чуда. Самое великое чудо — это, конечно, воскрешение мертвых. А сколько мертвых душ вы воскресили? Хотите, посчитаем? Я знаю много больше семи. Из них же первая... Я говорю не о тех мертвых, которые отпеты и зарыты на кладбище, а о тех, которые свидетельствуют Апокалипсис: «Ты носишь имя, будто жив, но ты мертв». Вот эти мертвые души воскрешаете вы, Илюша.

Натура у Илюши была художественная. Он любил и глубоко понимал музыку, интересовался живописью и литературой. Много книг прочел по искусству. Любил поэтические прогулки. Часто со своим другом, полковником Л., ехали куда-нибудь недалеко от Парижа, вылезали на какой-нибудь станции и отправлялись бродить. Для ночевки выбирали место поглуше, рано утром мылись у колодца. И всегда и везде заходил он в церковь.

— Всегда в дом Божий. И всегда в доме этом вдыхаешь молитвенный воздух.

Он был искренне и глубоко религиозен. Постоянно ходил в церковь. Сказал как-то:

— Меня очень мучает, что я не могу причаститься.

— Отчего же вы, такой верующий, не креститесь?

— Я еще не готов. Еще не достоин. Но я сказал жене, что в одной могиле с ней не буду.

Может быть, он еще не хотел огорчать своих близких по крови. Когда долго и мучительно умирала его жена, одна из его приятельниц с усмешкой спросила:

— Ну что, Илюша, помогает тебе твой православный Бог?

— О да! — отвечал он радостно. — О да! Он мне помогает.

После смерти жены он служил панихиду по ней в православном храме.

Когда началось немецкое наступление, я, по совету Илюши, уехала в Биарриц.

Сам Илюша тоже скоро уехал.

Мне рассказывали его друзья, с которыми он проводил свое последнее лето где-то около По, о том душевном смятении, в котором он находился, не зная, как поступить. Его звали в Америку, и уже все было готово для его отъезда. Там были почти все друзья и единомышленники, весь тот культурный центр, к которому принадлежал Илюша. И там была возможность жить и работать. Но во Франции оставались те, которые уехать не смогли. Оставался лучший его друг, мать Мария, и многие тихие, невидные и безымянные, духовно с ним связанные. И ему было бы стыдно перед ними за то, что поберег себя. Нет, он уехать не мог. Перед ним уже обозначилась другая дорога.

И он вернулся в свой пустой жуткий дом. Вернулся ждать — да свершится.

Немецкую победу Илюша переживал очень тяжело. В.М. Зензинов уехал в Финляндию. В большой пустой квартире Илюша был один. Сидел в огромном полутемном кабинете, где даже днем всегда горела лампа.

Еще до моего отъезда он часто в каком-то истерическом исступлении говорил мне:

— Тэффи! Тэффи! Не падайте духом! Демократии победят. В конце концов, они должны победить. Верьте мне.

У него была великолепная библиотека. Многие советовали ему до победы демократии раздать ценные книги, спрятать их у арийских друзей. Он не слушал и не интересовался такими советами. За него было

страшно. Совсем, совсем один в этой мрачной квартире, в каком-то остановившемся отчаянии.

— Илюша, надо уехать.

Вернувшись в Париж, он снова принялся за прерванную работу. Писал свои «Пути России». Но недолго.

Какой-то культурный немец заинтересовался его библиотекой. Пришел, посмотрел на книги, посоветовал Илюше их продать. Илюша объяснил, что книги ему нужны для его большой работы. Немец пожалел, что книги нужны, и ушел. А через несколько дней явился в отсутствие Илюши с солдатами и с заранее заготовленными ящиками, уложили и увезли всю его библиотеку. Он тогда не уехал и даже не скрылся, не ушел из дома. Покорно ждал.

Иногда входил в свой большой кабинет, смотрел на ободранные полки, на ограбленные шкапы, говорил растерянно:

— Как же я буду работать без книг?

Но печалился недолго.

— Как-то нехорошо, чтобы в распоряжении одного человека была такая масса книг. Ведь я преспокойно могу ходить в Национальную библиотеку.

Так он и сделал. И работы не прерывал. Писал свои «Пути России».

Как относились к нему окружающие?

Мне кажется, что вообще все были к нему очень требовательны. Если бы он не сразу и не от всей души откликнулся на какую-нибудь нужду, не занялся бы устройством какого-нибудь дела, то заинтересованные лица были бы не то что разочарованы, а прямо даже как бы шокированы таким поступком. В оценке его недалеко бы отошли от анекдотической «клиентки»:

— Уж раз ты святой, так нечего высчитывать.

Кое-кто высказывал сомнение в Илюшином уме. Это понятно.

Очень добрые люди часто считаются глупыми.

Ведь умному полагается, прежде всего, твердо знать четыре правила арифметики и ясно понимать, что сложение и умножение ему на пользу, а вычитание и деление в убыток. А может ли умный действовать себе в убыток? Вот тут Илюша часто показывал себя в их глазах простачком.

Но, любя людей, Илюша не был слеп. Он хорошо видел. Все видел, все понимал и никого не осуждал.

После смерти своей жены он как-то сказал мне:

— Человек не должен показывать, что он несчастлив. Я иногда замечаю, что, встречаясь со мной на улице, некоторые переходят на другую сторону. Они боятся. Им неприятно видеть меня, потому что я несчастлив. Человек должен свое горе прятать.

И в другой раз с усмешкой рассказал, как было одно деловое собрание, на которое его совсем не позвали. Не нашли нужным, несмотря на то что дело касалось вплотную его интересов.

— Ведь они даже права не имели так поступить. Это все оттого, что я сейчас несчастлив, и они это знают и уже не считают меня за человека. Нет, верьте мне, горе свое надо от людей прятать. Нельзя быть несчастным.

После таких слов заподозрить Илюшу в наивности было бы трудно.

Когда я вернулась их Биаррица в Париж, Франция уже была занята немцами, и началась крутая гитлеровская расправа.

Илюша уже был в лагере. До сих пор в моей записной книжке его адрес.

Он писал мне. Иногда в общем письме к матери Марии. Писал, что ему ничего не нужно, что он нашел людей, близких по духу, поет в церковном хоре и делает доклады.

Но мы знали, что он очень болен, почти не может есть, что на днях его увезут. (Страшное слово того времени «увезут»).

Последнее письмо мы читали с матерью Марией вместе.

«Пусть мои друзья обо мне не беспокоятся. Скажите всем, что мне очень хорошо. Я совсем счастлив. Никогда не думал, что столько радости в Боге».

Он уже успел принять христианство.

Читали и обе плакали. Не от жалости, а от какого-то горестного восторга, как бы слушая последние торжественные аккорды музыкального апофеоза.

— Из такого теста святые делаются, — прошептала мать Мария.

И я думала — как любил Илюша всякие собрания, диспуты, речи, доклады, ходил к младороссам, к монархистам, к эсерам, в кружок русских дворян и везде чувствовал себя среди друзей, потому что сам всех любил вот этой своей презренной, тепленькой любовью. И как часто в речах своих повторял он мысль о зажженных свечах. Этот образ неугасаемой веры всегда вдохновлял его. Он так искренне, по-детски был убежден, что надо только, чтобы все зажгли эти свечи и шли смело, и тогда рухнет железный занавес, и с криками «осанна» встретит нас, воскресшая в любви советская Россия.

И, слушая его, я всегда вспоминала рассказ одного старого польского писателя, как маленькая девочка слышала, что у ангела светятся глаза. Когда пьяный отец повез ее с похорон матери и на повороте в лесу даже не заметил, что вывалил ее в снег, она поднялась и хотела заплакать от страха, но увидела, как медленно приближаются к ней две светящиеся точки. «Ангел!» — засмеялась она и протянула волку ручку. Конечно, волк загрыз ее, но дело не в этом. Все дело в том моменте, когда человек в последнем средоточии своей жизни протягивает руки навстречу ангелу.

Там, в немецком застенке, Илюша, наверное, зажег бессмертные свечи свои и вышел навстречу ангелу и протянул ему руки.

Конец Илюши Фондаминского покрыт тайной. Следы потеряны. Прошел слух, будто ему удалось пробраться в Россию, что даже кто-то слышал оттуда его голос по радио. Но это уже легенды. Никто ничего не знает, и никто не хочет простой, злой правды.

Утешаем друг друга легендой, хотя правда его выше нашей утекающей фантазии. Жил праведником и принял мученическую смерть, добровольно и радостно.

Воспоминания о матери Марии

Все русские в Париже знали мать Марию, и я тоже с ней виделся не раз, но это были мимолетные встречи.

Последний раз я видел мать Марию осенью 1942 года (точно не помню), когда она приехала к нам на мельницу «Minoterie Cooperative de Dourdan», расположенную на окраине небольшого городка в 50 км от Парижа. Предварительно она позвонила мне по телефону и приехала утром в солнечный день.

Чтобы подойти к нашей квартире, надо было войти в ворота и пройти весь мельничный двор, со всех сторон окруженный производственными зданиями. Я отчетливо помню, как она шла, и что у меня мелькнула мысль: «что-то подумают рабочие и служащие», — так необычен был ее вид в русском монашеском одеянии, так резко выделялась она на фоне французского провинциального городка. И не только благодаря одежде, несколько небрежной, весь её облик был необычен, и рабочие, грузившие мешки с мукой на машины, не могли удержаться, чтобы не проследить за ней взглядом. Ведь это было «явление», которого они никогда не видали, что-то совсем особенное, ибо католические монахини разных орденов (монастырей) совершенно не похожи ни по одежде, ни по облику, ни по манере себя держать на православную монахиню, и в особенности на русскую, такую, как мать Мария. Рослая, она шла широким шагом, прямо глядя перед собой через круглые очки в простой оправе, «нянькины очки», как сказала моя жена.

Она приехала к нам, чтобы поговорить со мной о доставке в больших размерах, чем раньше, продуктов для питания всех тех людей, о которых она заботилась, скрывала от преследования немцев.

В то время наша русская группа сопротивления, получившая потом название «дурданской» (город Дурдан),

уже вполне организовалась, вела подпольную работу и включилась во французское движение Сопротивление этого района, также известное под названием «Resistance de Dourdan». В частности, благодаря тому, что я занимал должность технического директора на кооперативной мельнице и жил при ней, оказывалась широкая помощь всем жившим в период оккупации на нелегальном положении, скрываясь от немцев. При участии рабочих мельницы, часть которых входила в эту же организацию сопротивления, шоферов и грузчиков, поставлявших муку на машинах в разные населенные пункты и в Париж, при сочувствии фермеров, мне удалось наладить получение в довольно больших количествах хлебных «тикетов» (талонов) — продовольственных карточек, которые раздавались всем тем, кто в них остро нуждались, и в первую голову, конечно, всем известным нам скрывавшимся и людям им помогавшим.

Делалось это так. Фермеры доставляли зерно сверх официального наряда. На машины грузились дополнительно, сверх «наряда-путевки», мешки муки. Шоферы и грузчики сдавали эту муку знакомым им булочникам и получали от них хлебные «тикеты», которыми они отчитывались в управлении по распределению муки и хлеба. Эти талоны были месячные, и таким образом могли быть снова пущены в оборот, т. к. на них можно было всюду купить хлеб.

С матерью Марией я держал постоянную связь через своего близкого и большого друга Николая Веревкина, который жил в её «общежитии» со своей матерью. Веревкин с самого начала входил в нашу группу сопротивления и часто бывал у нас в Дурдане. Через него я и снабжал, главным образом, мать Марию хлебными карточками, мукой, крупой и прочими продуктами, иной раз и на грузовиках мельницы.

В этот день она осталась у нас обедать и уехала с вечерним поездом. От этой встречи, от беседы с ней, у меня осталось воспоминание чего-то светлого, легкого. Общий язык мы, конечно, нашли сразу и взаимное доверие было полное, хотя каждый из нас ничего лиш-

него о своих сопротивленческих делах и не говорил. Мало сказать, что она была бодрая, оживленная. Я запомнил ее улыбающейся, я бы сказал, духовно радующейся, как человек, нашедший свой настоящий путь к подвигу.

На следующий день после разрядки, на утренней смене, в выбойном цеху, как обычно, рабочие обменивались новостями о всех событиях, происходивших на мельнице, в городке, во Франции и во всем мире. На этих «летучих собраниях» обсуждались и все проблемы войны, политики и пр. Кроме сведений Би-Би-Си, которые многие слушали на французском языке по радио (в деревнях приемники сохранялись повсеместно), я регулярно сообщал сводки Совинформбюро, так как часто удавалось их ловить. И здесь, как я и ожидал, конечно, не обошлось без насмешливых замечаний насчет моей вчерашней необычной посетительницы. Я объяснил рабочим (с которыми я был в очень хороших, простых отношениях), что это русская монахиня, но заметил, что это объяснение никого не удовлетворило, очевидно, скептические французы имели уже свое мнение. Наконец старик Куапель, сплюнув старую жвачку табака, заявил: «Говорите мне все, что хотите, я никогда не поверю, что это женщина, — я хорошо видел ее большие мужские ботинки, торчавшие у неё из-под суганы», и в знак того, что он не дурак и больше говорить на эту тему не хочет, этот упрямый и добрый старик закатал себе за щеку новую порцию самосада...

Так больше я никогда и не видел матери Марии. А когда уже после войны я узнал о ее гибели, то рассказал в Дурдане своим товарищам по сопротивлению, кем она была и что делала, и тогда уже все поверили, даже старик Куапель. «А я-то был уверен, — признался он мне, — что к вам какой-то переодевшийся мужчина тайно приезжал по делам сопротивления, — ведь я-то знал давно, чем вы занимались». Действительно, наивное представление было у старика о конспирации — ничто не могло больше привлечь внимания, чем необычайный во всех отношениях облик матери Марии.

Прот. СЕРГИЙ ГАККЕЛЬ
(?–2005)

Мария, преподобномученица парижская¹

VII. Роль молитвы

Мы считаем, что жизнь святого, тем более монашескую, — это молитва, молитвенное делание. Однако образ матери Марии показывает, что христианское служение не всегда или не только на этом основано. Годы два после ее пострига она признавалась в недостаточности духовной жизни в себе самой. «Все стало проще, очень просто, совсем, все меньше декламации [...]. Но я хочу сказать вещь, которую можно принять за смирение, хотя это вовсе не смирение. Вот на съезде много говорили о “духовной” жизни, о “касаниях к мирам иным”, о прозрениях, молитве [...]. А я думала: такой духовной жизни, о которой говорят, у меня нет. Просто, если раскрыть мой череп, — кроме счетов, расписок, долгов и комбинаций ничего не найти. В этом смысле я хуже и ниже всех»².

Но все это не мешало ей понимать духовные нужды других, что выражалось в немедленном основании церквей при ее прибежищах для обездоленных и больных. Ее высокая духовность проявлялась в ее работе над вышивками и иконами. Некоторые из них сегодня выставлены здесь. Выставлена также изумительная вышивка на светскую тему, созданная ею в Равенсбрюкском концлагере по просьбе союзницы Розан Ласкру. Присутствие самой Розан Ласкру на нашей встрече как бы приближает нас к событиям тех лет.

Хотя мать Мария создавала и украшала храмы в Париже и Нуази, ее непостоянное присутствие на службах в них огорчало многих. Не все понимали, что она

занималась иными добрыми делами. При этом она сетовала на себя, что недостаточно подготовлена к молитве. Об этом она и жалуется Богу в молитвообразном стихотворении ранних тридцатых годов: «Не научил Ты молиться, — пишет она, — по правилам и законам». Вместе с тем, само творение вдохновляет ее песни, в том числе «человек»³.

Благочестие, благочестие

В это время она постоянно борется против того, что она определяет как «культ буквы» в православной жизни. (См. ее программную статью «Типы религиозной жизни». 1937). В другой статье («Положение эмиграции»), она пишет: «Мы должны четко отличать православие от всех его украшений и одежд»⁴.

Это относится и к грандиозным соборам и к скромным эмигрантским храмам, бывшим конюшням или гаражам, как у нее, на улице Лурмель. Когда мать Мария узнала о сборе денег, совершенном сотрудниками-монахинями не на помощь голодающим, а на покупку добавочных богослужебных книг, она была возмущена. «Меня мучает, что даже среди самых близких чувствуется стена в основном, — писала она в записной книжке. — Благочестие, благочестие, а где же любовь, движущая горами? Чем дальше, тем более понимаю, что только она мера вещей. Все остальное, более или менее внешняя дисциплина»⁵.

Любите друг друга

Она писала: «на Страшном суде меня не спросят, успешно ли я занималась аскетическими упражнениями и сколько я положила земных и поясных поклонов, а спросят: накормила ли я голодного, одела ли голого, посетила ли больного или заключенного в тюрьме. Только это и спросят. [Ибо] путь к Богу лежит через любовь к человеку, другого пути нет»⁶.

Но в такой любви не может быть никаких ограничений. «“Любите друг друга”, только без конца и без исклю-

чения», — писала она после смерти четырехлетней дочери Насти в 1926 году. Такая любовь не может быть самолюбленной, в ней нельзя искать своего. Она всегда уступает тому, кто нуждается, она никого не исключает. «Пусть отдам свою душу каждому», — писала она в одном своем стихотворении⁷. И в самом деле — каждому. «Если бы и вам грозила беда, она и вам помогла бы», — сказала Софья Борисовна Пиленко, мать матери Марии, тому ээсовцу, который пришел арестовать ее дочь. Мать Мария улыбнулась и сказала: «Пожалуй, помогла бы»⁸.

Свобода

Под покровительством митрополита Евлогия она пользовалась редкой свободой и придерживалась собственного монашеского пути. По ее убеждению свобода — аксиома церковной жизни. В согласии со своим другом, Николаем Бердяевым, она считала, что свобода — призвание. «Мы призваны к свободе», — писала она⁹. Но призвание — не из легких. В одном месте она пользуется выражением «страшный дар свободы»¹⁰.

Свобода ее вдохновляла. Она тем более ценила ее, что Русская Церковь обрела ее лишь в западноевропейской диаспоре. «Наша Церковь никогда так не была свободна, — говорила она Константину Мочульскому. — Такая свобода, что голова кружится. Наша миссия — показать, что свободная Церковь может творить чудеса. И если мы принесем в Россию наш новый дух — свободный, творческий, дерзновенный — наша миссия будет исполнена»¹¹.

Тем не менее она сомневалась, сохранится ли свобода в России в постсоветское время. Она изложила свои сомнения в пронизательной статье 1936 года «Настоящее и будущее Церкви»¹².

Юродство

Но в свободной церковной среде Западной Европы, по ее убеждениям, не хватало юродского начала. Именно оно могло бы указать на те важные и трудные исти-

ны, которые невозможно разглядеть за благоустроенной церковной жизнью. Поэтому мать Мария говорила, что неустроенность необходима: «Наше время [...] помогает нам действительно и до конца принять обет нестяжания, искать не «образа жизни», а «безобразия», юродского безобразия жизни [...]»¹³. В конечном итоге, по ее словам, «лучше кликушествовать и юродствовать, чем попивать чай с просфоркой»¹⁴.

Жестокий порядок, которой был навязан немецкой оккупацией, был совершенно ей неприемлем, в первую очередь, преследование евреев. К необходимости помогать обездоленным прибавилась необходимость помогать гонимым евреям. Это и привело к аресту сына Юры, отца Димитрия Клепинина, настоятеля храма на улице Лурмель, и ее самой — вместе с другими членами ее движения. Таким образом, подтверждался смысл ее слов: «Свобода обязывает, свобода вызывает жертвенную отдачу себя, свобода определяет честность и суровость к себе, к своему пути»¹⁵.

Собой тушить мирскую скорбь

Жуткий мир в женском концлагере Равенсбрюк требовал такой же жертвенной отдачи себя. Из Равенсбрюка мать Мария отправила прощальное слово митрополиту Евлогию, в котором говорила о своей полной покорности страданию¹⁶. Но это был не квистизм, не побег во внутреннее «я». Наоборот, мать Мария таким образом освобождалась для того, что сама определяла как «неустанное делание любви»¹⁷. Как никогда прежде, она именно в эти годы исполняет свое призвание «собой тушить мирскую скорбь»¹⁸.

При этом она была готова умереть за другого, готова совершить «жертвенную отдачу себя». Есть все основания думать, что она так и поступила, заняв место одной своей соузницы на пути в газовую камеру. Во всяком случае, такой поступок полностью соответствовал характеру ее жизни. В этой связи хотелось бы процитировать слова ее соузницы Жакелин Пейри.

Жакелин Пейри находилась вместе с матерью Марией среди тех заключенных, которых эсэсовцы избирали на жизнь или смерть в тот незабвенный день — в великую пятницу 1945 года. (С радостью отмечаю, что Жакелин Пейри сегодня находится среди нас).

Она считала, что уже сама **готовность** матери Марии принести себя в жертву была плодотворна. «Как бы то ни было, она сознательно принесла себя в жертву [...], тем самым помогая каждой из нас принять свой крест»¹⁹.

В таком предстоянии Богу — суть подлинной молитвы, в которой поминаются и все и вся. По словам новопрославленной мученицы Марии:

«О, Господи, я не отдам врагу
Не только человека, даже камня.
О имени Твоем я все могу,
О имени Твоем и смерть легка мне»²⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Слово, сказанное на собрании в честь новоканонизированных святых, состоявшееся в Свято-Сергиевском Институте в Париже в июне 2004 г.

² *Мочульский К.* Монахиня Мария (Скобцова). (Воспоминания). «Третий час». 1946. С. 67.

³ *Монахиня Мария.* Стихи. Берлин, 1936. С. 57.

⁴ *Сергий Гаккель, прот.* Мать Мария. Париж, 1992. С. 145–146.

⁵ Рукопись, архив матери Марии (Сассекс).

⁶ *Мочульский К.* Монахиня Мария (Скобцова). (Воспоминания). «Третий час». 1946. С. 70–71.

⁷ *Мать Мария.* Стихи. Париж, 1949. С. 52.

⁸ *Пилленко С.Б.* Автограф, архив матери Марии (Сассекс).

⁹ *Сергий Гаккель, прот.* Мать Мария. Париж, 1992. С. 145. См. Сергей Гаккель. На страже свободы (Мать Мария и Николай Бердяев). «Христианос». IX. 2000. С. 65–81.

¹⁰ *Мать Мария.* На страже свободы. 1937; Воспоминания, статьи, очерки. Париж, 1992. С. 267.

¹¹ *Мочульский К.* Монахиня Мария (Скобцова). (Воспоминания). «Третий час». 1946. С. 65.

- ¹² *Мать Мария*. Настоящее и будущее церкви. 1936. «Воспоминания». С. 239–249.
- ¹³ *Мать Мария*. Под знаком гибели. 1938; Стихи, поэмы, мистерии, воспоминания об аресте и лагере в Равенсбрюк. Париж, 1947. С. 123.
- ¹⁴ *Мочульский К.* Монахиня Мария (Скобцова). (Воспоминания). «Третий час». 1946. С. 71.
- ¹⁵ *Мать Мария*. Под знаком нашего времени. 1938. «Воспоминания». С. 259.
- ¹⁶ *Сергий Гаккель, прот.* Мать Мария. Париж, 1992. С. 244.
- ¹⁷ Православное дело. 1939. С. 95.
- ¹⁸ *Сергий Гаккель*. Мать Мария. Париж, 1992. С. 82.
- ¹⁹ *Jacqueline Rey*. Воспоминания. Архив матери Марии (Сассекс); см. *Сергий Гаккель*. Мать Мария. Париж, 1992. С. 259.
- ²⁰ *Мать Мария*. Стихи. 1940. С. 41.

Прот. Сергей Гаккель
(?–2005)

Мученик Георгий

Молитва

Молитва, [которая всегда не легко давалась матери Марии], была любимым прибежищем для ее сына Георгия. Во время своего отдыха в Англии в 1937 году пятнадцатилетний подросток проявляет особую преданность личной молитве. «Я здесь приучаюсь по-настоящему молиться», — пишет он отцу¹.

Сергей Пристли, его английский приятель, который молился вместе с ним в храме на улице Лурмель, а потом и дома в Англии, навсегда запомнил эти моменты своей жизни. Рассказывая об этом, он говорил: «быть рядом с ним, когда он молился, было переживанием, которого я никогда не забуду [...]. Когда мы молились вместе с Юрой, у меня было почти физическое ощущение вечности [...]. Казалось, что если мы еще больше приблизимся к Богу, то придется просто умереть»².

Иподиаконство

Тем не менее, подчеркивал Юра, такая глубокая молитва никак не заменяет церковные службы, которые он с детства любил. Он еще подростком был псаломщиком, затем это естественно перешло в служение иподиакона. Он причащался регулярно — по возможности, еженедельно.

Вступая в свое отрочество, он начал все глубже вникать и ту «внехрамовую литургию», в то делание, которым так самоотверженно занималась мать Мария³, служа обездоленным.

Внехрамовая литургия

В этом ему помогала его природная доброта. «Он был общий любимец, — писала его бабушка, — ласковый, готовый всякому помочь, сдержанный и кроткий»⁴.

«Он в прекрасных отношениях со всем творением, — отметила мать Евдокия (Мещерякова) в 1936 году, — со всеми дружит, а также, — прибавила она, — чуть-чуть снисходителен»⁵.

Военное время и последовавшая за ней оккупация значительно умножили число нуждающихся в помощи. Когда в 1942 году усилились гонения на евреев, Юра усердно помогал гонимым, особенно тем, кто зависел от столовой на улице Лурмель. Когда пожилая Любовь Гавронская по болезни не могла уже приходить туда на трапезы, Юра начал доставлять ей необходимые продукты на дом. В начале 1943 года Юра — рискуя свободой, а может быть, и жизнью — уступил свою комнату на улице Лурмель другой еврейке, Ирине Лурье. Посторонним же он объяснял, что все в порядке: «Моя жизнь мало в чем изменилась»⁶.

Арест

Когда он был арестован 8 февраля того же года, в его кармане нашли письмо Ирины Лурье, которая была уже под арестом.. Она писала Юре, надеясь что он обратится к отцу Димитрию с просьбой о выдаче фиктивного свидетельства о ее крещении или хотя бы принадлежности к православному приходу на улице Лурмель. Юре близки и понятны были слова его матери: «нет еврейского вопроса, есть христианский вопрос [...]». Если бы мы были настоящими христианами, мы бы все надели [еврейские] звёзды. Теперь наступило время исповедничества. Большинство соблазнится, но Спаситель сказал «не бойся, малое стадо»⁷.

Будущий священник

Исповедничество иподиакона Георгия продолжалось и в заключении. В первой стадии заключения укрепилась его дружба с соузником, отцом Димитрием Клепининым. В апреле 1943 года он пишет родным: «С Димой [с отцом Димитрием] я на «ты», и он меня готовит к священству. Надо уметь и стараться познавать волю

Божию, ведь это меня всю жизнь влекло и, в конце концов, только это и интересовало»⁸. Об этом желании свидетельствуют и письма отца Димитрия. «Желал бы не разделяться с Юрой Скобцовым ради него, — пишет он жене, — так как думаю, [что] я ему очень нужен»⁹.

Многие службы совершались рано утром и поэтому вдвоем. «Благодаря ежедневным литургиям, здешняя жизнь совершенно преобразилась, — писал Юра домой. — И я, честно говоря, ни на что не могу жаловаться».

Несмотря на тяжкие унижения, переживаемые заключенными, Юра писал о врагах: «я не испытываю никакой ненависти к ним, хотя они мне чужды и неприятны»¹⁰.

Бесстрашие

К тому времени мать Марию уже отправили на восток, «я постоянно о ней думаю», писал он в следующем письме домой¹¹. «Каждый день поминаем ее на проскомидии (и вас тоже)»¹². А когда настал момент его депортации в Германию, он снова писал: «Я абсолютно спокоен, даже немного горд разделить мамину участь». Вероятно, в этой связи и пишет его союзник, Федор Тимофеевич Пьянов: «Юра веселый, добрый, чувствует себя героем»¹³.

В прощальном, действительно героическом письме, Юра пишет: «Обещаю Вам с достоинством все перенести. Все равно, рано или поздно, мы все будем вместе. Абсолютно честно говоря, я ничего больше не боюсь. Главное мое беспокойство — это Вы [...], я хочу уехать с сознанием, что на Вас пребывает тот мир, которого никакие силы от нас отнять не могут. Прошу всех, если кого чем-либо обидел, простить меня. Христос с Вами!»¹⁴.

Последние дни

Юра с отцом Димитрием находились в концлагере Дахау в течение одного месяца, от 16 декабря по 25 января. На заре 25 января 1944 года их отправили в сосед-

ний, подземный лагерь Дора. Федор Пьянов успел с ними попрощаться через лагерную решетку. Каждый друг друга благословил¹⁵.

Есть свидетельства, что в Бухенвальде Юра еще мог поддерживать союзников («он всячески их воодушевлял»), и что он это делал вопреки лагерным правилам. Он не боялся наказания. «Они не могут причинить никакого вреда, — говорил он, ссылаясь на свое тяжкое болезненное состояние. — Я все равно умираю»¹⁶.

Прощание

Через десять дней по прибытию в страшные условия второго лагеря он заболел острой формой фурункулеза и был отправлен в еще не действующий медпункт. Оттуда его переправили, якобы на лечение, «в неизвестном направлении», что обычно означало «на уничтожение». Один его приятель из Парижа, точнее, из общежития на улице Лурмель, как раз увидел его в грузовике. Им удалось обняться на прощание.

По его рассказам, Юра был спокоен¹⁷. Нельзя сомневаться, что в нем действительно пребывал тот мир, «которого никакие силы отнять у нас не могут». Как он из первого лагеря писал бабушке: «Dieu est avec nous et c'est par la souffrance que nous connaissons des joies [...] qui ne sont pas de ce monde»¹⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Письмо к Д.Е. Скобцову, 8 августа 1937, архив матери Марии (Сассекс).

² Письмо от Сергея Пристли к отцу Сергию Гаккелю, 14.1.1974, архив матери Марии (Сассекс).

³ *Мать Мария*. Итоги 7-ми лет. 1939. Машинопись, архив матери Марии (Сассекс).

⁴ *Пилленко С.Б.* Мать Мария. Стихотворения, поэмы, мистерии, воспоминания об аресте и лагере Равенсбрюк. Париж, 1947. С. 151.

⁵ Письмо матери Евдокии (Мещеряковой) к священнику Клоду Элизону (3.6.1936), архив матери Марии (Сассекс).

⁶ Юра Скобцов, письмо к Сергею Пристли от 2 августа 1942 приводится в письме Пристли от 4 января 1974, архив матери Марии (Сассекс).

⁷ *Мочульский*, С. 75.

⁸ Письмо к родным (21.4.1943), архив матери Марии (Сассекс).

⁹ Мать Мария (Скобцова) (1891–1945): материалы к канонизации. Париж, 2000. С. 102, прим. 1.

¹⁰ Письмо к родным (19.8.1943). Там же. С. 103.

¹¹ Письмо к родным (24. 8.1943). Там же. С. 104.

¹² Письмо к родным (27.4.1943). Гаккель С. Мать Мария. С. 233.

¹³ *Пьянов Ф.Т.* Неизданные воспоминания («Как мы жили в лагере»), архив матери Марии (Сассекс).

¹⁴ Письмо к родным (декабрь 1943).

¹⁵ Устное свидетельство Ф.Т. Пьянова. 1964. См. *Гаккель С.* Мать Мария. С. 235.

¹⁶ Цитировано со слов о. Георгия Шумкина (1945) в письме Сергея Пристли к о. Сергию Гаккелю, архив матери Марии (Сассекс).

¹⁷ Свидетельство Ю.П. Казачкина приводится в книге С. Гаккеля. Мать Мария. С. 236.

¹⁸ «Бог пребывает с нами, и через страдание мы не знаем радости [...], которое не от мира сего». Письмо к С.Б. Пиленко (19.5.1943). Архив матери Марии (Сассекс).

В МИРЕ КНИГ



*Свящ. Михаил Едлинский,
свящ. Георгий Едлинский.*

Любящее Господа сердце. —
К.: Дух і літера, 2002. — 480 с.

В сборнике помещены не только произведения двух священников — протоиерея Михаила Едлинского и его сына, протоиерея Георгия, но и воспоминания тех, кто на всю свою жизнь сохранил в памяти образ пастырей, ощущая всегда их неизменную любовь и молитвы.

Отец Михаил Едлинский (1859–1937) после окончания Киевской Духовной Академии (КДА) преподавал в семинарии, а в 1893 году, после рукоположения, стал настоятелем Борисоглебского храма на Подоле и оставался им вплоть до разрушения храма в 1933 году. Многим он был известен своим молитвенным заступничеством. Недаром праведный Иоанн Кронштадтский говорил киевским паломникам: «Зачем вы так далеко ехали, ведь у вас в Киеве есть отец Михаил Едлинский?» Отец Михаил был духовником всех киевских священников. Особая духовная дружба связывала его с профессором-библеистом КДА прот. Александром Глаголевым, настоятелем церкви Николая Доброго. Вместе они выходили с хоругвями и крестами на улицы Подола и останавливали черносотенные погромы. Их арестовали почти одновременно, осенью 1937 года, — и вскоре они приняли венец мучеников.

Труд о. Михаила Едлинского «Чудотворные иконы Нерукотворенного Спаса, Божией Матери и святые угодники Божии...», не переиздавался с 1897 года. Настоящее издание — новая встреча его с читателями.

Георгий Едлинский (1902–1988), сын о. Михаила, с младенчества воспитывался как будущий пастырь. О. Георгий достойно следовал по пути отца. Начальное образование Юрий получил в школе-приюте при Борисоглебском храме, которую построил и содержал на церковные средства его

отец. В 1919 г. Юрий окончил Киевскую Духовную Семинарию (КДС), а в 1924 г. — Киевскую Духовную Академию со степенью кандидата богословия. В то время занятия студентов КДС и КДА уже проводились на квартирах профессоров. Позже, в 1924–1927 гг., он учился также в Киевском государственном университете на литературно-лингвистическом факультете, но оттуда его, как сына священника, исключили.

В 1926 г. летом Георгий вместе с о. Михаилом, о. Александром Глаголевым, о. Анатолием Жураковским, Дмитрием Погорским, Анной Малышевой и своей сестрой, Любовью Михайловной, посетили Дивеевский монастырь и Саровскую пустынь. После этой поездки Георгий Михайлович обвенчался с Анной Сергеевной Малышевой. У них в 1928 г. родился сын Николай.

31 января 1941 г. епископ Киевский Пантелеимон рукополагает Георгия Михайловича в сан священника и назначает настоятелем Воскресенской церкви г. Киева. Позже о. Георгий был назначен настоятелем храма в с. Сушковка Бабанского р-на Киевской обл., а с 12 июля 1942 г. — настоятелем Покровской церкви в с. Рыжавка Ладыженского р-на Киевской (ныне Черкасской) обл.

18 декабря 1945 г. митрополит Киевский и Галицкий Иоанн перемещает о. Георгия в Макариевскую церковь г. Киева, где тот служит до самой своей кончины. За время своего пастырства о. Георгий благолепно украсил Свято-Макариевский храм (был установлен резной дубовый иконостас, были написаны заслуженным художником Украины С.И. Ижакевичем большие иконы) и, самое главное, создал в этом приходе настоящую православную семью, которая не распалась и поныне.

Проповеди отца Георгия, воспоминания его духовных чад и близких дают яркое представление о жизни и пастырских трудах в нелегкой атмосфере «атеистического» режима.

В книге приоткрываются многие неизвестные события из жизни киевских праведников, свидетельствующие о путях, какими восходит к Богу, по слову о. Георгия, «любящее Господа сердце».

К.С.

Георгий Эфрон.

Дневники в двух томах.

Том 1: 1940–1941 годы, 560 с.

Том 2: 1941–1943 годы, 368 с.

Издание подготовили Е.Б. Коркина и В.К. Лосская.

М.: Вагриус, 2004.

Кто начнет читать этот пространный дневник 15-ти, затем 16-ти и 17-ти летнего отрока, уже не оторвется, и закроет книгу в ошеломлении от трагического накала строк, в которых преломилась страшная судьба не по возрасту созревшего мальчика, всей его семьи, всего его окружения, той части эмиграции, соблазвившейся советской родиной, да и всей страны. За сыном Марины Цветаевой, погибшим в 18 лет в мае 1944 г., о жизни которого почти ничего не было известно, до сих пор «шелестела худая слава, как говорила Ахматова, на основании опыта с собственным сыном, «безумная материнская любовь, избалованность, обернувшаяся холодом, если не жестокостью по отношению к матери». Дневник же передает куда более сложный и богатый внутренний мир Георгия Эфрона. Сын Марины Цветаевой был на редкость одарен в литературном смысле, сознавал свою одаренность и готовился стать писателем. Поражает его начитанность, страсть к чтению, самому разнообразному, всегда сопровождавшемуся небанальными оценками. Одаренность проявляется и в языке. «Мур», прозвище данное ему матерью, владел прекрасным, четким русским языком, отчего дневник, несмотря на повторы, читается с неослабевающим интересом. Часто он переходит и на французский язык, но им он владеет не так исправно. Двоеязычие — одно из проявлений той раздвоенности, которая вследствие воспитания, полученного в семье, определила трагедию Георгия. В Россию он приехал в 1939 г. вместе с матерью, убежденным (судя по всему, в отличие от нее) коммунистом, сторонником не только советской власти, но и французской коммунистической партии. А вскоре после их приезда, уехавшие раньше сестра и отец были арестованы, как и друзья семьи: Клепинины и др. Как было Муру сочетать привитые ему отцом и сестрой убеждения с увиденной и пережитой реальностью? Как сочетать с российским-советским варварством свою влюбленность в западную культуру, выразителем которой был для него незабываемый Париж? Как найти ему, чужа-

ку, с подозрительным западным прошлым, среди соклассников какую-либо общность с его собственными интересами и запросами? Единственным его другом в Москве был «Митька» (Дмитрий Сеземан, ныне живущий под Парижем) — пасынок Н. Клепинина, как и Мур увезенный родителями из Франции в СССР. Но «Митька» был старше его и остался совершенно трезвым по отношению к советской действительности (к концу войны он будет, в свою очередь, арестован, а в брежневские времена воспользуется возможностью вернуться во Францию). Мур терзается, но не унывает. В нем — естественная юношеская страсть к жизни. Вопреки тяжелым бытовым условиям — безденежье, бесконечные переезды с одной коммунальной квартиры на другую — ему хочется доучиться, пробиться, найти родную душу, чему посвящены многие страницы Дневника, одновременно поразительно взрослые и непосредственно отроческие, шемящие и яркие. Даже второстепенные, встречающиеся лица под его пером приобретают осязательные черты, их не забываешь. А тут разыгрывается война, злополучная эвакуация по настоянию матери (чтоб уберечь сына от бомбардировок), кончившаяся ее самоубийством, затем одинокая жизнь в далеком и чуждом Ташкенте, где впервые дух его надламливается. При скудости денег, потребность еды становится неотвязчивой мыслью, все другое затемняющей. Муру все же удается в конце 1943 г. вернуться в Москву, проучиться еще год. Но свидетельств об этом конечном этапе почти не осталось. Мобилизованный весной 1944 г., Мур погибает при первом участии в боях, а с ним исчезают и все его вещи. Его собственный трагический конец (да и всей семьи, за исключением сестры Ариадны, переживший заключение и ссылку; а вот из Дневника так и не ясно, узнал ли Мур о том, что его отец был расстрелян?) держит читателя в постоянном напряжении.

И невольно думаешь: этим Дневником, без малого 60 лет после своей смерти, Георгий Эфрон одержал победу над своей несостоявшейся, оборвавшейся жизнью: ибо его Дневник останется одним из самых сильных и правдивых документов, даже больше, — литературным памятником этих страшных лет.

А.А. Угримов.

Из Москвы в Москву через Париж и Воркуту.

М.: изд. РА, 2004, 720 с.

Составление, предисловие и примечания Т.А. Угримовой.

Слово от издателя А.Д. Сарабьянова.

Воспоминания А.А. Угримова, изданные дочерью, не дожившей до выхода книги, в чем-то перекликаются с судьбой Г. Ефрона, хотя и написаны в совсем другом ключе. Это тоже повесть эмигранта, вернувшегося поневоле (точнее, водворенного) в СССР, но уже в зрелом возрасте. Родившийся в 1906 г., подростком оказавшийся с отцом на философском пароходе изгнанников, Угримов принадлежал к тому «незамеченному» молодому поколению эмиграции, которое не хотело оставаться за бортом истории и потому пошло навстречу советской власти. Угримов записался в младороссы («царь плюс советы»), отважно участвовал во французском Сопротивлении, после войны стал председателем местного отдела Союза советских граждан и, как таковой, в 1948 г., был выслан из Франции, но вскоре, одновременно с женой, был арестован и приговорен к 10 годам исправительных лагерей... А с конца 60-х годов Угримов стал одним из «невидимок», активно помогал Солженицыну в хранении его рукописей, в частности «Архипелага ГУЛАГа», был его нелицеприятным советником (см. прекрасный портрет Угримова в главе «Невидимки» в полном издании «Бодался теленок с дубом»).

Угримов понимал, что писать о лагерном опыте после Солженицына более чем рискованно, и не намеревался свои воспоминания печатать. Однако его свидетельство самоценно той скромностью, человечностью и просветленностью, которые заложены были в его личности. Первый день заключения, следствие, нудные рабские дни в Заполярной шахте принадлежат к лучшим страницам лагерной литературы. Пройдя через все круги гулажного ада, Угримов всегда пытался найти не только в заключенных, доведенных до отчаяния, но даже и в следователях и вертухаях признаки и проявления человечности. В этом ему помогала его твердая, спокойная, целомудренная религиозность, без всякого нажима. Так, в карцере он творил Иисусову молитву, но упоминает об этом, естественно, как бы проходя... У Угримова восприятие лагерей противоположно той безнадежности

и беспощадности к человеку, которые сквозят в творчестве Шаламова (правда, срок у него был короче, из десяти лет от отбыл шесть, да и годы были чуть помягче).

Во второй части книги помещены воспоминания о детстве в России и о жизни в эмиграции. Они интересны, но несколько многословны и не обладают тем светом сквозь страдания, который на страницах о тюрьме и лагере так обогащает читателя.



ПАМЯТИ УШЕДШИХ



Владимир Вениаминович Бибихин

Нигде как в целом мире не может иметь место существо человека, чистое присутствие с его основной мелодией, молчаливым согласием.

В.В. Бибихин. Мир.

Оборванное еще так близко, еще совсем здесь, так что множество картин, жестов, интонаций, сцен появляются рядом: одно, другое, третье. Владимир Вениаминович на крыльце дома, который он сам в одиночку построил, в летней темноте, со скрипкой. Владимир Вениаминович за рулем в своей уже почти самодельной машине. Среди мальчиков: «Господа! кто идет за водой?» Владимир Вениаминович в больничной постели после операции с «Илиадой» по-гречески. Обрадованный и радующий голос в трубке: «Ольга Александровна?»

Эпизоды «из жизни» вспоминаются первыми — раньше, чем сочинения и мысли. Владимир Вениаминович был предан философии, которую многие профессиональные философы (собственно говоря, историки философии, критики и аналитики разнообразных готовых философских систем) сочтут «уже невозможной», — философии, которая есть образ жизни, место жизни, есть наше присутствие в мире, так, как это было для Сократа или Киркегора.

Мир — быть может, главное слово мысли Бибихина.

Мы еще не знаем этой мысли во всем ее размахе: очень многое из того, что он писал, до сих пор не опубликовано.

ликовано, опубликованное не обдуманно читавшими и не объединено в целое (ведь предметы его мысли так разнообразны, так по всей видимости далеки друг от друга: кто еще мог бы писать о Паламе — и о Беккете, о петровских реформах — и о санскритских гимнах, о Макарии Египетском — и о Витгенштейне: писать не только с полным знанием дела, но *не меняя голоса?*). И сама его мысль, и пути ее изложения слишком далеки от наличных дискурсов — и от «научно-философского», «предметного», и от журналистского размышленчества, затопившего все в последнее десятилетие. Даже неожиданное слово Мераба Мамардашвили легче идет навстречу читателю, проще смыкается с нашими привычками понимания: ага, вот постулат! Если у Бибикина есть постулаты, то это постулат недоумения и постулат ускользания, речь его никогда не доходит до той точки, где ее можно ухватить, сделать формулой и затем успешно «применять». Кажется, что он просто дал обет никогда не произнести такого *применяемого* слова. Еще не отыскано самое приблизительное определение для его мысли. Что это: русская феноменология? Сам он в разговорах порой давал понять, что относит свои занятия к богословию: но к богословию в том смысле, в каком об этом говорят, рассуждая о Хайдеггере. К богословию в античном смысле, к богословию Начала, о котором еще ничего не решено. К нынешнему моменту мы совсем не готовы обсуждать это. Встреча с мыслью Бибикина только начинается. Начинается его другое присутствие. Первое кончилось.

Голос Бибикина слышали поздно. Вплоть до конца 80-х годов его знали как виртуозного переводчика сложнейших авторов: Кузанского, Паламы, Ареопагита, Хайдеггера, Витгенштейна. Собственные труды дожидались своего времени. Древние и новые языки он знал превосходно. Язык, слово составляли постоянный предмет его мысли. Одним из главных, определяющих людей своей жизни он считал нашего великого

лингвиста А.А. Зализняка, затем — Сергея Сергеевича Аверинцева. В позднейшие годы он продолжал переводить: большой том Ханны Арендт, новые переводы из Витгенштейна и Хайдеггера. И издавал книгу за книгой: «Язык философии», «Мир», «Узнай себя», «Новый Ренессанс», «Слово и событие», «Другое начало», «Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев». Эти книги по преимуществу составляли курсы, которые он читал в Московском университете с 1989 года, и выборки из дневников, которые он вел непрерывно. Еще многие курсы («Пора», «Новое русское слово» и другие) остались в рукописи. Лекции Владимира Вениаминовича были событием; его воздействие на слушателей было огромным, почти магическим. Те, кому довелось слушать его ни на кого не похожие беседы в юности, никогда уже не освободятся от этого опыта вопрошания вещей, от категорического императива «неопертости», то есть принятого на себя риска выяснить все с самого начала, на очной ставке с собой и миром, не прячась за готовые решения, определения, классификации, начиная с точки полного неведения, «амехании» (недоумения) и в качестве познавательного инструмента избирая только собственную чуткость.

Как все мы, выросшие в крайней несвободе идеологического государства, Владимир Вениаминович страстно любил свободу. Само собой разумеется, из этого следовал его нонконформизм, порой вызывающий, и куда более обширный, чем, скажем, у Сергея Сергеевича Аверинцева. Он держался совсем в стороне от внешнего успеха, от всякой формы этаблированности. Ему нужен был другой успех (производный от глагола «успеть» во всех его значениях) — тот успех, к которому направлен мир, которого ищет природа: успех как исполнение задания, попадания в свое место в мире и в свое время. Место человека, узнающего себя. Это место было связано для него с каждым моментом жизни. Этим местом был его дом, его необыкновенная се-

мья, Ольга, дети. Этим *своим* местом в мире была для него Россия — я думаю, самая глубокая его любовь.

Мир, с которого я начала вспоминать его, он мыслит во всей широте значений этого русского слова: мир-согласие; мир-общество; мир-мироздание. Его философия начинала по существу большую апологию мира, апологию вещества, своего рода космодицею, хронодицею, зоодицею. В свои оправдания здешнего он включал не только то, что могут сообщить гуманитарные науки, поэзия, живопись, музыка, но и современная физика, математика, астрономия, биология.

Человек, вырывающийся на свободу из тесноты, обычно видит свободу как возможность отказа, сопротивления, битвы, возможность ухода. Владимир Вениаминович знал другую, глубокую свободу: свободу согласия, принятия, прихода, возвращения — свободу мира.

— Все пройдет. Все будет хорошо! — вот последние слова, которые я от него слышала за несколько дней до кончины.

И быть может (вспоминая разговор о философии и богословии), его мысль была обширным истолкованием завещанного нам приветствия: «Мир вам!»

Ольга Седакова

Памяти Владимира Лапина

Владимир Петрович Лапин – мой самый давний друг Володя Лапин – умер через пять дней после того, как ему исполнилось 60 лет. О его юбилее не было нигде и никак упомянуто: разве что как раз к этому дню, по чистому совпадению, вышла большая подборка его стихов в «Континенте». Его многолетняя работа в русской поэзии осталась почти незамеченной. Вундеркиндное начало (одобрение Маршака и Чуковского; выход первой книги, «Тетрадь Володи Лапина», когда автору ее было 16 лет) – и затем десятилетия полного отсутствия в публичной жизни. Стихи его не публиковались в советские годы, когда Лапин был близок правозащитным кругам; в новые времена выходили подборки в толстых журналах («Дружба народов», «Знамя», «Новый мир», «Континент»); вышло две небольших книги – «Сверчок» (Carte blanche, 1993) и «Тон» (изд Ивана Лимбаха, 2003). И хотя обе эти книги без малейшей рекламной поддержки быстро исчезли с прилавков, реального присутствия поэта Владимира Лапина в современной словесности так и не сложилось. Критики и активисты литературного процесса были заняты другим. Среди «новой волны» поэзии, на фоне раскрепощенного «актуального искусства» последнего десятилетия голос Лапина был настолько же неуместным, как и во времена подцензурной словесности. Поздно говорить о том, что голос этот был достоин куда большего внимания, а сам говоривший – не таких ужасающих условий жизни (менее обеспеченного человека среди моих небогатых друзей и знакомых не было). Не трудно надеяться на то, что рано или поздно это заслуженное внимание к тому, что писал Владимир Лапин (а он не переставал писать до последних дней), придет, что его неопубликованные сочинения будут собраны и изданы. Лапин пришел в русскую поэзию со своим тоном, а такие вещи случаются

ются не часто — и даром не проходят.

Я начинаю с этих печальных обстоятельств не для того, чтобы укорить современников и собратьев: скорее, чтобы выразить нашу общую вину перед ушедшим. Обида художника состоит не в том, что ему чего-то не дают, чего-то не додали — но в том, что у него не взяли, не приняли того дара, с которым он пришел. Владимир Лапин был из тех, кто всей душой предпочитает давать и помогать — а не брать и просить помощи. Он знал и чувствовал, что у него есть свой читатель, есть те, кому его стихи принесут то, что может приносить поэзия:

*Но в этом есть и вещье «ау»,
И вера в то, что в мире не одни мы,
И сопряжение с еще незримыми родными....*

С ранних стихов Лапин воспринял урок Бориса Пастернака («Доктор Живаго» был одной из главных книг его жизни, да и в самой смерти его — на ходу, на людной улице — поневоле слышится эхо гибели героя, Юрия Живаго): поэзия без прикрас, без романтической позы и богемной безответственности, без «лирического героя», очаровывающего читателя своей незащищенностью и наивностью. Поэзия, в которой быт не отделен от бытия и «все символично, поскольку значительно». Поэтический словарь без поэтизмов, приближенный к обыденной речи. Деталь, вдруг обретающая вселенский размах, — точнее: частность, втянутая в движение к целому:

*У музыки нет малозначимых нот.
Движенья вселенной содержит полет
Осенних дворов, недомытых и тухлых,
Старушек в давно уже свихнутых туфлях,
Того, что грызет голодающий кот,
Ужавшись на средней ступеньке подвезда;
Всему свое время, всему свое место,
Но это еще не последний исход...*

Уже в юности Лапина привлекала позиция взрослого, многое пережившего и многое обдумавшего человека. Его привлекала серьезность — вещь как будто не слишком поэтическая. Но эта взрослость никак не означала разочарованности и скепсиса: нет, это

*Пытливый ум, сочувствующий взгляд
И сердце, принимающее близко —*

и это готовность:

*Старое сердце — болящая область, готовая
к горькому дыму, подобно бывшему вулкану —*

и это ожидание до последнего часа — и даже после него, как в последних опубликованных стихах Лапина, «Vita aeterna»:

*Жду, не заметив того, что пришла —
И не торопится, и не торопит.*

Ожидание целого — то есть, бесконечного, неизмеримого, неисчетного, вход в которое может открыться в чем угодно — в запахе полыни:

*Ему одно — простор и щель,
Ему равно малы
И мир известных нам вещей,
И дальние миры.*

«Прозаизмы» Пастернака и некоторые другие черты его поздней манеры вошли в общее письмо благополучной советской поэзии поздней эпохи. На «постпастернаковском» языке писали все «думающие» официальные поэты. Но это было не ученичество, а досадное воровство. Никакого внутреннего сродства с великой смелостью Пастернака в этих авторах не было. Их «прозаизмы» ничего не заземляли — поскольку и заземлять-то было нечего. У Лапина — и там, где сюжеты его совершенно натуралистичны и почти сатиричны — речь идет о музыке, о странных и таинственных догадках, о проникнутости всего всем. Его поэтическая погода — ветер, ливень, вью-

га, буран: состояние мира, слившегося с движением. Самые сильные его стихи воплощают это нарастающее движение, его порывы, его густоту — самой своей ритмической и звуковой плотью:

*Измотаны яблони, яблоки сбиты на грядки —
Десятки незрелых плодов и еще раз десятки,
Их пачкает, моет и прежнюю мутью кропит...*

Здесь русский стих вдруг вырастает из своей бытовой ветоши и становится величавым, как в старые времена:

*ни вою, ни гостю
Ни ветер, ни дождь не уступит стези.*

Да, больше всего в стихе Лапина я люблю эту подспудную, только его голосу дающуюся музыку, которая несет деталь за деталью, мысль за мыслью — и мы физически чувствуем, как

*саму
Ее затягивает, вопреки желанью,
В немислимое мирозданье,
В свет и во тьму.*

И это совсем не пастернаковская музыка. Она тяжелее, порывистее, она огибает какие-то полыньи и вронки, и ее финал выводит в головокружительную, я бы сказала, голодающую бесконечность:

*Пространства оправданный голод
Глокает меня, как слюну.*

Так — загадочно — кончается замечательный диптих «Зимняя наука»:

*Тогда уж держись: если в наших землях кто и воскрес,
То дело было — зимой.*

Быть может, самому Лапину было дороже в собственных стихах другое: мысль, которой он очень дорожил; герои его стихотворных новелл — новые люди в русской лирике, такие как заблудившаяся Марийка,

Петр Петрович, подозрительная бабка из городского захолустья, путеукладчица — хозяйка бульдога по кличке Гиацинт...

*старые мальчишки, девочки, дядьки и тетки,
Отцы и мать-мачехи, вовсе не демоны: бывшие умницы и идиотки.*

О Пушкине — сравнивая его мировоззрение с чистым пиетизмом Жуковского — кто-то сказал: опыт вдохновения и был его религиозным опытом. В определенном смысле то же можно сказать об опыте Владимира Лапина. Догматическая, церковная религиозность оставалась ему чуждой и практически мало известной: но в поэтической работе он находил свое общение с иным, с родным бытием — и порой прозрения его были поразительно глубоки. Продолжим вспоминать стихи, которые мы произвольно оборвали:

*Но это еще не последний исход —
И сдавленный голос, когда он без фальши,
Содержит предчувствие много как дальше
Житейских невзгод.*

*Под скрипы текущих долгов и расплат
Он помнит Голгофу и знает разлад
Гвоздя с бытием и греха с преисподней:
Тесней для него все равно что свободней,
И подлинно волен лишь тот, кто распят.*

Каждый, кто сложил хотя бы одну строфу, после которой поэзия стала богаче, достоин благодарной памяти. Владимир Лапин сказал немало такого, за что мы навсегда останемся благодарны ему — и тому движению, тому «тону», который его вдохновлял.

ОЛЬГА СЕДАКОВА

Моя первая встреча с Аверинцевым

После чтения некоторых статей и присутствия на знаменитых византийских лекциях (собственно, много раньше: после первого же прочитанного мной текста СС в стенной газете Филфака, в первый месяц после поступления в Университет, если я верно помню: там, в стенной газете «Филолог» были помещены фрагменты «Похвального слова филологии»), я поняла: вот человек, у которого нужно учиться — всему: темам, знаниям, слогу — всему, всему. Даже среди «великих» (в моем случае, это были Лев Толстой, Платон ранних диалогов) я не знала такого, с кем была заранее совершенно единодушна. Некоторое время таким мне казался о. Павел Флоренский. Но — не умея ничего разобрать в его богословии, я все же различала стиль: и стиль писем «Другу» в «Столпе» (и сейчас вспоминаю с тошнотой) оттолкнул меня от всего Флоренского. Да, у меня с детства был единственный параметр ориентации: красиво-некрасиво. У Аверинцева в мысли все было для меня красиво. Итак, Проводник.

Через много лет я рассказывала СС (в Риме, помнится), что мое юное отношение к нему выражала строка Пастернака о Скрябине:

О, куда мне бежать от шагов моего божества!

СС не без удовольствия усмехнулся и сказал: «Ох, Борис Леонидович!»

Потом и он «вспомнил» меня на лекциях 20 лет назад: «Ведь Вы сидели там-то?» — это было точно, там-то. «Я помню Ваш взгляд, он мне помогал». Никто теперь не выяснит, я ему помогала или какая-то другая студентка с запоминающимся взглядом (тогда было много людей с необыденными глазами: теперь их почти не видно). Но как Бог щедр! С этим божеством, пространственного соседства с которым я не могла бы вообразить тогда, мы уже почти просто встречались последние 10 лет, и я слышала, как он читает мои стихи

наизусть: «Лучше, чем Вы, — говорил он, — Вы прячете в чтении самые красивые места, а я даю их услышать». Правда.

Тем не менее, и в те баснословные года, как БЛ не бежал от Скрябина, а послал ему свою музыку, так и я отправила СС по почте несколько тогдашних стихов. Можно было бы воспользоваться посредничеством общих знакомых, но мне хотелось так. Никому ни до, ни после я первой своих сочинений не предлагала.

Ответ пришел очень скоро и был простой учтивостью. Весь его смысл был в том, что СС не знает, «как ко мне обращаться и как называть меня», поскольку я не указала своего отчества. А обращаться «Дорогая Ольга!» слишком грубо на языке стихов — и не помню, что слишком, кажется, бесцеремонно на языке людей. Было там сказано «потому что Вы — это стихи», но это было не более, чем ритуальная фраза. Стихи его не тронули. Тем не менее, письмо пришло, и было написано от руки — не просто хорошим, а каким-то радостным почерком. Старинным? Все хорошее мы тогда называли старинным: принадлежащим тем временам, когда у человека еще не был перебит хребет. Когда он кланялся, приподняв шляпу перед знакомой дамой, и спрашивал при встрече о здоровье домашних.

Я вынула письмо из почтового ящика, когда мы поднимались на мой шестой этаж с Веничкой Ерофеевым и его спутниками — выпить, естественно. Ах, да, я забыла: не Толстой, не Платон, не Флоренский — Веничка в это время был для меня Учителем Жизни, и его лозунг «все должно идти медленно и неправильно» или, переводя на другой язык, «мы будем гибнуть откровенно» я считала единственно честной программой на будущее в окружающих нас обстоятельствах. Будем плевать снизу на общественную лестницу, на каждую ее ступеньку отдельно. Веничка был несопоставимо умнее — и даже ученее — меня. Он тоже чтит Аверинцева чрезвычайно и говорил, что Аверинцев — единственный умный человек в России, «за некоторыми вычетами».

«Какими?»

«Девушки в него не влюбятся!», — отвечал Веня и был неправ. И девушки влюблились — но, конечно, те, с необыденным взглядом, которых Веня за девушек не держал. Итак, мы сидели за столом на кухне, открывая портвейн и шутя — главное дело в этой компании было шутить до упаду (как-то я сказала, что этот наш смех — как будто русалка щекочет и защекочет на смерть — Веня на миг посерьезнел), и я раскрыла конверт.

Каково было действие этих несодержательных, вынужденных строк воспитанного человека? Подняв глаза от очень белого листка со стройными черными буквами (синие чернила были привычнее, а я в то время любила фиолетовые, как в школе), я увидела — слово «показалось» здесь не подходит — я *увидела*, что стол с моими собутельниками физически отодвигается, как будто остается на берегу, а я отплываю от этого берега. Медленно. Но расстояние *уже* растет.

И в самом деле: на этом берегу я никогда больше не бывала, при том что и встречи и попойки еще продолжались, но

*На устах забытый стих
Недочитанный затиш,
Дух далече отлетает.*

Меня окликнула в этих 10 строчках этого церемонного письма ни о чем совсем другая, бодрая, разумная жизнь. Здесь, на берегу пропадания, делать мне больше было нечего. Может быть, Аверинцев просто ненароком спас меня, кто знает.

Через некоторое время, недолгое — было начало лета — мы встретились. В единственном тогда на всю Москву магазине букинистической книги на иностранных языках на улице Качалова. Наверху, на недосыгаемой верхней полке я заметила большой том с надписью Petrarca на корешке.

Найти книгу Петрарки в то время было не шуткой. У меня сохранился до сих пор *Sanzoniere*, переписанный от руки. Есть такие же переписанные в те времена от руки *Four Quartets*. Есть даже Овидий. — Почему от руки, а не на машинке? — Потому что это делалось в читальном зале. Домой такие книги — даже чужие — не забредали. *Memento, viator!*

Можно вообразить, с какой жадностью, не отрывая глаз от вожделенного тома, я стала приставлять лесенку к стеллажу. Но что-то не получалось. Она не ставилась. Наконец, продавщица сказала: «Сергей Сергеевич, Вы не даёте девушке приставить лестницу!» Так обнаружилось, что все это время, глядя вверх, я пыталась прислонить лестницу к Аверинцеву, а он стоял у книжной стены и был погружен в *свою* книжку, с нижней немецкой полки. Поняв, что происходит, оценив меру конфуза, я готова была забыть про Петрарку и бежать, как будто меня здесь не было. Но СС, не отрываясь от своих страниц, послушный продавщице, любезно отступил влево, и я, уже без первой жадности, из одного приличия, забралась по лесенке. Что же, мой том оказался сборником исследований о Петрарке, вещь совсем не нужной. Я вышла на улицу. Конфуз. Но возможность заговорить с живым Аверинцевым была слишком соблазнительна. Я вернулась в магазин. СС откладывал свою книжку — тоже, видимо, не ту, не нужную. Предыдущего эпизода он просто не заметил. Я представилась.

«Да, я ведь Вам писал».

Мы вышли из магазина. СС отошел на шаг в сторону, осмотрел меня, внимательно, спокойно, как некоторое изделие, и сказал:

«Все правильно. Да, я так и думал...»

Еще раз поглядел.

«Да, и платье (конечно, из-за всего того конфуза я не забуду это летнее платье, давно растворившееся в природе, — широкие черно-белые полосы какими-то зигзагами; я бы сказала, что в этой ткани что-то было

как раз чрезвычайно неправильно: эта рябь создавала мерцающие ложные перспективы, наподобие графических трюков Эшера; но шито оно было хорошо), да, все правильно, и бусы. Они кажутся археологическими. Откуда берут такие бусы?»

Это были черные глиняные, тяжелые, очень крупные бусины, лепная обливная керамика — в самом деле, как будто из древних раскопок.

«Их сделал мой муж, он художник и керамист».

«А... — без интереса. — А можно их разглядеть лучше?»

Я сняла бусы, он долго их рассматривал (каждая бусина была со своим выдавленным знаком наподобие некоего пред-иероглифа, кобальдового, охряного, темно-темно-карминного) и опять подтвердил:

«Правильно. Куда Вы идете?»

«К метро».

«Я тоже. А Вы знаете, где здесь метро?»

Мы пошли какой-то странной дорогой. О, как тяжело. Нет, лучше вовремя бежать от божества: что ему сказать? СС шел, думая, видимо, о своем и вдруг решительно поворачивая — то направо, то налево, срезая углы. К какому метро мы идем? Не к Пресне, не к Охотному ряду. Куда же еще?

Я, ища поводов для разговора и зная, что ему недавно передавали машинопись «Москвы — Петушков» (слава этого сочинения в то время расходилась, как огонь по сухой траве, и уже достигла элиты), спросила его о впечатлении.

«Я в этом ничего не понимаю».

«В чем?»

Я могла предположить: в жизни такого рода.

«В прозе. Я читаю главным образом стихи. Но расскажите мне о нем. Как он живет...»

«Так, как там написано».

«Да? Зачем же такое удвоение? Я всегда думал: или жить, или писать. Помните, у Томаса Манна...»

Я не знала, что ответить.

Через много лет, в Париже, вернувшись из Арля, где я провела месяц в Центре переводчиков, я рассказывала СС, как французы между собой (я подслушала) говорили обо мне: «Mais trop timide. Gentile, oui, mais trop timide» — СС сказал: «Это я trop timide». И сказал, что более робкого по природе человека, чем он, трудно найти. Это подтверждают те, кто знал его в юности. Но к моменту нашего блуждания в окрестностях улицы Качалова стороной, страдающей от непомерной робости, была, несомненно, я. СС был к этому времени властитель дум и привык уже к общему обожанию. Даже продавщица глядела на него с материнской нежностью: Сергей Сергеевич!

Итак, я не знала, что сказать.

«НО!» — помните эту аверинцевскую интонацию?

«НО!... С ним должно что-то случиться. С ним случается что-то?»

«Нет, грустно ответила я, не случается».

«Но почему?...»

«Человек стоит вот так, — он развел и опустил руки, — все брошено, все разрушено, вокруг ничего, один сор...» — и тут я увидела, что мы стоим посреди городской помойки! Как мы туда попали, я не заметила (мы шли, как я говорила, странным путем, дворами, закоулками — напрямую «к метро», местоположение которого было теперь неизвестно ни ему, ни мне): но как будто мы шли к *этой* цели, к этим декорациям, на фоне которых СС показал героя и автора Петушков с понурой головой, разведенными и опущенными руками среди замусоренной земли. Waste Land в центре Москвы.

«Ничего. В *таком* случае с человеком что-то должно случиться. А Вы говорите: не случается. Почему же?»

Он смотрел на меня требовательно, как будто это я должна отвечать за то, что «не случается».

Я стала оглядываться по сторонам: как сбежать. Когда СС третий, видимо, раз повторил:

«Но почему же?»

Мы уже вышли с помойки на обычную улицу — и я увидела автобус, неизвестно какого номера: но вот он, вы-

ход.

«Извините, это мой, я побегу!» — придумала я. Это не прервало задумчивости СС.

«Да-да».

Уже из автобуса, в дверь я сказала:

«Еще случится, случится!»

Я знала, что, скорее всего, нет, не случится — но нужно же было закончить этот мучительный разговор!

Ольга Седакова

Памяти отца Сергия Гаккеля

В жизни каждого из нас есть люди, сродство с которыми мы переживаем задолго до личной встречи с ними. Они словно присутствуют в нашей жизни своими делами, словами, мыслями. Когда это единство в духе открывается нам в реальной встрече с человеком, которого мы уже давно как будто бы знали, тогда совершается тайна общения в едином «мы» двух прежде не встречавших друг друга «я» и «ты». Подобные встречи-до-встречи, подобное духовное единство приходилось мне не раз переживать в жизни, и всякий раз в новой встрече раскрывалась радость узнавания уже давно родного и близкого. Такое состояние радости узнавания пришлось мне пережить и в общении с отцом Сергием Гаккелем.

Впервые мы встретились с ним на радио ВВС где-то в семидесятые годы. Да-да, именно тогда состоялась наша первая встреча, происходившая при довольно причудливых, если не сказать макабрических обстоя-



тельствах: его голос пробивался сквозь нещадное гудение и шипение советских глушилок, а мой слух напряженно — а порой и безуспешно — пытался выстраивать слова и даже целые фразы, пропадавшие в эфирных синкопах. Спокойный, размеренный голос отца Сергия, отличавший в нем подлинного русского интел-

Выступление на конференции, посвященной матери Марии (Скобцовой). Санкт-Петербург, март 2000 г.

лигента, притягивал к себе отсутствием всякой манерности и фальши. Вот так, спокойно и без патетики, — думал я, — только и нужно говорить правду, только так и можно убедить слушателя. А правда нам тогда была так необходима — впрочем, когда человек может жить без правды, и может ли вообще? — так мы этой правды жаждали, так отвращались от лжи, что всякий голос, правду возвещавший, сразу становился нам дорогим. Отец Сергей взял на себя нелегкую задачу: говорить правду о религии и Церкви в той стране, которую он так любил. Ему, священнику Русской Церкви, наверно, нужно было бы вообще молчать — живи он с оглядкой на подавленных страхом и озабоченных сохранением уютных местечек церковных чиновников: они-то правду о преследованиях за веру благочестиво замалчивали, они лгали «во спасение». Он же, отец Сергей, почему-то не молчал, он с твердой уверенностью свободного человека стоял на своем, он не мог иначе, и говорил — правду. Эта правда, конечно, дорого ему стоила, и прежде всего — возможности приехать в Россию. Но благодаря этой правде, благодаря возвещаемой им свободе он смог обрести многих друзей, встреча с которыми была еще впереди. Впрочем, повторяю, для многих эта встреча с ним началась тогда: в *слушании* и в *слышании*.

Второй раз я встретил отца Сергия в начале восьмидесятых, в чтении его книги о матери Марии (Скобцовой), вышедшей в Париже. Именно отец Сергей был первым, кто начал изучать жизнь и житие этой великой праведницы нашего времени. Именно он смог увидеть в ее подвиге новый тип святости, переходящий границы традиционной религиозности и узкого конфессионализма. Думается, отец Сергей не случайно обратился к личности матери Марии: он и сам был чужд всякому церковному обскурантизму и культурной и религиозной нетерпимости. О его вкладе в экуменическое движение нет времени сегодня говорить. Сейчас мне хотелось бы только упомянуть его блестящую статью «Как соотносится западное богословие «после

Освенцима» с сознанием и богослужением РПЦ», где он смело писал об опасностях антисемитизма в Русской Церкви. Так произошла моя вторая встреча с отцом Сергием — но уже в *чтении*.

Только в постперестроечное время, а если быть точным в определениях — в очередную для России эпоху смены декораций — мы смогли встретиться. Где-то в середине 90-х он позвонил мне и попросил выступить на радио ВВС. Однако и тогда — по независящим от нас причинам — наша встреча не состоялась. Передача была записана по телефону, вышла в эфир, но встреча, увы, так и не произошла.

Познакомились мы лишь в ноябре 2000 года, в Айхштетте, тихом баварском университетском городке, где нам пришлось выступать на международной конференции памяти отца Александра Меня. В ту короткую встречу, длившуюся всего лишь каких-то два дня, я *узнал* в отце Сергии — не зная его прежде лично — старого друга и близкого человека. И в этом узнавании незнаемого я усматриваю сегодня всю полноту и подлинность свободной личности — сейчас сказали бы его «идентичность» с такой щедростью открывшуюся в отце Сергии.

Трудно расставаться с друзьями, составлявшими твою жизнь. Ведь вместе с ними уходит и часть твоего «я». За последний год ушла, преломилась в иное измерение часть моего «я»: ушли Сима Маркиш и Сергей Сергеевич Аверинцев, ушел Владимир Бибахин и вот сейчас — отец Сергей. Все они, ушедшие в вечность, останутся в памяти жизни, этой незабываемой связи живых и мертвых, ибо «крепка, как смерть, любовь».

Тайна этой любви, незабываемость этой вечной связи раскрылась и в смерти отца Сергия, вернувшегося в лоно Отца в день памяти священномученика Димитрия Клепинина, 9 февраля, для прославления которого он так много потрудился.

Вечная ему память!

о. ИГНАТИЙ КРЕКШИН

Отец Сергей Гаккель

9 февраля 2005 года около четырех часов дня скончался протоиерей, доктор философских наук Сергей Гаккель.

Отец Сергей — скромный батюшка, настоятель маленького прихода РПЦ в городе Льюис, был ученым, крупным знатоком истории Церкви и великим экуменистом. Он более тридцати лет был главным редактором экуменического журнала «Соборность» и автором многочисленных статей и выступлений, в которых горячо отстаивал право всех христианских конфессий и юрисдикций на равенство и братскую любовь в Церкви Христовой. Долгие годы он принимал участие в жизни православно-англиканского общества святого Албания и преп. Сергия, был активным и постоянным членом инициативных групп Британского союза иудеев и христиан, а также Британского и Всемирного Совета Церквей. Его голосу доверяли, его советов искали, он был желанным участником многочисленных заседаний и конференций, на которых решались важные этические или социальные проблемы общества. Около десяти лет назад его попросили возглавить бла-



*Сослужение в парижской церкви св. Иоанна
Богослова. Осень 2000 г.*

готворительное общество святого Георгия и многие больницы, дома для беспризорных детей. Бездомные и матери-одиночки в России навсегда запомнят это его служение.

Сереза Гаккель, будущий отец Сергей, родился в 1931 году в семье русской интеллигенции, эмигрировавшей из России в 20-х годах, и был крещен в Православии. Вера его была искренней, глубокой и смиренной. Ничего не было напоказ: ни сияющих облачений, ни украшенных драгоценными камнями крестов. Но сила его веры и преданность своей Русской Православной Церкви проявлялись в его юношеском максимализме, когда он еще мальчиком в английской школе-интернате наотрез отказывался ходить на англиканскую литургию, или когда критиковал свою Церковь, вернее, церковные власти, за фальшь, неправду и потакание нездоровым инстинктам толпы.

Его стремление к чистому, здоровому пребыванию верующих в церковной ограде нашло свое отражение в его работе в качестве редактора религиозных программ Русской службы Би-Би-Си. Здесь он проработал более двадцати лет, и почти до последнего дыхания — в ночь перед инфарктом он записал в студии несколько важных интервью, в том числе о взаимоотношениях РПЦ и государства и о российской церковной интеллигенции. Он также прочитал последнее для русских слушателей Евангелие — о Крещении Господнем.

Будучи глубоко верующим человеком, отец Сергей не был святошей: он любил, ценил и понимал искусство, был знатоком иконописи, авангардной живописи, любил джаз и отлично знал его историю. Он был дружен и в какой-то момент помог великому английскому композитору Бенджамину Бриттену разобраться в литургическом песнопении, которое Бриттен должен был ввести в одно из своих произведений. В концертных залах Англии до сих пор звучит «Реквием» Анны Ахматовой, который отец Сергей по просьбе знаменитого композитора Джона Тавенера перевел на англий-

ский язык (перевод получил высокую оценку Исайи Берлина). Автор научного исследования о «Двенадцати» Блока, он перевел значительные отрывки этой поэмы на английский язык. Среди его переводов — также поэзия матери Марии (Скобцовой), о которой он написал книгу, непревзойденную до сегодняшнего дня по глубине духовного постижения этой подвижницы. Прославление матери Марии во многом обязано этой скрупулезно, и в то же время с великим чувством созданной им работе; ибо мир смог познакомиться с деяниями матери Марии благодаря собранному отцом Сергием материалу о ее жизни и о жизни окружавших ее русских эмигрантов во Франции в довоенное и военное время. Отец Сергей создал эту книгу на английском и русском языках, так как блестяще владел обоими. Он был настоящим английским джентльменом и русским интеллигентом дореволюционной России. Возможно, что этот удивительный, тихий, деликатный человек с живым умом и отзывчивой душой был одним из последних звеньев, которые так легко, так гармонично соединяли Восток с Западом.

Фаина Янова,
автор религиозной программы
Русской службы ВВС

Памяти отца Илии Шмаина

13 января 2005 года после тяжелой болезни скончался протоиерей Илия (Илья Хананович Шмаин), священник храма святых апостолов Петра и Павла у Яузских ворот в Москве. Отец Илия всем существом своим был свободным человеком, поэтому его очень трудно определить извне, и мы решаемся ограничиться краткой биографией.

Илья Хананович Шмаин родился 22 мая 1930 года в Одессе, в еврейской нерелигиозной семье. Его отец Ханан Моисеевич Шмаин – кинорежиссер, ученик знаменитого Леся Курбаса, расстрелянного в 1937-м; мать, Лия Львовна Бродзинская – преподаватель литературы на идиш, бежала из Польши в СССР. Из Одессы семья переехала в Киев, а затем в Москву. В 1941 году Ханан Моисеевич добровольцем ушел на фронт, попал в плен к немцам, чудом спасся, семья его тяжело бедствовала.

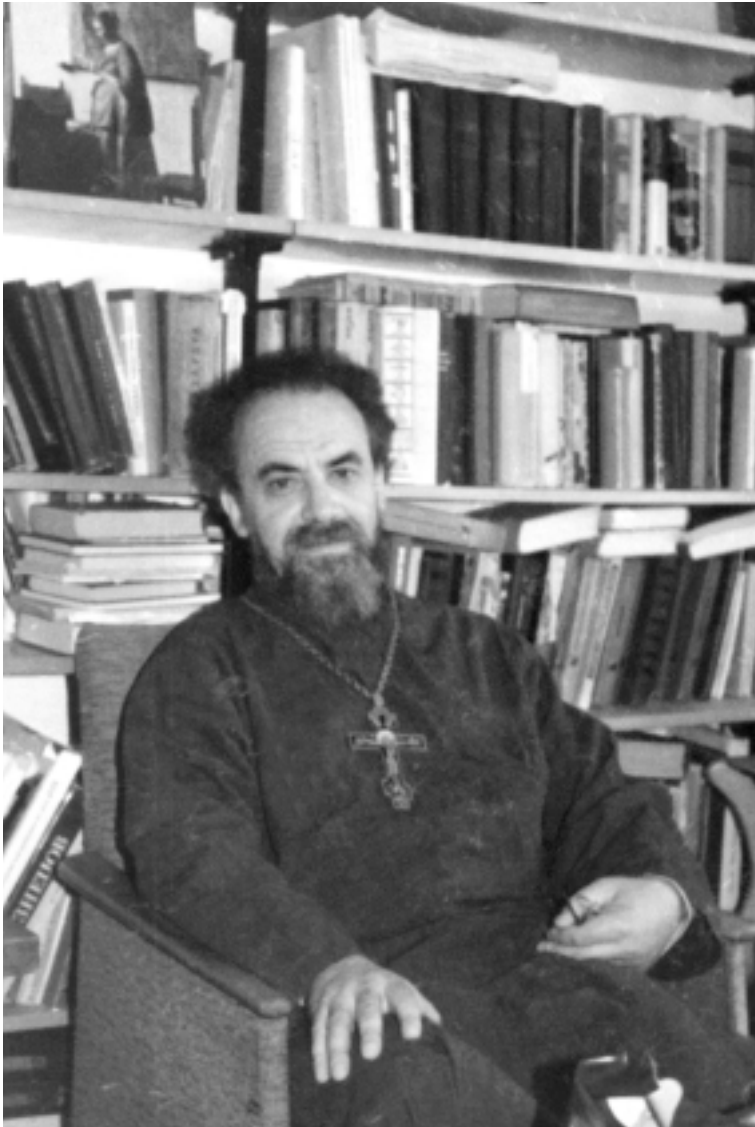
После войны, возобновив учебу в московской школе-десятилетке, 15-летний Илюша (будущий отец Илия) объединил вокруг себя нескольких одноклассников и вместе с другими юношами и девушками они составили подпольную группу молодежи, жившую духовно-религиозными поисками. Встречались с 1946 года чуть ли не каждый день, чаще всего у Кузьмы (Анатолия Бахтырева), у которого была отдельная комната, так что можно было общаться ночи напролет. Среди других участников кружка нельзя не назвать Е.Б. Федорова, ныне известного писателя, будущего крестного отца Ильи, и Н.Н. Смирнова, композитора, открывшего юному Илье музыкальный мир. Самой младшей в кружке была Маша Житомирская (Мария Валентиновна, род. в 1933 г.) – будущая жена Ильи. В кружок был заслан штатный осведомитель и провокатор Феликс Карелин, впоследствии «видный деятель» церковного возрождения, один из создателей журнала «Вече». В январе 1949 года почти всех членов кружка арестовали: Илья получил 8 лет. К моменту ареста Илья Шмаин окончил школу и поступил на мехмат МГУ.

В северном лагере (Вятлаге) Илья провел 5 лет, первый год на общих работах на лесоповале, затем перепробовал множество профессий: был стрелочником, бондарем, фельдшером в лагерной больнице, контрабасистом в лагерном оркестре. Маша Житомирская не была арестована по возрасту и, оставшись на свободе, посылала письма и посылки арестованным друзьям, а к Илье поехала в лагерь на свидание. 2 октября 1954 г. Илья Шмаин и его друзья-однодельцы вышли на свободу.

24 декабря 1954 г. Илья и Маша поженились. В 1955 г. у них родилась дочь Анна, в настоящее время живет в Москве, преподает в университете. В 1962 г. — дочь Татьяна, трагически погибшая в 1997 г.

По выходе из лагеря Илья Шмаин восстановился на заочном отделении мехмата МГУ и закончил его в 1962 г. Во время учебы работал простым рабочим на заводе (как репрессированный не мог устроиться ни на какую квалифицированную работу). В последние годы учебы и по окончании университета работал во Всесоюзном институте научно-технической информации (ВИНИТИ) как специалист в различных областях математической логики и формальной лингвистики, а позднее — в области разработки языков программирования.

Долгие годы религиозных и философских исканий и встречи в тюрьме и в лагере с безвестными святыми русского Православия привели Илью к христианству и к Церкви. Его жена крестилась за 10 лет до него и содействовала его воцерковлению. В Великий Четверг 1963 года он принял Крещение и глубоко вошел в церковную жизнь сам и способствовал воцерковлению множества людей: с 1965 года крестники появлялись у него еженедельно. Духовником Ильи был о. Владимир Смирнов, священник храма св. пророка Илии («Обыденного») на Остоженке; большое влияние на Илью оказал также о. Николай Ведерников, у которого он служил псаломщиком в подмосковном храме. С 1970 года Илья Шмаин негласно вел богословский семинар на дому, был участником тайных встреч с приезжавшим в Москву митрополитом Антонием (Сурожским)



О. Илья

и распространял его проповеди. Вокруг Ильи постоянно была группа молодых людей, многие из которых впоследствии стали священниками.

С начала 70-х годов Илья настойчиво пытался принять священство; но в те годы для человека с высшим образованием, да притом еврея, это было практически невозможно. В 1975 году Илья с семьей эмигрировал в Израиль; в Иерусалиме их семья сразу стала центром притяжения для новых переселенцев из России, находившихся в духовных исканиях или уже принявших Православие. Однако рукоположиться в Израиле оказалось невозможно, и Илья на время уехал из Израиля во Францию. В 1980 году, на праздник Благовещения, он был рукоположен в священный сан архиепископом Георгием (Тарасовым) в сослужении епископа Георгия (Вагнера) и стал священником Западно-Европейской Русской Архиепископии юрисдикции Вселенского Патриархата. Первым местом его служения была Покровская обитель в Бюсси-ан-От. Осенью 1980 года о. Илия получил долгосрочный канонический отпуск от Западно-Европейской Русской Архиепископии и был направлен в Иерусалимскую Патриархию.

Живя в Израиле, о. Илия стал первым и единственным в истории этой страны православным женатым священником, евреем и израильтянином — членом Святотробского братства. В ночь на воскресенье он служил литургию на Гробе Господнем, в ночь на пятницу — на Голгофе. В будни, тоже по ночам, о. Илия тайно служил в одной из православных церквей старого Иерусалима для небольшой общины евреев-христиан — выходцев из России, а днем продолжал научную работу в качестве программиста в Институте Вейцмана в Реховоте.

В 1983 году семья переехала во Францию, где о. Илия сначала служил в храме Всемилоственного Спаса в Анжере, под Парижем, а затем, с 1990 по 1997 год, — в Успенском храме на русском кладбище Сент-Женевьев-де-Буа.

Уже с начала 1990-х годов о. Илия предпринимал неоднократные попытки вернуться в Россию, куда его



О. Илия на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа. Весна 1997 г.

старшая дочь с семьей переехала в 1993 году; но только в 1997-м при содействии архиепископа Сергия (Коновалова) состоялось соглашение между Западно-Европейской Архиепископией и Московским Патриархатом о переходе о. Илии под юрисдикцию последнего. С 1997 года и до самой смерти отец Илия служил в храме свв. апп. Петра и Павла у Яузских ворот в Москве. В этом храме отец Илия обрел родину в лице священника этого храма прот. Константина Харитошкина — ближайшего младшего друга, а в прихожанах этого очень разнородного по составу храма — подлинных духовных детей. Летом, во время отпуска, он служил в храме Воскресения Христова в Тарусе также в атмосфере взаимной любви с клиром и прихожанами.

Отец Илия почти ежедневно служил, постоянно исповедовал и проповедовал почти за каждой литургией. Он занимался и богословскими исследованиями — осталась неоконченной его книга «Толкование псалмов».

В 2001 году о. Илия смертельно заболел, но продолжал служить. Последнее общественное богослужение он совершил незадолго до кончины — это была панихида по узникам лагерей и молебен о здравии еще живых бывших узников у Соловецкого камня на Лубянке в День политзаключенного, 30 октября 2004 г. За три недели до смерти он успел в тесном семейном и дружеском кругу отпраздновать золотую свадьбу.

Отец Илия умирал дома, его духовные чада, друзья священники и просто друзья приходили к нему прощаться, а о. Константин почти ежедневно причащал умирающего.

Отпевание отца Илии Шмаина было совершено 15 января 2005 г. в храме Петра и Павла. Служили 13 священников, еще 5 или 6 священникам не хватило облачений, и они стояли в храме среди многих сотен пришедших людей. В тот же день о. Илия был погребен на Бёховском кладбище при музее-усадьбе В.Д. Поленова, рядом с могилами его тестя и дочери Татьяны.

К. и А. Великановы

Проповеди о. Илии Шмаина

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Сегодняшний день называется Торжеством Православия. Формально это потому, что закончился последний этап борьбы за Православие, связанный с победой над иконоборцами, т. е. людьми, которые отрицали поклонение святым иконам, и мы именно эту дату празднуем. Но на самом деле, конечно, мы вспоминаем все то, что сделала Святая Церковь, что делали свв. Отцы для установления Православия, и прежде всего поэтому мы должны вспомнить и подумать, что такое Православие.

Православие — это прежде всего вера в Бога, вера в то, что мы сами и тот мир, в котором мы живем, не сам возник, и не нами создан, но был сотворен Благим и Всемогущим Богом, Творцом видимого же всего и невидимого, т. е. Творцом всех ангелов и Сил Небесных и Творцом всех сил земных. Правда, сотворены они были не в том виде, который мы сейчас видим, потому что сотворен был не мир сей, а мир Божий, прекрасный мир, т. е. вся тварь, которая в страхе и трепете, в восхищении, радостном восхищении любви, трепетала перед Ним и подтверждала, что все, что создано, есть добро зело, т. е. очень хорошо. Вот это восхищение Творцом, эта радость и евхаристическое благодарение (потому что Евхаристия означает «благодарение») есть основная обязанность всей твари, каждой твари. Обязанность быть благодарной Творцу за бытие — величайший дар, который мы имеем от Него. Мы не сами себя создали, а нас создал Благий Бог, поэтому мы не только должны верить в Творца всех видимых и невидимых, но и говорить, как это было сказано перед Апостолом: «Благословен Бог Отец наших, и хвально и прославлено имя Его во веки. Аминь». Это есть вера в Бога.

Второе, о чем надо сказать, это стих прокимна: «Правдою и судом навел еси вся на ны». Это значит,

что несмотря на то, что мы видим в нашей жизни не только удовольствие, но видим всякие беды, несчастья и скорби, мы при этом не должны отречься от Бога, должны остаться вместе с Ним. Если мы не останемся вместе с Ним, то нам останется только быть против Него, быть немощными, быть тварью, которая противится Богу. Мы в лице нашего праотца вдохновлены преступить повеление Божие и захотеть стать своим хищением, т. е. воровством, обманом, стать яко бози, стать как боги, сами определяющие *что* хорошо и *что* плохо. Так нам иногда говорят наши дети: «Что ты мне указываешь, я сам или я сама знаю, что мне хорошо и что мне плохо, я сам решу», — вот это и есть то, что создало мир сей, в котором вся тварь находится во вражде, так что эта вражда связана не только с нашим душевным состоянием, но также и с нашим физическим бытием. Ведь если самая любящая мать будет помещена в закупоренное помещение вместе с ребенком, которого она любит больше всех на свете, то чем больше она дышит, тем больше она отнимает возможность дышать у этого младенца. Так и мы, съевши этот плод, плод познания, т. е. самоопределения добра и зла, — мы создали мир сей, мир вражды. В нем мы живем, терпим наше личное бедствие и общенародное бедствие, и никак не можем понять, что причина этого лежит в нас, в нашем грехе. Пока мы не победим этот удобообстоятельный грех, т. е. грех, который всегда при нас, удобный нам, приятный для нас, пока мы не отложим его, мы не победим и бедствия снаружи. Это пока только вера в Бога, вера в Творца.

Однако Православие состоит не только в этом. Православие состоит также в вере в Сына Божия. На это ушло много сотен лет, больше четырехсот лет, прежде чем вера в Сына Божия, вера в Иисуса Христа Господа нашего, не была ясно провозглашена. Ведь Сын Божий есть Божественная Личность, есть один из Св. Троицы. Мы знаем, что Он, нас ради человек, и нашего ради спасения отказался от этого, отдал Божест-

во нам в дар и стал тварью, как мы, не потеряв при этом, конечно, Божественного достоинства. Потому что, как мы знаем, Господь Иисус Христос есть не только Бог и не только Человек, но Богочеловек, единосущный Отцу по Божеству и единосущный каждому из нас по человечеству, т. е. одноприродный и Богу и нам. Вот эту тайну больше 400 лет — после Евангелия, после Распятия и Воскресения Христа — не мог уразуметь мир и на это понадобилась большая мудрость и интеллектуальная и духовная работа свв. Отцов. Но не только работа, потому что часто при поддержке властей высказывались другие мнения, с которыми приходилось бороться, и в этой борьбе многие православные люди погибали, попадали в темницы, подобно тому, как мы слышали в Апостоле, скитались в пустынях, как, например, Афанасий Великий. Много они претерпели прежде чем установился тот Символ веры, Никео-цареградский, который мы исповедуем и будем петь в конце литургии, который мы празднуем сегодня, а он возвещает нам спасение каждого из нас через Христа и через Церковь. Ибо Церковь есть цель создания мира, венец мира, потому что Церковь есть Тело Христова. А глава, т. е. голова Церкви — Христос, и потому Церковь имеет дух Христов, ради нее был создан мир, но когда мы сумели его испортить своим грехом, то Господь сошел в этот мир и стал братом каждого из нас. Он принял на Себя все последствия греха. Какие последствия? — Болезнь, старость, если кому удастся до нее дожить (Господь не был старым), вражда других людей, страдания и предательство, оплевание и смерть — вот что пережил Господь Иисус Христос, взявший это на Себя добровольно для нашего спасения. Нам остается это принимать, принимать благодарением. И благодарение наше относить не только ко Творцу, но и к Господу нашему Иисусу Христу, истинному Богу нашему. Ему слава, честь и держава ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Великий день сегодня — воспоминание Тайной Вечери. Господи, дай мне, немощному и грешному, высказать то, что необходимо отметить сегодня, потому что так много мест в этом Евангелии, содержащих бездну благодати, мудрости и тайн, что полностью теряешься перед этим и чувствуешь себя беспомощным. И все-таки нужно сказать многое. Во-первых, то, с чего началось это Евангелие: как Господь дал нам пример того, что если кто учитель и господин, тот должен служить, тот должен умыть ноги тем, кто его ученики и кто должен его слушаться. Господь сказал: блаженны вы, если вы это поймете. Точно так же и мы блаженны, если мы поймем, что наша задача не в том, чтобы нам служили, перед нами снимали шапку, нам целовали руку, а наше достоинство именно в том, чтобы послужить, так же как Господь Иисус Христос пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы Самому послужить. Он первый среди людей, ибо Он есть Богочеловек, и Он установил сегодня Таинство, которое поддерживает нас, всю Церковь поддерживает с тех пор, Таинство, которым мы живем, — Таинство Евхаристии.

И второе, что я хочу отметить: мы не забываем говорить во всех вероучительных и догматических текстах, и Сам Господь говорит, что смерть Его добровольна, что как Он сказал: «Никто не отнимает у Меня жизнь, Сам Я имею власть отдать и имею власть взять ее». Мы же не видим этой добровольности. Вот Его преследуют, Его предал ученик, и по этому предательству Его схватили, неправедно судили и казнили. Почему же мы говорим, что смерть Его была добровольной? Потому что по Евангелию и по учению Церкви именно в этот день, сейчас, Господь Иисус Христос, как говорится по-церковно-славянски «Сам Себе предпожре», т. е. Он принес Себя в жертву, ибо Он пояснил раньше, что если пшеничное зерно, будучи положенным в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода. Так

Он нам объяснил, что смысл жизни состоит в плодотворности, в том, чтобы принести много плода. А много плода можно принести только своей жертвой: эта жертва бывает трудом, эта жертва бывает любовью, терпением скорбей, существуют всяческие многообразные виды жертв и, в конечном итоге, именно добровольность ее и есть главное свойство жертвы, потому что добровольность, свобода есть свойство всей твари, всех созданных Богом. Их назначение — хвалить Бога, благодарить Бога, их назначение — Евхаристия, именно Евхаристия церковная, и она сегодня, на этой Тайной Вечери устанавливается. Добровольность еще мы видим в том, что Господь Иисус Христос знает, что один из Его учеников предаст Его, и знает, кто именно, и Он не выгоняет этого ученика; более того, Он с ним проходит всю трапезу и даже сподобляет его этой самой Евхаристии, этого самого причащения. Ведь когда Он раздает, преломляет хлеб, и говорит, что Сие есть Тело Мое, за вы ломимое, и про чашу — что Сия есть Кровь Моя, за вас и за многих изливаемая, которая есть Новый Завет, Он устанавливает Новый Завет Евхаристией. И от нее Он не прогоняет ученика-предателя, но ученик, вкусивший недостойно Святое Причастие — Тело и Кровь Господни, т. е. приобщившись Господу, гибнет духовно, потому что ничто нечистое, постыдное, злое, завистливое, человекоубийственное не может соединиться со святым — не может со Святым Причастием, не может с Господом Иисусом Христом соединиться. Поэтому мы должны знать, что когда мы приходим сюда причаститься, мы прежде всего должны быть свободны от злого, от зависти, от гневливых человекоубийственных настроений и состояний. Мы должны принимать с чистым сердцем Святое Причастие, как об этом сказал ап. Павел в сегодняшнем Апостоле, потому что каждый раз это причастие есть возвешение Господней Смерти, Господней Жертвы и Воскресения. И это будет продолжаться до тех пор, покуда мы все не будем вместе с Господом пить новое вино в Царстве Отца нашего. Аминь.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Обратим внимание на сегодняшний прокимен: «Ты, Господи, сохраниши ны и соблюдеши ны от рода сего и вовек». От какого рода? Ясно, что речь не идет о плоти и крови, т. е. о людях. Речь идет о роде злых духов или, как говорит Апостол в послании к Ефесянам, о духах злобы поднебесной. Особенно Великий пост нам дан для того, чтобы мы молились Господу, чтобы Он нас сохранил и всегда сохранял ныне и вовек от этого рода. Об этом же говорит сегодняшнее Евангелие. «Что удобнее, т. е. что проще, что легче, — спрашивает Господь, — сказать прощаются тебе грехи твои или сказать паралитику, расслабленному (по-гречески расслабленный будет *paralitik*; есть паралич не только физический, есть паралич и духовный): встань, возьми свою постель и ходи?» На первый взгляд очевидно, что проще человеку сказать: прощаются тебе твои грехи. Однако дело в том (и этого не понимали слышавшие его книжники и фарисеи), что речь не идет о том, чтобы снять с человека то, что он сделал, — этого не может никто, и Бог этого не делает: то, что мы сотворили, мы сотворили, это не меняется. Меняется только то, что *прощаются* грехи, а ведь прощать и мы должны. Если мы не будем прощать согрешающих против нас, то и Господь, как сказано в Писании, не простит нам прегрешений наших. Итак, вот в чем великая сила прощения грехов — не только Господня прощения, но и нашего прощения, нашего умиротворения — что когда мы скажем обидевшему нас человеку: прощается тебе твой грех (т. е. я прощаю тебе эту обиду, я больше не обижаюсь на тебя, я все равно буду тебя любить; если ты не будешь и дальше упорствовать в этом, то мы снова можем быть друзьями), окажется, что это больше, как говорит Господь, это более велико, более сильно, это есть большее преобразование нашего мира, чем даже сказать параличному, расслабленному: встань! Итак, простить обиду — это одновременно и легче, и, может быть, еще более велико, чем сказать параличному: встань и ходи. Аминь.

14 апреля 2002. 4-я Неделя Великого поста

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Воистину глубоки эти блаженства, которые провозгласил и дал нам Господь Иисус Христос: блаженны нищие духом. Кто такие нищие духом? Некоторые думают, что это глупцы, у которых духа мало. Это, конечно, совершенно неверное и почти противоположное смыслу толкование. Нищие духом — это те, которые *духом* нищие, которые не хотят быть богатыми. И поэтому стоит подумать, насколько несчастны те из нас, кто не богат, кто нищ, но не духом, а по своим материальным возможностям, а хотят быть богатыми, так что они имеют двойную потерю: они в этой жизни все равно нищие, но не имеют того блаженства, которое обещано нам Господом Иисусом Христом. Поэтому эти люди терпят вдвойне, а ведь нищета и богатство и, даже более того, счастье и несчастье, т. е. хотя бы отсутствие несчастья или наличие несчастья, тоже не от нас. И даже заботясь, мы не можем себе увеличить роста хотя бы на локоть, как отметил Господь Иисус Христос нам в назидание. Но мы не понимаем этого до сих пор, и мы стараемся и заботимся и думаем в основном о том, как нам устроиться в этой жизни. А сколько нам в этой жизни быть, мы не знаем, как сказал Господь безумному богачу: «Безумне, ты расширил свои житницы, чтобы они вмещали то, что у тебя есть, а сегодня у тебя возьмут душу твою в ночь. И все это кому оставишь?»

Вот и мы забываем об этом, забываем о том, чтобы иметь сокровище на небесах. А как нам приобрести сокровище на небесах? Мы знаем, как. Во-первых, мы должны изгнать из себя все злое, изгнать из себя демонов, из-за которых мы цепенеем, и если пена физическая не видна на наших устах, то все равно мы подобны этому бесноватому, этому эпилептику.

Между прочим, описание бесноватого, которое мы слышали сейчас в Евангелии, я в первый раз прочитал, когда был в заключении. К Евангелию у меня не было

доступа, но я работал фельдшером и читал книгу по эпилепсии двух американских профессоров, которые работали над травмами головы всю войну и написали книгу о травматической и обычной эпилепсии. И там это описание было приведено как самое классическое описание болезни, потому что духовное знание, духовная глубина, которая есть у духовных и, безусловно, больше всего у Господа Иисуса Христа, дает знание о мире. Прозорливость, которой мы так поражаемся, есть только признак того, что в человеке есть духовное. Если мы сумеем простить тем, кто нас обижает, примириться с ними, устроить вместо вражды мир, то мы не меньше имеем духовного, чем эти прозорливцы, и мы имеем то духовное блаженство, о котором говорит Господь Иисус Христос: блаженны миротворцы, ибо они сынами Божиими нарекутся. Поэтому мы стараемся внушить себе и вам тоже, какое замечательное время у нас сейчас есть, какое короткое, следующая суббота уже Суббота Акафистная, потом Суббота Лазарева и за ней Страстная седмица.

В Страстную седмицу уже ничего не надо делать, надо быть полностью пассивным во вне, но быть в церкви, чтобы Страсти Господа нашего Иисуса Христа воспринять открытой грудью, чтобы когда они будут бить нам в грудь и по голове и говорить нам, что мы своими поступками, своими грехами, своим сопротивлением Богу распинаем Господа Иисуса Христа, что это не кто-то там сделал, а это делаем мы, и сейчас, чтобы мы это ощутили в полной мере, и в полной мере ощутили величие Страстей Господних, чтобы могли подойти ко Святому и Светлому Воскресению Христову. Аминь.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Обратим внимание на сегодняшний Апостол. Послание к Ефесянам есть преимущественно послание, говорящее о Церкви, о ее истинном богословском значении. Мы слышали сегодня, что Христос есть мир наш, который примиряет все. Он уничтожает стоящую между

людьми преграду и уже убил вражду путем Креста, распяв плоть со страстями и похотями и сделав из двух одно. Господь из двух враждующих, разделенных людей и целых народов, и частей человеческих и различных вер и конфессий сделал одно, заменив закон заповедей (имеется в виду запретительный <закон> — не делай того, не делай сего) учением и благовествовал мир всем — дальним и близким, так чтобы из всех сделать одно. И это отчасти объясняет нам то (полного объяснения Святого Писания, т. е. священных слов, которые произнес для нас Господь Иисус Христос и далее апостолы, в частности ап. Павел, мы не найдем), почему так часто речь идет о *нашей* вере, например в этом Евангелии: «Вера твоя спасла тебя: иди в мире». Потому что хотя полностью я не знаю, зачем Господу наша вера, но ясно, что Ему она не нужна, она нужна Ему для нас. Для того, чтобы это благовествование о мире дальним и близким действовало, чтобы мы действительно были способны стать одним человеком, чтобы теща и зять могли стать любящими друг друга, т. е. одним существом, чтобы они жили болью друг друга и радовались радостью друг друга. Ведь это самые как будто бы близкие люди, а вражда не уменьшается уже десятки тысяч лет, и до сих пор идет. И также национальная вражда, которая тоже никак не хочет утихнуть. А также вражда между мужчиной и женщиной, несмотря на то, что как будто бы они очень нужны друг другу, но мы видим эту вражду каждый день нашей жизни, мы видим соперничество и вражду даже в семье, даже среди самых близких людей. И просто вражда, зависть, злоба — все это вещи сатанинские, направленные против Бога, против Христа, Который есть мир, Который пришел, чтобы всех сотворить едиными. Господь создал новую тварь, и поэтому никакое обрезание и необрезание не имеет силы во Христе, а только новая тварь, новое творение — творение, в котором нет ни элина, ни иудея, ни раба, ни свободного, ни мужчины, ни женщины. Итак, будем же мы стараться быть друг с другом в мире, чтобы мир наш — Господь Иисус Христос — принял нас в Свои вечные обители. Аминь.

Об отце Илие

*Выписки из дневника**

Я знал протоиерея Илию Шмаина, отца Илию, в последнее десятилетие его жизни: с конца 1999 года мы виделись или говорили по телефону почти ежедневно. Нашему сближению очень способствовали общий крестный — писатель Е.Б. Федоров, моя мама М.А. Осипова, знавшая о. Илию с молодости, а также ряд жизненных обстоятельств — дачи в Тарусе у обеих наших семей, наличие у меня автомобиля и, наконец, потребность во мне как во враче. Отец Илия в течение многих лет болел бронхиальной астмой, а с весны 2001 года — лимфомой, от которой и умер. Могу свидетельствовать, что в болезни, как и во всех иных сторонах жизни, проявились самые яркие черты личности отца Илии, — цельность, нежелание подчиняться так называемой «суровой реальности», а главное — любовь и сострадание к людям.

В течение всех этих лет я вел дневник, выписки из которого и составили настоящую публикацию. Здесь помещено все¹, что имеет отношение к отцу Илие. Мое желание обнародовать дневниковые записи вызвано стремлением устроить встречу возможно большего числа людей с моим любимым другом. Сам он с удовольствием знакомил людей: все должны знать всех — таков был, по отцу Илие, образ Рая.

Максим Осипов,
врач-кардиолог

23.08.1997

Вчера отпевали дочь о. И. Татьяну. [Мы в первый раз в храме Петра и Павла на Яузе].

* Редакция была вынуждена, руководствуясь исключительно соображениями журнального объема, вдвое сократить весьма ценный материал, предоставленный М.А. Осиповым.

7.02.1998

Замечательная проповедь о. И. (день поминовения пострадавших за веру). Мы в атеистические времена взяли многое от христианства: свободу, равенство, братство, но пошли в светлое будущее без главного — без Христа. От этого-то все и получилось. И еще — блаженны *изгнанные* за правду, но не *изгоняющие*.

Один из первых советов, услышанных мной от о. И., — *не объединяйте людей по ругательному принципу*: сказано было в ответ на вопрос одного моего партийного друга о «новых обновленцах» что ли.

О. И. объяснил, что законы природы возникли в результате грехопадения, так что сотворение мира — это вовсе не сотворение, а разрушение. Я сказал, что теперь мне не так стыдно их не знать, а он пошутил, что изучение законов природы — это своего рода интеллектуальное покаяние. Еще он сказал, что моя модель отношения Бога к людям неправомерна, ибо я пытаюсь наблюдать Бога, а это невозможно. И что размышлять о свободной воле можно, но слова об Иуде «и лучше б ему не родиться» сказаны для устрашения, а не для размышления, но что в основе способности различать то, о чем возможно размышлять, а о чем невозможно, лежат все-таки попытки размышлять.

2.09.1998

Господи Боже наш, прости мне грехи мои. Пощади ближних моих, и пусть один только я плачу за грехи свои. О. И.: такая молитва нужна; в книгах Ветхого Завета человек и его ближние — одно. Нафан предлагает Давиду выбор: или за его грех заплатит народ, или сам Давид — и у него умирает сын.

24.09.1998

Из проповедей о. И. запомнилось об образе Рая в душе каждого из нас. В детстве иногда просыпаешься с таким особенным чувством, это и есть Рай. Рай, которого мы лишились, согрешив в Адаме, и потом — каждый сам по себе.

11.04.1999

Пасха. Простоял всю ночь на службе, причастился, так ничего и не поняв. Как Лев Толстой, стоял и думал: чему они все радуются? На другой день многое объяснил о. И.: Воскресение Христа — это Воскресение Человека, а, значит и всех нас — и меня (т. е. в сильно ослабленном виде — как *человек в космосе*). Грехопадение Адама, т. е. человека, т. е. всех нас и меня, означало физически сотворение мира, а на самом деле — разрушение его, т. е. рост энтропии. Чтобы остановить этот процесс, повернуть его вспять, нужны были какие-то особые средства. Нужна была жертва самого невинного, самого безгрешного человека. И Господь Иисус Христос воплотился в такого Человека и принес Себя в жертву. Воскресение Его означает, что жертва была *принята*, т. е. угодна Богу. Вот почему «смертию смерть поправ». «Но вообще-то, мне трудно об этом рассуждать, — сказал о. И., — я эту радость воспринял *первично*, с этого началась моя вера».

10.01.2000

Новый год с о. И. и всеми Шмаинами. О. И. рассказал нам про бунт в лагере. Заговорил он об этом потому, что Марьяшка сыграла сольного Баха и о. И. вспомнил, как его учитель и друг играл ему «Чакону» в ночь перед штурмом и рассказывал о ней.

Итак, во-первых, надо понимать, что заключенный может пребывать в трех состояниях: 1) в тюрьме, 2) под конвоем, 3) в лагере. В тюрьме большая несвобода: нельзя лежать днем, подходить к окну, к двери и т. д. Несвобода конвоируемого еще больше: шаг вправо, шаг влево считается побегом, вологодский конвой шутить не любит. В пределах же лагеря — почти полная свобода: можно спать ночью, а можно гулять по лагерю, есть магазин, даже симфонический оркестр. «А зачем там оркестр?» — спросил я. «А зачем вообще симфонический оркестр, ты знаешь?» Во-вторых, начальство действует согласно должностным инструкциям и не вправе их менять. Есть инструкция, что никто не имеет права входить в лагерь с огнестрельным

оружием (вероятно, чтобы не отобрали), и никто не входит. Есть инструкция, что заключенных нельзя оставлять совсем без еды, можно лишь перевести их на штрафной паек. И еще много чего.

После смерти Сталина в лагере во многих отношениях стало лучше (хлеб оставался на столах), кое-кого начали освобождать, но появилась нервность, которой раньше не было. И вот однажды к ним в лагерь проникли пятеро молодых (от 18 до 22 лет) бандитов — убийц, приговоренных к смертной казни и сбежавших из соседнего лагеря. (Лагеря были устроены таким образом, что, сбежав из одного, ты попадал в другой.) На лагерном пункте, где находился о. И., было примерно две тысячи человек, и эти пятеро сумели их моментально терроризировать. Половина сидевших успела повоевать на войне, и они-то испугались первыми, распознав настоящую опасность. За десять дней своего правления бандиты казнили восемнадцать человек, причем самым кровавым образом — многих колесовали.

«Завтра на работу никто не идет!» Остальное хорошо описано у Федорова: «Дайте нам женщин, и мы будем работать», приезд министра лесной промышленности («Мы будем говорить только с теми, кто на портретах» — т. е. с Хрущевым, Маленковым, Булганиным и т. д., Берию уже расстреляли), штрафной паек и, наконец, на десятый день — штурм. О. И. играл в оркестре на контрабасе; оркестр, по замыслу Седого (главаря бандитов), должен был стоять сбоку от ворот и играть Интернационал (к счастью, приказа играть так и не последовало). Ворота сломали, и в лагерь вошли совсем молоденькие солдатики с автоматами, видно было, что им безумно страшно. Бандиты загораживались другими зэками, в руках у них были ножи, которыми они их при попытке освободиться закалывали. Всего при штурме погибло больше ста человек. Остальных вывели на лед, быстро обыскали, превратили в конвоируемых, потом отправили в тюрьму, а оттуда обратно в лагерь.

По мнению о. И., этот бунт и штурм — образ того, что происходит в наше время в Чечне. Очень небольшая группа бандитов терроризировала мирных чеченцев (террор направлен всегда в первую очередь на своих), неповоротливая армия действует в рамках должностных инструкций (т. е. бездарно), гибнет очень много людей. Есть тут, конечно, и прямое предательство в Москве, и арабские страны, и Запад. Но о политике я совсем не собирался писать. В доме Шмаинов антизападные разговоры о. И. называются разговорами на букву «З».

Совпадение *хочу* и *хочется* составляет *цельность*. А цельность = святость? Высказал это о. И. Он: цельность — одна из черт человеческой святости, но даже абсолютная цельность не обязательно говорит о святости, пример — Кармен. Еще: совпадению *хочу* и *хочется* можно научиться упражнениями, а состраданию нельзя.

10.11.2000

О. И. о жене Лота: Бог ее не наказывал, Он только предупредил, что то, что она увидит, оглянувшись, превратит ее в соляной столп.

О. И.: События в ветхозаветном Раю развивались вне времени, но какая-то последовательность у них все же была.

Не путать раскаяние с покаянием советует нам о. И. Иуда тоже раскаялся. А покаяние — это путь к Богу. В связи с этим — еще о постмодернизме. Состояние всеуже-сказанного известно еще Екклесиасту. Но он от земли поднимается к Богу, а постмодернисты — к пустоте.

12.04.2001

Страстной Четверг. Проповедь о. И. о молении о Чаше. О том, что первая молитва отличается от второй: <ст.> 39: «И, отойдя немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты». <ст.> 42: Еще, отойдя в другой раз, молился, говоря: «Отче

Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя» (Мф. 26). Найдя учеников спящими, Он получил ответ.

Еще разговоры с ним о том, что 1) теодицея невозможна (лучший ответ на любую теодицею — Освенцим), 2) песнопения службы «Двенадцати Евангелий» выдержаны в антисемитском духе и потому вдвойне тяжелы, 3) крещеные евреи сораспинаются Христу как никто другой, 4) самое главное — о трех планах: творения, грехопадения и искупления (спасения); в плане творения все сделано идеально: нет ни расстояний, ни других помех для общения между душами, ни болезней, печали и воздыханий, ни какого-либо другого зла; план грехопадения изучается физикой, энтропия стремится к бесконечности, а если нужны деньги, то надо пойти убить; в плане же искупления все непонятно: исповедавшись в грехах, мы все-таки ощущаем, что все они остаются при нас, причастия (соединения со Христом) как бы не хватает надолго и надо снова причащаться и т. д.

Шутка о. И. (в ответ на мамин вопрос): женщина сделана из ребра Адама, а не из праха (глины), как он, а потому женщина более совершенна.

23.04.2001

Накануне — проповедь о. И.: Пасха от нас уходит. Уходит потому, что мы не в силах ее удержать. На этой неделе мы могли причащаться, не постясь, но мы этого не делали. Мы могли не читать обычные утренние и вечерние молитвы, а читать Пасхальный час, но мы его не читали. Мы отпускаем от себя Пасху, не задерживаемся в радости Воскресения Христова, мы даже боимся этой радости...

15.05.2001

Началась химиотерапия. О. И. о двух возможных принципах воздействия: близкодействие и подобие. Классические примеры первого — поле (например, электрическое), химиотерапия и т. д. — все, что мы видим

в плане грехопадения. Второго — литургия. Моя догадка — фотография, вообще искусство. Это — в плане спасения. Можно ли так исцелять? Вернее всего, мы этого не можем. (А вакцинация?) Когда начался план спасения? Наверное, прежде всех век. И в Ветхом Завете мы видим этот план: Авраам и Исаак, замена Исаака агнцем. Человек готов был отдать своего сына, в ответ на это Бог отдал Своего. Такой вот разговор. *Встреча с отцом Илией дала мне самую большую радость, какую может дать встреча с человеком.*

Рассказ о. И. В лагере он одно время работал в культбригаде, а значит, ездил с одного лагпункта на другой. Одному из артистов их бригады ворами было доверено передать на другой лагпункт большую сумму денег. Он их не передал (пропил, проел, проиграл, потерял). Городецкий, главный вор, сказал: «Резать этого черта. Ну, что с ним еще делать?» О. И. вместе с другими зэками стали просить сохранить артисту жизнь (интеллигентный человек, ошибся, раскаивается). Городецкий им сказал: «За *кого* вы простите? Ведь поступок хреновый не только с точки зрения ВОРА, но и просто *порядочного человека*».

21.02.2002

Вчера у нас был разговор с о. И. о Книге Иова. О. И. сказал вот что. Итак, во-первых, в этой книге сформулированы *все* претензии, которые человек может предъявить Богу. Больше, чем Иов, сказать нельзя. Во-вторых, главный духовный вопрос состоит не в том, есть Бог или нет, — это вопрос веры или естествознания, чего угодно. Главный вопрос: говорим ли мы творению и его Творцу «да» или «нет». Был Освенцим, были смерти близких людей — как нам после этого относиться к творению? Сказать, как советовала жена Иову: *похули Бога и умри* (Иов 2:8)? Это и значит сказать «нет». Мир плох, он нам не нравится, как не нравился Кириллову, который хотел уничтожить себя. Но этого же хотят бесы: уничтожения мира и себя. Этого хочет

раковая опухоль — убивая человека, она и сама гибнет. Собственного бытия у нее нет, но у нее есть как бы кусочки этого самого бытия. И вместе все эти бесы, которые и подталкивают нас к не-бытию, могут почти имитировать бытие.

Иов ответил «да». Хотя, вообще-то, что он услышал от Бога, кроме крика о том, что мир сложен, и не он, Иов, его создал? *Можешь ли ты удою вытащить левиафана и веревкою схватить за язык его? вденешь ли кольцо в ноздри его?* (Иов 40).

И еще — очень важно: *Он никого не угнетает* (Иов 37:23). [Позже о. И. сам же возразил на это — а потоп?] Т. е.: Он создал мир, но Он не управляет нами. Мы свободны, в том числе — сказать Его творению «да» или «нет». И мы, в общем, все время и говорим то «да», то «нет». Мы не святые, как Иов, но и для дьявола никто из нас не стопроцентно надежен.

В ответ на мое недоумение о том, откуда взялся Елиуй и почему он так точно угадывает, что потом скажет Бог, о. И. ответил, что это, вероятно, позднейшая вставка; еще он согласился с тем, что happy end с вытекающей из него моралью тут несуществен.

2.05.002

Пока американцы не начали бомбить Белград, — говорит о. И. — мне трудно было молиться «о воинстве». Теперь это прошло.

Я: И даже если высказать все самое постыдное, тайное: желал смерти такому-то, мечтал о том-то с той-то и т. п. — самое главное все равно останется невысказанным. Ложь не победить. Надо быть художником, чтобы просто сказать правду. О. И. о *не своей жизни*: не лгать себе! «А быть живым, живым и только». Иначе — не своя жизнь. И даже грех не доставляет удовольствия. Потому что грешить как бы не ты. Поиск среднего, компромиссного пути, — ну и пусть, лишь бы поиск был честный. Еще он сказал, что *труда, как и любви, не бывает слишком много*.

10.11.2002

О. И. изложил свои взгляды на устройство общества. Есть три типа организации людей: иерархия, братство и мафия. Иерархии служат ценностям, врачи — здоровью, священники — святыне, ученые — истине, художники — красоте, пожарники — противопожарной безопасности и т. д. В этих иерархиях наверху должны быть самые лучшие врачи, священники, ученые; ниже стоят члены иерархии послабее. Члены иерархии не обязательно любят друг друга. Члены же братства, напротив, друг друга любят, но их профессиональные качества не так уж важны. В самом деле, если мы любим нашего брата, то так ли уж существенно, хороший он ученый или нет. Соединение иерархии с братством образует *мафию*: такой-то, конечно, ученый слабенький, но он наш, *свой*, т. е. — брат, поэтому дадим ему защитить диссертацию, сделаем епископом и т. д. И еще существует государство, чья единственная задача — гордых смирять, а слабых восстанавливать, т. е. в основном государство — это менты. И вот, когда все наши иерархии теперь превращаются в мафии (пожарники поджигают дачи, чтобы новые русские могли по дешевке купить участки; врачи оперируют не тех, кому показана операция, а у кого есть деньги), мы взываем к этим самым ментам: защитите! А что менты понимают в искусстве, медицине и прочем?

О. И.: бесам необходим субстрат. Хотя бы стадо свиней. Они лишены самостоятельного бытия. Дальше — о необходимости дать им выход, например, в словах, словах исповеди. Но как-то это последнее не очень убедительно.

10.02.2003

Спросил у о. И. вот о чем. Священник, конечно, не обязательно святой, но бывают среди них не то что грешные, как все мы, а совсем *плохие* люди, например такие, которые стучат на своих братьев. Но вот они произносят положенные слова, и совершается чудо, на каждой без исключения литургии: хлеб и вино превращаются в Дары. Значит, тут — магия, а не мистика? Подчинение

Божества себе. — Нет, — отвечает о. И., — это дар *нам*, обещанный Спасителем. Это Он *нам*, Церкви, заповедал: Сие творите в Мое воспоминание.

Спросил у М. В. и у о. И., какая из книг, кроме Писания, оказывала на них действие, сравнимое с лучшей русской поэзией — с Пушкиным, Цветаевой, Блоком и др. М. В. назвала восточную мудрость (буддийские, китайские книги), а о. И. — литургию, службы панихиды, а также древность — всевозможные эпосы: египетский, книгу о Гильгамеше, исландские саги.

27.05.2003

Был разговор с о. И. о вере и угрозе ее потери. Препятствие между о. И. и Богом — Таня. А в Бога, Которому нет до нас дела, никому из нас верить не хочется. Нет ответа. Но без Него тоже невозможно. Должно быть что-то, кроме страха и жажды удовольствий, призванных заглушить этот страх.

30.09.2003

Длинный разговор с о. И. в автомобильной пробке. Я ворчал по поводу квадратности его песен, а он говорил, что любая музыка — это или песня, или танец, или марш. Я в ответ поставил 1-ю часть 1-го скрипичного концерта Прокофьева и он признал: да, тут сложнее. Вообще, хотя мы иногда спорим, ни разу не казалось, что ему хочется быть правым.

2.11.2003

О. И. говорит: отношения важнее общих идей. Всех, даже христианских. В этом, собственно, и состоит христианство — не так?

24.01.2004

О. И.: надо принять решение и ему следовать, т. е. принимать все последствия, которым это решение чревато. А отказываться каждый раз, а потом делать — значит искать беду на свою голову, например ждать, что тебя арестуют или еще как-нибудь очень плохо разрешат создавшуюся ситуацию. А как же причащаться? Как каять-

ся? — Покаяние все же необходимо. — Но ведь каешься в том, что собираешься продолжать делать? И вообще: как быть живым, живым и только и т. д. — Бывают неразрешимые задачи. — Ну, это тоже решение...

Говорили про «Доктора Фаустуса». О. И. сказал, что медицина там — лишнее, не пропущена через сознание автора и его героев, не то что в «Волшебной горе». О том, что бредовая идея — эквивалент раковой опухоли: саморазмножающийся деятель.

Дело было на еврейскую пасху в начале 1980-х гг. О. И. шел по пустому Иерусалиму в церковь в предзвездных сумерках. Вдруг на балконе одного из домов показался мальчик лет пяти: наверное, вышел пописать. — Человек, ты кто? — спросил мальчик у о. И., человека необычного вида: с бородой, в подряснике. — Ильяху (Илия), — ответил тот. Мальчик, охваченный трепетом, убежал. Теперь, наверное, вспоминает.

5.09.2004

О. И. настоятельно рекомендует причащаться за каждой литургией, не реже раза в неделю: это и только это дает силы. Радость будет в любом случае, даже если причащаться раз в год, на Пасху, но силы изменить себя дает только частое причащение. Исповедуясь и причащаясь, ты участвуешь в литургии. Иначе — небрежная, неряшливая жизнь — что удержит тебя от этого?

1.10.2004

Вчера, ошеломленный неудачей, вернулся из Чебоксар, а сегодня о. И. на моих глазах и руках чуть не умер от бронхиальной астмы, развившейся внезапно по окончании введения циклофосфида. Потом хорошо поговорили. Мысль о. И.: всякое зло — хоть астма — мгновенно создает положительную обратную связь.

30.12.2004 (здесь собраны записи, сделанные в разное время, в том числе и после смерти о. Илии).

Вера в Церковь, — говорил о. И. — это второе. Первое — вера в Бога. Кажется, многие из нас начали не с того.

О. И. считал старчество не спасением для России, как Достоевский, а угрозой для нее. Опасался вмешательства черного духовенства в нашу жизнь: монах должен плакать о *своих* грехах.

О суровой реальности. Спросил о. И., сильно ли он огорчился, получив 8 лет. Надеялся ли, что отпустят, боялся ли, что дадут больше? А он сказал, что не воспринял всерьез, как вообще любую реальность. И, кажется, это помогло выжить. То же с больницей: может быть, ты и прав на их счет, но — не пытайся вернуть меня к реальности, я там единственный нормальный человек. И правда, остальные испуганно, судорожно вцепляются в любого нового человека, я на их месте, возможно, делал бы то же. И это помогло ему прожить почти 4 года с лимфомой и всеми остальными болезнями. С этим типом лимфомы столько в среднем и живут на Западе. И летом, когда он рвался с агранулоцитозом в Москву служить на пророка Илию («Да, я это делаю для карьеры, ни для чего больше!» — т. е. чтобы не уволили за штат), он тоже ясно мне сказал: не хочу, чтобы моя жизнь описывалась в этих двух словах — суровая реальность.

6.01.2005

Исповедь. О. И. сумел сказать очень мало, но самое важное: НЕ ЗАБЫВАЙ О БОГЕ КАК О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ. И правда, я Его слишком часто вижу лишь средством. Но если всякий человек — цель, а не средство, то ведь и Богу надо суметь сказать «Ты».

13.01.2005

Сегодня в 6–30 утра умер отец Илия. Ближе друга у меня не было. Тотчас понял, что означает «духовный отец»: есть, вероятно, еще умные и глубокие люди, но только ему я верил (в важном, не в бытовом) безоговорочно, как ребенок — отцу. В последние дни разговоров не было, но были теплые руки и лоб, а теперь все — смерть.

14.01.2005.

О. И. перевезли в церковь, а 15.01 отпели и похоронили.

21.01.2005

Девятый день. М. В. сказала, что «Вестник РХД» интересуют свидетельства об о. И. Если напечатать кусочек из моих записок, то, вероятно, многое, необщее, придется выкинуть и останется такой вот милый чудакватый батюшка, еврей-интеллигент, в церкви случайный, в общем, человек. А если напечатать все, получится какой-то ультрареформатор, т. е. человек *партийный*. А в том-то и дело, что о. И. не был ни случайным, ни партийным. Не был парадоксалистом или чудаком. И совершенно не интересовался тем, будут ли стоять в церкви или сидеть, будут ли читать по-славянски или по-русски. Он очень любил: 1) Марию Валентиновну, об этом писать не смею, и друзей («Отношения важнее общих идей»), 2) Господа Иисуса Христа и Евангелие, 3) литургию, вообще службу, и Псалтирь. Самые любимые службы — утренние службы первых трех дней Великого поста, любимый праздник (после Пасхи) — Лазарева суббота. Не любил активно — анти-семитские пассажи в песнопениях утрени Великой Пятницы (очень любил Царские часы в Великую Пятницу, «Кости сухие» — всегда плакал), и пассивно — всевозможные молебны. Никогда почему-то не говорил проповедей о Богородице, даже в Богородичные праздники выбирал темы из Апостола; из святых говорил при мне проповеди только про Максима Исповедника; 4) исповедь (по словам М. В., он обратился к сент-жневьевской пастве со словами: «Я был в Москве, исповедовал по 300–400 человек в день, и каждый говорил со мной, как будто это его последняя исповедь; а вы мне в чем исповедуетесь — я не был очень милым со своей тетей»). Не было случая, чтобы после исповеди мне не стало лучше, чище, яснее на душе; 5) эпос, стихи, музыку. Считал, что понимает лишь в музыке. Об этом тоже распространяться не стану. Скажу только, что древне-

египетский эпос мне гораздо интереснее было слушать в его пересказе, чем читать до и после. Еще любил: всевозможные удовольствия, в том числе мороженое, папиросы «Беломор» и многое другое, государство Израиль, заключенческие книги, Рабле, вообще все здоровое и детское — очень радовался пневматическому пистолету, который я ему подарил на 70-летие — это единственный мой подарок, который ему доставил радость (остальное было — небулайзеры и прочее из области печальной необходимости). А больше всего любил СВОБОДУ — ту, про которую сказано: «и истина сделает вас свободными». Не любил: 1) моды — ни в каком виде; все самые страшные преступления совершаются из следования моде, 2) идейного мужеложства, 3) начальства, т. е. тех, кому нельзя сказать «нет», 4) обличительной литературы (даже «Бесов»), вообще не любил читать про то, как человек плох, не разделял моей любви к Гоголю и даже к Мандельштаму (видимо, поздно его узнал), 5) преувеличенного представления о духовности. По-моему, не любил путешествий, достопримечательностей. Еще — спорта, головоломок, вообще игры.

10.03.2005

М. В. сказала, что тайну о том, почему о. И. никогда не говорил о Богородице, он унес с собой. Но она считает — от целомудрия. О. И. никогда не говорил 1) о своей матери, 2) о ней, М. В., с посторонними, 3) и о Богородице — высшем воплощении женственности.

Странно жить без о. И. Незащищенность.

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

РСХД



Дни ИМКА-Пресс и современной французской книги в Белгородской области

11–12 июня 2005 г. в Белгороде прошли «Дни ИМКА-Пресс и современной французской книги». Делегацию из Москвы — директор ИМКА-Пресс Н.А. Струве, директор библиотеки-фонда «Русское Зарубежье» (БФРЗ) и издательства «Русский путь» В.А. Москвин, представитель московской мэрии О.В. Беликов, зав. отделом международных связей БФРЗ С.Н. Дубровина — принимал архиепископ Белгородский и Старооскольский Иоанн, и открытием дней ИМКИ стал молебен у мощей свт. Иоасафа, главного заступника Белгородского края.

На открытии выставки книг архиепископ Иоанн отметил важность духовного опыта эмиграции, отраженного в изданиях ИМКА-Пресс, для развития нового человека в России. В.А. Москвин рассказал о деятельности БФРЗ, которую в каком-то смысле так же, как и деятельность Белгородской Духовной Семинарии, можно назвать миссионерской. Н.А. Струве, передавая книги от ИМКА-Пресс и Русского общественного фонда А. Солженицына, сказал, что миссия сохранения русской культуры, которую эмиграция выполняла на протяжении многих лет, теперь должна перейти к тем, кто живет в России. Со словами благодар-

ности обратился к делегации первый заместитель губернатора Белгородской области О.Н. Полухин.

Одновременно с даром от ИМКА-Пресс и Русского общественного фонда А. Солженицына Белгородской научной библиотеке, книжный дар от Французского посольства получил созданный при Белгородском технологическом университете им. Шухова (БГТУ) Французский культурный центр. Представители посольства не смогли принять участия в церемонии передачи книг, и книги от имени посольства вручал директор ИМКА-Пресс Н.А. Струве.

Программа мероприятий была очень насыщенной. Н.А. Струве прочитал две лекции: во время встречи со студентами социально-теологического факультета Белгородского Государственного университета (БГУ) — о русской религиозно-философской мысли в эмиграции, и на встрече с учащимися Белгородской Духовной Семинарии с миссионерской направленностью — о Русской Православной Церкви в эмиграции в 1920–30-е гг. Студенты социально-теологического факультета БГУ спрашивали о деятельности ИМКА-Пресс, о встречах Н.А. Струве с И.А. Буниным, об отношении к экуменизму: «Вообще, «измы» мы должны отвергнуть, — сказал Н.А. Струве. — Мы должны быть братьями. Экуменизм — это наш прямой долг, если имеются в виду братские отношения».

На вопрос учащихся Духовной Семинарии о переводе богослужебных текстов на современный русский язык Н.А. Струве ответил, что главное — спокойно обсуждать эту проблему: «Слово Божие, мне кажется, необходимо читать на живом языке». Интересовала учащихся семинарии и проблема христианства на Западе, и Н.А. Струве очертил картину современной рубежной эпохи в Европе, когда, действительно, происходит экспансия нехристианских культур и народов. «Из-за этого, — добавил Никита Алексеевич, — я с восхищением смотрю на миссионерский опыт вашей Епархии». «На-

ша задача сейчас на Западе – свидетельствовать о Православии, являть вселенский лик Православия», – резюмировал он.

Общение аудитории с Н.А. Струве получилось живым и плодотворным. Было видно, что вопросы, которые задавали учащиеся семинарии, глубоко ими продуманы. Высокий уровень студенческой молодежи во многом обуславливается мудрой политикой наставников Духовной Семинарии, поддерживающих студентов, которые обучаются одновременно в семинарии и, заочно, университете (в Белгороде или в Харькове). Сами преподаватели также зачастую имеют по два-три высших образования – светское и духовное.

Книги ИМКА-Пресс, «Русского пути», современных российских гуманитарных издательств стали для Белгородчины действительно ценным и востребованным даром, а все книги, привезенные для продажи, оказались быстро распроданы постоянными читателями Центра православной книги.

На второй день, совпавший с празднованием Дня России, делегация после литургии в Преображенском Соборе и встречи в Духовной Семинарии отправилась в Прохоровку, знаменитое поле танкового сражения, в котором приняли участие с обеих сторон свыше 1200 танков! Возложив цветы к памятнику павшим во время битвы 10–16 июля 1943 г., ставшей переломным этапом Великой Отечественной войны, делегация посетила Детский дом, устроенный заботами архиепископа Иоанна, и Культурно-исторический центр в Прохоровке. Два новых трехэтажных здания и спортивный комплекс отведены в Прохоровке под детские дома для девочек и мальчиков. Почти все девочки отдыхали на море, поэтому делегацию встречали двадцать юных «гвардейцев» восьми-десяти лет, которые читали патриотические стихи и показывали спортивную программу. Культурно-исторический центр – библиотека Н.И. Рыжкова – знаменита тем, что в дни празднования 55-летия Победы в Великой Отечественной войне

здесь встретились президенты трех славянских государств: В.В. Путин, А.Г. Лукашенко и Л.Д. Кучма.

В Прохоровке делегацию принимал настоятель храма Святых Апостолов Петра и Павла отец Кирилл.

Белгородчина поразила своей чистотой, порядком, ухоженностью. Благоприятные впечатления от внешнего вида города сменило восхищение благоустройством кафедрального Преображенского храма, недавно открытого Центра православной книги, а затем — красотой и технической оснащенностью здания социально-теологического факультета Белгородского университета и зданий БГТУ.

Слова архиепископа Иоанна о том, что благополучие материальное идет вслед порядку в душах и умах людей, и именно о нем совместно заботятся Церковь и государственная власть в области, стали ответом на наше изумление.

Но главное богатство города, конечно, не столько во вновь отстроенных зданиях, в ухоженности улиц, сколько в радушии самих белгородцев. Поездка запомнилась и как самая музыкальная из всех предшествующих: русские романсы, армянские, грузинские, украинские песни, джазовые мелодии звучали во время приемов делегации в исполнении... учащихся Духовной Семинарии и их духовных наставников и даже самого архиепископа Иоанна, прекрасно играющего на рояле.

Все, кто принимал участие в Днях ИМКИ, как со стороны Епархии, так и со стороны областных властей и руководства университетов, проявили поистине южное гостеприимство и искреннюю заинтересованность приездом делегации и дальнейшим сотрудничеством: в БГТУ Н.А. Струве предложили подписать составленный заранее договор о сотрудничестве между ИМКА-Пресс и Белгородским Технологическим университетом, а ректор БГУ вручил Н.А. Струве диплом Почетного попечителя Белгородского университета.

СВЕТЛАНА ДУБРОВИНА

Коротко об авторах



Янчаркова Юлия

род. в 1970 г., закончила Санкт-Петербургский институт живописи им. И.Е.Репина, искусствовед. Живет в Праге, научный сотрудник Славянского института Академии наук ЧР. Занимается изучением научного и художественного наследия русских эмигрантов в межвоенной Чехословакии. Публикации в журналах *New Revue*, *Rossica*, *Byzantinoslavica*, *Slavia*.

Бибихин Владимир (†)

философ, переводчик, кандидат филологических наук, сотрудник Института Философии РАН и философского факультета МГУ. Ему принадлежат русские переводы с греческого, латыни и европейских языков многих классических философских и богословских текстов, в том числе: «Триад» св. Григория Паламы, трактатов Николая Кузанского, «Бытия и времени» и др. работ Хайдеггера. Автор философских монографий: «Мир» (1993), «Язык философии» (1995), «Новый ренессанс» (1998), «Узнай себя» (1998).

о. Павел Адельгейм

род. в 1938. Дед из русских немцев, расстрелян в 1938 г. Отец расстрелян в 1940 г. Мать в 1948 сослана в Казахстан. До 10 лет в детдоме, затем с матерью в ссылке до 1953. В 1959 рукоположен в диакона, в 1946 г. рукоположен в сан священника и назначен в город Каган, где в 1969 г. построил новый храм. Тогда же арестован и осужден по ст. 191 на три года лишения свободы. С 1976 г. служит в разных храмах Псковской епархии. Женат, трое детей.

Зубов Андрей Борисович

Родился в 1952 г. в Москве, закончил МГИМО, в 1973–2000 гг. работал в Институте Востоковедения РАН. Ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук. С 2001 г. — профессор кафедры философии МГИМО, директор Центра «Церковь и международные отношения» МГИМО. Зав. кафедрой Истории религий Российского Православного университета апостола Иоанна Богослова. Автор пяти книг и 190 научных и публицистических статей. Координатор

общественного комитета «Преемственность и возрождение России». Женат, имеет трех дочерей и сына.

ПРОЦЕНКО ПАВЕЛ

Писатель, специалист по истории РПЦ (новомученики). Бывший политзаключенный (арест. 1986). Составитель и автор книжной серии: «Христианская Россия: XX век» (вышло два сборника и готовится к изданию третий). Составитель книги: «Свящ. Анатолий Жураковский: Материалы к житию» (Париж, 1984); составитель и редактор шеститомного собрания трудов епископа Варнавы (Беляева). Автор биографии последнего: «В Небесный Иерусалим» (1999). Автор статей и публикаций в «Новом мире», «Русской мысли», «Вестнике РХД», «НГ-религии» и др.

МЕДВЕДЕВ АЛЕКСАНДР

Родился в 1971 г. Кандидат филологических наук, доцент кафедры Русской литературы Тюменского университета. Область научных интересов — русская литература XIX–XX вв. в историко-культурном контексте.

СЕДАКОВА ОЛЬГА

Родилась в Москве. Поэт, прозаик, переводчик. Первая книга стихотворений *Ворота, Окна, Арки* вышла в Париже в 1986 г. В России публикуется с 1989 г. Лауреат ряда литературных премий. Книги стихов: *Китайское путешествие, Стелы и надписи, Старые песни* (1991), *Стихи* (1994); книги прозы. Получила звание *honoris causa* в Минской Духовной Академии (март 2003), лауреат Литературной премии Александра Солженицына (2003).

ШМАИНОВА-ВЕЛИКАНОВА АННА

специалист по истории религии и мифологии, окончила Иерусалимский университет, преподаватель истории иудаизма и раннего христианства в РГГУ и ББИ им. св. ап. Андрея в Москве. Сотрудничала в журналах «Вестник РХД», «Страна и мир» и др., автор статей о современных проблемах богословия.

Прот. СЕРГИЙ ГАККЕЛЬ (+)

главный редактор англикано-православного журнала «Соборность», специалист по иудеохристианскому диалогу, автор ряда книг и статей, в т. ч. о матери Марии (Скобцовой); в течение многих лет ведущий Русской службы Би-би-си.

СОДЕРЖАНИЕ



По поводу церковных споров в Западной Европе — <i>Н.А. Струве</i>	3
--	---

БОГОСЛОВИЕ

Псалмы — <i>Г. П. Федотов</i>	7
«Первенство и преимущества чести» — <i>митроп. Антоний Сурожский</i>	31
Местная церковь в перспективе общения — <i>митроп. Иоанн Д. Зизиюлас</i>	46
Что значит в Церкви «русская традиция»? — <i>Н.А. Струве</i>	62
Беседы с отцом Иоанном Приваловым	69
Чехословацкие годы сестры Иоанны (Рейтлингер) — <i>Ю. Янчаркова</i>	85

ФИЛОСОФИЯ

Мир — <i>В. Бибихин</i>	107
Отчет о семинаре «Русская философия» в Москве — <i>А.Н. Паршин</i>	134

СУДЬБЫ ЦЕРКВИ

Суд без «правосудия» — <i>свящ. Павел Адельгейм</i>	154
Деревенская религиозность в России: к постановке проблемы — <i>Павел Проценко</i>	169
Какой ценой? Летопись прихода, который никогда не закрывался — <i>Дмитрий Поспеловский</i>	189

АРХИВ

Переписка протопресвитера Георгия Граббе с протоиерея- ми Георгием Флоровским и Александром Шмеманом — (публ. <i>М. Псаревой</i>)	210
--	-----

ВОПРОСЫ ОБЩЕСТВЕННОСТИ

Карта Европы: с Россией или без неё? — *Андрей Зубов* . . . 219

ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ

К 50-летию со дня смерти Клоделя

Клодель и судьба искусства — *В. Вейдле* 237
Анимус и Анима — *П. Клодель* 254
Познание Востока — *П. Клодель* 256

ЛИТЕРАТУРА

Стихи стихи разных лет — *Владимир Латин* 268
Великая из великих — *А. Медведев* 272
Икона в поэзии и прозе Клычкова — *В. Лепяхин* 306

О НОВОМУЧЕНИКАХ

Воспоминания о Фондаминском — *Надежда Тэффи* 335
О матери Марии (Скобцовой) — *А. А. Угримов* 347
О матери Марии — *прот. Сергей Гаккель* 350
Мученик Георгий — *прот. Сергей Гаккель* 356

В МИРЕ КНИГ

Свящ. Михаил Едлинский. Любящее Господа сердце —
К.С. 361
Георгий Эфрон. Дневники в двух томах — *Н. Струве* 363
А.А. Угримов. Из Москвы в Москву через Париж
и Воркуту — *Н. Струве* 365

ПАМЯТИ УШЕДШИХ

Памяти В. Биbihина — *Ольга Седакова* 367
Памяти В. Лапина — *Ольга Седакова* 371
Моя первая встреча с Аверинцевым — *Ольга Седакова* . . . 376

Памяти о. Сергия Гаккеля — *о. Игнатий Крекшин* 383
Отец Сергия Гаккель — *Фаина Янова* 386

Памяти отца Илии Шмаина

Некролог — *К. и А. Великановы* 389
Проповеди о. Илии Шмаина 395

Об отце Илие. Выписки из дневника — *Максим Осипов* . . 404

Коротко об авторах 422

Представители «Вестника»

в США:

прот. Виктор Соколов
Archpriest Victor Sokolov
Holy-Trinity Cathedral 1520 Green Street
San Francisco USA 94123-5102
e-mail: rector@holy-trinity.org

в ВЕЛИКОБРИТАНИИ:

Deacon Joseph Skinner
Russian Orthodox Cathedral
67, Enismore Gardens, London SW7
e-mail: joseph.skinner@souroz.org

в ЛАТВИИ:

Василий Минченко
121, Kr. Valdemara str., apt.6
LV, 1013, Riga, Latvia
phone / fax : (371) 7361769
e-mail : vasilij@mailbox.riga.lv

в РОССИИ

в Санкт-Петербурге:
Ковалевская Ольга Тимофеевна
Храм Новомучеников и Исповедников Российских
193036, Санкт-Петербург, Товарный пер., 16
тел. (812) 3162390
e-mail: dk-8888@peterlink.ru

в Екатеринбурге:
Иванова Оксана Витальевна
620034, г. Екатеринбург,
ул. Черепанова, д. 18, кв. 83.
тел. (3432) 45-36-45.

В Воронеже:
Бойков Владимир Васильевич
394000, г. Воронеж,
ул. Коммунаров, д. 41 «В», кв. 22
тел. (0732) 55-98-71.
e-mail: boykov@vmail.ru

В Чувашской республике
Игумен Василий (Паскье)
83531, г. Алатырь, ул. Конгородок, д. 11
e-mail: ig-basile@cbx.ru

на УКРАИНЕ

в Киеве
Вадим Залевский, изд. «Дух и литера»
04070 Киев, ул. Волошская, д. 8/5, корп. 5, кв. 210
тел. (044) 416-60-20, e-mail: franc@ukma.kiev.ua

в Николаеве
Шполянский Илья Михайлович
54001, г. Николаев, ул. Набережная, д. 5., кв. 13
e-mail: laik@ukr.net

В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Цена отдельного номера – 5 €

В ВЕНГРИИ
Valery Lepahin
6724 Szeged Vertoi vl., VI, 32
e-mail: lepahin@lit.u-szeged.hu

В ЧЕХИИ
Julia Jánčárkova
Nad Šutkou 22
18000 Praha 8
e-mail: julia-prague@volny.cz

БИБЛИОТЕКА-ФОНД «РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»

109004 Москва, Нижняя Радищевская ул., 2
Тел./ Факс: 915-10-30. E-mail: info@bfrz.ru

7–8 декабря 2005 г. в библиотеке-фонде «Русское Зарубежье» состоится научная конференция «Православие и русское общество в начале III тысячелетия. К 80-летию «Вестника Русского христианского движения»», посвященная 80-летию старейшего толстого журнала русского зарубежья, «Вестника РХД», основанного в декабре 1925 г. Н.М. Зерновым. Основные направления, которые нам хотелось бы обсудить в рамках конференции:

- Собор 1917 года
- Н. Зернов, Г. Федотов, И. Лаговский, В. Зеньковский как основатели и редакторы «Вестника РХД»
- «Вестник РХД» в годы духовного сопротивления в России (1970-е – середина 1980-х гг.)
- «Вестник РХД» и возрождение Русской Церкви

Приглашаем Вас принять участие в конференции. Время доклада – 20 минут. Планируется публикация материалов конференции.

К конференции будет приурочена выставка, посвященная «Вестнику РХД».

Оргкомитет:

Н.А. Струве, директор ИМКА-Пресс, главный редактор «Вестника РХД»

Н.Д. Солженицына, председатель Русского Общественного фонда Александра Солженицына

В.А. Москвин, директор библиотеки-фонда «Русское Зарубежье» и издательства «Русский путь»

Б.Н. Любимов, директор Театральной библиотеки им. Бахрушина

О.А. Седакова, поэт

Секретарь оргкомитета:

С.Н. Дубровина, представитель «Вестника РХД» в Москве, зав.отделом международных связей библиотеки-фонда «Русское Зарубежье»

sdoubrovina@gr-net.ru

тел. +7 (095) 915-27-48, внутренний тел. 4121

факс +7 (095) 915-27-48, внутренний тел. 4123



В связи с 80-летием Вестника в Москве и Париже планируется проведение международных конференций в начале декабря текущего года.

Предполагаются три основных направления докладов:

- история Вестника и его основатели, редакторы и сотрудники
- свидетельства читателей
- оценка Вестника последних десятилетий

На юбилее в Париже будет одновременно отмечен и французский Вестник (Messenger Orthodoxe), издающийся с 1958 года. Конференция будет сопровождаться выставкой фото- и видео-документов, связанных с историей Вестника и Движения.

Члены парижского оргкомитета:

НИКИТА СТРУВЕ, директор ИМКА-Пресс,
главный редактор Вестника РХД и Messenger Orthodoxe
АЛЕКСАНДР ВИКТОРОВ, председатель РСХД,
МИХАИЛ СОЛОГУБ, вице-председатель РСХД,
КИРИЛ СОЛОГУБ, представитель РСХД в Бельгии
ТАТЬЯНА ВИКТОРОВА, секретарь Вестника РХД

адрес оргкомитета:

11, rue Montagne Sainte Genevieve
75005 Paris
vestnik@free.fr

ВЕСТНИК
русского христианского
движения
№189



Подписано в печать 20.07.2005
Формат 60x90 1/16. Усл. печ. л. 24,5.
Тираж 2000 экз.