

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ

116

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 116

TRIMESTRIEL

II - III - IV - 1975

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ

116

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 116

TRIMESTRIEL

II-III-IV-1975

838
NR. 2004г.

ОТ РЕДАКЦИИ

НОБЕЛЕВСКАЯ ПРЕМИЯ МИРА А. САХАРОВУ

Кто не испытал глубокой радости, глубокого нравственного удовлетворения, когда пришло неожиданное известие о присуждении Нобелевской премии мира академику Андрею Сахарову... За последние годы выбор так часто падал



Андрей Сахаров



на сомнительных фокусников международной сцены, что, казалось, само понятие мира прочно замутнилось... Но жизнь быстро рассеивала угар политических оболещений: не успели Брандту вручить премию, как обнаружилась несостоятельность его личности; а что говорить о Киссинджере, получившим отличие и деньги за предательство двух стран в

БИБЛИОТЕКА - ФОНД
"РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ"
Н. РАДИЦЕВСКАЯ Д. 2
кв. 663

руки жесточайшей тирании! Верно отрезвились, одумались члены Нобелевского комитета, раз решились вопреки противоборству могущественного советского блока удостоить премии *истинного* человека мира, принесшего в жертву ради этой деятельности свой собственный мир, свою научную карьеру, своё здоровье.

Подлинность стояния Сахарова за мир закреплено не только жертвой, но и тем длинным путём, им пройденным, от первого испуга за судьбу человечества, от еще наивных надежд на конвергенцию (Размышление о прогрессе, 1967 г.), до беспощадного анализа и разоблачения бесправной советской системы (О стране и мире, 1975). Учёный, вдруг осознавший, что наука без совести приведёт к гибели (как пророчествовал еще в XVI веке Рабле) сам стал *совестью* и, забросив науку, превратился в заступника угнетённых братьев своих, как некогда русские князья заступались за русский люд перед татарами. На виду у всех, Сахаров сменил честь учёного на бесчестие юродивого, упорно напоминающего о правде и справедливости, как о высших ценностях земли.

Сейчас, когда пишутся эти строки, в СССР поднимается общественная травля против Сахарова, предвещающая какие-то грозные решения. Но какова ни была бы судьба Сахарова, удастся ли ему остаться среди своего народа, или очутится он в изгнании — нравственного его подвига ничто и никто отнять не может. Сахаров олицетворяет трагедию добра в нашем падшем мире. Добру надлежит быть распяту, но победа мира над ним — мнимая. «Делая добро да не унываем, ибо в своё время пожнём, если не ослабеем» (Ап. Павел).

Н. С.

Богословие, Философия

Епископ АЛЕКСАНДР (Семенов-Тянь-Шанский)

«МЫ ГРЕШНЫЕ И СВЯТОСТЬ».

«СВЯТ, СВЯТ, СВЯТ БОГ ГОСПОДЬ САВАОФ». Бог Свят. Это, быть может, наибольшее, что мы о Нем знаем, но можем-ли мы сказать, что значит это слово, в котором сказано, как будто все?

Можно-ли сказать что-либо верное обо всем? Сказать нельзя, но сердце горит и говорит и м. б. более всего тогда, когда мы дальше всего от святости. «Из глубины (из бездны) возвах к Тебе, Господи».

Лучше всего говорить о святости, как богословы выражаются, апофатически, т. е. говоря, что святость — это не то и не это, или превосходит это и то.

Святость конечно любовь, но она даже больше любви: святость — истина, но столь бесспорная, что больше всякой очевидности. Святость — сила, крепость, красота, слава и конечно свет, но и больше этого всего. Святость это то, что по-настоящему есть. Это Суций, но она-же и смерть для всего не сущего. Святость можно познавать по-разному. Святые вероятно познают святость, познавая себя как действительно существующих в Боге. А грешники — мы познаем святость прежде всего, как то, без чего мы — не мы, а только пыль, прах, гонимый ветром, грязь, тьма, но все-же конечно и то, чем мы быть должны дабы быть.

Святость для нас грешных надежда, потому что знаем, что мы призваны быть. Оттого-то святость и радость за себя, за всех, за вся.

Святость — это Божие «да будет», конечно в полноте жизни, любви и красоты.

Святость — это также и ужас. Немецкий поэт Рильке писал, что высшая красота это — нестерпимый ужас. Вероятно сказал он это, думая о той святыне, от которой, чтобы не ослепнуть, херувимы и серафимы закрывают свои лики крылами.

Святость — Бог, это зов, вызов, призыв. Призыв к жизни, к освящению себя и других и, нельзя этого не повторить, это смерть смерти, смерть всего того, что не должно быть.

И потому это для нас грешных рыдание, плач, неисчерпаемое покаяние — нас постоянных изменников истинной жизни.

Но покаянный плач, это не плаксивость, не хныкание, не всхлипы от сожаления, что нередко к нам приражается и что, например, отчасти чувствуется у Мармеладова («Преступление и наказание»).

Святость в то же время не только наша радость, но и прямое торжество, потому что мы еще все-таки слышим зов и призыв, который есть никто иной, как Сам Христос, наш Бог и наш Друг и самый любящий нас Брат родной. И тогда мы славословим, поем и воспеваем, а потом и умолкаем. Ведь святость есть и умолкание: «да молчит всякая плоть».

Да! перед святостью и святыней м. б. лучше всего молчать. И все-же как еще не добавить, что святость это — чистота, такая как чистота логического вывода, или даже единственно правильного решения математической задачи. Она есть единственный неоспоримый выбор, как поступать в каждое мгновение жизни, в любом месте, в каждом случае. Это есть постоянное подчинение воле Божией — непогрешимой, святой.

Но это полное подчинение Богу, подобное подчинению законам логики и математики — не только необходимость, но и всегда высшая свобода. Ведь разве мы не знаем, что воля Божия — это порыв любви? А любовь и есть свобода (реализация свободы).

И еще святость горит в сердце как сострадание. Видеть невинно-мучимых и поругаемых, да и просто сильно страждущих людей, особенно детей, даже животных, значит уже увидеть Бога и святость всего Им сотворенного. Это означает обрести глаза благоразумного разбойника, того, кто познал Бога в распятом рядом с ним Галилейском Учителе.

Святость зрится и в сорадовании. Сорадоваться труднее, чем сострадать. Сорадование это радость видеть счастливо брачующихся, быть на брачном пиру вместе с Господом в Кане Галилейской, быть другом Жениха. Сорадование это и радость видеть кающегося грешника — бежать навстречу ему вместе с Самим Отцом Небесным. Но послушаем наше сердце и скажем еще вместе

с ним, что познаем мы святость во Святах Таинствах Церкви, и особенно в Святах Дарах.

Даже будучи грешным, как не содрогнется Предстоятель в алтаре, воздымая освященный Агнец и восклицая: «Святая святых?»

Но как не почувствовать святость от встречи со святым человеком, а м. б. лучше всего припадая к его ногам? Ведь святые и праведники это лучи Божественной Святости, лучи Божией славы.

И еще не дрогнет-ли сердце от чистоты и святости детского взгляда, особенно тогда, когда ребенок подходит или приподносится к святой Чаше? «Этот прямой взгляд им присущий», — пишет о детях один православный автор, — «этот кроткий взгляд исходит прямо из рая. И сладчайшая радость рождается в душе, когда увидишь и примешь этот райский взгляд».

Что-же еще сказать? Будем святы, яко Бог Свят. И теперь — умолкнем. Умолкнем по крайней мере до той минуты, когда Церковь призовет нас снова воспеть: «Свят, Свят, Свят Бог Господь Саваоф, исполнены небо и земля славы Его. Благословен Грядый во Имя Господне. Осанна в **Вышних**».

27. I. 1975

ТАИНСТВО ПРИНОШЕНИЯ *)

«Христос возлюбил нас и предал Себя
за нас в приношение и жертву Богу»

Ефес. 5,2.

I. ЖЕРТВА

1.

Хлеб и вино. Принося и полагая на престол эти смиренные человеческие дары — нашу земную пищу и питье — мы совершаем, часто и не думая об этом, то древнейшее, исконнейшее священнодействие, которое с первых дней человеческой истории составляло сердцевину всякой религии: — мы приносим жертву Богу. «И был Авель пастырь овец, а Каин земледелец. Спустя несколько времени Каин принес от плодов земли дар Богу и Авель также от первородных стада своего» (Быт. 4, 2-4).

О жертвах и жертвоприношениях написаны тысячи книг. Им давались и даются самые различные объяснения. Богословы, историки, социологи, психологи — каждый со своей точки зрения, пытаются уяснить сущность жертвы, выводят ее — кто из страха, кто из радости, кто из «низких», кто из «высоких» причин. И какова бы ни была ценность всех этих объяснений, несомненным остается, что где-бы и когда-бы ни обращался человек к Богу, он неизменно ощущал потребность принести Ему в дар и жертву самое драгоценное из того, что он имел, самое насущное для своей жизни. Со дней Каина и Авеля кровь жертв ежедневно обгагрляла землю и дым всесожжений непрестанно восходил к небу.

Наше «утонченное» сознание ужасается этим кровавым жертвам, этим «первобытным» религиям. Однако в нашей утонченности не забываем ли мы и не теряем ли чего то самого основного, самого первичного, того, без чего, в сущности, нет и религии? Ибо на последней своей глубине религия есть ничто иное как **жажда**

* Глава из книги об Евхаристии. См. предшествующие главы в *Вестнике* начиная с № 106 (за исключением № 114). Главы эти печатаются здесь без ссылок и примечаний, которые войдут в издание этого труда отдельной книгой.

Бога: «Жаждет душа моя Бога живого...» (Пс. 41, 3) — и о жажде этой часто лучше знали «первобытные» люди, её глубже ощущали и, потому, навеки выразил псалмопевец, чем знает современный человек со своей «спиритуализированной» религией, отвлеченным «морализмом» и иссушающим интеллектуализмом.

Захотеть Бога... Это значит, прежде всего, всем существом узнать, что **Он есть**, что вне Его — мрак, пустота и бессмыслица, ибо в Нем и только в Нем — и причина и смысл и цель и радость всего существующего. Это значит, далее, возлюбить Его всем сердцем, всем разумом, всем существом. И это значит, наконец, испытать и познать всю беспредельную нашу оторванность от Него, нашу страшную вину и одиночество в этом отрыве. Узнать, что в последнем итоге есть только один грех: не захотеть Бога и оторваться от Него, и есть только одна печаль — «не быть святым» (Léon Bloy), не иметь **освящения:** единства с единым Святым...

Но там, где есть эта жажда Бога, это сознание греха и эта тоска по подлинной жизни, там неизменно есть жертва. В жертве человек отдает себя и свое Богу, потому, что узнав Бога, он не может не любить Его, а возлюбив, не стремиться к Нему и к единству с Ним. А так как на пути этом к Богу стоит и загромождает его грех, то в своей жертве человек ищет также и прощения и искупления; он приносит ее в умиловление за грехи, он вкладывает в нее всю боль и муку своей жизни, чтобы страданием, кровью, смертью наконец **искупить** свою вину и воссоединиться с Богом. И как бы ни затемнялось и ни огрублялось религиозное сознание, как бы грубо, «утилитарно», по «язычески», ни понимал человек и своей жертвы и то, во имя чего, и Того, Кому он приносит ее, в основе ее неизменно оставалась исконная, неистребимая в человеке, жажда Бога. И в своих жертвах, в этих бесчисленных приношениях, закланиях, всесожжениях, человек — пускай впотьмах, пускай дико и «первобытно», но искал и жаждал Того, Кого он не может перестать искать, ибо «для Себя создал нас Бог и не успокоится сердце наше пока не найдет Его» (бл. Августин).

2.

И, однако, все эти жертвы были бессильны уничтожить грех и восстановить полноту утерянного человеком единства с Богом. К ним ко всем, а не только к ветхозаветным жертвам, можно отнести слова послания к Евреям: «они никогда не могут сделать совершенными приходящих с ними, иначе бы перестали приносить

их; потому, что приносящие жертву, быв очищены однажды, не имели бы уже никакого сознания грехов» (10, 1-2). Они были бессильными потому, что, хотя и исполненные жажды Бога и единства с Ним, сами они оставались **под законом греха**. А грех — это не вина, которую можно загладить и искупить, внося пускай и самую высокую цену. Грех — это, прежде всего, отрыв от Бога самой жизни и, потому, такое падение и распад ее, в которых вся она, а не только отдельные грехи, стала греховной, смертной и «сенью смертной». И нет, и не может быть у этой падшей жизни, целиком подчиненной закону греха, силы саму себя исцелить и возродить, снова наполнить Жизнью, снова сделать освящением... В ней остаются порыв, жажда, раскаяние и их вкладывает человек в свою «религию» и в свои жертвы, но и религия эта и жертвы не могут спасти человека от порабощения греху и смерти, как не может падающий в пропасть сам остановить своего падения, заживо погребенный сам высвободить себя, мертвый сам воскресить себя. Спасти, именно **спасти** — ибо в спасении, а не просто в помощи, нуждается наша жизнь, может только Бог. Только Он может исполнить то, о чем все жертвы остаются бессильной мольбой, чего все они были чаянием, прообразом, предвосхищением. И Он исполнил это в последней, совершенной и всеобъемлющей жертве, в которой отдал Он Сына Своего единородного на спасение мира, в которой Сын Божий, став Сыном Человеческим, принес Себя в жертву за жизнь мира.

В этой жертве исполнилось и совершилось все. В ней, прежде всего, очищена, восстановлена, явлена во всей своей сущности и полноте сама жертва, ее предвечный смысл как совершенной любви и, потому, совершенной жизни, состоящей в совершенной самоотдаче: во Христе «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего...», и во Христе — так возлюбил человек Бога, что отдал себя до конца, и в этой двуединой отдаче ничего не осталось не отданным и во всем воцарилась любовь: — «любовь Отца распинающая, любовь Сына распинаемая, любовь Духа — торжествующая силою крестной» (митр. Филарет Московский). В этой жертве, далее, потому что была она только любовью и только в любви, воссияло и даровано было прощение грехов. И наконец в ней исполнена и утолена была извечная жажда человека по Богу: Божественная жизнь стала нашей пищей, нашей жизнью... Все то, что сознательно или бессознательно, впотьмах, частично, искаженно — вкладывал человек в свои жертвы, все то, чего чаял от них и то, что не могло «прийти на сердце человеку», все это было исполнено,

совершенно и даровано **единожды** — раз и навсегда — в этой жертве всех жертв.

Последняя же и самая радостная тайна ее в том, что Христос даровал ее нам, новому, в Нем возрожденному и с Ним соединенному, человечеству: Церкви. В этой новой жизни, Его жизни в нас, нашей в Нем, Его жертва стала нашей жертвой, Его приношение нашим приношением. «Пребудьте во Мне и Аз в вас» (Ин 14-4): — что же это значит, как не то, что Его жизнь, исполненная Им в Его совершенной жертве, дарована нам, как наша жизнь, как единственно-подлинная жизнь, как исполнение извечного замысла Божия о человеке? Ибо если жизнь Христа — приношение и жертва, то и наша жизнь в Нем и вся жизнь Церкви — приношение и жертва. Приношение самих себя и друг друга и всего мира, жертва любви и единства, хвалы и благодарения, прощения и исцеления, причастия и единства.

И потому эта жертва, приносить которую дано и заповедано нам, и в приношении которой исполняет себя Церковь как жизнь Христа в нас и наша в Нем, не есть жертва новая, «другая» по отношению к той, единственной, всеобъемлющей и неповторимой, которую принес Христос **единожды** (Евр. 9,28). Восприняв и соединив в Себе все «небесное и земное» (Еф. 1,10), наполнив Собою все, будучи Жизнью самой жизни, Христос все принес Богу и Отцу; в Его жертве прощение всех грехов, вся полнота спасения и освящения, исполнение и, потому, завершение всей «религии». И потому новых, других жертв не нужно, они невозможны. Они невозможны, однако, именно потому, что единой и неповторимой жертвой Христовой сама наша жизнь восстанавливается, возрождается и исполняется как приношение и жертва, как возможность всегда претворять тела наши и всю нашу жизнь в «жертву живую, святую и благоугодную Богу» (Рим. 12,1), «устроить из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Петр. 2,5). Новых жертв не нужно ибо во Христе мы «имеем доступ к Отцу» (Еф. 2,18). Однако, доступ этот в том и состоит, что в нем сама наша жизнь стала приношением и жертвой, «возрастанием в святой храм в Господе» (Еф. 2,21), радостью приношения себя и друг друга и всего творения Богу, призвавшему нас в «чудный Свой свет». Этим приношение живет, в нем саму себя исполняет Церковь. Снова и снова принося эту жертву, мы всякий раз с радостью узнаем, что приносим мы ее **Иисусом Христом**, что это Он, нам Себя отдавший и в нас пребывающий, вечно приносит единожды и навеки прине-

сенную Им жертву. Узнаем, что, принося Богу нашу жизнь, мы приносим Христа — ибо Он наша жизнь, жизнь мира и жизнь жизни, и нам нечего принести Богу, кроме Него. Узнаем, что в этом приношении «Христос приносит и Он же приносимый, Христос принимает и Он же раздающий...»

II. ПРОСКОМИДИЯ

1.

Евхаристическое приношение начинается с того священнодействия, которое теперь называют обычно «великим входом». Название это, кстати сказать — отсутствующее в служебнике, вторично. Оно возникло и прочно вошло в употребление тогда, когда первичный смысл этого священнодействия, как именно приношения жертвы к жертвеннику, оказался отчасти затемненным, и вход в алтарь с дарами стал обрывать уже знакомым нам изобразительным символизмом, стал истолковываться как образ царского входа Господня в Иерусалим, или же погребения Христа Иосифом и Никодимом и т. д.

Главной причиной, приведшей к этому символическому усложнению великого входа, надо признать постепенное отделение от самой Литургии приготовления евхаристических даров, т. е. приношения в непосредственном, буквальном смысле этого слова, выделение его в отдельное священнодействие, получившее название **проскомидии** (от греч. *προσκομιδή*). В теперешней нашей практике служба эта совершается до Литургии, в алтаре, одними священнослужителями. Участие в ней мирян сводится, да и то далеко не повсеместно, к подаче ими — притом «извне», через третьих лиц — своих частных просфор с записками «за здравие» и «за упокой».

С богословской точки зрения самым примечательным в проскомидии является ее **чин**, состоящий в некоем **символическом жертвоприношении**. Приготовление евхаристического хлеба совершается как заклание Агнца, вливание вина в чашу как изливание крови и воды из ребр распятого Христа и т. д. При этом очевидно, что весь этот достаточно сложный символический обряд никоим образом не заменяет собою самой Литургии, приготовлением к которой он является.

Поэтому неизбежно возникает вопрос: в чем же смысл этих символов? Какова связь этого как бы «предварительного» жертво-

приношения с тем приношением, которое, как мы только что говорили, составляет сущность Евхаристии? Для понимания Литургии вопросы эти огромной важности, а, между тем, в нашем школьном богословии они попросту игнорируются, что же касается литургистов, то их ответ заключается все в той же, как раз ничего и не объясняющей, ссылке на «символизм», якобы присущий нашему богослужению. Тогда как в том то и все дело, что Литургия всей своей сущностью, всей своей укорененностью в Боговоплощении, и в нем явленного, в силе пришедшего, Царства Божия, отвергает и исключает противопоставление «символа» и «реальности». Но, вот, каждый день на протяжении веков, тысячи священников, надрезая крестообразно евхаристический хлеб, произносят и, надо думать, с благоговением и верой, священные слова: «жрется (т. е. приносится в жертву) Агнец Божий, вземляй грех мира...». Что же это? «Просто символ», в котором «на самом деле» ничего не происходит, не совершается, нет никакой «реальности»? Но тогда позволительно спросить: для чего же он, собственно, нужен? Ведь его, поскольку совершается он в одиночестве алтаря, вне присутствия мирян, не объяснить даже педагогическими соображениями, как некое «поучение». А если так, то в вопросе этом необходимо разобраться, ибо от него зависит правильное понимание Евхаристии и в ней совершающегося жертвоприношения.

2.

Хотя и несводимый к одной истории, вопрос этот требует, прежде всего, понимания исторических причин, определивших развитие нашей теперешней проскомидии. Исходной точкой этого развития является, вне всякого сомнения, самоочевидное для раннего христианства участие всех членов Церкви в евхаристическом приношении. В сознании, в опыте и в практике ранней Церкви евхаристическая жертва не только приносится от лица всех и за всех, но приносится **всеми** и потому основой и условием ее является реальное приношение каждым своего дара, своей жертвы. Каждый приходящий в собрание Церкви приносит с собою все то, что «по расположению сердца» (2 Кор. 9,7) он может уделить на нужды Церкви и, это значит — на пропитание клира, вдов, сирот, содержащихся церковью, на помощь бедным, на все то «благотворение», в котором осуществляет себя Церковь как любовь Христова, как забота всех о всех и служение всех всем. Именно в этой жертве любви укоренено евхаристическое приношение, в ней имеет свое

начало, и для ранней Церкви это так самоочевидно, что, согласно одному свидетельству, дети сироты, живущие на иждивении Церкви и не имеющие что принести, участвуют в этой жертве любви приношением воды.

Нарочитыми служителями благотворения и, потому, этой жертвы любви, являются в ранней Церкви **диакона**. На них преимущественно лежит забота не только о «материальном благополучии» общины (забота, к которой в наши дни сводится почти целиком деятельность всевозможных церковных комитетов и, в сущности, всей церковной «организации»), а именно о любви, как самой сущности церковной жизни, о Церкви, как о жертвенном и деятельном служении всех всем. А, так как в ранней Церкви место и служение каждого в евхаристическом собрании выражает место и служение («литургию») каждого в жизни общины, то на диаконах лежит ответственность за принятие от приходящих их даров, за их сортирование и за приготовление той части их, которая, как выражение этого приношения, этой жертвы любви, составит «вещество» евхаристического таинства. Совершение проскомидии диаконами — а не, как теперь, священником — сохраняется в Церкви вплоть, приблизительно, до 14-го века, как и принесение именно ими Св. Даров к предстоятелю в начале евхаристического «возношения», евхаристии в собственном смысле. И хотя о происшедшей затем перемене мы еще будем говорить, уже сейчас можно заметить, что если в наше время наличие диакона в **каждой** церковной общине перестало ощущаться как необходимое и самоочевидное, как одно из условий **полноты** церковной жизни, и «диаконство» превратилось в некий «декоративный» придаток (особенно при «торжественных» архиерейских служениях), а также в «ступень» для получения священства, то не потому ли что ослабело, если не совсем выветрилось, в нас, переживание самой Церкви, как любви Христовой и Литургии, как выражения и исполнения этой любви?

Постепенно, однако, эта первоначальная, как бы «семейная» практика участия всех в приношении даров стала усложняться и видоизменяться. Быстрое увеличение числа христиан, а ими, особенно после обращения в христианство самой Империи — стало фактически почти все население, сделало практически невозможным приношение в евхаристическое собрание Церкви всего необходимого для церковного «благотворения» и для житейских нужд общины. Не только признанная государством, но и сосредоточившая постепенно в своих руках всю «карикативную» деятельность общества, Церковь не могла не превратиться в сложную организа-

цию, не образцы «аппаратом». А это само собой привело к тому, что евхаристическое собрание, бывшее в ранней Церкви средоточием **всей** жизни Церкви — учения и оглашения, благотворительности и управления, перестало быть таковым. «Благотворение», выделившись постепенно в особую сферу церковной деятельности, перестало внешне «зависеть» от евхаристического приношения. Тут, однако, и подходим мы к самому главному для понимания проскомидии. Ибо столь очевидной была в сознании Церкви **внутренняя** связь между Евхаристией и «жертвой любви», внутренняя зависимость одной от другой, что приготовление Даров, перестав быть выражением практической нужды, осталось как обряд, эту внутреннюю зависимость выражающий, эту внутреннюю связь осуществляющий.

Здесь мы находим яркий пример того закона литургического «развития», согласно которому изменение внешней **формы** определяется зачастую необходимостью сохранить внутреннее **содержание**, в целости сохранить преемство и тождественность опыта и веры Церкви при всех изменениях внешних условий ее существования. Сколь сложным и, во многом, специфически «византийским», ни было развитие проскомидии, достигшей своей теперешней формы только в 14-ом веке, для нас важно то, что она осталась и остается выражением той **реальности**, из которой она выросла, свидетельством об органической связи между Евхаристией и сущностью самой Церкви как любви и **потому** — жертвы и приношения, как исполнения во времени и пространстве жертвы Христовой. Так исторический смысл развития проскомидии позволяет нам перейти теперь к богословскому его смыслу.

3.

Смысл же этот состоит прежде всего в том, что кем бы и как бы ни было приносимо «вещество» евхаристического таинства, т. е. Хлеб и Чаша, в них с самого начала мы **предъзнаем** жертву любви Христовой, Самого Христа, нами приносимого и нас в Себе приносящего Богу и Отцу. И это предъзнавание, эта — **до Литургии** — знаемая нами и потому «знаменуемая» предназначенность — Хлеба быть претворенным в Тело Христово, Вина — в Кровь Христову, составляет, в сущности, основу и условие самой **возможности** евхаристического приношения.

Действительно, мы только потому и служим Литургию, только потому и можем служить ее, что жертва Христова **уже прине-**

сена и в ней раскрыт и исполнен предвечный замысел Божий о мире и человеке, об их предназначенности, а потому — и возможности для них — стать жертвой Богу и в жертве этой найти свое исполнение.

Да, проскомидия есть **символ**, но, — как и все в Церкви, символ до конца наполненный **реальностью** того нового творения, которое во Христе уже есть, но которое в «мире сем» познается только верой и потому только для веры прозрачными символами. Когда, готовясь к евхаристическому таинству, берем мы в руки хлеб и полагаем его на дискос, **мы уже знаем**, что хлеб этот, как и все в мире, как и сам мир, освящен воплощением и вочеловечением Сына Божьего, и что освящение это в том и состоит, что во Христе восстановлены — для мира — возможность стать жертвой Богу, для человека — возможность приношения этой жертвы. Что разрушена и преодолена та их «самодостаточность», которая и составляет сущность греха и которая сделала хлеб только хлебом: — ставляет пищу смертного человека, причастием греху и смерти. Что во Христе наша земная пища, претворяемая в наши плоть и кровь, в нас самих и в нашу жизнь, становится тем, для чего она была создана: — причастием Божественной жизни, через которое смертное облекается в бессмертное и поглощается смертью победой.

Как раз потому что единожды принесенная и всё в себя включающая жертва Христова **до всех наших приношений**, в ней имеющих свое начало и содержание, **до** Литургии и «проскомидия», приготовление даров. Ибо сущность этого приготовления в «отнесении» хлеба и вина, т. е. нас самих и всей нашей жизни, к жертве Христовой, в претворении их именно в **дар и приношение**. **Реальность** проскомидии именно тут — в этом знаменовании Хлеба и Вина как жертвы Христовой, включающей в себе все наши жертвы, приношения нами самих себя Богу. Отсюда — **жертвенный** характер проскомидийного чина, приготовление хлеба как заклание Агнца, вина — как изливание крови, отсюда — собирание, каждый раз, на дискос всех вокруг Агнца, включение всех в Его жертву. И потому, только когда завершено это приготовление, когда все **отнесено** к жертве Христовой и включено в нее и, видимо для очей веры, предлежит на дискосе наша «скрытая со Христом в Боге жизнь», **может** начаться Литургия: вечное принесение принесшего Себя и в Себе все сущее — Богу, восхождение нашей жизни туда — к престолу Царства — куда вознес ее, став Сыном человеческим, Сын Божий.

Конечно, как и многое другое в нашем богослужении, проскомидия нуждается в очищении; но, как раз не **чина**, не формы, а того восприятия ее, что в сознании верующих, сделало ее «только символом» уже в расцерковленном, номинальном смысле этого слова. Так, очистить, лучше же сказать — восстановить нужно подлинный смысл того **поминовения**, которое совершается на проскомидии при вынимании просфорных частиц, и которое, в понимании и верующих и духовенства, свелось к одному из видов молитвы «за здравие» и «за упокой», т. е. все к тому же предельно индивидуализированному и утилитарному пониманию церковного богослужения. Тогда как основной смысл этого поминовения, как раз, в его жертвенном характере, в отнесении всех нас вместе и каждого в отдельности к Христовой жертве, в собирании и созидании вокруг Агнца Божия новой твари. И в том сила и радость этого поминовения, что преодолеваются в нем перегородки между живыми и мертвыми, между земной Церковью и небесной, ибо все мы — и живые и усопшие — «умерли и жизнь наша скрыта со Христом в Боге», ибо собрана на дискосе вся Церковь во главе с Божией Матерью и всеми святыми, ибо все соединены в этом приношении Христом Своего прославленного и обоженного человечества Богу и Отцу. Поэтому, вынимая частицу и произнося имя, не просто о «здравии» — своем или своих ближних — печемся мы, и не о «загробной участи» умерших. Мы приносим и отдаем их Богу в жертву «живую и благоугодную», дабы сделать их причастными «неисчерпаемой жизни» Царства Божия. Мы погружаем их в прощение грехов, воссиявшее из гроба, в ту исцеленную, восстановленную и обоженную жизнь, для которой создал их Бог.

Таков смысл проскомидийного поминовения. Принося свои **просфоры** (приношения), мы «сами себя и друг друга и всю нашу жизнь» приносим и отдаем Богу. И приношение это **реально**, потому что жизнь эту уже воспринял, уже сделал Своею, Христос, и ее уже принес Богу. На проскомидии жизнь эта, а через нее и весь мир, осознаются снова и снова как жертва и приношение, как «вещество» того Таинства, в котором исполняет себя Церковь как Тело Христово и «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1,23).

И потому заканчивается проскомидия радостным исповеданием и утверждением. Покрывая Дары и этим знаменуя, что воцарение Христово, явление в Нем Царства Божьего, остаются «в мире сем» тайной, ведомой, видимой только вере, священник произносит

слова псалма: «Господь воцарися, в лепоту облечеса... Готов престол Твой... Дивен в высоких Господь». И благословляет Бога «сице благоволившего» — всего этого захотевшего, все это исполнившего, давшего и дающего нам в земном хлебе радостно предъизнать и захотеть «хлеб небесный, пищу всего мира, Господа нашего и Бога Иисуса Христа». И только теперь, поняв смысл проскомидии, можем мы вернуться к великому входу, к **таинству приношения**.

III. ВЕЛИКИЙ ВХОД

1.

В «Апологии» св. Иустина Философа, одном из самых ранних, дошедшем до нас описании Литургии, о приношении сказано так: «по окончании молитв... к предстоятелю братий приносится хлеб и чаша вина и воды». А из «Апостольского предания» св. Ипполита Римского мы знаем, что дары эти приносятся диаконами: «*offerent diacones oblationem...*». Как видим, между этой простейшей формой приношения и нашим теперешним «великим входом» произошло длинное и сложное развитие евхаристического чина, о котором и надлежит нам теперь сказать несколько слов. Ибо если литургистами в достаточной мере уяснен общий ход и последовательность этого развития, то о богословском смысле его, о выявлении в нем веры и опыта Церкви, не сказано ими почти ничего.

В теперешнем чине Литургии приношение включает в себя следующие священнодействия:

- чтение священником молитвы «Никто же достоин»,
- каждение престола, Даров и собравшихся,
- песнь приношения,
- торжественное перенесение Даров,
- произношение служащими формулы поминовения: «да помянет вас Господь Бог во Царствии Своем...»,
- положение Даров на престол, покрытие их «воздухом» и повторное их каждение,
- чтение священником «Молитвы приношения по положению Божественных Даров на престол».

Поскольку же в каждом из этих священнодействий нашел свое выражение один из аспектов **целого**, т. е. приношения Церкви, каждое из них требует хотя бы краткого объяснения.

2.

В ранних рукописях молитва «Никтоже достоин» (а мы находим ее уже в знаменитом **Codex Barberini** 8-го века) надписывается так: «Молитва, которою молится священник о себе совершая вход святых даров». И, действительно, формальная особенность этой молитвы в том, что, в отличие от всех других молитв Литургии, приносится она священником **лично** и о **себе**, а не от лица нас, составляющих собрание Церкви:

«Призри на мя грешного и непотребного раба Твоего, и очисти мою душу и сердце от совести лукавой, и облечи мя силою Святого Твоего Духа, облеченна благодатию священства, предстати святой Твоей трапезе и священнодействовати святое и пречистое Тело Твое и честную Кровь...»

Особенность эта потому заслуживает внимания, что, при неправильном понимании ее, в ней легко найти подтверждение тому противопоставлению священника — собранию Церкви, тому отождествлению **служения** с одним духовенством, которое уже давно из западного богословия проникло в наше и, увы, прочно воспринято бытовым благочестием. Не стало ли общепринятым относить слова — «служит», «совершает», «приносит» — только к священнику, а мирян воспринимать как элемент, по отношению к этому служению, **пассивный**, участвующий в службе только молитвенным присутствием? Словоупотребление это не случайное. Оно отражает глубокое искривление самого церковного сознания, восприятия им уже не только Литургии, но и самой Церкви. В нем нашло свое выражение то, с каждым веком усиливавшееся, понимание Церкви, в котором она переживается, прежде всего, как «обслуживание» духовенством — мирян, удовлетворение клиром «духовных нужд» верующих. Именно в этом восприятии Церкви нужно искать причину тех двух хронических заболеваний церковного сознания, что красной нитью проходят через всю историю христианства: «клерикализма» и «лаицизма», принимающего обычно форму «антиклерикализма».

В данной связи для нас важно, однако, то, что эта «клерикализация» Церкви, сведение «служения» в ней к одному духовенству и, соответственно, атрофия мирянского сознания, привели к уже действительно трагическому отмиранию **жертвенного** восприятия самой Церкви и Таинства Церкви — Евхаристии. Убеждение в том,

что священник служит **за** мирян и так сказать **вместо** них, привело к убеждению, что он служит **для** них, для удовлетворения их «религиозных нужд», как бы подчинен их религиозному «заказу». Мы уже видели это на примере проскомидии, где вынимание частиц при поминовении стало восприниматься не как претворение нами самих себя и друг друга в «жертву живую и благоугодную Богу», а как способ удовлетворить некую личную нужду — в «здравии», в «упокоении»... Но пример этот можно было бы распространить на всю жизнь церковного общества, на всю его психологию. Подавляющее большинство мирян (поддерживаемых в этом, увы, слишком часто и духовенством и иерархией) ощущает Церковь как существующую для них, а не себя, как Церковь «претворенных» и вечно претворяемых в жертву и приношение Богу, в участников жертвенного служения Христа.

Обо всем этом мы уже говорили в главе о «верных» и если возвращаемся к этому здесь, то только потому, что из молитвы священника «о себе», с которой начинается евхаристическое приношение, можно, при неправильном ее понимании, вывести, что приношение это совершается только священником. Но поэтому то и так важно понять настоящий ее смысл. Смысл же этот не в противопоставлении священника — собранию, «мирянам», и не в каком-либо отделении их друг от друга, а — в **отожествлении** священства Церкви со священством Христа, единого Священника Нового Завета, который Своим приношением Себя освятил Церковь и дал ей участие в Своем священстве и в Своей жертве:

«Ты еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш...»

Отметим, прежде всего, что — опять таки в отличие от евхаристической молитвы в целом, которая, как мы увидим, приносится Богу Отцу, эта молитва обращена **лично** ко Христу. Почему? Потому, конечно, что именно в этот момент евхаристического священнодействия, когда **наши** дары, **наше** приношение приносятся к престолу, Церковь утверждает, что приношение это совершается Христом («Ты еси приносяй») и есть приношение жертвы, Им единой принесенной и вечно приносимой («и приносимый»). Утверждать это тождество, являть и исполнять его в таинстве Евхаристии, призван и поставлен **только** священник. В том то и все дело, однако, в том то и весь смысл этой изумительной молитвы, что он **может** это служение исполнять только потому, что священство священника не «его», не «другое» по отношению к священству

Христа, а то же единое и неразделимое священство Христово, вечно живущее, вечно исполняемое в Церкви, Телу Христовом. А в чем же священство Христово, как не в соединении в Себе всех верующих в Него, как не в собрании и не в создании Тела Своего, как не в приношении — в Себе всех, и во всех — Себя? Таким образом, исповедуя священство, в благодать которого он «облечен», как священство Христа, готовясь «священнодействовать» Телу Христово, т. е. явить тождество нашего приношения с жертвой Христа, не только не отделяет себя священник от собрания, а, напротив, являет единство свое с ним как единство Главы и Тела...

Но потому, как раз, и **личная** молитва его **о себе** не только уместна, но и необходима и, так сказать, самоочевидна. Ибо, и подчеркнем это со всей силой, православие в равной мере чужды как латинская редукция таинств к *ex opere operato*, т. е. такое понимание их, при котором **личность** священника (в отличие от «объективного» дара священства, т. е. «права» совершать таинства) не имеет никакого значения по отношению к их «действенности», так и сведение их к «*ex opere operantis*», к зависимости от субъективных качеств их совершителей. Для православия это — ложная дилемма, один из тех тупиков, к которым неизбежно приводит богословский рационализм. В православном восприятии Церкви одинаково самоочевидны, с одной стороны, абсолютная независимость дара Божьего, как именно даром данного, от какой бы то ни было земной, человеческой «причинности», с другой же — **личный** характер этого дара, принятие которого зависит, следовательно, от того, кому он подается. «Не мерою дает Бог Духа...», но только в личном подвиге «усваивает» его человек и только в «меру» этого усвоения действителен в нем и дар благодати. И само различие даров и служений в Церкви («все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя?... 1 Кор. 12,29) указывает на соответствие дара — «личности» получающего его, на тайну избрания и поставления, на призыв обращенный к каждому исполнить **свое** призвание, «ревновать о большем даре» и о «пути еще превосходнейшем» (1 Кор. 12,31). И если, самоочевидно, не ставит Церковь «действительность» таинств в зависимость от качеств тех, кто поставлен совершать их, ибо, в таком случае, не было бы «возможным» ни одно таинство, то столь же очевидна для нее зависимость **полноты** церковной жизни от меры возрастания членов ее в принятии и усвоении полученных ими даров. Основной и вечный дефект всякой схоластики, всякого богословского рационализма в том именно, что он как бы «удовлетворяется» этим вопросом о

«действительности» и «объективности» и к нему сводит все учение о таинствах (да и о самой Церкви), тогда как подлинная вера, а потому и сущность каждого призвания, каждого дара состоят в жажде **полноты** и это значит исполнения каждым и всей Церковью не мерою данной им благодати Божией.

Единственность служения священника состоит в том, что он призван и поставлен быть в Церкви — Теле Христовом **образом** Главы Тела — Христа и это значит — тем, через кого продолжается и осуществляется **личное** служение Христа. Не просто власть Его — ибо власть Христова есть власть любви и не отрывается от Его **личной** любви к Отцу и к людям, не просто священство Его — ибо священство Христово состоит в **личной** самоотдаче Его Богу и людям, и не просто учение Его, ибо учение Его неотрываемо от Его **личности**, а именно сама сущность этого служения как любви и самоотдачи Богу и людям, как **пастырства** в глубочайшем смысле этого слова: положения пастырем «жизни своей за овцы...». А это значит, что само призвание к священству обращено к **личности** призываемого и от нее неотрываемо и что всякое различие «священства» и «личности», при котором священство оказывается чем то в самом себе заключенным и к личности носителя его не имеющим отношения, ложно, ибо извращает сущность священства как продолжения в Церкви священства Христова. «Каков поп, таков приход» — в этой грубоватой народной поговорке больше правды, чем во всех хитроумных разсуждениях об «*ex opere operato*» и «*ex opere operantis*». Не отрицает Церковь «действительности» таинств совершенных любым «попом» — плохим или хорошим, но знает и всю, действительно страшную, зависимость жизни церковной — от достоинства или недостойнства тех, кому вручено «домостроительство тайн Божиих».

И потому, при наступлении в евхаристическом таинстве того момента, когда предстоит священнику **стать Христом**, заступить то место в Церкви и во всем творении, которое принадлежит только и лично Христу, и которого Он никому не передал и не «делегировал», когда руками, голосом и всем существом священника будет действовать сам Христос, как не обратиться ему с этой **личной** мольбой ко Христу, не исповедать своего недостойнства, не молить о помощи и об «облечении силою Святого Духа», как не отдать своей **личности** Христу, Который избрал ее, чтобы в ней явить и исполнить Свое присутствие и Свое вечное священство? Как не почувствовать именно **личного** трепета, нужды именно в **личной** помощи свыше и, главное, **личной** ответственности — нет, не за

«объективную действительность» таинства, а за «действительность» его в душах и в жизни верующих? Ибо если «никто же достоин» совершать это служение, если оно всецело и до конца — дар благодати Божией, то тогда только в смиренном сознании нами этого недостойнства и открывается для нас возможность получения и усвоения его.

3.

О смысле каждения в богослужении мы уже говорили раньше. Здесь к сказанному добавим только, что в каждении при приношении Даров, т. е. до преложения их в Тело и Кровь Христовы, а также и в именовании их с самого начала Литургии **Святыми** и **божественными**, выражается то же самое «предъзнавание» их как жертвы Христовой, о котором мы только что говорили в главе посвященной проскомидии. Дары святы и божественны, как свято и божественно собрание, приносящее их, потому что свято и божественно Человечество Христово, начало и дар «нового творения» и новой жизни. В новой жизни, явлением и исполнением которой в «мире сем» призвана быть Церковь, творение претворяется в дар и жертву, и только потому может быть вознесено на небо и стать даром Божественной жизни и причастием Телу и Крови Христовым. Поэтому нетленной «материи» и не «плоти и крови» смертных людей воздается почитание фимиамом, а дару и жертве «живой и благоугодной», стать которой они **предназначены** Боговоплощением и которую предъзнает в них Церковь. Поэтому не «просто» хлеб лежит на дискосе, а предложит на нем все творение Божие, явленное во Христе, как новое творение, исполненное славы Божией. И не «просто» люди собраны в этом собрании, а новое человечество, воссозданное по образу «неизреченной славы» создавшего его. Ему, этому человечеству, извечно призванному к восхождению в Царство Божие, к участию в пасхальной трапезе Агнца и к почести горнего звания, и воздается почитание каждением, его как «жертву живую и благоугодную Богу» знаменует этот древнейший обряд приготовления, освящения и очищения.

4.

И то же предъзнавание, то же радостное утверждение космической сущности начинаемого приношения, находим мы и в «песни приношения», которая сопутствует движению даров к престолу. Теперь почти всегда поется так наз. «Херувимская песнь»; только

дважды за весь год заменяется она другой: в Великий Четверг — молитвой «Вечери Твоя тайная», а в Великую Субботу древним гимном «Да молчит всякая плоть человека...». И, хотя в древности знала Церковь и другие «песни приношения», смысл их не столько в тех или иных словах, сколько в общей для всех них **тональности**. Тональность же эту лучше всего определить словом **царская**. Это именно царское славословие: — «Яко да Царя всех подыжем...» — «Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися...». В ней приношение Даров воспринимается как триумфальный Царский вход, как явление славы и силы Царства. Эта «царская» тональность не ограничена одним великим входом и «песнью приношения». Мы видим ее уже в конце проскомидии: покрывая Дары, священник произносит слова царского псалма: «Господь воцарился, в лепоту облечется», слышим, далее, в только что разобранный нами молитве священника **о себе**: «...никто же достоин... служити Тебе, Царю славы», видим, наконец, в постепенном византийском «оформлении» приношения, как именно «великого входа» через **царские врата**. Отсюда, конечно, ведет свое начало и довольно рано возникшее в христианской письменности, объяснение Великого Входа как «символа» входа Господня в Иерусалим...

Историки Литургии объясняют возникновение и развитие этой царской «тональности» и царского «символизма» влиянием, оказанным на христианское богослужение византийским придворным ритуалом, в котором особенно важное место занимали, как раз, процессии, «выходы» и «входы». Не отрицая этого влияния, объясняющего, действительно, многое в подробностях византийского богослужения, подчеркнем, однако, что **богословский** смысл этой царской «тональности» укоренен, прежде всего, в изначальном **космическом** восприятии Церковью жертвы Христовой. Приношением Себя Самого в жертву, Христос **воцарился**, восстановилладычество «небесными и земными», которое «узурпировано» было князем мира сего. Вера Церкви знает Христа, как победителя смерти и ада, как Царя уже явленного, уже «в силе пришедшего» Царства Божия. Знает Его как **Господа**, Которого Отец славы воскресил из мертвых и посадил «одесную Себя на небесах, превыше всякого начальства, и власти, и силы и господства и... все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего...» (Еф. 1, 20-22). Радость о господстве и воцарении Христа с особой силой пронизывает собою веру ранней Церкви, которая в отличие от нашего, теперешнего благочестия — предельно «индивидуализированного»

и, в сущности, минималистического, легко отдающего — во имя «духовного уюта» — мир диаволу, дышет именно космической радостью, опытом дарованного во Христе Царства. И потому, каковы бы ни были внешние влияния и заимствования, именно из этой веры и из этого опыта — **царская** тональность и песни приношения и всего великого входа. Отсюда этот прорыв Церкви в **славу** грядущего века, вхождение ее в вечное славословие Херувимов и Серафимов перед престолом «Царя царствующих и Господа господствующих».

5.

И, наконец, сам **великий вход**. Заметим сразу же, что в современной практике он имеет два **чина**. Когда Литургию служит Епископ, он не участвует в самом перенесении Даров, которое совершается сослужащим ему духовенством, а, стоя в царских вратах лицом к собранию, принимает Дары и затем полагает их на престол. В Литургии же иерейским чином и священник и диакон несут Дары, хотя на престол полагает их только священник.

Разницу эту отметить нужно потому, что если из современного церковного сознания почти совсем выветрилась идея **соотношения** между местом и функцией каждого члена Церкви в евхаристическом священнодействии с одной стороны — и, с другой, его служением и призванием в Церкви, то для раннего христианства соотношение эта была самоочевидной. Современный православный зачастую крайне ревностно относится к сохранению и соблюдению «древних обрядов», не придавая им, однако, никакого богословского, как теперь сказали бы, экзистенциального смысла. Раннее же христианское сознание в обряде видело, прежде всего, раскрытие и исполнение Церковью своей сущности, а потому и сущности каждого в ней служения, каждого призвания. В Литургии раскрывается тот **образ** Церкви, который она призвана осуществлять в своей жизни. И обратно — в Литургии находят свое увенчание и «исполнение» все служения, вся жизнь церковной общины. Отсюда — не только «символическая», но и реальная соотношение между тем, что **делает** член Церкви в жизни общины, и тем, что он **делает** в евхаристической Литургии.

Выше мы говорили уже, что служителями «проскомидии», т. е. приготовления Даров, а также и приношения их к предстоятелю, были в ранней Церкви диакона, ибо их нарочитым призна-

нием, их «литургией», внутри церковной общины было служение любви, жизни Церкви как любви всех ко всем и заботы всех о всех. Потому именно диакона принимали от приходящих в собрание Церкви дары, через которые и осуществляла Церковь преимущественно свое служение любви. Они же распределяли эти дары и выделяли ту их часть, которая, как *pars pro toto*, должна была быть принесена в евхаристическом таинстве. Современная же «иерейская» практика, т. е. участие самого священника в великом входе, возникла тогда, и мы тоже уже отмечали это, когда **диакон**, лучше же сказать, само диаконское служение, перестало ощущаться в Церкви как необходимое и самоочевидное, когда ослабел опыт Церкви, как общины связанной общей жизнью и деятельной любовью, и община как бы растворилась в «природной» общине — города, села — стала «приходом», т. е. людьми «приходящими» в храм для удовлетворения своих религиозных нужд, но переставшими жить, отдельной от мирской, церковной жизнью. В этом новом переживании Церкви диакон оказался, в сущности, ненужен, не обязателен и, при его постепенном исчезновении, его литургические функции естественно перешли к священнику. Из сказанного следует, что из двух современных «чинов», именно архиерейский чин великого входа ближе к древней практике, и, главное, полнее выражает сущность евхаристического приношения. Именно в нем раскрывается место каждого в этом приношении, участие в нем всей Церкви.

Мы знаем уже, что начинается оно — в проскомидии — приношением каждым своей «просфоры», своей жертвы, включением каждого в приношение Церкви. Обряду этому, увы, тоже угрожает сегодня почти полное исчезновение и его нужно всячески возрождать, особенно, конечно, раскрытием его подлинного смысла, как именно участия каждого члена Церкви в евхаристическом приношении. Поскольку же в наши дни **реальная** жертва членов Церкви, их **реальное** участие в ее жизни состоят, прежде всего, в денежных пожертвованиях, уместно было бы наш «тарелочный сбор» соединить с приношением просфоры, сделать это последнее снова обязательным для всех. Осуществить это нетрудно: пускай те деньги, которые намерен он положить на «тарелочку», каждый приходящий на Литургию вносит **за просфору** и, таким образом, делает ее выражением своего приношения, своей жертвы... Так или иначе, но именно тут начинается наше приношение, которое в **движении** Хлеба и Чаши: — от нас к жертвеннику, от жертвенника к престолу, от престола к небесному свя-

тилищу — раскрывается как наше вхождение в жертву Христову, наше восхождение к трапезе Христовой, в Его Царстве...

Вторым актом этого движения является перенесение Даров с жертвенника к престолу, перенесение которое, как мы только что видели, составляет нарочитую «литургию» диаконов. Даже теперь, когда жертвенник, на котором совершается проскомидия, находится внутри алтаря, а не, как в древней Церкви, в особом помещении, называвшемся **приношением** («жертвенником» назывался тогда престол), Дары выносятся сначала в собрание и уже только из собрания приносятся к алтарю, «входят» к престолу. Греческую практику обнесения Дарами всей церкви, всего собрания, нужно признать лучше выражающей смысл великого входа, чем русскую, где дары проносятся только по солею и прямо к царским вратам. Ибо смысл этот в том, что приношение **каждого**, включенное в приношение **всех**, осуществляется теперь как приношение Церковью самой себя и это значит Христа, ибо Церковью Тело Его, а Он — Глава Церкви.

И, наконец, третий и завершительный момент великого входа состоит в принятии Даров предстоятелем и в положении их на престол. То что приносим **мы**, явлено теперь как приносимое Христом и Им возносимое в небесное святилище. Наша жертва, жертва Церкви, жертва Христова... Так в этом торжественном и царском входе, в этом движении Даров, раскрывается действительно всеобъемлющий смысл приношения, соединяющего землю и небо, возводящего нашу жизнь в Царство Божие.

IV. ПОМИНОВЕНИЕ

1.

«Да помянет вас Господь Бог во Царствии Своем всегда, ныне и присно и во веки веков...». Этими словами, этим **поминовением**, сопровождается великий вход и в нем совершающееся приношение. Их, принося Дары, возглашает диакон, их обращают друг к другу и к собранному священнослужителю, ими отвечают предстоятелю верующие.

«Помяни Господи...». Можно без всякого преувеличения сказать, что поминовение, т. е. отнесение всего к **памяти** Божией, молитва о том, чтобы Бог «помянул» — вспомнил, составляет сердцевину всего богослужения Церкви, всей ее жизни. Не говоря уже о таинстве Евхаристии, которое заповедал Христос «творить

в Его воспоминание» — (о нарочитом смысле этого воспоминания мы будем говорить дальше), Церковь постоянно, каждый день, почти каждый час, «совершает память» того или иного события, того или иного святого, так что именно в этом «совершении памяти», в этом постоянном воспоминании — сущность каждого ее «празднования» и всего ее богослужения.

А если так, то необходимо спросить: в чем же состоит сущность самого этого поминовения? Необходимо тем более, что по вопросу этому наше школьное богословие хранит почти полное молчание. Потому ли, что богословию этому, которое единственным критерием своим провозгласило «научный метод», само понятие **памяти** кажется недостаточно объективным, отдающим ненавистными «науке» субъективизмом и психологизмом; потому ли, что в интерпретации и реконструкции веры Церкви как некоей «объективной» доктрины, построенной, прежде всего, на «текстах», — памяти, да и вообще опыту, просто нет места — но остается то, что основоположное в жизни, в молитве и в опыте Церкви, **поминовение** оказывается как бы вне богословского поля рения... А, как это ни покажется странным, на деле именно это богословское «забвение памяти» приводит к той самой «психологизации» богослужения, которая пыльным цветом расцветает в редукции его к внешнему, «иллюстративному», символизму, и которая так мешает подлинному пониманию богослужения и подлинному в нем участию. Если, с одной стороны, литургическое «воспоминание», «совершение памяти» того или иного события, воспринимается сегодня всего лишь как психологическая, умственная сосредоточенность на «смысле» этого события (чему и должна способствовать «символизация» этого события в обрядах), если с другой стороны, молитвенное поминовение попросту отождествляется с молитвой **за** другого человека, то потому, конечно, что забыт подлинный, в Церкви явленный, смысл памяти и поминовения, и забыт, прежде всего, тем богословием, которое само укоренено не столько в опыте и памяти Церкви, сколько в «текстах»... А потому и вспомнить об этом смысле необходимо, прежде чем пытаться понять место поминовения в евхаристическом приношении.

2.

Тысячи книг написаны — со всех возможных точек зрения — о **памяти**, этом таинственном, только человеку присущем, даре и было бы невозможным здесь даже просто перечислить все давав-

шиеся ей объяснения, все созданные о ней теории. В этом, однако, нет и нужды, ибо сколько бы ни старался человек понять и объяснить смысл и «механизм» памяти, дар ее остается в конце концов необъяснимым, таинственным и даже двусмысленным.

Одно несомненно: память — это способность человека «воскрешать «прошлое», хранить в себе знание о нем. Но именно об этой способности и можно сказать, что она двусмысленна. Действительно, не в том ли ее сущность, что если, с одной стороны, в памяти прошлое и впрямь воскресает: ею, в ней, я **вижу** человека, давным давно ушедшего из жизни, я **ощущаю** во всех подробностях то утро, когда я встретился с ним или же в последний раз видел его и могу т. о. как бы «собрать» мою жизнь, — то, с другой стороны, не воскресает ли оно именно как прошлое, т. е. как невозвратное, так что, осуществляемое моей памятью знание этого прошлого есть одновременно и узнавание **отсутствия** его в настоящем. Отсюда — присущая памяти печаль. Ибо, в конце концов, память в человеке есть ничто иное, как только человеку свойственное, **знание о смерти**, о том, что «смерть и время царят на земле». Вот почему дар памяти — двусмысленный. Ею человек одновременно — и «воскрешает» прошлое и познает раздробленность своей жизни, которая «кружась, исчезает во мгле», постигает раздробленность и невозвратимость времени, в котором рано или поздно меркнет, слабеет и гаснет и сама память и воцаряется смерть.

И вот, только по отношению к этой «природной» памяти, самому человеческому, но потому и самому двусмысленному, из всех человеческих даров, благодаря которому еще до смерти узнает человек свою смертность, а жизнь как умирание, и можно не столько понять, сколько почувствовать, всю **новизну** той памяти, того воспоминания, которые следует назвать сущностью новой, во Христе данной нам, жизни.

Здесь уместно напомнить, что в библейском, ветхозаветном учении о Боге **памятью** называется сама обращенность Бега к Своему творению, та сила Божественной промыслительной любви, которою Бог «держит» мир и **животворит** его, так что саму жизнь можно назвать пребыванием в памяти Божией, а смерть — выпадением из этой памяти. Иными словами, память, как и все в Боге, **реальна**, она **есть** та жизнь, которую подает, которую **«помнит»** Бог, она есть вечное преодоление того «ничто», из которого призывает нас Бог в «чудный Свой свет».

И этот дар памяти, как силы претворяющей любовь в жизнь,

в знание, общение и единство, дан Богом человеку. Память человека — это ответная любовь к Богу, встреча и общение с Богом как с жизнью самой жизни... Человеку одному во всем творении дано **помнить** Бога и этой памятью действительно жить. Если все в мире свидетельствует о Боге, возвещает Его славу и воздаст хвалу Ему, то только человек «помнит» Его и этой памятью, этим живым знанием Бога, постигает мир как мир Божий, принимает его от Бога и его к Богу возводит. На память Бога о себе человек отвечает своей памятью о Боге. Если память Божия о человеке есть Дар жизни, то память человека о Боге есть принятие этого животворного дара, постоянное **стяжание** жизни и возрастания в ней...

Но тогда понятным становится и то, почему сама сущность и глубина и ужас **греха** лучше всего, точнее всего, выражена не в многочисленных «научно-богословских» определениях, а в ходячем, народном, выражении: **человек забыл Бога**. Ибо по отношению к только что указанному, библейскому пониманию памяти, пониманию ее, так сказать, онтологическому, а не просто «психологическому», **забыть** — это значит, прежде всего, выключить забываемое из жизни, перестать им жить, отпасть от него. Не просто «перестать думать» о Боге, ибо воинствующий атеист часто бывает «одержим» своей ненавистью к Богу, и на земле много людей искренне убежденных в своей «религиозности», однако в религии ищущих чего угодно, но не Бога, — а именно **отпасть** от Него, как Жизни, перестать жить Им и в Нем. А именно в таком **забвении** Бога и состоял и состоит основной — «первородный» — грех человека. Человек забыл Бога, потому что свою любовь, и, следовательно, свою память, и саму свою жизнь, он обратил на **другое** и, прежде всего, на самого себя. Он **отвернулся** от Бога и перестал **видеть** Его. Он забыл Бога и Бог перестал существовать для него. Ибо ужас и непоправимость забвения в том, что, подобно памяти, оно **онтологично**. Если память животворит, то забвение есть смерть или, вернее, начало смерти, яд умирания, отравляющий жизнь, саму ее неумолимо, неотвратно, превращающий в умирание. Отсутствие того, кого я забыл, для меня — **реально**, его действительно **нет** в моей жизни, нет как моей жизни, он умер для меня, а я для него. Если же Тот, Кого я забыл — Бог, т. е. Податель жизни и сама Жизнь, если Он перестал быть **моей** памятью и **моей** жизнью, она сама становится умиранием, и тогда память, бывшая знанием и силой жизни, становится знанием смерти и постоянным вкушением умирания.

Как не может человек уничтожить себя, вернуть себя в то небытие, из которого призвал его к жизни Бог, так не дано ему уничтожить в себе **памяти**, т. е. знания им своей жизни. Но как жизнь человека, в отрыве от Бога, наполнилась смертью и стала умиранием, так и память его стала знанием смерти и ее царства в мире. Его он хочет преодолеть время и смерть, «воскресить прошлое», не дать ему быть без остатка поглощенным «бездной времени», но само это воскрешение и оказывается горестным знанием о невозвратимости этого прошлого, о запахе тлена, наполняющем мир. В религии, в искусстве, во всей культуре этого действительно павшего, ибо от подлинной Жизни отпавшего, человека — «жизнь как подстреленная птица подняться хочет и **не может**...». Эти взлеты могут быть бесконечно прекрасными и на земле по настоящему прекрасна **только** печаль по подлинной жизни, только память о потерянном и тоска о нем, только «высокая грусть», эти взлеты могут остаться в «памяти» человека, как жажда, призыв, раскаяние, мольба — и все же, в последнем итоге, и их поглощает забвение, подобно тому, как после смерти последнего родственника, последнего «помнящего», дикой травой начинает зарастать могила, над которой еще недавно пели «вечную память» и распадается памятник и невозможно уже разобрать на нем стершихся букв имени и только двумя страшными и бессмысленными датами остается отмеченной всеми забытая и уже никому ненужная жизнь.

3.

Вот почему спасение человека и мира, вот почему обновление жизни, состоит в восстановлении **памяти** как животворной силы, **воспоминания** как преодоления времени, в нем совершающегося распада жизни и воцарения смерти. Это спасение совершается во Христе. Он есть воплощение в человеке и для человека, в мире и для мира — **памяти Божией**, Божественной и животворной любви, обращенной к миру. И Он есть совершенное явление и исполнение в человеке **памяти о Боге**, как содержания, силы и жизни самой жизни.

Воплощение памяти Божией: если человек забыл о Боге, то Бог не забыл человека, не **отвернулся** от него. Само падшее и смертное время «мира сего» Он изнутри претворил в историю спасения, открыл смысл его как ожидания спасения и приуготовления к нему, как постепенное восстановление в человеке **памяти** о себе, и в этой памяти — знания, чаяния, предвосхищения, любви.

Чтобы мог человек, при наступлении полноты времени, т. е. при завершении этого приготовления, **узнать** в пришедшем Спасителе Бога, **вспомнить забытого** и в нем обрести свою потерянную жизнь. Восстановление памятью Божией о человеке, памяти человека о Боге — таков смысл Ветхого Завета, и Христа невозможно отделить от него, познать иначе как через Ветхий Завет, потому что весь он есть ничто иное как постепенно раскрывающееся **узнавание** Христа, «творение памяти» Его до Его пришествия во времени. И когда принимает Христа в старческие свои руки Симеон и именует Его «спасением, уготованным пред лицом всех людей», когда, в Иорданской пустыне, указывает на Него Иоанн Предтеча, как на Агнца Божия берущего на себя грехи мира, когда, на пути в Кесарию Филиппову, исповедует Его Христом Сыном Божиим, Петр — это не загадочное и необъяснимое «чудо», это вершина и исполнение той **памяти** о Спасителе и спасении, того **узнавания**, в котором память Божия о человеке **исполняется** как память человека о Боге.

Спасение состоит в том, что во Христе — совершенном Боге и совершенном человеке — воцаряется и восстанавливается память как животворная сила и **вспоминающая**, уже не опыту распада, умирания и смерти приобщается человек, а преодолению этого распада «жизнью жительствующей». Ибо Сам Христос и есть воплощение и дар людям **памяти Божией** во всей ее полноте — как любви обращенной к каждому человеку и ко всему человечеству, к миру и ко всему творению. Он потому и Спаситель, что в Своей памяти Он «помнит» всех и этой памятью принимает как Свою жизнь всех, Свою же жизнь отдает всем, как их жизнь. Но будучи воплощением памяти Божией, Христос есть также явление и исполнение совершенной памяти человека о Боге, ибо в этой **памяти**: любви, самоотдаче и общении с Отцом, **вся** Его жизнь, все совершенство Его человечности.

В **памяти Христовой**, осуществляемой в нас нашей **памятью о Христе**, состоит и сущность нашей веры и в ней подаваемой новой жизни. С первых же дней христианства верить во Христа означало **помнить** о Нем и **вспоминать** Его. Не просто «знать» о Нем и об Его учении, а **знать Его** — Живого и Пребывающего среди любящих Его. С самого начала вера христиан была памятью и воспоминанием. Но памятью восстановленной в своей животворной сущности, ибо, в отличие от нашей «природной», «падшей» памяти с ее иллюзорным «воскрешением прошлого», эта новая память есть радостное узнавание Воскресшего, Живого и потому

присутствующего и пребывающего, и не только узнавание, но и встреча и живой опыт общения с Ним. Направленная на «прошлое» — на жизнь, смерть и воскресение, при Понтийском Пилате, — человека Иисуса, укорененная в этом «прошлом», вера вечно узнает, что Воспоминаемый **жив** — «и есть и будет» посреди нас. Она не могла бы быть этим узнаванием, если бы не была воспоминанием, но она не могла бы быть воспоминанием, если бы не была **знанием** Воспоминаемого. Мы не жили «во дни плоти Его», при Понтийском Пилате, и не можем, поэтому, ни помнить, ни вспоминать того, что происходило тогда. Если же мы не только знаем о происшедшем — из дошедших до нас «текстов», но действительно **помним** и **вспоминаем** его, если, больше того, в этой памяти и в этом воспоминании состоит, в сущности, наша вера и наша жизнь, то потому, что Воспоминаемый жив и вс то, что совершил Он «нас ради человек и нашего ради спасения»: Свою жизнь и смерть, Свое воскресение и прославление, Он даровал и вечно дарует нам, им вечно приобщает нас. И потому уже не «прошлое» вспоминаем мы, а **Его Самого**, и воспоминание это становится нашим вхождением в **Его** победу над временем, над распадом его на «прошлое», «настоящее» и «будущее», вхождением не в какую то отвлеченную и неподвижную «вечность», а в «жизнь жительствующую», в которой все **живо**, все живет в животворной памяти Божией и **все наше**: «мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее» — все наше, ибо мы «Христовы, а Христос — Божий» (1 Кор. 3, 22-23).

Такова сущность того **воспоминания**, которое, как сказано выше, составляет основу жизни Церкви и которое осуществляется, прежде всего в ее богослужении. Богослужение есть вхождение Церкви в новое время нового творения, **собранное** памятью Христовой, претворенное Им в жизнь и дар жизни, спасенное от распада на «прошлое», «настоящее» и «будущее». В богослужении Церкви — Тела Христова, живущего Его жизнью, Его памятью, дано нам снова и снова **вспоминать** — и это значит постигать и узнавать — как для нас, в нас и с нами «совершившиеся», нам данные — творение мира и спасение его Христом и грядущее во славе, но во Христе уже открытое, уже дарованное, Царство Божие. **Вспоминать**, иными словами, и прошлое и будущее, как в нас **живущие**, как нам данные, как в нашу **жизнь** претворяемые и ее делающие жизнью в Боге.

Только в свете сказанного можем понять теперь смысл того **поминовения**, которое является как бы словесным выражением великого входа, приношения к престолу евхаристических Даров. Этим поминовением мы включаем поминаемых в животворную память Христову: память Божию о человеке, память человека о Боге, в ту двуединую память, которая и есть жизнь вечная. Мы отдаем друг друга — во Христе — Богу и этой отдачей утверждаем, что поминаемый и отдаваемый **жив**, ибо пребывает в памяти Божией.

Поминовение соединено с приношением и составляет с ним одно целое, являясь словесным его исполнением, потому что Христос принес Себя «за всех и за вся», потому что в Себе Он принес и отдал Богу всех нас, всех соединил в Своей памяти. Воспоминание Христа есть входение в Его любовь, сделавшую нас братьями и ближними, в Его служение «братии». Его жизнь и присутствие в нас и «посреди» нас, удостоверяются **только** нашей любовью друг к другу и ко всем, кого посылает, включает Бог в нашу жизнь и это значит, прежде всего, в **памяти** друг о друге и в поминовении друг друга во Христе. Поэтому, принося к престолу Его жертву, мы **творим память друг друга**, мы опознаем друг друга живыми во Христе и в Нем соединенными друг с другом.

В поминовении этом нет различия между живыми и усопшими ибо «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22,32). В том и вся радость и вся сила этого поминовения, что, включая поминаемых в животворящую память Божию, оно стирает грань между живыми и мертвыми, ибо всех осознает и являет живыми в Боге. Поэтому немислимым и невозможным было бы в ранней Церкви служение особых «заупокойных литургий» (да еще в черных облачениях!). Немислимым потому, что в каждой Литургии, и именно в этом включении всех в память Божию, совершается соединение всех, как живых, так и усопших, в «жизни жительствующей», и, в этом смысле, каждая Литургия «заупокойна», в каждой память и любовь Христова, нам данные, торжествуют над смертью, над разлукой и над забвением. «Разлучения не будет, о други...».

Так в поминовении нами самих себя, друг друга и всей нашей жизни, в отдаче ее этим повиновением Богу, исполняется наше приношение. Так приношение нами Христа и Христом — нас делает возможным и исполняет наше поминовение.

И вот теперь принимает Дары предстоятель и полагает их на престол и покрывает «воздухом». Это значит, что закончено и завершено то видимое движение Хлеба и Чаши, в котором принесли мы Богу нашу жертву и начинается невидимое возношение их (анафорá), а в них и нашей жизни, на небо, в то небесное святилище, куда вознес Христос Свое обожненное человечество. И, потому что «скрыта со Христом в Боге» наша подлинная жизнь, скрываются, покрываются и наши Дары, наша земная пища и питье; Царство Божие «не от мира сего» и невидимо оно земному зрению и непостижимо земному разуму. А именно туда, в это неотмирное Царство начинаем мы теперь наше восхождение, к той трапезе, за которой совершает Христос вечную Пасху с любящими Его.

И положив Дары на престол — образ этой трапезы Царства — и покрыв и окадив их, возносит предстоятель молитву приношения, о том, чтобы принесена была наша жертва к «святому жертвеннику Божию... и была благоприятной Богу.. и чтобы вселился Дух благодати Божией в нас — и на подлежащих дарах сих, и на всех людях.»

Этой молитвой заканчивается приношение и приступает Церковь к **возношению**.

ПРЕУСПЕЛО ЛИ ХРИСТИАНСТВО? *

На такой вопрос я, как верующий христианин, с полной ответственностью дерзаю дать утвердительный ответ: да, христианство преуспело. Я тоже смело могу дать этот же ответ, как человек получивший университетское образование и, тем самым свыкшийся с принципом научного мышления. Постараюсь показать основания моей уверенности в успехе христианства.

Хочу, прежде всего, уточнить область, о которой собираюсь говорить. Говоря об успехе христианства, я вовсе не имею в виду жизнь будущего века, в которой, согласно обетованиям содержащимся в Новом Завете, выявятся все плоды победы Христовой и где, после того как Христос придет во второй раз в мир и во плоти восстанут из гробов все умершие, явится во всей своей силе и славе Царство «ему же не будет конца». Я буду говорить об этом мире, этом веке, этой жизни, об этой земле, на которой мы сейчас живем, о мировой истории, точнее о том ее отрезке, который начался в день Пятидесятницы и кончится вторым пришествием Сына Божия. Иными словами, я буду говорить об историческом аспекте христианства и утверждать, что оно в этом мире уже преуспело и еще преуспеет. Но, утверждая это, не впадаю ли я в противоречие с Евангелием, которое тоже содержит и такие слова: «но ныне Царство мое не отсюда» (Иоан. 19. 36). Иначе говоря, сама моя христианская вера дает ли мне право говорить об успехе христианства в земной истории, на этой земле и в этом мире? Я должен сперва дать ответ на этот предварительный вопрос.

Да, христианство не от мира сего, потому что оно трансцендентно. Оно божественно по своему происхождению. Идеал, к тому же, который оно ставит перед человеком, предлагает ему измерять свои достижения в области нравственности не земными примерами, а совершенством Отца небесного, т. е. самого Бога: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5.48). И, потому, христианство не ищет и не должно искать земных результатов, быстрых, немедленно ощутимых. Оно не может и не должно пользоваться теми средствами, какими пользуется мир,

* Доклад прочитанный на весеннем съезде РСХД (Монжерон, июнь 1975 г.)

как например, употребление насилия, лжи, коварства и т. д. И если случалось в истории, что христиане к подобным средствам прибегали, то нужно искренно признать, что, поступая так, они действовали наперекор своему призванию быть чадами Небесного Отца. Но тоже надо помнить, что Сам Христос сказал, что Он победил мир (Иоан. 16.33), что Он получил всякую власть на небе и на земле (Матф. 28.18), что перед именем Его преклонится всякое колено небесных, земных и преисподних (Фил. 2.10). Вспомним тоже, что Апокалипсис описывает проходящую через всю мировую историю борьбу Воскресшего Христа и тех, которые согласились стать Христовыми, с противящимися Христову царству силами зла. Все эти свидетельства Новозаветного Священного Писания, когда они говорят о мире и о земле, подразумевают не только будущий век, но, конечно, и эту землю и этот мир. И, потому, мы вправе вопрошать себя: страдают ли только в этом мире Христиане или, тоже, побеждают? Могут ли они достигать положительных результатов или только нести подвиг терпения? Вспомним также, наконец, слова Господни о Царстве Божиим, как о закваске, которой, несмотря на то, что количественно она очень небольшая, даже совсем ничтожная, однако ей присуща сила заквасить все тесто. Сила Царства Христова действует в мире с Пятидесятницы и не только с Пятидесятницы, а с самого момента Боговоплощения. И потому, не может не быть положительных плодов Царства Христова и, тем самым, и христианства уже сейчас, т. е. здесь, на этой земле. И, потому, я решительно отвечаю: да, христианство преуспело. Оно преуспело здесь, на земле, в истории. И, так как история протекает во времени, я разделю свой доклад на три части и буду говорить о преуспевании христианства в прошлом, в настоящем и в будущем: вчера, сегодня, завтра.

І. В Ч Е Р А

Под этим в ч е р а надо подразумевать ту эпоху, когда христианство имело в мире, — или по крайней мере, в значительной его части — с точки зрения, как юридической так и фактической, господствующее положение и было бесспорным руководящим началом. Христианская Церковь берет свое начало от Пятидесятницы, но первые три века своего существования она никаких прав не имела и была гонима. Но в IV-м веке начался в истории Церкви т. наз. Константиновский период, который открыл перед ней все

возможности. Начался он в греко-римском мире, продолжался в Византии и на Западе в Средние века, прошел через эпоху Возрождения и дошел до нашего времени. Сейчас он, несомненно, кончается. Кое-где он уже кончился, но кое-где и кое в чем он продолжается еще теперь.

Полагаю, что никакой беспристрастный образованный наблюдатель в этом почти двадцативековом отрезке времени достижений христианства серьезно отрицать не будет. Эти положительные достижения христианства можно видеть не только в истории христианской святости и духовной жизни. Правда, достижения именно в этой области должны рассматриваться, как главное мерило христианского успеха. Но я здесь имею ввиду очевидные для всех плоды т. наз. Христианской культуры и влияние христианства на мысль, как спекулятивную, так и научную, на искусство, на литературу. Я тоже упомяну о совершенно законных и вполне положительных попытках строительства христианского государства в так наз. теократиях византийской, русской и западных. Нельзя тоже отрицать благотворного воздействия христианской веры на развитие правовых взаимоотношений и на общественность. Правда, марксисты стараются объяснить христианскую культуру и само христианство связывая их, как и все проявления жизни духа, с процессом развития производства. Но старания эти основаны не на беспристрастных научных исследованиях исторических фактов, а на философских материалистических предположениях и потому они представляют собой не объяснение действительности, а подведение действительности под предвзятую теорию.

Однако может возникнуть еще один вопрос: если христианство имело возможность преуспеть во время константиновского периода своей истории и если в ряде областей дало очевидные плоды, почему, при всех имевшихся у него возможностях, оно не перевернуло уже весь мир, почему оно не всюду одинаково преуспело, почему в некоторых областях у него наблюдаются явные недочеты? Ответ является многообразным, как и сам поставленный вопрос. Во-первых, не надо забывать, что история еще не кончилась и, покуда время еще продолжается; потому не все возможности стоящие перед христианским творчеством смогли уже теперь получить все свое осуществление. Христианскому творчеству во всех его видах предстоит еще очень, очень много дела. Вспомним тоже, во-вторых, что царство Божие подобно закваске. Закваска же действует медленно и постепенно. Времена же и сроки выявления ее действия, хотя и зависят от человека, но тоже нахо-

дятся во власти Божией и, потому многое, имеющее отношение к образу и к моменту их наступления, покрыто тайной. В третьих, наконец, укажем на человеческую немощь и несовершенство, которые присущи тоже христианам. Церковь в целом и каждый христианин в отдельности постоянно подвергаются испытаниям и искушениям. Враг рода человеческого, как некогда перед самим Христом, ставит перед ними те же искушения хлебами, властью и чудом, т. е. соблазн следования по легким путям вместо выбора крестного пути. Не всегда и не все одинаковым образом противостоят этим искушениям. Не все в одинаковой мере поднимают свой крест. Сервантес гениально изобразил историческую христианскую действительность, присоединив к образу Дон-Кихота образ его слуги Санчо Панча. Этим он показал, что наряду с христианским подвижничеством и героизмом, отлично уживаясь с ними, существует в Церкви духовное мешанство, воспринимающее христианство только лишь чисто бытовым образом. В наших слабостях и недочетах мы христиане должны чистосердечно признаться, но даже их учитывая, мы не можем объективно не признать, что двадцать веков христианства способствовали значительно как улучшению самого человека, так и исправлению к лучшему условий его земного бытия.

Итак, не вдаваясь в подробные исторические анализы и не подвергая особому исследованию достижения христианского прошлого в каждой отдельной области человеческого делания или творчества, открыто при этом признавая все недостатки, падения и срывы исторического христианства, можно все же быть объективно правым утверждая, что христианство было успешным в мире в течение первых двадцати веков своего существования. В свое время кровь мучеников способствовала распространению и укреплению христианской веры в греко-римском мире. Точно также в последующие эпохи подвиги христианских героев всех видов укрепляли в Церкви веру и делали ее все более и более действенной, как в самой Церкви, так и вне ее. Именно подвиги и низводимая ими благодать были той невидимой закваской, которая перерождала сердца, умы и волю, как самих подвижников, так и тех, которые с меньшей решительностью становились на путь христианского подвига. Санчо Панча не разделял героической устремленности своего господина, но он был при нем и общался с ним. Не благодаря ли этому он оказался мудрым правителем, когда получил царство на подаренном ему острове? Но все это было тогда, когда перед христианством беспрепятственно открывались все возмож-

ности. Как более точным образом ответить на поставленный выше вопрос: преуспело ли оно тогда? И да, и нет, но, в общем, определенно да — и успех его не всегда еще полностью очевиден, т. к. еще не пришел Страшный Суд. Но он уже достаточно объективно установлен, чтобы настаивать на да: да, не только потому что я верю, но и потому что я знаю.

II. СЕГОДНЯ

Почему вопрос: преуспело ли христианство становится особенно в переживаемую нами эпоху? Потому что сейчас, как это тоже очевидно для всех, христианство на исторической арене утратило ведущую роль. Даже там, где еще вчера продолжалась константиновская эпоха, секуляризация охватила все области жизни и дает себя чувствовать даже в Церкви. Появились в мире другие силы, конкурирующие с христианством и при этом все чаще и чаще раздаются голоса утверждающие, что христианство ничего уже не в состоянии сделать для человечества, что оно отжило. Но, почему так произошло?

Конечно, значительная доля виновности лежит на слабости и на недочетах самих христиан, на той слабости и недочетах, о которых уже было упомянуто и которые коренятся в страхе перед крестом. Мы знаем, что христианский мир утратил свое единство. А это вызвало борьбу между исповеданиями. Для этой борьбы понадобились союзы с сильными мира сего. Церковь стала усиленно прибегать к помощи государства и не бояться употреблять в борьбе с инаковерующими средства чисто человеческие, часто очень греховные. Это не могло не ослабить внутренне христианство и не подорвать его внешний, как и внутренний авторитет. Но только ли греховность является причиной того, что современное христианство не занимает новых позиций и оставляет старые? Не сказывается ли в этом тоже воля Божия?

Спешу дать уточнение. Мы уже говорили о том, что Спаситель верным своим предлагает нести крест. Крестоносное следование Христу выражается в несении подвига верности ему. Подвиг этот сказывается в борьбе с искушениями. Но он может выразиться и в принятии верующим тайны воли Божией о себе. А это означает, что, действительно, — как об этом тоже было уже упомянуто, — христианству и христианам не обязательно обещаются в этой жизни успех и удача. Эта сторона тайны о кресте начала проявляться еще в Ветхом Завете. Так, страданиями Бог некогда ис-

пытал терпенье и веру праведного Иова. В Новом Завете апостолы, все, кроме одного, умерли мученической смертью. В последующие века Бог потребовал мученического подвига от целого сонма лучших из своих чад. Затем наступили времена святых монахов, но, тоже, и святых мирян. Среди последних важное место занимают равноапостольные и благоверные цари и князья. Но, в частности, история русской святости показывает, что среди святых князей, наравно со св. Александром Невским, преуспевшим в деле своего служения, как христианского правителя, почитаются тоже страстотерпцы, как свв. Борис и Глеб, и даже прямо святые неудачники, как князья Михаил Черниговский или Михаил Тверской. Величайшим примером святого неудачничества является, не говоря о самом Господе, распятом на кресте, никто иной, как св. Иоанн Златоуст. Светильник церкви, крупнейший проповедник всех времен, он был неправедно осужден, лишен святительского сана и умер в далекой ссылке. Страдания и неудачи не всегда являются наказанием за грехи и, потому, Церковь не обязательно измеряет земными успехами свой подлинный успех, который есть святость. Все это лишний раз свидетельствует, что у Бога свои пути, не всегда отвечающие путям человеческим даже тогда, когда Бог хочет достигнуть земных результатов. Успех христианства не измеряется земным успехом и, потому, вполне законно полагать, что современное положение христианской Церкви в мире, часто приниженное и во всяком случае отмеченное отсутствием внешних успехов, в какой то мере должно рассматриваться, как проявление тайны ее креста. Тайна эта еще не открыта. До конца она раскрывается только на Страшном Суде. И, потому, вопрос сейчас должен быть поставлен следующим образом: может ли Церковь выйти победительницей из того испытания, которое оно сейчас несет несомненно тоже по воле Божией? Если она победит, то согласно закону креста, по которому после крестного уничтожения неизбежно следует крестная слава, она вновь может знать славные времена. Но есть ли у нее данные позволяющие ей надеяться выйти победительницей из тех испытаний, через которые она ныне проходит?

Чтобы воспринять Церкви необходимо, как это видно уже теперь из сложившейся исторической конъюнктуры, явить предельную жертвенную любовь, отказаться от чисто человеческих преград вызвавших в ней разделения, отбросить всякого рода духовные балласты, найти новые пути, ведущие к устранению всего претящего христианскому единству, как и духовного бытового

эгоизма. И надо решительно утверждать, что сделать это она может. Она это может сделать на основании тех благодатных дарований, которые она получила на веки и которые, тем самым, не могут быть от нее отнятыми. Христос обещал неложно пребывать в ней «во вся дни, до скончания века» (Мф. 28.20) и Дух Святой сошел на нее в день Пятидесятницы, сообщив ей всю полноту своих небесных даров. Это надо непрестанно помнить и в это надо верить, ибо всё всегда сводится в Церкви к одному и тому же: вера постоянно испытывается и возрождается, она возрастает и крепнет только через испытания.

Остается последний вопрос: разрешит ли духовное возрождение христианства все те человеческие трудности, политические, экономические, социальные, с которыми столкнулся современный мир и которые он силится изжить? Ответ может быть такой: да, в той мере, в которой захочет Бог и в которой дано будет нашему времени их разрешить. Христос сказал: «ищите прежде всего Царствия Божия и правды его, и все это приложится вам» (Мф. 6.33). Почему приложится? Потому что человек, будучи открытым двум мирам, и земному и небесному, только тогда по настоящему себя обретет, т. е. осуществляет все заложенные в него возможности, когда он соглашается действительно открыться, как земному миру, так и небесному. Каждодневный опыт свидетельствует, как хотя бы внимательная молитва помогает человеку войти в себя и уже в себе самом найти некие новые, неподозреваемые им силы. Если человек решительно открывает себя Христу и Святому Духу, он всегда обретет и в себе самом и вне себя новые творческие возможности. Таким образом, духовное возрождение, возможное в нашу эпоху, как оно бывало возможным во времена христианского прошлого, может быть ознаменовано новым вкладом христианства во все области обще-человеческой культуры. Христианство не утратило данных ему обетований от самого Господа. И, потому, оно обладает необъятным капиталом возможностей даже для области мирского делания. Покуда оно имеет этот капитал, оно преуспевает. Может быть, по причинам человеческой ограниченности, я не в состоянии предвидеть плодов, которые может дать для настоящего времени этот капитал возможностей, но, как христианин, я знаю, что он существует и, потому, даже в отношении настоящего времени я могу продолжать верить в успех христианства. Я могу верить и надеяться и призывать к этому же других. Верю, потому что благодаря моему опыту веры, я знаю и надеюсь. А как в отношении будущего?

III. ЗАВТРА.

Для будущего вопрос осложняется тем, что в самое последнее время нашего настоящего, несомненно не без воли Божией на это, христианство не только устраняется от руководящих ролей, но ставится под угрозу: быть ему или не быть. Как это происходит?

В некоторых странах, как Россия, Албания или Китай, его хотят уничтожить, как бы физически или фактически истребить. В других местах, в частности здесь, на бывшем христианском Западе, из него хотят сделать то, чем оно не призвано быть. Всеми силами начинают стараться, чтобы оно сошло с своих подлинных путей и превратилось в нечто совсем ему чуждое. Церкви Христовой диавол сейчас предлагает искушение ложью, которое есть разновидность искушения чудом. В этом последнем искушении диавол предлагал Христу броситься с крыши храма и не умереть, а это, в конечном счете означало отказ от смерти, т. е. от Голгофской жертвы, через которую только и могло осуществиться спасение рода человеческого. Спасение, приобретенное Господом, есть вечное спасение. Сейчас же даже те, которые себя выставляют христианами, предлагают Церкви не говорить о вечном спасении, а преследовать спасение только в плане всеобщего экономического благополучия, не говорить о кресте Христовом, отбросить веру в Воскресение, отвергая даже самую историчность страданий и смерти Господа на Голгофе, и подвести все Евангелие под марксизм. В том же порядке и, также, во имя якобы науки, некоторые «богословы» отвергают божественное достоинство Спасителя, Его девственное рождение и подлинность Его чудес. Таинства заменяют психанализом, проповедуют классовую борьбу и, вместо богослужебных собраний, устраивают политические митинги. Все это делается ради искания легких путей, ибо в этом проявляется стремление сделать христианство более доступным, современным и, главное, немедленно действенным. Но практически это лживое замалчиванье и умаление истины никак к успеху христианства в мире не приводит. Напротив, оно грозит историческому христианству уничтожением. Христианство растворится во всякого рода политических или экономических программах и, в лучшем случае, от него останется только одно название. Тем самым оно не сможет быть солью земли. Искушение ложью, если Церковь его не отвергнет, приведет т. о. на деле к тем же результатам, что и физическое истребление христианской религии и, может быть,

оно приведет к результатам в этом отношении гораздо более радикальным, ибо оно ведет к внутреннему разложению христианства через полный подрыв основных богооткровенных догматов и самим Богом данных жизненных Заповедей. Поэтому, может быть основной задачей Церкви ради своего будущего заключается в решительной борьбе с ложью о сущности христианства. Если она согласится пойти на эту борьбу и одержит в ней победу, то уже можно будет говорить завтра об успехе христианства. Успех этот будет, к тому же, очень значительным, ибо в нем залог всего будущего, в частности возрождения всей христианской культуры, если ее возрождение находится в путях Божиих о мире. Но есть ли у Церкви данные пойти на эту борьбу и сохранить себя благодаря этой борьбе?

Данные на это у Церкви несомненно имеются. Это, прежде всего, еще сохранившийся большой капитал христианской культуры. Все те, которые сейчас больше всех кричат о справедливости, даже если они это делают не искренно, а руководятся политическими расчетами, выдвигают идеалы украденные у христианства. Христианство сделало невозможной идею рабства, хотя, правда, само рабство долго просуществовало в христианских странах до своего окончательного упразднения. Христианство провозгласило равенство полов не только перед спасением и святостью, но и перед гражданским законом. Христианство как мировоззрение, как быт и как комплекс многовековых привычек, держится даже в России, после более чем 50-тилетнего гонения, хотя там только 7.000 открытых церквей и всего лишь 40 миллионов людей так или иначе связанных с Церковью и не всегда правильно осведомленных о догматах православной веры и о православной церковности. Все это составляет человеческие данные, через которые передается духовная закваска, о которой уже упоминалось. Конечно, последние остатки христианской культуры, как и последние ее носители могут подвергнуться физическому уничтожению или оказаться, как это происходит в России, втоптаннными в серую духовно-мещанскую социалистическую действительность. Но у Церкви останется неотъемлемым присутствие в ней Воскресшего Христа и полнота даров, как и присутствие Святого Духа. Неотъемлемым останется тоже данное ей обещание: «врата адовы не одолеют ее» (Мф. 16.18).

В силу неотъемлемости всего того, чем определяется богочеловеческая природа Церкви, в ее жизни в нашу эпоху, непременно, как это всегда бывало с народом Божиим во времена самых

страшных испытаний, чудесным образом, только в силу обещания Божия, исполнится то, что было сказано еще в Ветхом Завете: «Я соблюл себе семь тысяч человек, которые не преклонили колена перед Ваалом» (III Цар. 10.18). Получат также исполнение слова пророка Исаии: «если бы Господь Саваоф не оставил нам семени, то мы сделали бы, как Содом, и были бы подобны Гоморре» (Ис. 1.8). А если так, то пусть будут закрыты все храмы, уничтожены богословские школы, отняты все книги религиозного содержания и запрещены все внешние проявления религиозной жизни, — более того, даже если христианство потеряет всякий смысл для обольщенных масс пошлым материализмом, — останутся все таки люди, которые образуют святой остаток, о котором говорили пророки и которые будут в себе самих носить иной закон, по которому Христос узнает тех, которые являются для Него своими, и с которыми всегда бываюи связаны проявления нового порядка, установленного в мире через пришествие Сына Божия, и который называется Царством Божиим. Это опять та самая победа, позволяющая говорить об успехе. И, притом это не малый успех, потому что он здесь, в истории, т. е. в этом мире, делает возможным и все остальное.

Каким образом все остальное — т. е. конечный успех в истории — будет возможным? Правда, розовых пророчеств нет и все обетования, данные через пророков, являются крестоносными. Но Апокалипсис все же свидетельствует о возможности светлых достижений в еще не завершившейся и продолжающейся истории. Так, в 20-ой главе этой книги говорится о тысячелетнем царстве. Некогда это место понималось буквально, материалистически, в смысле предсказания — наступлении некоей поры, когда Христос, до своего второго пришествия, процарствует 1000 лет со своими избранными. Такое понимание, которое получило название хилиазма или миллениаризма, было скоро отброшено Церковью и, потому, это место Апокалипсиса можно толковать, как символическое указание о возможности в истории Церкви не только периодов гонений или борьбы, но тоже периодов мирных, благодатных и светлых, когда усопшие праведники, т. е. прославленные святые, становятся особым образом близкими земной Церкви («души святых ожили», согласно Апок. 20.4), когда сила Христовой победы делается как бы совершенно очевидной.

Мы не знаем ни дня, ни часа когда придет Сын Человеческий (Мф. 24.36). Покуда они от нас скрыты, мы, христиане, должны продолжать жить полностью христианской жизни, памятуя наше

собственное дело, т. е. то дело, которое мы поставлены делать, и осуществляя его со Христом. В связи с этим уместно вспомнить разговор между ап. Петром и Воскресшим Господом, который сохранил нам конец 21-ой главы Евангелия от Иоанна. Петр спросил Господа об образе кончины ап. Иоанна: «Господи, а сей же что?» (Иоан. 21.21). Господь ответил так: «если Я хочу, чтобы он пребыл пока прииду, что тебе? Ты иди за Мною» (ст. 22). Это именно значит: не ставь вопросов, которые упираются в тайну и делай возложенное на тебя Богом дело, делай его для Бога, ты его сотворишь с Господом, оно будет поэтому успешным для будущего века и тоже для этой жизни в той мере, в какой Господу угодно чтобы оно было успешным с точки зрения века его. Эти слова, конечно, обращены не к одному апостолу Петру, но тоже к каждому из нас. Каждый из нас призывается делать со Христом то дело, большое или маленькое, которое предстоит ему делать в жизни, согласно воле Божьей. И здесь надо прямо сказать: от этого дела, большого или маленького, зависит в какой то степени успешность Христова дела в мире. Каждый, таким образом, за эту успешность несет свою долю ответственности.

Но что может случиться, если кто-нибудь не выполнит своего дела? На это есть некоторые указания в Евангелии. Талант, данный тому, кто зарыл его в землю, был передан Господом имеющему десять талантов (Мф. 25.28). Господь тоже сказал, что царство будет отнято от народа бесплодного и дано будет народу, приносящему плоды его (Мф. 21.43). Невыполненное одними Промыслом Божиим передается другим, которое выполняют его вместе с тем, что лично им было Богом поручено. Эти евангельские указания должны быть отнесены к числу тех богооткровенных свидетельств, которые позволяют верить и надеяться, что христианство не может не преуспеть ни в этом веке, ни в будущем. Каким образом совершается эта передача, знаем ли мы примеры такой передачи? Это — важная тема, требующая особого развития. Мы ее только здесь наметим, ибо она требует специального доклада. Переходим теперь к заключительным словам.

Христианин не должен бояться, что Царство Христово не преуспеет. Он должен бояться только того, что из-за своего маловерия и лени он не примет участия в его строительстве со Христом и не разделит его славы. Я могу не преуспеть как плохой христианин, но ни Церковь, ни Христианство не преуспеть не могут и потому вопрос **преуспело ли христианство** есть, по существу, вопрос праздный. Он является таковым, потому что конечный от-

вет на него может быть только на Страшном Суде. Все ответы, которые мы сейчас в состоянии дать на него, могут быть только частичными и относительными. И, по этой причине, Господь даже запрещает ставить этот вопрос. Он это делает тогда, когда возбраняет оглядку назад, как, например, в Лук. 9.62: «никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия». Он это тоже делает, когда, в притче о Мытаре и Фарисее, он осуждает оглядыванье человека на самого себя и сопоставление своих достижений с достижениями (или недостижениями) другого человека (Лук. 18.10 и сл.). Он это делает и тогда, когда призывает сопоставлять наше несовершенство только с совершенством Отца нашего небесного и повелевает нам уподобляться Ему в Его совершенстве (Мф. 5.48). И Он тоже говорит каждому из нас: «что тебе до того? Ты иди за Мною».

Ты иди за Мною. Это значит: будь верен, неси свой крест и делай все, что можешь, чтобы создать в себе и в других, в тех, в которых это дано тебе, тот новый порядок, принесенный Христом, который называется Царством Божиим. В чем этот порядок проявляется в нас? В верности Христу, в непоязни креста быть честным, кротким, отзывчивым, немстительным. Он тоже выражается в постоянной памяти о том, что верный Христу является гражданином двух миров, земного и небесного, в том, что он осуществляет это двойное гражданство избегая соблазна легких путей, что он призван осуществлять его не только в себе, но и в других: в своих детях, в учениках, во всех, которые доверяют ему, осуществлять в той мере, в которой это ему дано, в строении своей семейной, профессиональной, общественной жизни и жизни государственной, если ему бывает дано участвовать в этом последнем виде земного строительства. Господь как бы говорит каждому из нас: «Поступай так, иди за Мною, веруй в Меня и в Мои пути и тогда ты будешь иметь все основания ответить на тот вопрос, который стоит в заголовке настоящего доклада: преуспело ли христианство? Ты можешь смело сказать: да оно преуспело и еще преуспеет. Оно преуспеет, благодаря Моей крестной победе. Оно преуспеет не только потому, что ты веришь, что так будет, но именно потому, что ты **веришь**: ты веришь в Мою победу, как и в то, что Я действую. Я действую, но и ты, человек во Христе действуй. Знай, что христианство преуспело, преуспевает и преуспеет, потому что ты тоже веришь и действуешь! И, раз ты веришь, ты будешь побеждать со Мною, чтобы потом со Мною царствовать!»

ПО ПОВОДУ СТАТЬИ О. С. ЖЕЛУДКОВА

«ХРИСТИАНСТВО ДЛЯ ВСЕХ» *

Искренность и откровенность о. Сергия Желудкова подкупают, но многие его недоумения в отношении человечества Господа Иисуса Христа показывают, что он недостаточно усвоил церковное учение о Богочеловеке. Не забывает ли он, что личность Христа была божественной ипостасью, личностью Сына Божия, Бога-Слова, Логоса, и что Сын Божий, Логос всегда действовал и действует в истории мира?

Так, кровавые жертвоприношения в Ветхом Завете, неприемлемые для христианского сознания, основанного на приятии Христа, были установлены Богом, внушены действием всей Пресвятой Троицы. По Своему снисхождению к людям, Бог призывал их к жертвам наиболее подходящим для исторической эпохи, в которой они жили. Для преимущественно пастушеского племени, каким были иудеи, пожертвовать животным было знаком наибольшей жертвенной любви к Всевышнему. Но Тот же Бог, значит и Сын Божий, по Боговоплещению Иисус Христос, через разрушение храма, пресек дальнейшие кровавые жертвоприношения, которые уже не подходили к новой ступени человеческого бытия. Ныне уверовавший во Христа человек приносит Ему в жертву самого себя, хотя бы в форме посвящения Ему всей своей жизни, приносит как благодарение за то, что Господь Сам ради человека всецело принес в жертву Себя Самого. Эта взаимная самоотдача Бога нам, а нас Богу, совершается в таинстве благодарения — евхаристии. Знаком человеческой самоотдачи являются принесенные Богу, необходимые для нашей жизни, хлеб и вино, которые становятся, по Божьему соизволению, телом и кровию Господа, т. к. в них навеки запечатлена жертвенная любовь к нам Бога. Таким образом, эта любовь Божия и наша ответная соединяются в единой снеди и едином питии.

Этот богочеловеческий пир любви стал возможен, когда жертва Господня совершилась, тогда-то все другие жертвы упразднились и первым знаком этого было, что завеса в храме порвалась на двое. До этого времени ветхозаветные жертвы сохраняли свою

* Вестник РХД № 115.

относительную силу, и Господь-Промыслитель еще их попускал. Впрочем, об этой только относительной, символической силе ветхозаветных жертв, и даже о некотором условном отвращении к ним, Господь уже говорил устами древних пророков.

Что же касается отношения Господа к животным вообще, нельзя не вспомнить о таинственном пребывании Его со зверями (Марк. I, 13).

Кроме того нельзя забывать, что, согласно книге «Бытия», Адаму было предложено Всевышним, так сказать, вегетарьянское питание. После же грехопадения, жертва Авеля-скотовода была принята Богом, а позже Ною было торжественно дозволено питаться мясом животных. Само собою разумеется, если бы это было необходимо, Бог в лице Своего Сына, ставшего человеком, путем иного откровения, запретил бы мясную снедь.

Но разве Бог попустил только это? Не Он ли, например, попустил избиение вифлеемских младенцев? Здесь законно возникают вопросы Ивана Карамазова о возможности примириться с невинными страданиями вообще. Но ответом на это, как и на всякое зло, являются страдания и смерть Сына Божия, также как Его Воскресение и обещанное нам, уже воскресшим, новое небо и новая земля, иначе преобразование всего мира. Покуда же Бог не стал «Всяческая во всех», «вся тварь стенает и мучится донны». Тем не менее наше сострадание, не только к человеку, но ко всей твари, безусловно законно; только ответом на это, после страданий Христа, не может быть бунт против Бога, а только вера в превосходящую наше понимание всеблагую Его премудрость. Это упование, разумеется, не может поощрять нас мучить и убивать животных. Немало христиан воздерживаются от вкушения мяса и, тем более, от охоты. На некоторых высоких ступенях духовной жизни это решительно невозможно (нельзя же представить преп. Серафима с ружьем в руках!), но и взойдя на эти высокие ступени, не должно впадать в крайности буддизма и осуждать тех, кто на более низшей ступени духовности пользуется мясной пищей и даже охотится.

Подобное сказанному относительно сомнений о. С. Желудкова по поводу кровавых жертв, можно сказать и о его недоумениях, касающихся того, как Господь относился к рабству. Устами апостола Павла, Господь дал безусловное предпочтение не рабскому, а свободному состоянию человека, но Господь и Его апостолы не ставили себе задачей преобразования мира внешними, например политическими, средствами. Не забудем, что Господь

отказался принять власть земного царя. Он стремился сперва преобразовать душу человека, дабы человек в свое время мог свободно сам отменить рабство. Исторический процесс упразднения рабства затянулся на очень долго, а что еще страшнее, рабство стало теперь восстанавливаться в других формах, в тоталитарных коммунистических странах.

Но для Господа Бога время это — терпение, потому что никто так, как Он, не ценит человеческой свободы и для Бога тысячелетие — что минута. Кроме того, Бог никогда не обещал установления Царства Божия на земле.

Попутно, здесь надо сказать кое-что относительно митрополита Филарета Московского и Гоголя. Митр. Филарет, если и мог ошибочно думать, как и Гоголь, что некогда крепостное состояние, через внутреннее преображение людей, принесет благие плоды, все же именно он составил вдохновенный манифест императора Александра II об освобождении крестьян.

Религиозность Гоголя, разумеется, не прозрачна и духовная драма его вызывала и будет еще вызывать размышления.

Нельзя и Достоевского безоговорочно причислять к врагам инородцев.

Не менее странным кажется, что о. С. Желудков готов заподозрить Христа в узком еврейском национализме. Таинственное, как и всякое любовное избрание, избрание еврейского народа было действием Троичного Бога, в котором участвовал и Бог-Слово. Это избрание завершилось Его боговоплощением, и потому Господь не мог не считать Себя иудеем и, естественно, прежде всего заботиться об избранном Им же народе, как некоем священном лоне, породившем Его, как человека. Апостолы, подобно Господу, таким же образом, относились к своему народу, что особенно ярко выразил ап. Павел. Тем не менее, универсальность Божественной любви запечатлена не только во множестве слов Господа, но и в Его чудесах-исцелениях (например, дочери Сирофиникиянки, слуги римского сотника). Господь есть Новый Адам, Всечеловек, и Его иудейство не противоречит, а входит в это всечеловечество.

Домыслы о. С. Желудкова об уничтожении Бога-Слова во время Его земной жизни доведены до совершенно недолжной крайности. Нemoшь человеческого естества, усвоенная Господом, не может быть понята, как возможность согрешить. Заподозривание Христа в узком иудейском национализме, в бесчувствии к рабскому состоянию человека и не любви к животным, есть уже

некоторое заподозривание Господа в греховности. Ведь мы не можем не исповедывать, что Господь был не обыкновенным, а совершенным человеком.

Нельзя не отметить и непродуманного отношения о. С. Желудкова к научной текстуальной критике Священного Писания. Но хорошо, что этот вопрос затронут, т. к. он должен быть когда-либо отчетливо разобран в свете православного сознания.

Надо признать, что само по себе, благоговейное, непредвзятое изучение священных текстов допустимо. Точно также допустимо принятие многих выводов, высказанных в результате этих исследований, как-то о постепенном составлении текстов, о датах их появления, и т. п. Но основное, что мы православные должны сознавать и хранить, какова бы ни была история этих текстов, что **Ц е р к о в ь , д в и ж и м а я Д у х о м С в я т ы м ,** установила канон священных писаний, и потому книги, его составляющие, являются для нас богодухновенными и выражающими доступное нам подлинное Божественное Откровение.

Вероятно, именно в этом вопросе споткнулся о. С. Желудков; следствием чего, это чувствуется, явился драматический и мучительный для него распад образа Христа на многие части: Христос, выраженный в догматах; Христос, явленный в св. Таинствах и богослужении, и запечатленный в Евангелиях. Самое же драматическое, это то, что и евангельский образ Христа также раскололся для о. С. Ж. на едва уловимого Христа исторического, и на почти что выдуманного, будто бы, многообразными авторами Евангелий. Здесь о. С. Ж. близок к тому, чтобы следовать за новыми протестантскими (и даже католическими) авторами, начавшими «размифитизировать» Евангелие, выкидывая из него все, что не соответствует их узкому рациональному сознанию.

Преодолеть этот соблазн возможно только верою в Церковь, водимую Святым Духом, в Ней пребывающем. Тогда образ Христа, вернее Сам Христос, откроется очам нашей простой веры, как единый и единственный, всегда нам близкий, Спаситель и Царь Вселенной.

Закончу свои заметки по поводу писаний о. С. Ж. еще тем, что он как-то слишком рассудочно и духовно мало-питательно осложняет разбор затронутых им вопросов. Таковы его размышления о «Христианстве для всех» и «для немногих». Здесь все сводится, в конце концов, к пониманию слов Господа: «много званых и мало избранных». Эти слова — страшные слова; для нашего немощного сознания в Евангелии много и других страшных слов.

Не лучше ли, вместо того, чтобы чисто рассудочно думать об отвлеченных типах современных людей и искусственно приспосабливать к ним евангельские слова, со страхом и трепетом принять их, и, в каждом конкретном случае, помолясь, стараться обращать «званных» в «избранных».

Нельзя не добавить, что христологические вопросы, в особенности все, касающиеся соотношений начала божественного и человеческого во Христе, переживались христианами мучительно несколько веков, т. к. от решения этих вопросов зависела жизнь христианских общин и отдельных людей. Это вопросы не отвлечённые (абстрактные), а жизненные (экзистенциальные). Достаточно вспомнить, что эти вопросы вызвали появление ересей Нестория, монофизитов, монофилитов и др. Вселенские соборы разрешали драматические сомнения. Особенно важны соборы Халкидонский и VI-й о монофилитах. Решения эти не приказы, не декреты, а в е х и поставленные Святым Духом, дабы облегчить людям сердцем и мыслью двигаться к познанию Бога и Его воли.

Господь никого силою не влачит и не влечёт к Себе, а зовёт и призывает. Господь — это зов, призыв. Но идущему к Нему он указывает путь, ставит вехи на пути.

О. С. Желудков и другие имеют право вопрошать и даже, не дай Бог, уклоняться в сторону от верного пути, но пренебрегать вехами поставленными Церковью, движимой Духом Святым, весьма опасно.

Добавлю еще, что не отрицаю попыток, даже дерзновенных, привлечь к Церкви не только отдельных людей, но и группы и направления, но и тут нужна осторожность и молитва. Примером новой, смелой, исповеднической и, скажу прямо, богодуховенной попыткой были беседы с его совопросниками о. Димитрия Дудко.

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ЭСТЕТИКА

Ни античность, ни средневековье, ни тот переходный период между ними, который принято называть «эпохой раннего христианства», не знали эстетики как обособленной философской дисциплины в новоевропейском смысле слова. В литературных памятниках того времени мы не найдем не только самого термина «эстетика» или какого-либо его эквивалента, но и всей той проблематики, с которой обычно ассоциируются наши представления об этом предмете*). Сколь бы тщательно мы ни изучали произведения Платона и Аристотеля, являющие собою вершину античной эстетики зрелой классики, или творения Климента Александрийского и Тертуллиана, открывающие традицию оригинальной патристической мысли, мы нигде не встретим и намека на постановку вопросов, скажем, о природе эстетического суждения, о специфике эстетического восприятия или о сущности художественного творчества, — вопросов, без которых немислима сегодня ни одна система эстетики.

Но означает ли это, что эстетика как специальная дисциплина в эпохи античности и средневековья содержалась в недрах культурного бытия только имплицитно, в качестве «наивной мудрости древних» и лишь в процессе «исторического развития общества» и стремительной дифференциации отдельных наук обрела, наконец, свою самостоятельную жизнь, свое «подлинное лицо»?

Или же наоборот — никакой эстетики в ту пору не было, а то, что мы теперь называем античной или средневековой эстетикой, в действительности есть лишь плод нашего упрямого, порой подсознательного желания отыскать эволюционную связь между настоящим и предшествующим, чтобы любой ценой, даже ценой

*) Термин «эстетика» был впервые введен в 50-х годах XVIII столетия вольфианцем А. Г. Баумгартеном (1714-1762) и вошел во всеобщее употребление лишь в XIX веке. В античности обычно пользовались названиями отдельных учений об искусстве, как например, «поэтика», «риторика», «музыка», «архитектура» и т. д. Впоследствии они стали самостоятельными дисциплинами, разработавшими формальные и технические средства искусства. Кроме того, уже в эпоху эллинизма специальному анализу подверглись отдельные эстетические категории, которые иногда выносились в названия трактатов, например, «О прекрасном» у Платона или «О возвышенном» у Псевдо-Лонгина.

насильственной модернизации прошлого, утвердить и оправдать основания своей новоевропейской культуры?

Мы ставим эти вопросы отнюдь не для того, чтобы подвести читателя к какому-то новому «всеобъемлющему» определению эстетики или доказать тот несомненный факт, что и до Канта или Гегеля эстетика все-таки существовала. Наша задача иная — показать те трудности, с которыми сталкивается современный исследователь при изучении эстетических систем прошлого. Ведь долгое время этих трудностей не замечали вовсе: новоевропейские идеи и концепции — особенно идеи Прогресса, Просвещения и Гуманизма — представлялись настолько универсальными, что казалось, будто с их высоты могут быть поняты и истолкованы любые духовные проявления прошлого. Правда, при таком подходе нередко исчезало и само «прошлое»; оно превращалось либо в иллюстрацию, либо в «историческое подспорье» для решения собственных проблем: в античности искали прообразы собственных идеалов, подтверждение их «разумности» и «прогрессивности»; в средневековьи — видели их отрицание. И в самом деле, о каком изучении средневековой эстетики может идти речь, если руководствоваться, например, просветительскими воззрениями Бэкона Веруламского, считавшего христианское средневековье чем-то вроде всеобщего заболевания, или утверждениями Гегеля, настаивавшего на том, что средневековая жизнь есть конгломерат противоречий и бесконечной лжи, а искусство этого периода — «торжество черной ночи»?

Мы упомянули Бэкона и Гегеля не случайно: долгое время даже серьезные историки рассуждали также. И потому неудивительно, что совсем еще недавно, несколько десятилетий назад, во всех общих курсах по истории эстетических учений эстетика Средних веков обычно отсутствовала: за разделами, посвященными Платону, Аристотелю и Плотину сразу следовало изложение или эстетики эпохи Возрождения или учений Нового времени *). Исключе-

*) В качестве наглядной иллюстрации приведем слова известного русского историка эстетики проф. А. М. Миронова: «После того, как в творениях Плотина и его современников античная эстетика нашла для себя историческое завершение, — дальнейшее существование и развитие ее приостанавливается на огромный период времени, охватывающий свыше 12 столетий средневековья... За этот долгий период человечество не только не делает никаких новых приобретений в области изучения вопросов эстетики, но даже утрачивает и все то богатое и драгоценное достояние, которое классическая древность успела создать в течение

чением оказалась лишь эстетическая система Августина (354-430), да и потому только, что рассматривалась она как один из «вариантов» неоплатонической традиции.

Одна из причин, заставивших исследователей прийти к таким выводам — отсутствие в эпоху средневековья как специальных произведений, посвященных вопросам искусства, так и четких, «безусловно эстетических» категорий. И действительно, если даже такая универсальная категория всеобщей эстетики как «прекрасное» постоянно двоится и перетекает, скажем, в категории «добра» или «блага», несомненно принадлежащие этике, или попросту отсутствует, или подменяется совершенно иной, но столь же универсальной категорией, как, например, «простота» (в эстетической системе Тертуллиана), то исследователю приходится либо вовсе отказаться от анализа категорий, поскольку они не являются «безусловно эстетическими», и тем самым отказаться от изучения самой эстетики, либо — пересмотреть основные принципы и методологические предпосылки своего подхода к предмету...

Однако было бы крайне несправедливо и близоруко из-за отсутствия самой идеи эстетики или проблем, актуальных для нас сегодня, отрицать в прошлом наличие того специфического осознания мира, того духовного отношения человека к Реальности, которое с необходимостью раскрывает себя в целостном мироощущении, творчестве и жизни.

Очевидно здесь нужно идти другим путем: не ограничиваясь формальным отбором материала, следует расширить само понятие об эстетическом применительно к изучаемой эпохе. Это значит — искать выразительные формы освоения бытия в самом христианстве. Не христианство становится предметом истории эстетики, но христианское видение мира. Это означает также, что не только искусство, но и теология, космология, этика, онтология, натурфилософия — несут в себе черты этого видения. Еще более полно запечатлены его формы в культе, в литургической поэзии, в молитве.

целого ряда веков» (А. М. Миронов. История эстетических учений. Казань, 1913, стр. 162. Курсив автора). Почти тоже самое говорил и немецкий историк эстетики Макс Шаслер (M. Schasler. Kritische Geschichte der Aesthetik. Berlin, 1862, S, 253), а в конце 20-х годов — Бенедетто Кроче, посвятивший в своем капитальном труде средневековой эстетике всего лишь несколько страниц (B. Croce. Aesthetic. London, 1929. p. 174-179).

Настоящий очерк написан в качестве введения к более обширному исследованию по истории раннехристианской эстетики. Он представляет собой попытку воссоздать ту эстетическую структуру бытия, которая открывалась взору церковных писателей III-IV веков.

Ради большей простоты, мы отказались от специального обзора современной литературы по истории средневековой эстетики. Укажем лишь наиболее важные книги: E. de Bruyne, *L'esthétique du Moyen Age*. Louvain. 1947; K. Swoboda, *L'esthétique de St. Augustin et ses sources*. Brno. 1933; W. Tatarkiewicz, *Estetyka sredniowieczna*. Wroclaw-Warszawa-Kralow. 1962; A. Grabar, *Le premier art chrétien*. Paris. 1966; P. A. Michelis, *An Aesthetic Approach to Byzantine Art*. London, 1955; G. Matthew, *Byzantine Aesthetics*. London, 1963; P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la Beauté*. Paris 1970.

1. БЫТИЕ КАК ИСХОДНЫЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП.

Одно из центральных мест новоевропейской эстетической теории обычно занимает учение о прекрасном. Еще полстолетия назад «эстетическое», «прекрасное» и «изящное» даже были синонимами. Однако было бы большой ошибкой начинать изучение патристической эстетики с учений о красоте. И вовсе не потому, что такого учения не существовало или оно было «еще не развито». Нет, отцы Церкви говорили о красоте много и подробно. Но теория прекрасного, — вопреки всем принципам эстетики новоевропейской, — занимала в их системе не центральное, а наоборот, периферийное, прикладное положение. Красота для них не автономна и не суверенна. Прекрасное есть качество, свойство, модус бытия. Понятие красоты покрывается понятием бытия. Ибо бытие — это не логическая связка, не отвлеченная возможность, но первичная реальность, изначальное совершенство и безусловная онтологическая объективность, а в эстетическом аспекте — предельная интегрированность всех положительных эстетических категорий. Вот почему безобразное, например, понимается в патристической литературе прежде всего как *неполнота бытия*, его недостаток, ущербность, а не как нарушение меры или пропорций. И наоборот: идеал совершенства есть полнота бытия, плерома (*πλήρομα*). У святых отцов и учителей Церкви не раз встречаются указания на красоту языческого искусства.

Однако в их собственной эстетической системе нет места подобной красоте, поскольку она не просто «иная» красота, но, как учил еще Климент Александрийский, «знак не существующего», нечто «меональное» — не сущее, не бытийственное.

Учение о бытии — фундамент всей патристической эстетики, но, одновременно, и «камень преткновения» для сознания новоевропейского. И действительно, нам крайне трудно рассматривать категорию теологии, философии и онтологии как универсальный принцип эстетики. Но именно с этого и следует начать, чтобы наиболее адекватно понять всю систему в целом.

Бытие в мировоззрении церковных писателей ранней патристической эпохи не есть отвлеченная и самостоятельная категория, но неотъемлемое качество истинно-сущего — Бога, через которого «всё начало быть, что начало быть». Бог — единственный обладатель и источник бытия. Он ни от кого не получил его; оно принадлежит Ему по самой Его природе. И ничего не существует вне Бога, даже самого «вне». «Ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в Сущем... Что не в Сущем, то не существует совсем», — учил св. Григорий Нисский.¹ Этот принцип настойчиво утверждает всё святоотеческое богословие.

Но если Бог обладает своим бытием вполне и всецело, то всё сотворенное владеет им лишь в той мере, в какой оно дано ему. Всё существующее только потому и существует, и движется, и живет, что оно причастно животворному Божественному бытию, которое есть высшее совершенство и благо. Сам по себе тварный мир не обладает самостоятельным бытием. Подчиненный разделению и распаду, он в любое мгновение может быть размыт волнами окончательного уничтожения и исчезнуть в небытии. Только силой Божественной Любви сохраняется жизнь от «истлепия» и всеобщей смерти.

Причастность твари бытию есть дар Сущего — в этом также сходятся все раннехристианские церковные писатели. Одним из первых эту мысль наиболее четко выразил св. Ириней Лионский: «Все происшедшие существа, которые были сотворены и творятся, пребывают и продолжают свое существование в течение длинного ряда веков по воле Творца Бога, так что Он дару-

¹ Григорий Нисский. Большое огласительное слово, 32; О душе и воскресении. PG. t. 46, col. 93B; О написании псалмов, 13. PG. t. 44, col. 480A.

ет им и то, чтобы они произошли вначале, и то, чтобы существовали после... Ибо жизнь не от нас, и не от нашей природы, но даруется по благодати Божией. И посему, кто сохранит дарование жизни и благодарит Давшего, получит и долгие дни в век века. А кто отвергает ее и не благодарен Творцу за то, что он сохранен и не познает Дарователя, тот сам лишает себя пребывания в век века»²

Бытие как совершенство, благо и красота, бытие как дар, который получили все вещи, вызванные из небытия творческим актом Божественной любви для того, чтобы восходить к совершенству — вся эта система миропонимания радикальным образом отлична от античного мироощущения. В античности бытие вещей также есть преимущество, но преимущество, вырванное из рук слепой матери-судьбы, темной иррациональной необходимости (Ананке), которой подвластны даже бессмертные боги. Над всем царит предельная, всеохватывающая форма безличного господства. Вещь, с её частным бытием, не знает будущего, ибо, как учил еще Анаксимандр, «из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время».³ Отсюда те постоянные ноты трагического пессимизма, «коррелята художественному таланту греков», по выражению Ницше,⁴ которым проникнута античная мысль.

«Высший дар — нерожденным быть;
Если-ж свет ты увидел дня —
О, обратно стезей скорей
В лоно вернись небытия родное!»

— поёт хор в трагедии Софокла «Эдип в Колоне».⁵ Этот поэтический комментарий к стародавнему народному преданию о вещем сатире Силене, который под принуждением раскрыл тайну

² Ириней. Против ересей. П, 34,2-3.

³ А. Маковельский. Досократики. Ч. 1, Казань, 1914, стр. 37.

⁴ Ф. Ницше. Рождение трагедии. Полн. собр. соч. Т. 1, М., 1912, стр. 51.

⁵ Софокл. Драмы. Перевод Ф. Зелинского. Т.П.М., 1915, стр. 272. Ср. у Феогнида:

“Лучше всего для смертных, конечно, совсем не родиться,
и совсем не видеть сияющих солнца лучей.

А уж родившись — сойти поскорей сквозь врата преисподней
и лежать глубоко под могильной землей” (Theogn. 425).

бытия царю Мидасу о том, что лучше всего для человека было бы не родиться, а следующее за этим благо — умереть как можно скорее, на долгое время стал широко распространенным надгробным трюизмом. «Я не был — и стал; я был — а теперь уже не существую; вот всё», — читаем в одной из древнегреческих эпитафий.⁶ «Быстро мы из ничего вновь переходим в ничто»; «Не забывай никогда, что родился и ты тоже смертным, ибо мольбами судьбы никому избежать невозможно», — вторят латинские надгробия.⁷

Христианское сознание ранней патристической эпохи пронизано другой идеей: мир призван к вечной и совершенной жизни и бытие вещей есть задание их дальнейшего совершенства. «Бог дает бытие для того, — учил Ориген, — чтобы оно было чистым и совершенным, чтобы оно было столь же достойным и совершенным как и даровавший его Бог».⁸ Поэтому все вещи, причастные истинному бытию, прекрасны, но красота их — мера их бытийственного совершенства.

Бытие, понятое как творческое задание, означает также, что весь мир и все вещи его наполняющие, прекрасны не в своем самообособлении и самоутверждении, но потому, что призваны осуществить высшую цель, для которой они созданы. И цель эта не внеположна твари, а изначально ей присуща. «Ты создал нас, чтобы искать Тебя, и беспокойно сердце наше, доколе не успокоится в Тебе», — восклицает бл. Августин,⁹

На христианском Востоке эта цель была осознана как «т é о с и с» — «обожение», то есть безусловное и окончательное воссоединение всего тварного бытия со своим Творцом.¹⁰ «Мир создан не только для бытия, но и для б л а г о б ы т и я (εὖ βίον)» — учил св. Афанасий Александрийский.¹¹ Именно в возможности

⁶ Цит. по кн.: Н. С. Арсеньев. Жажда подлинного бытия. Берлин, 1923, стр. 26.

⁷ Ф. А. Петровский. Латинские эпиграфические стихотворения. М., 1962, стр. 102-103 и след.

⁸ Ориген. О началах, 1,3, 8. Ср. радикальное отвержение идеи необходимости и судьбы у св. Василия Великого (Беседы на Шестоднев, VI, 5-7. PG. t. 29, col. 128A-135C).

⁹ Августин. Исповедь, 1,1.

¹⁰ См. И. В. Попов. Идея обожения в древне-восточной Церкви. — “Вопросы философии и психологии”, 1909, кн. 97 (П), стр. 165-213; П. Минин. Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад, 1916.

¹¹ Афанасий Александрийский. Против Ариан. Сл. 2.

реального осуществления этого «крайнего предела желаемого» (выражение св. Василия Великого) отцы Древней Церкви видели основное преимущество христианской веры, утверждающей осмысленность человеческого существования и истории. Ведь человек, через которого целенаправленный, телеологический модус бытия расширился до значения всемирно-космической истории, не есть вещь среди других вещей, но «великое и драгоценное создание»,¹² отмеченное печатью богоподобия. Он — средоточие силовых линий горнего и дольного миров, разумное и ответственное существо, призванное через свою «причастность Божественному естеству» (2 Петр. 1,4) возводить мир из рабства греху и тлению к немеркнущему свету Божественной Жизни. И, восходя к Богу «через участие в первообразной красоте и через отражение её», человек и сам «получает её вид».¹³ Онтологическое основание этой миссии — факт Боговоплощения, благодатно преобразовавший природу человека и разрушивший преграду между ним и Богом. «Бог сделался человеком, чтобы мы обожжились».¹⁴ Это дерзновенное утверждение св. Иринея, повторенное затем св. Афанасием Александрийским¹⁵ открывает для человека не только реальную возможность преобразования его духовно-телесного существа, но и является глубинным оправданием человеческого познания и творчества.

Переводя патристическую мысль на «дифференциальный» язык современной эпохи, можно сказать, что «теосис» есть не только религиозный, но и эстетический идеал. Правда, здесь необходима оговорка — наше якобы уточняющее «не только» в действительности более запутывает, нежели разъясняет: ведь «религиозное» и «эстетическое» в патристическом сознании не противостоят друг другу, а составляют органическую целостность. И поскольку для отцов Церкви нет автономных сфер жизни, то и красота человека или мира (как, впрочем, и всё «эстетическое») есть прежде всего реальный знак присутствия в них Божественного естества и силы (*φύσις καὶ δύναμις*). Здесь один из пара-

¹² Григорий Нисский. О девстве, 12.

¹³ Григорий Нисский. О девстве, 11. Почти в тех же выражениях об этом говорили Климент Александрийский (Педагог, 1,8) и св. Василий Великий (О Св. Духе, 9).

¹⁴ Иринея. Против ересей, III, 10,2: «Filius Dei firet filius hominis ad hoc, ut et homo firet filius Dei».

¹⁵ Афанасий Александрийский. Слово против язычников, 54, PG. t. 25, col. 192B.

доксальнейших моментов ранне-патристической эстетики: абсолютное, трансцендентное миру начало оказывается одновременно и началом имманентным, которое самым интимным образом присутствует в вещах, пре-бывает в них, их устроит, обживает и украшает. «Божеское естество (*φύσις*), — писал св. Григорий Нисский, — будучи нечто совершенно иное с чувственною и вещественною сущностью, однако же проникает собою каждое из существ и растворением Своей силы во вселенной содержит существа в бытии».¹⁶ Эта богословски-догматическая установка, основанная на различении Божественной сущности самой в себе (*οὐσία*) и деятельного состояния Божественной природы (*φύσις*), получившая свое дальнейшее раскрытие в учении св. Григория Паламы о Божественных энергиях, способствовала созданию новой эстетической концепции космоса и нового отношения к материи.

2. ЭСТЕТИКА КОСМОСА.

Живой религиозный опыт Богоприсутствия свидетельствует, что Бог не только творит и поддерживает мир, но и пребывает в нем. «Распростершись всюду, и горе и долу, и в глубину и в широту, Он всё наполнил ведением о Себе», — восклицает св. Афанасий. В этих словах — одна из наиболее универсальных тем патристической эстетики: тема об откровении Бога Творца в созданном Им мире, о соотношении тварного мира с Божьим замыслом о нем.

Патристическая мысль здесь разрабатывает те положения, которые уже присутствуют в Ветхом Завете. «Небеса проповедают славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь»... «Многочисленны дела Твои Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих», — читаем мы в Псалмах (Пс. 18,1; 96,6; 103,24).

С еще большей ясностью эта же тема выражена в «Книге Премудрости Соломона», соединившей практическую мудрость еврейских притч с греческим умозрением. Это — одна из самых

¹⁶ Григорий Нисский. О душе и воскресении. PG, t. 46, col. 72D-73A. Ср. у Василия Великого: «Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к Самой Сущности. Ибо, хотя действия Его и до нас нисходят, однако сущность Его остается непреступною» (Письмо 234 к Амфилохию, PG, t. 32, col. 869AB).

богатых эстетическими идеями книг Ветхого Завета. Близкое к античному мироощущению учение о красоте космоса, устроенного посредством «меры, числа и веса» (Прем. 11,21) сочетается в ней с библейским учением о личностном творении мира Богом. Здесь же сформулировано и эстетически окрашенное космологическое доказательство бытия Божия, согласно которому красота мира есть знак существования и величия Творца.

«Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего, и взирая на дела не познали Виновника, а почитали за богов правящих миром, или огонь, или ветер, или движущийся воздух, или звездный круг, или небесные светила. Если, пленяясь их красотой, они почитали их за богов, — то должны были бы познать, сколь лучше их Господь, ибо Он Виновник красоты, создал их. А если удивляясь силе и действию их, то должны были бы узнать из них, сколько могущественнее Тот, кто сотворил их; ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем., 13,1-5).

В приведенном отрывке, обличающем эллинистический политеизм с его религиозным искусством, уже содержится основная тема ранне-христианской эстетики, аргументация и характер ее полемики с языческой античностью. Но что особенно важно: со всей определенностью здесь сформулировано учение о мире как о художественном произведении, в котором красота природы рассматривается как откровение художественного разума её Творца.

На рубеже новой эры эллинофильствующий иудей Филон Александрийский (21/28 до н. э. - 41/49 н. э.), писатель особо чтимый древнецерковными авторами, выразил эту идею с предельной четкостью: «Никакое произведение искусства не может явиться само собою. Мир же есть произведение в высшей мере художественное, а потому и он должен быть образован существом, обладающим совершеннейшим разумом»... Согласно Филону, человек, рассматривая устройство мира, с такою же необходимостью приходит к признанию Бога Творца, как рассматривая статую или город он приходит к мысли о скульптуре и архитекторе.¹⁷ В другом месте он прямо называет Бога «Архитектором» мира. Од-

¹⁷ Филон Александрийский. *De specialibus legibus* I, §§ 32-35. Это космологическое обоснование монотеизма встречается у Филона достаточно часто (см., напр., *Legum allegoriarum* III, §§ 97-99; *De posteritate Caini* §§ 167-168; *Qui rerum divinarum heres sit* § 111).

нако мысль Филона о зримой красоте мира, как о первой ступени восхождения к «высшей красоте», находится в зависимости не только от эстетики Платона и стоиков, но и от его же метода аллегорического толкования бытия и истории. Этот метод, столь важный для предпринятого Филоном религиозно-философского синтеза библейской традиции и античного умозрения, в эстетике приводит его к обостренному спиритуализму: мир, вместе с его красотой (так же как и любая строка Библии) теряет свою самобытную ценность и безусловность и, превращаясь в аллегорический знак «невидимого», становится материалом для произвольных разгадок «таинственного» смысла. Все это знаменует отказ как от чувственно-символического характера библейского ощущения природного мира, так и от античных идей рационально постигаемой красоты.

Раннехристианские писатели, следуя библейской традиции и Филону Александрийскому, так же полагали, что лучшим свидетельством о величии и совершенстве Бога является созданный Им мир. Но эти эстетические темы они разрабатывали на основе символического реализма.

«Если хотите, — обращается Тертуллиан к язычникам, — мы можем показать вам Бога из Его творений, столь многочисленных и столь великих, которые нас окружают, поддерживают, утешают и устрашают, или из свидетельства самой души».¹⁸ Это телеологическое доказательство бытия Божия занимает в раннепатристической, а затем и средневековой эстетике одно из центральных мест: красота и целесообразность мира свидетельствуют, что Бог есть не только абсолютная полнота бытия, не только «Высший Разум», но и Творец, Художник, Первопричина красоты идеального и вещного мира.

Тот же Тертуллиан писал: «Один цветочек с огорода, не говорю уже с луга, одна раковина с какого-нибудь моря, не говорю уже с Красного, одно перышко куропатки, умалчиваю о павлине, говорят ли они тебе о Творце как обыкновенном художнике?»¹⁹ И сам термин «космос», означающий всю совокупность тварного бытия, христианские писатели истолковывали в эстетическом аспекте — как «украшение», «порядок», «меру», «красоту», «гармо-

¹⁸ Тертуллиан. *Апологетик*, 17.

¹⁹ Тертуллиан. *Против Маркиона*, 1,13.

нию».²⁰ Отсюда — часто встречающиеся в текстах древнецерковных авторов определения Бога в Его отношении к миру: «Художник вселенной», «Архитектор», «Строитель», «Зиждатель», «Украшатель».

Эти эпитеты, восходящие к античной традиции, однако, не следует истолковывать ни в платоновском, ни в неоплатоническом смысле. Античность не знала ни учения *ex nihilo*, на котором особенно настаивали христианские писатели, ни идеи личного Творца. «Демиург» Платона — это «мастер», «работник», «ремесленник», устрояющий космос с его порядком и красотой посредством созерцания идеальных первообразов.²¹ «Перводвигатель» Аристотеля также не является личной творящей субстанцией (Met, IV, 8, 1012в 30). У стоиков и в орфических гимнах эпохи эллинизма под демиургом обычно понималась природа: «художница, попечительница и промыслительница всяких благ».²²

В раннехристианской эстетике, наоборот — Творец космоса и человека находится в н е мира, по ту сторону природы или идеальных образцов. Его творчество лично, а б с о л ю т н о с в о б о д н о и независимо. «Бог не походит на живописца, в котором видимый перед очами образ возбудил нечто, чего не мог бы начертать один ум», — писал св. Григорий Богослов.²³

Творение мира — дело Пресвятой Троицы. Три Лица творят совместно: мир, получивший бытие от Отца через Сына, прони-

²⁰ См., например, у Тертуллиана: «Бог всю вселенную со всем богатством элементов, тел и духов произвел из ничего, словом, которым повелел, разумом, которым устроил порядок, силою, которой всё мог, для украшения своего величия. Поэтому греки называли мир *κόσμον*, “украшение” (Апологетик. 17). Ср. у Афанасия Александрийского: “Ведение о Боге можно заимствовать также от видимого, потому что тварь порядком и стройностью, как бы письменами, дает уразуметь своего Владыку и Творца. Которого она возвещает” (Слово против язычников. PG, t. 25, col. 69A). Эту же мысль можно найти и у других христианских писателей (см. Ориген. О началах, II, 3,6; Мефодий Патарский. О Воскресении, 14; Василий Великий. Беседы на Шестоднев, I, 6-7. PG, t. 29, col. 16B, 20A).

²¹ А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969, стр. 552-555.

²² А. А. Тахо-Годи. Природа и случай как стилистические принципы новоаттической комедии. — В кн.: Вопросы классической филологии. Вып. III-IV. М., 1971, стр. 239 и след.

²³ Григорий Богослов. Слово 4, о мире; ср. Василий Великий. Беседы на Шестоднев, II, 2. PG. t. 29, col. 33A-33B.

зан Логосом, конструирующим и придающим смысл всему существующему абсолютным личностным принципом, связан в целостное единство Святым Духом. «В творении, — учил св. Василий Великий, — представляй первоначальную причину сотворенного — Отца, и причину зиждительную (*τὴν δημιουργικὴν*) — Сына, и причину совершительную — Духа».²⁴ В этой формуле для нас важен следующий, также связанный с учением о бытии аспект раннехристианской эстетической теории: учение о Логосе как идеальном личностном формообразующем начале. Ведь «Художник вселенной», «Архитектор» и «Устроитель» космоса посредством красоты, числа, веса и меры и есть Л о г о с . Он есть высший образ красоты, ее начало, причина и источник. И нет ничего в мире, что пришло бы в бытие помимо Слова.²⁵

Здесь необходимо вспомнить об античном и, прежде всего, стоическом учении о Логосе, с которым раннехристианская эстетика связана своими существенными элементами. Логос у ранних стоиков — это идеальная основа мира, пронизывающая своим дыханием (*πνεῦμα*) весь мир, в котором действуют частичные логосы, подобно семени таящие в себе творческую силу (*λόγος σπέρματος*). Посидоний (135-51 г. до н. э.), представитель Средней Стои, выдвинул теорию, значительно повлиявшую на патристическое богословие и эстетику. Согласно этой теории, в мировом Логосе даны премирно логосы вещей, как «идеи» и «образцы», которые не отделены от него, но суть его мысли. Хотя мировой Логос есть имманентная миру его основа, но в ней заключена идеальная, а, следовательно, вечная совокупность идей или логосов. Эта же мысль легла в основу космологии Филона Александрийского; частично она вошла и в христианскую эстетику. Для раннехристианской литературы, — отмечает В. В. Зеньковский, специально занимавшийся вопросом христианской космологии, — характерна устойчивость античной терминологии: понятия «логос сперматикос» или *λόγος*, означающие идеальное начало, энтелехийно направляющее развитие явлений и, в то же время, связывающее все явления в живое единство космоса, сохраняются вплоть до Максима Исповедника (580 - 662 гг.)²⁶ Вслед за стоиками и Филоном патристическая мысль утверждает действительность идеаль-

²⁴ Василий Великий. Книга о Духе Святом, XVI, 38. PG. t. 32, col. 136 AB.

²⁵ Афанасий Александрийский. Против ариан. Слово 2.

²⁶ В. В. Зеньковский. Проблема космоса в христианстве. — В кн.: Живое Предание. Париж, Ymca-Press, [1937], стр. 72. См. также Иустин.

ной стороны космоса. Бог творит прежде всего идеальный мир (*κόσμος νοητός*). Об этом говорится в учении Оригена о Сыне Божием, в котором заключены «начала, формы и виды» всей твари,²⁷ у св. Григория Нисского, утверждавшего идеальный и реальный лик космоса,²⁸ у св. Григория Богослова, настаивавшего на предсуществовании идеального мира в Боге в качестве Его «умопредставлений» и «образцов».²⁹

В основе космологии и эстетики св. Василия Великого лежит убеждение в разумности или «логосности» мироздания. «Созидаю мир Словом (Логосом) Божиим, — писал св. Василий, — Творец рассудил, что все в мире прекрасно, все «добро зело», но эта «красота сознается по смыслу (логосу) создания». «Логосы» пронизывают всю вселенную. Они заложены в каждой ее части, являются реальным основанием этих составных частей, делают все целое и все части в отдельности осмысленными. Каждое существо исполняет в творении некий свой «логос». Даже роса, иней, холод и зной восхваляют Творца в соответствии с вложенными в них «логосами»³⁰. Наиболее близкий к Божественному Логосу отблеск его есть логос человеческий, который и руководит им в опознании этих «тварных логосов», а через них — возводит его к их источнику и прототипу — к Логосу Ипостасному, Богу. Таким образом, если «неизреченный Логос внушает Мудрому Создателю различные изменчивые формы твари», то задача человека состоит в том, чтобы через разумение мельчайших частей вселенной научиться мудрости Художника»³¹. Ведь оба мира — и чувственный и мысленный — не только сходны по своему составу, не только «сродны по одинаковому отношению к Логосу», но и поставлены во внутреннюю гармоническую связь

Вторая апология, 13, 10. PG. t. 6, col. 465BC; Климент Александрийский. Протрепетикос, 7,74; Строматы, 1,7,37; С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915, стр. 42-50 и след.

²⁷ Ориген. О началах, 1.2.3.

²⁸ «Надлежит верить, что в каждое из существ вложено некое премудрое и художественное слово... Созерцаемая в твари премудрость есть слово»... (Григорий Нисский. О Шестодневе. Русский перевод «Творения» ч. 1. М., 1861, стр. 15).

²⁹ Григорий Богослов, Слово 4, о мире; В. В. Зеньковский. Указ. соч. стр. 73.

³⁰ Василий Великий. Беседы на Шестоднев. III. 9. PG. t. 29, col. 76 BC.

³¹ Василий Великий. Беседы на Шестоднев. VI. II PG. t. 29, col. 145 C.

между собою. В чувственных вещах, которые есть «предначертания или оттенки невидимого» можно созерцать идеи мира мысленного. Чувственный мир есть символ мира духовного, и посредством своих *λόγῳ* сливается с ним, ибо божественные идеи смысла, цели и красоты одинаково проявляются и там и здесь.

Патристическая концепция «логосности» бытия имела огромное значение для дальнейшего развития христианской эстетики: с ней связаны учения о прекрасном, о символе, о формах эстетического созерцания и познания, о практическом эстетическом идеале.

3. ОБРАЗ СОВЕРШЕНСТВА.

При кажущейся близости античной и патристической космологии все же нельзя не заметить разделяющей их глубокой пропасти. Раннепатристическая эстетика не исчерпывается лишь космологическим аспектом учения о Божественном Логосе. Логос, о котором возвещается в первой главе Евангелия от Иоанна, — это прежде всего Сын Божий, вочеловечившееся Слово, Богочеловек Иисус Христос. Он — единосущий Отцу Сын Божий, который, как гласит Символ Веры, «для нас человек и для нашего спасения сошел с небес и воплотился от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечился, был распят за нас при Понтии Пилате, и страдал, и был погребен, и воскрес в третий день, по писаниям...» Осознание этой главной истины христианской веры уже в самые первые века породило немало христологических ересей, бурных споров и догматических столкновений. Продолжение их можно обнаружить и после Халкидонского собора — в борьбе Православия с иконоборчеством и даже в более позднее время. Борьба за православную христологию нашла свое отражение и в эстетике.

В патристической эстетике историческая личность Христа обычно понималась как целостный образ совершенства, то есть — эстетический идеал, подобно которому должна осуществляться жизненно-практическая и духовно-творческая деятельность человека. Правда в эстетике II и III веков визуальный образ Христа еще двоился: совершенство Спасителя казалось некоторым не всецелым. Так, для Тертуллиана, который в споре с художником-еретиком Гермогеном утверждал, что нет ничего нелепее, как мыслить нечто общее «между Богом, сотворившим мир, и красотой, ранившей душу», образ Христа лишен всяких черт зримой привлека-

тельности. Тертуллиан всячески подчеркивает и заостряет его эстетическое несовершенство: «тело Его не имело даже человеческой красоты, о небесной же красоте нечего и упоминать, ... в Его теле не видно и следа чего-либо небсного»...³²

Евангельский рассказ о Христе, Его унижительная и позорная смерть не имели ничего общего с теофаниями языческих богов, являвших собою высшую красоту телесно-пластических форм.³³ И из полемики Оригена с язычником Цельсом можно видеть, что именно этот пункт был одним из основных аргументов языческой критики христианства. «Воплощенному божественному духу, — писал Цельс, — во всяком случае следовало бы превосходить других людей или ростом, или красотой, или силою, или величием, или красноречием, потому что немисливо, чтобы тот, в ком больше было божественного, чем в других людях, ничем бы не отличался от обыкновенного человека; а между тем (тело Иисуса) ничем не отличалось от других и, как говорят, не выделялось ростом, красотой, стройностью».³⁴ Пластически мыслящее сознание античного человека отказывалось принять кенотический образ Божественного Спасителя. И, может быть, именно поэтому так резко настаивал на этом образе Тертуллиан, утверждавший принципиальное противостояние Афин и Иерусалима.

Но восточная патристическая эстетика столь радикального противостояния не приняла. Отвергая крайности как эллинского телесно-пластического мироощущения, так и восточно-гностического спиритуализма, она утверждала живое, а потому парадоксальное единство внешнего и внутреннего, телесного и духовного. Преображение и Голгофа в ней не противопоставят друг другу, но несотъемлемой частью входят в нетленную славу Воскресения. И само упичужение Христа понимается не только в плоскости сотериологической икономии, но и в плоскости «божественной педагогики» — как путь, открытый человеку для восхождения к нетварному Свету божественной красоты. «Только чтобы приспособить себя к немощным выносить лучей и блеска Его божества, Он делается как бы плотью и плотски ведет свои разговоры до тех пор, пока всякий, сначала принимающий Его в таком виде, а затем постепенно поднятый Словом выше, не окажется, наконец,

³² Тертуллиан. О плоти Христа, 9.

³³ См., например, Ф. Ф. Зелинский. Древне-греческая религия. Пг., 1918, стр. 45-65; Он же. Религия эллинизма. Пг., 1922.

³⁴ Ориген. Против Цельса, VI, 75.

в состоянии созерцать начальный Его образ», — писал Климент Александрийский. Образ Христа, — «равнозначного в своей красоте Отцу»,³⁵ — есть образ высшей, идеальной красоты и гармонии. Именно это религиозно-эстетическое переживание образа Христа, наиболее ярко выраженное в творениях Климента Александрийского и Оригена и получило впоследствии широкое развитие.

В раннехристианском искусстве оно нашло свое воплощение в статуе Доброго Пастыря из Латеранского музея, в образах юноши на стенах катакомб, а позднее — в византийских мозаиках и иконе. Точно так же и «педагогический» аспект «подражания Христу» (явившийся основным в раннехристианской концепции практического эстетического идеала) дальнейшее свое развитие получил в аскетической практике, в учении о «красоте добродетелей».

4. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА МАТЕРИИ.

Борьба Церкви с различными формами спиритуализма и гностического дуализма поставила перед христианским сознанием проблему религиозно-эстетического оправдания плоти и материи. Это имело принципиальное значение не только для догматического творчества, но и для эстетики и искусства. Уже первохристианской проповедью Воскресения, — этим радостным благовестием о восстановлении и преображении целостного человеческого существа для новой жизни, — был нанесен смертельный удар всему языческому мироощущению, колебавшемуся между крайностями безудержного гедонизма и спиритуалистического гнушения плотью. Христианство утверждало иное: человеческое тело не случайность, не самоцель и не придаток духа. Дух, душа и тело составляют одно живое существо. Нет целостного человека, если нарушится полнота этого состава. Как и весь мир, тело ранено, увязлено, испорчено грехом, как и вся тварь, оно «стенает и мучается» в ожидании избавления — но это не означает, что оно должно быть упразднено и отброшено. Наоборот, оно будет восстановлено и преображено для вечности. В этой перспективе открывалось со-

³⁵ Григорий Нисский. О совершенстве. Ср.: «Нет в Отце ничего безобразного (*μορφοῦ*) и непрекрасного, чтобы ни отражалось в красоте Сына» (Там же).

вершенно новое видение телесно-материального мира: плоть есть украшение духа, начаток той красоты, которой суждено раскрыться и засиять в полноте Царства будущего века.

Не «спиритуализм», не «мироотрицание» христианства, а его реабилитация плоти и материи в действительности оказались «соблазном» для языческого мира. Ведь спиритуализм как философская и жизненная позиция возник задолго до христианства. Уже в эллинизме, — если не говорить о более древней культуре Индии, — резкое разделение между духом и телом, основанное на представлении о том, что дух человека исшел из другого, высшего мира и носит в себе его жизнь, толкало многих на пути бегства от мира и плоти.³⁶ Убеждение, что связь с плотью для духа унижительно и осквернительно, оборачивалось ненавистью к «темнице духа» — телу и всему материальному миру. Эта же, почти физическая брезгливость к телу остается характерной и для позднего греко-римского мироощущения. Достаточно вспомнить только о популярности Плотина и его учения или о более позднем времени, когда волна манихейства прокатилась по всей империи. Примечательно, что философ-неоплатоник Порфирий, ученик и биограф Плотина, начинает его жизнеописание именно с рассказа о том, как его учитель «казалось, стыдился быть в теле... И при таком расположении духа он отказывался говорить что-либо о своих предках, или родителях, или о своем отечестве. Он не пускал к себе ни ваятеля, ни живописца»...³⁷

В платонизме и неоплатонизме, из которого порой ошибочно выводят раннехристианскую эстетику и теорию искусства, отрицательное отношение к телу и физической материи — не случайность. Для платонизма материальный мир — проявление отрицательного начала, ибо материя сама по себе суть небытие, *μη ὄν*, нечто бытийственно, онтологически не существующее. Она искаженный и мутный отблеск высшего царства идей. Отсюда и задача «философа» (то есть всякого человека, достигшего понимания этой истины) как об этом учил Платон в своем «Теэтете» (176 в): «бежать отсюда туда возможно скорее».

Но антитеза идеального и реального не могла решиться только посредством «бегства» из этого мира. Она постулировала син-

³⁶ Дуализм тела и души, физического и духовного наблюдается уже у Исократ. См. А. А. Тахо-Годи. О древнегреческом понимании личности на материале термина *soma*. — В сб.: Вопросы классической филологии. Вып. III-IV. М., 1971, стр. 289-290.

³⁷ Порфирий. О жизни Плотина, 1.

тез, над которым со времен Платона билась вся античная мысль. У того же Платона мы находим неоднократные попытки преодолеть дуализм: с одной стороны — это античная концепция космоса, в которой Платон пытается реабилитировать мир через факт приобщения его к вечным идеям (Tim, 29a и след.); с другой — учение об эротическом восхождении от менее совершенных отблесков идей красоты, затемненных материей, к более совершенным и, наконец, к чистой, «божественной красоте в цельности ее идеи», к красоте «без примесей и без искажений, не обремененной человеческой плотью, человеческими красками и всяким другим бременным вздором» (Conv., 211e). Но это соединение земного с небесным при помощи «эротического восхождения», оказывается почти фиктивным — достаточно только сравнить рассказ об эротическом любовании прекрасным, которому посвящена вторая речь Сократа в «Федре» (251a - 252d) с речью Диотимы о последней ступени эротического восхождения в «Пире» (211e), чтобы понять что здесь не просто противоречие, а глубокий внутренний диссонанс, который обычно затушевывается нашим эстетическим переживанием платоновских творений.³⁸ В действительности же, у лестницы «эротического восхождения» нет онтологической опоры «внизу» — она «разматывается» в небытии. При этом «все творцы и те из ремесленников, которых можно назвать изобретательными» (то есть все те, кто образуют первую, нижнюю ступень иерархической лестницы) по существу находятся в меональном мире. Можно также вспомнить и о художниках, которых Платон изгоняет из своего идеального Государства за то, что их искусство представляет собой «тень теней».³⁹

В эстетике Плотина противоречие между крайне спиритуалистическим, резко аскетическим отрицанием материи и восторгом

³⁸ Это в свое время подметил прекрасный знаток античности С. Н. Трубецкой: «Непремиримый дуализм общего и частного, вечной идеи и призрачного явления, формы и материи Платон побеждает как величайший из художников, гармонией, красотой тех идеальных образов, которые он вызывает» (С. Н. Трубецкой. Учение о Логосе. Собр. соч., т. 4, М., 1906, стр. 30-31). Об эросе в учении Платона см. А. Ф. Лосев. Эрос у Платона. — В сб.: Г. И. Челпанову от участников его семинариев... М., 1916; Он же. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. Об эстетике Платона в целом: А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969; История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974.

³⁹ «Живопись — наводительница теней вместе с фокусничеством и многими подобными хитростями»... (R.P.X 602 — 602d).

перед красотой зримого мира сказывается гораздо ярче и резче. Для Плотина материя не только полное отсутствие всего положительного (*πενία παντελής* — Ennead. П.4.14), но и начало зла (*πρῶτον κακόν* — Ennead. Ш.2.3; П.9.16-17). Даже «будучи причастна добру, материя все же остается злом. В отличие от положительного сущего, она как отсутствие, ирреальное и беспредельное, есть зло, безобразие и ложь, притом навсегда и неизменно, Такова «так называемая материя» тел.⁴⁰ Земная красота есть следствие и отблеск «красоты умной», красоты истинно-сущего. Отсюда, всякий, «кто взирает на прекрасное в телах, должен не гнаться за ними, но зная, что они — образы, следы и тени, стремиться к тому, образом чего являются прекрасные вещи» (Ennead. I.6.8). Конечный же вывод выражен не менее определенно чем у Платона: бежим в дорогое отечество, туда, откуда мы пришли...⁴¹

Этот метафизический дуализм христианство снимало самим фактом воплощения и воскресения во плоти божественного Логоса. И хотя мир поврежден грехом и лежит во зле (Ин. 5,19), тем не менее, и весь мир, и сама материя суть создание всё того же единого Бога, который «так возлюбил мир, что отдал Сына своего едиnorodного» (Ин. 3.16). Отсюда уверенность, что мир и человек в будущем веке будут очищены и восстановлены в своем первоначальном, догреховном состоянии, ибо придет время, когда вся «тварь освобождена будет от рабства тления в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8,21) и «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15,28).

В Послании апостола Павла к Коринфянам идея развоплощения отвергнута с полной решительностью: «не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор. 5,4). «Здесь он наносит смертельный удар тем, которые унижают телесное естество и порицают нашу плоть», — комментирует эту фразу св. Иоанн Златоуст. «Смысл его слов следующий: не плоть хотим сложить с себя, но тление; не тело, но смерть. Иное тело, и иное смерть; иное тело, и иное тление. Ни тело не тление, ни тление не тело. Правда, тело тленно, но не есть тление. Тело

⁴⁰ П. П. Блонский. Философия Плотина. М., 1918, стр. 94-05.

⁴¹ Плотин. Эннеада I.6.8.

смертно, но не есть смерть... Грядущая жизнь уничтожает и истребляет не тело, но приставшее к нему тление и смерть».⁴²

В литургической практике первых веков христианства также можно найти немало примеров эстетической реабилитации материального мира. Приобщая к таинствам и священнодействиям и плоды земные, и хлебные злаки, и дела рук человеческих, Церковь возносит материю, призывает увидеть ее не как автономную сферу, но как образ будущего всеобщего преобразования. По свидетельству св. Кирилла Иерусалимского с благодарности за творение мира, — неба, земли, моря, солнца, луны, звезд и «всей разумной и неразумной твари, видимой и невидимой», — начинался евхаристический канон иерусалимской литургии.⁴³ «Ты наполнил мир твой и украсил его», — читалось во время одного из древнейших богослужений. «И не только мир создал ты, но сотворил и гражданина мира (*κοσμοπολίτην*) — человека, явив его украшение мира (*κόσμον κόσμου*)»...⁴⁴

А «ригорист из ригористов» Тертуллиан доказывал в своем трактате «О воскресении плоти», что земля, из которой создан человек, не может быть презираема, ибо она прославилась уже тем, что «к ней прикасались руки Художника вселенной», а плоть человека «еще славнее от Его дыхания, устранившего все грубые элементы материи».⁴⁵ Все поражаются искусству великого Фидия, создавшего Юпитера Олимпийского из слоновой кости и золота, забывая при созерцании его о веществе, из которого сделана статуя. Но неужели человек мог сотворить бога с большим совершенством, нежели Бог человека? Более того, — развивает свою мысль Тертуллиан, — если мы «в свинец, в медь, в железо, даже в серебро не вставляем драгоценных камней Скифии и Индии и блестящих жемчужин Красного моря, а напротив того, украшаем их чистейшим золотом самой отличной работы; если для лучших вин и благоуханий готовят сосуды, соответствующие их качеству,

⁴² Иоанн Златоуст. De resurrect mortuorum, 6. Ср. у Оригена: «Нечистое в собственном смысле есть то, что происходит от греха (*ἀπό κακίας*). Природа же тела не есть нечистота (*οὐ διαφά*). Телесность сама по себе, по своей природе, не связана с грехом, — этим источником и корнем нечистоты» (Против Цельса, Ш, 42).

⁴³ Кирилл Иерусалимский. Пятое тайноводственное слово, 6.

⁴⁴ Собрание древних литургий восточных и западных, ч. 1, СПб., 1874, стр. 118.

⁴⁵ Тертуллиан. О воскресении плоти. 6.7.

если мечи, украшенные золотом, одевают в превосходные ножны, то можешь ли ты себе представить, чтобы Бог вложил в какой-либо презрительный сосуд тень Души Своей, дыхание Своего Духа, деятельный образ Слова Своего и чтобы осудил их на изгнание в поносное место?»⁴⁶ Аналогичную аргументацию можно встретить у многих раннехристианских писателей, особенно в их комментариях на книгу Бытия, где человек выступает в качестве «царя вселенной», как подобие Божией царственной власти.⁴⁷ Однако царственный образ человека, утерянный им в грехопадении, есть лишь основа и задание его дальнейшего совершенствования. Это — возможность, требующая своего осуществления на пути к теосису — окончательному воссоединению с «первообразной красотой». Не чувственно-реальное, взятое в своем самообособлении, не духовное, отторгнутое от всего материального, но нерасторжимое их единство, преображенное в свете полноты Божественной Жизни, является нормой и мерой подлинной красоты человеческого существа.

5. ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ.

Осознание патристической эстетики бытия космоса и человека в перспективе их дальнейшего совершенствования, получило свое завершение в эсхатологии — учении о τὰ ἔσχατα, конце и конечных свершениях, лежащих за пределами теперешнего мира. Эсхатология — итог всемирной истории, окончательное разрешение всех противоречий бытия.

«И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: вот скиния Божия с людьми, и Он будет обитать с ними, и они будут Его народами, и Сам Бог будет с ними» (Откр. 21,1-3).

⁴⁶ Тертуллиан. О воскресении плоти. 6,7.

⁴⁷ См., напр., Василий Великий. Беседы на Шестоднев. VI, 1. PG. t. 29, col. 11 D; Григорий Нисский. Об устройении человека, 2; М. Ф. Оксийук. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914; Г. В. Флоровский. О воскресении мертвых. — В кн.: Переселение душ. Сб-к статей. Париж, YMCA-Press, [1935], стр. 135-167.

Для раннехристианских писателей этот новый мир не только «грядет» — он уже существует. Более того, — он единственный истинный мир, который уже начал овладевать миром земным; и обратно: земной мир уже начал получать к нему доступ. «Истинный» означает здесь не идеальный мир Платона, — всегда присутствующий и всегда чуждый тому материальному миру, в котором живет человек, — но абсолютную реальность «отверстого неба», о которой свидетельствует ежедневно совершающаяся литургия.

И потому конец космоса для раннехристианских писателей отнюдь не «катастрофическое многоточие» (выражение о. Сергия Булгакова), которым оканчивается книга мира и истории, не исчезновение мира, но претворение, преображение его в «новое небо» и «новую землю». «Не субстанция и не вещество творения упраздняется, ибо истинен и верен Устроивший его, но «проходит образ мира сего», то есть то, в чем произошло расстройство, — писал св. Ириней Лионский. — Когда же пройдет этот образ и человек обновится и восстанет для нетления, тогда явится новое небо и новая земля, в которых будет пребывать новый человек».⁴⁸ Почти тоже самое читаем и у св. Кирилла Иерусалимского: «Мир этот пройдет и явится лучшим... Не будем скорбеть, что мы одни умираем. И звезды скончаются, но, вероятно, восстанут снова. Совет Господь небеса, но не для того, чтобы погубить их, а чтобы снова воздвигнуть их в лучшем виде».⁴⁹

Всё творение Божие, призванное Им к бытию, — нерушимо и бесконечно. Но прежде оно должно очиститься, подобно золоту, от примесей, внесенных в мир грехом. (Образ золота, наиболее часто употребляемый раннехристианскими писателями, примыкает к символике света, золота и драгоценных камней, данных в Апокалипсисе).⁵⁰ Другой распространенный образ — образ зерна, умирающего и вновь возрождающегося в колосе, но уже отличающегося от первоначального зерна «по величине, по кра-

⁴⁸ Ириней. Против ересей, V, 36, 1.

⁴⁹ Кирилл Иерусалимский. 15 огласительное слово, 3. Аналогичные высказывания можно найти и у других церковных писателей — см., напр., Василий Великий. Беседы на Шестоднев, 2-3; Августин. О граде Божием, XX, 16.

⁵⁰ См. С. С. Аверинцев. Золото в системе символов ранне-византийской культуры. — В кн.: Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Сб-к статей в честь В. Н. Лазарева. М., 1973, стр. 43-52.

соте, по разнообразию и по наружному виду». ⁵¹ Св. Мефодий Патарский, а за ним и другие церковные писатели, в качестве примера используют художественную практику, уподобляя Бога скульптору, который переплавляет испорченную злыми людьми статую... ⁵²

В своем эстетическом модусе учение о конце мира есть одновременно учение об абсолютном эстетическом идеале, где все идеальные начала бытия: красота, свет, жизнь, благо, истина, совершенство, — сливаются в завершенном единстве и полноте.

*
**

Изложенная нами с х е м а эстетической структуры бытия, так, как она трактовалась раннехристианскими писателями нуждается в дальнейшем развитии и углублении. Прежде всего это касается учения о прекрасном, эстетического идеала, теории искусства и художественной практики. Этим темам и будут посвящены наши следующие очерки.

⁵¹ Григорий Нисский. О шестодневе. Русский пер. "Творения"..., ч. 1, М., 1861, стр. 2; Тертуллиан. О воскресении плоти, 12. Тема зерна как прообраза будущей жизни восходит к Евангелию от Иоанна (12,24) и развивается уже апологетами: "Вся природа, к нашему утешению, внушает мысль о будущем воскресении... Цветы увядают и расцветают, деревья после зны снова распускаются, семена не возродятся, если прежде не сгниют; так и тело на время скрывает жизненную силу под обманчивым видом мертвенности. К чему это нетерпеливое желание, чтобы оно ожило, когда еще зима в полной силе? Нам также нужно дожидаться весны нашего тела" (Минуций Феликс. Октавий, 34).

⁵² Мефодий Патарский. О воскресении, 23. Ср. Феофил Антиохийский. Три книги к Автолику, П, 26; Иоанн Златоуст. Толкование на пророка Исайю, 51.

О НЕКОТОРЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ РАЗВИТИЯ МАТЕМАТИКИ

(лекция по случаю официального вручения Хейнемановской премии Геттингенской Академии Наук. 1973 г.)

Всякое существо склонно воспринимать среду своего обитания как нечто безусловное, что и не может быть другим и что поэтому не порождает никаких вопросов. Так относится и математик к своей науке, — и только изредка, когда представляется повод взглянуть на нее со стороны, он вдруг замечает, с каким странным, в сущности неправдоподобным явлением имел дело всю жизнь. Для меня таким поводом было лестное предложение сказать здесь несколько слов о математике моим коллегам, работающим в далеких от нее областях науки.

При поверхностном наблюдении математика представляется плодом трудов многих тысяч мало связанных индивидуальностей, разбросанных по континентам, векам и тысячелетиям. Но внутренняя логика ее развития гораздо больше напоминает работу **одного** интеллекта, непрерывно и систематически развивающего свою мысль, лишь использующего как средство многообразие человеческих личностей. Как бы в оркестре, исполняющем кем-то написанную симфонию, тема переходит от одного инструмента к другому, и когда один исполнитель вынужден прервать свою партию, ее точно, как по нотам, продолжает другой.

Поверьте, это не риторическая фигура! История математики знает очень много примеров того, что открытие, сделанное одним ученым, остается неизвестным, а позже с поразительной точностью воспроизводится другим. В письме, написанном ночью перед дуэлью, окончившейся его гибелью, Галуа высказал несколько утверждений исключительной важности об интегралах алгебраических функций. Более чем двадцать лет спустя Риман, который никак не мог знать о письме Галуа, вновь нашел и доказал в точности те же утверждения. Или: после того как Лобачевский и Болиаи независимо друг от друга положили начало неевклидовой геометрии, выяснилось, что два человека — Гаусс и Швейкрат более чем за 10 лет до этого тоже независимо друг от друга пришли к тем же результатам. Странное чувство испытываешь, видя одни и те же чертежи, как будто начерченные одной рукой в

трудах четырех ученых, работавших совершенно независимо друг от друга.

Невольно приходишь к мысли, что такая поразительная, загадочная деятельность человечества, длящаяся несколько тысячелетий, не может быть случайной, должна иметь какую-то цель. А признав это, мы с необходимостью приходим к вопросу: **в чем состоит эта цель?**

Как может целая наука — не один только ее раздел и не в один лишь период ее развития — иметь единую цель? Попробуем усмотреть это на примере физики, которая всегда была так тесно связана с математикой. Ко времени Ньютона перед физикой вырисовалась захватывающая цель: построить теорию (или, как тогда говорили, систему) мира, то есть заключить всю вселенную в несколько простых законов, из которых многообразие физического мира может быть выведено чисто логически. Долгое время казалось, что Ньютон эту задачу в принципе решил, а на долю его последователей осталась лишь проверка того, что известные явления описываются его системой. Только на периферии физики теория электричества не хотела укладываться в эту схему. Но в XIX в. именно явления электромагнетизма стали центром физики, и хотя этим была поколеблена ньютоновская концепция, зато возникла надежда, что ньютоновская механика, дополненная максвелловской теорией электромагнитного поля, позволит создать полную и окончательную систему мира. Однако и этим ожиданиям не было суждено сбыться, — квантовая механика и теория относительности вскоре разбили все старые концепции. Одно время физиков подогревало стремление извлечь из единой теории поля или из релятивистской квантовой механики полную теорию элементарных частиц и новую систему мира. Этого до сих пор не произошло, и вряд ли многие физики сейчас считают такие надежды реальными. Во всяком случае, если некоторое единство в физической картине мира когда-нибудь и восстановится, трудно будет после стольких перестроек верить в окончательность этой системы.

Возвращаясь к математике, мы должны будем признать, что та глобальная цель, которую в своей амбиции физика себе несколько раз, хотя и без успеха, ставила, в нашей науке вообще не созрела. Как же это отражается на ее развитии?

Математика растет стремительно и непрерывно, не зная типичных для физики перестроек и кризисов, обогащая нас все новыми идеями и конкретными фактами. Я глубоко убежден, что

достижения современной математики не менее совершенны, чем творения классиков XIX, XVIII или XVII вв., они могут даже выдержать сравнение с плодами эллинского гения. Но ведь и прекраснейшие из современных достижений ни в чем принципиально не превосходят классические! Какова же ценность неограниченного накопления идей, в принципе одинаково глубоких? Не превращается ли математика в поразительно красивый вариант «дурной бесконечности» Гегеля?

Любая деятельность, лишенная цели, тем самым теряет и смысл. И если сравнить человечество с живым организмом, то математика окажется не похожей на осмысленную, целенаправленную деятельность. Скорее она аналогична инстинктивным действиям, которые могут стереотипно повторяться, пока работает некий внешний или внутренний возбудитель.

Не имея цели, математика не может выработать и представления о своей форме, ей остается в качестве идеала ничем не регулируемый рост, а вернее расширение по всем направлениям. Используя другое сравнение, можно сказать, что развитие математики не похоже на рост живого организма, который сохраняет свою форму, сам определяя свои границы. Оно больше напоминает рост кристалла или диффузию газа, которые могут распространяться неограниченно, пока не встретятся с внешним препятствием.

Очевидно, что такое развитие науки противоречит ощущению осмысленности и красоты, которое непреодолимо возникает при соприкосновении с математикой, — подобно тому, как невозможна бесконечно продолжающаяся прекрасная симфония.

Но только ли в нашей науке встает эта проблема? Я не думаю, что математика радикально отличается от других форм культурной деятельности. Однако ее объекты более абстрактны, в ней происходит отвлечение от большего числа случайных свойств. Как говорил Платон, в ней больше от познания чистого бытия и меньше — от мнений о предметах видимого мира, в ней «как бы грезят о сущем». Поэтому в математике ясно различимы закономерности, хотя и универсальные, но лишь смутно видимые в других областях. В частности, то отсутствие целей и формы, о котором мы говорили выше, относится, как мне кажется, почти ко всей жизни современного человечества. Так, наряду с математикой, развивающейся без цели, мы видим пример физики, в погоне за непосильной, видимо, целью, теряющей представление о какой-либо цели вообще.

Бесформенная, лишенная иной цели и смысла, кроме неограниченного расширения, лихорадочная деятельность уже несколько веков как захватила человечество. Она получила название «прогресса» и на некоторое время стала чем-то вроде суррогата религии. Ее последним порождением является современное индустриальное общество. Уже много раз указывалось на то, что эта гонка содержит в себе внутреннее противоречие, приводит к катастрофическим материальным последствиям: всё возрастающему, непосильному для человека темпу изменений жизни, перенаселенности, уничтожению окружающей среды. На примере математики я хочу обратить внимание на не менее разрушительные духовные последствия: человеческая деятельность лишается глобальной цели, становится бессмысленной.

Опасность здесь не только отрицательная, она заключается не только в том, что напряженные усилия человечества, жизнь его наиболее талантливых представителей не освещается пониманием их смысла. Она не исчерпывается и тем, что, не понимая цели своих действий, мы не можем предвидеть и их результатов. Духовная конституция человечества не позволяет ему долго мириться с деятельностью, цель и смысл которой ему не даны. И здесь, как и во многих других явлениях, вступает в силу механизм замещения — не найдя того, что им необходимо, люди не успокаиваются на этом, но прибегают к суррогатам. Пример этого нам всем хорошо известен — порвав связь с Богом милосердия и любви, люди тотчас создали себе других богов, требующих миллионов человеческих жертв. Согласно тому же закону, когда культурная деятельность человечества лишена понимания своих целей, она пытается заимствовать себе осмысление из других источников. В частности, математик ищет смысл своей работы в выполнении заказа государства, которому он готов рассчитать траекторию ракеты или подслушивающий аппарат, а если это ученый крупного масштаба, — то спланировать и целое общество, состоящее из гибридов людей и компьютеров. Такая установка уродует не одни только души ученых, — появляются области математики, лишенные той божественной красоты, которая зачаровывает всех, знакомых с нашей наукой.

Более чем двухтысячелетняя история убеждает нас в том, что математика, по-видимому, не способна сама сформулировать ту конечную цель, которой может направляться ее развитие. Она должна, следовательно, заимствовать ее извне. Разумеется, я далек от того, чтобы пытаться указать решение этой глубокой, не толь-

ко внутриматематической, но и общечеловеческой проблемы. Я хочу лишь указать на основные направления, в которых возможен поиск решения.

По-видимому, таких направлений есть два. Во-первых, можно пытаться извлечь цель математики из ее практических приложений. Но трудно поверить, что более высокая — духовная деятельность найдет свое оправдание в более низкой — материальной. В открытом в 1945 г. «Евангелии от Фомы» Иисус иронически говорит:

«Если плоть произошла ради духа, это чудо. Если же дух ради тела, это — чудо из чудес».

Вся история человечества — убедительное доказательство того, что «чудо из чудес» невозможно. Если мы посмотрим на решающий в развитии математики момент, когда она сделала первый и самый значительный для человечества шаг, и возникла та основа, на которой она зиждется — логическое доказательство, то увидим, что произошло это на материале, который просто исключал возможность практических приложений. Первые теоремы Фалеса Милетского устанавливали истины, очевидные для каждого здравомыслящего человека — вроде того, что диаметр делит круг на две равные части. Гениальность нужна была не для того, чтобы увериться в справедливости этих положений, а для того, чтобы понять, что они нуждаются в доказательстве. Очевидно, что практическая ценность таких открытий — нулевая.

И в наше время, как ни разнообразны и глубоки приложения математики, отнюдь не под их влиянием возникли ее самые прекрасные достижения. Как же можно тогда ожидать, что приложения математики дадут ей ту цель, которую она не смогла найти своими внутренними силами?

Если мы, таким образом, отбросим этот путь, то останется, как мне кажется, только одна возможность: цель математике может дать не низшая сравнительно с нею, а высшая сфера человеческой деятельности — религия.

Конечно, сейчас очень трудно представить себе, как это может произойти. Но еще труднее вообразить, как математика сможет вечно развиваться, не зная ни зачем, ни что она изучает. Да уже в следующем поколении она погибнет, захлестнутая потоком публикаций! А ведь это еще самая элементарная, внешняя причина.

С другой стороны, в принципе такое решение возможно — это доказано историей. Обратившись опять к той эпохе, когда математика только возникла, мы увидим, что тогда она знала

свою цель и получила она ее именно на этом пути. Математика сложилась как наука в VI в. до Р.Х. в религиозном союзе пифагорейцев и была частью их религии. Она имела ясную цель — это был путь слияния с божеством через постижение гармонии мира, выраженной в гармонии чисел. Именно эта высокая цель дала тогда силы, необходимые для научного подвига, которому принципиально не может быть равного: не открытия прекрасной теории, не создания нового раздела математики, но создания самой математики.

Тогда, почти в самый момент ее рождения, уже обнаружились те свойства математики, благодаря которым в ней яснее чем где-либо проявляются общечеловеческие тенденции. Именно поэтому тогда математика послужила моделью, на которой были выработаны основные принципы дедуктивной науки.

Кончая, я хочу выразить надежду, что по той же причине она теперь может послужить моделью для решения основной проблемы нашей эпохи:

ОБРЕСТИ ВЫСШУЮ РЕЛИГИОЗНУЮ ЦЕЛЬ И СМЫСЛ КУЛЬТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА.

ТЕОДИЦЕЯ МЕССИАНИЗМА

Сказал Г. Федотов когда-то, что понятие **рационализма** столь затаскано, что его стали употреблять, как бранное слово. То же самое можно сказать о **мессианизме**. Установлению смысла этого понятия во всех его легальных вариантах мы посвятили достаточно внимания в другом месте ¹⁾, здесь же нам хочется сказать несколько слов на эту злободневную тему в связи со статьей Н. Валентинова п. н. «Опасность мессианизма», напечатанной в 119-м номере «Нового Журнала».

В польской истории неблагоприятную роль искажения первичного смысла этого философского и историософского термина сыграл псевдо-мессианист Анджей Товянский (первая половина прошлого столетия), у нас же, в России, жонглировать этим термином стал Н. Бердяев. И так как он употреблял это слово в **различных значениях**, то вызывал тем самым реплики со стороны других мыслителей, между иными — кн. Е. Трубецкого. Последний, в статье озаглавленной «Старый и новый национальный мессианизм», напечатанной в 1912 г. в «Русской Мысли», пользуется этим термином уже придавая ему отрицательный оттенок и отождествляя его с национальным шовинизмом. Да вот и вышеупомянутый Г. Федотов в одной из своих статей писал: «Не горделивое спасение мира, а служение своему призванию, не **«мессианство»**, а **миссия**, путь творческого покаяния, трудовой трезвенности, переоценка, перестройка всей жизни — вот путь России, наш общий путь» ²⁾. Правда, слова эти были написаны несколько лет до того, как германские «миссионеры-культуртрегеры» показали, чем оборачивается **миссия**, если она не имеет ничего общего с Мессией. А другая «миссия», марксистская, до сих пор еще показывает, во что выливается «анти-мессианство».

В начале этого века левые и революционно настроенные публицисты, начав бороться с крайне-правым славянофильством, ополчились в конце концов и на все, что связано было с русским национализмом и, привыкнув легко расточать «черносотенные» эпи-

1) См. тетради 2, 7 и 8-ю «Философем и Теологуменов».

2) Г. Федотов, «Национальное и вселенское», Вестник РСХД. Нр. 6, 1928 г.

теты всему **правому**, расщедрились в этом духе и в отношении мессианизма. Каждый добросовестный исследователь явления мессианизма, как такового, знает, сколь несостоятельно и вредно такое смешение понятий. К сожалению, оно еще бытует в умах, из которых до сих пор еще не выветрились настроения молодости. Я имею в виду «лениноведа» Н. Валентинова, который пишет в вышеупомянутой статье:

«Хомяков несомненно заразил Бердяева идеей русского мессианизма и при всех духовных метаниях Бердяева она уже никогда не покидает его. Но мессианизм и национализм органически связаны. Кроткий, вегетарианский мессианизм, **никого не кусающий**, трудно себе представить. В особенности у большой нации. У нее почти всегда наступает момент, когда мессианизм начинает **злоюще скалить зубы**»³⁾ (выделено нами, И. Г.)

Не имея возможности в этой краткой заметке изложить странно этимологично, семантику и историю этого термина, как историсофско-интерпретационной категории (а в таком именно смысле мы должны рассматривать явление русского мессианизма), мы предлагаем самое общее определение: **МЕССИАНИЗМ ЕСТЬ ИСТОРИСОФСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ, СОГЛАСНО КОТОРОЙ ЖИЗНЬ НАРОДА ВО ВСЕХ ЕЕ ОБЛАСТЯХ ДОЛЖНА ПОСИЛЬНО ОПИРАТЬСЯ НА ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ.** (В этом мессианическом духе, между прочим, составлялась программа ВСХСОН).

Если кто-либо возразит, что на высокое звание мессианизма притязали, или им пользовались, идеологи низшего пошиба, то припомним ему поговорку: *abusus non tollit usum*. Если бывают плохие хирурги, скажем, то нельзя же из-за этого охаивать хирургию. В каждом конкретном случае надо указать — кто и чем виновен в злоупотреблении этим термином, но не шельмовать мессианизм, как таковой, *a priori et in abstracto*.

Понятие мессианизма частично перекрывается с понятием национализма, русского и православного, являясь его светлой, сублимированной стороной. Национализм же профанированный, вырождается в нацизм и, в качестве своего антитезиса, в интернационализм. С ними мы имели несчастье познакомиться в нашей собственной жизни.

3) Новый Журнал, Нр. 119, 1975, стр. 255. Кстати сказать, нам кажется, что у Хомякова не встречается термин **мессианизма** и я буду весьма благодарен, если кто-нибудь убедит меня в противном.

По худой традиции и в настоящее время, когда речь идет о крайнем, реакционном, нетолерантном национализме, проповедующем расовую исключительность, разжигающем национальную вражду и ненависть, т. е. когда речь идет о **шовинизме**, пользуются штампованным выражением национализма или мессианизма, но этого извинить нельзя, это действительно **abusus**.

В этой связи хочется обратить внимание на ценную статью А. Агурского п. н. «Неонацистская опасность в Советском Союзе»⁴⁾. Мы всецело разделяем его точку зрения и приветствуем его объективность, особенно тогда, когда он предостерегает от отождествления русско-советского расизма (неонацизма) с русским национализмом и подчеркивает, что «христианство в русском национальном движении уже оказалось мощным препятствием для неонацизма» (стр. 203).

Если мессианизм, в духе любви Христовой, требует поступиться кое-какими свойствами или прерогативами естественного национализма, то это — ради сверхнационализма, а не нацизма или интернационализма. Мессианизм есть **идея** христианского государства, его норма, энтелехия, призвание. Если даже чистое воплощение ее в историческом опыте и неосуществимо, то все-таки, примеряясь к ней, совесть народа может выправлять его жизнь по линии осуществления замысла Творца о нем.

4) Новый Журнал, Нр. 118, 1975.

Михаил АГУРСКИЙ

ЕВРЕИ-ХРИСТИАНЕ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ*)

НЕУДАЧНЫЕ ПОПЫТКИ ОРГАНИЗАЦИИ МИССИИ СРЕДИ
РУССКИХ ЕВРЕЕВ.

(Окончание)

Ликвидация миссии в 90 годах XIX века

Конец XIX-го века характеризуется сильным ростом антисемитизма в России. Это явление оказало двоякую роль на процесс крещения евреев. Во-первых, оно способствовало росту крещения евреев, встречавших возрастающие трудности на своём жизненном поприще, тем более что среди евреев, так же как и среди русских возрастал религиозный индефферентизм.

Во-вторых, возрастало и без того враждебное отношение русского населения ко крещённым евреям. Этому способствовала антисемитская печать, с конца 80-х годов усиленно нападавшая на практику крещения евреев. Эти два течения несколько лет развивались параллельно, пока наконец, в начале 90-х годов не были приняты специальные административные меры, направленные на резкое ограничение крещения евреев.

Но одновременно с этими тенденциями имела место и ещё одна. Наряду с крещениями, совершавшимися ради обхода конфессиональных преград, возникло небольшое течение идейного христианства среди евреев. Это течение имело различных представителей и было направлено как в сторону православия, так и в сторону протестанства. Протестантский характер носила деятельность Иосифа Рабиновича и Прилукера, хотя Рабинович долгое время не решался принять протестантство, пытаясь создать среди евреев христианское течение неконфессионального типа.

В то же время среди евреев, принявших православие, следует особо выделить действовавших в этот период священника Сергея Слепяна и виленского проповедника Павла Дрейзина. Их бурная

*) Первые две части см. **Вестник** № 114, стр. 52-72 и № 115, стр. 117-141.

активность на поприще православной миссии была пресечена вышеуказанными административными мерами и, так же как деятельность Левисона, Алексева, архим. Нафанаила, не оставила по существу никаких плодов.

С. Н. Слепян (1852-1912)

Израиль Иосифович Слепян родился 28 марта 1852 г. в Минске в семье именитого и богатого купца, имевшего несколько собственных домов, винокуренный и пивоваренный заводы и общественный сад для гуляний. Семейство Слепянов из трёх сыновей и пяти дочерей отличалось строгим исполнением всех религиозных предписаний. Ещё будучи пятилетним ребёнком, Слепян становился в синагоге вместе с певчими. На седьмом году Слепян был отдан в хедер, так что к 13 годам он был уже вполне образованным талмудистом. С 15 до 18 лет Слепян обучался в Минском коммерческом училище, после чего занимался дома языками и музыкой. Однако и в этот период главным предметом его занятий были молитва и чтение еврейских религиозных книг. На 19-м году отец взял его в Петербург с намерением отдать в музыкальное учебное заведение. Однако знакомые правочерные евреи постарались отговорить Слепяна-старшего от этой мысли и рекомендовали ни в коем случае не оставлять сына в столице, поскольку под влиянием русской атеистической интеллигенции ему могло скорее всего угрожать полное равнодушие к религии. Послушавшись этих советов, Иосиф Слепян решил вернуться домой, оставив надежду на светское образование сына.

Однако визит в Петербург оказал всё же своё влияние на Израиля Слепяна. Во время пребывания в столице ему удалось тайно от отца зайти в Исаакиевский собор, который произвёл на него огромное впечатление. Особенное впечатление на него, от природы музыкального, произвело богослужение.

Это посещение заронило в нём критическое отношение к иудаизму. В то же время христианство стало возбуждать в нём сочувствие. В его душе началась борьба двух религиозных воззрений. Одно время ему казалось, что учёные евреи смогут рассеять его сомнения, но на сей раз их доводы показались ему неубедительными. Всё это посеяло в молодом Слепяне глубокий душевный разлад, продолжавшийся до 22-х летнего возраста. Наконец, он тайно выхлопотал себе необходимые документы и

под видом мнимой коммерческой сделки тайно уехал в Петербург. Это произошло в 1874 году.

Прибыв в столицу, Слепян тотчас же приступил к делу. Один из архимандритов Александро-Невской Лавры направил его к придворному священнику Никандру Брянцеву, который являлся в Петербурге главным и, быть может, единственным миссионером среди евреев. Он в конце 60-х гг. организовал в столице на средства благотворителей приют для тех евреев, которые пожелали бы принять крещение. О том, каким целям служил этот приют, наглядно рассказывает петербургский журнал «Церковный вестник» (1888, № 8): «Принять крещение еврею в Петербурге почти так же мудрено, как и православному перейти в еврейство. Лишаемый всякой поддержки со стороны родных и своего общества, иудей, желающий принять крещение — будь он торговый человек или учащийся — едва ли может надеяться на помощь со стороны русских до времени совершения таинства. Между тем последнее по закону может совершиться только через 4 месяца после заявления иудея о желании креститься и при том под условием: 1) полного оглашения и затем экзамена; 2) исправности документов; 3) присутствия восприемников. Между тем едва ли из десяти столичных священников обратимый найдёт одного, кто согласился бы его огласить, — вследствие чего и случается нередко, что потолкавшись по их прихожим комнатам, иноверец решительно прекращает свои попытки вступить в церковь. Исправность документов есть по преимуществу мудрёное дело для прозелита-иудея, ибо его кагал все усилия употребит, чтобы задержать или затерять часть бумаг и, таким образом, протянуть время голода, отвержения и уныния обращаемого. В крестные отцы к еврею можно найти только купца под условием мирской награды, хотя и в будущем».

Брянцев и создал свой приют с той целью, чтобы дать в нём жильё и временный источник пропитания для тех евреев, кто не имел в столице никаких связей и оказался бы без всякой материальной помощи, пожелав перейти в христианство. Поскольку в петербургском обществе царило крайне скептическое отношение ко крещённым евреям, Брянцеву приходилось тратить множество усилий в своём миссионерском деле, с трудом добываясь каких-либо уступок. Брянцева очень возмущало такое отношение к его подопечным. Он писал по этому поводу, что «до настоящего времени негуманное отношение православных и крещённым евреям, а ещё более к желающим принять св. крещение, сказывается

очень и очень часто» («Странник», 1870, т. 4, стр. 54). Он говорил, что ему нередко приходилось слышать от людей, к которым он обращался за участием в пользу неопита, пословицу: «Жид крещённый, что вор прощённый, обоим камень на шею да в воду». По словам Брянцева некоторые евреи, встречая подобный приём либо вовсе оставляли желание креститься, либо вступали в другие христианские исповедания, которые давали крещённым евреям точно такие же юридические права, что и православие.

Брянцев, к которому и обратился Слепян, принял его радушно. 18 августа 1874 г. Слепян был крещён в церкви брянцевского приюта с именем Сергея Николаевича. Его восприемниками были почётный гражданин Груздев и генеральша Рева. После этого для Слепяна началась самая трудная пора: оставши от родных, не имея знакомых в новом кругу и лишённый средств, он очутился лицом к лицу с безысходной нуждой. К тому же он опасался поисков со стороны родителей, что доставляло ему большие душевные страдания.

Но отец всё же отыскал сына в столице. Их встреча была крайне тяжёлой. Отец плакал, грозил сыну, делал ему заманчивые предложения, но несмотря на всё это Слепян-сын наотрез отказался вернуться в иудаизм. Подавленный, отец уехал ни с чем.

Тем временем бедствия Слепяна не прекращались: все его вещи были проданы и заложены, а работы всё не было. Наконец, он получил место кассира товарной станции железной дороги. Прослужив здесь несколько месяцев, Слепян на скопленные деньги уехал за границу. Первое время он остановился в Кенигсберге, где некоторое время давал уроки музыки, а затем переехал в Лондон. Там после долгих скитаний ему удалось поступить на резиновую мануфактуру Сильверстон. В свободное от работы время Слепян стал посещать миссионерские собрания, имевшие целью обращение евреев, и одно время намеревался ехать для этого в Западную Россию. В Лондоне Слепян и женился на шотландке Евгении Колли. Пробыв в Англии около 4 лет, Слепян стал думать о возвращении в Россию. Имея постоянную переписку с Брянцевым, посоветовавшись с ним, Слепян в 1879 г. вернулся в Петербург, где устроился работать в магазин прорезиненной одежды купца Собейникова, одновременно поступив вольнослушателем Духовной Академии. Вскоре, в 1882 г. магазин Собейникова сгорел, и Слепян устроился старшим конторщиком на «Новую бумаго-

прядильню» братьев Говард — крупную прядильно-ткацкую фабрику, ныне фабрику им. Анисимова.

Тем временем дела Брянцева стали приходить в упадок. Постепенно он лишился поддержки сверху. В 1884 г. он ушёл в отставку в возрасте 60 лет. Приют его лишился специальной миссионерской направленности для евреев. В феврале 1888 г. Брянцев скончался.

— Горе теснит мою грудь, — сказал у могилы покойного Слепян, — и я не умею выразить словами те чувства благоговения и любви, которыми переполнены сердца его духовных детей. («Церковный вестник», 1888, № 8).

Район Петербурга, в котором находилась «Новая бумагопрядильня», изобиловал фабриками и заводами, и поэтому был населен рабочими, среди которых было распространено безверие и разврат. Наблюдая нравственный упадок среди рабочих своей фабрики, Слепян, познакомившись с некоторыми наиболее степенными рабочими, постарался повлиять на них так, чтобы они оставили поступки, несовместимые с христианской верой. Он приглашал к себе знакомых рабочих, приводил им примеры христианской жизни, объяснял Священное Писание, читал святоотеческие поучения. Вскоре беседы Слепяна приобрели такую популярность, что он стал проводить их и в будние дни, причём состав слушателей непрерывно пополнялся, и через небольшое время квартира Слепяна стала тесна для всех желающих. Тогда общими силами сняли отдельную квартиру специально для бесед: в ней помещалось до 300 человек. Собрания стали проводить три раза в неделю.

Через год и это помещение стало тесным, так как слушатели всё прибывали. Было снято новое помещение, вмещавшее уже 600 человек. Слава бесед Слепяна росла. Редкая и даже исключительная по тем временам инициатива Слепяна была замечена, и вскоре к его проповеднической деятельности примкнули преподаватели и студенты столичной духовной академии. Важно отметить, что в их числе были многие впоследствии крупнейшие деятели Русской Церкви, в т. ч.: епископ Выборгский, впоследствии митр. Антоний (Вадковский), архимандрит и также впоследствии митр. Антоний (Храповицкий), иеромонах и впоследствии митр. Новгородский Арсений (Стадницкий), иеромонах и впоследствии патр. Московский Тихон, священник и впоследствии настоятель Казанского Собора Ф. Орнатский и др. Среди студентов был и будущий патр. Сергей (Страгородский). Таким образом, среди участников бесед Слепяна было два будущих патриарха и оба претендента

на патриарший престол в 1918 г.: митр. Антоний (Храповицкий) и митр. Арсений.

Проповедничество среди рабочих, среди студентов-старшекурсников академии приобрело такую популярность, что даже получило своё прозвище: «У Слепяна». Впоследствии чтения у Слепяна стали проводиться от имени вновь созданного общества религиозно-нравственного просвещения, и роль Слепяна, как их зачинателя стала постепенно забываться. Но даже 10 лет спустя, когда отмечался десятилетний юбилей проповеднической деятельности студентов, петербургский епархиальный орган подчёркивал, что успех этой деятельности зависел от сближения студентов со Слепяном, «ревность которого не знала границ» (СП. В., 1897, № 48).

Тем временем рабочие «Новой бумагопрядильни» стали собирать средства на постройку собственного храма против фабрики. Это начинание решили финансировать некоторые богатые люди, в т. ч. сами хозяева — Говарды. Комитет по постройке храма возглавил будущий об.-прокурор Синода В. Саблер. Храм вскоре был построен и освящен под названием Покровского. Он не был приходским, будучи предназначен для нового общества в честь Покрова Богородицы, а впоследствии вошёл в состав о-ва религиозно-нравственного просвещения.

В марте 1891 г. Слепян был приглашён к архиеп. Петербургскому Палладию (Раеву), который предложил ему, уже окончившему Духовную академию в качестве вольнослушателя, стать священником. 24 марта Слепяна рукополагают. Отныне он становится отцом Сергием.

Став священником на 39 году жизни, он прежде всего старается устроить богослужение так, чтобы оно никого не оставляло равнодушным. Это отнюдь не тривиальное стремление существенно расходилось с привычной практикой приходской жизни. Прежде всего он обратил внимание на свои жесты во время службы, считая каждое движение священнослужителя важным элементом священнодействия. Он вводит частое, два раза в неделю, исполнение акафистов, читает яркие проповеди, использует любительский хор и добивается всем этим большого успеха среди верующих.

Священник Тихомиров говорил, что благоговейное служение литургий, частых акафистов с пением любительского хора привлекало в его церковь массу молящихся. Особой популярностью пользовались его почти ежедневные проповеди. Он также был

прекрасным исповедником, что в свою очередь привлекало к нему множество духовных детей.

Попрежнему одной из главных сторон его деятельности оставалась христианская миссия среди рабочих. Такого рода деятельность была тогда крайне редким явлением, несмотря на то, что ещё в 70-80-х годах Иоанн Кронштадтский практиковал широкую помощь рабочим и бедным в своём городе. Повидимому, Слепян во многом руководился его примером, когда приступил к организации общества трезвости им. св. Вонифатия. Хотя официально это общество было предназначено только для борьбы за трезвость, оно на самом деле носило характер братства, где пьянству был противопоставлен дух древнехристианских общин. Он устраивал ежемесячные собрания рабочих за обеденным столом, беседовал с ними о жизни, совершал многолюдные крестные ходы к петербургским святыням: Сергиевой пустыни, Валааму и т. п.

В январе 1893 г. в братстве насчитывалось 400 человек. Оно находилось на виду, и его часто посещали различные именитые гости.

Однако, наиболее сокровенным делом Слепяна стала его миссионерская деятельность среди евреев. Сразу после своего рукоположения Слепян добивается того, что его церковь становится центром крещения иноверцев и, таким образом, он превращается в наследника Брянцева. Позднее в октябре 1892 г. он организует благотворительное общество ревнителей веры и милосердия, целью которого являлось оказывать духовную помощь новообращённым, в особенности евреям, как в части подыскания восприемников, так и в части устройства жизни после крещения.

На этом поприще и проявлялось основное рвение Слепяна. К январю 1893 г. он крестил 108 евреев, а к 1894 г. эта цифра уже превысила 300 человек. В апреле 1893 г. корреспондент популярного «Петербургского листка» сообщал, что в организуемых Слепяном «крестных ходах и паломничествах можно видеть много юных христиан, вчера ещё бывших магометанами, евреями, а сегодня с благоговением несущих св. иконы. В числе говевших нынешним великим постом в братском храме было очень много прозелитов». В этом журналист усматривал признак искренности крещённых Слепяном евреев, поскольку в говении не могло быть никакой корысти.

Однако, над Слепяном начали сгущаться тучи. Когда был создан Покровский храм, многие прихожане соседней приходской

церкви перешли к Слепяну, что уже тогда послужило причиной жалобы её причта епархиальному начальству. Однако, тогда этой жалобе не было дано хода. Затем второй священник Покровского храма Беляев, сам желавший стать настоятелем, принялся сочинять на Слепяна доносы.

На них также не обращали одно время внимания, но внезапно им дан был ход, и неожиданно, ко всеобщему удивлению Слепян был переведён из Покровского храма в Спасо-Бочаринскую приходскую церковь на Выборгской стороне под надзор настоятеля и без права произносить проповеди. Основанием для этого наказания была выставлена слишком тесная связь с рабочими, т. е. то, что напротив надо было считать заслугой и что ещё недавно считалось главной целью проповеднической деятельности студентов Духовной Академии.

Однако, целый ряд соображений показывает, что это был лишь внешний предлог для устранения Слепяна. Дело в том, что почти одновременно была прекращена православная миссия и в других местах России, и, в частности, в Вильне. Но самым красноречивым фактом является статистика крещения евреев за эти годы. Дело в том, что крещение евреев к 1893 г. достигло небывалых доселе размеров (см. И. Преображенский, «Отечественная церковь. Статистические данные от 1840 до 1891 г.», СПб, 1897, а также ежегодные отчёты Синода с 1892 г.).

Непрерывно возрастаая примерно с 1883 г., численность евреев, ежегодно принимавших православие, не считая других христианских исповеданий, достигла в России 1420 человек, в то время как в 1883 г. она составляла 461, в 1886 г. — 700, в 1891 г. — 1178, а в 1892 — 1393 человека. В разных местах России в 1892-93 гг. обнаружились деятельные миссионеры из евреев. В Петербурге был Слепян, в Вильне — Дрейзин. В Одессе анонимный автор М. С. опубликовал серию статей в местной печати (см. «К братьям», Одесса, 1893), посвящённых крещению евреев. В мае 1893 г. приват-доцент Киевского университета А. Грен обратился в Синод с предложением («Церковный вестник», 1893, № 49) открыть отделение при Киевской Духовной Академии для подготовки миссионеров среди евреев.

Всё это было встречено с явным неудовольствием в правящих кругах, опасавшихся, что в один прекрасный день они смогут очутиться рядом с великим множеством евреев, приобретших гражданские права и которых не удастся ассимилировать, причём в этом случае исчезнет такой удобный повод для дискриминации,

как правовые ограничения по вероисповедным причинам. Короче говоря, возможность вхождения евреев как национальности в церковь была явно неприемлемой для правительства.

В связи с этим были приняты ограничительные меры, целью которых было снижение до минимума числа крещений евреев для которых также была введена некая негласная процентная норма. Внешне это выразилось в резком ужесточении и без того жёсткой регламентации принятия евреев в православие. Одной из таких мер было запрещение крестить евреев не на месте своего жительства, что для многих являлось абсолютным затруднением, поскольку на месте жительства такие евреи встречали сильное сопротивление со стороны родных и близких.

Результаты не замедлили сказаться. В 1894 г. число евреев, принявших православие, сократилось до 1254 человек, в 1895 г. — до 1102, в 1896 г. эта цифра составила 901 и постепенно понижаясь, снизилась к 1907 г. до 579. Особенно резкое снижение числа крещений наблюдалось в Петербурге, где дело миссии находилось ранее в руках Слепяна. Здесь вместо 116 человек в 1893 г. эта цифра снизилась к 1895 г. до 50.

В связи со всем этим удаление Слепяна и следует рассматривать как проявление новых ограничений в части крещения евреев. Одновременно, как уже говорилось, была свёрнута Виленская миссия. В то же самое время было отклонено предложение Грена, которое разбирала особая комиссия Синода («Киевлянин», 1893 г., № 351).

Инициатива удаления Слепяна вряд ли могла принадлежать Синоду, поскольку известно, что как сам об.-прокурор Синода Победоносцев, так и его заместитель Саблер, были почитателями Слепяна. Более того, среди близких друзей Слепяна были: духовник царской семьи И. Янышев, протопресвитер военного духовенства С. Голубев, настоятель Казанского Собора Ф. Орнатский, еп. Вениамин (Казанский) и др. влиятельные духовные лица. Внезапное изменение отношения к Слепяну могло, повидимому, объясняться только непосредственным вмешательством правительства.

Однако, благодаря переводу Слепяна на Выборгскую сторону притч соседней с Покровским храмом церкви ничего не выиграл. Все прихожане Слепяна, не взирая на дальнейшее расстояние, последовали за Слепяном в его новую церковь. Настоятель этой церкви естественно был доволен таким наплывом людей, и его надзор превратился в покровительство. Первоначальный запрет на чтение проповедей был снят, повидимому, года через два. Во всяком слу-

чае уже в 1896 г. Слепяну поручалось чтение проповедей и вне своей церкви, в обществе религиозно-нравственного просвещения. Так, судя по епархиальной печати, им были прочтены проповеди: «О слове Божьем», «Пребывание благодати Божией в церкви Христовой», а также об Иоанне Лествичнике и о христианском перенесении скорбей. Ему также поручались иногда проповеди и в Андреевском соборе.

Что касается миссии среди евреев, Слепян стал совершать её на свой страх и риск, рассылая Евангелие и брошюры на христианские темы по еврейским окраинам, а во время отпусков сам выезжал туда для бесед с евреями. В то же время враждебность русского общества ко крещённым евреям ещё более усилилась. Об этом имеются два красноречивые свидетельства: одно из них принадлежит крещённому еврею Н. Зюсмену, а другое священнику А. Синайскому.

Зюсмен возмущался по поводу того, что затрачиваются крупные средства на миссионерские общества для крещения полудиких людей, в то время как совершенно отказываются вести миссионерскую работу среди евреев. «Евреи лишены у нас человеческих прав», — писал Зюсмен (По «Духовный вестник», 1900, № 43). — Казалось бы, если евреи нам нелюбы за свою веру, то мы должны бы хотеть, чтобы они возродились и переродились, присоединившись к общегосударственной вере». Но и этого нет в русском обществе, — говорит Зюсмен. — Оно в этом отношении «объято какою-то египетской тьмой».

В ответ на это анонимный автор в «Церковном вестнике» (1900, № 46) утверждал, что «евреи при всеобщей грамотности среди них, если захотят, сами могут доискаться истины, которая едина; если же не хотят, то метать пред ними бисер, когда миллионы невежд ищут света среди глубокой тьмы, было бы роскошью при сравнительно малом ещё числе делателей на ниве Господней».

В 1902 г. А. Синайский показал, сколь трагическим является положение крещённых евреев («Церковный вестник», 1902, № 29). «Неудивительно встретить, — писал он, — евреев-обращенцев, которые, оторвавшись от своей семьи, знакомых и родного края и не освоившись с условиями и лицами нового местожительства, испытывают непрерывные и непосильные затруднения, лишения и нужду; только природная изворотливость и умение приспособиться к житейским обстоятельствам помогают многим из них не па-

дать духом в борьбе за существование; но не мало их и погибает; не только в душе, но и на деле они отрицаются от христианства, искусно избегая кары преследования и кары закона». И это в то время, как люди состоятельные, с образованием устраивались в новой обстановке легко и удачно, но таких счастливых, как говорит Синайский, было мало.

В 1900 г. Слепяну было дано почётное поручение сопроводить прибывшего в Россию настоятеля Кентерберийского Собора А. Риива. Повидимому, это было связано со знанием Слепяном английского языка, а возможно и с какими-то личными связями. Риив вместе со Слепяном посетил Александро-Невскую Лавру и Духовную Академию, а также Троице-Сергиеву пустынь.

После некоторого промежутка времени был снят запрет и с социальной деятельности Слепяна, который и на Выборгской стороне принялся организовывать сады и ясли для детей работающих женщин. В этих учреждениях детей кормили, одевали и учили. Для детей устраивались праздничные угощения, готовились подарки, справлялись рождественские ёлки. По прежнему Слепян стал устраивать крестные ходы. Однако, теперь эта деятельность в печати уже не комментировалась.

Тем временем популярность Слепяна среди народа продолжала возрастать, причём приняла такие формы, что его стали ставить наряду с прославленным Иоанном Кронштадтским. В 1902 г. производилось дознание по делу крестьянина Пономарёва из Галичского уезда Костромской губернии, обвинённого в неповиновении духовным властям. Это дознание проводил еп. Костромской Виссарион (Нечаев). По его сообщению Пономарёв «только двух священнослужителей признаёт достойным того, чтобы им повиноваться. Это о. Иоанн Сергиев Кронштадтский и о. Сергей Слепян». (А. Ростовский, Церковные ведомости, 1910, № 25). Пономарёв рассказывал, что будучи в церкви, где служил Слепян, он слышал его проповедь о том, что древние христиане имели великую любовь ко кресту, который они ставили на верху домов своих, на улицах, на перекрестках. Дети тогда ходили по улицам и пели псалмы, а родители выходили и слушали пение своих детей. Это дало повод Пономарёву поставить крест на своём доме.

Этот случай явно показывает, какой огромной популярностью пользовался Слепян в простом народе, если он, как и Иоанн

Кронштадтский, привлекал к себе внимание паломников со всей России.

Однако в отличие от Иоанна Кронштадтского деятельность Слепяна публично не комментировалась и ничем не вознаграждалась. Поклонники Слепяна переживали за него. Одна из жалоб проникла в столичную печать. Описывая крестный ход со Слепяном в Сергиеву пустынь, его почитатель спрашивал: «Неизвестно только, по чьему желанию батюшка перевёлся на Выборгскую! Это крайне печально, ибо бывшие бедные его прихожане должны проходить туда несколько вёрст, чтобы прослушать литургию и проповедь своего любимого батюшки».

В марте 1904 г. Слепян по собственному желанию был переведён настоятелем в церковь Николаевского комитета для разбора и призрения нищих. Это была очень бедная домовая церковь, как видно из её названия, но, повидимому, Слепяна привлекало здесь независимое положение, тем более, что за ним повсюду следовали его духовные дети.

Вскоре ему удалось основать новое учреждение — «Сергиевское общество трудовой помощи бедным труженикам Петербурга», бессменным председателем которого он был до своей смерти. В адрес этого общества поступило много пожертвований. На открытии его в мае 1904 г. в Тенишевском училище Слепян выступил с речью. Речь эта до некоторой степени проливает свет на опасения, которые испытывали власти в связи с его деятельностью среди рабочих. В этой речи Слепян не просто призывает к христианской благотворительности. Его слова служат обвинением богатому Петербургу с его социальными контрастами.

«Глубокая грусть проникает в душу, — говорил Слепян, — когда на отпевании младенцев представляются причту докторские свидетельства, что смерть ребёнка последовала от недостатка питания, от полного истощения. И это в нашем столичном городе, который претендует на великое название города просвещённого, в высшей степени культурного, где существуют роскошно обставленные рестораны с годовыми оборотами на миллионы рублей, где завтраки и ужины оплачиваются сотнями».

Однако Слепян не выступал в роли социального демагога, на которую скатился священник А. Гапон, явившийся косвенным виновником Кровавого Воскресенья — 9 января 1905 г., возглавив рабочую манифестацию к Зимнему Дворцу.

После революции 1905 г. в России резко усилился антисемитизм, ставший ещё более откровенно принимать расовые формы.

Это вызвало резкое усиление вражды ко крещённым евреям. Уже незадолго до этого вражда эта стала приобретать теоретические формы. Так С. Шарапов писал об этом прямо ещё в 1901 г. «Еврей, принявший христианство, только с внешней стороны становится нашим. Увы! Вся его сущность, выражающаяся не в воззрениях и верованиях, а в расовых свойствах, остаётся неприкосновенной. Если он сделал это искренно (в 1/100 части случаев), то мы получаем фанатика-христианина, часто лишь компрометирующего нашу широкую и терпимую веру. Если он сделал это ради права на жительство, мы обогащаемся лишним ренегатом. Разве ж мы не знаем, что такое в большинстве своём эти перекрещенцы» («Мирные речи», стр. 141-142).

В 1907 г. в Москве на средства монархистов открывается школа имени одного из родоначальников черносотенства Грингмута. Организаторами её было заявлено, что в ней «дети евреев, даже и крещённых, ни в коем случае не принимаются» («Церковные ведомости», 1907, № 46).

В феврале 1911 г. совет объединённых дворян заявил, что он считает необходимым не допускать евреев, хотя бы и крещённых, ни на какую деятельность (законодательную, педагогическую и т. д.) («Колокол», 1911, 11 февраля).

Антисемитская кампания черносотенцев в конце концов кончилась и Слепяна. 7 мая 1908 г. черносотенная газета «Русское знамя» поместила статью С. Глебова, который негодовал по поводу того, что «какие-то Шрульки и Цадики» могут молиться. «Не кощунство ли это? — писал автор. — Ну кому евреи могут молиться, если они еретики? Не лучше всего воспретить им это моление перед истуканом?»

Даже крайне правый «Колокол» не смог удержаться от укоризны в адрес «Русского знамени» за эту статью. 13 мая Н. Б-цкий позволил себе укорить Глебова в невежестве и отметить, что статья его написана не по разуму. По его словам статья Глебова «обнажила такую темноту «Русского знамени» по части разумения веры Христовой и такую неопрятность обращения с религиозными истинами, что нам хотелось бы молить кормчих истинно-русской газеты поосторожнее касаться незнакомых ей вопросов».

В ответ на статью «Колокола» «Русское знамя» 2 июня разразилось грубой бранью. В статье «Удивительные люди эти богословы!» некто под псевдонимом «Русский» заявил, что «думы» богословов из «Колокола» являются жидовскими. «Да и впрямь-то

в числе богословов «Колокола» нет ли жидов? — спрашивал он. — Ведь это совершенно по современному. У нас теперь даже есть архиереи из евреев, а не только что попы из жидов, подобно оо. Слепянам, Потапенко, Гапонам... Но мы ведь не к евреям-богословам обращались со своим вопросом... Эх, г. богословы! Сейчас видно, что вы из интернационалов... А православным людям таких богословов не нужно».

Следует только добавить к этому, что ни Гапон, ни Потапенко евреями не были, а Потапенко не был также и священником.

Эта тирада достаточно хорошо показывает отношение черносотенцев к Слепяну.

Итак Слепян прослужил уже почти 20 лет, не имея за свою выдающуюся по тому времени деятельность ни единой награды, ни единого повышения по службе. А награды эти имели существенное значение для священника, поскольку от них зависел размер пенсии.

В 1911 году Слепяна вызвал к себе тяжело больной митрополит Антоний (Вадковский), причастный в своё время к удалению Слепяна из Покровской церкви, и предложил ему:

— Проси, что тебе надо.

— Я смиренный исполнитель воли Божией, — отвечал Слепян, — и Он мне воздаст по заслугам.

После этой встречи Слепян, наконец, получил свою первую награду, а затем получил и первый незначительный орден — Анны 3-ей степени.

Но, наконец, огромное физическое напряжение, которому подвергал себя Слепян, сказалось: он вдруг почувствовал сердечную слабость. Врачи, некогда крещённые им, посоветовали ему сократить свою непосильную работу, но он не внял их советам. В начале февраля он пожаловался домашним на плохое самочувствие. На совет жены обратиться к врачу он ответил: «Мне не нужно докторов. Господь знает, нужен ли я Ему, и если буду нужен, то призовет меня». Несмотря на недомогание он за один день проводил до могилы умершего бедного прихожанина, отслужил всенощную с акафистом, а затем отправился на собеседование.

На следующий день, 17 февраля он по обыкновению совершал литургию. Во время пения «Отче наш», Слепян неожиданно зашатался и упал на престол. К нему поспешили диакон и певчие. Затем были вытребованы носилки. Богослужение было прервано. Церковь наполнилась рыданиями молящихся. В бессознательном

состоянии Слепяна отнесли к нему на квартиру. Здесь он на мгновение очнулся, но успел лишь сказать: «Пойду докончить литургию. Надо приобщиться св. Тайн». После этих слов Слепян пере-крестился, упал, и его не стало.

По заключению врачей смерть наступила от болезни сердца. Сообщение о смерти Слепяна опубликовало большинство петербургских газет, причём с большими подробностями. Все газеты подчёркивали его популярность среди рабочих. Даже в час его смерти в его церкви присутствовало много молящихся, пришедших к нему с самых разных концов города. «Новое время» подчеркнуло его бедность, сообщив, что после его смерти он оставил жену и семерых детей без всяких средств.

19 февраля состоялись необычайные по своим масштабам похороны. По сообщению «Колокола», в них приняло участие около 30 тыс. человек — цифра для простого священника, да и не только для него, совершенно исключительная. На руках духовных детей гроб с телом Слепяна был вынесен из его церкви, и так его несли до самого кладбища. Поставить же гроб на траурную колесницу толпа не допустила. По пути толпа всё прибывала. Во главе её следовал епископ Гдовский Вениамин (Казанский), впоследствии через 10 лет, расстрелянный по обвинению в сопротивлении изъятию церковных ценностей, будучи уже в сане митр. Петроградского.

По пути на кладбище огромная толпа вместе с гробом обошла все места, которые были связаны с церковной службой Слепяна, в том числе и Покровский храм, откуда он был изгнан почти 20 лет назад.

Но ни одна газета не обмолвилась ни словом о национальном происхождении Слепяна...

Спустя месяц печать сообщила о том, что в рабочих районах шла подписка на надгробный памятник Слепяну.

Жизнеописание Слепяна поучительно во многих отношениях. Оно интересно не только с точки зрения типологии крещённых евреев. Без сомнения Слепян являлся выдающейся фигурой тогдашнего русского православия, и лишь намеренное замалчивание его прессой не сделало его популярным во всероссийском масштабе.

Путь Слепяна к православию сильно отличался от аналогичного пути Левисона, Алексеева и архим. Нафанаила. Повидимому, в его случае преобладающее значение имело эстетическое воздействие христианского богослужения, которое поразило его в Пе-

тербурге. Его внимание к эстетической стороне богослужения видно из его отношения к нему в священнический период его жизни, когда он каждый жест, каждое телодвижение старался подчинить единой цели.

Слепян не был столь раздвоенным, как Алексеев или архим. Нафанаил, поскольку его крещение не было насильственным. Его крещение также не было следствием рациональных рассуждений, как у Левисона. Именно поэтому он был человеком цельным и самоотверженным. Иудаизм, повидимому, для него просто не существовал, в отличие от упомянутых выше лиц. Он целиком и полностью ассимилировался в русском обществе, которое, однако, продолжало видеть в нём еврея.

Но здесь и то видно одно очень важное обстоятельство: антисемитизм простой рабочей среды был неизмеримо меньше антисемитизма общества образованного. Еврейское происхождение Слепяна не помешало его огромной популярности среди простых людей. Они видели в нём только священника, ставя его наряду с прославленным Иоанном Кронштатдским. В то же время образованные антисемиты, среди лиц, считавших себя православными, видели в нём прежде всего еврея.

Именно поэтому и жизнь Слепяна оставляет на себе суровый отпечаток трагизма. Но в личном плане он вышел победителем в своём поединке с русским обществом, которое окружало его недоверием, клеветой и оскорблениями.

Но в одной из главных своих целей: православной миссии среди евреев, Слепян потерпел поражение, и его деятельность на этом поприще оказалась почти бесследной.

ЛИТЕРАТУРА

Библиография С. Слепяна.

1. Речь на похоронах Брянцева, Церковный вестник (см. далее ЦВест., 1888, № 8.
2. Речь при открытии Сергиевского кружка трудовой помощи, произнесённая председателем одного свящ. С. Слепяном в зале Тенишевского училища 5 мая 1904 г., СПб, 1904.
3. О воскресном дне, СПб, Типогр. Мучника, 1890.
4. О табаке, СПб.
5. Голос с Афона, СПб.

6. Наш Володя, СПб.
7. Пьянство-окаянство, СПб.
8. Поучение против пьянства, СПб.

Литература о С. Слепяне.

1. С.Г.Р. (Рункевич), «Студенты-проповедники», ЦВест, 1892, № 2, 8, 17, 18-21.
2. «Миссия среди иноверцев и о-во трезвости в СПб», ЦВест, 1893, № 3.
3. Л. В. (Верещинский), «Попечительство о присоединённых к Православной Церкви», ЦВест, 1893, № 4.
4. В., «Среди прозелитов», Петербургский листок, 1893, № 92, 100.
5. Л. Верещинский, «Паломничество братства трезвенников», ЦВест, 1893, № 26.
6. «О-во трезвости», Церковные ведомости, см. далее ЦВед, 1894, № 1.
7. «Доклад второго миссионера», Литовские епархиальные ведомости, 1894, № 6.
8. «К истории деятельности СПб епархиального братства пресв. Богородицы», ЦВест, 1894, № 36.
9. П. И. Козлов, «Основатель Братского Покровского храма свящ. С. Н. Слепян», СПб, Типогр. П. Сойкина, 1894.
10. «Годичное собрание СПетербургского епархиального православного братства во имя пресв. Богородицы», ЦВед, 1888, № 21.
11. «Собрание СПетербургского епархиального братства во имя пресв. Богородицы», 1892, № 52.
12. «Религиозно-нравственные чтения для народа», ЦВед, 1888, № 3.
13. «Празднование 500-летия со дня блаженной кончины преп. Сергия», ЦВед, 1892, № 40.
14. «Паломничество в Колпино», ЦВед, 1892, № 30.
15. «Братский Покровский приют в СПб», ЦВед, 1893, № 27.
16. «Новоустроенные храмы», ЦВед, 1893, № 42.
17. «Трезвенники», Русский паломник, 1895, № 17.
18. «Краткий очерк 10-летней просветительской деятельности студентов СПетербургской духовной академии», СПетербургский духовный вестник, 1897, № 48.

19. «Из жизни СПб духовной академии», ЦВест, 1900, № 33.
20. А. Ростовский, «О. Иоанн Кронштадтский как миссионер», ЦВед, 1910, № 25 (О деле Пономарёва).
21. Русский, «Удивительные люди эти богословы», Русское знамя, 1908, № 48 (Нападки на Слепяна).
22. (Смерть Слепяна), Известия по СПб епархии, (см. далее ИСПЕ), 1912, № 6.
23. «Кончина пастыря во время богослужения», Петербургский листок, 1912, 18 февр.
24. «Похороны о. С. Слепяна», Петербургский листок, 1912, 20 фев.
25. И. Тихомиров, «Памяти о. С. Слепяна», ИСПЕ, 1912, № 8.
26. «Памятник о. С. Слепяну», ИСПЕ, 1912, № 12.
27. См. также: ЦВед, 1888, № 14, стр. 390.
28. ЦВед, 1892, № 20, стр. 746.
29. ЦВед, 1892, № 21, стр. 785.
30. ЦВед, 1892, №№ 14-15, стр. 541.
31. ЦВед, 1892, № 28, стр. 999.
32. ЦВед, 1893, № 7, стр. 673-674.
33. ЦВед, 1892, № 16, стр. 579-580.
34. Колокол, 1912, 19, 21 февр.
35. СПб ведомости, 1912, 18, 21 февр.
36. Новое время, 1912, 18 февр.

Автор приносит глубокую благодарность за сообщённые ему сведения А. С. Слепяну и покойному Н. В. Бойцову, быв. пом. инспектора Московской духовной академии, который в детстве был учеником Слепяна и собрал о нём большой материал, а также вдове Н. В. Бойцова, Е. Ф. Бойцовой, передавшей автору эти материалы.

Примечание редакции.

Сын о. Сергия Владимир Сергеевич Слепян принимал деятельное участие в Русском Студенческом Христианском Движении в качестве секретаря Берлинского отдела в продолжение около 10 лет до войны. В гитлеровский период его вызывали на допросы о его происхождении, но отпускали. В 1945 г. после занятия Берлина советской армией НКВД его арестовало и отправило в СССР в концлагерь, где он отбыл 10-ти летний срок заключения. Скончался он в ссылке в 1956 г.

П. Дрейзин († 1894)

Жизнь Дрейзина каким-то неисповедимым образом связана с жизнью Слепяна, хотя и на очень краткий промежуток времени. О его жизни в период, предшествовавший его деятельности в качестве христианского миссионера, известно очень мало. В 1877 г., окончив курс Житомирского нешибота, Дрейзин был назначен казённым раввином в Бердичев, один из главных центров евреев Южной России.

По дороге к месту назначения Дрейзин встретился в поезде с книгоношей Британского Библейского общества, снабдившим его Новым Заветом на немецком языке. Впоследствии Дрейзин считал, что именно эта встреча заронила в него первую мысль о христианстве. Прошло, однако, 13 лет, и Дрейзин продолжал своё служение в качестве раввина. В 1890 г. Дрейзин встречается с люблинским протоиереем М. Ивановским, который посоветовал ему изучить Ветхий Завет по христианским толкованиям.

Трудно сказать, какие именно факторы влияли на Дрейзина, помимо чисто богословских: об этом у нас не имеется никаких данных. Известно лишь, что Дрейзин был человеком очень порывистым и неуравновешенным. Во всяком случае, приняв решение о переходе в православие, Дрейзин не посчитался ни с чем. Он, естественно, потерял своё место; потерял жену, не последовавшую за ним. 12 июня 1891 г. он со своими тремя детьми крестился.

В отличие от Слепяна, Дрейзин действовал только на поприще христианского миссионерства среди евреев, точно так же, как, например, Алексеев.

Ещё до своего формального перехода в христианство, Дрейзин в апреле 1891 г. опубликовал своё первое «обращение» к евреям. Это примерно совпадало по времени с началом деятельности Слепяна в качестве миссионера. В июне 1892 г. Дрейзина назначают Виленским епархиальным миссионером. Он поселяется в помещении Свято-Духовского монастыря, кстати, действующего по сей день. Там Дрейзин поучал истинам христианства, молитвам и обрядам крестившихся евреев. Незадолго до этого Дрейзин публикует своё второе «обращение» к евреям.

Эти обращения дают нам полное представление о мировоззрении Дрейзина и, кроме того, снимают всякие подозрения в отсутствии у него искренности. Повидимому, его «обращения» самое страстное из того, что написано крещёнными евреями в России в защиту христианства.

С точки зрения отношения к проблеме крещения евреев, как таковой, Дрейзин находится на совершенно иных позициях, чем Слепян. Если Слепян в этом вопросе был явным ассимилятором, то Дрейзин определённо обращал внимание на святую землю и Иерусалим, призывая евреев заявить на них свои права, как нация. Во всяком случае, за 4 года до Базельского конгресса сионистов, Дрейзин говорил следующее:

«Еврейский народ уже 1823 года скитается между различными народами, служа «притчей во языцех», а его св. град погран язычниками. Один народ за другим преемственно становится владельцем св. града. Почти каждый современный народ заявляет право владеть им, только не тот народ, которому владение им так дорого, как своя собственная жизнь; только Израиль не имеет сил заявлять права сии на обладание им...»

Забвение евреями святой земли вызывает у Дрейзина негодование. «Вы же космополиты, — обвиняет он евреев, — вы признаете отечество там, где хорошо живётся... Смотри же, Израиль, как ты заблудился далеко, далеко от истины!..»

Обращения Дрейзина отмечены исключительным трагизмом. Обращаясь со страстными призывами к евреям о превосходстве христианства, Дрейзин оплакивает своё собственное трагическое положение, сознавая, что в глазах своего, горячо любимого им народа, он остаётся отступником-мешумедом.

«Я сознаю ваше право, — обращается он к своим обвинителям, — и слышу ваши слова: «скажи нам, сын дщери Сиона, сын иудейского народа, как ты мог восстать против твоей старой матери и переходить к её врагам? Разве она имеет мало притеснителей и преследователей, мало мучений и пыток? Не довольно ли ран, которыми она непрерывно изъязвляется, что и ты, её собственный сын, умножаешь собой число её врагов, что ты поднял против окровавленной и покрытой тысячами ран матери своей меч, чтобы этим мечом раскрыть ещё больше её язвы, дабы они были глубже и неизлечимее? Как ты мог бросить ковчег завета, который мы носили сквозь опасность и смерть? Как ты мог причинить твоим старым предкам такой стыд и глубочайшую горесть? И не будет ли гореть на твоей душе как адский огонь, когда ты пройдёшь мимо еврейского кладбища и увидишь его надгробные памятники, и они скажут тебе: «ты отрезан от своих братьев, твои кости не будут покоиться здесь, как останки твоих предков, они будут лежать на чужой земле и почве! И не будет ли, как в пламени, гореть душа твоя, когда ты зайдёшь в синагогу и услышишь жалобные

тоны 9 аба или бессмертные мелодии ночи судного дня, и тогда ты поймёшь, что вечная, непримиримая, непроходимая пропасть разделяет тебя от твоего народа! Не будут ли стены синагоги кричать тебе: «Мешумед, отступник! Ты не имеешь больше никакого удела в твоём народе, в его вере, в его Боге! Ты им изменил!»

Дрейзин ревностно отвергает эти обвинения и в свою очередь нападает на евреев. Особенное возмущение в нём вызывают атеисты. Он обвиняет евреев-атеистов в том, что они убивают в зародыше духовные силы детей своим воспитанием и умерщвляют их совесть, в том, что подготавливают из них космополитов.

Обращения Дрейзина построены в стиле, напоминающем религиозную поэзию и молитву. Таков, например, его призыв к Богу:

«Сними с моего народа проклятие гордости, высокомерия и самомнения, проклятие слепоты и ожесточения, чтобы они сделались способными постигнуть святость Твою и истину о Тебе! Открой мои уста, о Господи, чтобы слова, которые я им говорю, были бы Твоими, чтобы они вошли в их сердца, как огненные стрелы и как жало скорпиона в их совесть, чтобы Израиль одумался бы, наконец, и нашёл бы спасение в Тебе».

Повидимому, не позднее 1892 г. о Дрейзине узнаёт Слепян и на средства Покровского братства издаёт его новое «3-ье воззвание» для раздачи обращающимся к нему евреям.

Виленский архиепископ Донат (Бабинский) позволил Дрейзину в октябре 1892 г. начать публичные диспуты с виленскими евреями. Начало этих бесед было отмечено весьма торжественно. Был отслужен специальный молебен ректором Литовской семинарии архим. Нестором (Фоминим) в соучастии священников Бермана (повидимому, крещённого еврея), Котовича и Бывалькевича. В конце богослужения архим. Нестор освятил крест и вручил его Дрейзину. Обращает на себя внимание почти совпадение этой даты — 1 октября с 22 октября того же года, когда было организовано миссионерское общество в СПетербурге под руководством Слепяна. Повидимому, то было связано с каким-то решением Синода.

В начале на беседы Дрейзина собиралось много евреев. Среди них были и простые ремесленники, и свободомыслящие интеллигенты, и убежденные талмудисты. Дрейзин допускал на своих беседах любые мнения, и поэтому беседы проходили очень оживлённо и его как будто слушали с интересом, хотя и оспаривали. Беседы эти проходили по субботам. В конце концов предводители виленской еврейской общины решили воспротивиться этим бесе-

дам. Идущих на беседы отговаривали, а сами беседы старались срывать. Однако Дрейзина это не остановило. Он летом 1893 г. отправился в поездку по Литве. Его беседы привлекали много слушателей, но, повидимому, кроме озлобления ничего не вызвали. В Шавлях (ныне Шауляй)) листками Нового Завета, привезёнными Дрейзином, усеяли городские улицы.

В том же году Дрейзин перевёл на идиш катехизис митр. Филарета, а также сокращённую историю Ветхого и Нового Завета.

Всего примерно за 2 года его миссионерской деятельности ему удалось крестить около 100 евреев. Из опубликованного Дрейзиным финансового отчёта в феврале 1894 г. видно также, что среди жертвователей Дрейзинской миссии числится Слепян.

Однако, Дрейзин был кроме того глубоко больным человеком. Быть может его бурная миссионерская деятельность в значительной степени способствовала этому. Так или иначе, но 10 мая 1894 г. он скончался от туберкулёза.

Отпевали его в Свято-Духовском монастыре. «Это был скромный, малоизвестный, но ревностный труженик на ниве Христовой», — написали о нём в некрологе синодальные «Церковные ведомости».

Вскоре после его кончины вся начатая им миссионерская деятельность в Вильне была свергнута. В августе 1894 г. состоялось общее собрание Виленского Свято-Духовского братства, в рамках которого проходила деятельность Дрейзина. В протоколах братства прямо и без обиняков говорится: «Уменьшение сочувствия к деятельности братства со стороны местного общества в течение последних двух лет ясно свидетельствует, что **миссия среди евреев несимпатична** здешнему обществу, что она существовала искусственно».

Одна из причин отсутствия симпатии к делам миссии, вероятно, была чисто материальной, ибо в протоколах сказано, что братство не намеревается тратить на евреев «все свои средства». Далее заявлялось, что «ставить заботы о еврействе во главе своих действий Братство не может, **оставаясь верным своим заветам**».

Однако, руководители братства посчитали нужным оправдать также ликвидацию миссии тем, что крещение принимали в Вильне не виленские евреи, а приезжие, и что поэтому виленскому братству до них никакого дела быть не может. Далее покойного Дрейзина упрекали в том, что он разрешал евреям высказываться откровенно, что было будто бы оскорбительно для христиан. Его

также осуждали и за то, что он раздражался, слыша резкие нападки на христианство.

Братство нашло нужным заявить, что «опыт прошлого и наличность семейств крещённых помимо миссии евреев, сохраняющих твёрдо христианское учение, доказывает, что евреи могут креститься и помимо миссии, если того пожелают».

Никогда более ни Дрейзин, ни его миссионерская деятельность в литературе не упоминалась. Ещё раз напомним о том, что прекращение виленской миссии почти точно совпало по времени с прекращением петербургской миссии Слепяна.

ЛИТЕРАТУРА

Библиография П. Дрейзина

1. Воззвание к евреям, *Литовские епархиальные ведомости* (см. далее ЛЕВ), 1891, № 45.
2. Воззвание к евреям, Вильна, 1893. (включены 2 и 3 воззвания).

Литература о П. Дрейзине

1. Открытие беседований с евреями-иноверцами о пришествии Мессии и об истинах православной веры, ЛЕВ, 1892, № 41.
2. Миссия для обращения евреев, *Церковный вестник*, 1892, № 43.
3. Доклад 2-го миссионера, ЛЕВ, 1894, № 6.
4. Некролог П. Дрейзина, ЛЕВ, 1894, № 19.
5. Некролог П. Дрейзина, *Церковные ведомости*, 1894, № 27.
6. Журнал общего собрания Виленского православного Св. Духовского братства, ЛЕВ, 1894, № 34.
7. Противоиудейская миссия в Литовской епархии при Виленском Св. Духовском братстве, *СПетербургский духовный вестник*, 1895, № 21.

Христианство на Западе

Гильберт К. ЧЕСТЕРТОН (1874-1936)

Св. Франциск Ассизский

1.

ПРОБЛЕМА СВ. ФРАНЦИСКА

В наше время, в нашей стране, о св. Франциске можно писать одним из трех способов. Я выбрал третий — по-видимому, самый трудный. Точнее, он был бы самым трудным, если бы два других не были невозможны.

Во-первых, можно рассматривать своего неповторимого героя как историческое лицо, воплощение социальных добродетелей. Автор может описать святого народолюбца как единственного в мире истинного демократа (и окажется прав). Он может сказать (хоть это и очень мало значит), что св. Франциск обогнал свой век. Может сказать (с полным основанием), что св. Франциск предвосхитил все лучшее, либеральное, доброе в современном мире — любил природу, любил животных, жалел бедных, понимал духовную опасность богатства и даже собственности. Всё, чего не знали до Вордсворта, знал св. Франциск. Всё, что открыл нам Толстой, само собой разумелось для св. Франциска. Его можно представить читателю не просто добрым, а гуманным — первым героем гуманизма. Многие считали его утренней звездой Возрождения. И, по сравнению со всем этим, его аскетическую набожность можно не принять во внимание; можно отмахнуться от нее, как от неизбежной в его век случайности, которая, как ни странно, не привела к несчастному случаю. Можно счесть его веру суеверием, досадным предрассудком, от которого не мог освободиться даже гений, и придти к выводу, что несправедливо осуждать Франциска за самоотречение и нечестно ругать его за безбрачие. Даже с такой точки зрения он останется героем. Даже так найдется что сказать во славу человека, который пошел к сарацинам, чтобы прекратить Крестовые походы, и защищал птиц перед императором. Можно объективно и учено описать ту силу, которая отразилась в картинах Джотто, в поэмах Данте, в мираклях, положивших начало нашему театру, и во многих других, столь цени-

мых нами, вещах. Можно писать так; так писали многие — не касаясь вопросов веры. Можно писать историю святого, обходя Бога. Это все равно, что писать о Нансене, ни словом не упоминая Северный Полюс.

Возможна и другая крайность. Религиозный энтузиазм может стать героем книги, как он был героем францисканства. Можно писать о вере, как о реальности, какой она была для реального Франциска. Можно отыскать особую, суровую радость в парадоксах аскетизма и святой нелепости смирения. Можно испещрять бумагу печатями стигматов и расписывать посты, как схватки с драконом, пока в смутном современном сознании св. Франциск не станет мрачным, как св. Доминик. Короче говоря, можно сделать негатив, на котором тьма и свет поменяются местами. Для глупых все это будет непроницаемо, как ночь; для большинства умных — невидимо, как серебро на белом. Такую биографию св. Франциска не поймут те, кто не верит, как он, и почти не поймут те, кто не любит, как он. Одни сочтут его слишком плохим, другие — слишком хорошим для этого мира. Но так написать я не могу. Только святой может описать жизнь святого. Мне это не под силу.

Наконец, можно попытаться сделать то, что делаю я. Можно поставить себя на место беспристрастного и любознательного современного человека. Я сам был таким, и еще не до конца изменился. Можно, для начала, стать на точку зрения людей, которые восхищаются в св. Франциске тем, чем вообще привыкли восхищаться. Другими словами, можно предположить, что читатель, по меньшей мере, стоит на уровне Ренана и Мэтью Арнольда, и, исходя из этого, попытаться объяснить ему то, чего не объяснили они. Можно объяснить непонятное через понятное. Можно сказать: «Этот человек действительно жил на свете, и многим из нас по душе его жизнерадостность, его милосердие и щедрость. Но были у него и другие качества — ничуть не менее искренние — которых мы не понимаем и даже боимся. Однако, это человек, а не семья и не племя. То, что несовместимо для нас, вполне совместимо для него. Не можем ли мы, используя то, что знаем, понять эти, другие стороны, столь темные для нас и до смешного непохожие на то, что любят теперь?» Конечно, я не надеюсь решить такую сложную психологическую задачу в моем коротком и поверхностном очерке. Я просто хочу сказать, что буду всё время обращаться к дружественному и непосвященному читателю. Я не рассчитываю ни на большее, ни на меньшее. Материалисту безразлично, можно ли примирить эти противоречия.

Верующий вообще не увидит здесь противоречий. Но я не обращаюсь ни к тому, ни к другому — я пишу для обычного современного человека, не враждебного, но скептического, и разрешаю себе надеяться, что привычно-живописные, подкупающие черты Франциска помогут мне хоть немного показать его сущность. Я надеюсь, что читатель хоть на секунду поймет, почему поэт, воспевающий солнце, прятался в темной пещере; почему святой, жалевший Брата Волка, был столь суров к Брату Ослу — собственному телу; почему трубадур, чье сердце зажгла любовь, стронился женщин; почему он радовался огню и бросался в снег; и почему одна и та же песня начинается язычески-страстным: «Слава Господу за сестру нашу землю, что родит траву, и плоды, и пестрые цветочки», а кончается словами «Слава Господу за сестру нашу смерть».

Ренану и Мэтью Арнольду это оказалось не под силу. Они охотно хвалили св. Франциска, пока им разрешали предрассудки, упрямые предрассудки скептиков. Но если Франциск делал что-нибудь им непонятное или неуютное, они не пытались ни понять его, ни, тем более, оправдать; они просто отворачивались от него, как обиженные дети. Мэтью Арнольд спешит отделаться от аскетических подвигов Альверно, словно это — пятно посреди страницы или, точнее, опечатка в конце. Но только слепой может счесть Альверно провалом св. Франциска, как только слепой сочтет Голгофу провалом Христа. И Альверно, и Голгофа — горы, а не ямы. И на той, и на другой горе достигли высшей точки и жизнь Христа, и жизнь св. Франциска. Говорить о стигматах с сочувствием или с досадой — то же самое, что считать позорным пять ран самого Иисуса. Можно питать отвращение к духу аскетизма; можно питать отвращение к духу мученичества; можно, в конце концов, искренне ненавидеть всё самопожертвование Страстей. Но если ваша ненависть не слепа, вы сохраните способность видеть суть дела, которому служит мученик и даже монах. Вряд ли, читая Евангелие, вы сочтете Крестную Жертву посторонней, второстепенной или досадной случайностью. Она пронзает нас, как пронзила скорбь сердце Богородицы.

И вы не поймете человека, прозванного Зеркалом Христа, если не понимаете, почему он кончил жизнь в скорби, и в тайне и одиночестве своих последних лет, обрел неисцелимые, нерукотворные раны, подобные тем, другим, исцелившим мир.

Я не буду сейчас пытаться примирить радость с лишениями — пусть это делает сама книга. Но я заговорил о Мэтью Арноль-

де и Ренане, и рационалистических поклонниках Франциска, и потому скажу сейчас, что, по-моему, нужно иметь в виду. Для упомянутых пасателей стигматы оказались камнем преткновения, потому что для них религия — разновидность философии. Религия для них безлична; но только самая личная из всех страстей может помочь нам хоть что-нибудь тут понять. Человек не кинется в снег из-за идеи или тенденции, он не будет голодать во имя отвлеченных, пусть самых правильных, понятий. Но он перенесет и холод и голод по совсем другой причине. Все это вполне естественно, когда человек влюблен. Когда в самом начале жизни Франциск сказал, что он трубадур, а потом говорил, что служит новой, высшей любви, — это была не метафора; он понимал себя гораздо лучше, чем понимают его ученые. В суровейших крайностях аскетизма он оставался трубадуром. Он был влюбленным. Он был влюблен в Бога, и влюблен в людей, что еще труднее и реже. Влюбленный в людей не имеет ничего общего с филантропом. В сущности, в ученом греческом слове кроется ирония. Филантроп, строго говоря, может любить и антропоидов. Но св. Франциск любил не человечество, а людей, любил не христианство, а Христа. Говорите, если вам нравится, что он был сумасшедший, влюбленный в воображаемое лицо; но в лицо, не в идею! Для современного читателя самый лучший ключ к аскетизму — история сумасбродных влюбленных. Расскажите жизнь Франциска, как жизнь трубадура, безумствующего во имя дамы — и все станет на свое место. Никого не удивит, что поэт собирает цветы на солнцепеке и простаивает ночи в снегу; превозносит телесную, земную красоту — и не ест; славит золото и багрец — и ходит в лохмотьях; стремится к счастью — и к мученической смерти. Все эти загадки легко разрешаются в простой истории любой благородной любви; а его любовь была так благородна, что девять человек из десяти даже не подозревают, что бывает такая. Мы увидим позже, что сравнение с земной любовью объясняет многое в его жизни, в его отношениях к отцу и к друзьям, и к их семьям. Современный читатель способен понять почти всегда, что, если бы только он сам был способен на такую любовь, все крайности обернулись бы для него романтикой. Я говорю об этом в начале, потому что это, хоть и ни в коей мере не окончательная истина о нем — самый лучший подход к ней. Читатель не разберется ни в чем, и многое покажется ему диким, пока он не поймет, что вера великих мистиков подобна не теории, а влюбленности. И в этой, вводной, главе я обращаюсь к тем, кто, восхищаясь

св. Франциском, не могут принять его, или, точнее, принимают святого, отбрасывая его святость. Я берусь за это дело отчасти потому, что сам был таким. Многое, что я в какой-то мере понимаю теперь, я считал когда-то недоступным пониманию; многое стало ясно и светло для меня, потому что я смотрю изнутри; но, глядя снаружи, я искренне считал всё это диким и темным, когда, много лет назад, меня потрясла впервые слава св. Франциска. И я жил в Аркадии; но даже в Аркадии я встретил человека в темном, который любил леса лучше, чем Пан. Фигурка в темной одежде стоит на камине в комнате, где я пишу. Он — один среди многих других — был мне другом на каждой ступени моего паломничества. Очаг и светлый огонь связаны с первой радостью, которую дали мне его слова «брат мой огонь». Причудливые тени огня — тени его любимых зверей и птиц, окруженные венчиком святости, — напоминают мне театр теней на стене детской. Св. Франциск так глубоко проник в мое сознание, что слился с самыми домашними ощущениями детства. Я принял его Брата Волка и Сестру Овцу, как Братца Кролика и Братца Лиса, святого дядюшку Римуса. Потом, постепенно, я увидел в нем многое другое, но это, первое, я никогда не забуду. Он стоит на мосту, перекинутом из моего детства к моему обращению; романтика его веры сумела пробить даже смутный рационализм викторианских времен. Так было со мной; и потому, может быть, я могу провести других хоть немного по этой дороге. Никто не знает лучше, чем знаю теперь я, что на этот путь бояться ступить и ангелы. Я понимаю, что задача мне не под силу; но я не боюсь — ведь он любил неразумных.

2.

МИР, КОТОРЫЙ ЗАСТАЛ СВ. ФРАНЦИСК

Теперь, когда газеты заменили историю, или, точнее, ту традицию, которую можно назвать исторической сплетней, стало легче хотя бы в одном отношении. По крайней мере, теперь ясно, что мы не знаем ничего, кроме конца. Газеты не просто сообщают новости, они сообщают обо всем как о новости. Например, совершенно новым оказался Тутанхамон. Точно так же, из сообщений о смерти адмирала Бенгса мы узнали, что он жил. После войны мы узнали немало об освобожденных народах; но мы ни разу не слышали, что эти народы поработены. Нам твердят о примирении, а мы и не знали о ссоре. Нам некогда заниматься такими скучными вещами, как сербский эпос — куда увлекательней обсуждать на

современном жаргоне проблемы югославской дипломатии. Мы увлекаемся тем, что зовём Чехословакией, но не удостоили вниманием Богемию. Вещи, старые как Европа, подаются нам в виде сенсаций, не уступающих в свежести последним сообщениям из американских прерий. Это очень интересно, последняя сцена пьесы. Тем, кому достаточно выстрела или объятия, проще — да и легче — приходиться перед самым занавесом. Но если вам захочется узнать, кто же кого убил, кто кого целовал и почему — этого мало.

Современные историки, особенно — английские, страдают этим недостатком. В лучшем случае они рассказывают половину истории христианства, причем — последнюю. Те, для кого разум начинается с гуманистов, а вера — с Реформации, никогда не поймут св. Франциска. Подобно тому, как мы знаем о смерти нерождавшегося адмирала, — мы знаем всё об уничтожении неизвестно почему и как возникших монастырей. Конечно, этого мало даже для того, чтобы монастыри ненавидеть. Этого ничтожно мало для того, чтобы ненавидеть даже вполне заслуживающие ненависти вещи. Все вы, наверное, слышали от историков и романистов о темном деле, называемом испанской инквизицией. Дело это действительно темное, хотя бы потому, что темно его происхождение. Протестантская история начинает прямо с ужасов, как пантомима начинает с бесовской кухни. Я не сомневаюсь, что испанская инквизиция, особенно к концу, действительно была бесовской кухней; но почему? Чтобы понять испанскую инквизицию, надо понять, прежде всего, две совершенно неизвестные нам вещи — Испанию и инквизицию. Первое поставит нас перед огромной проблемой крестового похода против мавров, и мы узнаем, как герои и рыцари спасли Европу от пришельцев из Африки. Второе вызовет к жизни всю сложность другого крестового похода — похода против альбигойцев, и мы узнаем, за что любили и за что ненавидели нигилистическое восточное наваждение. Пока мы не поймем, что то и другое началось с героизма и романтики крестового похода, нам не понять, куда именно пробралось предательство и зло. Конечно, крестоносцы злоупотребили победой, но победа была. А где победа, там и жертва и народная любовь. Восторг победы покрывает ошибки и подстрекает к крайностям. Например, я давно, с молодости, говорил о том, что Англия жестока к ирландцам. Но несправедливо описывать бесовскую кухню 98-го, не упомянув о войне с Наполеоном. Несправедливо утверждать, что англичане хотели только смерти Эммета; в действительности, их куда больше волновала слава Нельсона. К сожалению, это

грязное дело не кончилось 98-м и несколько лет назад наши политики снова попытались прибегнуть к убийству и грабежу. Но говорить о войне в Ирландии и забывать, как бескорыстны были англичане в войне с Пруссией — нечестно по отношению к Англии. Точно также нечестно по отношению к Испании расписывать орудия пытки, словно ужасные игрушки. Да, история инквизиции кончилась плохо. Я ничуть не требую признать, что она хорошо начиналась. Мне просто жаль, что для многих она вообще не начиналась.

Я случайно привел в пример инквизицию. Какое бы отношение не имела она к св. Доминику, со св. Франциском она не связана. Позже я скажу, что ни Франциска, ни Доминика нельзя понять, если не понимаешь, чем были для XIII-го века ересь и Крестовый поход. но сейчас у меня другая цель. Я хочу показать, что историю св. Франциска нельзя начинать с его рождения. А в наше время делают именно так. Мы узнаем о реформаторах, понятия не имея о том, что они реформировали; узнаем о мятежниках, даже не представляя себе то, против чего они восстали; мы узнаем о реставрации несуществовавшего. Я расскажу сейчас, в какой мир пришел св. Франциск. Вам может показаться, что я берусь описать мироздание, чтобы рассказать об одном человеке. К сожалению, описать мироздание мне придется кратко и поверхностно. Я не пытаюсь показать, как мал нищий монах на фоне огромного неба — я хочу окинуть взором небо, чтобы мы поняли, как он велик.

Наверное, все знают, что в двенадцатом-тринадцатом веках мир проснулся. Именно тогда развеялись долгие чары сурового и бесплодного времени, которое мы зовем Темными Веками. XIII-й век можно назвать освобождением; во всяком случае, его можно назвать развязкой несравненно более жестокой и бесчеловечной эпохи. Что же кончилось? От чего освободились люди? Тут-то и расходятся мнения толкователей истории. С внешней, мирской стороны люди, действительно, проснулись после долгого сна. Но, пока они спали, они видели разные сны — и вещие и жуткие. Наши рационалисты считают, что люди просто очнулись от кошмара суеверий и двинулись по пути просвещения. Но тем, для кого Темные века — тьма, и больше ничего, а заря, занявшаяся в XII-м веке — только свет, никогда не разобраться в жизни св. Франциска. Дело в том, что его радость — не только радость пробуждения. С Темными веками кончился не только сон, во всяком случае — не только кошмар.

Кончилась эпитимья; если хотите — кончился срок чистилища. Мир очистился от страшной духовной немощи. Христианство явилось в мир, чтобы исцелить его. И лечило единственным возможным способом.

С внешней практической стороны высокая цивилизация древних кончилась тем, что люди вынесли из нее определенный урок, то есть — обратились в христианство. Языческая цивилизация действительно была очень высокой. Нам ничуть не опасно — нам даже выгодно признать, что человечество до сих пор не перешагнуло ее уровень. Древние создали непревзойденные способы словесного и пластического изображения мира; вечные политические идеалы; стройные системы логики и языка. Но они сделали больше — они поняли свою ошибку.

Эта ошибка так глубока, что нелегко найти для нее подходящее слово. Проще и приблизительней всего назвать ее поклонением природе. Можно сказать, что древние были слишком естественны. Греки — великие первооткрыватели — исходили из очень простой и, на первый взгляд, очевидной мысли: если человек пойдет прямо по большой дороге разума и природы, ничего плохого случиться не может. Тем более — если этот человек так разумен и прекрасен, как древний грек. И не успели греки пойти по этой дороге, как с ними приключилась действительно странная вещь, такая странная, что о ней почти невозможно рассказать. Наши самые отвратительные реалисты, обсасывая гнусности, не замечают, что свидетельствуют в пользу традиционной морали. Но если бы я любил такие вещи, я бы мог привести тысячу примеров в защиту христианской этики. Никто не написал полной, совсем правдивой истории греческих нравов. Никто не показал, какое огромное место занимала эта странность. Мудрейшие в мире люди пожелали жить согласно природе и, почти сразу, занялись на редкость противоестественным делом. Почему-то любовь к солнцу и солнечное здоровье естественных людей привели прежде всего к поразительно противному извращению. Самые великие и даже чистые мудрецы не могли его избежать. Почему? Казалось бы — народу, создавшему Елену и Венеру, нетрудно остаться нормальным хотя бы в этом отношении. Но тот, кто поклоняется здоровью, не останется здоровым. Если человек идет прямо, его дорога — крива. В человеке есть кривизна, как в изогнутом луке. Христианство открыло людям, как выправить эту кривизну. Многие посмеются над моими словами, но, поистине, благая весть Евангелия — весть о первородном грехе.

Рим еще жил и рос, когда греческие его наставники уже гнили на корню. Он сохранял куда более достойный, патриархальный уклад и медленно учился у Греции; но, в конце концов, и он погиб от того же самого. К несчастью античной цивилизации, для огромного большинства древних не было ничего на мистическом пути, кроме глухих сил природы — таких, как пол, сон, смерть. У нас вошли в поговорку времена Нерона, когда садизм восседал на троне среди бела дня. Но то, о чем я говорю, и глубже и сложнее, чем привычный перечень зверств. С человеческим воображением случилась дурная вещь — весь мир окрасился, пропитался страстями, которые неуклонно вели к извращению. Древние сочли половую жизнь простой и невинной — и все простые вещи на свете потеряли невинность. Оказывается, половую жизнь нельзя приравнять к таким занятиям, как сон или еда. Как только пол перестает быть слугой, он становится деспотом. Он занимает какое-то особое, ни с чем не сравнимое место в человеческой природе; и никому еще не удалось обойтись без ограничения и очищения своей половой жизни. Современные разговоры о половой свободе, о теле, прекрасном, как цветок, — или описания Эдема, или просто плохая психология, которую мир перерос две тысячи лет тому назад.

Не надо путать все это с сенсационными разоблачениями порочной античности. Древний мир был не так уж порочен — у него хватило душевного здоровья, чтобы понять свою ошибку. Но у магии природы не было будущего, ее можно было углубить только в черную магию. Для нее не было будущего; в прошлом она была невинна только по молодости лет. Можно даже сказать, она была невинна, потому что была поверхностна. Язычники оказались умней язычества, потому они и обратились. Тысячи древних были и мудры, и добродетельны, и доблестны; но груз народных сказок, носивших название религии, прибавал их к земле. Это зло было повсюду. В самом полном смысле слова, имя ему было Пан. Не сочтите за метафору то, что скажу — им действительно были нужны новое небо и новая земля, потому что они опоганили свое небо и свою землю. Как могли они поднять глаза к небу, когда непристойные легенды смотрели на них со звезд? Что могла им дать любовь к цветам и птицам, после тех историй, что про них рассказывали? У всех нас слово «сад» вызывает трогательные ассоциации — легкая печаль вспоминается нам, или невинные радости, или нежные старые девы, или старый священник у изгороди, глядящие на колокольню. Если вы хоть немного знаете ла-

тинскую поэзию, вспомните, что стояло в их садах вместо солнечных часов или фонтана, нагло и весело, в ярком солнечном свете; вспомните, каков был бог их садов. Поистине, от этого наваждения могла избавить только в полном смысле слова неземная религия. Вряд ли стоило проповедывать древним естественную религию любви к цветочкам и звездам. Не осталось ни одного чистого цветка, ни одной неоскверненной звезды. Приходилось идти в пустыню, где нет цветов, или в пещеру, откуда не увидишь звезд. В эту пустыню, в эту пещеру ушла мудрость мира на тысячу лет; и мудрее она не могла сделать ничего.

Ранние христиане звали бесами языческих богов — и были правы. Какова бы ни была поначалу религия древних, теперь только злые духи обитали в опустевших святилищах. Пан стал только паникой, Венера — только венериним грехом. Я совсем не думаю, конечно, что каждый язычник был таким, даже в самом конце. Но отходили они от этого только поодиночке. Глубоко личное дело, называемое философией, почти ничем не было связано с коллективной религией; в этом — главное отличие язычников. Они знали гораздо лучше нас, что с ними такое, какие бесы искушают и мучают их. И перечеркнули много веков новыми словами: «Сей род изгоняется молитвой и постом».

И вплоть до св. Франциска длилось очищение. Конечно, люди Темных веков были и грубы, и невежественны, и ни к чему не способны, кроме войн с еще более грубыми языческими племенами. Но они были чисты. Они были как дети. Первые, грубые образцы их искусства сохранили нам чистую радость детей. Попробуйте представить себе Европу, испещренную маленькими общинами, нередко — монашескими, большей частью — феодальными, сложившимися в борьбе с варварами. Это огромное пространство ощущало себя империей, потому что Рим властвовал над ним, хотя бы как легенда. В Италии сохранился пережиток лучшего, что было в античности — здесь были республики, маленькие государства с демократическими идеалами, в которых, нередко, действительно жили истинные граждане. Но теперь они не были открыты со всех сторон, их окружали стены, и все жители города считали себя солдатами. Один из таких городов, удобно примостившийся на лесистых холмах Умбрии, назывался Ассизи. Из его ворот, из-под его высоких башен, вышла к людям благая весть: «Ваша борьба кончилась, ваш грех прощен». И тогда, из камней феодализма и обломков римского права, стала складываться огромная, почти универсальная, цивилизация Средних веков.

Без сомнения, нельзя приписывать всё это одному человеку, даже если он — лучший из людей. Простая этика братства и честности существовала и до него, она никогда не исчезала полностью из христианского мира. Мы найдем великие трюизмы о справедливости и сострадании в самых простодушных летописях варварской поры и в самых суровых поучениях поздней Византии. И в XI-м и в XII-м веках мы видим признаки духовного подъема. Но в этом подъеме еще была суровость, которой окрашены долгие века покаяния. Рассвет наступал, но небо еще было серым. Монашество много старше Франциска, оно почти такое же старое, как христианство. Стремление к совершенству издавна принимало форму обетов целомудрия, бедности и послушания. Несмотря на свои неземные цели, монахи давно уже цивилизовали большую часть света. Они научили людей пахать и сеять, а не только читать и писать. В сущности, они научили людей почти всему. Но можно с полным правом сказать, что монахи были строго практичны — не только практичны, но и строги. Конечно, в основном, они были строги к себе, а полезны другим людям. Это старое монашество установилось давно и кое-где уже стало вырождаться. Но во всех движениях раннего Средневековья мы видим эту суровость. Это можно показать на трех примерах.

Во-первых, античное рабовладение уже исчезало. Раб превратился в крепостного, свободного в своей семье. Но, кроме того, многие освобождали и рабов, и крепостных — всегда под давлением церкви и, как правило, в припадке покаяния. Конечно, во всяком христианском обществе живет дух покаяния. Но я имею в виду тот гораздо более сильный дух покаяния, которым вытравлялись пороки античности. Один честный атеист, споря со мной, сказал: «Христиане живут в рабстве, потому что боятся ада». Я ответил ему: «Если бы вы сказали, что рабы получали свободу только потому, что их владельцы боялись ада, это был бы, по крайней мере, бесспорный исторический факт».

Другой пример — реформа церковной дисциплины, проведенная папой Григорием VII-м. Цели ее были самые высокие, а результаты — самые здоровые. Она была направлена против коррупции священства. Но привела она к целибату, что при всей возвышенности, может показаться немного суровым. Третий пример — самый сильный. Я говорю о походе героическом, для многих из нас — священном, но все же несущем всю страшную ответственность военного похода.

Здесь нехватает места, чтобы сказать всё, что надлежит, об

истинной природе Крестовых Походов. Каждый знает, что в самый темный час Темных веков появилась в Азии ересь и стала новой религией, воинственной и кочевой религией мусульманства. Она была похожа на многие ереси, вплоть до монизма. Еретикам она казалась здоровым упрощением веры; католикам кажется упрощением нездоровым, потому что сводит веру к одной идее и лишает ее свободного дыхания и равновесия христианства. Во всяком случае, она угрожала христианству, и христианство нацелило удар в самое её сердце, попыталось отвоевать святые места. Великий герцог Готфрид и первые христиане, штурмовавшие Иерусалим, были героями, если вообще есть на свете герои; но это были герои трагедии.

Я привел в пример три дофранцисканских движения, чтоб показать в них общую черту, обусловленную тем духом покаяния, который пришел на смену античности. Все они подобны ветру, дующему в холодный день. Этот чистый, суровый ветер действительно продувал насквозь мир, проходивший очищение. Для всякого, кто чувствует дух эпохи, есть что-то чистое и бодрое в атмосфере тех грубых, а иногда и жестоких веков. Даже разнузданность там чиста — в ней нет привкуса извращения. Даже жестокость чиста — в ней нет пресыщенности римского цирка, ее порождает простой ужас перед кошунством и простая ярость оскорбленного воина. Постепенно на этом темном фоне возникает красота — очень свежая и трогательная, и прежде всего — небывалая. Возвращается любовь, уже не платоническая, а та, которую до сих пор зовут рыцарской. Цветы и звезды обретают первоначальную невинность, вода и огонь уже достойны стать братом и сестрой святому. Мир очистился от язычества.

Сама вода отмылась. Сам огонь преобразовался в пламени. Вода — уже не та вода, куда бросали рабов на съедение рыбам. Огонь — уже не тот огонь, куда бросали детей на съедение Молоху. Цветы уже утратили запах приапова сада; звезды перестали служить холодным далеким богам. И вода, и огонь, и цветы, и звезды ждут новых имен от того, кто придет их окрестить. Они ждут примирения с человеком, который вытравил из души последний след поклонения природе и потому может вернуться к ней.

И вот, в самом конце долгой, суровой, почти беззвездной ночи, маленький человечек внезапно и тихо взшел на холм и стал над городом, темный на темном фоне. Он поднял руки, как поднимал потом на стольких статуях и картинах, над ним запели птицы, а за его спиной занялся день.

А. СОЛЖЕНИЦЫН

Письмо из Америки

Ваш журнал в своем № 114 поместил большую сплотку статей и материалов, посвященных церковным разногласиям в русской эмиграции — тем, которые так ускорили нынешнее безнадежное раздробление и обезличение её. Эта сплотка статей много способствует прояснению проблемы, и, еще более — намерений всех трех церквей. (Вызывает огорчение, что «Вестник» откровенно не пытается в этом споре соблюдать равенство сторон: представлен ряд мнений, соответствующих «парижской» юрисдикции, а официальные документы Зарубежной церкви в отличие от таких же Американской почему-то приведены петитом. Там самым дискуссия обречена никогда не уместиться на страницах «Вестника».)

А за последние месяцы мне еще досталось и много личных церковных встреч на американском континенте. И под слитным впечатлением моих встреч и Вашей публикации я и пишу это письмо. (Особенно — для русских читателей в метрополии, лишенных возможности личных наблюдений.)

Тут, в Америке, с несомненностью (для меня неожиданной) узнаешь: нынешняя Православная церковь Америки действительно стала церковью э т о г о к о н т и н е н т а, а не — русской эмиграции, рассыпанной по нему. (Да впрочем, **частью** Зарубежной церкви она никогда и не была.) Прихожане этих храмов, даже и русские по происхождению, в большинстве считают себя устойчиво жителями **этого** континента, окончательно — гражданами Канады или Соединённых Штатов, и даже при благоприятном развитии судеб России вряд ли найдут в себе силы и желание возвратиться туда. И сперва непривычно, затем естественно кажется, что Россия и вообще не упоминается в ектенях, и только у пожилых священнослужителей с немалым чисто-русским опытом выплывает еще:

«...и о страждущей земле Российской и верных чадах ее, в отечестве и в рассеянии сухих».

Если добавить, что всё чаще молитвословия и песнопения произносятся по-английски (для уха нашего необычайно, но и очень красиво), так что знакомая православная служба всё боль-

ше принимает звучание англицизированное или, скажем, международное; если оглянуться, как много среди прихожан лиц американских или разных наций, в разное время занесённых на этот континент, — то как бы ни был привержен к нашему привычному старославянскому (пусть не во всяком чтении понятному) возвышенному тексту и каким бы неподготовленным к этим новизнам ты ни вошел в храм, — нельзя не порадоваться этому развитию, нельзя не признать за ним будущего. В западное христианство, которое застаёшь тут, на Западе, таким слабым, редующим, таким робким перед духом развязного наступчивого века, — русское и южнославянское изгнание, недвусмысленно для людей, влило струю христианства, более жизнеуверенного, чем некоторые здешние ветви, и привлекает сердца многих западных людей, рождает и расширяет новую область православия — западную, и, видимо, с немалым будущим. Сюда уходят все главные и (со смертью старшего поколения эмигрантов-прихожан) молодые слои Православной церкви Америки. Быть может, они выполняют великую необъятную миссию (совсем неожиданный результат Октябрьской революции...)

Силу этого сердцевластного укоренения православия на американском континенте еще ярче видишь на Аляске. Вселенское разлитие православия, тот принцип, что «православие выше нации», который мы слышим сейчас в дискуссии, — здесь проявились несравненно. Они охватывают тебя в аляскинских храмах, где священник-алеут и дьякон-индеец ведут знакомую нам православную службу (по-английски, по-алеутски, по-индейски, по-русски или переходя с языка на язык) и такие же индейцы, эскимосы, алеуты сосредоточенно молятся. Силе этого укоренения подивисься, узнав, что более четверти века — от русской революции и еще после Второй мировой войны — весь этот край, все эти туземные приходы оставались без православных священников, без всякой связи с какой-либо церковной властью, и все эти четверть века испытывали на себе настойчивое миссионерство других церквей и сект — и никому не поддались, но настойчиво совершали сами возможные без священников моления, а на вопрос приезжего или начальства — «кто ты?», не называли себя по нации, но всегда: «Russian Orthodox». (Именно на Аляске начинаешь понимать, как могла увлечь людей **сердечность** православия, так явная при сравнении, например, с протестантизмом. И иначе: по глубине и долготе воздействия на жителей Северо-Запада Америки от конца XVIII века и до сегодняшнего дня приходится признать, что та культура,

принесённая из «отсталой» России, оказалась духовно выше того «лучшего» из нынешней телевизионно-машинно-ширпотребной культуры, которую могут предложить им современные Соединенные Штаты. Однако, принесём дань уважения: американские федеральные и аляскинские штатные власти, ежегодным торжеством отмечая покупку Аляски, вместе с тем бережно и неревниво сохраняют все следы прежнего русского присутствия здесь, не глушат их нисколько, — и если был упадок в сохранении церковных и старорусских ценностей, распродажа книг, запустение старого архиерейского дома, то в значительной степени и по небрежению позднейших здешних епископов, не русских. Сейчас при содействии властей начато восстановление.

Именно на Аляске, куда православие притекло **двести** лет назад и никогда позже отсюда не уходило, чувствуешь историческую основательность его уже сроднённости с американским континентом — еще задолго до второго входа, с восточного побережья Штатов, задолго до приезда сюда епископа Тихона, будущего всероссийского патриарха, задолго до революции и до возникшего в умах формалистического вопроса: о **праве** православия независимо существовать на этом континенте.

Но даже и для тех, для кого двухсотлетняя православная жизнь здесь — недостаточная каноничность (до 1917 г. на территории Америки и греки подчинялись русскому Синоду) — могло бы быть достаточным каноническим основанием то, что в 1922 г. митрополит Платон был назначен патриархом Тихоном управлять **всею** северо-американской Церковью. По известному затем трагическому пресечению реальной и канонической преемственности в московской патриархии — почему назначение 1922 г. не было самодостаточно? Платон в своей американской митрополии был во всяком случае несомненно каноничен, чем всероссийский патриарх 1943 года, избранный на псевдо-всероссийском соборе под дирижерство того самого сталинского пальца, который указывал каких епископов расстреливать. Т а к созданная Московская патриархия никак не более канонична, и вся эта затея — именно из её рук получить автокефалию Американской церкви, с течением времени всё более будет выявляться как ошибка.

Но еще большей ошибкой представляются **формы**, процесс получения этой автокефалии и последствия его. Первоначальный (составленный в США митрополитами обеих сторон) проект соглашения был затем (в Москве) изменён в пользу Московской патриархии, ею удержан ряд приходов в Штатах и в Канаде (чем

подрывается смысл полученной автокефалии), типичный коммунистический подмен-обман на переговорах, — и епископ без русского опыта подписал это подменённое соглашение. Автокефалия была получена — и не получена: ни возвышения каноничности, ни покрытия всей американской территории, ни даже полной независимости в действиях: если какой-либо приход в Америке сам желает вырваться и перейти в Американскую Православную церковь, то эта **автокефальная** поместная церковь запрашивает Московскую патриархию о согласии! И вовсе уже не каноническим промахом, но духовным пороком видятся спросы о «совете», «дружеские связи», «духовный обмен» — не с подлинной русской церковью метрополии, не с глубинами её, но — присланными агентами в рясах, ибо, как можно бы понять давно, каждый посылаемый в такую поездку должен пройти одобрение КГБ. Если б это общение носило характер **обличения** — так ведь нет...

Но так или иначе, Американская Православная церковь очевидно и бесповоротно стала на свой путь, и будущее её — в той степени и силе, как сумеет она сохранять и распространять православие в наступающие смутные десятилетия американского континента, где много-много разных церквей — но и несомненный духовный вакуум.

«Православие выше нации» — повторяет её (и парижские) деятели в дискуссии с Зарубежной Русской церковью — и положение это теоретически безупречно, хотя при нынешнем церковном состоянии непоследовательно проводится. Говоря об объединении непрямо, но через вселенскую полноту и даже как бы надмирном соединении в молитвах (а это уже не только православие, это и всё христианство, тут наше православное вопиющее разделение как бы затирается, забывается) — как же при взятом обещании вселенской полноты Американская Православная церковь закрывает глаза на неполноту у себя на континенте, как может забыть:

— о старообрядцах (именно на этом континенте теперь и собравшихся, о них ниже) и

— об Украинской Православной церкви?

Имея в виду вселенскую полноту в будущем — как же сегодня (десятилетние сегодня!) не искать сердечного пути к самым соседним братьям?

Об Украинской Православной церкви никто из спорящих трёх направлений даже и не вспоминает, будто и на Земле её нет. Как

раскол трех церквей безнадежно раздробил эмиграцию, так отчуждение от Украинской Православной церкви углубляет разъединение между русскими и украинцами во всем мире. Если искренне стремиться к мировому объединению православия, — почему же так долго не сделать первого шага навстречу украинским братьям? — уже не тем униатам, которых в 1915 г. приводили к «правоте» едва ль не огнем и мечом. Распространяя православие на сотни англичан, французов, американцев — отчего ж даже не искать контактов с православными украинцами на этом же континенте, рядом?

Вспомним, как та Церковь родилась. Часть украинцев-униатов на американском континенте, тяготясь некомпетентным католическим (здесь — французским) руководством, вступила в 1918 г. в переговоры с архиепископством Русской Православной церкви в Америке о **возврате** своем в православие — лишь с условием отдельного в Канаде епископа-украинца (подчиненного Русской церкви), священников-украинцев и богослужения по-украински. И соглашение уже налаживалось, но в 1919 г. было расстроено архиепископом Александром (Немоловским) по соображениям национального высокомерия. Тогда украинцы эти обратились за покровительством к митрополиту Сирийскому — и так создалась их отдельная нынешняя церковь. Так отвергнуты были униаты по принципу «нация выше православия». Но настаивая сегодня на принципе противоположном — как же не пытаться тот прежний грех исправить?

(Высокомерием нашим, несоизмерным с наступившей горькой порой, мы и самой Украине в те годы отказали в автономной митрополии — и осиротелых растерянных украинцев толкнули на их сердечно-трогательный до-соборный «александрийский» древний христианский способ всенародного избрания епископа: руки народа, положенные на плечи впереди стоящих, те — еще вперед, те — на плечи священников, а священники — на плечи одного протоперея, избираемого епископом. Как бы ни презирали этот способ формалисты-канонисты, но нельзя без душевного волнения представить себе эти выборы «соборно-правной» церкви: в них есть простота тех первых рыбаков с Гефсиманского озера, и я не могу в них почувствовать неправоты перед Христом. В такой же осиротелости и растерянности мы когда-то оставили и староверов, не заботясь, как они обойдутся веками без иерархии.)

И вот показательно: нынешние в Америке украинские церкви

— православная и католическая, не только не состоят во взаимной вражде (как три наших русских православных), но даже в торжественных общественных случаях (заседания Світового Конгресса украинцев) устраивают сослужения. Они — разное дело не раскалывают своего народа. Возможно ли представить такое у нас?..

В противоположность Американской Православной церкви церковь «парижской» юрисдикции никогда не считала себя поместной. Она всегда была и есть — церковь русской эмиграции, до тех пор, пока эта эмиграция еще жива, еще сохраняется отдельной национальной группой. (Ее расширение на европейцев за последние годы есть новый процесс.) В достижениях своих богословов и теоретиков она поднялась на большую общечеловеческую высоту, обогатила мысль не только русскую, — но и поньше ей не оставалось другого жребия, как соотносить себя с мате-рю-родиной и ждать конечного слияния с ней.

Это чувство корня, вероятно, содействовало и её ошибкам — преждевременному импульсу слиться, вернуться, когда такой возврат еще невозможен и ложен. Так она ставила себя в положения, что её митрополита приезжал «отрешать» митрополит из Москвы, или, еще хуже: вселенский патриарх отказывал ей в покровительстве и вгонял подчиняться Москве.

У Зарубежной Русской церкви при том же чувстве корня решение было всегда противоположное: не уступать ни советской власти, ни подвластной Московской патриархии ни в чем никогда ни на волос. И это многодесятилетнее, на Западе все более одинокое, горькое твердое стояние не может не вызывать уважения в наш расслабленный век.

У сердца — свои законы. Не всё можно ему охватить по широте, не от всякой узости оторваться. И когда Зарубежная Русская церковь обвиняется в русской **узости**, я должен её защитить. Безо всякой теории: пока Россия измождена и распята, я, придя в храм, об этом забыть не могу, и даже тем более здесь, в эмиграции, не могу, и хочу приобщиться к молению о том, чтоб она воспряла. И когда в цюрихском церковном подвальчике перед неполным десятком прихожан престарелый о. Александр (Каргон) с задыхаю и страданием в голосе — ежеразным страданием — произносит:

«о еже избавити люди Твоя от горького мучительства безбож-ных власти»,

— я вздрагиваю (потому ли, что невозможно услышать такое в московском храме?), вспоминаю реально, в тысячах лиц, наших людей под безбожной властью, и, мне кажется, из этого немногочисленного подвальчика струится вверх немалая часть нашего будущего освобождения. Когда же в мощном просторном храме при многих русских и на русском языке я слышу прошение о королеве Елизавете — я, при всём к ней сочувствии, не вздрагиваю, ибо знаю, что мало угроз на небе её.

В напечатанных «Вестником» статьях есть справедливые упрёки Зарубежной церкви, есть и несправедливые, как например, что именно она — наследница иосифлян, или что она — последовательно политична, а с государством, де, не надо ни дружить, ни враждовать. (Из европейской безопасности **так** можно написать, но кто это государство на себе изведает, уверенно возразит вам: с **сатанинским** государством, когтящим наши души, и а до враждовать и **только** враждовать, пока оно — центральное земное посольство Отца Зла, а другим оно и не было за 60 лет).

Ближе к истине укоряют Зарубежную церковь, что она настаивает на неразрывной (и неестественной) связи своей с государством — бывшим российским и будущим, мыслимым лишь как прямое восстановление бывшего. Здесь накладывается демонстративная, за полстолетие уже и черезчурная, преданность Зарубежной церкви — династии Романовых, даже и той ветви её, чей родоначальник с красным бантом приветствовал Февральскую революцию. (Свидетельствую для тех, кто так исповедует: среди сегодняшнего реального русского народа в СССР такие претензии могут вызвать только насмешку, а то и взрыв хохота. Не Россия отсеклась от Романовых, но братья Николай и Михаил навсегда отсеклись от нее за всех Романовых — в три дня, от первых уличных беспорядков в одном городе, не попытавшись даже бороться, предавши всех — миллионное офицерство! — кто им присягал.) Но эту демонстративную верность дому Романовых я считаю исправимым искажением Зарубежной Русской церкви — пережитком ее непреклонного противостояния большевизму. Из-за этого неуклонного стояния, что главная боль её — «узкая», вот эта русская, и смысл существования её не может быть иным, как возврат в Россию при первой же возможности, — доля её за 60 лет и была так горька и будущее её может быть даже безнадежно.

А есть пословица: «отколе ненастье — оттоле и ведро». Значит, откуда тучи пришли, оттуда должно проблеснуть и голубое

небо. Я думаю: именно Россия, распахнувшая в мир адские врата, именно она только и способна попытаться их закрыть. За полтора года изгнания я еще более убедился, что **таких мощных рук и такого умудрённого сердца** на Западе нет: все здесь так расслаблены благополучием и в таком увлечении за увеличением его, что: или мир погибнет скоро или противоадские руки найдутся только на поработанном Востоке. Для мировой истории XX века Россия — ключевая страна. (В тяжёлые минуты Парижской архиепископии, в начале 1966 года, кстати, не письмо ли Якунина-Эшлимана помогло ей отшатнуться?) Оттого приверженность русским проблемам получается не такая уж узкая, а даже и всемирная. И это вовсе не «национализм».

Но сегодня возникает сомнение: церковь, внесшая даже в своё название принадлежность «русская», действительно ли поныне остаётся бесповоротно связана только и именно с русской судьбой, с судьбой народа и церкви в метрополии? За последнее время и ею ведётся активное привлечение например американцев — как бы в параллель и в соревнование с Американской поместной церковью, что, кажется, противоречит функциям обеих церквей, хотя и не может быть воспрещено. Сегодня возникает вопрос: не начинают ли **все три** заграничные русские церкви служить международному развитию православия, оставив русский жребий в себе домиращим? И это — тоже не может быть осуждено, и у церкви «парижской» даже, может быть, немалые здесь перспективы. Сегодня, судя по составу как «парижских» приходов, так и «зарубежных», еще более — по жизненным настроениям, возрасту, состоянию прихожан, — не много возникает надежд, что эти люди только и рвутся вернуться в Россию, в том видят свою судьбу. И приходы Зарубежной церкви в таком сравнении не оказываются «русее», и приходы «парижской» — не более западными.

Я думаю, этот вопрос надо отчётливо прояснить самим себе прежде всего. Тогда не будет многих ненужных усилий, и отпадёт много искусственных противоречий и споров. Тогда все наши заграничные церкви будут трудиться по распространению мирового православия, а русские церковные судьбы решатся вполне независимо от них нашим 70-миллионным православным миром.

Если же остаётся, хотя бы в группах, порыв воротиться в Россию как только это не будет значить — в лагерь, — то такого возврата ещё надо быть достойным. Из десятилетий свободы нельзя вернуться без духовного приношения.

Но Россия там, под чугушной корой, много и сильно развивается за последние 20 лет. И всё зарубежное, что хочет оставаться русским (не только Церковь), должно успевать развиваться тоже. Были десятилетия — неуступчивое стояние против большевизма в мире, подданном обману, было доблестью. Но вот Россия духовно перестояла большевизм, изжила его, в ней уже сегодня духовно строится будущее, — и кто за рубежом хотел бы не отстать, к тому будущему примкнуть — должен сегодня искать свои доступные пути развития, духовного возвышения.

И тут так ясно **объединяются**, а не разъединяются непрерывно и сердито спорящие юрисдикции. Перед ними — два духовно возвышающих шага видятся мне, и оба они — в раскаянии. (Всё будущее всех народов — в раскаянии, или скоро — ни в чём вообще.)

Один — взять на себя, и покаяться, и искать путей неповторения: что русская церковь в роковую для родины эпоху допустила себя быть безвольным придатком государства, упустила духовно направлять народ, не смогла очистить и ошутить русский дух перед годами ярости и смуты. И если по сегодня сатанинский режим душит страну и грозит задушить весь мир — то из первых виновных в этом — мы, русские православные. Никто из русских священнослужителей за рубежом уже не виновен в том лично, — и все разделяют тот наследственный грех Русской Церкви. Так не сюда ли лучше направить всю силу анализа и блеск аргументов, которые сегодня истрачиваются в мелких бесцельных спорах?

Второй, ранее того — наше безумное — бесовское! — гонение старообрядцев.

Без этих двух истинно-церковных и друг другу причинно-наследовавших грехов — не в России бы родился современный терроризм и не через Россию пришла бы в мир ленинская революция: в России староверческой она была бы невозможна!

Два таких последовательных раскаяния сотрясли бы, но и оживили бы к развитию наши заграничные церкви, дали бы им тот духовный импульс, которым только и восполнили бы они своё неучастие в сегодняшнем развитии России.

Увы, ответ митрополита Филарета на эти два пункта в моём письме Собору не подал надежд. Он и сегодня упрекает старообрядцев в дроблении на секты (да мы же, нашей суетой, а по-

том жестокостью, поставили их в то положение!), в неразвитии «настоящей святости» и даже утере «каких-либо признаков православия». Тут — и незнание их и безучастность к ним.

Этих оставшихся старообрядцев надо видеть — их крепость, их убеждённость, их самоотверженные ночные моления (нам, уже непосильные), их жизненное мужество и решимость — то 200-летнюю жизнь в Турции, то за одно поколение, без языков и без знания этого мира, переезды всеми семьями — по десятку детей! — из Китая в Бразилию — из Бразилии в Штаты — и еще теперь в Аляску, спасая этих детей от развратного дыхания века. Видеть, как сохранился их национальный облик, народный нрав и слышать их сохранённую речь. Нигде на всём Западе и далеко не везде в Советском Союзе почувствуешь себя настолько в России, как среди них.

Но они — затравлены и напуганы нами. Они — и христианами нас почти не почитают, они и в притворе своего храма не разрешают нам перекреститься ни по-своему, ни по-ихнему, — а русские Церкви одна за другой так и быть дозволяют им — присоединиться к нам... Непроходимое непонимание.

Кажется странным: начинать развитие в XXI веке с покаяния в грехе XVII-го? Но наши вины велики или малы не по давности их и не по числу сегодня уцелевших обиженных (старообрядцев было 12 миллионов, ныне их, может быть, во сто раз меньше), — а по объёму и значению совершенного когда-то преступления. Что преступление было — оспорить никто уже не найдётся. Христианам ли доказывать, что без покаяния невозможна никакая христианская жизнь и никакое движение к свету? Мистическое значение такого покаяния в 300-летнем грехе даже трудно предсказать, оно расширяется за пределы церковной политики, практики, оно может открыть такой же поворот в истории нашей страны, каким повернуло нас изначальное их гонение.

Сегодняшние намерения всех трёх Церквей всё более проясняются публикациями «Вестника»: ежедневно помногу раз высылать моления «о соединении всех святых Божиих церквей» — и не объединяться, ибо ничего объединяющего в трех заграничных ветвях православной Церкви уже не осталось.

Ан вот и осталось такое ясное объединяющее: чем спорить да корить, — друг в друга всмотреться: ба! да все мы — **свои**, все — и и к о н и а н е! Все вместе мы поныне разделяем и одобряем великие преступления против древнего православия — и это сое-

дило нас навек (хоть и обрекло вечно разъединяться). Все три наших новообрядческих ветви, при всех им достоинствах и различиях, **едины** в том, что пренебрегают растоптанным староверием, древним православием, Сергия Радонежского. И неужели мы думаем, что не упавши **земно просить прощения** у него (один архиепископ Антоний Женевский после Собора призвал близко к тому) — какая-нибудь из трех ветвей, будь она преблистательна теоретическим арсеналом, может придти к торжеству веры?

А у церкви Американской старообрядцы живут **прямо** на ее территории все. Неужели это — не Указание?..

В перспективе столетий ничтожными покажутся все нынешние различия «юрисдикций», но всё более будет расти и расти тень того великого церковного преступления, с которого началась гибель России.

Июнь 1975

США, Вермонт

ПО ПОВОДУ «ПИСЬМА ИЗ АМЕРИКИ»

Печатая «Письмо из Америки» А. Солженицына, мы не можем умолчать о том, что ряд суждений, высказанных в нем, расходятся с точкой зрения Редакции «Вестника».

В споре не поверхностно-юрисдикционном, а затрагивающем коренные и мучительные вопросы Церкви, беспристрастными быть мы не можем: экклезиологические установки, которые определяют наши собственные стремления и наше отношение к Русской церкви в митрополии — без иллюзий, но и без осуждения —, являются итогом богословского подвига лучших умов России, сумевших распознать и преодолеть недуги и пороки синодального строя (смещение Церкви с государством и с нацией). И напротив, в воззрениях и утверждениях «зарубежников», не проделавших этой богословской работы, мы видим слишком много ошибочного по существу и рокового на практике.

Наибольшее расхождение между нами и А. Солженицыным в оценке Американской автокефалии. (1)

А. Солженицын, объезжая Новый Мир, правильно почувствовал степень укоренения широких слоев православного населения на американской почве. Ведь основная масса славянского населения в США и Канаде была выплеснута не Революцией 17-го года, а экономическим маразмом русской, вернее западно-украинской деревни в конце XIX столетия. Это была не политическая, т. е., в интенции своей временная эмиграция, а экономическая, расположившаяся на постоянное жительство. Мало культурная крестьянская масса сравнительно быстро потеряла свои национальные особенности, в частности язык, за исключением одной: веры отцов. И эту свою национальную особенность она постепенно, приобретая новую, уже американскую культуру, стала осознавать как независимую от нации и от происхождения, как самодовлеющую верность Христу и Его Церкви.

Но из своих дорожных впечатлений, даже сочувственно отнесясь к неизбежной англицизации церковной жизни, А. Солженицын вывел, как нам кажется, спорные заключения относительно американской автокефалии. Дело было не только в «каноничности» бывшей митрополии: автономная *de facto*, она повисала

(1) см. по этому поводу **Вестник** № 95-96, нашу передовицу и статью Г. Бенигсена «На путях к автокефалии Американской митрополии».

в воздухе, так как эта автономия не была ей никем дарована, а самочинно, по необходимости, ею же провозглашена. Такое положение могло носить лишь временный характер, тем более, что митрополия была не единственная ветвь православия в Америке. Но было и другое, более существенное: та Церковь, что была некогда едина в своей поместности (при епископе Тихоне, до Революции), раздробилась после Второй мировой войны (третья волна эмиграции, причём многонациональная) на полтора десятка обособленных юрисдикций. Вокруг рушатся миры, меняется коренно образ жизни, а православные безнадежно барахтаются в юрисдикционном раздроблении и национально-политической розни! Как найти выход из этого вопиющего соблазна? Единственный объединяющий принцип мог быть только наднациональным, возвратом к изначальной поместности, соответствующей самой природе Церкви. К сожалению греческая церковь в США, наиболее многочисленная и финансово могучая (успешная экономическая эмиграция) отказалась возглавить объединяющее движение и не отозвалась на призыв митрополии... Московская же патриархия пошла на встречу и, **ничего не требуя взамен**, даровала американской (бывшей русской) митрополии автокефалию. К новой церкви примкнули румыны и албанцы. Тогда же автокефалия обратилась к Украинской церкви с предложением войти в неё как **Украинская** епархия, но получила отказ (хотя один из её епископов Константин Бугган выученик Владимирской семинарии). Вопреки мнению А. Солженицына, мы глубоко убеждены, что именно с **течением времени** всё больше будет выявляться историческая необходимость и оправданность Американской автокефалии, как соответствующей воли Божьей о Церкви. И горько пожалеют те, кто во имя ценностей преходящих не способствовал её укреплению и развитию...

А. Солженицын осуждает не столько сам факт получения автокефалии, сколько формы, процесс этого получения. Однако, в этом вопросе, он располагал не совсем точной информацией. Соглашение составленное в США **не было изменено** в Москве и посланный молодой «американский» епископ якобы подменённого соглашения не подписывал (а привёз в Москву уже подписанное митр. Иринеем). Московская патриархия, по соглашению, обязывалась способствовать переходу своих малочисленных приходов в Автокефалию, но **на практике** это обязательство за последние три года не выполняла. Во избежание недоразумений: автокефалия согласует с Москвой лишь переход **тех** приходов, что раньше находились в ведении Москвы, (при чём ни одному приходу, проголосова-

вавшему присоединение к автокефалии отказано не было). Но из этого никак нельзя вывести, что Американская церковь ведёт себя не автокефально. Этот упрёк мы решительно отвергаем и с полной ответственностью свидетельствуем: Автокефалия в своих действиях, решениях и высказываниях ни в чём не ограничивает своей независимости, а против преследований верующих и инакомыслящих выступает постоянно и энергично как от имени всей церкви на своих соборах, так и в своих изданиях (см. в частности The Orthodox Church). И, как известно, к голосу богословов Американской автокефалии в России на глубине особо прислушиваются. А обличать Московскую патриархию кто здесь, на свободе и в тепле, вполне имеет право? Ведь сам А. Солженицын, обращаясь к Зарубежному Собору сказал, что «пересеча границу, он потерял право повторить своё письмо к патриарху Пимену»...

В противовес Американской церкви и отчасти Парижской (они совершенно едины, это не разные юрисдикции, а одна и та же церковь, но на разной территории и в разных условиях существования) — А. Солженицын хвалит неуклонное стояние против большевизма Зарубежной церкви. Споры нет: антибольшевистские настроения являются как бы отличительным признаком Зарубежной церкви и окрашивают всё её бытие. Во имя антибольшевизма она отделила себя от всего православного мира, от вселенской Церкви. Всякий негативизм, но особенно в Церкви, несёт в себе и роковые последствия. Не в «русской узости» упрекаем мы Зарубежную церковь, а попросту в узости, в сужении мирового горизонта до самое себя. Стояние против советской власти (на расстоянии!, увы, большинство иерархов и клириков Зарубежной церкви, попав по ту сторону занавеса, не закрепили своего свидетельства не только мученичеством, но даже твёрдостью) распространяется и на Московскую патриархию в целом, вплоть до возведения на неё кощунственных обвинений: подпорченная благодать, «крыса в бочке мёда» — по несчастному определению митр. Филарета) и на всех тех, кто находится в евхаристическом общении с ней... Фактически подвергается остракизму весь православный мир, уж не говоря об инославных... Стояние против власти оборачивается церковной междоусобицей, непримиримость ко злу превращается в нетерпимость по отношению к братьям, твёрдость — в ожесточение и озлобление. Тем самым смещается самый стержень Благой Вести, основанной на любви...

Несколько напоминая старообрядцев, чье заблуждение в том, что они «никониан» не почитают за христиан, а никонианскую Цер-

ковь считают безблагодатной, руководители Зарубежной церкви живут в апокалипсическом испуге, мня только себя самих спасёнными, а всех остальных более или менее вовлечёнными в «апокалипсис»... Осуждение глобальное всего современного мира ведёт к неразумной идеализации прошлого: царская Россия синодального времени почитается чуть ли не реализацией Царства Божьего на земле...

В этом чувстве собственной исключительной правоты — забвение основного закона духовной жизни, о котором с такой силой напомнил А. Солженицын в «Архипелаге ГУЛага»:

«На гниющей тюремной сололке ощутил я в себе первое шевеление добра. Постепенно открылось мне, что линия, разделяющая добро и зло проходит не между государствами, не между классами, не между партиями — она проходит через каждое человеческое сердце — и через все человеческие сердца. Линия эта подвижна, она колеблется в нас с годами. Даже в сердце, объятom злом, она удерживает маленький плацдарм добра. Даже в найдобрейшем сердце — неискоренённый уголок зла.

С тех пор я понял правду всех религий мира: они борются со злом в человеке (в каждом человеке) Нельзя изгнать вовсе зло из мира, но можно в каждом человеке его потеснить».

Перекладывая всю тяжесть борьбы на внешнее зло, «Зарубежная церковь» заражается (не целиком, разумеется, а в отдельных суждениях и поступках) от своего врага, для которого зло — внеположно человеку.

**

«Национальная узость» всё же для Церкви немалая опасность, поскольку она подчиняет абсолютное относительному, в крайних случаях «низводя Бога до атрибута народности» (Достоевский). Этим были грешны поздние славянофилы конца XIX века, их ошибку повторяют и московские нео-славянофилы, для которых Церковь не данное свыше, а нечто присущее народу.

Кто не разделит скорби Солженицына о том, что забываются страдания России в общественных молениях? (2) Будем надеять-

(2) Практика этих молитв переменчива и зависит целиком от настоятеля. Наиболее широкое прошение читаются в епархии митр. Антония Блюма. В движенческом приходе, помимо обычного прошения о страждущей церкви российской, вставляется еще прошение об избавлении от уз заключённых православного исповедания и прошение о возвращении на служение в Россию.

ся, что призыв его будет услышан: Россия и православная церковь обязаны объединиться, чтобы молитва о них возносилась всюду, независимо от степени ассимиляции приходов... Но не верна, на наш взгляд, готовность Солженицына поставить крест на служение эмигрантских церквей России. Нет никаких оснований отрицать возможность двойного служения: одновременно и новой поместной церкви и церкви-матери. Примеры церковных деятелей успешно выполняющих двойную задачу достаточно многочисленны. Более того: тут нет никакого противоречия — служба духовному возрождению России, служишь и всему миру (как правильно отметил А. Солженицын), но и обратное верно: укрепление православных церквей на Западе служит и православию в России. Не все конечно могут нести это двойное служение: дары различны, но только оно будет полным ответом на волю Божию о нас.

И последнее: А. Солженицын считает, что объединяющим остаётся только согласное раскаяние за крупнейшие грехи церковной и государственной истории России. Закономерное желание преодолеть юрисдикционный спор, легко соскальзывающий на бесплодную перебранку — духовным действием. И действительно исторические ошибки Церкви не должны быть забыты. Переоценка «старообрядчества» как духовного явления была начата «парижскими» богословами, в частности А. В. Карташовым. Экклезиология о. Сергия Булгакова, исторические изыскания Г. Федотова в отправной своей точке были размышлениями над случившейся катастрофой. Эта работа, мы надеемся, будет продолжена. Но в своём призыве не преувеличивает ли А. Солженицын возможности зарубежных церквей, а также степень их разъединённости? Могут ли части бывшей русской церкви, разбросанные по всему земному шару, решать и в каком-то смысле предрешать глубинные вопросы метрополии? Имеют ли они на то полномочия от совокупности Русской церкви, обладают ли достаточными моральными основаниями и силами?

Нам же представляется, что у Церковью за рубежом более скромные, хотя и не менее ответственные срочные задачи: выжить в новых условиях, укорениться на новой почве не зачехнув, нести свидетельство о Христе, там где Бог им судил быть, не забывая о своей ответственности перед Россией.

И так ли верно что нет ничего объединяющего? Ведь и вера та же, и обряды те же, и если пока пути расходятся, то разве это препятствует мирному сожительству и евхаристическому обще-

нию? Ведь каждая юрисдикция или ветвь имеет свою относительную правду и тем самым право на существование. Рознь или грех начинаются тогда, когда одна из ветвей претендует на **полную** правоту и отъединяется не только организационно и канонически, но и духовно-сакраментально от других. Острота юрисдикционной вражды должна с течением времени ослабнуть. И к мирному сосуществованию путь, как нам кажется, несложен: сначала бросить вражду, соревнование, наступление друг на друга, отбирание приходов, восстановить затем общение (3), чтобы наконец в нескором, но всё равно неминующем будущем слиться во единые свободные и крепкие поместные церкви.

(3) К сожалению на предложение Американской автокефалии восстановить евхаристическое общение Синодальная церковь ответила резким отказом. А Братство преп. Германа Аляскинского (церковная организация!) кощунственно заявила по поводу этого предложения: «Сам диавол не мог бы изобрести более лукавого, «невинного» искушения, так сильно играющего на эмоциях и гуманитарных мотивах!» (**Православная Русь** 1/14 июня 1975). По-истине не ведают что говорят!

Прот. Георгий БЕНИГСЕН

ПРАВОСЛАВИЕ В КАЛИФОРНИИ

(Опыт социологического анализа)

Сан-Франциско, как и вся Калифорния, социологически отличается от остальной Америки своим космополитическим характером. В ранние времена своего развития, переходя из испанских рук в руки янки, Калифорния была плодотворной почвой для разного рода авантюризма. Сюда приезжали заработать, чтобы затем обанкротиться. Здесь было место встречи западной и ориентальной цивилизации. Сама почва Калифорнии, столь часто подвергающаяся непредвиденным колебаниям, накладывает на значительный процент калифорнийцев некоторый отпечаток «непривязанности». Таким образом, в калифорнийских условиях создался психо-социологический профиль населения отличный от остальной американской демографии.

В какой-то степени эта калифорнийская демографическая типология отразилась и на судьбах Православия на Западном побережье Америки. Даже в плане обще-американском, православная линия заселения американского материка отлична от англо-саксонской колонизации. «Рядовой американец» живущий на западном побережье и собирающийся отправиться на атлантическое побережье говорит, что он едет «обратно на восток». Линия православной «колонизации» идет в обратном направлении: не в пример иным иммигрантам мы высадились не в Пенсильвании, а на тихоокеанских берегах. Это, пожалуй, особенно сказалось на истории Православия в Калифорнии, где чувство близости Аляски и сознание некоего географического «первородства» должно было быть очень сильным в начале столетия, когда Сан-Франциско было все-американской епископской кафедрой. Да еще и при Митрополите Феофиле и в начале епископства Митрополита Леонтия Сан-Францисский Епархиальный Совет официально именовался «Северо-Американским Церковным Правлением» и только в пятидесятых годах был лишен этого исторического звания. Митрополит Феофил, все в духе той же традиции, вплоть до своей кончины оставлял за собой титул Архиепископа Сан-Францисского, Митрополита всея

Америки и Канады. Все это, вместе с огромной географической разбужденностью, наложило своеобразный церковно-социологический отпечаток на паству Православной Церкви в Америке, населявшей и населяющей Западное побережье.

2

До второго десятилетия нашего века Русская Православная Церковь была единственной представительницей вселенского православия в Америке. Поэтому в ее миссионерскую орбиту включались все православные — без различия их этнических характеристик. В метрических книгах Свято-Троицкого Кафедрального Собора в Сан-Франциско, за годы вплоть до Российской революции, доминируют имена и фамилии православных арабов, сербов, болгар, румын, албанцев (причем все в русском правописании) и только иногда появляются русские, украинские или белорусские фамилии. Среди них и американские имена — перешедших в православие. В те годы, с самого начала своего существования в Америке, Церковь находилась под покровительством Российской Империи в лице ее дипломатических представителей. Русская часть калифорнийского населения была сравнительно немногочисленной, но весьма разнообразной. Помимо русских сектантов (молокан), питавших к православию чувства недружелюбные, среди русских можно было найти дипломатов, промышленников, политических эмигрантов левых или анархических настроений, авантюристов благородных и не очень благородных, людей бежавших от правосудия и т. д. Сейчас даже трудно анализировать степень приверженности большинства этих людей церкви. Несомненно были среди них такие, для которых церковь была тем, чем она должна быть для каждого православного христианина. Но было много и таких, кто искал церкви только для того, чтобы покрестить ребенка, повенчаться, похоронить близкого, причаститься раз в году. Были, конечно, и враждебно относившиеся к церкви, считавшие ее «служанкой кровавого империализма». Несомненно, что уже в те ранние времена начался отлив православных от церкви. Тому было, как всегда, множество причин: дальность расстояния, погруженность в практический американский материализм, влияние сектантства, поиски новой социальной идентификации, процесс американизации, уход от прошлого, женитьба на не-православных и т. д.

Священник того раннего периода мог быть только подвижником. Он был ограничен в средствах передвижения и коммуника-

ций. Даже знания русского и английского не было достаточно, так как другие православные часто не говорили ни на том, ни на другом языке. Пасомые его представляли, не подлежащее учету и анализу, разнообразие характеров, традиций, привычек, философий, требований и не редко ему следовало быть готовым к неожиданной грубости и враждебности. И в тоже время он был пастырем, отцом, советником, помощником для всех, как свидетельствует об этом хотя-бы многонациональный характер вышеупомянутых метрических книг. Было у него достойное руководство в лице талантливых епископов-миссионеров и практическая поддержка в лице российских дипломатических представителей. Но в тоже время сама жизнь постоянно ставила его перед мириадами проблем и положений, решение которых далеко не всегда можно было найти в «Настольном руководстве приходским священникам российских епархий». И все же эти епископы и священники, вместе с верными им и преданными церкви мирянами, заложили те корни, на которых растет сейчас современное американское православие. Крепкие корни церковного сознания и устройства, верности уставу и богослужению, вдохновения апостольским служением, готовности самоотдачи.

3

Годы первой мировой войны, а особенно последовавшей за ней русской коммунистической революции потрясли многое в западном мире. Это потрясение критически сказалось и на положении православия в Америке, в том числе и в Калифорнии. Связь с Российской Империи и принадлежность к Русской церкви была неожиданно прервана. Прекратилась финансовая поддержка из России и утратило свое значение ее заграничное дипломатическое представительство. Наступил пагубный хаос в политическом мнении американской общественности, серьезно покорившейся чарам «большевистского прогресса». Как только эти чары стали терять свою силу, поднялись анти-русские настроения и все русское стало ассоциироваться со ставшим вдруг неприемлемым русским коммунизмом. Среди самих православных наступило немалое смущение: появилось увлечение большевизмом и его идеализация, укрепились позиции русских марксистов, анархистов и прочего ненавидящего православие элемента в среде номинально православных славян.

В этом политическом и социологическом хаосе трудно приходилось духовенству. Поначалу не хотелось верить, что новый строй

в России продержится долго. Все ждали того времени, когда «месяца через два-три» восстановится связь с «выздоровевшей Россией» и оттуда снова начнется приток столь необходимых средств для содержания духовенства, храмов и прочего. Месяцы шли, а пламенные надежды не осуществлялись. Долги увеличивались, запасы уменьшались, средства к существованию приходили к концу. Порядок церковного правления, церковная дисциплина, основы доверия и кооперации были расшатаны до основ. Число прихожан сокращалось, да и оставшиеся верными находились в состоянии понятной паники. И все же пастырские руки крепко оставались «на руле» и продолжали Духом Святым вести церковь по рифам и сквозь бури мировой катастрофы. Храм оставался маяком.

4

То, что он действительно оставался маяком стало особенно очевидно в начале двадцатых годов, когда первые волны русской эмиграции докатились с Дальнего Востока до Тихоокеанского побережья Америки. Эти люди резко отличались от тех, кто составляли основной контингент американского православия до их прибытия в Новый Мир. Они принадлежали к разрозненным остаткам ушедшей из России Белой Армии, главным образом к ее офицерским кадрам. Несмотря на все потрясения они несли с собой верность православной традиции, порядочность, дисциплину, лояльность и трудолюбие. Вместе с ними и с членами их семейств, где таковые сохранились, шли представители русской интеллигенции — педагоги, чиновники, инженеры, доктора, писатели, художники, журналисты, словом те лучшие представители русской общественности, которых красная власть безжалостно выкинула из пределов их родины. С собой они несли глубокую и бескорыстную преданность России и православию, что не мешало им становиться лояльными гражданами Америки.

Приезд этих тысяч новых людей, в среде которых было и духовенство, был подлинным «переливанием крови», внесшим мощную струю новой жизни в почти обессилившее церковное тело. Они все без исключения приехали в Америку «ни на что». Денег у них не было. Профессии в большинстве были практически неприменимыми в новых условиях жизни. Нужно было либо переквалифицироваться, либо идти на любую работу, которую найти было совсем не легко. Негде было жить. некогда было заниматься целением «психологических ран», нужно было устраиваться на работу. Эта

эпоха истории православия в Калифорнии была эпохой великого социологического делания, когда церковь стала маяком и веры и жизни, куда шли и «лечить раны» и искать насущного хлеба. На долгое время церковь стала кабинетом врача-психиатра, столовой для голодных, ночлегом для лишенных приюта, школой для нуждающихся в грамоте, биржей труда для ищущих заработка, адвокатской конторой для попавших в беду, общественным центром для ищущих общения, семьей для одиноких... И соответственно этому священник стал «всем для всех», пока эти все не нашли, наконец, подобия нормальных условий жизни.

Этот период знаменуется особенным церковно-социальным вдохновением. Он же начинает вносить первые признаки идеологического расхождения и юрисдикционного запала. Как только проходит период коренной и вопиющей нужды, появляются возможность и желание задуматься над тем, «кто во что верит», появляются разногласия во мнениях на темы экклезиологические и общественно-политические. При всей несомненной и плодотворной церковной продуктивности этой эпохи 20-х и 30-х годов, она приводит к социологическому кризису, до сих пор не изжитому из славянской ветви православия в Америке.

5

Вторая мировая война застаёт православную Калифорнию в состоянии большого развития церковной и общественной жизни. Новые приходы (хотя и разных убеждений), школы при них, культурные, общественные и политические центры, монастыри, благотворительные учреждения занимают солидное место в русских анналах. Люди осели и на каких-бы работах они ни находились, общий жизненный уровень достигает значительной высоты. «Русскость» — не только в проявлении общественного характера, но и в церковной жизни — все еще продолжает быть доминирующим началом. Она свято хранится в устоях семейной жизни, даже там, где церковность не отличается большой конкретностью. Верность России и даже мечты «вернуться» живы во многих умах и сердцах. По уровню общей культуры эта православная социологическая формация далека от «гетто» — она для этого слишком широко открыта навстречу западной культуре. Но хотя и в аморфном плане, она является «страной в стране» и, при отсутствии заборов и перегородок, создает особый, ясно ощутимый, мир. Естественно, что эта обособленность дает полную возможность жить на осно-

вах «русскости», но она же является и препятствием к миссионерству, к проповеди православия инославным, к притоку к православию и влитию в него новых сил.

6

Следующая эпоха, современная этой статье, начинается Второй мировой войной. Кое-что в ней сходно, по отношению к православной жизни в Америке, с событиями первой войны. Политическая запутанность со склонностью к идеализации происходящего «на родине», с одной стороны, с другой — все углубляющийся среди православных славян процесс «американизации», особенно заметный на Восточном побережье, сам опыт войны, открывший Америке новые вселенские горизонты, великие мировые потрясения — гибель одной диктатуры и укрепление других, — все это накладывает отпечаток на социо-психологический профиль православия в Америке, особенно русской его ветви. Кризис усложняется еще и прибытием новых волн православных иммигрантов, две волны которых — европейская и вторая дальневосточная встречаются на Тихоокеанском побережье. В «до-автокефальной» Митрополии встречаются три течения: русский «патриотизм», видящий идеал в «Новой» (все еще сталинской!) России и желающий всяческого, в том числе и церковного с ней общения; все расширяющийся (если и не всегда углубляющийся) «американизм», чуждающийся всяких этнических ассоциаций и стремящийся к новым формам социальной идентификации, и «средний путь», пролегающий по линии поисков синтеза и верности каноническим устоям Православия — созданию поместной автокефальной Церкви. Синтетической особенностью этого «среднего пути» является то, что на нем оживается и верность церковным основам Православия, и полная лояльность той стране, поместной церковью которой мы являемся, и бережное отношение к традиции и заветам прошлого, из которого родилась наша церковь.

Тихоокеанская паства сначала Митрополии, а затем Православной Церкви в Америке, полностью и серьезно прошла через все ступени нового кризиса. Здесь она невольно встретилась с неизбежной поляризацией, в которой обострилось все ранее намечавшееся: абсолютная «верность России» вылилась в обособленность «зарубежного русского православия»; идеализация происходящего в СССР закрепила мечтателей в верности «Москве»; поиски нового решения в духе исконной церковности привели к тому

пути, который закончился созданием автокафальной Православной Церкви в Америке.

Новая волна беженцев оказала сильное влияние на общий социологический профиль анализируемой нами группы православных людей. В самой этой волне было несколько течений: беженцы из СССР, ушедшие отсюда во время 2-й мировой войны; русские беженцы из разных стран европейского рассеяния, представляющие собой большое разнообразие демографического характера; беженцы из Китая шанхайской ориентации и значительно отличные от них «харбинцы». Для всех этих иммигрантов, как и для беженцев 1-й войны, церковь была первым и самым главным местом духовного и социального прибежища. Встреча двух иммиграций — 1-ой и 2-ой войны — выразилась в ряде идеологических и общественных конфликтов, но в общем прошла удивительно безболезненно. Совместными усилиями, хотя и в разных «юрисдикциях», новые американцы, строя личную жизнь, отдали много энергии на расширение церковных и общественных баз, созданных со времени 20-х годов. Принцип «русскости» надолго оставлял за собой примат во всем, что делалось этими людьми. Только постепенно, в процессе включения, часто очень активно, в культурную, академическую, общественную и даже политическую жизнь американского общества, появились интерес к миссионерству и сознание его насущной необходимости. При почти полном отсутствии «психологии гетто», во всяком случае в том виде, в каком этот комплекс выражался у многих иных этнических формирований, вхождение в американскую жизнь не было связано с «отказом от своего». Наоборот — «свое», если в нем было культурное содержание, было не плохой картой и хорошо расценивалось на американском рынке общественных ценностей. И все же дети росли, кончали американские школы и университеты, женились на инославных, появлялось новое «внучатое» поколение — и со всем этим сохранение «русскости» становилось все более сложным предприятием. Задолго до этого в православной реальности в Америке возник крайне важный вопрос: является ли утрата «русскости» (или любой другой этнической идентификации) одновременно и «утратой» православия. Были такие, кто готовы были положительно ответить на этот вопрос. Но многие решали иначе: как ни важна этническая традиция, как ни желательно ее хранение, — еще более важно, даже при крушении национальных основ, сохранять то, в чем мы видим весь смысл жизни, все оправдание нашего существования — православие. На этом именно решении, как и на сознании неограни-

ченности православия национальными рамками, начало расширения приходов, а потом и целые приходы посвятили себя созданию не «американского» православия, а введению вселенского православия в рамки американской жизни. Вместе с подобными-же проектами, осуществлявшимися на приходском и обще-церковном уровне во всей Православной Церкви в Америке, это движение открыло новые возможности для миссионерской работы и начало создавать новые социологические варианты в жизни церкви. Появился целый ряд приходов, где православие лишено «национальных корней». Главная проблема, стоящая перед ними, состоит не в утрате литургических норм, которые принимаются полностью и с энтузиазмом, а в создании экзистенциальной основы церковного круга жизни, не ограничивающегося только богослужбной практикой, но полагаемого в основу полноты христианской и церковной жизни семьи и общины. Здесь на лицо опасность возникновения «воскресного христианства» и исчезновения всеночных, праздников, постов, как из литургического круга, в смысле участия в нем церковного народа, так и из домашнего и семейного благочестия.

Проникнув в славянские страны, христианство осуществило ценнейшую задачу объединения всего круга человеческой индивидуальной и общественной жизни в единые рамки сакраментального ощущения жизни. В этих рамках семья и церковь, дом и храм соединились в общем круге церковного года. И тут, конечно, были свои кризисы, уходы в крайности православия либо погруженного в быт, либо оторванного от жизни, но общий контекст существования привел к той духовной и социологической реальности, которую в России не смогли уничтожить полувековые потуги большевизма.

Перед православием в Америке поэтому стоит огромная и важная цель: погрузить американскую социологию новых православных поколений в полноту сакраментального опыта церкви. Воссоздать литургический круг таким образом, чтобы он не вылился только лишь в точно исполняемые и плохо посещаемые уставные богослужения, но полонил-бы жизнь православной американской семьи чувством праздника, поста, подвига и радости о церкви. Без этих основ американскому православию грозят глубокие испытания. И только на этих основах православная американская социология может быть радостно погружена в полноценное церковное творчество, ведя не только самое себя, но и всю страну к православному ощущению жизни.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
ПО ПОВОДУ СТАТЬИ Н. ЗЕРНОВА *

(выдержки)

...Приписывая разделение личным счетам с одной стороны (между кем?), Н. М. Зернов видит за ними и «гораздо более значительные расхождения». Расхождение это он усматривает «по линии различных определений взаимоотношений между церковью и государством». Но далее он пишет, что «отдельные иерархи представляли определенные направления, как политические, так и церковные, и вокруг них сгруппировались сторонники не только по личным симпатиям, но и по богословским убеждениям (стр. 119). Однако он ничего не пишет об этих богословских убеждениях и видит разделение только по линии «различных определений взаимоотношений между церковью и государством». Тут несомненно первая ошибка Н. М. Зернова. На Соборе произошло разделение только по линии вопроса о монархии, но очень скоро определилось гораздо более глубокое разделение по линии той «третьей партии», о которой Н. М. Зернов пишет: «своих идеологов она нашла позже уже, главным образом, в среде тех религиозных мыслителей, как Булгаков, Бердяев и Федотов, которые были высланы на Запад советской властью в 1922 году или еще позднее покинули Россию» (стр. 124). Непонятно только, кого именно он имеет в виду, когда говорит, что «на Соборе они поддерживали Епископа Вениамина». Откровенно говоря, просматривая список членов Собора, я не знаю, кого надо было бы отнести к этому разряду. Но значение этих высланных профессоров и сочувствующих их богословскому направлению лиц **в разделении 1926 г.** совершенно несомненно и Н. М. Зернов прав, когда их упоминает.

Т. о. Н. М. Зернов, так-же как и мы, не соглашается с определением Солженицына, что нынешнее разделение вызвано спорами «не о вере, не об оттенках веры, даже не об обряде, а из-за каких-то юрисдикций».

Но, сосредотачиваясь только на вопросе Церкви и Государства, Н. М. Зернов в своем определении сути расхождения исхо-

дит из составленной им схемы: Зарубежная Церковь это государственники, духовные преемники преп. Иосифа Волоколамского, желающие насильем задушить несогласных, а их противники это последователи преп. Нила Сорского, сторонящегося государства и благостного к еретикам и инакомыслящим.

Мне кажется, что такого рода исторические параллели всегда очень условны и редко вносят ясность. В данном случае параллель вообще не подходит к нашим условиям.

Заграницей у нас не было и нет ни проблемы XV-XVI века относительно монастырских имуществ, ни проблемы призвания помощи государства для противодействия распространению ересей прежде всего потому, что нет у нас государства. На какую же государственную власть могли бы мы опираться? Из всех церковных групп только Московская Патриархия имеет за собою аппарат государственной власти, но при том власти не православного Государя, а атеистического, враждебного всякой религии правительства.

Во времена преп. Иосифа не было проблемы отношения к неправославному, а тем более атеистическому государству. Он имел перед собою православного Великого Князя. Проблема отношения Церкви к иному государству в России впервые стала только перед Всероссийским Собором в 1917 г. В разрешении ее Собор, можно сказать, шел ощупью. Он не сразу освоился с мыслью о бытии Церкви в неправославном государстве...

...Отбросив искусственную схему, по которой Н. М. Зернов Зарубежную Церковь и Московскую Патриархию зачисляет в последователи иосифлян, посмотрим насколько верно он излагает взгляды нашей Церкви.

Н. М. Зернов пишет о нас: «Они верят в возможность и необходимость восстановления священной монархии, не мыслят себе церкви вне союза с государством, не отделяют их друг от друга и потому называют московскую патриархию отпавшей от Христа, так как она пошла на соглашение с сатанинской властью» (стр. 122).

На основании каких данных сделана такая формулировка? Насколько она отвечает действительности? Он приводит только послание Собора, изданное 54 г. тому назад. То, что он привел его целиком, делает ему честь. Но ведь он пишет в настоящем времени и потому столь старый документ едва-ли может почитаться достаточным.

* См. Вестник РХД № 114

Я думаю, что без лишней скромности я могу сказать, что являюсь достаточно ярким выразителем взглядов Зарубежной Церкви и потому позволю себе повторить мысли, ранее высказанные мною в ответе на очень похожие утверждения Архиепископа Иоанна Шаховского.

Человек теоретически может спастись при любых условиях и любом образе правления. Однако, в одних условиях легче образоваться православному быту и легче спастись, а при других — труднее. Поэтому в заботе о спасении своих чад Церковь не остается равнодушной к тем условиям общественно-государственной жизни, какие эти чада себе создают. Это вопрос не догмата, а пастырской целесообразности. Однако, Церковь не создает государственного аппарата и даже строя, но только своим влиянием воспитывает составляющих их лиц. Поэтому иерархия не может погружаться в чисто политические споры партий. Как все человеческое, ни один образ правления не может признаваться абсолютно и при всех условиях совершенным. Впрочем, в известных случаях Церковь может указывать своим чадам целесообразный и наиболее благоприятный для спасения души путь государственной жизни. Исключать всю область политической и общественной жизни из предметов пастырского руководства, значит ограничивать Церковь в исполнении стоящей перед нею задачи пастырского служения в отношении нравственного воздействия на народ.

Эти принципы получили выражение в суждениях Всероссийского Собора и они приняты были и большинством и меньшинством на 1-м Карловацком Соборе. Ни тут, ни там никто не упоминал иосифлян и их начала.

Однако, отсюда очень далеко от того, чтобы, как пишет Н. М. Зернов, мы не мыслили себе Церкви вне союза с государством, при чем он даже не указывает каким государством. Я не знаю человека, который бы так мыслил.

Не со всяким государством возможен союз. В этом убедился Всероссийский Собор, когда попробовал вести с советскими комиссарами переговоры даже не о союзе, а о сосуществовании и признании ими за Церковью каких-то прав. Переговоры делегации Собора, возглавленной А. Д. Самариным, ни к чему не привели (Деяние 15/28 марта 1918 г.). Союз с врагом невозможен. Жизнь показывает, что и мирное сосуществование не возможно с тем, кто во что бы то ни стало ищет твоей гибели. Невозможно мирное сожительство Христа и Велиара, Церкви и Антихриста (2 Кор. 6, 14-16).

Союз Церкви возможен только с государством, которое признает себя православным и для которого естественнее всего иметь монархию. Но православная монархия возможна только при православном народе. Поэтому нельзя ожидать в России православной монархии и союза ее с Церковью пока не произойдет религиозного возрождения Русского народа. Сюда можно отнести наставление Спасителя: «Ищите прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6,33).

Так именно поставлен был вопрос в ответе Второго Карловацкого Собора (1938 г.) на приветствие Великого Князя Кирилла Владимировича. Там значилось, что «Собор возносить усердную молитву ко Всевышнему о восстановлении полного духовного и национального единства на основах древней Святой Руси: оно одно только может привести к восстановлению Русской Державы, возглавленной Царем-Помазанником, на коем попрежнему будут почивать молитвы и благословение Церкви» (Деяния Второго Всезарубежного Собора, Белград 1939 г.). Если бы в России пал коммунизм, то отношения Церкви с властью сложились бы в зависимости от ее отношения к Церкви. Вообще отношение Церкви и государства не относится к области догматики, и ставится так или иначе не отвлеченно от качества господствующей власти, а в зависимости от ее характера.

...На Карловацком Соборе, Архиепископ Анастасий со свойственной ему объективностью доложил Собору обе точки зрения членов Отдела о духовном возрождении России. Он указал на то, что в сознании членов Собора, несогласных с окончательной редакцией Послания и по началу не желавших вообще касаться вопроса о Монархии, произошел несомненный сдвиг. «Переходя постепенно, говорил он, от теоритической отвлеченной точки зрения на указанный предмет к области живой реальной жизни, они не могли не видеть, что Церковь как факт истории, живет в условиях пространства и времени, она есть как бы лестница Иакова, вершиною своею уходящая на небеса, а основанием своим утверждающаяся все-таки на земле, низводя благодатное благословение на все стороны человеческого бытия... И вот, далее говорил он, в нас невольно заговорили заветы древних строителей Русской Земли... перед нами ярко предстал образ адаманта Православия Святейшего Гермогена и побудил нас, именно как церковный орган, сказать свое слово о необходимости восстановления Царской власти в России. И мы сказали это слово вполне единодушно и единогласно».

Т. о. разногласие определилось **только в одном вопросе**, в вопросе о призыве к молитве Богу «да вернет на Всероссийский Престол помазанника, сильного любовью народа, законного Царя из дома Романовых».

Н. М. Зернов прав, что оценивать этот акт надо в свете существовавших в то время положения и настроения.

Только год прошел со времени крушения Белой Армии на Юге России. Четыре года прошло со времени революции. Члены Собора вероятно все в свое время приносили присягу Царю и его законному Наследнику. У них более остро чем у наших нынешних поколений могло быть чувство национальной вины в революции. Это чувство получило свое выражение в покаянном тоне Соборного послания. Но, не будучи членом Собора и рассматривая этот вопрос теперь, я прихожу к заключению, которое может удивить читателей и показаться парадоксальным. Я вижу, что подход к вопросу о монархии у меньшинства, желавшего остаться вне политики, но соглашавшегося на упоминание монархии, был более политическим по существу, чем у большинства, настоявшего на упоминании в послании **законного Царя из Дома Романовых**.

Поясню свою мысль. Меньшинство, если судить по его письменному заявлению и слову Архиеп. Анастасия, принимало монархию как наилучший для России образ правления. В такой плоскости это есть вопрос государственной и политической целесообразности. Поскольку в этом подходе исключается вопрос о верности или измене присяге, он остается в области политической доктрины, который может трактоваться так или иначе вне религиозно-нравственной области. Сознание народного греха в революции при таком подходе может совсем не иметь места. Напротив, когда речь идет об измене присяге, которая приносилась не образу правления, а лично Царю и его законному Наследнику, то это есть понятие религиозно-нравственное. Усвоение такого сознания и всенародное раскаяние действительно могло бы нести за собою духовное оздоровление нации и ее возрождение. Призыв к нему был логическим завершением мысли о монархии, постепенно, в процессе обсуждения, принятого всеми членами Собора. Владыка Анастасий упомянул это в своей речи, но от него частично ускользнула религиозно-нравственная сторона дела. Все как будто видели причину бедствия в народном грехе, но меньшинство не пожелало точно определить его существо.

Конечно, призыв этот из Сремских Карловцев, особенно ослабленный возражениями оппозиции, не мог получить всероссийской

силы. Он скоро стал забываться и теми, кто поднял и защищал его на Соборе, и когда теперь такое исповедание приписывается всей Русской Православной Церкви Заграницей как главная характеристная для нее черта, то это звучит анахронизмом. Если не считать поминовения убиенной Царской Семьи 4/17 июля и установления поста в этот день, я не помню никаких соответствующих определений наших Соборов и Синода. Н. М. Зернов нигде не нашел бы их определений «о восстановлении священной монархии».

Совсем неожиданным для меня явилось то, что, увлекшись своей схемой об иосифлянах, Н. М. Зернов стал строить догадки о том, как в случае доступа к власти мы «наверное нашли бы себя в праве прибегнуть к насилию». От канонических мер прещения до насилия далеко. Я думаю, что вникнув в написанное им, сам Н. М. Зернов об этом пожалеет, ибо мне представляется, что не в его характере сознательно проявлять несправедливость.

...Полагаясь на свои окрашенные односторонними впечатлениями воспоминания, Н. М. Зернов впадает в ряд фактических ошибок, которые хотелось бы указать.

Он много говорит о «ряде членов Высшего Монархического Совета», якобы приглашенных на Собор Митрополитом Антонием. Это не отвечает действительности. Лично по должности управляющего русскими православными общинами в Королевстве С.Х.С. он пригласил двух лиц: проф. Щербакова и Немировича-Данченко. О последнем мало знаю, а первый был глубоко церковным человеком, но не политическим деятелем. Думаю, что Н. М. Зернов мог бы его помнить по Белграду.

Н. Е. Марков был действительно приглашен Высшим Церковным Управлением, но не лично Митропол. Антонием. Но этим Управлением приглашены лица довольно разнообразных взглядов, совсем не связанные с монархическими организациями, наприм., Н. Н. Львов, П. П. Извольский, прот. М. Слункий, В. Д. Евреинов, прот. П. Беловидов, проф. Троицкий, проф. Новгородцев и др. Из членов Высшего Монархического Совета был один Н. Е. Марков, но было и несколько монархистов, не состоявших в означенном Совете, тем более не «видные члены его». Состав этот далек от партийного подбора. Такие видные монархисты как А. Н. Крупенский и А. М. Маслеников были приглашены не Митропол. Антонием, а Архиеп. Евлогием. А. А. Трепов был на Соборе по выборам от Франции. Показательно, что доклад Ненарокова (а не Никанорова, как ошибочно написал Н. М. Зернов), члена группы Епископа Вениамина по Приходскому Отделу, с указанием, что Церковь

должна быть вне политики и не зависеть от государства, — был принят единогласно.

На стр. 128 надо читать не ген. Батюшков, а ген. Батюшин. На той же странице священник не Крахмалов, а Крахмалев. На стр. 129 — М. В. Родзянко был не Васильевич, а Владимирович. На стр. 131 — не А. П., а А. Н. Крупенский, не Писарчик, а Писарчук. На стр. 132 — приветствие было не от архимандрита, а от Начальника Русской Духовной Миссии в Китае Епископа Иннокентия.

На стр. 137 Н. М. Зернов замечает, что все речи противников Еп. Вениамина приводятся в протоколах полностью, а его нет. Однако, на том-же собрании, о котором пишет это Зернов, Секретарь Голиков объяснял, что для более полного внесения речей в протокол, ораторам надо представлять их письменное изложение и это подтверждается решением Собрания. Через три дня сам Голиков докладывал Собору, что дважды напоминал Еп. Вениамину о записи его речи, но ее не получил. Вследствие этого, Секретариат не мог представить Собору законченного журнала заседания. Т. о. ясно, что дело было в технике записи, а не преднамеренном нежелании внести изложение речи.

ОТВЕТ Н. ЗЕРНОВА ПРОТ. Г. ГРАББЕ

Дорогой отец Георгий,

Большее спасибо за Вашу ценную критику моей статьи и за все фактические поправки. Как Вы сами пишете, я не писал историю Собора, а только мои юношеские впечатления о нем, которые были, естественно, во многом односторонни.

Моя попытка связать споры в эмиграции со спорами между Иосифлянами и Нестяжателями, конечно, не предполагает исторической идентичности, и Ваши возражения имеют полное оправдание.

Но я хочу остановиться на двух главных возражениях. Вы обвиняете меня в том, что я голословно утверждаю, что для сторонников Синодальной Церкви существует органическая связь между Православием и Священной Монархией и что многие из них считают одной из миссий Церкви способствовать восстановлению Царской власти в России. Я не могу привести примера синодаль-

ного постановления на эту тему, но я знаю многих друзей разделяющих этот взгляд. Я лично тоже считаю, что подлинная народная монархия наиболее желательная форма правления для России. Что же касается Вашего второго обвинения, что я приписываю некоторым членам Синодальной Церкви готовность применять меры насилия для пресечения ереси или церковного непослушания, то здесь к моему огорчению я считаю нужным подтвердить это убеждение. Революция не научила нас считать **всякое** принуждение в религиозной жизни недопустимым. Среди нас всех есть еще много людей, которые, если бы они были у власти, считали бы своим долгом перед Церковью полицейскими мерами прекращать пропаганду баптистов или униатов среди православных. Та атмосфера, которая сопутствовала запрещению Митрополита Евлогия к служению, то объявление совершаемых им и его духовенством таинств недействительными была вся проникнута духом такой нетерпимости, который был преисполнен насилием, хотя в данном случае оно было моральным, а не физическим.

Не знаю, как Вы теперь смотрите на эти события давнего прошлого. Они представляются мне не только роковой ошибкой, но и грехом перед нашей Церковью. Порывать общение в таинствах — это самая крайняя мера, которая приложима только к нераскаянным еретикам, а Синод применил ее в запутанных канонических спорах, причем даже не заручившись поддержкой у других Православных Церквей. Я очень надеюсь, что призыв Солженицына окажет свое благотворное влияние. Еще не прошло время для полного юрисдикционного объединения, но пора снять все прещения, которые уже давно потеряли всякую убедительность.

Хочется верить, что есть возможность найти пути для взаимного понимания между нашими трагически разделенными Церквями. Доброжелательный тон Вашей статьи является для меня залогом этого.

Прошу Ваших пастырских молитв

Николай Зернов

День Св. Серафима Саровского Чудотворца

19 июля/августа 1975

СЪЕЗД В АРЖЕРОННЕ

В декабре 1925 г. появился первый номер **Вестника РСХД**, тогда еще на ротаторе. Начиная с 1976 г. мы будем перепечатывать в **Вестнике** самые существенные статьи и заметки, появившиеся полвека назад.

Но еще до создания **Вестника**, материалы, относящиеся к Движению, появлялись в виде брошюр. Так целая книжечка была посвящена одному из знаменательных первых съездов Движения во Франции, имевшему место в июле 1925 г. в Нормандии, в замке «Аржеронн».

В работах съезда приняли участие митр. Евлогий, о. А. Калашников, о. С. Булгаков, А. Ельчанинов, Л. Зандер, Л. Липеровский, Г. Трубецкой, П. Евдокимов и др. Были прочитаны доклады о. А. Калашникова, «Как мы пришли к идее братства», В. А. Калашниковой (ныне Зандер) «Об исторических братствах юго-западной Руси в XVI, XVII и XVIII ст.», А. Ельчанинова «О характере русского благочестия», А. Карташева «Христианская община и внешний мир» и о. Сергия Булгакова «Аскетизм в условиях студенческой жизни».

В заключительном слове В. В. Зеньковский подвёл итоги съезда:

...«Несмотря на краткость своего существования, русское христианское студенческое движение в Европе уже имеет свою историю, которая первым долгом выразилась в эволюции его съездов. Ибо теперь мы по опыту знаем, что сердцем и основой съездов являются богослужения. А еще год тому назад богослужения помещались как можно раньше утром, чтобы не помешать общему ходу работ. Целью съездов, а по существу своему, целью всего нашего Движения, является погружение себя и других во всю глубину и тайну церковности и нахождение себя в этом погружении как братьев и сестёр. /.../ После того мистического подъёма, который мы только что пережили, говорить о нём кажется как будто нехорошо; но это духовное детонирование и ниспадание является необходимой жертвой для того, чтобы не впасть в православный спиритуализм и не оторваться от земли. /.../ Четыре дня нашего года мы прожили церковно, пребывая в том, что идёт к нам от молитвы. Но оцерковления ждёт вся жизнь — и не только наша, ибо как бы слабы и ничтожны мы ни были — оцерковление жизни совершается через нас.»

Ниже мы печатаем целиком центральный доклад о. Сергия Булгакова под названием более соответствующим его содержанию, несколько не утратившему свою злободневность несмотря на 50-летнее расстояние.

РОССИЯ, ЭМИГРАЦИЯ, ПРАВОСЛАВИЕ

Все вещи в мире можно и должно видеть на своем месте, где они предстоят нам в своем истинном значении и соотношениях; только тогда они прекрасны и красивы: безобразные развалины — когда они освещены заходящим солнцем или осеребрены луной — и кажутся прекрасными и являют собой не мираж, не иллюзию, но подлинную истину о заключающейся в них красоте. Каждая точка есть для всего мироздания, ибо Бог ни одну точку мира не уничтожил, но почтил каждую из них печатью вселенскости. И себя мы также должны увидеть в истине о себе, на своем месте — единственном, неповторимом и вечном: ибо каждому из нас Бог дал это место в мире. Поэтому, прочь малодушие и сомнения: что мы делаем ничтожное дело, что мы бессильны, что где-то другие люди живут по настоящему. Эти мысли кощунственны и богохульны, ибо всем нам Бог дал жизнь, на всех нас Он возложил обязанности, перед каждым из нас открыл великия возможности. И ничем мы не меньше, кроме веры только, тех первохристианских общин, о которых мы знаем, как о золотом веке Христианства. Перечтите эти интимные тексты Посланий: «Приветствуют вас церковь в Вавилоне и Марк, сын мой», «приветствуют вас Тимофей и Луций, Иасон и Сосипатр», «приветствуют вас все братия, и дети сестры твоей избранной», «приветствуют тебя друзья; приветствуй друзей поименно», «приветствуйте друг друга лобзанием святым»... Разве не имеем и мы также семьи о Господе? Разве не приветствуют нас наши братья? Разве не целуют нас домашние церкви наши — и Пражская и Парижская? Ведь и в первые века Христианства это были маленькие общинки, составленные из маленьких, а часто иногда ничтожных людей. Но и х мы видим в истине — и потому они значительны для нас. И так же должны мы увидеть в истине и себя — для того, чтобы жить в ней, для того, чтобы сохранить себя, утвердить, укрепить и пребывать в истине и силе.

Перед нами ставят вопрос: что нам делать? Это старый вопрос русской интеллигенции. Его ставил еще Чернышевский, но самая постановка была у него неправильной; ибо он разумел при этом — что делать мне лично, чтобы спасти мир? Другими словами — я считался уже спасенным; мир спасают спасенные, которые только ищут для этого внешних средств. А средствами этими представлялись политические партии, из которых каждая предлагала

свои лекарства для спасения больного... И если мы здесь сейчас снова повторяем вопрос: «что делать», то смысл его должен быть совершенно иным. Но вопрос этот причиняет боль. Ибо ответить на него конкретно: что делать в Страсбурге, Монтаржи, Марселе — я не могу. Не могу, потому что не знаю, но и не хочу знать, что делать всем, ибо каждый должен сам творчески найти свой путь, творчески создать и понести свою задачу. Это и есть подвижничество, которое так отличается от того внешнего героизма, который проповедывался русским интеллигентским сознанием *). Ибо поле наше — наше внутреннее я; работа наша — в создании самих себя, а через себя и других и весь мир. Ждать в выполнении этой задачи какого-либо окончательного успеха — немислимо; на этом пути нет конечных достижений; а в отношении окончательного очерковления себя и жизни — мы можем переживать только радостную безнадежность: радостную, потому что путь вперед открывается здесь только тем, кто не стоит на месте, но постоянно стремится дальше... Странно и даже совестно говорить об этой задаче, которая одинаково стоит перед каждым из нас: созидания самого себя. У каждого из нас для этого имеется целый мир — его собственная душа, которая отдана ему в его бесконтрольную свободу и которая для Бога дороже целой вселенной. Тот, перед кем открываются религиозные глубины бытия, хорошо знает, что тут нас встречают целые миры, через которые необходимо пройти. Но слова: «работать над собой» звучат прописно. И однако это единственный ответ, который можно дать на вопрос: «что делать». На этом пути нет и не может быть неодолимых препятствий; жить в Боге, нудить Царствие Божие может всякий и во всех условиях — и у станков и в каменоломнях. Древние историки Плиний и Страбон рассказывают нам о тех ужасных условиях, в которых работали христиане рабы первых веков. Они жили хуже, чем вы — в Монтаржи, в Страсбурге, в Ницце, и однако жили радостно, ибо каждый из них сознавал: «я не один, но Отец со мною». Поэтому мы должны напомнить себе эту пропись и осуществлять ее. В душе каждого из нас есть своя сокровенная келья, в которой он должен молиться и работать над собой. Каждый христианин в этом смысле инок, ибо, удаляясь в эту свою келью, он видит в ней жизнь иную, нежели мир. И это иночество объединяет нас в некий общий монастырь, членами которого яв-

*) См. об этом статью о. С. Булгакова «Героизм и подвижничество» в сборнике «Вехи», перепечатанную в «Двух градах» (Москва, изд. Путь, 1912).

ляются наши домашние местные церкви: Парижская, Ниццкая, Страсбургская, — и затем наша общая — во Франции и в Европе... Вы сами знаете, как трогательно, как значительно строительство этих местных церквей, даже в тех формах, в которых мы можем это делать. Наши более благополучные предки строили каменные храмы, наши богаче вешали тысячпудовые колокола. И оборачиваясь назад — в сердце растет святая тревога: так мало, мизерно и бедно кажется все то, что делаем мы. Но это неверно; ибо даже стороннее объективное наблюдение открывает в нашей работе две стороны: ее внешнюю мизерность и ее внутреннюю значительность: о последней свидетельствует то, что, оборачиваясь к истории, мы находим себя, свой идеал и прототип не в старой русской церкви, не в миродержавном католичестве, а в первохристианстве и только в первохристианстве. Нам дано строить нашу домашнюю церковь, и за этот великий дар и великую заботу — из сердца может рваться только благодарение, которое есть радость и молитва.

Поэтому нечего смущаться небольшими масштабами нашей работы. Страстание наших домашних братств уже рождает в нас мощь христианского мироощущения; но и до этого — надо помнить, что каждая точка мироздания есть центр вселенной; что все есть во всем. И что поэтому иноки, люди, уходящие в себя и иные миру, в себе находят весь мир, ибо в их сердце звенит вся вселенная. Однако этот труд не отрицает и внешнего делания, не отрицает всей значительной работы национальной и государственной. И не потому, что мы были духовно растрепанной Марфой, которая хочет все составить и соединить внешним «и», но потому, что в подлинном Христианстве вообще нет отъединения и отрыва от тех покровов, которые связывают нас на земле — и среди них первым долгом от нашей земной родины. Однако и сейчас многие продолжают бесплодное интеллигентское дело спасти Россию внешними мерами, забывая, что есть только один способ спасти ее — в себе и через себя. Но ведь наши домашние церкви еще до своего сращения здесь на земле — связаны в единую Церковь, русское Православие, которая в свою очередь есть часть Православия вселенского. Поэтому единственно правильная верность своей родине — это жизнь в церкви. Здесь возникает опасный и тонкий соблазн наших дней: соблазн подмены религии национализмом, затемняющим чистоту церковного сознания. Это — старая ошибка, высказанная уже давно в формуле: самодержавие, православие и народность. Ибо, как можно соединить небо с

землей, как можно сравнивать и ставить на одну доску Православие и народность? — Православная вселенская Церковь не дана в монопольное пользование ни одному народу, даже русскому. Но это не значит, что следует тушить в себе тот живой родник любви к родине, который бьет в церковных людях. Надо только помнить, что Церковь больше и первее родины, и что сама родина дорога, близка и свята для нас — поскольку она церковна. Трагедия эмиграции заключается в том, что она забывает Россию. А ложное и горделивое сознание эмигрантов, что они суть единственные носители света, призванные в будущем просветить и Россию, и что следовательно — там за рубежом — страна неверных — глубоко фальшиво, нецерковно и неправославно. Это сознание надо аскетически преодолеть во имя той подлинной любви к родине, которая утверждает, что и здесь, на чужбине — мы в России, что Россия в нас, что Россия есть только скиния, в которой живет святая Православная Церковь, живет иногда под зраком раба, но иногда и победно.

Я вспоминаю одного из самых верных и прекрасных патриотов — покойного Павла Ивановича Новгородцева. Я работал с ним при его жизни и был у его смертного одра: и ни разу я ни слышал от него ни одного слова, ни одной жалобы на то, что он умирает вне России; потому что он чувствовал себя в России, потому что он хотел жить в ней и с ней и духовно все время ориентировался на Россию, конечно, не на Россию опричников и скоморохов, но на Россию Св. Патриарха Тихона и всех зримых и незримых мучеников. Его образ да послужит нам примером истинной любви и подлинного служения Церкви и родине!

К внешнему деланию не должно быть равнодушия и небрежения, ибо Сам Господь устроил так, что дух наш живет воплощением в теле. И апостол Павел производил денежные сборы по Церквам. Конечно, можно спорить и рассуждать о том, как и чем производить эти сборы; но сборы самых Церквей в Церквах нужны — уже для того, чтобы и во внешнем делании мы оставались церковными и не овнешнивались до политических партий. Ибо необходимо настолько укрепить себя в духе, чтобы при появлении какого-либо манящего призрака у нас не закружилась голова, и мы сумели бы сохранить свою христианскую настроенность. А это возможно только при всесторонней работе над собой, в которой противопоставлять реальное духовному нечестиво и неверно. Сейчас мы несем на себе ярмо «в рассеянии сущих»; но в нашей духовной жизни это тоже имеет свой смысл и свое значение: лет

двадцать тому назад, мы вероятно, осматривали бы этот замок-музей, в котором каждый уголок несет на себе печать прекрасной культуры старой Франции, с восхищением, может быть с самооплеванием — и во всяком случае с чувством плененности и связанности этим материальным и духовным богатством. Ведь это все элементы, из которых слагалось наше западничество. Но противоположное ему настроение тоже не было бы преодолением проблемы; ибо мысль о том, что все, что чуждо нам, опасно, соблазнительно и враждебно, говорит о том же рабстве, только взятом с другой стороны. Но теперь мы его действительно преодолели; ибо мы посмотрели на всю эту красоту с добрым чувством и спокойно вернулись к своим очередным делам. Мы встретились с Европой на равной почве, ибо мы уже не смущаемся перед нею, чувствуя свое достоинство — и это чувство приобретено нами за последние годы. Оба наши направления — западничество и славянофильство рождались из ложного и не-должного пафоса расстояния между православной Россией и Европой. Но теперь мы знаем, что есть почва, на которой мы можем встретиться, как равные — как разные ветви одного и того же христианского дерева. И здесь, за границей мы обрели такую свободу и вместе с тем такие связи, которые нам трудно сейчас даже понять и оценить. Но то же самое происходит и в России. Ибо в нашем сознании сейчас звучат струны не только русского, но и общеевропейского христианского сердца. Правда, почва эта трудна, путь по ней полон препятствий, но мы не можем и не смеем забыть, что эта земля в течение целого тысячелетия жила и дышала общей церковью и что это единство как-то чувствуется и сознается нами теперь в нашей братской любви с христианами Запада. Православие же мы можем мыслить только как вселенское: и подвиг его обращен первым долгом на себя самого, затем на родину и, наконец, — на всех людей, среди которых мы живем, на весь мир. Здесь вскрывается внутренняя связь между тем убожеством, какое мы собою являем и тем величием, к которому мы грядем. Ибо высшая предельная цель наша есть задача вселенского оцерковления. Но это совсем не внешнее миссионерство, не навязывание своего вероисповедания другим; ибо нет другой воли к распространению Православия, кроме радостного приглашения духовно с нами жить, с нами молиться и дышать с нами одним воздухом. Православие привлекает к себе своей внутренней красотой, которая светится во всех, кто стремится быть ему причастным. Поэтому и нашим слабым силам могут быть вверены вселенские задачи.

Но для этого необходимо не самопревозношение тех сил которых у нас нет, но подлинное христианское подвижничество, находящее себе место в целой жизни труда и молитвы.

На том же съезде о. Сергей Булаков выступил по поводу докладов А. Ельчанинова, А. Карташёва и своего собственного. Приводим эти три выступления полностью:

1.

В других условиях говорить о характере русского благочестия было нецеломудренно и даже вредно. Раньше, когда мы жили окруженные православным бытом — всякое восхваление его имело неприятный привкус самодовольства и самолюбования.

«Не надо мерить себя» — учит нас святоотеческая мудрость и опыт подтверждает это: в самом интимном и глубоком подсматривать себя нельзя, ибо это уже стилизация. Можно говорить о том, чем мы живем, но никогда нельзя в этом направлении высказываться до конца. К тому же в вопросе о благочестии компетентными являются все, ибо каждый может здесь иметь свое мнение. Но можно и здесь найти одну внутреннюю точку, с которой все представляется связанным, цельным и единым. Правда, это не легко, ибо все внутренние точки трудно находимы, особенно при неизмеримом богатстве и разнообразии феноменологии благочестия. Какова же эта точка для Русского Православия? Христианство бесконечно многообразно и воспринимать его можно, исходя из разных точек зрения. Так возможно богословски-умственное его восприятие, получившее осуществление в Византии, возможно волевое, практическое и деятельное восприятие его — данное нам в Римско-католической церкви, ищущей по преимуществу действия; возможно умственно-этически-практическое понимание Христианства — в протестантизме, стремящимся разрешать посредством христианской морали отдельные жизненные задачи. Чем же является с этой точки зрения русское Православие? В чем его предельный вопрос? Ответ на это может быть, конечно, дан только личный; беспорности здесь быть не может; это личное восприятие лично-космической религии.

Православие есть первым долгом любовь к красоте, Христианство, понятное, как умная красота и духовное художество, и все направленное к его взысканию. Любовь к этой красоте требует,

чтобы вся жизнь была пронизана этой красотой — и это и составляет суть Православия. Поставить умную красоту в центре жизни — это задача исчерпывающая, абсолютная, по сравнению с которой все остальные программы кажутся упрощенными, несмотря на всю их трудность; ибо трудность эта касается их исполнения, а не задания. Но невероятно трудно и более того — невозможно без помощи благодати, освободить себя от морали, от дисциплины ума и воли для того, чтобы всецело отдать себя умной красоте. А между тем, это и есть Православие. Оно первым долгом выражается в богослужении, которое нужно понимать, как служение умной красоте, как переживание небесной красоты, как теургически пресуществленную жизнь. И отсюда стремление видеть освященным все; до государства включительно, которое должно быть не «цесаревым», а «царским-миропомазанным». Энергией благочестия является аскетизм, но и он носит на себе тот же отпечаток умной красоты. Ибо и аскетизм может быть различным: суровость Игнатия Лойоллы не похожа на Оптину пустынь, но она отличается и от ученого благочестия доминиканцев; в аскетизме вообще важно не **что**, а **как**. И вот русский аскетизм всегда исходит из мотива (не всегда осознанного) явить на земле Царство Божие. Аскетизм, как таковой, легко может переродиться в мироотрицание, миробоязнь и мироненавистничество; здесь перед аскетом всегда стоит опасность пленения стихией маничейства и богумильства, стремящейся урвать мир у Бога и отдать его царству тьмы. Но русский аскетизм не отрицает мира, но все объемлет; символом его является икона Богородицы на нивах (осеяющей сжатые снопы), стоявшая в келье старца Амвросия Оптинского. В этом смысле он является высшим максимализмом, полным невероятных трудностей в осуществлении и опасностей — при неудаче. Ибо если перед человеком побледнело видение умной красоты — он безоружен перед миром. И вот таковым является русский человек вне Православия, вне видения умной красоты — ибо у него отсутствует и мускулатура воли и последовательность культуры и дисциплины; он может быть силен только Православием. Русский народ по природе своей не морален; и вне веры — он ничто; потому что вера никогда не воспитывала на Руси воли и морали: она всегда была выше них. И эта духовная невоспитанность человека — при отсутствии веры — казнится не только нравственным падением, но и внутренним рабством души, безволием, страхом перед миром сим — и все это глубоко вошло в историческое Православие, поскольку в его сынах ослабевала любовь к умной кра-

соте. Таковы опасности, связанные с этим путем; однако отказываться от него — безбожно и нечестиво; ибо любить можно только Бога в небе и Бога в твари, т. е. умную красоту, и отказываться от этой любви, потому что она трудна и ответственна — значит складывать оружие перед сатаной. Однако здесь возникает тревожный и мучительный вопрос об отношении нашей земной красоты, каковой мы ее знаем, к умной красоте, каковой мы ее стремимся узнать. Это противоречие жгло и мучило Достоевского и еще больше жжет нашу душу, потому что религиозно мы находимся в более старшем возрасте, чем Достоевский. У него умная красота, к которой он стремился и которую любил, находится еще в состоянии двусмысленности. Здесь наш разум встречает антиномию, ибо стоит любить и притом любить беззаветно и беззащитно — только красоту; но любить красоту нельзя, вследствие присущего ей демонизма; а Эрос легко может свести красоту до красоты и подменить небесный мир земным. Для того, чтобы истинно увидеть умную красоту, надо ослепнуть для мира: и это и есть суть всякого аскетического делания; но дать здесь точный критерий для различения истины умной красоты и ложности красоты земной — мы не в состоянии.

Метафизически-догматический ответ на этот вопрос гласит, что красота есть Св. Дух. Ибо вся тварь преобразится только под влиянием действия Св. Духа, преображающего её. Поэтому в иерархии ценностей красоте принадлежит высшее место: она есть явление Духа Святого — внешнее выражение Отчего Слова.

Обычная жизненная красота относится к умной красоте так же, как мир, пораженный грехом, относится к замыслу Божию о мире. Кисть, обмакнутая в краски этого мира, несет с собою его чувственность и похоть; по мере же духовного возрастания человека эта внешняя красота блекнет для него; поэтому нет более ложного и изменнического отношения к красоте, чем эстетизм, который заменяет любованием стремление вырваться за пределы земной действительности.

Несмотря на все эти соблазны и опасности мы не можем успокоиться на Христианстве упрощенного типа — ни волевого, ни философского, ни практического. Ибо нас может удовлетворить только следование по пути любви к умной красоте, по пути Православия. Трагедия же наша — в сознании невоспитанности религиозной воли русского народа; а без силы религиозной воли не может быть религиозного устройства русской жизни. Но это отнюдь не означает необходимости учиться у других, например,

у католиков; это последнее было бы изменой. Мы сами должны укрепиться в своей любви и в своей вере, чтобы не только мыслить и чувствовать, но жить православно. Старого быта — так, как мы его знали — нет и не будет: он погиб навсегда. Но в нашей жизни и более того — у нас, здесь, сейчас — это же старое, дорогое осуществляется в новом. А ведь нашей максимальной задачей именно и является исполнение древнего в новом. И вот убогие студенческие храмы, воссоздаваемые с любовью, с восторгом, с творчеством — являются живыми вместилищами нашей молитвы и веры; старые же наши великолепные храмы — слишком часто были для нас мертвыми сокровищами, в которых мы не чувствовали биения духовной жизни. Мы проходим сейчас школу христианского воспитания нашей воли. И здесь все должно быть просто. Не к бедности должны мы стремиться и не к эстетическому аскетизму; ибо здесь — в этой простоте, застенчивости и целомудрии заключается высший эстетический вкус — любовь к подлинной красоте, а не к внешней пышности и великолепию. Простота эта должна царить и в наших взаимных отношениях: только она создаст ту неслышную для нас музыку, к которой так прислушиваются иностранцы. Мы видим конкретный пример этой простоты перед нами. Среди нас присутствует Владыка Митрополит — носитель Патриаршей власти в Европе — высшая церковная власть. Всякая власть вообще теснит, давит, но только не здесь. Ибо у нас — объектов этой власти — не страх и смущение, но любовь, радость в сознании того, что мы представляем здесь Церковь в полноте ее иерархичности, полноте ее благодатных даров и полноте церковного народа. И это еще более должно укреплять нас в духе смиренномудрия и любви.

2.

Проблемы нашего времени по своей трудности и широте захвата непосильны не только для разрешения, но даже для понимания большинства из нас. Однако каждый должен их почувствовать, хотя бы только для того, чтобы не растеряться и укрепиться духовно. На потрясения Церкви и мира нужно смотреть, как на потрясения коренные и существенные. Нужно при этом побеждать в себе испуг, чувство слабости и изнеможения и бороться с духом упадочной реакции и реставрации, которая является самой вредной из всех, могущих сейчас существовать форм утопизма. Конечно, это следует понимать религиозно, а не политически; но люди, чуждые интересам веры, стремятся восполь-

зоваться церковными ценностями для своих целей и учиняют таким образом религиозный подмен.

Новое творчество менее всего должно быть революционным новаторством *quand même*. Однако не менее вредна и слепая любовь к старому и стремление восстанавливать его — под влиянием растерянности и духовной неуверенности. В Церкви — всё вечное, и нет ничего нового, и вместе с тем всё должно быть новое. Нашей же задачей является различить, где кончается вечность и любовь к Церкви и начинаются личные склонности к прошлому, которого не вернуть, ибо час истории пробил для целой эпохи. Правда — здесь, среди нас — этого реставраторского утопизма почти не было; но его так много повсюду, так часто смысл всякого творчества видят в сохранении и восстановлении старого, что целесообразно еще раз напомнить об этой опасности. Наш путь не широк, а узок: он ведет между реставрацией и реакцией, которые не могут ничего создать, и новым творчеством, которое не может разрываться со стариной.

3.

Вопрос: «В России сейчас так сильны апокалиптические чаяния, что всякая активная церковная деятельность и борьба считаются ненужными и даже греховными. Как отнестись к этому явлению?»

О. С е р г и й: На этот вопрос нельзя ответить от ума; ибо ответ на него поневоле явится религиозным судом. Однако я не уклонюсь от него и отвечу в той мере, в какой может ответить грешный человек. Ожидание скорого конца у первохристиан является одновременно и силой их веры и слабостью их ведения. В этой вере они не были неправы, 1) потому что она была единственно возможным творческим ответом на задачу, возложенную на них Богом, и 2) потому, что христианин всегда должен ожидать конца. Однако прав был и Св. Константин, строя царство и заботясь о внешнем благоденствии Церкви. Здесь нет альтернативы: правы и те и другие; обе точки зрения и обе духовные установки вполне правильны и законны. Об уместности же той или другой отвечает опыт: когда мне пришлось жить в состоянии духовного анабиоза, то я принимал это, но не мог считать это полнотой. Ибо смерть, как непосредственная, так и растянутая, никогда не может быть принимаема за жизнь. Но если там подобная установка была пра-

вильной (установка не сопротивления, но собирания всех духовных сил внутрь, при отрезанности от всяких внешних связей), то привезти и осуществлять ее здесь было бы ложью. Но кроме этой внутренней установки, есть в Советской России и прямое рабство. И я вынес на себе это клеймо раба, которое несет на себе вся Россия, начиная с Патриарха, клеймо им мученически на себя принятое и достойное всяческого благоговения, но не могущее быть нормой для нас — живущих здесь на свободе. Чувство «последних времен» может быть проявлением религиозно сгущенной жизни, но может быть и просто приспособлением к обстановке. До войны я тоже испытывал это эсхатологическое настроение, ибо мир тогда распался на две твердыни — европейскую культуру и российскую государственность — жившие обе антихристианскими устремлениями. Но после войны, когда обе эти твердыни рухнули, а история продолжается и ставит нам новые задачи — я вижу, что если уж задаваться вопросом о конце мира, то правильнее говорить о «предпоследних временах». Вообще в чрезмерном эсхатологизме могут таиться элементы болезненного испуга, который может привести к фальшивому религиозному чувству. Чувство «последней трубы» есть вообще самое трудное задание, может быть более трудное, чем страх и ожидание личной смерти. И преклоняясь и духовно лобызая современную русскую апокалиптику, я все же стремлюсь лично быть свободным от нее.

Литература и жизнь

Марина ЦВЕТАЕВА

ДВА ОТРЫВКА ИЗ «ПОВЕСТИ О СОНЕЧКЕ» *

ВОЛОДЯ

Первое слово к его явлению — статья, и в глазах сразу — стан: опрокинутый треугольник, где плечам дано всё, поясу — ничего.

Первое впечатление от лица — буква Т и даже весь крест: поперечная морщина, рассекающая брови и продолженная прямолинейность носа.

Но здесь — остановка, потому что все остальное зрительное было — второе.

Голос глубокий, изглубока звучащий и потому отзвывающийся в глубинах. И — глубоко захватывающий, глубокое и глубоко захватывающий.

Но — не певучий. Ничего от инструмента, все от человеческого голоса в полную меру его человечности и связок.

Весь с головы до пят: — *Voilà un homme!*

Даже крайняя молодость его, в нем, этому *homme* — уступала. Только потом догадывались, что он молод — и очень молод. С ним, заменив Консула — юношей, а Императора — мужем, на ваших глазах совершалось двестише Нуго:

Et du Premier Consul déjà en maint endroit

Le front de l'Empereur perçait le masque étroit.

Этот муж в нем на наших глазах проступал равномерно и повсеместно.

Этот юноша носил лицо своего будущего.

* Два отрывка из второй части *Повести о Сонечке*, написанной в 1937 году и так никогда не печатавшейся. В скором времени выйдет полностью в издательстве YMCA-PRESS в составе «Неизданного». Упоминаемые в повести лица: Володя: Владимир Алексеев, Павлик: Павел Антокольский (род. в 1891 г.) известный ныне поэт, Юра: Юрий Завадский, Сонечка: Софья Евгеньевна Голлидей — тогда все участники Вахтанговской Третьей студии. Аля — дочь Цветаевой: Ариадна Эфрон.

Об этом Володе А. я уже целый год и каждый раз слышала от Павлика А. — с неизменным добавлением — замечательный. — «А есть у нас в Студии такой замечательный человек — Володя А.» Но э т о г о своего друга он на этот раз ко мне не привел.

Первая встреча — зимой 1918-1919 г., на морозном склоне 1918 г., в гостях у молодящейся и веселящейся дамы, ногу подымавшей, как руку, и этой ногой-рукой приветствовавшей искусство — все искусства, мое и меня в том числе. Таких дам, с концом старого мира справлявших конец своей молодости, много было в революцию. В начале ее. К 19-му году они все уехали.

Первое слово этого глубокого голоса; — Но короли не только подчиняются традициям — они их создают.

Первое слово этого глубокого голоса; — Но короли не только не было сказано ни слова (он сидел и смотрел, как играют в карты, я — даже не смотрела): — Вы мне напоминаете Жорж Занд — у нее тоже были дети — и она т о ж е писала — и ей тоже так трудно жилось — на Майорке, когда не горели печи.

Сразу позвала. Пришел на другой день с утра — пошли бродить. Был голоден. Поделили и съели с ним на улице мой кусок хлеба.

Потом говорил: — Мне сразу всё, всё понравилось. И что сразу позвали, не зная. И что сами сказали: завтра. Женщины этого никогда не делают: всегда — послезавтра, точно завтра они всегда очень заняты. И что дома не сидели — пошли. И что хлеб разломали пополам, и сами ели. Я в этом почувствовал — обряд.

А потом, еще позже: — Вы мне тогда, у Зои Борисовны, напомнили польскую панночку: на вас была такая (беспомощно) — курточка, что ли? Дымчатая, бархатная, с опушкой. Словом, кунтуш? И посадка головы — немножко назад. И взгляд — немножко сверху. Я сразу в вас почувствовал — польскую кровь.

Стал ходить. Стал приходиться часто — раза два в неделю, сразу после спектакля, то есть после двенадцати. Сидели на разных концах рыжего дивана, даже так: он — в глубоком его углу, я — наискос, на мелком, внешнем его краю. Разговор происходил по длинной диагонали, по самой долгой дуге к другу дороге.

Темный. Глаза очень большие, но темные от ресниц, а сами — серые. Все лицо прямое, ни малейшей извилины, резцом. В лице та же прямота, что в фигуре: *la tête de son corps*. Точно это

лицо тоже было — стан. (Единственное не прямое во всем явлении — «косой» прибор, естественно прямой прямого.)

Зрительно — прямота, внутренне — прямота. Голоса, движений, в глаза-гляденья, рукопожатья. Все — односмысленно и по кратчайшей линии между двумя точками: им — и миром.

Прямота — твердость. И даже — непреклонность. При полнейшей открытости — непроницаемость, не в смысле внутренней загадочности, таинственности, а в самом простом смысле: материала, из которого. Такого рукой не тронешь, а тронешь — ни до чего, кроме руки, не дотронешься, ничего в ней не затронешь. Поэтому бесполезно трогать. Совершенно, как со статуей, осязаемой, досягаемой, но — непроницаемой. В каком-то смысле — вещь без резонанса.

Словом, самое далекое, что есть от портрета, несмотря на пластическое несуществование свое, а может быть благодаря ему, бесконечно-досягаемого и податливого, который, по желанию, можно в г л я д е т ь на версту внутрь рамы, или изнутри всех его столетий в комнату — выглядеть. Самое обратное портрету, то есть — статуя, крайней явленностью своей и выявленностью ставящая глазам предел каждой точкой своей поверхности.

(Неужели это все я — М. И.? — Да, это всё — вы, Володечка. Но рано обижаться — погодите.)

(Как потом выяснилось — это впечатление его статуарности было ошибочное, но это — потом выяснилось, и я этой ошибкой полтора года кормилась, на этой ошибке полтора года строила — и выстроила.)

Сразу стал — друг. Сразу единственный друг — и оплот.

В Москве 1918-1919 г. мне — мужественным в себе, прямым и стальным в себе, делиться было не с кем. В Москве 1918-1919 г. из мужской молодежи моего круга — скажем правду — осталась одна дрянь. Сплошные «студийцы», от войны укрывающиеся в новооткрытых студиях... и дарованиях. Или красная молодежь, между двумя боями, побывочная, наверно прекрасная, но с которой я дружить не могла, ибо нет дружбы у побежденного с победителем.

С Володей я отводила свою мужскую душу.

Сразу стала звать Володечкой, от огромной благодарности, что не влюблен, что не влюблена, что все так по-хорошему: по-надежному.

А он меня — М. И., так с отчества и не сошел, и прощались по имени-отчеству. И за это была ему благодарна, ибо в те вре-

мена кто только меня Мариной не звал? Просто: М. И. — никто не звал! Этим отчеством сразу отмежевался — от тех. Меня по-своему — присвоил.

Разговоры? Про звезды: однажды, возвращаясь из каких-то гостей, час с ним стоял в моем переулке, по колено в снегу. Помню поднятую, все выше и выше поднимаемую руку — и имя Фламариона — и **фламарионы** глаз, только затем глядящих в мои, чтобы мои поднялись на звезды. А сугроб все рос: метели не было, были — звезды, но сугроб, от долгого стояния, все рос — или мы в него вращали? — еще бы час постояли — и оказался бы ледяной дом, и мы в нем...

О чем еще? Об Иоанне д'Арк — чуде ее явления — о Наполеоне на Св. Елене — о Джеке Лондоне, его, тогда, любимом писателе — никогда о театре.

И — никогда о стихах. Никогда стихов — я ему. Не говорила, не писала. Наше с ним было глубже любви, глубже стихов. Обоим — нужнее. И должно быть — нужнее всего на свете: нужнее, чем он мне и я ему.

Об его жизни (любовях, семье) я не знала ничего. Никогда и не спросила. Он приходил из тьмы зимней тогдашней ночи и в нее, еще более потемневшую за часы и часы сидения — уходил. («В уже посветлевшую» — будет потом.)

И я даже мысленно его не провожала. Володя кончался за порогом и начинался на пороге. Промежуток — была его жизнь.

Руку на сердце положи: не помню, чтобы мы когда-нибудь с ним уговаривались: когда придете? и т. д. Ни разу не было — за зиму, чтобы он пришел и меня не застал, и разу не было, чтобы застал у меня других. И «дней» у нас не было: когда два раза в неделю, а когда и раз в две. — Значит, вы всегда были дома и всегда одна? — Нет, уходила. Нет, бывали. Но это было наше с ним чудо, и разу не было, чтобы я, увидев его, не воскликнула: — Володя! Я как раз о вас думала! — Или: — Володя, если бы вы знали, как я мечтала, чтобы вы нынче пришли! — Или просто: — Володя! Какое счастье!

Потому что с ним входило счастье — на целый вечер, счастье надежное и наврное, как любимая книга, на которую даже не надо света.

Счастье без страха за завтрашний день: а вдруг разлюбит? больше не придет? и т. д. Счастье без завтрашнего дня, без его ожидания: выхаживания его большими шагами по улицам, выставления ледяными ногами — ледяными ночами — у окна...

Больше скажу: я никогда по Володе не скучала, так же достоверно не скучала по нему и без него, как ему радовалась. Мечтала — да, но так же спокойно, как о вещи, которая у меня непременно будет, как о заказном письме, которое уж знаю, что — послано. (Когда дойдет — дело почты, не мое.)

Сидел — всегда без шубы. Несмотря на холод и даже мороз — всегда без шубы. В сером, элегантно от фигуры костюме, таком же статном, как он сам, весь — очертание, весь — отграниченность от окружающих вещей, стен. Сидел чаще без прислона, а если прислонюсь — то никогда не развалясь, точно за спиной не стена — а скала. Ландшафт за ним вставал неизменно морской, и увидев его потом (только раз!) на сцене, в морской пьесе — не то «Гибель Надежды», не то «Потоп» — я не только не почувствовала разрыва с моим Володей, а наоборот — может быть впервые увидела его на его настоящем месте: морском и мужском.

От Павлика я уже год слышала, что «Володя — красавец»... — Не такой, как Юра, конечно, то есть т а к о й же, но не т а к о й ... Вы меня понимаете? — Еще бы! — Потому что Юра так легко мог бы быть — красавицей, а Володя — уж никакими силами...

Поэтому Володину красоту на пороге первого раза я встретила, как данность, и уже больше ею не занималась, то есть поступила с ней совершенно так, как он — когда родился. Не мешая ему, она не мешала и мне, не смущая и не заполняя его, не смущала и меня, не заполняла и меня. Его красота между нами не стояла — и не сидела, как навязчивый ребенок, которого непременно нужно занять, унять, иначе от скуки спалит дом.

С самого начала скажу: ничего третьего между нами не было, была долгая голосовая диванная дорога друг к другу, немного короче, чем от звезды до звезды, и был человек (я) перед совершенным видением статуй, и может быть и садилась я так далеко от него, чтобы лучше видеть, дать этой статуе лучше встать, создавая этим перспективу, которой с ним лишена была внутренно, и этой создаваемой физической перспективой заменяя ту, внутреннюю, которая у людей зовется будущее, а между мужчиной и женщиной есть любовь.

Однажды я его, шутя, спросила:

— Володечка, а надоедают вам женщины с вашей красотой? Виснут?

Смущенно улыбаясь, прямым голосом: — М. И., на каждом молодом виснут. Особенно на актере. Волка бояться... А мне всех, всех женщин жаль. Особенно — не так уж молодых. Потому что мы все перед ними безмерно виноваты. Во всем виноваты.

— А — вы?

— Я (честный взгляд), я стараюсь — исправить.

Дружил он, кроме меня, с одной их студийкой — с кавказской фамилией. Когда он ее очень уж хвалил, я шутя ревновала, немножко ее вышучивала, никогда не выдав. И каждый раз: — Нет, нет, М. И., здесь смеяться нельзя. Даже — шутя. Потому что она — замечательный человек.

Неподдающийся, как скала.

— Она сестрой милосердия была в войну, — тоном высшего признания, — на войне была.

— А я — не была.

— Вам — не надо, вам — другое надо.

— Сидеть и писать стихи? О, я даже обижена!

— Нет, не: сидеть и писать стихи, а делать то, что вы делаете.

— А что я делаю?

— То, что сделали вы — со мной и то, что со мной еще сделаете.

— Володя, не надо!

— Н е надо.

Однажды он мне ее привел. И — о, радость! — барышня оказалась некрасивая. Явно-некрасивая. Такая же явно-некрасивая, как он — красивый. И эту некрасивую он, забалованный (бы) и залюбленный (бы) предпочитал всем, с н е й сидел — когда не сидел со мной.

Попытка — исправить?

Володя приходил ко мне с рассказами — как с подарками, точно в ладони принесенными, до того — вещественными, донесенными до моего дома — моего именно, и клал он мне их в сердце — как в руку.

Помню один такой его рассказ об убитом в войну французском летчике. Разбитый аппарат, убитый человек. И вот, через какой-то срок — птица-победитель возвращается — снижается

— и попирая землю вражды, победитель-немец — сбитому французу — венок.

Такими рассказами он меня поил и кормил в те долгие ночи.

Никогда — о театре, только раз, смеясь: — М. И., вы ведь меня не заподозрите в тщеславии? — Нет. — Потому что очень уже замечательно сказано, вы — оцените. У нас есть уборщица в Студии, милая, молоденькая, и все меня ею дразнят — что в меня влюблена. Глупости, конечно, а просто я с ней шучу, болтаю, — молодая ведь, и так легко могла бы быть моей партнершей, а не уборщицей. У женщин ведь куда меньшую роль играют рождение, сословие. У них только два сословия: молодость — и старость. Так ведь? Ну, так она нынче говорит мне — я как раз разгримировался, вытираю лицо: — Ах, Володечка А-в, какой вы жестокий красавец! — Что вы, Дуня, — говорю. — какой я жестокий красавец? Это у нас З-ский — жестокий красавец. Нет, — говорит, — потому что у Юрия Алексеича красота ангельская, городская, а у вас, Володечка, морская, военная, самая настоящая нестерпимая жестокая мужская еройская. У нас бы на деревне Юрия Алексеича — засмеяли, а от вас, Володечка, три деревни все сразу бы в уме решились.

Вот какой я (задумчиво) — ерой...

— «Красота страшна, быть может...» А теперь, Володя, в рифму к вашему жестокому красавцу, я расскажу вам свою историю:

Я отродясь помню в нашем доме Марью Васильевну — кто она была, не знаю, должно быть — в с ё : и кто-нибудь из детей заболел — она, и сундуки перетрясать — она, и перешивать — она, и яйца красить — она. А потом исчезала. Худая — почти скелет, но чудные, чудные глаза, такие страдальческие, живое страдание: темно-карие (черных — нет, черные только у восточных — или у очень глупых: бусы) — во все лицо, которого не было. И хотя старая, но не старуха — ни одного седого волоса, черные до синевы, прямым пробором. Ну — монашка и еще лучше — старая Богородица над сыном. Да так оно и было: у нее — я тогда еще была очень маленькая — был сын Саша, реального училища, он жил у нас в пристройке, возле кухни. Потом мы с матерью уехали за границу, а он заболел туберкулезом, и мой отец отправил его в Сухум. — Ах, Мусенька, как он меня ждал, как меня ждал! С каждым пароходом ждал — а уж умирал совсем. Затрубит пароход: — Вот это мама ко мне едет! (Сиделка потом рассказывала.) А я взаправду ехала — ваш папаша мне

денег дал, и дворник на вокзале билет купил и в поезд посадил, — я ведь в первый раз так далеко ехала. Еду, значит, а он, значит, ждет. И как раз, как нам пристать, пароход затрубил. А он — привстал на постели, руки вытянул: — Приехала мама! — и мертвый упал...

...Это я вам, чтобы дать вам ее лицо, потому что это лицо у нее так и осталось, даже когда манную кашу варила или про генеральшинных мопсов рассказывала — всегда с таким лицом. Но теперь — про ту самую жестокую красоту — тоже рассказ, из ее молодости. — Я, Мусенька, не смотри на меня, что моща, и желтей лимону, и зубы шатаются — я, Мусенька, красавица была. И было мне тогда пятнадцать лет. Пошла я за чем-то в лавочку, за мной следом молодой человек заходит. Вышла я — он за мной. Вхожу в дом, гляжу из окна — стоит, на занавеску смотрит. Из себя — брюнет, глазищи — во-о, усы еще не растут, ну, лет шестнадцать, что ли. И, ей-Богу, на меня похож — глазами, потому что глазами моими мне все уши прожужжали, пропели, уж я-то их у себя на лице — знала. Смотрю — м о и глаза, мои и есть. Ну, словом — братишка мне. (Я одна росла.) Только — рассказывать-то долго, а поглядеть — коротко, разом я занавеску задернула.

Завтрашний день — опять в лавочку, а он уже стоит, ждет. Ничего не говорит, не кланяется, а только глядит. И все дни так пошло: следом — как тень и стоит — как пень. Ну, а на пятый, что ли — у меня сердце не выдержало: и зло берет, что глядит, и зло берет, что молчит, — как выходит он вслед за мной, я — ему: — И глядеть нечего, и стоять нечего, потому что ничего не выглядишь; потому что я просватана: за богатого замуж выхожу.

А он — весна была, стоит под деревцами, снял картуз, да ни-изко поклонился. И — весь воском залился. А на другой день — я еще сплю — крик, шум: у Егоровых малый зарезался. Ночью, видать, потому что весь холодный. Все бегут — и я бегу.

И лежит он, Мусенька, мой недавний знакомец, гляделец, только глаз-то м о и х уже больше не видать: закрылись.

...Володечка, а ваша уборщица?

— Нет, М. И., времена другие, сейчас все страшно подешевело. Да я бы... почувствовал бы, если бы — действительно. Нет, выйдет замуж — и будут дети.

— И старшего назовет — Володечка.

— Это — м о ж е т быть.

Такими рассказами я его кормила и поила долгие ночи: он — в глубоком углу дивана, я на мелком его краю, под синим фонарем, по длинной диагонали — явить имевшей всю нашу друг к другу дорогу, по которой мы никогда никуда не пришли.

...Теперь я думаю (да и тогда знала!) — Володя был — спутник, и дорога была не друг к другу, а — от нас самих, совместная — из нас самих. Отсюда и простор, и покой, и надежность — и неспешность: спешить ведь только в тот извечный тупик, из которого одна дорога: назад, шаг за шагом все отнимая, что было дано, и даже затаптывая, и даже втоптывая, ногой как лопатой заравнивая.

Была Страстная суббота. Поздний вечер ее. Убитая людским и дружеским равнодушием, пустотой дома и пустотой сердца (Сонечка пропала, Володя не шел), я сказала Але: — Аля! Когда люди так брошены людьми, как мы с тобой — нечего лезть к Богу — как нищие. У него таких и без нас много! Никуда мы не пойдем, ни в какую церковь, и накакого Христос Воскресе не будет — а ляжем с тобой спать — как собаки!

— Да, да, конечно, милая Марина! — взволнованно и убежденно залепетала Аля, — к таким, как мы, Бог сам должен приходиться! Потому что мы застенчивые нищие, правда? Не желающие омрачать его праздника.

Застенчивые или нет, как собаки или нет, но тут же улеглись вместе на единственную кровать — бывшую прислугину, потому что жили тогда в кухне.

Теперь я должна немножко объяснить дом. Дом был двухэтажный, и квартира была во втором этаже, но в ней самой было три этажа. Как и почему — объяснить не могу, но это было так: низ, с темной прихожей, двумя темными коридорами, темной столовой, моей комнатой и Алиной огромной детской, верх, даже два чердака, сначала один, потом другой, и один другого — выше, так что, выходит — было четыре этажа.

Все было огромное, просторное, запущенное, пустынное, на простор и пустоту помноженное, и тон всему задавал чердак, спускавшийся на второй чердак и оттуда распространявшийся на

всё помещение вплоть до самых отдаленных и как будто бы сохранных его углов.

Зиму 1919 г., как я уже сказала, мы — Аля, Ирина и я — жили в кухне, просторной, деревянной, залитой то солнцем, то луною, а когда трубы лопнули — и водою, с огромной разлитой плитой, которую мы топили неудавшейся мушиной бумагой какого-то мимолетного квартиранта (бывали — и неизменно сплывали, оставляя все имущество: этот — клейкую бумагу, другой — тысяч пять листов неудавшегося портрета Розы Люксембург, еще другие — френчи и галифе... и все это оставалось — пылилось — и видоизменялось — пока не сжигалось).

Итак, одиннадцать часов вечера Страстной субботы. Аля, как была в платье — спит, я тоже в платье, но не сплю, а лежу и жгу себя горечью первой в жизни Пасхи без Христос Воскресе, доказанностью своего собачьего одиночества... Я, так старавшаяся всю зиму: и дети, и очереди, и поездка за мукой, где я чуть голову не оставила, и служба в Наркомнаце, и рубка, и топка, и три пьесы — начинаю четвертую — и столько стихов — и такие хорошие — и ни одна собака...

И вдруг — стук. Легкий, резкий, короткий. Команда стука. Одним куском — встаю, тем же — не разобравшимся на руки и ноги — вертикальным пластом пробегаю темную кухню, лестницу, прихожую, нащупываю задвижку — на пороге Володя, узнаю по ограниченности даже во тьме и от тьмы.

— Володя, вы?

— Я, М. И., зашел за вами — идти к заутрене.

— Володя, заходите, сейчас, я только подыму Алю.

Наверху, шепотом (потому что это большая тайна и потому что Христос еще не воскрес): — Аля! Вставай! Володя пришел. Сейчас идем к заутрене.

Разглаживаю впотьмах ей и себе волосы, бегом сношу ее по темнее ночи лестнице... — Володя, вы еще здесь? Голос из столовой: — Кажется — здесь, М. И., я даже себя потерял, — так темно.

Выходим.

Аля, продолжая начатое и за спешкой недоконченное:

— Я же вам говорила, Марина, что Бог к нам сам придет. Но так как Бог — дух, и у него нет ног, и так как мы бы умерли от страха, если бы его увидели...

— Что? Что она говорит? — Володя. Мы уже на улице.

Я, смущенная: — Ничего, она еще немножко спит...

— Нет, Марина, — слабый отчетливый голос изнизу, — я совсем не сплю: так как Бог не мог сам за нами прийти — идти в церковь, то Он и послал за нами Володю. Чтобы мы еще больше в Него верили. Правда, Володя?

— Правда, Алечка.

Церковь Бориса и Глеба: наша. Круглая и белая, как просфора. Перед этой церковью, как раз в часы службы, целую зиму учат солдат. Внутри — служат, а снаружи — маршируют: тоже служат. Но сейчас солдаты спят.

Входим в теплое людное многосвечное сияние и слияние. Поют женские голоса, тонко поют, всем желанием и всей немощью, тяжело слушать — так тонко, где тонко там и рвется, совсем на волоске — поют, — совсем как тот профессор: «У меня на голове один волос, но зато — густой»... Господи, прости меня! Господи, прости меня! Господи, прости меня!.. Этого батюшку я знаю: он недавно служил с патриархом, который приехал на храмовой праздник — в черной карете, сияющий, слабый... И Аля первая подбежала к нему, и просто поцеловала ему руку, и он ее благословил...

— М. И., идемте?

Выходим с народом — только старухи остаются.

— Христос Воскресе, М. И.!

В о и с т и н у Воскресе, Володя!

Домой Аля едет у Володи на руках. Как непривычный к детям, несет ее неловко — не верхом, на спине, и не сидя, на одной руке, а именно несет — на двух вытянутых, так что она лежит и глядит в небо.

— Алечка, тебе удобно?

— Бла-женно! Я в первый раз в жизни так еду — лежа, точно царица Савская на носилках!

(Володя, не ожидавший такого, молчит.)

— Марина, подойдите к моей голове, я вам что-то скажу! Чтобы Володя не слышал, потому что это — большой грех. Нет, нет, не бойтесь, не то, что вы думаете! Совсем приличное, но для Бога — неприличное!

Подхожу. Она, громким шепотом: — Марина! А правда, те монашки пели, как муха, которую сосет паук. Господи, прости меня! Господи, прости меня! Господи, прости меня!

— Что она говорит?

Аля, приподнимаясь: — Марина! Не повторяйте! Потому что тогда Володя тоже соблазнится! Потому что эта мысль у меня была от дьявола, — ах, Господи, что я опять сказала! Назвала это гадкое имя!

— Алечка, успокойся! — Володя. (Мне: — Она у вас всегда такая? Я: — Отродясь.) — Вот мы уже дома, ты сейчас будешь спать, а утром, когда проснешься...

В его руке темное, но явное очертание яичка.

Аля водворена и уложена. Стоим с Володей у выходной двери. — М. И., Аля у вас крепко спит?

— Крепко. Не бойтесь, Володя, она никогда не просыпается!

Выходим. Идем Пречистенским бульваром на Москва-реку. Стоим на какой-то набережной (все это как сон) — смотрим на реку... И сейчас, когда пишу, чувствую верхними ребрами камень балюстрады, через которую мы оба, неизвестно почему, странно перегнулись, чтобы разглядеть: прошлое? будущее? или сущее, внутри творящееся?

Это была ночь перил, решеток мостов. Мы все время что-то высматривали и — не высмотрев здесь — переходили на очередную набережную, на очередной мост, точно где-то было определенное место, откуда — нам вдруг все станет ясно во все концы света... А может быть — совместно — со всем этим: Москва-рекой, мостами, местами, крестами — прощались? Мнится мне (а может быть только снится мне), что мы на одном из наших сторожевых постов, подходя к нему, встретили Павлика — отходящего, очевидно тоже и то же ищущего. (В ту Пасхальную ночь 1919 г. вся Москва была на ногах и вся, приблизительно, в тех же местах — возлекрамлевских.)

А может быть друг с другом — прощались? Слов этой ночи, долгой, долгой, многочасовой и повсеместной — ибо вышли мы в час, а возвращались уже при полном свете позднего весеннего рассвета — слов этой ночи — я не помню. Вся эта ночь была — жест: его ко мне. Акт — его ко мне.

В эту ночь, на одном из тех мест, над одним из тех перил, в тесном плечевом соседстве со мной, им было принято, в нем тверже камня утвердилось решение, стоившее ему жизни. Мне же целой вечности — дружбы, за один час которой я, по слову Аксакова, отдала бы весь остаток угасающих дней...

Ариадна ЭФРОН (1912-1975)

ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ О МАРИНЕ ЦВЕТАЕВОЙ

Когда номер был уже в наборе пришло известие о кончине 26 июля с.г. в Тарусе дочери М. Цветаевой — Ариадны Сергеевны Эфрон. Смерть её была трагической — от некомпетентности тарусской больницы, отпустившей её домой в гору с тяжелым инфарктом — как и вся её судьба: отец был расстрелян, мать покончила жизнь самоубийством, двадцатилетний брат погиб на фронте, любимого человека расстреляли с группой еврейских писателей, а единственное дитя, которым она была беременна при аресте, выжили побоями из живота.

«Аля» вошла в литературу через мать, включившую стихи своей семилетней дочери в сборник «Психея». Последние 20 лет, после реабилитации, она возвращала мать литературе, трудясь над архивом и редактируя сборники её стихов. В 1973 году Ариадна Эфрон напечатала в журнале «Москва» первую часть так и не дописанных воспоминаний о матери. Приводим из них небольшой отрывок, освещающий неизданные страницы Марии Цветаевой, напечатанные выше. Ред.

М. Цветаева и театр

Первая Маринина сознательная встреча с театром состоялась, вернее — почти состоялась — в ранней юности, в Париже. Тогда она была увлечена Наполеоном Бонапартом, нет, влюблена в него, готова за него жизнь отдать — столетие спустя; как всякая страсть, которая не есть призвание, это было наваждением, и, как всякое наваждение, это вскоре прошло.

Прочтя в Москве все книги о нем — а их было немало — и перелюбив все его портреты, она отправилась в Париж, к гробнице Наполеона, как крестоносец — к гробу Господню, и — на поклон к Сарре Бернар, прославленной трагической актрисе, игравшей роستانовского «Орленка».

Гробница ужаснула холодной полированной огромностью своей и смертной мраморностью, которых не согревала даже надпись: «Я хотел бы, чтоб прах мой покоился на берегах Сены, среди французского народа, который я так любил!»

Нет, прах М а р и н и н о г о Наполеона остался на острове Святой Елены!

Что до Сарры Бернар, то она — потрясла; не столько перевоплощением в герцога Рейхштадтского, сколько эгоцентрическим мужеством актрисы; ей было в ту пору 65 лет; она недавно перенесла ампутацию ноги и передвигалась с помощью протеза; но все равно — играла! Играла, в эпоху корсетов на китовом усе, подчеркивавших все округлости женской фигуры, двадцатилетнего юношу в облегающем белом мундире и офицерских рейтузах; как ни величественно было — в глазах Марины — зрелище нескгибаемой старости, но оно отдавало гротеском и оказалось тоже своего рода гробницей, воздвигнутой Саррой и Ростану, и роستانовскому «Орленку»; как, впрочем, и памятник слепому актерскому героизму. Если бы еще были слепы и зрители...

К счастью, оставался сам Париж, великий утолитель воображения, неисчерпаемый каменный учебник Истории — для всех возрастов души.

Следующее, более устойчивое, соприкосновение Марины с театром произошло в раннюю пору ее замужества: и Сережа, и его сестры были учениками театральных школ и участниками театральных школ и участниками студийных спектаклей; старший же брат, Петр, рано умерший, — профессиональным актером. Все они, так же, как и окружавшая их молодежь, тяготели к Таирову, были без ума от Алисы Коонен и не мыслили себе жизни вне театра. Марина довольствовалась зрительными залами и зальцами, и — атмосферой общей, жаркой, радостной увлеченности.

Чем короче были роли, тем сильнее — волнения. Смешливый Сережа никак не мог совладать с репликой одного из осажденных, изголодавшихся воителей из «Сирано де Бержерака». «Ах, коль сейчас не подкрепят мне сил, я удалюсь в палатку, как Ахилл», — и этим самым Какахилом окончательно добивал и без того умученное репетициями войско. Вообще же Сережа обладал прекрасными сценическими данными, и его выступления на подмостках «Эксцентриона», студии-спутника Камерного театра, запомнились зрителями...

...Итак, сознательный интерес Марины к искусству сцены впервые был порожден призрачной страстью к двум Наполеонам — I и II; призрачность интереса; вторая встреча с театром была в то же время и вторичной, озаренной не собственным Мариным светом, а — отраженным, и прервалась она Сережиным уходом на фронт. Третья и последняя оказалась настоящей,

ибо — утвердила и завершила в ее творчестве целую эпоху: эпоху Романтики.

Той самой Романтики, которая, ничтоже сумняшеся, бродила по путанным и заснеженным переулкам революционной Москвы, оставляя свой легкий не по сезону след в тетрадах поэтов и на сценах театров, прежде чем раствориться во времени и пространстве великих перемен и событий.

Все началось со встречи с поэтом — совсем юным Павликом Антокольским и с его совсем юной и блистательной поэзией — еще в 1917 году. Павлик к тому же оказался и драматургом и актером и ввел Марину в круг своих друзей, в магический круг Вахтанговской Третьей студии, который — на время — замкнул её в себе.

Прельстил и замкнул (если Марина была вообще способна в чем-либо творчески замыкаться) потому, что был только студией, а не театром, поиском, а не каноном, обретая который обычно от добра добра уже не ищут. Но при всей своей увлеченности студийцами и их работой, при всем своем романтическом отклике на их романтику, Марину не покидало подспудное чувство несоответствия «лицедейства» эпохе, да и собственного своего — «лицедействию». Отсюда — то покаянное, то ироническое звучание многих ее лирических стихотворений «студийного» периода, горчащая шутливость стихов к «Комедьянту» (как и самого заглавия цикла — «Комедьянт»), отсюда — шарманочность напева некоторых «Стихов к Сонечке» и пародийность формы «жестокоего романа» — при всей (всегдашней) остроте чувств, породивших эти произведения. Из тех русл, по которым пробивалось тогда Марино творчество, «студийное» русло было самым праздничным, ибо — комедийным; то была последняя праздничность, нарядность, и первая и последняя комедийность её лирики.

...Как же они были милы, как прелестны молодостью своей, подвижностью, изменчивостью, горячностью её, и её же серьезностью, даже важностью — в деле. А дело их было — игра. Игра была их, взрослых, делом! — я притихала в углу, чтобы не услали спать, и смотрела на них с полнейшим пониманием потому что я, маленькая, т о ж е играла, и тоже в сказки, как и они. Приобщенная обстоятельствами к миру взрослых, я быстро научилась распознавать их, незаметная им. Только Марины подруга, та, кому были написаны «Стихи к Сонечке». Софья Евгеньевна Голлидэй, «подаренная» Марине Павликом,

осознала и приняла в сердце свое и нас с Ириной, особенно Ирину — за её младенческую нежность, кудрявость, незащищенность.

Кроме Сонечки и Павлика нас постоянно навещали три Юрия — Завадский, Никольский, Серов, и один Володя — Алексеев, вскоре вышедший из игры — в гражданскую войну, в которой и след его потерялся. Еще запомнилась мне внешней неприметностью своей и большой добротой, студийка Елена Владимировна (Лиля) Шик; из-за длинного носа и покладистого нрава ей всегда доставались так называемые характерные — а попросту старушечьи — роли.

Посетители наши всегда кого-нибудь приводили к нам или от нас уводили, и старинная полутораэтажная квартира наша, с внутренней лестницей, вся превращалась в движение, становилась сплошной лестницей, по которой, подобно библейским ангелам из «Сна Иакова», сновали студийцы. Зимой мы жили внизу, в самой теплой — и темной — из комнат, а летом перебирались в почти чердачную, длинную, узкую клетушку с единственным, но зато выходившим на плоскую кровлю соседнего флигеля, окошком. Комната эта стала Марининой любимой, потому что именно ее когда-то выбрал себе Сережа.

Чердачный дворец мой, дворцовый чердак!

Взойдите: гора рукописных бумаг...

— Так! — Руку! — Держите направо!

Здесь лужа от крыши дырявой.

Теперь полюбуйтесь, воссев на сундук,

Какую мне Фландрию вывел паук.

Не слушайте толков досужих,

Что женщина может без кружев...

Каких только кружев не плели тут голоса, и каких только голосов не слышал этот чердачный дворец, — каких споров, разговоров, репетиций, декламаций, каких тишайших шепотов! Все были молоды и говорили о театре и о любви, о поэзии и о любви, о любви к стихам, о любви к театру, о любви вне театра и вне стихов... Впрочем, для Марины любви в не поэзии не существовало.

Она любила слушать эти голоса, убедительность интонаций и убежденность слов, звучащую в них правду... или пустоту.

И, упражняясь в старческом искусстве

Скрывать себя, как черный бриллиант,

Я слушаю вас с нежностью и грустью,

Как древняя Сивилла — и Жорж Санд.

Древней Сивилле было двадцать шесть лет.

А какими Жар-Птицами пролетали в этих разговорах волшебные слова и имена: «Принцесса Брамбилла» и «Адриенна Лекуврер», «Фамира Кифаред» и «Сакунтала», «Принцесса Турандот» и «Чудо Святого Антония», «Гадибук» и «Потоп»... Фамилии Станиславского и Вахтангова, Таирова и Мейерхольда звучали сегодняшним днем, произносимые с неустоявшимся восторгом или досадой текущего часа...

Иногда и меня брали в театр; помню «Адвоката Пателена» в каком-то помещении Зоологического сада, в непосредственной близости к клеткам с хищниками; помню, в Художественном, зачарованных детей, которых звали бубенцовыми именами Тиль-тиль и Митиль; помню, как Сахар ломал свои сладкие пальцы, как Хлеб, вздыхая, вылезал из дежи, как появлялись и растворялись в розовато-зеленоватом конфетном свете лампы Бабушка и Дедушка... Помню гибкие и вместе с тем угловатые фигуры, метавшиеся по маленькой сцене особняка в Мансуровском переулке, яркость условных костюмов, патетические образы бледных прекрасных женщин с распущенными, почему-то всегда черными, волосами, заламывавших свои прекрасные бледные руки...

Что привлекало Марину к Студии, помимо самих студийцев, то есть помимо всегда для нее основного: обаяния человеческих отношений? То, что в театральном искусстве, наряду с далеким ее природе «зрелищным» началом, наличествовало Слово, ее стихия. Только для Марины театр к о н ч а л с я пьесой, текстом, то есть тем, с чего он фактически для актеров начинался. Воплощение образов воображаемых в образы изображаемые было уже всецело их заботой, не её.

Впервые в жизни возникло у нее желание слить свой поиск с их поиском, преодолеть барьер между своим — бесплотным — искусством и их искусством «во плоти», принять участие в чуде рождения спектакля, у в и д е т ь свой труд, рассекретив его, сделать тайное — явным.

Многое умела она творчески; ей захотелось суметь и это.

Шесть пьес — «Метель», «Фортуна», «Каменный ангел», «Червонный валет», «Феникс» и «Приключение» (объединенных впоследствии общим названием «Романтика») написала она для

своих друзей; две из них — «Каменный ангел» и «Червонный валет» — являли даже ярко выраженные — на поверхности лежащие! — черты символизма, столь близкие тогдашним вкусам студийцев — чтоб им легче было играть!

Все эти вещи, очень сценичные, с блистательными диалогами, имели, при чтении их Мариной студийцам, большой, многоголосный, что называется — ш у м н ы й успех; однако ни одна из них не была ими поставлена. Может быть, потому, что воссоздавать на подмостках самих себя, свой образ, даже облик, свой характер актерам несподручно. Может быть они просто прошли мимо, не сумев понять, что это и м , д л я н и х и насколько е й важно, чтобы ее дар, ее вклад был ими принят. Она ведь им об этом не сказала ни слова, как всегда потопив в собственной гордости и робости надежду, заранее предвестив себе ее несбыточность.

Так или иначе, ее голос не слился с голосами студийцев, её слово не прозвучало из их уст. Жаль. Это глубокое человеческое и творческое разочарование Марины её рукой вывело — эпиграфом к изданному в 1922 году последнему действию «Феникса» — слова Гейне: «Театр не благоприятен для Поэта, и Поэт неблагоприятен для Театра».

Прошли годы (для Марины годы эмиграции, для бывших студийцев — годы становления), — но она не забывала своих «спутников юной поры». Им посвящена — два десятилетия спустя — ее большая прозаическая вещь «Повесть о Сонечке», написанная уже после смерти С. Е. Голлидэй, в чью «встречную» память Марина всегда верила. Что до памятности «комедьянтов», то ей она казалась «сценической условностью» еще в 1918 году, в самый разгар их дружбы — «с Вас начиная, пылкий Антокольский, любимец страстных Муз, запомнивший лишь то, что панна польской я именем зовусь; и этого — виновен холод братский и сеть иных помех! — и этого не помнящий — Завадский! — памятейший из всех»...

Неизданный экспромт Б. Л. Пастернака

НА ШЕСТИДЕСЯТИЛЕТИЕ А. Е. КРУЧЕННЫХ*

Я превращаюсь в старика,
А ты день от дня всё краше.
О, Боже, как мне далека
Наигранная бодрость наша!

Но я не прав со всех сторон.
Упрек тебе необоснован.
Как я, ты роком пощаждён,
Тем, что судьбой не избалован.

И близкий правилам моим,
Как всё, что есть на самом деле,
Давай-ка орден учредим
Правдивой жизни в черном теле!..

Б. Пастернак

Февраль 1946 г.

* Поэт-футурист, род. в 1886 г., ум. в 1974 г.

НЕИЗДАННОЕ ПИСЬМО А. АХМАТОВОЙ
К О. Э. МАНДЕЛЬШТАМУ

12 июля [1935]¹

Милый Осип Эмильевич,

спасибо за письмо и память. Вот уже месяц, как я совсем больна. На днях лягу в больницу на исследование. Если все кончится благополучно — непременно побываю у Вас.

Лето ледяное — бессоница и слабость меня совсем заму- чали.

Вчера звонил Пастернак, который по дороге из Парижа в Москву очутился здесь.² Кажется я его не увижу — он сказал мне, что погибает от тяжелой психастении. Что это за мир та- кой? Уж Вы не болейте, дорогой Осип Эмильевич, и не теряйте бодрости.

С моей книжкой вышла какая-то задержка. До свидания.

Крепко жму Вашу руку и целую Надюшу.

Ваша Ахматова.

¹ Адресовано О. Мандельштаму, когда тот находился в ссылке в Воронеже.

² Пастернак ездил на антифашистский конгресс писателей, имевший место в Париже. О его тяжелом психическом состоянии в ту пору смотри Вестник РСХД, № 106.

СОЛЖЕНИЦЫН О ЛЕНИНЕ *

Не все еще успели прочесть «Бодался телёнок с дубом», еще только завязывается о нём общественно-литературный спор, как выходит новая книга А. Солженицына, пятая за неполные два года, не считая коллективного сборника «Из-под глыб», разных речей и пресс-конференций... Впрочем, новая она в несколько особом смысле: она является досылком к первому Узлу многотомной эпопеи о русской революции и предвосхищением двух следующих Узлов. Вряд ли многие читатели «Августа 14-го» заметили, что в первом Узле одна глава пропущена: за 21-й следовала непосредственно 23-я, обзорная за 13-ое августа, день определивший поражение России. Тайна пропущенной главы теперь открылась: героем её был ни кто иной как Владимир Ильич Ленин, которому в Узлах предстоит занять одно из центральных мест. Тогда, в 1971 году, когда не был еще обнародован «Архипелаг ГУЛаг», Солженицын предпочёл не включать главу о Ленине в роман, чтобы прежде времени не раздражать властей. Но эта осторожность обернулась providенциально: изгнанный из России, Солженицын неожиданно попал в Цюрих, в тот город, где всю войну 14-го года прожил Ленин и откуда он уехал через Германию захватывать власть над Россией.

В Цюрихе Солженицын ознакомился воочию с Ленинскими местами: с его домом на Spiegelgasse — Солженицын посетил его на следующий день после приезда —, с библиотеками, где Ленин работал, с улицами по которым он прогуливался. В Цюрихе же Солженицын нашел много добавочного материала в современных Западных исследованиях, которые не были ему доступны в России. Оттого охват Ленинских глав сильно раздвинулся, ранее написанное было целиком переработано, многое добавлено. Получилось 11 глав, целая книга о Ленине, которую Солженицын и решился выпустить отдельно, не дожидаясь еще нескорого опубликования следующих Узлов.

Ленин и Солженицын! Соединение этих двух имен — зачин- щика злосчастной русской революции и того, кто призван худо-

* А. Солженицын. Ленин в Цюрихе. YMCA-PRESS, 1975, 240 стр.

жественно раскрыть всю горькую правду о ней —, соединения этих двух имён достаточно, чтобы книга сразу стала крупнейшим литературно-общественным событием.

Для советского человека (а увы теперь и для многих западных людей) идеализированный образ Ленина вошел в плоть и кровь, укоренился в подсознании настолько, что многим трудно будет принять «разоблачение» кумира и поверить Солженицыну. В Ленине советский человек, а за ним и западный интеллигент, привыкли видеть великого гуманиста, добродетельного мужа, ласкателя детей, русского патриота, безошибочного политического и государственного деятеля. Этой лжеиконе Ленина книга Солженицына наносит сокрушительный удар.

Сообразно Узлам, Ленин показан нам в трёх отрезках времени: в начале войны, по освобождении из австрийской тюрьмы, куда Ленин попал по неосмотрительности, — в озлоблении на собственный промах и в злорадстве по случаю войны; в бездействии и ожидании 16-го года, когда вся его бешеная энергия уходила впустую на обрабатывание швейцарских социал-демократов; и наконец в ошеломлении от известия о революции, в первых хитроумных шагах к возвращению в Россию.

От пронизательного политического ума мало что остаётся. Как за внутренней борьбой Ленин не заметил Японскую войну, так и тут, конкретно, войну 14-го года он пропустил... В Цюрихе им овладела нелепая мысль начать мировую революцию с буржуазной Швейцарии... Февраль застал его врасплох, настолько, что он в известие о революции не сразу поверил...

Рядом с Лениным вырастает другой революционный герой-авантюрист, Израиль Лазаревич Парвус, уже в 1905 г. оттеснивший Ленина на второй план. Согласно Солженицыну, подготовка Февральской революции, выезд Ленина из Швейцарии в Россию, а затем укрепление большевиков — дело рук Парвуса, работающего на германское правительство. Здесь показан объективный (хотя и вынужденный) союз Ленина с западным капитализмом (революция делалась на Парвусовские и немецкие деньги) и с Кайзеровской Германией. Намечается в этих главах несколько новая историософская линия. Если в «Августе 14-го» Солженицын показал, что первопричины катастрофы лежали в закоснелости русского Правительства, и, глубже даже, в некоторых особенностях русской истории и русского характера, то в Ленинских главах вина переносится на внешних врагов России, на всякого рода интернационалистов типа Парвуса, не связанных с Россией ни

кровью ни культурой, на потерявших почву революционеров, а главное на Германию, стремившуюся разложить изнутри могущественного соседа. Ленинские главы являются как бы антитезой к «Августу 14-го».

В контрапункт с политической темой развивается последовательно почти во всех главах и тема любовных отношений Ленина с Инессой Арманд, столь тщательно скрываемых в советских исследованиях. А психологический этюд показывает нам Ленина одержимого идеей, всем жертвующего ради неё, пренебрежительного к людям, которыми он только пользуется, нетерпимого, грубого, жестокого, ненавидящего и западный благополучный мир и «немую» Россию...

Лубочный Ленин советской историографии и пропаганды развенчан вконец и тем не менее перед нами не публицистический памфлет, еще меньше карикатура, а Ленин живой, воссозданный творческим воображением, человек со всей его одержимостью, противоречиями, силой и слабостью. Это не столько книга о Ленине, сколько книга **самого** Ленина. Солженицын вжил в своего героя, перевоплотился в него и подал его изнутри.

Рассказ ведется почти сплошь как бы от самого Ленина в виде внутреннего монолога, иногда переходящего в диалог через призму воспоминания... Авторская речь почти не слышна: она сливается с речью Ленина, воспроизводит её интонацию, особенности, характерные словечки (например, частое употребление суффикса архи- или сверх-). Автор выступает лишь на краткие мгновенья, чтобы не создавалось иллюзии полной субъективности, перебивает Ленинский монолог несколькими объективными штрихами, фиксирующими наружность или обстановку. Благодаря этой единой тяге, единой тональности — накал языка достигает предела, еще не виданного в книгах Солженицына. Такой стремительности, сжатости, выразительности, пожалуй, Солженицын еще не достигал.

Внешнее описание сведено к минимуму, к каким-нибудь двум-тремя характерным чертам, которые потом варьируются на разные лады (как у Замятина, но без его нарочитой абстрактности).

Все внимание уделяется внутреннему миру: кипению мыслей, наплыву воспоминаний, нагнетанию чувств. Хотя в главах приводится много исторических подробностей, упоминается мелком или обстоятельно целый ряд революционеров и политических деятелей — весь этот объективный мир с его множественностью лиц и событий возводится к единству Ленинского восприятия.

Этот подход изнутри, распространяясь на всё описание, придаёт книге фантастические черты: не случайно в напряженной голове Ленина рождаются фантазмы, видения. Одно видение длинное, разветвленное о посещении Парвуса; другое мгновенное и таинственное, когда Ленин во встреченной наезднице узнаёт как бы образ Инессы Арманд.

Это романтическое видение — завершительный аккорд самых сильных страниц книги, когда Ленин, после первого известия о Революции, вместо того, чтобы работать в библиотеке или вернуться домой, идет гулять в нагорную часть Цюриха. Всё существо его разряжается: тут и упоение своей силой и роковое предчувствие смертельной болезни, поразившей голову, и раздражение на западный мир, не готовый к революции, и мучительные сомнения о том ехать ли в Россию, и обида на Инессу и тяга к ней, — неисчерпаемое, бурлящее богатство внутреннего мира.

Являясь новым, историко-художественным, словом о Ленине, книга не в меньшей мере и новая ступень в творчестве Солженицына.

Н. Струве

О докладе о. П. Флоренского о Блоке.

Многоуважаемый Господин Редактор!

В редактируемом Вами журнале № 114 помещена статья под заглавием: О. П. Флоренский "О Блоке", сопровождаемая редакционной пометкой: (Неопубликованная авторская запись доклада), и объяснительной к ней сноской внизу, на этой же заглавной странице: "Рукопись этой записи очень неисправна и местами потерята. Вверху первой страницы пометка: Харбин 1937. Приносим ее владельцу, Н. Толстоухову, передавшему ее для напечатания в Вестнике, самую сердечную благодарность от имени наших читателей. Редакция."

За последнее время заметен интерес к А. Блоку, и редакция Вестника с удовлетворением отмечаем о ценном приобретении от г. Толстоухова этой статьи, прошедшей через половину земного шара, перед тем, как она попала в редакцию "Вестника", и была напечатана, как новинка для удовлетворения "Блоковедов". Могу однако сообщить, что указанная статья попала в 1937 году в Харбин, в виде рукописи, гораздо позже, чем она была напечатана, **дословно без малейших изменений**, в журнале "Путь", № 26, в феврале 1931 г. (стр. 86-109), в то время издаваемом в том же самом доме, где печатался Вестник Р.С.Х.Д. и было само Движение: 10, бульвар Монпарнас, Париж 15, т. е. за 6 лет до Харбинской рукописи, и за 44 года до появления ее в № 114 Вестника. Статья в "Пути" не называет имени автора, но указывает, что она написана "петроградским умершим священником", — в связи с неясными сведениями о дате смерти о. Флоренского, навряд ли указание в 1931 г. в журнале "Путь" на анонимного, как уже умершего автора, может являться бесспорным: возможно, в то время требовалась большая осторожность в печатании статей из Сов. России и прикровенность указаний на автора. Очевидно, однако, что статья о. П. Флоренского "О Блоке" за границей не новинка. Для интересующихся лиц могу добавить, что статья "О Блоке" в Пути (за февраль 1931 г.) напечатана в сопровождении статьи Н. Бердяева "В защиту Блока", где покойный редактор Пути, защищая поэзию Блока, подчёркивает некоторые ее стороны, могущие вызвать критическое и отрицательное отношение к духовному облику поэта: **ограничусь здесь наиболее интересными выдержками из этой статьи.**

"Статья петроградского священника не может быть названа грубым богословским судом над поэтом: она написана не в семинарском стиле. Автор человек культурный и тонкий. В статье есть большая религиозная правда не только о Блоке, но, может быть, и о всей русской поэзии начала 20-го века... И вместе с тем в суде над Блоком есть большая несправедливость и беспощадность... Почти все поэты мира находились в состоянии "прелести", их созерцания почти всегда замутилены космическим прельщением..." — Защитительная заметка Н. Бердяева представляет интерес не только как защита замутиленности Блока, но как своеобразное философское отношение самого Н. Бердяева к космической замутиленности творения и творчества.

В. Евдокимов

Судьбы России

УСТАНОВИТЬ ПАМЯТЬ РОССИЙСКИХ МУЧЕНИКОВ

ОБРАЩЕНИЕ к:

Святейшему Пимену,

Патриарху Московскому и всея Руси

Блаженнейшему Иринею,

Архиепископу Нью-Йоркскому,

Митрополиту всея Америки и Канады,

Предстоятелю Православной Церкви Америки

Высокопреосвященнейшему Филарету,

Митрополиту Восточно-Американскому и Нью-Йоркскому,

Предстоятелю Русской Православной Церкви за границей

Высокопреосвященному Архиепископу Георгию,

Предстоятелю Православной Архиепископии

Франции и Западной Европы

Ваше Святейшество! Ваше Блаженство!

Ваши Высокопреосвященства!

В этом году исполнилось ровно полвека с того дня, когда Православная Российская Церковь прощалась со своим Великим Господином и Отцом Святейшим Патриархом Тихоном. Незабываемую, величественную картину описывают очевидцы в своих воспоминаниях. Донской монастырь, море плачущего народа, множество духовенства, полнота епископского собора... Горячая, глубокая молитва, скорбящая, осиротевшая Церковь, сознание невосполнимости утраты... Чуткие сердца осознают трагедию: налетевший шквал событий последних лет — лишь первые порывы невиданной бури, а опытных рук, твердо ведущих церковный корабль, больше нет.

Налетевшая буря обессилила и обескровила Русскую Церковь, неузнаваемо изменила лик русского епископата. Церковь полностью потеряла свою свободу, оказалась поверженной, безгласной...

«И будешь унижен, с земли будешь говорить, и глуха будет речь твоя из-под праха, и голос твой будет, как голос чревоушителя. Из под праха будет речь твоя» (Ис. 29,4).

Для подавляющего большинства верующих в современной России в памяти тех лет церковной истории либо зияет пробел, либо все заслоняет собою фальшивый образ «благодного старца», «мудрого Патриарха Сергия», — творение рук апологетов его угоднической и капитулянтской позиции по отношению к антицерковным силам.

И лишь немногие, оставшиеся в живых из поколений тех лет, знают всю глубину драматизма русской церковной истории. В памяти их сердец хранятся образы других, ушедших ныне архипастырей: кроткого и грозного Патриарха Тихона, стойкого Митрополита Петра, жертвенного исповедника Митрополита Вениамина, исполненного любви и мудрости Митрополита Кирилла, двух удивительных друзей Епископов — таинника духовной жизни Арсения и блестящего витию Серафима, многострадального, согбенного телом, но не духом Епископа Афанасия и многих других замечательных архипастырей, пастырей и мирян — другой лик Русской Церкви, Церкви мужественной, жертвенной, свободной, преисполненной благодати и истины, живого духа первохристианства. Перед этой Церковью, внешне гонимой, но внутренне свободной, бессильны «врата адовы».

Обетование неодолимости Церкви силами зла, данное Спасителем, органично связано с исповеданием Его как Сына Божия. Симон только тогда становится Петром, когда исповедует веру во Христа, не на человеческом мудрствовании основанную, но дарованную Отцом небесным: «Ты Христос, Сын Бога живаго». «Блажен, ты Симон, сын Ионин, — отвечает на его исповедание Господь, — потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, суший на небесах. И Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее». Только уверовав во Христа, Сына Божия, апостолы могут узнать о Его грядущих страданиях: «С того времени Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим, и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть». Петр же начал прекословить Ему «Будь милостив к Себе Господи! да не будет этого с Тобою». И вот к Петру, только что за исповедание веры в Сына Божия нареченного камнем, но после этого смутившегося человеческими соображениями, обращено грозное прещение Спасителя: «отойди

от Меня сатана! ты Мне соблазн; потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мф. 16).

В наше время христианское исповедничество необходимо не только как свидетельство хранения веры, но и как свидетельство ее жизненности и действенности, среди все более секуляризирующегося, все далее уходящего от Истины мира, как живая реакция на события, совершающиеся в истории, обличение всякой лжи и неправды. Ибо «вера без дел мертва», а подлинно живое, верующее сердце не может оставаться безучастным к событиям, происходящим здесь, в земной истории, вокруг нас. По слову Апостола Павла «духовный судит обо всем». Светильник веры должен не оставаться под спудом, но выявлять светом истины настоящую природу событий, которые могут различно толковаться чисто человеческим подходом, замутненным пристрастностью к вещам переходящего мира сего.

Достоинством примером служат в этом епископы исповедники во главе со своим предстоятелем Патриархом Тихоном.

Их твердой исповеднической позиции противостояла духовно иная, основанная на чисто человеческом расчете попытка Митрополита Сергия (Страгородского) и его последователей построить церковную крепость не на камне исповедничества Христова, а на лжи, на зыбком, удобоподвижном песке уступок и компромиссов, легко переходящих в капитулянство перед антихристианскими силами, стремящимися стереть веру Христову с лица Земли. Позиция Митрополита Сергия и его последователей стала одной из главных причин нынешнего сокрушенного состояния Русской Церкви, потери Ею внутренней свободы.

В наше время, поистине время «великого отступления», христианские церкви оказались в окружении индифферентности, вражды или прямых гонений со стороны государств и обществ, все более приобретающих антихристианский, человекобожеский характер. Опыт XX-го столетия, с его тоталитарными режимами, с идопоклонческими культами диктаторов показывает, что есть серьезные основания рассматривать наше время, как время непосредственно предшествующее началу осуществления пророчеств об образовании на Земле той, проникнутой духом человекобожия, общественно-государственной формации, которая именуется в Апокалипсисе Св. Иоанна Богослова «Царством Антихриста».

Проблема взаимоотношений Церкви и государства в наше время делается поэтому особенно религиозно-острой. В связи с этим исключительное значение приобретает трагический опыт Русской

Церкви, пережившей катастрофический переход из состояния «симфонии» с православным государством в положение Церкви, подвергающейся гонениям, не уступающим гонениям времен первохристианства, но происходящим в принципиально новых условиях, пережившей попытку атеистического государства осуществить уничтожение христианства, вынесшей гонения и сохранившейся, но при этом полностью потерявшей свою свободу.

Но главное внимание при обращении к опыту Русской Церкви должно быть уделено не столько истории отказа от церковной свободы ради сомнительного упрочения своего положения в атеистическом государстве, сколько светлomu явлению святости Русской Церкви в сонме исповедников и мучеников, которыми ответила Церковь на беспрецедентные по масштабам гонения. Как точно заметил А. В. Карташов, в условиях тоталитарных государств «Церкви открывается единственный метод самозащиты — исповедничество и мученичество. К бунту и революции она прибегать не может» (Воссоздание Св. Руси», Париж, 1965, с. 85).

Нападая на Церковь, гонители иногда прикрывались словами о ее, якобы, «контр-революционной деятельности». Однако на деле истинной причиной гонений было стремление к полному уничтожению христианства в России, до забвения самого имени Божьего. С этой целью предпринимались попытки расколоть, ослабить Церковь, сделать духовенство послушным орудием в руках атеистов, уничтожить физически сохранивших верность Церкви. В зависимости от тактических задач гонителей причинами репрессий были сохранение твердости и чистоты церковной позиции, нежелание переходить в «обновленчество», духовное ему противостояние, вообще выраженное в той или иной форме нежелание помогать атеистам разрушать Церковь. Наконец самое наличие священного сана или просто принадлежность к христианству были достаточным основанием для внесудебной расправы или фабрикация политического обвинения.

Замечательным примером отношения к Церкви ее врагов служит высказывание П. А. Красикова на процессе 1922 г. над Митр. Вениамином и группой духовенства и мирян, которых тщетно пытались представить членами «контр-революционного сообщества». За отсутствием каких-либо оснований к этому, П. А. Красиков воскликнул: «Вы спрашиваете, где мы усматриваем преступную организацию, — да ведь она перед вами. Эта организация — сама Православная Церковь». Принадлежность к Православной Церкви, таким образом, автоматически ставила человека в положение пре-

ступника, которого ожидали тюрьма, пытки, ссылки или концлагерь, смерть.

Как не вспомнить здесь первохристианских мучеников, которые за свою верность Христу объявлялись государственными преступниками!

Однако в разительном отличии от первохристианского времени, когда Церковь относилась к своим мученикам с величайшим благоговением, когда официальная канонизация мучеников являлась лишь как бы формальным завершением растущего их почитания и прославления, Московская Патриархия, начиная со времени правления Митр. Сергия и кончая современным руководством, фактически отреклась от своих мучеников и исповедников и делала все, чтобы их память была забыта. Страшно вспомнить кошунственные заявления деятелей Московской Патриархии, в которых отрицался самый факт гонений на Церковь и утверждалось, что имеют место лишь преследования политических преступников. Патриархия, ради самосохранения вслед за гонителями называющая христианских мучеников политическими преступниками — вот чем обернулась «симфония», созданная Митр. Сергием.

В тот краткий период, когда в нашей стране проходила реабилитация невинно репрессированных в период «культы личности», Московская Патриархия могла с серьезными шансами на успех войти с ходатайством в соответствующие инстанции о реабилитации хотя бы наиболее выдающихся церковных деятелей, пострадавших за веру. Было бы смыто позорное отступничество от мучеников, открывались бы широкие возможности для работы по сбору свидетельств и документов о их великом подвиге за веру для подготовки их прославления и канонизации в нашей стране. Однако, как и во многих подобных случаях, Московская Патриархия благоприятной возможностью не воспользовалась...

Для каждой эпохи в истории Церкви характерен ей присущий тип христианской святости. В наше время наиболее жизненным типом святости являются исповедничество и мученичество. Когда в любой момент перед каждым христианином может встать вопрос о верности Христу, примеры жизни исповедников и мучеников имеют огромное церковно-воспитательное значение.

Мученики и исповедники по своей кончине пребывают в блаженстве, в славе Божьей, «на лоне Авраама», «под престолом Божьим», и в этом смысле прославление и канонизация — это действия необходимые в первую очередь не для тех, кого Церковь прославляет, а для нас, для Церкви на земле. Подобно происхо-

дющему при совершении танств, когда через определенные слова, физические действия и материальную природу в Церковь земную входит полнота божественной благодати, через канонизацию святых как бы открывается окно в Церковь небесную, и мощь благодати канонизированных святых, в ответ на земное прославление и молитвенное к ним устремление, входит в Церковь земную, воинствующую, в события человеческой истории. Отказывая же сонму мучеников в прославлении, мы безмерно обедняем себя, обезоруживаем себя, их великая благодатная сила остается для нас подспудной, нереализованной.

По отношению же к самим исповедникам и мученикам отказ от прославления их великого подвига есть нарушение церковной любви, следствие утраты переживания реального единства Церкви небесной, торжествующей и Церкви земной, воинствующей. Уныние и бессилие рождает здесь на земле этот разрыв между событиями нашей истории и жизнью небесной Церкви святых.

«Кровь мучеников — семя жизни», — в наши дни по отношению к Русской Церкви эти слова исполнены особого значения! Немыслимо грядущее возрождение Русской Церкви без предваряющего прославления новых русских мучеников и исповедников. С земли российской, обильно политой мученической кровью, собран урожай в житницы Христовы. Но, чтобы Божья нива чудесно зазеленела вновь, чтобы прозябло семя, упавшее в землю, земля должна принять это семя, должно совершиться через прославление и канонизацию принятие святости новых российских мучеников и исповедников.

Русская Церковь переживает сейчас самый тяжелый период за всю свою историю. Пронесшаяся буря рассеяла по всему свету чад Матери-Церкви, разрушила братское их единство, разорвала неделимый хитон Христовой Церкви. Взаимное непонимание, накопившиеся исторические обиды, реальная сложность существующих канонических проблем мешают восстановлению соборной полноты Русской Церкви, восстановлению ее полнокровной жизни.

Но есть нечто большее, чем то, что разделяет сейчас представителей различных церковных юрисдикций. Духовная верность Матери-Церкви, ее истории, ее духовному опыту, ее божественному призванию продолжает духовно роднить рассеянных чад ее, несмотря на их разделения и даже вражду между собою.

Путем к восстановлению единства, желанной соборной полноты Русской Церкви несомненно должны стать церковные дейст-

вия, отмеченные этим духом верности родному православию и прежде всего верностью в том высшем его проявлении, в котором просияло оно в наш трагический век — в подвиге исповедничества и мученичества. Прошедшая буря унесла не только самих участников тех великих исторических событий, но и материализованную память о них: документы, письма, фотографии... Большая же часть того, что уцелело тогда, погребена в недосягаемых архивах. По утрате материальных свидетельств этот период русской истории сопоставим лишь с эпохой домонгольской Руси. Поэтому сегодня верность подвигу мучеников и исповедников делает необходимой работу по сбору уцелевших свидетельств, их тщательному изучению и в тех случаях, где это окажется возможным, подготовке материалов для их прославления и канонизации. Жизненной практикой Русской Церкви должно стать постоянное молитвенное общение с мучениками и исповедниками, молитва к Богу об упокоении их, как это заповедано нам Всероссийским Поместным Собором 1917-18 гг. (Определение Собора от 5/18 апреля 1918 г. «О мероприятиях, вызываемых происходящим гонением на Православную Церковь»).

Живое, религиозное приобщение памяти исповедников и мучеников, совместная работа по подготовке прославления их святости могут стать тем духовным фундаментом, на котором будет восстанавливаться утраченное единство русского православия.

Мы вполне сознаем, что существует слишком много исторических, психологических и духовных трудностей для такого единения, но «невозможное человекам, возможно Богу».

Мы обращаемся к Вам, Предстоятелям ныне разрозненных частей Русской Церкви с призывом начать углубленную работу по изучению истории христианского мученичества и исповедничества в России в XX веке, сбору и изучению необходимых материалов и подготовке канонизации мучеников и исповедников, святость подвига которых будет установлена.

Ради памяти мучеников и исповедников, ради верности Русской Церкви, славно в их подвиге просиявшей, мы призываем, оставив межюрисдикционную рознь, недоверчивость или даже враждебность, объединиться в этой совместной работе, да послужит она путем к воссозданию соборной целостности Русской Церкви. С этой целью в год памяти Патриарха Тихона, великого Предстоятеля сонма русских мучеников и исповедников, мы предлагаем Предстоятелям существующих ныне церковных юрисдикций, объединяющих чад нашей Матери-Церкви, войти во взаимное обще-

ние для создания единой комиссии по изучению подвига и подготовке канонизации новых русских мучеников и исповедников.

Мы предлагаем также, в соответствии с Определением Всероссийского Поместного Собора 1917-18 гг., ввести в литургическую практику молитвенное воспоминание почивших мучеников и исповедников.

Особо обращаемся мы к нашему Великому Господину и Отцу Святейшему Патриарху Пимену. Мы просим его хотя бы теперь обратиться к гражданским властям с ходатайством о снятии ложных политических обвинений с невинно репрессированных иерархов и мирян.

Полвека назад Русская Церковь хоронила своего Патриарха... Чувствовалась глубокая символика в том, что в этот день, накануне страстной седмицы Церковь литургически вспомнила воскресение праведного Лазаря, общее воскресение предвещающее. Не обетованием ли грядущего духовного возрождения России звучали тогда слова богослужения?..

Религиозное обращение к памяти русских мучеников и исповедников с их Предстоятелем Патриархом Тихоном во главе не может остаться без ответа. Да помогут они своими молитвами чаемому возрождению Русской Церкви и всего русского народа!

Священник Глеб Якунин
адрес: ул. Дыбенко, д. 30, корп. I, кв. 45

Виктор Капитанчук
Севастопольский пр., д. 67, кв. 4

Лев Регельсон
Ярославское шоссе, д. 8, корп. I, кв. 186

25 мая 1975 г.
г. Москва.

А. ИЛЬИЧЕВ

МИТРОФАН – АРХИЕПИСКОП АСТРАХАНСКИЙ

(в последние годы жизни)

Архиепископ Астраханский Митрофан (Иван Васильевич Краснопольский) был назначен с 6-VII-1916 года на Астраханскую кафедру с Минской кафедры, на которой был с 3-XI-1912 г. Его назначение было встречено астраханцами с огромным восторгом и любовью. Он был известен всей России, как выдающийся церковный деятель: первоклассный проповедник, работник и молитвенник. Россия знала архиепископа Митрофана и как члена Государственной Думы. Его страстные речи с думской трибуны были предметом всеобщего внимания.

На пятой сессии третьей Государственной Думы 16 апреля 1912 года владыка Митрофан произнес сильную речь в защиту православной церкви, а 13 мая вместе с другим членом Думы — епископом Евлогием защищал в Думе тезис о значении православной церкви в России, как первенствующей (об этом есть у В. И. Ленина, в собрании сочинений, т. 15, стр. 382, 390). Тогда обсуждалась смета Синода. Полной неожиданностью для депутатов Думы явилось заявление одного из членов Думы — представителей левого течения: «Ни одного гроша народных денег — этим кровавым врагам народа, затемняющим народное сознание», «Религия — опиум народа». И вот на долю архиепископа Митрофана выпало тяжелое послушание парировать такой удар. Речь его была потрясающей, логика — непревзойденная.

В первую же литургию, которую совершал вновь прибывший архиепископ в Кафедральном Успенском соборе Астраханского Кремля, при огромном стечении верующих, он произнес проповедь, отметив в ней ужасы происходящей войны, призвал паству к упованию на покровительство Божие, к усилиям и жертвам. Мистический протоиерей Астраханский — Н. Г. Пальмов так отзывался о речи владыки Митрофана: «Много на своем веку слышал я ораторов церковных и светских, многие вызывали у меня слезы, но такого оратора слышал я впервые: образность, темперамент, сила эмоции, глубочайшая вера в помощь Божию захватили меня до такой степени, что я был готов в благодарности пасть к его ногам».

2.

Едва ознакомившись с состоянием епархиальных дел и наладив правильное их течение, владыка принялся за многотрудную работу. Это была подготовка к прославлению Астраханского митрополита Иосифа и проект восстановления патриаршества на Руси.

Канонизация святителя Иосифа была давно насущным вопросом. В Кафедральном соборе, где почивают мощи мученика, собирались сведения, составлялись описания чудесных исцелений лиц, прибегавших к молитвенной помощи святителя Иосифа. В 1912 году кафедральный протоиерей И. Саввинский выпустил брошюру под названием «Святитель Иосиф, митрополит Астраханский». Автор систематизировал эти сведения, подробно изложив: кто, когда и при каких обстоятельствах получил чудесную помощь по молитвам Святителя Иосифа. Это были заявления, присланные в свое время в собор из разных населенных мест Астраханской губернии и других городов. Синодальная Комиссия, прибывшая в Астрахань после опубликования брошюры о. Саввинского, подробно ознакомилась с положением дела и состоянием мощей святителя Иосифа. К началу 1913 года, при епископе Феофане (Быстрове) ясно определилось, что св. Иосиф занимает достойнейшее место в сонме святых, в России просиявших, и что прославление его справедливо и неотложно. Однако по неизвестным причинам канонизация его затянулась.

Архиепископ Митрофан взялся за дело.

Когда подготовительная и проверочная работа была закончена, владыка создал комиссию и дал ее членам различные поручения. Один из членов этой комиссии ныне здравствующий Н. Кочергин рассказывает: «мне и моему брату Е. Кочергину владыка поручил составить житие св. Иосифа, тропарь и кондак, профессору А. А. Дмитриевскому¹⁾ — службу святителю, сам владыка взял на себя обязанность составить акафист, художнику Цветкову было поручено написать икону угоднику. Все мы работали с большим усердием и успешно выполнили поручение архиепископа.

¹⁾ Алексей Афанасьевич Дмитриевский — доктор богословия, проф. Киевской духовной Академии. Будучи уроженцем Астрахани и окончивший Астраханскую Духовную семинарию, участвовал, по приглашению Архиепископа Митрофана, в составлении службы св. Иосифу. С 1918 по 1923 г. жил в Астрахани, отправляя обязанности псаломщика в Соборе. В 1922 году, вместе с епископом Анатолием и ключарем о. Дмитрием, Д. И. Пряхиным и другими лицами был осужден по обвинению в сопротивлении изъятию церковных ценностей.

Владыка составил доклад Св. Синоду, прочитал нам его, позволил предложить ему некоторые поправки и поблагодарил за работу».

Работая над прославлением святителя Иосифа, владыка Митрофан одновременно и с такой же энергией готовил доклад Поместному Собору о восстановлении патриаршества на Руси.

Письмоводитель консистории В. И. Кузнецов рассказывал: «владыка Митрофан поручил мне переписывать на пишущей машинке обширные исторические исследования о патриаршестве, паломнические статьи в журналы и газеты, тезисы к докладу, справки, выписки из ученых трудов. Иногда поздно вечером я шел в архиерейские покои и нес ему то, что я успевал сделать за день. Я заставлял владыку за письменным столом, буквально заваленным стопами книг и журналов. Владыка сидел, сосредоточенно думал, писал, а я и келейник стояли около стола — нас он не замечал».

29 июня ст.ст. 1917 года, в день престольного праздника, владыка совершал литургию в сослужении викария — епископа Царевского Иннокентия в церкви Петра и Павла (против тюрьмы) — ныне несуществующей. После проповеди он говорил народу: «мы всё приготовили к Поместному Собору, что касается восстановления патриаршества в Русской Церкви и прославления святителя Иосифа. Наконец, после многих трудов, нам удалась дело о прославлении дорогого нам всем мученика сдвинуть с мертвой точки. Веруем, что святитель Иосиф, украшенный мученическим венцом, займет в сонме святых достойное место. Слава Богу за посланную мне и моим соратникам великую помощь в этом святом деле. Святителю Отче Иосифе, моли Бога о нас!»

Будущий мученик, прославляя святителя Иосифа, не думал тогда, что эта любовь к святому готовит и ему мученический венец. Пройдет немного времени, и она проведет его по тому же крестному пути, который некогда изведаль святитель Иосиф.

3.

С вида владыка Митрофан был строг. Может быть это была природная строгость, или может быть сосредоточенность, собранность, соединенные с огромной волей и требовательностью к себе и людям. Ключарь собора о. Димитрий Стефановский²⁾ расска-

²⁾ О. Димитрий Стефановский — ключарь Кафедрального собора — был маститый протоперей, человек глубокой веры, бесстрашный, всегда находившийся в центре всех событий. Мы видим его... когда архиерею

зывал автору: «Я сначала боялся его, — уж очень строгим он мне казался, а потом, узнав его ближе, убедился, что владыка ласков и добр. Бывая часто по долгу службы в архиерейском доме, я все ближе знакомился с личной жизнью владыки и все больше убеждался в том, что владыка прост и гостеприимен. Узнал и еще одну его черту: он много молился, каждый день был за литургией в крестовой церкви. Он очень рано вставал и до литургии успевал заняться делами».

О. Димитрий Стефановский как то провинился в чем то, это вызвало замечание со стороны владыки, которое он сделал почтеному о. ключарю в несколько повышенном раздраженном тоне. «Я обиделся, — говорит о. Димитрий, — владыка понял это и, переменяя тон, взял меня за руку, посадил в кресло, сел рядом со мною и с мягкой грустью заговорил: «Сам я знаю, что кажусь всем людям строгим и часто думаю, что это за отвратительная черта. Но всегда успокаиваю себя тем, что это вовсе не суровая строгость, а скорее строгая задумчивость. Если бы вы знали, как суровы и безрадостны были мои детские и отроческие годы! Сколько человеческой гадости мне пришлось узнать, сколько обид, унижений, огорчений перенести! И вот с ранних лет легла на мое лицо печать задумчивости и никак не могу справиться с нею».

Автор этой рукописи интересовался историей детства и отрочества владыки Митрофана, но сведений об этом отыскать не мог. В письме из ссылки о. Димитрий Стефановский указывал, что интересующие автора сведения имеются у бывшего соборного старосты Д. И. Пряхина, но где он живет, жив ли он, автору долго не удавалось установить, и вот, наконец, встреча с Д. И. Пряхиным состоялась.

угрожает опасность. Это он вдохновляет людей, когда они идут в ЧК ходатайствовать за невинных; он никуда не бежит, узнав о казни архиереев, напротив, он добивается выдачи останков убитых и с огромным риском и бесстрашием совершает их погребение. Вообще бесстрашие отличительная черта покойного о. Димитрия. В годы борьбы с обновленчеством его решительность и смелость были необыкновенны. Он резко выступал против разрушителей церкви, за что неоднократно (более 10 раз) подвергался арестам, решительно, ценою свободы отвергнул предложение присоединиться к обновленцам.

О. Димитрий был осужден Астраханским Губсудом по обвинению в сопротивлении изъятию церковных ценностей. Наказание отбыл.

1 марта 1930 года вместе с архиепископом Филиппом был выслан из Астрахани и скончался в Усть-Цильме.

Светлая личность этого исповедника ждет своего биографа.

В свое время, после кончины владыки Митрофана, мать архиепископа — Анастасия Семеновна рассказывала Димитрию Ивановичу Пряхину историю своей семейной жизни. «Я была дочерью сельского причетника, бедного, но благочестивого. У отца были еще дети помимо меня, так что мне не пришлось, по недостатку в семье средств, много учиться. Окончила я сельскую школу — вот и все мое образование, а дальше надо было помогать матери по хозяйству и по уходу за другими детьми. Рано меня решили сбить с рук — выдать замуж и прочили видеть меня замужем за духовным лицом. Я и сама, когда пришла пора, все думала, уж если выйдешь замуж, то чтобы муж был обязательно священником: все-таки нужды будет меньше, чем у сельского псаломщика, вроде отца. Но никто из кандидатов в священники не сватался ко мне, — кому нужна такая бедная невеста! Не сбылась моя мечта, и вышла я замуж за простого рабочего. В нашей местности был небольшой кирпичный заводик, вот мой муж и работал на нем, делал кирпичи. При нашей бедности мне пришлось помогать ему, и я научилась этому ремеслу, делала кирпичи не хуже мужчин. Горько я думала о своей бедности и, молясь Богу, просила Его, чтобы у меня родился сын. Ах, если бы сын! Непременно он стал бы духовным лицом, я посвятила бы его Богу. Однажды я была в своем уездном городе и зашла в собор. Припала я там к иконе Божией Матери, прося Ее даровать мне сына, и так умилилась этой молитвой, что с тех пор была уверена, что у меня родится сын. И вот Бог дал мне сына Ваню. Разве я могла думать тогда, что мой сын, сын бедной каменщицы, будет известным в России святителем и что людская вражда приведет его к такой страшной кончине.

Шли годы, мальчик рос, а затем пришло время отдавать его в школу. Здесь же в нашем селе он и учился в сельской школе. Учился он прилежно и окончил школу первым учеником. Повез его отец в город, чтобы определить в духовное училище, но это было не так просто. Училище — для детей духовенства, в него трудно было попасть деревенскому мальчику — сыну каменщика. Кроме того, его надо в городе кому-то содержать, а на какие средства? Нечаянно для Вани явился благодетель — его сельский учитель, полюбивший Ваню за прилежность в школе. Он вызвался определить его в духовное училище и оказывать ему содержание. Вот так с грехом пополам и стал наш сын учиться в духовном училище. Мы с отцом радовались, что сын наш будет духовным. Приезжал Ваня на каникулы, да и я иногда ездила к

нему, когда очень скучала. Странное дело, я стала замечать в нем какую-то перемену. Он был задумчив, неразговорчив, избегал своих товарищей. Когда я спрашивала у него, что с ним случилось, он отмалчивался, а иногда с какой-то безнадежностью махал рукой. Может быть скучал мальчик среди чужих ему людей? — думала я. Только потом от товарищей узнала, что в училище его обижали сверстники, называли мужиком, били, избегали с ним разговаривать... Потом Ваня поступил в духовную семинарию, и уж сам содержал себя, зарабатывая частными уроками. На мою долю, наконец, выпал счастливый день, о котором я так мечтала и которого так ждал его покойный отец — мой сын стал священником. Это была необыкновенная радость — радость моей сбывшейся мечты.

Через несколько лет он овдовел, затем академия, монашество, и вот Господь вознес его на высшую ступень священства — архиерейство. Перед хиротонией он просил меня привезти ему старинную семейную икону Богородицы «Умиление», он очень любил ее и каждый день молился перед этой иконой.

Вероятно, источник кажущейся внешней строгости присопамятного владыки и следует искать в тяжелых обстоятельствах его раннего возраста, наложивших на него печать в действительности не принадлежащего ему облика.

4.

15 августа 1917 года в Москве открылся поместный Собор Русской Православной Церкви. Владыка Митрофан выехал в Москву 1-го августа (с ним вместе выехал и викарий Царевский — Иннокентий, в связи с переводом его в другую епархию). Какую роль играл владыка Митрофан в решении соборных дел, видно из бюллетеней соборных деяний. Еще подробнее об этом рассказывали члены Собора — Великанов и Романов. Владыка был избран членом чуть ли не всех комиссий, к нему обращались за справками, он выступал с речами, предложениями и проектами решений. Будучи подвижным он успевал везде. «Нам приходилось удивляться, как этот человек может столько и с таким знанием дела работать! Он мог сутками не спать и все работать и работать» — вспоминал доктор Романов. С большим чувством и благоговением сделал владыка Митрофан доклад Собору о необходимости канонизации святителя Иосифа и, когда этот вопрос был решен Собором, владыка немедленно отслужил молебен перед

привезенной им из Астрахани иконой новоявленного святителя, не дожидаясь общесоборного молебна по этому случаю.

С 11 октября по 5 ноября 1917 года собор обсуждал вопрос о восстановлении в России патриаршества. Как известно, основным докладчиком по этому вопросу был владыка Митрофан. Его доклад вызвал ожесточенную полемику. Известно, что на Соборе были оппозиционные силы, противодействовавшие восстановлению патриаршества. Целых двадцать шесть дней шли ожесточенные дебаты. Титлинов, Рубцов, Кузнецов, Кашменский и ряд других участников Собора яростно нападали на идею патриаршества и, конечно, на докладчика-архиепископа Митрофана. «Посмотрели бы вы на него в эти дни боевых схваток», — говорил И. И. Великанов.³⁾ «Он почти не сходил с трибуны Собора и бесконечно выступал в защиту Патриаршества.»

Доклад и часть речей владыки Митрофана были напечатаны в газетах, в том числе и в Астраханских Епархиальных ведомостях. Здесь необходимо остановиться и забежать вперед, чтобы согласовать решения Собора по вопросам: прославления Святителя Иосифа и восстановления Патриаршества с историческими данными, как они изложены в официальной печати.

В циркуляре Наркома Юстиции Курского № 73 от 27 августа 1920 года «О ликвидации мошей» содержится указание на то, что «церковники, в целях политического воздействия на отсталые массы, канонизировали митрополита Иосифа Астраханского, одного из видных деятелей по подавлению восстания эпохи Степана Разина». Этим, дескать, церковь порождает дореволюционную практику лжи и обмана верующих.»

Но прославление святителя Иосифа произошло не вдруг. Подготовка к нему длилась 12-15 лет, и самый факт канонизации его Собором явился лишь естественным развитием истории этого вопроса; было бы удивительным для русского православного сознания, если бы прославление мученика Собор оставил без внимания и без соборного решения. Какая же здесь неожиданность или нарочитость, приуроченная к политической акции?

Такая же историческая неточность содержится и в оценке второго соборного решения — восстановления Патриаршества.

³⁾ Иван Иванович Великанов — сын настоятеля церкви князя Владимира; окончил Астраханскую Духовную семинарию, был псаломщиком в соборе г. Красного Яра, Астраханской губернии. Став певцом, — обладатель большого голоса, — он в 1923 году, одновременно с Максавой, поступил в Большой театр. Потом пел за границей.

В обвинительном заключении по делу патриарха Тихона, обвинявшегося тогда в сопротивлении изъятию церковных ценностей, Вышинский, вспоминая в 1923 году деятельность Поместного Собора, критикует архиепископа Митрофана, как докладчика на Соборе по этому вопросу. «Основная мысль выступавшего по данному вопросу докладчика-епископа Астраханского Митрофана заключалась в утверждении, что русскому народу нужен духовный вождь и руководитель, который мог бы явиться представителем подвига и дерзновения и как стоятель за русскую церковь (читай: за интересы церковных и помещичьих землевладений и сохранение возможностей прежней эксплуатации трудящихся, так как церковная фразеология была тут только формой)».

Чего здесь больше: неосведомленности или искусственных натяжек? Идея патриаршества в России не принадлежит времени, совпадавшему с эпохой Собора 1917 года. Она родилась одновременно с петровской церковной реформой, упразднившей патриаршество. Уже тогда истинное церковное сознание скорбело по поводу управления церковью «патриархами в вицмундирах, а позднее — во фраках». К началу нашего времени вопрос о патриаршестве приобрел такую актуальную форму, что он стал ареной борьбы между разными течениями. В ходе этой полемики защитники идеи патриаршества давным давно выработали и формулу, на которой базировались их взгляды: патриарх — это отец, церковный вождь, стоятель за Церковь. Именно этих аспектов и держался на Соборе докладчик-архиепископ Митрофан. Поэтому и в его фразах: «Представитель подвига и дерзновения» вовсе не содержалось каких-либо политических девизов или намеков, противоречивших современной политической действительности. Если бы Собор происходил в дореволюционную эпоху, то и тогда эти фразы прозвучали бы одинаково, и никому в голову не пришло бы истолковывать их в противоречии с их чисто церковным смыслом. Само собой разумеется, что квалификация Вышинским ясного и простого смысла докладчика в виде какой-то фразеологии, скрывающей в себе надежды на сохранение в стране дореволюционных помещичьих порядков, объяснялась знаменем времени и попыткой выдать желаемое за действительность. Нельзя насиловать историю!

В другом месте того же обвинительного заключения Вышинский, вновь коснувшись выступления архиепископа Митрофана на Соборе, говорит следующее: «В слове в день избрания Белавина в Патриархи епископ Митрофан, резко обрушившись на рус-

скую революционную современность, клеветнически им охарактеризованную как совокупность обмана, лжи, грабительства и клятвопреступления, заявил: «чего же мы ждем от нашего грядущего патриарха, чем он должен явиться на Руси? По обстоятельствам переживаемого времени он, прежде всего, должен собрать все живые, верующие силы народа и вдохновить его на подвиг служения тем вековечным заветам, на каких строилась и жила Россия. Среди общего распада и разрухи он должен идти впереди своего стада, воодушевляя его своим примером». И снова идет речь не о политических, а о живых церковных силах, т. е. силах совокупности которых способна отстоять интересы Церкви. Если к тому моменту создалась реальная угроза церкви, то как же должен был поступать любой иерарх, любой сын церкви, для которого небезразличны интересы церкви? Он, естественно, ожидает от патриарха мер, направленных к защите церковных интересов.

5.

Затем наступил перерыв в работе Собора. Владыка Митрофан прибыл в Астрахань с членами Собора и в сопровождении нового викария — Епископа Царевского — Леонтия (Барон фон-Вимпфен), резиденция которого была в Иоанно-Предтеченском монастыре.

Владыка Митрофан провел в Астрахани Рождественские службы, новогодние праздники и, совершив «Иорданский крестный ход» на Крещение, отбыл снова, вместе с другими членами Собора в Москву по случаю возобновившихся заседаний Собора с 19 января с/ст. 1918 года.

Вернулся владыка Митрофан в Астрахань Великим постом. В его отсутствие, в период с 12 по 25 января с/ст. 1918 г. в Астрахани шел первый этап гражданской войны. Казачьи войска обстреливали город и пытались овладеть кремлем, занятым большевистскими воинскими частями.

После Троицы владыка Митрофан снова отбыл в Москву, откуда вернулся 10 или 11 июля с/ст., а 15 июля, совершая богослужение в храме князя Владимира по случаю храмового престольного праздника, объявил, что 19 июля состоится крестный ход церквей вокруг Кремля.

Этот крестный ход был актом величайшего благочестия, он остался в памяти ныне здравствующих его участников как большое

историческое событие. В тот год Астрахани угрожала опасность. С берегов Каспия на нее двигались войска белой армии и англичан. Над городом ежедневно появлялись английские самолеты, бомбардировавшие город с воздуха. Город жил тревожной жизнью, гражданские власти извещали население об опасности. Владыка Митрофан, как он сам говорил 15 июля за богослужением, решил «едиными устами и единым сердцем» всех верующих горожан испросить помощь Божию в избавлении города от кровопролития.

Крестный ход начался после литургии в соборе и продолжался несколько часов. Верующие с крестами и иконами от всех многочисленных церквей города, в огромной процессии, под колокольный звон церквей, с пением медленно обходили кремль и городские улицы, близ кремля.

Участники крестного хода рассказывают о необычайной молитвенной настроенности и духовном подъеме, царивших среди верующих почти всего большого города.

В праздник Успения — 15 августа — владыка за службой в Кафедральном соборе говорил: «Вот видите, как мы умолили Владычицу нашу. Недавнее восстание в городе обошлось без кровопролития. Веруем, что наша общая молитва в крестном ходе будет служить залогом нашего спокойствия» (Владыка говорил об известном августовском однодневном мятеже в Астрахани).

6.

В сентябре 1918 года в Астрахани возник епархиальный союз церквей. Председателем его был епископ Царевский Леонтий. Это было движение за демократизацию церкви, попытки ограничения архиерейской власти. Одним словом, эта организация пила из того же источника, из которого почерпали свои идеи будущие обновленческие реформисты. Этот союз принес многие огорчения владыке Митрофану, из-за этого союза возникли разногласия между ним и его викарием — епископом Леонтием.

Архиепископ Митрофан находил ненужной эту организацию, поскольку церковное управление принадлежит правящему епископу, и что приходская жизнь может быть устроена содействием и помощью епископа, а не путем разногласий с ним.

Владыка Леонтий, напротив, был вдохновителем союза и поддерживал его своим авторитетом. Архиепископ Митрофан был

недоволен линией поведения своего vicария и игнорировал этот союз, его деятельность и решения. Разногласия между архиереями росли на этой почве; владыка Леонтий открыто осуждал линию поведения владыки Митрофана.

7.

Военные события в Астрахани к осени 1918 года приобретали все более острый характер. В Астрахань двигались с Кавказа остатки ослабевшей XI армии, город становился важным стратегическим пунктом. Сюда перебазировались штатные организации XI армии, в том числе и Реввоенсовет фронта, разместившийся со своим большим аппаратом в Кремле. Сначала был занят дом, в котором жило духовенство собора, затем здание консистории было очищено от чиновников и занято военными. Наконец, дело дошло до архиерейского дома. Владыке Митрофану, через келейного иеромонаха, было передано требование освободить дом. Владыка начал оспаривать действия военных властей, пожаловался председателю Реввоенсовета Шляпникову, — но получил отрицательный ответ. Помощник коменданта кремля А. И. Иванов занял вещами коридор архиерейского дома. Коридор соединялся особым переходом с папертью собора. Теперь ход в собор для архиерея был закрыт. Со двора попасть в собор было тоже нельзя, так как сооруженный забор изолировал помещение архиерейского дома, и у него не было связи с кремлевским двором, за исключением архиерейского двора, оставшимся пока в распоряжении архиерейского дома, но не имевшего выхода на улицу. А между тем, помещениями архиерейского дома распоряжались военные люди, занимали комнату за комнатой. Близкие к владыке люди поняли так, что владыка стал узником.

«Когда мы узнали об этом, — говорит одна прихожанка, — «мы сейчас же всеми правдами и неправдами пробрались в архиерейские покои и стали уговаривать владыку покинуть кремль. О. Димитрий доказывал владыке всю опасность его положения, что среди властей идут о нем угрожающие ему слухи. Владыка был непреклонен. Я не выдержала и бросилась ему в ноги и тут я допустила неосторожность, сказав владыке, что ночью к южной стене кремля будет поставлена лестница, и он может спуститься по ней в Александровский сад, а там мы будем ждать его. Владыка вскочил с кресла и, обращаясь к ключарю, гневно заговорил: «Это вы мне — архиерею — предлагаете позорный план бегства,

будто я какой-то преступник. Легче часового уговорить бросить свой пост, чем русского архиерея, по крайней мере, меня. Вы хотите, чтобы я бросил собор, его святыню и стал бы нарушителем присяги? А что скажет моя паства, узнав, что архиерей бросил все и с позором бежал. Нет, нет! Я этого не сделаю. Уходите и не тревожьте меня!»

«Что делать? Назревал определенный конфликт. Мы уже собирались уходить от владыки — продолжает А. М. Попкова, — как вдруг в дверях кабинета появился келейник и знаками стал вызывать к себе ключаря. О. Димитрий вышел и, вернувшись минут через пятнадцать, взволнованный и бледный, стал о чем то шепотом говорить владыке. Владыка перекрестился и принялся одевать рясу и клобук; через несколько минут мы все вышли из архиерейских покоев через ранее закрытый, теперь открытый коридор. Владыка шел впереди, а мы все за ним. Когда поравнялись с нижним собором, владыка вошел в него, приказав ключарю и иподиякону Иоанну идти с ним, а остальным ждать у дверей. Там они были минут двадцать. При выходе из кремля владыка благословил нас и в нанятом экипаже с ключарем поехал к ректору семинарии в Спасо-Преображенский монастырь. Там он и поселился.»

О. Димитрий, вспоминая это событие, рассказывал автору: «пока мы уговаривали владыку покинуть кремль, военные власти решили выселить его принудительно и приказали комендату кремля связать архиерея и в таком виде выселить. Мы с келейником увидели в коридоре А. И. Иванова, который объявил нам, что он вызвал четырех солдат и сейчас будет приводить в исполнение решение военного командования. Еле-еле мы уговорили его дать часовую отсрочку, чтобы еще раз попробовать уговорить владыку покинуть дом. Он согласился, а я поспешил к владыке, и дело было урегулировано мирным путем; владыка без единого возражения покинул свои покои».

Рассказывая подробности этого события, о. ключарь так говорил о них: «мы считали владыку узником, когда он был лишен возможности выхода из кремля и поэтому уговаривали его воспользоваться лестницей. К этому были большие основания. Владыке действительно угрожала опасность. Дочь местного священника, служившая секретарем у председателя Реввоенсовета Шляпникова, была свидетельницей следующего. В кабинет Шляпникова пришел комендант кремля Казаков с каким-то докладом, в конце которого речь зашла об архиерейском доме. «И чего мы церемо-

нимся с архиереем. Ведь это отъявленный монархист, делец царской думы. Он устроил громадную демонстрацию в июле под видом крестного хода. Ведь это был смотр контрреволюционных сил, а мы как дураки, смотрим на это сквозь пальцы. Давно его надо к стенке»...

В доме ректора духовной семинарии владыке пришлось жить недолго: в самом конце декабря месяца 1918 года семинария и все монастырские помещения были заняты командными курсами. Владыка переселился к Н. Г. Пальмову — в дом Благовещенского монастыря, в котором Пальмов был духовником (сейчас это угол улиц 3-й Интернациональной и Калинина № 2/10). Это было последнее пристанище мученика.

Между тем, находящиеся в кремле воинские части заняли не только архиерейский дом, но и соборы под складские помещения. 25 февраля 1919 года в Астрахани был создан Революционно-военный комитет, во главе с Кировым. Ревком разместился в доме Губина на Кутуме, архиерейский дом стал резиденцией коменданта кремля Казакова; соборы попрежнему использовались для военных нужд (они были освобождены и переданы верующим в 1920 году).

Приезд в Астрахань Кирова и Атарбекова 19 января 1919 года внес в жизнь города большие изменения. Тревожное состояние городской жизни перешло в напряженное положение, вследствие того, что началась встряска устоявшейся жизни. Оказывается, в городе таилось много противодействующих сил. В повестях, освещающих астраханские дела того времени («Грозный год» Холопова, «Трилогия» Кремлева и др.) так и рассказывается, что Киров и Атарбеков считали своей главной задачей очистить город от контрреволюционных сил. Началась чистка партийных рядов, а затем и чистка советского аппарата. На первых порах были репрессированы рыбопромышленники: Агабабов, Беззубиков, Хлебников, Винников, владельцы магазинов: Шлеин, братья Фабрикантовы, хлебозаводчик Федоров, три брата — врачи Еллинские и многие другие («Грозный год», стр. 155).

10-11 марта в Астрахани происходила гражданская война, после которой репрессии усилились: были расстреляны одиннадцать человек — причт и совет церкви села Карантинного. 15 марта расстрелян староста Князь-Владимирской церкви Алексей Иванович Кочкарев — неграмотный конопатчик.

Владыка до сих пор сохранял внешнее спокойствие, совершал богослужения в приходских храмах, но после событий с

репрессиями церковных работников, стал неоднократно повторять одну и ту же фразу: «что же делать? Этак они уничтожат все духовенство. Как же быть?»

25 марта, в день Благовещения, владыка совершал литургию в Благовещенском монастыре и в проповеди коснулся «погибших в результате ненужных и бесполезных действий гражданских властей», а после литургии совершил панихиду по убиенным. Тогда это расценивалось в православных кругах как акт смелый, влекущий за собой грозные последствия. После Благовещенской панихиды в воздухе запахло грозой... Все чаще до окружающих Владыку Митрофана лиц стали доходить слухи об угрожающей ему опасности. Его имя все чаще и чаще упоминалось в кругах, настроенных против него. Тот же Казаков, теперь оказавшийся в составе ЧК, не переставал интересоваться владыкой. В конце марта, в самом конце страстной недели, к владыке Митрофану явилась целая делегация и повела с ним разговор о необходимости немедленного выезда из города. «Я — говорит о. Димитрий Стефановский, — и Пальмов стали доказывать ему крайнюю опасность дальнейшего пребывания его в городе. Я взял на себя смелость и сказал: «Владыко, нам подлинно известно, что среди военных есть лица, требующие Вас к «стенке». Вам нужно немедленно, именно сейчас, оставить Астрахань. Мы приготовили Вам дощаник, на него уже погружена семья Саввинского. Вас там ждут. Завтра может быть уже поздно будет». И снова Владыка рассердился, как и в первый раз. «Вы предлагаете мне побег, и это в то самое время, когда у нас на глазах расстреливают невинных наших братьев. Нет, я никуда не уеду от своей паствы; на моей груди крест Спасителя, и он будет мне укором в моем малодушии. Хочу спросить и Вас: почему Вы не бежите? Значит Вы дорожите своей честью больше, чем я должен дорожить своим апостольским саном? Знайте, я совершенно чист и ни в чем не виновен перед своей Родиной и народом». Мы ушли от Владыки, положась во всем на волю Божию».

Владыка Митрофан совершал пасхальное богослужение, был радостен. «Но в наших душах беспокойство за него росло все больше, потому что репрессии в городе не прекращались» — говорит почтенный отец ключарь.

Час, которого все боялись и со страхом предчувствовали его приближение, наступил. Это было 25 мая, канун праздника Святой Троицы. Владыка служил всенощную в Троицкой церкви,

ныне не существующей. После службы он остался ночевать у настоятеля — о. Григория Степанова, намереваясь утром, в день Троицы, служить здесь литургию. Он был арестован в первом часу ночи. Когда вошли вооруженные люди, владыка сидел в кабинете о. Григория и делал наброски к завтрашней проповеди. В доме заволновались, раздались женские плачущие голоса; владыка был спокоен. Он быстро одел рясу и скуфью о. Григория, перекрестился, и преподав благословение всем столпившимся около дверей людям, молча последовал впереди арестовавших его.

Эта ночь под Троицу открыла перед владыкой Митрофаном его крестный путь, который привел его на Голгофу.

В один и тот же час был арестован владыка Леонтий в своей резиденции — Иоанно-Предтеченском монастыре.

Арест Епископа Леонтия кажется более удивительным. Если владыка Митрофан был деятелем большого масштаба, пользовался всероссийской известностью и мог быть в определенную полосу одиозен для некоторых кругов, то в противовес ему владыка Леонтий был незаметен, скромен, за пределы чисто церковных дел не входил. Больше того, в самом начале становления Советской власти, он публично декларировал свою лояльность новому политическому строю, напечатав в местных газетах приветствие возрожденному будущему. И вообще никто бы не мог послать владыке Леонтию упрека в какой-либо политической деятельности.

Обоих узников поместили в камеры ЧК в доме купца Степанова. Это красивый стильный особняк (цел и сейчас) выходит фасадом на Кутум (Красная Набережная) под № 40, а все дворовые постройки сквозного двора выходят на Б. Демидовскую (ныне ул. Свердлова) № 45. В особняке, со стороны Кутума, помещалась администрация ЧК, а со стороны Б. Демидовской, в бывших торговых и складских помещениях, размещались тюремные камеры. Вход с улицы был через узенький проход, с массивной железной дверью (все это сохранилось и теперь).

К утру население города уже знало об аресте архиереев. Днем иподиакон Алексей Милашевский передал через охрану небольшие постели и пищу арестованным, и ему даже удалось увидеть их обоих во дворе.

Так началась новая страница в жизни обоих узников. Все были уверены в полной невинности арестованных и, конечно, отдавали себе отчет в том, что их арест был вызван только тем, что они архиереи и своим положением могут оказывать влияние на массы. Если при этом учесть, что один из них известен всей России и как иерарх и как член Государственной Думы, а другой — барон, то ясно, конечно, что пребывание на свободе их в те времена было чудом. Логика вещей слишком простая и вряд ли надо было искать причин их изоляции.

Между тем, соборяне сейчас же принялись за поиски путей к освобождению заключенных владык. Нашли доступ к М. Л. Аристову — командиру 156 полка, видному представителю военного командования в Астрахани. Доктор Романов⁴⁾ через своего товарища — доктора А. А. Каплина, встретился с Аристовым (шуриным Каплина) и просил его содействия через Кирова. Аристов обещал поговорить, но на другой же вечер дал отрицательный ответ. По словам Романова, Аристов не решился говорить с Кировым, а с Атарбековым считал разговоры бесполезными, зная его жестокую натуру и вероломство. Но он беседовал со следователем, и тот ему сказал, что архиереи ни в чем не виновны и что допрос их, по указанию Атарбекова, ведется лишь в области их церковной деятельности. Аристов упрекал обоих архиереев в том, что они не учли обстановки и пошли на определенный риск, оставаясь в почти осажденном городе. От Аристова соборяне узнали фамилию следователя и его адрес. В передаче ключаря и соборного старосты И. И. Ивлева — фамилия следователя — Цепляев, у Пряхина — Сопляев. Вскоре Ивлев и Пряхин встретились со следователем, который полностью подтвердил слова Аристова о невинности узников и советовал немедленно ходатайствовать за них. Это была трудная задача идти к такому человеку, каким был в глазах астраханцев Атарбеков. Рассказывают, что когда он шел по улице, прихожане прятались в первые попавшиеся ворота. И все таки соборный староста решил идти к нему. Вот как он передавал встречу с Атарбековым. «Пришел я в ЧК и после долгой про-

⁴⁾ Михаил Петрович Романов — известный в Астрахани врач. Был членом поместного собора 1917-1918 гг. М. П. был исцелен по молитвам св. Иосифа от тяжелой и считавшейся неизлечимой болезни. По словам Романова, это исцеление привело его к глубокой вере. Церковный общественник.

цедуры получил пропуск к Атарбекову. Он сидел у себя в кабинете, худой, бледнолицый, меднобородый, с воспаленными глазами. Я рассказал ему о цели своего визита, он слушал не прерывая, и когда я кончил, он спросил меня, уверены ли верующие в невиновности архиереев и ручаются ли они за то, что они будут вести себя по-церковному и не будут вмешиваться в политику. Я обрадовался такому спокойному тону и, конечно, поручился за архиереев. В ответ на это Атарбеков сказал, чтобы я принес ему письменное ходатайство. Я ушел от него вполне уверенный в том, что визит удался и скоро наши узники будут на свободе. При выходе из коридора я почти столкнулся с владыкой Митрофаном; его вел от следователя конвоир, оказавшийся славным малым. Я сказал владыке о своем визите и о содержании беседы с Атарбековым. Владыка ответил: «хлопочите, я чист и ни в чем не виновен — вы за меня краснеть не будете...» В тот же вечер, на квартире у о. Димитрия, мы составили письменное ходатайство в духе требований Атарбекова, поставили на бумаге более десяти подписей и печать, а утром, окрыленный надеждой, я поспешил к Атарбекову. Он прочитал мою бумагу и сказал, почему ходатайство от собора, а не от союза церквей, я ответил ему, что соборянам казалось так лучше, если же требуется иначе, я готов принести любую нужную бумагу. Атарбеков вдруг рассвирепел: «Почему ван Митрофан не вошел в союз церквей? А теперь ты цепляешься за этот союз и хочешь принести мне бумагу от него. Вот что друг, бери свою бумагу и уходи и не попадайся мне на глаза. Если еще придешь, то я расстреляю сначала Митрофана, а потом тебя». Я взял бумагу и быстро вышел на улицу. На сапожниковском мосту меня ожидал ключарь и, увидев меня бледного и дрожавшего, понял, что моя миссия оказалась безуспешной».

Шли дни, узники находились в заточении. Почти каждый день им носили пищу. Следователь ЧК А. П. Доктусов⁵⁾ постоянно информировал соборян о состоянии заключенных. Так что все заинтересованные люди знали всё что происходит с ними. Но вот тот же Доктусов принес страшную весть: узники расстреляны. Это было 23 июня в день праздника иконы Владимирской Божией Матери. Ночью Доктусов был на службе в ЧК и был свидетелем совершенного убийства. Это произошло на рассвете. Док-

⁵⁾ А. П. Доктусов — родной брат Н. П. Доктусова — профессора Московской духовной Академии.

тусов тут же поспешил домой, и от него стало известно о случившемся.

Между тем, иподиакон И. Пупов, не знавший о смерти заключенных, утром по обычаю отправился в ЧК с передачей; конвоир передачи не принял, взял иподиакона за рукав и, приведя в караульное помещение (существует и теперь — у ворот с правой стороны) подвел к окну. Пупов увидел повозку, сверху накрытую рогожей и понял все. Через час весь город знал о смерти архиереев. В этот же день в газетах был напечатан список расстрелянных ночью. В числе 61 упоминались епископы Митрофан и Леонтий.

В слезах и страхе бросились соборяне в ЧК просить выдать им останки владык. «Мать владыки Митрофана в истерике бросилась к ногам часового, чтобы ее пропустили к Атарбекову», — говорит А. М. Попкова, — «но нас безжалостно прогнали и не допустили к Атарбекову. Единственно, что мы увидели, по милости часового, — это повозку, наполненную телами под рогожей и стоявшую во дворе на солнцепеке. И шли мы к своим убитые горем, уверенные в том, что и архиереев отвезут вместе с другими на свалку собачьего бугра и там заруют. Что делать, как быть?» Но бедных женщин ждало неожиданное утешение: — о. Димитрий с И. П. Ивлевым разыскали извозчиков, тех самых, на которых лежала печальная обязанность перевозки мертвых тел. Под большим секретом и за огромные деньги они согласились доставить прах убитых в условленное место, с строжайшим условием совершить погребение до наступления рассвета.

Около часа ночи, когда город засыпал, извозчики принялись за свою работу, потянулись повозки за город. Около Красного моста одна повозка на миг остановилась с нее быстро сняли двух покойников и переложили в ожидавшую телегу.

Там, около Покровско-Болдинского монастыря толпились люди у свежескопанной могилы. Оба покойника были в ночном белье. Теперь, при замаскированном свете фонаря, можно было разглядеть их. Рубашка владыки Митрофана окровавлена на груди и у рукавов, правый висок раздроблен, левая часть бороды вырвана, вокруг рта рана, на сгибе правой руки синяк и кровоподтек. Окровавленную часть рубашки вырезают. Владыка Леонтий убит залпом, судя по трем кровавым отверстиям в сердце и груди. Кровавое пятно на рубашке также вырезается. Обоих одевают в приготовленное новое белье, владыку Митрофана облачают в священнические одежды, о. ключарь снимает с себя наперсный

крест для владыки Митрофана, к цепи прикрепляется железная коробка и в ней записка с изложением обстоятельств кончины и погребения. Для владыки Леонтия нашелся эштрахиль. (Ни гробов, ни облачений добыть было нельзя, ввиду спешности погребения). О. Димитрий начал панихиду. Все собравшиеся пели погребальные напевы, плакали и трогательно прощались с новопреставленными. Вечную память пели, когда уже занялась заря. Первым в могилу положили владыку Леонтия, а сверху — владыку Митрофана; обоих завернули в простыни, предали земле, на могиле сделали небольшой холм.

Могилу их отыскать не трудно. Если от западного входа в Покрово-Болдинский монастырь идти на юг, вдоль внешней стороны каменной ограды, то надо пойти до самого южного угла; от угла повернуть на юго-запад и сделать 50 шагов в этом направлении. На их могиле был возведен небольшой кирпичный оштукатуренный памятник, на котором было написано: «Архиепископ Митрофан и епископ Леонтий — убиенные 23 июня 1919 г.» Автор вместе с архиепископом Фаддеем дважды в 1925 году был у этой могилы на панихидах. В 1930 году памятник был разрушен, ввиду беспрерывных многочисленных паломничеств к могиле. Автор видел обломки памятника, старательно сложенные чьей-то благочестивой рукой в штабель. Теперь и обломки исчезли, и не осталось внешних примет. Лишь под землей, на полуметровой глубине, заложены бутылки с вложенными в них записками, рассказывающими о страшной трагедии.

9.

Наша печальная повесть была бы неполной, если бы в ней был пропущен главный пункт — момент смертной казни епископов. Тем более такое упущение было бы непростительным для автора, осведомленного вполне об этом обстоятельстве.

У почтенного о. ключаря в свое время было записано следующее: «Наконец мне удалось встретиться с очевидцем смертной казни архиереев. Это был средних лет человек по фамилии Терехов. Он рассказал мне, что в ночь их казни он, Терехов, был дежурным по камерам арестованных. Около трех часов ночи к камере, где содержались епископы, подошли комендант ЧК Волков и караульный начальник. Комендант вошел в помещение и Терехов видел, как он толкнул ногой спавшего на койке Архиепископа Митрофана и услышал голос: «вставай». Терехов видел, как тот

встал и начал одевать рясу, но комендант схватил его за воротник рясы и закричал: «живее выходи, на том свете обойдешься и в...» (тут он назвал один из предметов нижнего белья). Вслед за этим комендант ухватил его за руку и потащил к двери, а оказавшись во дворе, быстро, быстро зашагал и тянул за собой свою жертву. Архиепископ Митрофан был в одном белье и босиком; сделав несколько шагов, Архиепископ споткнулся и упал. Терехов подбежал к нему, поднял и вместе с Волковым довел до закоулка, где происходили расстрелы. Здесь стояли трое с винтовками. Архиепископ Митрофан, увидел их, благословил по-архиерейски двумя руками, за что Волков ударил его рукояткой револьвера по правой руке и сейчас же схватил его за левую часть бороды, с силой нагнув голову владыки вниз, и в таком положении выстрелил из револьвера в левый висок. Убитый упал. Уходя с этого места, Терехов услышал второй выстрел из револьвера. Через несколько минут те же лица вновь вошли в камеру и вывели оттуда епископа Леонтия. Терехов слышал голос: «Эй, выходи скорее, клади своего приятеля на телегу». Епископ был также в нижнем белье. Едва он дошел до этого же места, как раздался ружейный залп. Утром Терехов видел, что у Владыки Митрофана вырвана левая часть бороды и разорван рот».

Следователь ЧК А. П. Доктусов был в это время во дворе ЧК, видел самую казнь, и его рассказ совпадает с рассказом Терехова, с тем различием, что когда солдаты, после преподанного им владыкой Митрофаном благословения, отказались стрелять, его убил выстрелом из револьвера сам Атарбеков, находившийся на террасе, рядом с местом казни. Может быть, это был второй выстрел, о котором говорит Терехов?

То же самое рассказывал и И. П. Ивлев, слышавший об обстоятельствах казни епископов из достоверных источников. Во всяком случае все это совпадает с тем, что видели погребавшие убитых: и вырванную часть бороды, и рану у рта, и перешибленную руку, и раздробленный висок.

10.

В повестях, посвященных обороне Астрахани в период гражданской войны («Крепость на Волге» — Кремлева, «Грозный год» — Холопова и в трилогии Кремлева) упоминается о существовавшей в Астрахани контрреволюционной группе «цианистый калий». В брошюре Мушкатерова, посвященной борьбе за установ-

ление советской власти в Астрахани, утверждается, что среди участников этой группы находились архиепископ Митрофан и епископ Леонтий. Они, будто бы, как и другие члены группы, принимали участие в заговоре против военных руководителей и личного состава воинских частей. Заговор состоял в том, что группа из шестидесяти одного человека должна была отравить цианистым калием намеченных лиц из числа военных.

Но такое утверждение, касающееся епископов, вряд ли может претендовать на какую-либо правдоподобность. Невероятность подобной авантюры ясна сама по себе, если представить, как два человека в рясах и клобуках пробираются в расположение воинских частей и пускают в ход отравляющие средства. Представить себе такую картину может лишь человек с болезненным воображением. Но дело не только в психологическом подходе к этому вопросу. Мы располагаем данными, фактически и логически опровергающими участие епископов в заговоре. Во-первых, мы имеем свидетельства двух следователей ЧК — Цепляева и Доктусова, утверждавших полное отсутствие каких-либо обвинений против епископов. Во-вторых, Холопов трижды утверждает, что арест всех заговорщиков — 61 человека — произведен **единовременно**, в ночь с 1 на 2 июля 1919 года («Грозный год», стр. 240, 254). У Холопова так говорит Атарбеков: «особый отдел... узнал адреса и планы ее участников и в ночь с первого на второе июля арестовал **одновременно** всех заговорщиков (там же, стр. 254). Тоже говорит и Мушкатеров в своей брошюре (стр. 123), хотя и неправильно передает событие. По Мушкатерову выходит, что группа из 61 человека в ночь на 2 июля должна была «начать осуществление своего плана», но была в эту ночь арестована, однако из диалога Кирова с Атарбековым 30 июня, т. е. за день до ареста («Грозный год», стр. 240) видно, что эта группа существовала, но пока не действовала. Мушкатеров неизвестно для чего и в противоречие с взглядом самого Атарбекова активизировал группу.

Но дело, конечно, не в этом, а в том, что епископы были арестованы 25 мая (7 июня н/с.), а не в ночь на 2 июля, когда была арестована вся группа. Этот факт, т. е. арест епископа за 24 дня до ареста всей группы «цианистый калий», доказывает, что они не являлись и не могли быть участниками заговора, если заговорщики были арестованы все **одновременно**. В интересах следствия было, чтобы все участники подверглись аресту одновременно. Это и понятно, потому что аресты поодиночке означали бы провал всей организации, и кто бы из членов группы стал спокойно ждать

своей очереди и не предпочел бы скрыться? Разве не значит, поэтому, что преждевременный арест двух «участников» группы — епископов испортил бы все дело, и ЧК вряд ли собрала бы к 1 июля всех подозреваемых. Это логически неоспоримо.

Что епископы были арестованы 25 мая (7 июня) — это факт неоспоримый. Еще живы сотни богомольцев, собравшихся в день Троицы (26 мая) на богослужение, но, увы, услышавших страшную весть. Вчера владыка Митрофан служил всенощную, а вот сегодня осиротевшая паства, толпившаяся в ограде Троицкой церкви, переживала свое горе. Ключарь о. Димитрий тогда записал к себе в дневник: «26 мая 1919 года. Сегодня ночью арестованы Архиепископ Митрофан и епископ Леонтий. Что ждет нас дальше? Какая-то безнадежность и общее уныние».

В-третьих, поведение архиепископа Митрофана, пока он был на свободе, не вяжется с ролью «заговорщика». Его предупреждают об опасности, настаивают на том, чтобы он покинул город, — он непреклонен. Он знает, что раздаются голоса: «к стенке», и опять остается равнодушным ко всему. Неужели так может вести себя человек, замешанный в преступлении и уже почти обреченный? Не говорит ли этот факт за то, что он сознает себя лояльным и непричастным к каким-либо тайным политическим интригам и потому был чужд опасений?

Какой же вывод может сделать объективный историк относительно причин гибели епископов? Причина одна — обстоятельства времени. Об этом очень красноречиво говорит Холопов в диалоге Кирова с Атарбековым: «Сколько всего человек подлежит аресту? — спрашивает Киров. «Шестьдесят один». Киров продолжает: Особый отдел нам надо превратить в грозный меч по борьбе с контрреволюцией... Нам надо расширить рамки завтрашней операции... ликвидировать не только группу «цианистый калий», но и всех других явных и тайных врагов» («Грозный год», стр. 241).

В начале этого диалога Атарбеков говорит Кирову, что группа состоит из 61 человека, но из них трое остались неразысканными. Значит на другой день, т. е. в ночь с 1 на 2 июля арестованных по этой группе могло быть только 58 человек. Чтобы список подлежащих расстрелу пополнить — в него и включили двух епископов, ранее арестованных без всякой вины. Это было так просто: следствия и суда не полагалось, достаточно было одного списка, содержание которого зависело всецело от Атарбекова. Поди там разбирайся, кто явный враг и кто тайный. Но интуиция

Атарбекова и в те времена не убедила верующую массу: она не поверила в заговорщическую деятельность епископов, и оплакивала своих мучеников. Церковь и теперь молится о них. Это лучшее доказательство исторической правды. Имя этих двух святителей Христовой Церкви «пронесли яко зло», но «много скорбей у праведника» (Пс. 33, 20), именно потому «праведники наследят землю» (Пс. 36, 29).

1964 г.

ЦЕРКВИ Г. АСТРАХАНИ ПРИ АРХИЕПИСКОПЕ МИТРОФАНЕ

В кремле:

1. Успенский кафедральный собор (верхний храм).
Владимирской собор (нижний этаж).
2. Троицкий собор.
3. Никольская церковь.
4. Нерукотворного Спаса (крестовая).

В городе:

5. Николо-Гостинная (сейчас гор. архив).
6. Входа-Иерусалимская (в начале улицы Советской — снесена).
7. Знаменская (сейчас хлебозавод № 3).
8. Спасо-Преображенский монастырь (строится концертный зал).
9. Кирилло-Мефодиевская (миссионерская).
10. Рождества Богородицы (двухэтажная — снесена; на этом месте Дом книги).
11. Смоленская (ул. Трусова; снесена).
12. Благовещенский монастырь с двумя храмами: Иоанна Богослова и Живоносного источника (остались монастырские стены).
13. Воздвиженская (снесена; находилась напротив женского монастыря).
14. Иоанно-Предтеченский монастырь (осталась одна церковь как склад).
15. Введение во храм (против Ив. монастыря, сейчас — гараж).
16. Никольская (в горобозе; уничтожена).
17. Афанасия Афонского (снесена).
18. Сошествия Св. Духа (снесена).
19. Николы Черногорского (снесена).
20. Покрово-Болдинский монастырь (остались некоторые здания).

21. Донской Божией Матери (на Казачьем бугре, снесена).
22. Казанская (на ул. Чехова; сейчас склад ящиков).
23. Покровская (пока, по милости Божией, существует).
24. Рождества Христова (отдана старообрядцам).
25. Петра и Павла (против тюрьмы-уничтожена).
26. Иоанна Златоуста (существует).
27. Князя Владимира (сейчас склад зерна).
28. Тихвинская (на Паробичевом бугре, снесена).
29. Никольская (прокаженных, снесена).
30. Ильи Пророка (на Криуше; снесена).
31. Михаила Архангела (в Ямгурчеве; снесена).
32. Вознесенская (единоверческая, снесена).
33. Троицкая (на ул. Победы за каналом, снесена).
34. Петра и Павла (в Свободном; существует).
35. Преображенская (на Трусове; существует).
36. Никольская (на Трусове; снесена).
37. Скорбященская (на Трусове; снесена).
38. Никольская (на Заячьем острове, существует).
39. Георгия Победоносца (в Началове, снесена).
40. Рудненская (в Началове; снесена).
41. Павла Исповедника (на ул. Кирова. Нарсуд).

Домовые церкви (уничтожены).

1. Веры, Надежды, Любви (при женском епархиальном училище — сейчас школа Розы Люксембург).
2. Марии Магдалины (при Марининской женской гимназии — сейчас школа им. Ленина).
3. Митрофана Воронежского (в архиерейском саду).
4. Утоли моя печали (не существует).

Иноверческие церкви.

- а) Армянские: Успенский собор (в конце Советской улицы; Петра и Павла (против армянской семинарии, теперешнего Мединститута; Григория Великого (там же); Великомученицы Екатерины (на Криуше); Воскресения Христова (на Армянском кладбище). Все снесены.
- б) Католический собор во имя Успения Божией Матери (на ул. Победы; под складом утиля).

- в) Лютеранская Кирка (против Мединститута, на углу; снесена).
г) Старообрядческое подворье с церковью Покрова Пресвятыя Богородицы (ул. Свердлова, церковь снесена).

Городские часовни (все снесены).

- Никольская (на Кутуме — у Коммерческого моста).
Феодоровская (на Косе).
Троицкая (на Татарском базаре).
Воздвиженская (у Красного моста).
Никольская (рядом с церковью Николо-Гостинной).
Александровская (рядом с Торговой школой).
Кирилловская часовня — в кремле (здание сохранено).
Благовещенская часовня при девичьем монастыре (здание сохранено).

ПАМЯТИ ЕПИСКОПА ИСПОВЕДНИКА

Митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов)

(1893 — 1975)

4 сентября 1975 г. скончался в возрасте восьмидесяти двух лет митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Высокопреосвященнейший Иосиф (Чернов). В лице отшедшего ко Господу Русская Православная Церковь понесла тяжелую невозвратимую потерю. Покойный был не только человеком святой жизни, выдающимся иерархом, ярко своеобразною личностью, но и стойким исповедником веры, проводшим в общей сложности около двадцати лет в советских ссылках и лагерях. Об этом замечательном человеке мне хотелось бы сказать несколько слов, преимущественно по личным воспоминаниям. Нам пришлось встретиться с ним и много беседовать на Поместном Соборе Русской Православной Церкви в Троице-Сергиевой Лавре в мае 1971 года. Для подробной систематической его биографии у меня нет, к сожалению, достаточных данных.

Будущий митрополит Иосиф (Чернов) родился в 1893 году в городе Могилеве. Трудно в точности сказать из какой среды он происходил, но судя по тому, что все его светское, да и духовное образование, ограничилось, как он мне сам рассказывал, Образцовым Начальным Училищем, можно думать, что его родители были малосостоятельными городским жителями. Но, если митр. Иосиф и не имел специального богословского образования, это не мешало ему впоследствии восполнить этот недостаток большой начитанностью, как в аскетической, так и вообще святооточеской письменности. В 1906 году, в возрасте тринадцати лет, будущий митрополит поступил послушником в общежительный монастырь в Могилеве, где в 1915 году был рукоположен во иеромонахи. Монастырь этот, в связи с наступлением немцев в первую мировую войну, был эвакуирован в Донскую область, где с тех пор, в течение ряда лет, стала протекать дальнейшая церковная жизнь будущего митрополита. Будучи еще молодым иеромонахом, о. Иосиф находился под старческим руководством одного известного своей духовной жизнью и опытностью архиерея, которого он обслуживал в качестве келейника. В 1925 году иеромонах Иосиф был арестован, сослан и пробыл в ссылке два с половиной года. В 1932

году он был рукоположен заместителем патриаршего местоблюстителя митрополитом Сергием во викарного епископа Таганрогского. В эти годы он был еще два раза арестован и провел в сталинских лагерях в общей сложности шесть с половиной лет. К началу второй мировой войны он вышел из лагерей и проживал нелегально в районе Таганрога у верующих, которые его укрывали. С приходом немцев, в конце 1941 года, епископ Иосиф вышел из «подполья» и в качестве епископа возглавлял Ростовскую епархию. Но и с немцами у него сразу возникли трудности. Они не могли простить ему его верность Московской Патриархии и поминовение им имени патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия, с сентября 1943 года патриарха Московского, на богослужениях. Немцы, как мне рассказывал Владыка Иосиф на Соборе 1971 года, по доносам обвиняли его в большевизме, вызывали не раз на допросы, грозили арестом и расстрелом. «Я им сказал: «Большевики-безбожники со мною никогда так грубо не говорили, как вы!», рассказывал мне митрополит Иосиф. Перед своим уходом из Ростова немцы вывезли его в Умань, где он и оставался до прихода советских войск. Патриарх Сергей назначил его тогда епископом Уманским. Однако, в том же 1944 году, епископ Иосиф был вновь арестован и отправлен в лагерь в Читинскую область, где и пробыл одиннадцать лет до 1955 года. Это был его четвертый арест, так что он провел в общей сложности в лагерях и ссылках двадцать лет. По выходе из лагеря в 1955 году он смог возобновить свое епископское служение в Русской Православной Церкви. Через некоторое время был назначен архиепископом Алма-Атинским и Казахстанским, возведен в сан митрополита и в 1972 году удостоен права ношения двух панегий по случаю сорокалетия служения в епископском сане. Митрополит Иосиф был в последние годы своей жизни вторым по старшинству епископской хиротонии архиепископом Русской Церкви. (Первым был митрополит Орловский и Брянский Палладий, рукоположенный в 1930 году).

Лично я впервые встретился с митрополитом Иосифом на Соборе 1971 года при избрании патриарха Пимена. Но еще до этого, в так сказать «предвыборный период», когда я был в Москве в октябре 1970 года, мне много пришлось слышать рассказов о митрополите Иосифе, в частности как об одном из возможных кандидатов в патриархи. Говорили будто бы алма-атинский уполномоченный по делам религий предлагал ему: «Выставляйте Вашу кандидатуру в патриархи, мы Вас поддержим!» На что митр. Иосиф ответил: «Мне Вашей поддержки не надо!». Впоследствии мне рас-

сказывали, что большая группа духовенства и верующих во главе с бывшим настоятелем патриаршего собора в Москве протоиереем о. Иоанном Потаповым обратилась к митр. Иосифу с письмом, подписанным почти двумя тысячами лиц, с настоятельной просьбой не отказываться ради блага Церкви от избрания в патриархи, добавляя, что в противном случае он ответит пред Богом на Страшном Суде. Но митрополит Иосиф продолжал отказываться. Однако, среди московского духовенства наиболее распространено было следующее мнение: «Да, конечно митр. Иосиф хороший архиепископ, стойкий, энергичный, святой жизни. Но для патриарха он не подходит. Ему 80 лет (на самом деле было 78), а кроме того он был под немецкой оккупацией и сидел в лагерях, этого власти не любят».

На Архиерейском Совещании в Новодевичьем монастыре в Москве 28 мая, накануне открытия Собора, мне не пришлось лично встретиться и поговорить с Владыкой Иосифом. Он на Совещании все время молчал, в лицо я его не знал, разыскивать его среди множества архиереев было трудно, как ни хотелось мне с ним познакомиться. А разыскивать его в громадной гостиннице «Россия», где мы все помещались до открытия Собора, было еще более неудобно. Но на следующий день, в субботу 29 мая, мы все переехали в Троице-Сергиеву Лавру и там за обедом мы разговорились с Владыкой Иосифом. Вернее, он сам заговорил со мною. Мы обедали за небольшими столиками, кроме нас двоих за нашим столиком никого не было. «Вчера все архиереи», начал он, — «слушали Вас и были согласны с тем, что Вы говорили. Все архиереи лобзали Ваши уста». (Должен здесь объяснить, что накануне на Архиерейском Совещании мне пришлось много выступать против так называемых Постановлений 1961 года о приходах. Я оспаривал эти «постановления», как противные канонам, нарушающие единство церковного управления, передающие всю власть в приходах мирянам, одним словом, вредные для Церкви. Мне сейчас было отраднее слушать, что митр. Иосиф всецело одобряет мои вчерашние выступления). «Но почему же тогда все молчали?», спросил я. «Мы забыты. Не можем говорить, но Вы говорили от имени всех. Спасибо Вам», ответил митр. Иосиф. В дальнейшем и на других наших встречах на Соборе митр. Иосиф много мне рассказывал про свою жизнь, на основании главным образом его рассказов я и написал то, что мне удалось узнать о его прошлом. Впрочем, о своих сидениях в лагерях он говорил очень осторожно, подтверждая самый факт арестов, сидений, сроков, но избегал

подробностей. Вообще, он более охотно говорил о настоящем, чем о прошлом. «Часто я себя спрашиваю», говорил он мне, «правильно ли мы делаем, что молчим и не изобличаем открыто то, что творится в Церкви и какие она переживает трудности? Другой раз мне становится противно и я хочу все бросить и уйти на покой. И совесть меня упрекает, что я этого не делаю. Но потом та же совесть говорит мне, что нельзя бросать верующих и Церковь. А ведь выступить с обличением или даже открыто критиковать церковные порядки, это значит, в лучшем случае, быть сразу же отстраненным от всякой церковной деятельности, а все равно ничего не изменится. Вот я и стараюсь, пока есть силы, тихо трудиться для Церкви. Служу часто, каждый раз проповедую, объезжаю приходы. У меня их сорок пять, разбросаны на громадном пространстве Казахстана. Ведь в мою епархию входят девятнадцать областей, так что мне приходится иметь дело с девятнадцатью уполномоченными. Расстояния колоссальные, часто более тысячи километров». — «На чем же Вы разъезжаете?», спросил я. — «У меня две машины. Стараюсь назначать хороших священников, удалять плохих. А главное — служить часто литургию и молиться за всех». — «А как теперь сложилась Ваша личная жизнь? Не обижают ли вас?» — «Сейчас нет», ответил он. «Живу в отдельном хорошем доме. Развожу в моем саду розы, у меня их более ста штук. С уполномоченными отношения хорошие». — «А я слышал, что он даже предлагал Вам выставить Вашу кандидатуру в патриархи?» — «На это я никогда не соглашусь. Во-первых слишком стар, а затем у меня нет богословского образования, да и светское маленькое. Не хочу, чтобы меня потом в Синоде укоряли за невежество, заставляли бы соглашаться с их мнениями потому, что они богословы, а я неуч и должен их слушаться».

В дальнейшие дни Собора мне пришлось еще два раза беседовать с Владыкой Иосифом. В первый раз, я обратился к нему за духовным советом. Дело в том, что некоторые архиереи, участники Собора, в разговорах со мною убеждали меня не выступать больше по вопросу о постановлениях 1961 года о приходах, настаивая на том, что это было бы бесполезно для Церкви. Я был в недоумении, что делать и решил посоветоваться с митр. Иосифом. «Владыко», спросил я его, «меня некоторые здесь отговаривают больше не выступать о постановлениях о приходах. Что Вы об этом думаете?». Ответ митрополита Иосифа был очень энергичным: «Тот, кто отговаривает — сволочь!» — «Так по Вашему нужно продолжать?» — «Да», ответил Владыка Иосиф, «продол-

жайте говорить и бороться за Церковь, даже если Вам придется за это пострадать. Благословляю Вас от имени Церкви и верующих на этот подвиг. Я знаю, что это Вам дорого далось, на Вас будут нападать, но продолжайте». Я был тронут словами престарелого митрополита и благодарен за его нравственную поддержку. В другой раз митр. Иосиф сам обратился ко мне при встрече с ним во время обеденного перерыва заседания, в день, когда происходило обсуждение прочитанных докладов и выступали записавшиеся накануне ораторы. Нужно сказать, что выступления эти в значительном большинстве отличались трафаретностью и сводились к пересказу прочитанных докладов. В них обходились все острые вопросы, церковная жизнь в них мало отражалась и потому они были лишены подлинного интереса. Это отметил митрополит Иосиф в свойственных ему ярких выражениях и сказал, имея в виду предстоящее послеобеденное заседание: «Опять нас будет сегодня тошнить от этих обсуждений!». И действительно, послеобеденные выступления дали повод для такой их «характеристики».

Как личность, митрополит Иосиф производил впечатление жизнерадостного человека, склонного пошутить и даже поюродствовать. Конечно, возраст чувствовался и видно было, что он много пережил, однако в нем не было ничего сломленного, трагического, жуткого даже, что можно иногда видеть у лиц, много лет просидевших в лагерях. В нем можно было видеть редкое сочетание старца и юродивого в лице архиерея Церкви Христовой. Эта склонность «по-юродствовать» даже рассматривалась некоторыми, как одна из причин, почему Владыка Иосиф не подходит для патриарха. «Посмотрит он на Вас», рассказывал мне о нем один видный и культурный архиерей, «и вдруг неожиданно скажет: «А глаза то у Вас светлые, светлые...». Для патриарха это неудобно».

Вот об этом блаженном старце, архиерее Божием и исповеднике веры, жизнью своей доказавшем свою верность Русской Православной Церкви, я хотел правдиво рассказать, что знаю и что слышал, и тем самым внести мою посильную лепту в сокровищницу его блаженной памяти.

Архиепископ Василий

РАЗРУШЕНИЕ ХРАМА В ЖИТОМИРЕ

Генеральному секретарю ООН Господину Курту Вальдхайму, всем правительствам зарубежных стран мира и всем людям доброй воли. На комиссию созданную в Дании по правам человека в России,
от прихожан Богоявленской церкви
г. Житомир.

ПРОШЕНИЕ

Один год и девять месяцев боролись мы за нашу Богоявленскую церковь, которую местные власти закрыли разбойническим путём и против советских законов конституции, декрета. 2-го августа 1975 г. Брежневым был подписан заключительный акт на совещании по безопасности. А 13-го августа 1975 г. местными властями — коммунистами была разрушена и снесена Богоявленская церковь. Вокруг церкви был поставлен забор, и вокруг забора было поставлено много милиции, которая никого не допускала, ни одного человека близко к церкви, там были вопли, рыдания, крики за свою мать-церковь, и все с ужасом смотрели на советскую свободу, гарантированную Конституцией, декретом и подписанным Брежневым Актом 2-го августа 1975 г. о уважении прав человека. Десять лет тому назад председатель обл. Исполкома Кременицкий хотел закрыть эту церковь, но смена правительства — Хрущева — удержала её. 26-го ноября 1973 г. разбойническим путём Кременицкий и другие местные власти закрыли репрессивными путями эти церковь, ключи которой находятся до сих пор у нас. Один год и девять месяцев мы хлопотали перед московскими властями и местными также республиканскими властями, чтобы нам отдали нашу церковь, но всё было напрасно, все эти органы нас отсылали на рассмотрение местных властей — именно на тех, кто разбойническим путём забрали её и снесли.

13-го мая 1975 г. нами были направлены 4 жалобы: в Комитет защиты прав человека при совете министров ООН, в Ассоциацию содействий ООН академику Константинову, от которых мы не получили ни одного ответа, в газету «Известия», от которых мы

получили, что наша жалоба направлена республиканскому уполномоченному, от которого мы не получили никакого ответа, и четвёртая жалоба была направлена в центральную пропаганду телевидения, которые нашу жалобу направили на рассмотрение местных властей. А местные власти постарались скорей разрушить церковь и снести. Разбойническим путём они её снесли. Жаловаться нам в правительственные московские органы бесполезно и напрасны наши труды. В газете «Известия» за 2 августа 1975 г. много сказано хорошего для защиты прав человека, но это только на бумаге и для того, чтобы показать для иностранцев свободу в Советском Союзе, но на деле порабощённая, угнетённая свобода построена на лжи, обмане и всякой клевете на православно-верующий народ, монахов и священников. Поэтому мы усердно просим все зарубежные страны, правителей, Организацию Объединённых Наций, Господина Курта Вальдхайма, Комиссию созданную в Дании для защиты прав человека в России, не верить клевете и лжи Брежнева, который подписывает акты о свободе прав человека, а сам даёт тайные указания разрушить святыню, уничтожить религию, а вместе с этим уничтожить всё благочестие. Преклоняем смиренно колена перед вашими стопами, и с рыданием просим всех, кто имеет чувства жалости к нашим тяжелым страданиям за разрушенную коммунистами советскими нашу любимую и незабываемую никогда церковь Богоявленскую, запретить закрывать церкви, монастыри в России и вмешиваться в церковную жизнь коммунистам-безбожникам. Подробные сведения о Богоявленской церкви передадим потом. Просим передать по радио наше письмо по всем иностранным государствам.

16-8-1975 г.

от прихожан Богоявленской
церкви, г. Житомир.

P.S. Когда разрушали церковь, два молодых человека фотографировали. Милиция их забрала, и куда девали — неизвестно. Милиция сказала, что фотографии передадите иностранцам.

СЕНТЯБРЬСКАЯ ВЫСТАВКА МОСКОВСКИХ ХУДОЖНИКОВ 1975 ГОДА

1. «Год искусства».

Утром 15 сентября 1974 года небольшая группа московских художников появилась со своими картинами на одном из пустырей Беляева. Был ли это акт отчаяния, безысходности, дерзости? Вопреки запретам, цензуре и всеобщему замалчиванию художники решились заявить о своем существовании, о том, что они нуждаются в зрителе и стремятся к диалогу.

Эта первая выставка на открытом воздухе по существу так и не состоялась — художников и зрителей встретили поливальные машины, бульдозеры, милиция, дружинники. Некоторые картины были уничтожены. Казалось, всё кончено... Однако дальнейшим событиям — вплоть до сентября нашего, 1975, года — суждено было развиваться иначе.

29 сентября в Измайловском парке состоялась еще одна, на этот раз уже разрешенная властями, большая бесцензурная выставка картин на открытом воздухе. В ней приняло участие более 60 художников. Спонтанно, без специально продуманного плана экспозиции они либо расставляли вокруг мольбертов свои произведения, либо просто держали их в руках. То, что десятилетиями не выходило за пороги мастерских, подвалов и чердаков и было известно лишь небольшому кружку приятелей и знакомых — предстало теперь перед многотысячной толпой зрителей во всю ширь измайловского поля. И что особенно важно: художники разных возрастов, разных эстетических ориентаций и стилистических направлений встретились не только лицом к лицу со зрителем, но и впервые узнали о существовании друг друга. Оказалось: в глухой, немотствующей среде многие из них независимо друг от друга обдумывали общие проблемы и — что удивительно — находили порой сходные решения.

Измайловская выставка продолжалась всего лишь четыре часа. У всех одно ощущение: «четыре часа свободы!» Свободы не своеволия, не вызывающего бесчинства, не эстетического «терроризма», не мимолетного и отчаянного «всё дозволено», но суверенного творческого права, поиска, мужества, нравственной ответственности. Ощущение неосознанного духовного сдвига. Выставка обнадёживала, заставляла новыми глазами посмотреть в будущее, иначе осмыслить судьбу нашей культуры.



Ежедневно выставку посещало около 2-3 тысяч человек. Но чтобы попасть на неё, иногда приходилось стоять в очереди по 5-6 часов.

И действительно, после выставки на открытом воздухе в Измайлово события в мире «неофициального» искусства стали развиваться неожиданно бурно: несколько дней не закрывались для посетителей двери в квартиру коллекционера А. Д. Глезера; затем — большая выставка Двадцати московских художников в павильоне Пчеловодства на Выставке достижений народного хозяйства; после неё — выставка в Ленинграде; несколько позже — весенний просмотр работ к предполагаемой Всесоюзной выставке, проходивший в мастерских и квартирах московских художников; и, наконец, — десятидневная сентябрьская выставка в Ленинграде...

И вот теперь — выставка в Москве.

2. Дом Культуры ВДНХ: 21 - 30 сентября.

Официально разрешенная выставка 144 московских художников должна была открыться в субботу, 20 сентября, в два часа дня. Уже с утра сотни москвичей томились ожиданием перед Домом Культуры на Выставке достижений народного хозяйства. С каждым часом толпа прибавлялась. Прошли все сроки, однако выставка так и не открылась...

Как выяснилось, накануне ночью администрация тайно убрала из экспозиции около 40 работ разных художников. Многие из участников выставки узнали об этом за несколько минут перед вернисажем и отреагировали на редкость решительно и единодушно: прорвавшись в залы, они — в знак протеста против само-

управства цензуры — сняли со стен почти все выставленные ими картины. После такого «скандала» об открытии выставки нечего было и думать... До позднего вечера шли переговоры с представителями власти. Победили художники: большая часть картин была возвращена и экспозиция вновь восстановлена.

На следующее утро перед зрителями открылось удивительное, ни на что не похожее, необычайное по своей фантастичности зрелище: огромное фойе, галереи, лестницы, комнаты, простенки и закоулки — решительно всё было увешано абстрактными и сюрреалистическими картинами, рисунками, коллажами, обставлено «поп-артистскими» предметами или скульптурами. Впечатление мощное — и нашего, непривычного к современному искусству зрителя несомненно ошеломляющее.

...Вот, в углу, под табличкой «Тише, идет эксперимент» в огромном гнезде из сучьев, сена и листьев сидят художники-концептуалисты: они «высиживают яйцо», предлагая зрителям на время поменяться с ними местами (на третий день показ этого экспоната был запрещен); тут же, на стене, алый кумач, с ровными рядами торчащих ниток: «24 узелка на память» — дерзкий перифраз сакрального числа пропаганды. Впереди, над всем залом, парят семь огромных холстов В. Линицкого (р. 1934) — «Апокалипсис»: причудливые и яркие религиозно-символические импровизации на темы «Видений» Иоанна Богослова. По стенам — две картины О. Рабина (1928), — одного из первых современных советских «подпольных» художников; рядом — написанный в мрачных тонах «Мужчина» И. Киблицкого; тут же — значительных размеров Туринская плащаница с текстом пасхального тропаря и «Портрет Иуды» А. Куркина (1947). Далее — строгие, геометрические абстракции О. Яковлева (1948), динамические композиции П. Беленка (1938), декоративные металлические пластины Б. Боруха (1938), ясные, гармоничные по цвету натюрморты М. Одноралова (1944) и экспрессивные, подчиненные колористическому единству знаковые формулы М. Шлиндлера (1931)...

В отдельном зале — живописцы старшего поколения, имена которых уже давно известны коллекционерам: Ян Ливенштейн (1923), Александр Харитонов (1931), Анатолий Зверев (1931), Владимир Яковлев (1934). Рядом с ними — жанровые картины Н. Коньшевой (1938) и Д. Гордеева (1940), двух вполне оригинальных художников «примитивистов».

В углу галереи, на полу, сидит группа художников-хиппи. Цензура не допустила к экспозиции их программную работу —

гобелен «Хипповый флаг», — усмотрев в перечеркнутом пограничном столбе и надписи «Страна без границ» особенно устрашающую крамолу. В знак протеста эти юноши и девушки сняли со стен все свои рисунки, в том числе и символический «Автопортрет» И. Каменева (1955): во весь холст длинноволосое лицо хиппи, вокруг которого суетятся маленькие человечки в касках — один стрижет садовыми ножницами его волосы, другой вбивает в губы металлические болты, третий малярной кистью перекрашивает глаз в красный цвет. (Этот «Автопортрет» появился на стене лишь несколько дней спустя после открытия выставки).

На центральной галерее разместились художники, которых здесь называют «авангардистами». Их экспозиция также усечена цензурой: нет двух рубашек Г. Сапгира, на которых были написаны сонет «Дух» и сонет «Тело». Зато в другой нише осталось самое натуральное, с красным шарфом и бутылкой кефира в кармане, «Пальто художника М. И. Одноралова» М. Рогинского (1931) и Л. Бруни (1950) — концептуальная реплика на известные всем с детства музейные экспонаты. Рядом — медитативные композиции Н. Алексеева (1953) и строгий, в черно-белых «кругах» холст Р. Занеровской (1930); чуть дальше — яркие, рассчитанные на эпатаж коллажи С. Волохова и, как будто по контрасту с ними, очищенные от экспрессионистических эмоций и литературщины нео-супрематические «Композиции» А. Юликова (1943); еще дальше — эксперименты в стиле поп-арта С. Бородочева и А. Дрючина (1949)...

Пора остановиться, чтобы в конце не утомить читателя каталогизацией экспонатов. Однако, тут же спешу заметить — остановились мы как раз на пол-пути: далее зрителя ждали крайне интересные, и по своему значительные, произведения художников Е. и В. Кропивницких, Потаповой, М. Стерлиговой, О. Целкова, А. Жигалова, М. Рогинского Е. Измайлова, Л. Повзнера... Впрочем, уже при одном перечислении упираешься в непреодолимые трудности: на выставке около 800 работ; развешанные плотно, в несколько рядов, все они требуют подробного описания, тщательного анализа и, конечно же, — систематизации. И нужна здесь не короткая статья, а большая, рассудительная и умная книга. Создать её — одна из актуальных задач наших искусствоведов, эстетов и социологов.

Уникальность Сентябрьской выставки московских художников — в её широком, изначальном демократизме: к участию в выставке приглашались все желающие, независимо от идейных



Фойе Дома культуры. Слева — картины А. Куркина, далее — произведения О. Рабина и И. Киблицкого; прямо — «Апокалипсис» В. Ленинского. Справа, между колоннами, — «Композиции» П. Беленка; над входом — четыре холста О. Яковлева. На центральной галерее — экспозиция «авангардистов».

убсждений и эстетических ориентаций.* Правда, не все из «подпольных» художников откликнулись (не выставили, например, своих работ известные живописцы В. Вайсберг, Д. Краснопевцев, Д. Плавинский, В. Немухин, Б. Свешников, И. Кабаков, В. Янкилевский, Э. Штейнберг, группа «соц-арт»); другие, боясь потерять работу и положение, решили пока в подобных «полудиссидентских» мероприятиях не участвовать; некоторых — не пропустила цензура. И всё-таки, благодаря мужественной настойчивости художников и продуманной логике экспозиции, перед нами предстала удивительная, во многом неожиданная даже для знатоков и снобов, широкая панорама современного московского «неофициального» искусства. Конечно, и до Сентябрьской выставки можно было составить «менделеевскую таблицу» художественной жизни «неофициальной» Москвы; однако многие её «клетки», наверное, остались бы пустыми. Теперь их можно заполнить и отдельными именами, и группами, и направлениями.

Разумеется, основные, «магистральные» в искусстве XX века течения — сюрреализм, экспрессионизм, беспредметная живопись, ташизм, абстрактный экспрессионизм, поп-арт — были представлены московскими художниками и на Измайловской выставке, и, частично, в павильоне Пчеловодства. Но представлены случайно, не полно, не развернуто.

* Не могли быть выставлены работы лишь «антисоветского» и «порнографического» характера. Некоторая мифологичность этих терминов (естественная для идеологизированного сознания) заставляла цензуру снимать картины как с политическими, так и эротическими мотивами.

В этой комнате: картины В. Яковлева (слева); в центре — три натюрморты Н. Андреевича; под ними — картины А. Зверева. Справа — живопись и графика А. Харитонова.

В этом отношении Сентябрьская выставка отличается от всех прошлых весьма выгодно. Кроме подражания «классическим», уже много лет известным по музейным каталогам и «Историям искусств» образцам современной живописи, было на ней представлено и не мало работ вполне самостоятельных, оригинальных. Особенно хороши «примитивисты», среди которых следует выделить С. Рубашкина с его серией картин на темы еврейского быта. Изящны и красивы работы группы художников «ретроспективистов» — М. Рогинского, Е. Измайлова, Л. Повзнера, впервые принявших участие в московских выставках этого года. Высокий профессиональный уровень у сюрреалиста С. Арутюняна. Однако еще более интересно, на мой взгляд, творчество художников-концептуалистов: В. Скеренса, Г. Донского, М. Рошаля (авторы «Гнезда») и Л. Бруни. В их работах обозначился принципиальный разрыв с ретроспективными и консервативными традициями «неофициального» московского искусства. И в этом смысле Сентябрьская выставка может быть с полным правом названа первой выставкой московского «авангарда».

3. Традиция и авангардизм.

После февральской выставки «Двадцати» в павильоне Пчеловодства возникли острые споры о дальнейших путях развития «неофициального» искусства в России. И художники, и зрители не раз высказывали мнение, что в наших условиях подлинно современное, «авангардное» искусство невозможно — слишком

уж велик отрыв России от основного руслу общемировой культуры. Да и технически выполнить многие замыслы в наших условиях просто непосильно. Достаточно взглянуть хотя бы на небольшой, «репродукционный» формат картин, чтобы понять, в каких «малогабаритных» квартирах и мастерских вынуждены работать художники.

Опровергать эти возражения можно было лишь «теоретически», в «мечтах» или же ссылок на «славное прошлое» 20-х годов: лучизм, суперматизм, конструктивизм и прочие, вполне самобытные явления русского искусства. Однако действительность — выставки 74-75 годов — была тем «упрямым фактом», которым опровергалась всякая, даже весьма стройная теория. Не умаляя духовного, культурного, социального значений этих выставок, нужно признаться: новых пластических идей, эстетических концепций, глубинной и изначальной самобытности они не явили. Зрителя, знакомого с историей современного искусства, не покидала мысль, что всё им увиденное — есть своего рода «второй эшелон» в развитии мирового искусства. И даже изобразительный язык современной «неофициальной» живописи — это как будто бы «сдвинутая», не совсем точная калька с языка западного искусства двадцатилетней или, подчас, сорокалетней давности. Над всем господствует ретроспективизм, стилизация, подавленность современной культурой.

Наблюдая эти черты современного «неофициального» советского искусства на выставке Восьми московских художников в Гренобле, известный искусствовед И. Н. Голомшток определил наше «подпольное» искусство как «искусство ностальгирующее по культуре». Безусловно это так. В условиях целенаправленного отбора и стерилизации ценностей мировой культуры, «подпольное» искусство выступает прежде всего в качестве духовной реакции на художественный и эстетический вакуум. И чаще всего, подобная реакция оказывается в значительной мере «консервативной». Именно этим и объясняется обращенность наших художников к явлениям общемировой культуры, особенно к недавно еще «запрещенным» Эль Греко, Босху, Гойе, импрессионистам и постимпрессионистам, кубизму (впрочем, на кубизме 1910-х годов современное (!) западно-европейское искусство в экспозициях наших музеев и обрывается), к древнерусской иконе и фреске, — вплоть до русского авангарда начала века.

Противостояние навязанной эстетической однозначности — это борьба не только за «спиритуальные» — принципы, но и за

вполне материальные — «вещные» — ценности. И среди мону-ментально-ортодоксальных нагромождений, музеев, древнее и классическое искусство превращаются в некий общечеловеческий — и уже потому спасительный — ориентир. Здесь-то и берет свое начало основная стилистическая черта, отделяющая советское «подпольное» искусство от искусства современного Запада.

Одна из наиболее острых, болезненных проблем, перед которыми стоит современный западный художник — это борьба с тиранией «рыночного потребления» искусства, борьба с «миром вещей» — символом духовного отчуждения и мертвящей объективизации. Отсюда решительный отказ художников создавать «вещи». «Важна не вещь», — говорят они, — «а художественная концепция; источник подлинных творческих эманаций — сам художник, а не созданные им «произведения искусства».

Подобные рассуждения для большинства наших художников остаются чуждыми и непонятными. Но именно на этой почве и возникает основной парадокс: то, что в современном западном искусстве выступает как «авангардистское», т. е. революционное, бунтарское, взрывающее мир потребительских ценностей и привычных шаблонов — у нас становится консервативным, традиционным, обращенным к прошлому или, говоря одним словом, — «музейным». В самом деле, взгляните внимательнее, скажем, на произведения московских «поп-артистов»; их коллажи, созданные по законам классической композиции, приведенные к утонченному колористическому единству, покрытые лаком и вставленные в «музейные» рамы самими же авторами, — с точки зрения современного искусства почти полная бессмыслица. Бессмыслица, потому что поп-арт ввёл в искусство не коллаж (что делали уже кубисты), но саму жизнь — случайный, неосмысленный взгляд «человека толпы», брошенный им на действительность из окна автомобиля или во время прогулки; эстетически осмыслил как банальную, так и мифическую — «абсурдную» — действительность современной цивилизации. В этом-то и состоит его «художественное открытие», «новое слово» в искусстве.

Наши же художники, прежде всего хотят быть «классиками», «мастерами», «профессионалами». Отсюда — одна из наиболее характерных стилистических особенностей московского «неофициального» искусства: стремление к «вещизму», «картинности», к законченности, к проработанной фактуре и, конечно же, лаку. При такой неосознанной «музейной» ориентации становятся понятными и склонности к подражанию «образцам», и тяга к салон-

ности, и пафос стилизации — черты может быть и значительного, но все-таки глубоко провинциального искусства.

Всё это — историко-культурный аспект. Но есть и другой: социологический, поясняющий «рыночный» характер многих произведений нашего «подпольного» искусства. Дело в том, что в условиях монополизированной, стремящейся к монолитности культуры художник-нонконформист борется прежде всего с «идеологическим потреблением», с навязанной ему ложью; но борется как аутсайдер, выброшенный из упорядоченного социального космоса. И чтобы не впасть в черную нищету, не умереть с голоду, не исчезнуть в безвестности, он — пользуясь художественными принципами и методами авангардного искусства! — стремится создать «вещи на продажу», нисколько не мучаясь проблемами «потребительской культуры». В его самосознании «авангардное» искусство — это в первую очередь ортодоксальное в идеологическом, а не исключительно эстетическом смысле.

Все эти противоречия обнаружилось и на Сентябрьской выставке. Опять — «музейная» ориентация, опять — унифицированность стилистических приемов и вкусов. Опять — провинциальная «экстравагантность», претензия «значить», а не «быть». В этом смысле значительное количество работ можно определить одним словом: маньеризм.

Но были на ней и художники, избравшие нехоженые тропы. Этим-то Сентябрьская выставка и отличается от всех предшествующих: она убедительно показала, что и в наших условиях возможно подлинно «авангардистское» искусство. И потому на фоне стилизаторства и салонного эстетизма работы художников-концептуалистов, например, выглядели буквально как «откровение». Никаких украшательных тенденций и литературщины, никаких «интрижек» с обывателем. Всё серьезно: и напряженный пульс мысли, и воля к творческому исканию. И оказавшись лицом к лицу с этой новой эстетической реальностью, многие зрители словно барахтались в пустоте. Так было, когда они стояли перед «Гнездом» В. Скерсиса, Г. Донского и М. Рошаля, или перед «Пейзажем с Полифемом» Л. Бруни, или перед лаконическими композициями А. Юликова и Н. Алексеева.

Я объединил эти, наиболее интересные на мой взгляд, имена вовсе не по общности эстетической позиции или стилистических приемов. И то, и другое у них слишком различно: для одних свойственно создание, либо острое пародирование общих мифов, т. е. возвращение нашего зрения к социологическому стереотипу,

запечатленному в визуальном мифе; для других — А. Юликова и Н. Алексеева, например, — характерно совершенно противоположное: снятие всякого внешнего сюжетного, литературного и мифологического наслоения. Их работы не «рассматривать» нужно, не «разглядывать» (как это мы обычно делаем перед холстами сюрреалистов), но сосредоточенно созерцать, ибо «минимализм» их живописи провоцирует сознание обратиться к более глубоким, не проявленным пластам эстетической реальности.

И все-таки оба эти полюса — и мифологическое «Гнездо» для человека и демифологизированные, интеллектуально-медитативные «Композиции» А. Юликова и Н. Алексеева — объединяются: объединяются как две различные точки в рамках одного эстетического целого — нового, порвавшего с рутинными традициями псевдо-модернизма, подлинно современного искусства.

4. Религиозные мотивы.

Эта тема заслуживает особого внимания: ведь почти в каждой второй картине, независимо от возраста и эстетической ориентации художников, можно разглядеть если и не непосредственно «христианские сюжеты», то, во всяком случае, либо их элементы, либо мотивы, почерпнутые из культурной жизни. Купола, кресты, нимбы, распятия, терновые венцы, церквушки, иконы — вместе и порознь, кстати и некстати — кочуют с картины на картину.

Что это: серьезная взволнованность проблематикой христианства? или реакция на «запретную тему»? или какой-то более глубокий поворот творческого сознания?

О некоторых художниках можно сказать однозначно — кресты и крылатые ангелы для них лишь аксессуары, необходимый компонент «диссидентского коктейля» в стиле «рюс»; коммерческий символ «загадочной русской души». Однако о произведениях других — этого не скажешь. В них чувствуется искренность, целенаправленность исканий, желание поделиться собственным духовным опытом. Некоторые из этих верующих художников явно объаты «неофитским» восторгом: они считают своим нравственным долгом проповедовать христианство кистью, созидать «религиозное искусство». На деле это выглядит большей частью наивно, прямолинейно, лубочно. Да и что иного может выйти из эклектического соединения иконы, сюрреализма, предметов культа и упрощенной идеологии? Но более всего поражает другое: эти «право-

славные» художники, озабоченные назидательными сюжетами, как будто боятся свободы и творческого дерзновения. Они как будто не верят, что всякое подлинное творчество религиозно и свято. И потому на выставке современного искусства их работы на редкость не историчны; они — осколок каких-то сумеречных, переходных времен декадентского «начала века».

Более интересны религиозные мотивы в произведениях тех художников, которые далеки от церковной ортодоксальности. Они также пытаются выразить свои наболевшие духовно-религиозные переживания. И делают это рискованно, без оглядки на авторитеты и каноны. Может быть поэтому, воплощенные ими образы мира и оказались столь далекими от лубочной идилличности. Наоборот, в их произведениях мир лишен устойчивости и равновесия. Всё надорвано, расплавлено, двусмысленно, кошмарно. Всё пронизано тревожными мистическими вибрациями и предчувствиями. И человек беззащитен перед властью этого мира, у него нет ни укрытия, ни стойкой надежды, он — покорная игрушка надличных стихий и космических процессов.

Повторяю, воплощено всё это пластически беспомощно и нередко искажено ложными, призрачными наслоениями «литературного» мышления. Однако это не отменяет духовной подлинности самого свидетельства — переживания тревожного и смятенного пульса нашей эпохи, острого опасения за судьбу человека в современном мире.

5. «Вторая культура»?

Говоря о выставке московских художников, я определял их искусство как «подпольное» или «неофициальное». При этом пользовался кавычками, чтобы подчеркнуть условность принятой терминологии. Теперь же хочу указать, что традиционное и у нас, и за рубежом сочетание слов «подпольное искусство» нуждается если и не в замене, то во всяком случае, в серьезном переосмыслении.

В русском языке слово «подпольный» буквально означает «деятельность, ведущуюся втайне от властей», в современном контексте — деятельность подрывную, враждебную власти. Однако уже Измайловская выставка еще раз подтвердила то, что и так было известно многим любителям современного искусства: холсты с абстрактной живописью, также как и картины сюрреали-

стов или опыты художников поп-арта ничего «подпольного» в первичном и общепринятом смысле этого слова в себе не содержат. И уж совсем непонятно применение слова «подпольный» к художникам, пишущим почти реалистические портреты, натюрморты и пейзажи.

Точно также и словосочетание «неофициальное искусство»: и выставка в Измайловском парке, и выставки на территории ВДНХ и в Ленинграде состоялись вполне «официально», т. е. с разрешения министерства культуры и горсовета. Однако почему же оба эти термина еще продолжают бытовать?

Думается, это не случайность, не архаизм. В нашей стране между искусством «официальным» (признанным, выставляемым) и искусством «неофициальным», «подпольным» (невывешиваемым, поскольку не признанным в качестве «искусства») существует вполне реальная и глубокая пропасть. Правда, в последнее время, где-нибудь на выставке молодых соцреалистов иногда ловишь себя на мысли, что между ними и «подпольными» художниками грань в области стиля кажется почти размытой. И всё-таки она существует. Прежде всего — в отношении к господствующей идеологии, культуре, эстетике, к творческому самосознанию.

Возникновение «неофициального» искусства относится к началу 30-х годов, когда появилось знаменитое «Постановление ЦК ВКПб от 23 апреля 1932 года «О перестройке литературно-художественных организаций», ликвидировавшее все независимые художественные объединения. Вот тогда-то, после бурных разгромов несоответствующих стандартам соцреализма школ, направлений и отдельных художников «формалистов», значительное количество картин надолго остается достоянием только мастерских. В 40-50-е годы «неофициальное» искусство — это искусство «не выставочное», т. е. частное, личное, интимное, лишённое помпезности и позолоты. Чаще всего, это не идеологизированные пейзаж, натюрморт, портрет, этюд. (Таково было творчество Фалька, Тышлера, Удальцовой, Древина и многих других). «Неофициальная» живопись никогда не мыслилась её представителями как открытая оппозиция искусству «официальному». Это была глухая борьба отдельной личности за свой путь, свою свободу, свое видение и истолкование мира.

И сегодня, на Сентябрьской выставке, поражаешься некоторым датам, проставленным у фамилий художников: Е. Кропивницкий — 1893 год рождения! Потапова — 1892. М. Синякова —

1898. С. Рубашкин — 1906. М. Стерлигова — 1914. А. Тяпушкин — 1919...

Нет, это не «ретроспективная» выставка, это — наш «авангард». Наверное, самый трагичный «авангард» во всемирной истории искусства. Некоторых уже нет в живых. И здесь невольно задаешься страшным вопросом: как же жили, работали, на что надеялись эти люди? Да ведь не только они: возраст многих художников 40-50 лет, и большинство — яркие, сложившиеся индивидуальности. Не один десяток лет, — из года в год, — они пишут свои картины и — как будто не существуют вовсе. О них знают лишь некоторые коллекционеры, родственники и близкие друзья. И всё. Кругом лишь молчание: напряженное, тревожное, удушающее. И сколько художников — да разве их одних? — осталось в этом молчании навсегда.

Вот это и есть «подполье» — подполье культуры.

Но, может быть, последние выставки отменили фундаментальное разделение искусства на «официальное» и «неофициальное»? Упразднили «подполье»?

Положительные ответы поспешили дать некоторые западные комментаторы. Сентябрьская выставка московских художников предстала в их изложении как «убедительная демонстрация начавшегося либерализма в области культуры». Видимо, они исходили из отжившей вместе с либерализмом идеи монолитности нашей культуры. Однако та культура, которая была обречена на монолитность, покорилась своей судьбе. Но в заботах о монолитности не заметили возникновения чего-то другого. Его как будто и не разрешали, но и забыли запретить. Было ли это действительно забвением? или одной из любезностей «разрядки международной напряженности»? Но что «что-то» выросло, разрослось и вот, сегодня, — существует. Без гонораров, без творческих союзов, без путевок и без рекламы. Существует без права на существование.

Пытаясь осмыслить это существование, некоторые наши социологи и эстетики (несомненно благожелательные к художникам) в «частном порядке» предложили свой термин: «вторая культура». Что и говорить, словосочетание соблазнительное, ибо позволяет избежать болезненного, всегда мучительного для совести, разговора о трагической судьбе художника в условиях, противопоказанных всякому искусству. Да и творчество его — это уже не акт духовного усилия и нравственного мужества, а

некоторая «производная» в процессе «диалектической дифференциации» культуры. Конечно, любая научная интерпретация имеет право на существование, в том числе и социологическая. Однако мне представляется, что вне системы подлинных духовных ценностей и свободного нравственного выбора, перед которым встает человек в нашем обществе, социологическая модель становится ущербной и неадекватной.

Да, внутри нашего общества происходят сейчас весьма сложные и глубокие процессы. Но не все они могут быть объяснены из оптимистической концепции «прогресса». И Сентябрьская выставка московских художников служит тому прекрасным подтверждением: противоречия и конфликты, возникшие между художниками и цензурой имеют пока еще принципиальный, а не случайный характер. Сегодня борьба идет не между «первой» и «второй» культурами, но между теми, кто утверждает культуру, её ценность и смысл, и теми, кто этот смысл отрицает в угоду надличным окостеневшим схемам. Борьба идет за то, чтобы и человек, и искусство, и культура освободились бы наконец от бремени идеологических прилагательных.

Сентябрь 1975

«ИЩУ ЧЕЛОВЕКО-БОЖЕСТВА?»

«Бог — это человек...» — говорит преподаватель истмата Карякин, положительный герой фильма «Ищу мою судьбу» и тем самым совершенно точно раскрывает суть атеизма в СССР. Дело в том, что это никакой не атеизм, а именно антитеизм, что и подчеркивают слова философа — антирелигиозника.

«Ищу мою судьбу» (авторы сценария Роза Буданцева, Николай Ершов; режиссер-постановщик Аида Манасарова) За этим малопонятым названием скрывается довольно умелая антирелигиозная пропаганда. Фильмов на эту тему было два или три, вопиюще примитивных. Этот же фильм уже более отвечает духу времени. Цветной, широкоэкранный, довольно хорошо снятый, с использованием психологических приемов массового искусства. Продуман и состав актеров. О чем же фильм?

В небольшой городок под Ленинградом приезжает молодой священник о. Александр. Экзальтированный, возвышенно-мечтательный, неустроенный семейно, он взаимодействует со «способом жить» маленького советского провинциального городка... и почему-то очень быстро «теряет веру».

Основной сценарный прием — «яд в конфете», известный издревле всем пропагандистам и агитаторам. Довольно много правды и немного лжи, которая в оболочке правды не так заметна. Основной операторский прием — противопоставление обсуждаемым в фильме духовным понятиям, реальных, зримых телесных образов.

В чем основная ложь фильма, которую зритель проглатывает в «конфете» из довольно правдиво показанной церковной обстановки и какой-то доли христианских высказываний о. Александра. Да просто в том, что наш герой, о. Александр, не является верующим человеком в православном понимании этого слова. И утрачивает (если только утрачивает) он не веру, а идеалы, о чем сам неоднократно говорит. В споре с философом он не отстаивает историческое бытие Иисуса Христа, а подчеркивает, что в Этом Образе выразились лучшие идеалы человечества. Продолжая дискуссию на мосту он же выкрикивает: «Бог — это не Истина, Бог это непрерывное стремление к Истине.» Надо сказать, что многое он говорит правильно и было даже странно слушать в притихшем

зале слова о Высшей Силе, стоящей над нами, о Добре и милосердии, о терпении и смирении. О чуде веры и её сверхразумности...

Однако любой православный человек сразу же скажет: «Здесь, Вы батюшка, допускаете неправомыслие. Мы веруем не в Идеалы (хоть бы и с большой буквы), а по слову апостольскому, в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Бога Живаго. В истинного Бога и истинного человека, родившегося Духом Святым от Марии Девы, Который пострадал при Понтии Пилате, был распят, умер и погребен; сошел в ад; в третий день воскрес из мертвых».

А ведь в фильме о. Александр говорит, что «миф о воскресении» отвечает вечному стремлению человека к возрождению и обновлению. Вряд ли это вообще можно назвать христианством, может быть только в толстовском смысле или как у новомодных протестантских течений. И никакая самая возвышенная мораль, без веры в «Сына Бога Живаго» ничего не меняет. Да ведь не все зрители читали «Три разговора» В. С. Соловьева, а может быть и сами сценаристы тоже не читали.

Итак, основная ложь фильма — внешне красивое, но в главном неверное, изложение православной веры о. Александром, которую он сначала отстаивает в споре с философом. Это позволяет последнему радостно воскликнуть: «А ведь нас разделяет ручеек, а не океан.» И если преподаватели истмата, руководствующиеся классово-моралью, могут еще иметь какие-то идеалы, то отчасти он и прав.

Теперь об операторских приемах. По-человечески очень симпатичный, утонченно-духовный, но семейно-неустроенный (женат фиктивно на «бледной немочи») о. Александр встречает на своем пути... конечно женщину (тип — «богиня плодородия»), атеистку-технолога, члена комиссии горсовета, активную общественницу и т. д. и т. п. Её то и любит положительный герой — философ, также весьма посясторонний. Атеистка-технолог читает только «книжки о любви» и представляет себя то Лаурой, то Жанной д'Арк (к слову сказать святой). С этим идейным багажом она вступает в споры с о. Александром. Забавно, что именно ей авторы фильма уготовили роль выразить свои теплые и сердечные чувства к Люциферу. «Он — ангел света, да был низвержен с небес...» — говорит о. Александр «даме своего сердца». «А за что низвержен?» — обиженно спрашивает атеистка-технолог. «Да засомневался, умен был,» — отвечает о. Александр. С чисто женской логичностью «дама сердца» горячо возмущается: «Не сом-

неваться — значит не думать?!?!» Вот интересно, почему она не применяет этот тезис к основным утверждениям материалистической и в частности марксистской философии? (К слову сказать, симпатия к Люциферу стала хорошей традицией нашей антитеистической литературы. Например, в книге рьяных Белова и Шилкина слово «сатана» пишется только с большой буквы. Бог же пишется всюду, в любой литературе у нас только с маленькой. «Кто имеет ум, тот сочти...»). Автор рецензии в журнале «Советский Экран» также выразив симпатии к Люциферу, делает предположение: «А не хотели ли авторы «провести некую параллель между Дягилевым и Люцифером?» Не могу об этом судить, однако предлагаю здесь воспользоваться марксистской терминологией: «Ренегат» Люцифер. Ведь сомневаться — это прекрасно (откуда прямо следует — «ренегат» Гароди)!

Итак, с одной стороны, идеалы очень возвышенные, а с другой стороны весьма посясторонняя женщина, а между ними симпатичный о. Александр. Авторы деликатно не подчеркивают исход этого противостояния, видимо он им заранее очевиден. С одной стороны старая развалюха, где доживает свой век верующая бабушка с внучкой, а с другой стороны новая квартира атеистки-технолога. Радостная жизнь толпы, пляски на демонстрации, новоселья, субботники — и одинокая комната о. Александра, которому не с кем поговорить «о возвышенном» в своем кругу. Настоятель храма живет церковной повседневностью, купил машину и запямятовал «этого, как-его... Спинозу». Эпизод с трухой и дождем банален, прием массового искусства, но на зрителя действует. Авторы фильма подводят соцреализм. Вот, например, уж очень бросается в глаза настойчивое конструирование мифа «о счастливой толпе». Они как бы говорят о. Александру: «Войди в толпу. Стань таким, как мы, как все. Прими наш образ мысли, наши привычки...» (и, так и хочется добавить... симпатию к Люциферу). И в ознаменование этого призыва, в начале, (именно в начале!) фильма, проходящие участники комсомольско-молодежной свадьбы протягивают о. Александру стакан водки. Это, так сказать, огрубленный советский вариант «причастия буйвола» Генриха Бёля. Этой своей мифотворческой направленностью фильм очень характерен. Надо думать, что для противопоставления «реакционному» христианскому образу жизни показано, в чем именно должен находиться счастье советский человек. Это субботники, демонстрации, общественная работа, занятия в кружках домов культуры, танцы, застолье с обильной выпивкой. И все происходит именно в толпе

счастливых советских людей, свободно, без очереди покупающих апельсины. Такими бы хотели видеть нас наши «партия и правительство» — танцующими на демонстрациях, пьющими на новосельях, стремящимися приобрести модные туфли, довольных, прилично одетых, улыбающихся людей, которых не стыдно и поставить на проспекте, где проезжает иностранная делегация, чтобы помахать флажками. А «они» нас приветствуют с трибуны, научат как надо жить и верить, преподнесут правильное понимание личности и общества (герой-философ). А в особо сложных и опасных! случаях — как например, верующая ученица в техникуме — знает как поступить (да не скажет кому зря; в фильме за кадром) секретарь горкома, которому философ делает устный донос. О чем? В техникуме, на уроке литературы на вопрос преподавательницы о любимом герое, младшая сестра технолога-атеистки, верующая девушка, отвечает: «Иисус Христос».

И вот судьбу этой девушки (естественно «попавшей в сети церковников») и обсуждает философ в горкоме, заявляя, что планы, вопросы строительства и вообще всякая экономическая деятельность менее важны (в данный момент), чем «спасение» заблудшей девушки. Вот и верь тезису о соотношении базиса и надстройки. Здесь опять срабатывает соцреализм. В фильме прекрасно показано, в какую дикую обстановку попадает девушка, дерзнувшая открыто заявить о своей вере, и то только на прямо поставленный вопрос. Та невообразимая травля, которой окружена девушка, показана еще довольно приглушено, но уже часть правды там есть. Потому рекомендую показывать этот фильм в Иностранном отделе Московской Патриархии (вместо банкетов) в качестве иллюстрации к закону о свободе совести, о том как у нас «можно **СВОБОДНО** исповедовать любую религию, или не исповедовать никакой.» Вот ведь философ тоже религиозный человек, он говорит, что бог — это человек, и ничего... Никто его не переубеждает, не лезет в душу. Так может быть у нас поощряется именно эта религия, «религия человекобожества»? Фильм уж очень настойчиво подталкивает зрителя к этой мысли.

К слову о философе. Опять сработал соцреализм. Сценаристы видимо хотели сделать его «с натуры» и увлекшись подобрали соответствующего актера. Да только всякий церковный человек знает этот тип людей. Бывший офицер-политрук или из органов. Отсюда и военная выправка, армейская манера разговаривать с народом, а от органов — пронизательное — задушевное смотрение в глаза и беседы «за жизнь», после чего, с металлом в голо-

се: «Нам еще долго, очень долго придется считаться с религией». Мелкие детали, ничего не говорящие непосвященным, доскажут и остальное. Вот он приходит на новоселье и как символ успеха в жизни, удачи и власти вручает (благодетельствует) банку иностранной ветчины. **МЯСО!!!** Куда уж тут туманным далям о. Александра — тут **МЯСО!!!** А ведь в провинции (да и в Москве) такую банку можно достать только в закрытом распределителе. Вот он фамильярно проходит в кабинет секретаря горкома, отбирает у него чай, садится на стол пред ним. **Мы ОРГАНЫ** — посторонись прохожий! Узнаете уполномоченного по делам «религиозных культов»? Только видимо однозную фигуру уполномоченного авторы фильма сочли неудобным показывать и потому заменили его преподавателем истмата. Как и умолчали они о многом другом. О двадцатке, о старостах, о церковной кассе, перетасовке священников, крестинах по паспорту родителей, увольнениях за хороший ремонт храмов, улюлюканьях толпы на Пасху и о многом, многом другом.

А по-человечески показана понятная история. Без настоящей семьи, экзальтированный и романтический молодой священник сталкивается с церковной повседневностью и обыденностью, которая, что греха таить, порой бывает ох как трудна. Зависть настоятеля, одиночество, подчинение кучке вздорных женщин, загруженность трудами, искусственная отрезанность от таких дел как благотворительность, воспитание детей, интеллектуальный обмен мнениями в печати, разрушают то, о чем романтически мечталось. Труд священника — это подвижничество, требующий огромной физической и духовной силы. А уныние, сухость сердца, разочарование давно известное искушение именно экзальтированно верящих людей. И не дискуссии здесь нужны, а молитва, говение, частое причащение, отдых на природе, бег, лыжи и т. п.

Впрочем, возможно о. Александр и не перешагивает ручеек. Так себе, погуляет по очень красивому полю, приснившемуся ему как-то, да на следующем поезде и поедет в Курск и будет служить и. Бог даст, и устоит в вере, ибо «сия есть победа, победившая мир вера наша» (1 Ин. 5,4).

**ОБРАЩЕНИЕ А. СОЛЖЕНИЦЫНА К КОНФЕРЕНЦИИ НАРОДОВ,
ПОРАБОЩЕННЫХ КОММУНИЗМОМ (Страсбург)**

Шлю мою дружескую поддержку Вашей попытке выразить слитный голос Восточной Европы в парламентском центре Западной, еще удерживающей свою шаткую свободу. Единство народов Восточной Европы — быть может последняя надежда этого континента. Еще не рухнувший Западный мир в своей устоявшейся надменности не замечает, как опускается и опускается он со всех ступеней реальной силы и умственного влияния, развиваясь в провинциальный угол планеты. Вот уже и голоса Восточной Азии добавились к голосам Восточной Европы, — но мир, не изведавший глубин страдания, — глух, пока удары этого истребления не поразят его самого наповал.

Мы с Вами знаем, что коммунизм не есть чье-либо национальное изобретение, но — органическая гангрена, заливающая все человечество. Беспечной и безграмотной подменой слова «советский» на слово «русский» еще и сегодня относят преступления и новые замыслы мирового коммунизма к народу, пострадавшему от коммунизма раньше всех, дольше всех и, вместе со своими тесными братьями по горю, народами СССР, потерявшему от насилия ШЕСТЬДЕСЯТ ШЕСТЬ МИЛЛИОНОВ человек! (Не считая СОРОКА ЧЕТЫРЕХ МИЛЛИОНОВ — от пренебрежительного ведения войны. Курганов). Наученные муками, не дадим нашим национальным болям превзойти сознание нашего единства! Настрадавшись от лютого насилия — никто из нас никогда да не применит его к соседям; будем искать формы отношений выше, чем знает современный мир: не взаимного терпения, но — взаимного великодушия.

Я желаю Вам успеха в этом сплочении угнетенных наций и в расширении числа тех, кого Вы представите в будущем. Даже только эмиграция из порабощенных стран составляет — миллионы. Соединяясь друг со другом при полном доверии, не позволяя себя усыпить расслабляющей эмигрантской безопасностью, никогда не забывая наших братьев в метрополиях, — мы составим и голос и силу, влияющую на ход мировых событий.

Александр СОЛЖЕНИЦЫН

27.9.75.

Католическая Португалия и Православная Россия связаны особым, мистическим образом.

Наша общая Небесная Матерь Пресвятая Владычица Богородица, пророчествуя в Фатиме о судьбах России и призывая всех христиан за Россию молиться, тем самым не только засвидетельствовала правоту известных слов православного русского Епископа о том, что «наши земные перегородки не доходят до Неба», но избрав местом Своих откровений о России Португалию, сделала наши народы духовными побратимами.

Мы верим, что призыв Богородицы не остался без отклика, верим, что молитвы Ваши и Ваших отцов и матерей, молитвы свидетелей и современников великого чуда, достигли Престола Небесного Отца и эти молитвы внесли бесценный вклад в грядущее духовное возрождение России.

Чувство глубокой благодарности к Вам, нашим братьям во Христе, принявшим в свои любящие сердца неизмеримые страдания нашей Родины, и сознание общей ответственности всех христиан за судьбы мира побудило нас к этому обращению.

Неожиданным образом лабиринты истории вывели Вашу страну к тому же самому роковому распутью, у которого оказалась Россия вскоре после Февральской революции 1917 года, в те самые дни, когда у Вас в Фатиме явилась Богородица.

Её пророчество о том, что трагическая участь России может постигнуть и другие страны, зазвучало теперь грозным предостережением для самой страны Фатимского чуда.

В те замечательные дни, когда каскад светоносных Фатимских явлений просиял в Вашей стране, Россия, неожиданно освободившись от твёрдой, веками устоявшейся монархической власти, переживала процесс духовного, национального и политического распада.

Несколько месяцев политической свободы в России наглядно показали, что свободу легче завоевать, чем сохранить, что свобода приводит к рабству, если она не уравновешена чувством ответственности, что национальная катастрофа неизбежна, если отдельные классы, сословия, группы поставят свои частные интересы выше народного единства.

Духовный раскол нации, начавшийся в России после свержения монархии, на политической поверхности выразился в классовой

и сословной вражде и безудержном партийном эгоизме. Партии, провозгласившие принципы народной свободы, демократии и социализма, проявили удивительную неспособность к реальному политическому строительству, будучи охвачены стойким комплексом страха к власти павшей, и в то же время полной беспомощностью перед опасностью тирании грядущей.

Русские политические деятели, как правые, так и левые, не хотели понять, что все различия их программы ничтожны по сравнению с тем наваждением духа ненависти и междоусобицы, которое постепенно овладевало страной.

Все политические партии в той или иной мере преступно попустительствовали этому наваждению, но одна партия была его прямым и активным проводником — партия коммунистов-большевиков.

Специфика коммунистов была не в их социально-политической программе, которая почти не отличалась от программы других партий, — специфика была в тех методах, которыми коммунисты эту программу осуществляли.

Они привлекли политически неопытную и духовно нестойкую часть народа простотой и прямолинейностью предлагаемых решений: безусловным и безграничным насилием целого над частным, большинства над меньшинством, государства над личностью. Они и сейчас продолжают привлекать многих в демократических странах благами жизни без свободы.

Когда мы держим в руках политическую книгу Вашего коммунистического лидера Куньяла, которому в салазаровской тюрьме предоставили материалы для её написания, то с недоумением и с горькой иронией мы думаем: если эти, по нашим меркам, либеральные порядки он называет «фашизмом», то где найти в человеческом языке слова, чтобы достойно назвать нашу действительность?

Или, когда мы читаем левых депутатов в Русской Государственной Думе в период, который называют «эпохой реакции», то какой-то сказочной свободной страной кажется нам самодержавная Россия по сравнению с той политической обстановкой, которую установили в России коммунисты.

Христиане Португалии!

Мы умоляем Вас, определяя своё поведение в Вашем нынешнем политико-социальном строительстве новой Португалии, не забывайте о трагически поучительном опыте нашей страны.

Если коммунисты, в виде исключения, и могут притти к власти мирным и демократическим путём, то ни в теории, ни на практике они не допускают возможности мирным же путём эту власть отдать, — это означает, что их победа закрывает пути всякого дальнейшего политического развития, всякого политического творчества. Придя к власти, они игнорируют волеизъявление народа, если оно будет против них. (В России в 1918 году, не сумев добиться большинства на выборах в Учредительное Собрание и навязать ему свою программу, большевики-коммунисты его немедленно разогнали).

В этом существенное отличие коммунистов от тех левых партий, которые соблюдают демократические принципы, независимо от того, находятся ли они в оппозиции или же у власти.

Пресвятая Богородица, призывая людей перестать оскорблять Господа, сказала в Фатиме:

«Если люди послушаются моих слов, то Россия снова обратится к Богу и наступит мир на земле, иначе она распространит свои лжеучения по всему миру, вызывая войны и преследования против Церкви, многие праведники претерпят мучения...»

Наши поколения явились свидетелями осуществления этого пророчества. Со скорбью и тревогой мы обращаемся к Вам с вопросом: неужели народная душа Португалии испытала столь глубокий надлом, что Белая Площадь Фатимы окажется в руках врагов Церкви, неужели португальцы допустят нанести эту новую рану Пречистому Сердцу Богородицы?

Человеческая история имеет нравственно-педагогическую сторону и человечество призвано не терять исторической памяти. Его обязанность — не повторять хотя бы самых тяжких исторических ошибок, ибо за них заплачено слишком дорогой ценой.

Недостаточно ли того, что Русская Земля и Русская Церковь принесли неисчислимые жертвы и пережили величайшие страдания, чтобы ни у одного народа, и тем более у народа Вашего — молитвенника за Россию, после столь грандиозного и страшного эксперимента не появился стойкий иммунитет против искушения соблазнами коммунизма.

Мы верим, что христиане Португалии смогут убедить своих экстремистов-политиков, что в самое прекрасное будущее народ нельзя загонять насильно.

Мы верим, что христиане Португалии, каких бы политических взглядов они ни придерживались, смогут внести дух социального мира и человеколюбия в самые радикальные реформы и преобразования.

Мы надеемся, что Вы, христиане Португалии, сможете стать тем объединяющим началом, которое позволит отстоять национальное единство против любых попыток раздробить народ на враждующие лагеря.

Мы надеемся, что Португалия не допустит уничтожения свободы политической — предпосылки свободы личности, свободы духовной, свободы Церкви.

Находясь на историческом распутье, Ваша страна может ныне стать для тоталитаризма ключом к Европе, но может стать для него роковым пределом, если Ваш народ глубинным решением сердца отвергнет предлагаемый Вам соблазн и приостановит победное шествие того зла, о котором говорила Пресвятая Богородица в Фатиме.

Священник Глеб Якунин.
Лев Регельсон.

Москва, 3 апреля 1975 г.

БОРЬБА С ИНАКОМЫСЛЯЩИМИ

Владимир Осипов осужден на 8 лет!

Арестованный 28-го октября 1974 г. в городе Александрове, Владимир Осипов, создатель и бывший редактор рукописного журнала «Вече», а затем редактор такого же рукописного журнала «Земля», был осужден на 8 лет исправительных лагерей. Это осуждение одно из самых тяжелых и вопиюще-репрессивных за последние годы. Как известно «Вече» и «Земля» издавались совершенно открыто с указанием фамилии и адреса редактора. Владимир Осипов, хотя и протестовал против небрежения к культурному наследию русского народа, но сохранял позиции гражданской лояльности, призывая читателей сосредоточить свое внимание и свое умение на внутренних проблемах национальной жизни. По полученным нами сведениям, суд над Владимиром Осиповым проходил в условиях полной незаконности. Двое свидетелей показали, что Осипов получил с Запада деньги на издание журнала. На суде оба отказались от своих показаний, сказав, что дали их под давлением следствия. Но прокурор не обратил на это никакого внимания и продолжал на них ссылаться. Основные обвинения касались издания Осиповым статей на Западе, а также шовинистического характера журнала.

Еще до вынесения необычно тяжелого приговора (напомним, что Осипов уже отсидел семь лет за участие в небольшом политическом кружке), А. И. Солженицын выступил со следующим заявлением:

«Владимир Осипов пытался строго легальными средствами бороться только за сохранение русской культуры. Он ни разу — ни косвенно, ни прямо — не выступил против советского режима. Тем не менее, его судят. Все могут видеть: и как ненавидит советский режим традиции собственного народа, и чего стоят его заявления о разрядке.

На Западе до сегодняшнего дня безграмотно и беспечно взаимозаменяют слова «советский» и «русский». На самом деле эти слова прямо противоположны по смыслу.»

25 сентября 1975

А. Солженицын

Арест А. Твердохлебова

18 апреля в Москве был арестован Андрей Николаевич Твердохлебов, московский физик, 1940 г. рождения, один из учредителей Московского Комитета прав человека, а с осени 1974 г. секретарь советской группы организации «Международная амнистия».

Андрей Твердохлебов постоянно выступал против уголовных преследований по политическим мотивам, в частности он выступил против ареста В. Осипова, С. Ковалева и против содержания Леонида Плюща в спец-психбольнице.

Г. Суперфин переводится во Владимирскую тюрьму

По последним сведениям, полученным из Москвы, Г. Суперфин, до сих пор находившийся в Пермском лагере № 35, переводится во Владимирскую тюрьму, где будет содержаться на особо строгом режиме. Там он должен будет отбыть остающийся ему срок заключения — еще почти три с половиной года. В таких условиях, его судьба вызывает величайшую тревогу: от природы хрупкий здоровьем, Г. Суперфин уже находится в болезненном состоянии и в настоящее время весит всего только 40 кг.

Игорь Шафаревич лишен чтения лекций в Университете

В связи с известием о лишении Игоря Шафаревича возможности читать лекции в Московском Университете, А. И. Солженицын направил в печать следующее заявление:

Член-корреспондент Академии Наук СССР, всемирно известный математик профессор Игорь Шафаревич сейчас, в расцвете творческих сил, отстранён от чтения лекций в Московском Университете, где преподавал 30 лет. Это — репрессия за его активную общественную деятельность в Сахаровском Комитете Прав Человека, в защиту преследуемых инакомыслящих и публикацию в Самиздате и на Западе статей на общественные темы (Сборник «Из-под глыб»).

Александр Солженицын

14 октября 1975

ЗА ЧТО ИСКЛЮЧАЮТ ИЗ ПАРТИИ И ЛИШАЮТ РАБОТЫ

Кто такая А. Голумбиевская мы не знаем. Судя по её урокам, она добросовестная «советская» учительница. Урок её о Гоголе ведётся с типичных для советского партийного литературоведения позиций: вымышленная травля Гоголя соотечественниками, вымышленный отказ его от «Ревизора» и «Мертвых душ» и непонимание религиозной драмы Гоголя. Но именно потому, что Голумбиевская рядовой советский педагог, её спонтанная защита Солженицына и свободы слова приобретает особое значение.

Случай с Голумбиевской показывает, насколько советский режим остался тоталитарным, не допускающим ни малейшего отклонения от государственно-партийной линии. Ред.

Я не знаю, прочтет ли это письмо тот, кому оно адресовано: слишком он далеко и высоко. Но кто-нибудь да прочтет. К разуму и совести читающего я обращаюсь.

Я — Голумбиевская Анна Викторовна, 1937 года рождения, украинка, высшее образование, учительница СШ № 130 (русский язык и литература); мать умерла в 1967 году, отец погиб на войне; с мужем развелась, на моем иждивении дочь 13 лет; с 1967 года по декабрь 1974 года была членом КПСС, ныне — исключена из партии и отстранена от работы.

Все началось с этого урока литературы:

Тема урока: Лирические отступления в поэме Н. В. Гоголя «Мертвые души».

Цель урока: воспитание истинного патриотизма.

Напоминаю учащимся, что такое лирические отступления. Говорю, что в них мысли и чувства автора, поэтому связываю лирические отступления с судьбой Гоголя. Обращаясь к злополучному году в жизни Гоголя — 1836-му, когда была поставлена на сцене его пьеса «Ревизор». Говорю о реакции публики, о травле Гоголя, о том, что человек, главной страстью которого была любовь к отечеству, не стерпя оскорблений своих соотечественников, покидает Родину. Но любовь к родине с ним всегда, ни одной строчки — Италии, где живет Гоголь, той Италии, которая вдохновляла многих поэтов и художников. Все мысли и чувства, всё свое вдохновение — России. Там, в Италии, было создано его дивное творение

«Мертвые души». Объясняю учащимся, почему это произведение Гоголь назвал поэмой: его лирические отступления — гимн его Родине, скорбь и тоска по ней. Это Гоголь считал главным в своем произведении. Читаю и комментирую лирическое отступление: «Русь вижу тебя из моего чудного, прекрасного далека...» Говорю, что то, что испытывал Гоголь к России, выше любви. Это какая-то непостижимая страсть, перед которой с восторгом и благоговением хочется преклонить колени. И не только страсть. Россия — его совесть, его мучения, он — ее вечный должник. Эта же Россия — причина его добровольного изгнания, его страшного одиночества. Пересказываю лирическое отступление «Счастлив путник...» Говорю о прекрасном уделе писателя, описывающего достоинства человека, светящего человечеству. Ему рукоплещут, ему признания и награды. Не таков удел писателя, дерзнувшего вызывать наружу «страшную, потрясающую тину мелочей». «Не избежать ему современного суда, лицемерно-бесчувственного современного суда, который назовет ничтожными и низкими им лебяные созданыя, отведет ему презренный угол в ряду писателей оскорбляющих человечество, придаст ему качества им же изображенных героев, отнимет от него и сердце, и душу, и божественное пламя таланта». Гоголь предвидел свою судьбу. После 12-летнего изгнания Гоголь возвращается в Россию. Но это уже не тот Гоголь, который видел свой долг перед родиной в том, чтобы не лстыть ей, а открыто указывать на ее пороки. За плечами нового Гоголя были «Выбранные места из переписки с друзьями», где он публично отказался от «Ревизора» и «Мертвых душ». Новый Гоголь уверен, что его народу сознание не нужно. Вместо разума — вера. Новый Гоголь начинает писать 2-й том «Мертвых душ», где уже лстыт своим соотечественникам. «Современный лицемерно-бесчувственный суд» сделал свое дело: отнял и сердце, и душу у великого писателя, отнял то, что питает талант. «Божественное пламя таланта» угасло. Перо больше не повинует руке великого мастера. Гоголь испытывает страшные нравственные муки. Он знает, что как писатель он уже мертв. Он должен умереть физически. И он готовит себя к смерти. Назначил день своей смерти и умер. Ссылаясь на недавней публикации о том, что Гоголь был похоронен живым, говорю, что физиологическая смерть Гоголя символична. Россия похоронила живого Гоголя. Трагическая судьба великого русского писателя, писателя-гражданина, на совести официальной России. Гоголь — ее очередная жертва. Гоголь был истинным патриотом своей Родины — его обвиняли в отсутствии патриотизма. И кто?

Читаю лирическое отступление: «Еще падет на автора обвинение со стороны так называемых патриотов, которые спокойно сидят по углам и занимаются совершенно посторонними делами, накаплиют себе капиталы, устраивая судьбу свою за счёт других; но как только случится что-нибудь, по мнению их, оскорбительное для отечества, появится какая-нибудь книга, в которой скажется иногда горькая правда, они выбегут со всех сторон, как пауки увидевшие, что запуталась в паутину муха, и поднимут вдруг крики: «Да хорошо ли это выводить на свет, провозглашать об этом? Ведь это все, что ни описано здесь, это все наше — хорошо ли это? А что скажут иностранцы?» Говорю учащимся, что, к сожалению, Россия до сих пор не избавилась от таких «патриотов», до сих пор гонят «горькую правду» со страниц литературы, потому что оглядываются на иностранцев, которые могут использовать эту горькую правду в своей пропаганде против нас. Говорю о писателе, произведение которого представили к Ленинской премии, а потом это произведение объявили «идеологической диверсией в советской литературе»; за границей плохо стали о нас говорить. (Фамилию Солженицына я учащимся не называла). Опять перехожу к Гоголю. Говорю, что Гоголь плакал над настоящей Россией «невидимыми миру слезами», всем своим творчеством устремляясь в Россию будущего. Читаю последнее лирическое отступление: «Русь, куда же несешься ты? дай ответ. Не дает ответа. Чудным звоном заливается колокольчик, гремит и становится ветром разорванный в куски воздух, летит мимо все, что ни есть на земле, и, косясь, постораниваются и дают ей дорогу другие народы и государства». К Руси будущего обращался Гоголь, к той Руси, перед которой в немом изумлении в 1917 году остановился весь мир.

Заканчиваю урок пересказом отрывка из неоконченного произведения Гоголя. Сырое подземелье, запах гнили, от которого перехватывает дыхание. Исполинская жаба пучит свои страшные глаза. Толстыми ключьями висят лоскутья паутины. Человеческие кости в углу. В это подземелье брошены пленник и пленница. Только что пытали пленника. С него содрали кожу. Весь он — закипевшая кровь. На плече у него висит бандура. На кровавом лице страшно мелькают глаза. Когда стали пытаться пленницу, он страшным голосом закричал: «Не выдавай, Ганулечка!» — «Гоголь был этим кровавым бандуристом — поэтом с очами, слишком много видевшими. Это он крикнул новой России страшным голосом: «Не выдавай!» За это с него живьем содрали кожу» (А. Воронский).

Вот содержание моего урока. За этот урок (апрель, 1973 год), на котором присутствовала учительница Грушевская П. П., написавшая на меня заявление директору школы, я расплачиваюсь уже полтора года.

В мае 1973 года состоялось партийное бюро, где меня «предупредили» за «аполитичность» этого урока литературы. Тогда же меня отстранили от преподавания литературы в старших классах, перевели в 4-е классы.

В марте 1974 года состоялось второе заседание партбюро, где мне выносят выговор за «беспринципность» в оценке политических событий. В чем же состояла моя «беспринципность»? На следующий день после «выдворения» Солженицына из Советского Союза я сказала в учительской в разговоре с моими коллегами, что всем, кому дорого понятие «родина», должно быть больно от того, что потеряли Солженицына, что изгнание — горький мед для такого человека, что Солженицын любит свою родину (ссылаясь на последний рассказ Солженицына в советской прессе «Захар Калита»)

В августе месяце меня вызывают в КГБ (вернее, приезжают за мной). Я пишу там объяснительную записку, со мной беседуют несколько часов, журят за то, что я «утратила классовое чутье».

В сентябре — еще одна расплата. Забрали часы сверх ставки — ущемили материально.

Я считала, что меня уже оставили в покое. Но 27 ноября (день моего рождения) в школу приезжают два человека из партийной комиссии Ильичевского райкома партии. Двухчасовая беседа. Говорят, что много времени прошло, у меня было время подумать, разобраться во всем. Не раскаиваюсь ли я в содеянном? Отвечаю, что не раскаиваюсь, ни от чего не отказываюсь.

2-го декабря — партийное собрание с повесткой дня: «Персональное дело учительницы Голумбиевской». Два предложения: 1-е — исключить из партии и лишить работы. 2-е — утвердить решение бюро от 15-го марта 74 года. За первое предложение проголосовал только один предлагавший, за второе — 11 коммунистов, 1 — воздержался.

9-го декабря — я на партийной комиссии райкома. Беседовали со мной 20 минут. Почти не дали рта раскрыть. Высокомерно поучали и оскорбляли: политическое невежество, непонимание Гоголя, ученики умнее своего учителя. Последнее в глазах членов

партийной комиссии выглядело большим недостатком учителя и прозвучало как оскорбление. «Вы говорите, что Солженицын — мастер художественной прозы. Ничего в литературе Вы не понимаете. Повесть «Один день Ивана Денисовича» — бездарное произведение. Что хорошего в Иване Денисовиче? Каковы его интересы? Ему важно только одно — поесть. А чем занимается его (Солженицына) Матрена? Только ест и на печи лежит. Почему она не работает в колхозе?.. Кто Солженицына представил к Ленинской премии? Твардовский, которого выгнали с работы». Если с таким презрением и высокомерием о поэте-гражданине, то какое же презрение тогда мне?!

13 декабря. Заседание бюро райкома. Мое персональное дело, где мне дана характеристика: «Политически неграмотная, хотя уверяла, будто бы пыталась сдавать экзамен кандидатский по философии. Догматик и начетчик. Не формулирует у детей коммунистическое мировоззрение. — Дальше цитаты Ленина из речи на III съезде комсомола, что не лозунгами и не по брошюрам нужно учить коммунизму. — Неправильно комментирует Гоголя, не понимает его — профессионально непригодна. Не разделяет политики партии. Когда ЦК осудил Солженицына, отказалась поддержать ЦК и заявила, что «восхищается Солженицыным как мастером художественной прозы и его мужеством отвергнуть легкий груз ура-патриотизма и взвалить на свои плечи тяжкое бремя гражданственности». Комиссия предлагает: исключить Голумбиевскую из партии и освободить от работы. Учитель воспитывает учащихся личным примером. Личность Голумбиевской такова, что быть примером для своих учеников она не может.

Предложение партийной комиссии было принято бюро. Решили: исключить из партии и просить районо освободить меня от работы.

Партийная комиссия не только не пыталась вникнуть в мое дело, она проявила элементарную недобросовестность в моем деле. Я не пыталась сдавать экзамен по философии — я сдала кандидатский экзамен, о чем у меня есть удостоверение, выданное Университетом марксизма-ленинизма Одесского горкома КП Украины 30 мая 1967 года. Есть протокол этого экзамена. Есть диплом об окончании университета марксизма-ленинизма, удостоверяющий мое высшее политическое образование. Взгляды мои объясняются не «политическим невежеством», как выгодно представить партийной комиссии, а знанием марксистской философии,

которая помогает понимать всё, которая дала мне диалектическое мышление. Вывод «политически неграмотная» был сделан потому, что на вопрос, какое последнее произведение Ленина я читала и о чем оно, я ответила заминкой под презрительное понукание: «Ну, поскорее вспоминайте, не вспомните, потому что Ленина Вы не читаете». Вот так проверяются политические знания!

Почему в характеристике было сказано, что я догматик и начетчик, — для меня абсолютнейшая тайна. Может быть, здесь сработал принцип: с больной головы на здоровую?

«Не понимает Гоголя. Неправильно комментирует его». Как я понимаю Гоголя, я рассказала в начале своего письма. Проводя параллель с современностью, я мыслила. Моя мысль не была ложной. Доказательства:

1842 год. Нападки на Гоголя со стороны так называемых «патриотов»: «Что скажут о нас иностранцы?!»

1887 год. «Патриот» Победоносцев пишет Александру III: «Я только что прочел новую драму Л. Толстого и не могу прийти в себя от ужаса... Неужели наш народ таков, каким изображает его Л. Толстой? Стоит подумать еще и о том, как отзовется такое публичное представление русского сельского быта у иностранцев и за границей, где вся печать, дышащая злобой против России, хватается жадно за всякое у нас явление и раздувает иногда ничтожные или мелкие факты в целую картину русского безобразия. Вот, скажут, как сами русские изображают быт своего народа!»

1976 год. Повесть Солженицына «Один день Ивана Денисовича» — «идеологическая диверсия в советской литературе»: плохо говорят о нас за границей.

Нет, моя мысль ложной не была. Она была смелой. Смелости мысли учила меня советская литература. «Смелость мысли — качество, важное для строителя коммунизма» («Основы коммунистического воспитания, учебное пособие, 1962 г.») «Главное свойство мышления, без которого нет развития ни культуры, ни нравственной сущности человечества, — бесстрашие» (М. Шагинян, «Человек и время», «Новый мир», I, 1972 г.) Всё, что со мной случилось, — доказательство того, что нравственные нормы, выработанные духовной культурой человечества, записанные в моральном кодексе строителя коммунизма, перестали быть нормой поведения в нашем обществе. Смелость мысли, правдивость, честность — они караются! Мыслить смело, говорить правду —

опасно! Все мои знания протестуют против этого. Для Пушкина — опасно! Для Гоголя — опасно! При Сталине — смертельно! И в наше время — опасно!

Опасно — отстаивать свои убеждения. Опасно — быть честным. («У нас есть старинный предрассудок — считать человека честным, если он не берет взятку. Честный человек тот, кто честен в своем мнении, чист в убеждениях и прав в деле мысли» — Благодетель).

От меня требовали лицемерия — я предпочла честность и правдивость. И расплатилась. Лицемерие — норма поведения. Честность и правдивость — аморальны.

Теория коммунистического воспитания требует прежде всего умственного развития учащихся. Об этом говорит вся литература по коммунистическому воспитанию. На своем уроке я мыслила. Мысль от учителя к ученику передается как заряд. Чтобы учащиеся мыслили, необязательно придумывать различные экзерсисы, активизирующие их мышление. Учителю достаточно самому мыслить, Правдивая и бесстрашная мысль учителя пробуждает разум его учеников, ложная и трусливая — усыпляет. Будить разум — благороднейшая миссия учителя. Усыплять его — пусть даже неосознанно — мракобесие. Ленин когда-то мечтал о том, чтобы диалектическое мышление пришло в школы. На пути этого мышления стоят рогатки в виде готовых догм, цитат и формул. На ученика смотрят глазами Козьмы Прутков: «Человек подобен колбасе: чем его начиняют, тем он и ходит». Начиняют лозунгами, цитатами из материалов 24 съезда и называют его коммунистическим воспитанием. Слишком груба идеологическая начинка, слишком оторвана она от действительности. Ее плоды — лицемерие. Не коммунистов воспитывает школа, а лицемеров и обывателей. И если на моем уроке не было коммунистического воспитания, то его тем более нет в официальном школьном воспитании.

Самый страшный мой проступок, из-за которого меня исключили из партии, — мое нежелание осудить Солженицына. Я не могу осудить Солженицына, потому что его произведений, на основании которых его заклеили «предателем», я не читала. Статьи в «Правде» и «Литературной газете» меня не убедили, так как знаю, что из цитат можно сварить какое угодно варево. Когда-то, когда в печати появилась повесть «Один день Ивана Денисовича», я была счастлива тем, что живу в одно время с Солженицыным. О Льве Толстом когда-то Ленин сказал: «До

этого графа мужика в русской литературе не было». То же можно сказать о Солженицыне: до него не было мужика в советской литературе. Советская действительность глазами русского мужика — вот что такое «Один день Ивана Денисовича». Тогда я отдала Солженицыну свое благоговейное признание и сердце. Его осудили, изгнали сначала из литературы, а потом с родины. А было время, когда Булгаков был не признан — потом его признали. Есенин изъят с книжных полок — потом опять возвращен туда. Зощенко и Ахматову ругали, перестали печатать — потом опять вернули читателям. Осипа Мандельштама убили (все равно как: пулей из пистолета или голодом) — потом вернули ему его доброе имя, а России — ее поэта. Это же будет и с Солженицыным. Предав Солженицына, я предаю всю русскую литературу, я предаю мои знания. Буду ли я тогда иметь моральное право воспитывать детей гражданскому мужеству? Какими словами мне тогда говорить им о гражданском подвиге Радищева и декабристов, о независимости Пушкина от властей, о гражданской смелости Лермонтова? Где мне найти слова, которые текли бы светлыми слезами благодарности этой литературе, если сердце мое будет убито?

Мне говорят об «аморальности» моего поведения, предлагают уйти из школы по собственному желанию. Я не уйду оттуда до тех пор, пока меня силой не вышвырнут: эта школа — моя, дети — мои. У меня есть моральное право их воспитывать. Я защищаю и буду защищать свое право быть гражданином, долг которого я вижу не в одобрительных аплодисментах, а в личной ответственности за все, что делается на моей родине. Я хочу сама разобраться в том, что такое Солженицын в тех произведениях, которые у нас опубликованы не были. Не хочу, чтобы за меня думали, за меня решали. Хватит того, что за нас когда-то думал и решал великий Сталин. Что это такое — я хорошо помню по заключительному слову Н. С. Хрущева на 22-м съезде.

За свои убеждения я расплачиваюсь своим собственным благополучием и благополучием моей дочери. (Говорят, что теперь ей могут закрыть вход в институт). А можно было бы прожить спокойно, если бы в наследство от русской интеллигенции мне не достался позорный столб славянской совести. Не могу никак оторваться от него, потому что смотрят на меня «полные ожидания» глаза моей Родины.

В 37 лет лишиться профессии необычайно трудно. Нет никаких средств существования. Но даже не в этом дело! Я лиши-

лась главного в своей жизни — служения русской литературе, служения моему народу. Мой народ дал мне образование и интеллигентность. Мой долг — вернуть ему это. Без этого жизнь моя лишена всякого смысла. Поэтому я взываю к Вашей гражданской совести. И если Вам дорого то же, что дорого мне, — судьба нашего общего Отечества, — Вы не допустите, чтобы восторжествовала несправедливость. Если же последнее случится и гражданская смерть для меня наступит окончательно, тогда я буду счастлива тем, что положила свою скромную долю жертвы на алтарь моего Отечества.

А. Голумбиевская.

25.12.74 г.

Хроника РСХД

ЛЕТНИЙ ЛАГЕРЬ РСХД (с 3-го июля по 15 августа).

(St Theoffrey)

Летний горный лагерь Движения в этом году собрал больше ста человек детей и подростков и, к сожалению, совсем небольшую группу студентов. На редкость тёплая и солнечная погода способствовала успеху лагерной жизни. Впервые за многие годы прот. Алексей Князев смог приехать только на вторую часть лагеря. Его заменял в первые три недели о. Михаил Фортунато, бывший студент Богословского Института. С несколько новой для него задачей о. Михаил справился прекрасно: не только руководил церковной жизнью, но и участвовал во всех начинаниях лагеря, в частности обучал детей пению. Отрядная жизнь была оживленнее чем в прошлом году, хотя некоторые руководители еще недостаточно активны в устройстве каждодневных прогулок. На кострах представления были несколько более проработаны, но и тут еще необходимы улучшения.

Самый сложный педагогический вопрос в лагере — вопрос языка. Руководители почти все, несмотря на свою неопытность, говорят по-русски совсем прилично, но слишком многие дети приезжают в лагерь без всякого знания русского языка. Создается впечатление, что родители перекладывают целиком ответственность за русский язык на... месячный лагерь.

Принято решение в будущем году удвоить уроки русского языка, но без соучастия родителей в течение года вряд ли можно будет добиться значительных результатов.

Однако, главное в лагере — интенсивная церковная жизнь на фоне общего непринужденного веселья и взаимного благорасположения — была и в этом году достигнута.

Ст.

Паломничество группы Православной Молодёжи в Иерусалим
(18-го августа — 5-го сентября)

Этим летом группа молодёжи в 18 человек (из которых более 2/3 члены Движения и участники последнего лагеря) отправились в паломничество на Святую Землю под руководством православного француза о. Иоанна Ренето.

Группа была принята с необыкновенным радушием Иерусалимским Патриархом: жизнь в зданиях Патриархии в самом центре Иерусалима позволила паломникам осмотреть с большой тщательностью все Святые Места, а также мало кому доступную библиотеку Патриархии, где хранятся ценнейшие древние рукописи и иконы.

Паломники завязали с членам Братства Гроба Господня дружеские связи и всё время пребывания чувствовали себя как дома, в атмосфере одновременно непринужденной, и духовно богатой. Сплоченность группы была поразительной. Порой физически трудное паломничество ни разу за все три недели не было ничем омрачено. Каждый имел свои наиболее сильные впечатления: для одних верховной точкой паломничества было восхождение на Фавор, для других посещение монастыря св. Саввы а, для третьих сам Иерусалим, но для всех совместное посещение Святых Мест было подлинным откровением.

Уже намечается сходное паломничество и на следующий год: за справками обращаться к М. Стахович, телефон: 733-20-82.

М. Стахович

Совет РСХД во Франции, по обсуждении содержания писем о. Г. Серикова от 6.3.1975 и о. А. Киселева от 5.8.1975 не считает обоснованным утверждения о том, что изменение подзаголовка **Вестника** является изменением наименования самой организации и изменой её идеологии. Совет напоминает, что подобное изменение подзаголовка уже имело место в 1937 году и не вызвало никаких возражений со стороны членов РСХД.

Решение изменить подзаголовок было принято с согласия Председателя Русского Студенческого Христианского Движения, архиепископа Сильвестра, вице-председателя прот. А. Князева и прот. А. Шмемана единогласным постановлением Совета РСХД во Франции от 23.10.1975.

Совет свидетельствует о верности своей и всего РСХД во Франции традиционной идеологии и целям организации, и считает, что предоставление журнала делу духовного возрождения в России вполне отвечает этой идеологии и этим целям.

Совет РСХД также напоминает, что у всякого ответственного редактора любого органа печати есть исконные права, позволяющие ему отклонять по тем или иным соображениям (содержания или формы) статьи, посылаемые в журнал.

30 октября 1975 г.

Русское Студенческое Христианское Движение за Рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа равнодушных и неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом.

Р.С.Х.Д. утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к Русской Православной Церкви налагает на нас духовные обязательства, независимо от того, мыслим ли мы себя временными изгнанниками-эмигрантами или решили связать свою жизнь с другой страной. Подлинная русская культура неотделима от Православия: поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг. Мы видим наш долг также в свидетельстве перед миром о подлинном лике России, в напоминании о страданиях русского народа.

Немецкое Общество Защиты Прав Человека

Общество

- поддерживает людей борющихся в тоталитарных странах за осуществление принципов Всеобщей декларации прав человека.
- оказывает материальную и правовую помощь людям лишенным свободы за их религиозные, общественные или политические убеждения.
- посредством различных публикаций информирует общественность Федеративной Республики Германии, Австрии и Швейцарии о борьбе за гражданские права в тоталитарных странах. Периодически публикует материалы САМИЗДАТА.

Председатель Обществ защиты прав человека
Корнелия Герстенмайер (писательница)

Адрес:

Cornelia Gerstenmaier
Gesellschaft für Menschenrechte
D-6000 Frankfurt/M I
Postfach 2965
Bockenheimer Anlage 12
Tél. 59 52 63

СОДЕРЖАНИЕ

| | Стр. |
|--|------|
| От Редакции | 3 |
| БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ | |
| “Мы грешные и святость” — еп. Александр (Семёнов) (Париж) .. | 5 |
| Таинство приношения — прот. А. Шмеман (Нью-Йорк) | 8 |
| Преуспело ли христианство? — прот. А. Князев (Париж) | 36 |
| Ответ свящ. С. Желудкову — еп. Александр (Париж) | 48 |
| Раннехристианская эстетика — Е. Барабанов (Москва) | 53 |
| О некоторых тенденциях развития математики — И. Шафаревич (Москва) | 77 |
| Теодицея мессианизма — иг. Геннадий Эйкалович (Австрия) .. | 83 |
| ● Христианство и иудаизм | |
| С. Н. Слепян и П. Дрейзин — М. Агурский (Москва - Израиль) .. | 86 |
| ● Христианство на Западе | |
| Св. Франциск Ассизский — Г. Честертон | 109 |
| ● Вопросы церкви зарубежом | |
| Письмо из Америки — А. Солженицын | 121 |
| По поводу письма из Америки — Н. Струве | 132 |
| Судьба Православия в Калифорнии — прот. Г. Беннигсен (США) .. | 138 |
| Письмо в Редакцию — прот. Г. Граббе (США) | 146 |
| Ответ Н. Зернова (Англия) | 152 |
| ● Вестник и Р.С.Х.Д. 50 лет назад | |
| Съезд в Аржеронне | 154 |
| Россия, Православие и эмиграция — прот. С. Булгаков | 155 |
| ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ | |
| Из “Повести о Сонечке” — Марина Цветаева | 166 |
| Марина Цветаева и театр — Ариадна Эфрон | 179 |
| Неизданный экспромт Б. Пастернака | 185 |
| Неизданное письмо А. Ахматовой О. Мандельштаму | 186 |

| | | |
|---|--|------|
| ● В мире книг | | Стр. |
| Солженицын о Ленине — Н. Струве | | 187 |
| Письмо в Редакцию — В. Евдокимов | | 191 |
| СУДЬБЫ РОССИИ | | |
| ● Церковь и Россия | | |
| Установить память российских мучеников (Обращение о. Г. Якунина, Виктора Капитанчука и Л. Регельсона) (Москва) | | 192 |
| Митрофан архиеп. Астраханский — А. Ильичёв (Москва) | | 200 |
| Памяти епископа-исповедника — архиеп. Василий (Кривошеин) .. | | 225 |
| Разрушение храма в Житомире | | 230 |
| ● Пути культуры | | |
| Сентябрьская выставка московских художников — Е. Барабанов (Москва) | | 232 |
| “Ищу человеко-божества”? — Иван Северский (Москва) | | 247 |
| ● Вопросы общественности | | |
| Обращение к конференции народов порабождённых коммунизмом — А. Солженицын | | 252 |
| Обращение к христианам Португалии — Г. Якунин и др. | | 253 |
| ● Борьба с инакомыслящими | | |
| Владимир Осипов осуждён на 8 лет | | 257 |
| Арест А. Твердохлебова, Г. Суперфин во Владимирской тюрьме. И. Шафаревич отстранён от лекций | | 258 |
| За что исключают из партии — А. Голумбиевская (Киев) | | 259 |
| ● Хроника Р.С.Х.Д. | | |
| Летний лагерь Р.С.Х.Д. | | 268 |
| Паломничество в Иерусалим | | 269 |
| Постановление Совета Р.С.Х.Д. | | 270 |

SOMMAIRE

| | |
|--|-----|
| A nos lecteurs | 3 |
| THEOLOGIE, PHILOSOPHIE | |
| De la sainteté — Mgr Alexandre (Semionov) (Paris) | 5 |
| L'Offertoire — A. Schmemmann (New York) | 8 |
| Le christianisme : échec ou réussite ? — A. Kniazeff (Paris) .. | 36 |
| Réponse au P.S. Jeloudkov — Mgr Alexandre (Paris) | 48 |
| L'esthétique du premier âge chrétien — E. Barabanov (Moscou) | 53 |
| Quelques tendances dans le développement des mathématiques — I. Chafarevitch | 77 |
| La théodicée du messianisme — Guennady Eikalovitch (Autriche) | 83 |
| CHRISTIANISME ET JUDAISME | |
| Mission orthodoxe auprès des Juifs — M. Agourski (Israël) | 86 |
| LE CHRISTIANISME EN OCCIDENT | |
| Saint François d'Assise — G. Chesterton | 109 |
| PROBLEMES DES EGLISES HORS FRONTIERES | |
| Lettre d'Amérique — A. Soljénitsyne | 121 |
| Réponse à Soljénitsyne — N. Struve | 132 |
| L'Eglise orthodoxe en Californie — G. Bennigsen (USA) | 138 |
| Lettre à l'éditeur — G. Grabbe (USA) | 146 |
| Réponse de N. Zernov (Angleterre) | 152 |
| LE MESSAGER ET L'ACER IL Y A 50 ANS | |
| Le Congrès au château d'Argeron | 154 |
| Orthodoxe, Russie, émigration — Serge Boulgakov | 155 |

| | |
|--|-----|
| LITTERATURE ET VIE | |
| Histoire de Sonetchka (extrait) — M. Tsvétaéva | 166 |
| M. Tsvétaéva et le théâtre — A. Efron | 179 |
| Poésie inédite — B. Pasternak | 185 |
| Lettre inédite d'Akhmatova à Mandelstam | 186 |
| LE MONDE DES LIVRES | |
| Lénine à Zürich, vu de Soljénitsyne — N. Struve | 187 |
| Lettre à l'éditeur — E. Evdokimov | 191 |
| LES DESTINEES DE LA RUSSIE | |
| L'EGLISE EN RUSSIE | |
| Vénération des martyrs — G. Iakounine et L. Regelson (Moscou) .. | 192 |
| Mitrophane évêque d'Astrakhan — A. Ilitchev (Moscou) | 200 |
| In memoriam : Joseph Tchernov, confesseur de la foi — Arch. Basile Krivochéine | 225 |
| Destruction d'une église à Jitomir | 230 |
| LES VOIES DE LA CULTURE | |
| L'exposition de septembre des peintres de Moscou — E. Bara- banov (Moscou) | 232 |
| « Je cherche l'homme-dieu » — I. Séverski (Moscou) | 247 |
| PROBLEMES POLITIQUES ET SOCIAUX | |
| Message à la conférence des peuples — A. Soljénitsyne | 252 |
| Aux chrétiens du Portugal — G. Iakounine | 253 |
| LA REPRESSION DES DISSIDENTS | |
| V. Ossipov, A. Tverdokhlebov, G. Superfine, I. Chafarevitch | 257 |
| Comment et pourquoi on exclut du Parti — A. Goloumbievskaïa (Kiev) | 259 |
| CHRONIQUE DE L'ACER | |
| Camp d'été - Pèlerinage à Jérusalem | 268 |

"РУССКАЯ МЫСЛЬ" « LA PENSÉE RUSSE »

Главный Редактор: Зинаида ШАХОВСКАЯ

"РУССКАЯ МЫСЛЬ" - самая большая русская еженедельная газета на Западе. Она выходит в Париже, каждый четверг на 12-ти страницах. Адрес РЕДАКЦИИ и КОНТОРЫ:

« La Pensée Russe », 217, rue du Fg Saint-Honoré, 75008 Paris
Tél. : 824-96-47 ; 766-21-83 ; 227-05-79

ПОДПИСНАЯ ЦЕНА: (во франц. франках)

| | 3 мес. | 6 мес. | 12 мес. |
|-----------------|--------|--------|---------|
| ФРАНЦИЯ | 35 | 64 | 116 |
| ЗАГРАНИЦА | 39 | 70 | 130 |

Почтовый счет: С.С.Р. 5883-44 Paris

Цена отдельного номера 3 фр.

Новое Русское Слово

ЕДИНСТВЕННАЯ ЕЖЕДНЕВНАЯ РУССКАЯ ГАЗЕТА ЗА РУБЕЖОМ

66-й год издания. Выходит 6 раз в неделю в Нью-Йорке

Главный редактор: **АНДРЕЙ СЕДЫХ**

Свыше 200 сотрудников во всех странах мира. В Новом Русском Слове печатают свои произведения виднейшие эмигрантские писатели, поэты и публицисты.

Полная информация о жизни эмиграции.

ПОДПИСНАЯ ПЛАТА: Воскресное и ежедневное издание:
один год — 40 амер. долларов
6 месяцев — 22 амер. долларов
Воскресное издание только:
один год — 18 амер. долларов

Подписку и объявления направлять по адресу:

NOVOYE RUSSKOYE SLOVO

243 West 56 Street — New York 10019, N.Y., USA.

Или по адресу парижского представителя газеты, с уплатой во франках:
Mr. Perepelovsky, 108, rue Michel Ange, 75016 Paris.

Книжный Магазин LES ÉDITEURS RÉUNIS

11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève, 75005 Paris
Téléphone : ODE. 74-46 et ODE. 43-81

НОВИНКИ ИЗДАТЕЛЬСТВА YMCA-PRESS

Фр.

- А. СОЛЖЕНИЦЫН — Ленин в Цюрихе 30,—
А. СОЛЖЕНИЦЫН — Американские речи 8,—
М. ЦВЕТАЕВА — Неизданное (в печати)
Прот. С. ЧЕТВЕРИКОВ — Старец Паисий Величковский (в печати)
А. АХМАТОВА — Сочинения, том III (в печати).

ПЛАСТИНКИ

Фр.

- Хор собора Александра Невского в Париже под управлением Е. Евеца. Солоист: Николай ГЕДДА (новинка) .. 50,—
Хор Сергиевского Подворья при Богословском Институте в Париже, под управлением П. М. Осоргина 40,—
Хор Сестёр Гефсиманской Обители в Иерусалиме 40,—
Хор Владимирской Семинарии в Америке (на английском языке): Божественная Литургия Иоанна Златоуста .. 30,—
"ПРУССКИЕ НОЧИ" — поэма А. СОЛЖЕНИЦЫНА, написанная в концлагере в 1950 г. Читает автор 25,—
"НЕИЗДАННЫЕ ПЕСНИ РУССКИХ БАРДОВ" (Окуджава, Галич, Ким, Клячкин, Высоцкий и др. 33,—
ГАЛИЧ — "Крик шопотом" 42,—
Булат ОКУДЖАВА (пластинка записан. с магнитных лент 33,—

ЗАРУБЕЖНЫЕ НОВИНКИ

| | |
|---|------|
| | Фр. |
| Календарь ИНВАЛИДНЫЙ (месячный) | 9,— |
| Календарь ИНВАЛИДНЫЙ (отрывной) | 15,— |
| Календарь МАРТЬЯНОВА (отрывной) | 25,— |
| Иконные календари (12 цветных репродукций): размеры <u>11×20 17×24 24×37 27×44 30×43</u> цена во фр. 12,— 17,— 26,— 40,— 47,— | |
| Троицкий Православный календарь на 1976 год | 28,— |

ПЕРЕИЗДАНИЯ РЕДКИХ КНИГ

| | |
|--|-------|
| | Фр. |
| БЕЛЫЙ А. — Начало века (Мемуары, с изд. 1933) | 40,— |
| ВЕНГЕРОВ С. — Очерки по истории русской литературы (с изд. С.Пб. 1907) | 144,— |
| КУЛАКОВСКИЙ Ю. — История Византии, в 3-х томах (с изд. Киев 1913) | 524,— |
| СКАБАЛЛАНОВИЧ — Толковый Типикон (новое издание) | 210,— |
| Строгановский иконописный лицевой подлинник (конца XVI и начала XVII вв.) | 119,— |
| ТИХОНРАВОВ Н. Памятники отречённой русской литерату- ры (с изд. С.Пб 1863) | 119,— |
| ТЮТЧЕВА А. Ф. — При дворе двух императоров (Воспо- минания 1853-1882) | 105,— |
| ЦВЕТАЕВА М. — Несобранные произведения | 186,— |
| ЧААДАЕВ П. — Сочинения и письма (под ред. М. Гершен- зона, (с изд. Москва 1913) | 130,— |
| LUNT Н. G. — Old Church Slavonic Grammar | 133,— |

КАЛЕНДАРИ на 1976 год

| | |
|--|-------|
| ГЕЛЛЕР М. — Концентрационный мир и советская литера- тура | 42,— |
| ИВАСК Ю. — Константин Леонтьев. Жизнь и творчество .. | 138,— |
| ЛИНСЕН Р. — Кришнамутри, психолог новой эры (перевод с французского) | 39,— |
| “ПЕСЕННИК ВИТЯЗЕЙ” — 400 песен (без нот) | 30,— |
| ПОЗОВ А. — Метафизика Лермонтова | 38,— |
| Русская религиозно-философская мысль XX века. (Сборник статей под ред. Н. П. Полторацкого) | 30,— |
| САХАРОВ А. — О стране и мире | 20,— |
| ТЕРЦ А. — В тени Гоголя | 50,— |
| ТВЕРДОХЛЕБОВ Андрей — В защиту прав человека — Сборник | 36,— |
| ШТРИК-ШТРИКФЕЛЬДТ — Против Сталина и Гитлера (Ге- нерал Власов и Русское Освободительное Движение) .. | 53,— |

ПОДАРОЧНЫЕ АЛЬБОМЫ

| | |
|---|-------|
| МОНАСТЫРИ и ХРАМЫ Святой Руси | 150,— |
| Святая Русь — ХРАМЫ и ДВОРЦЫ | 150,— |
| ЦАРСКИЕ КОРОНАЦИИ на Руси — из истории Державы Российской XVI-XX вв. | 110,— |
| МОСКОВСКАЯ ШКОЛА ИКОНОПИСИ | 114,— |
| МОСКВА — ПАМЯТНИКИ АРХИТЕКТУРЫ XIV-XVII вв. .. | 154,— |
| ПАНОРАМА НЕВСКОГО ПРОСПЕКТА (литографии И. и П. Ивановых, по акварелям В. Садовникова) | 92,— |
| РУССКИЕ ЖИВОПИСЦЫ начала XX века | 103,— |
| «NICHOLAS II - the last Tsar» by M. Lyons (356 pictures) .. | 90,— |

ТРЕБУЙТЕ НАШИ ЛИСТОВКИ — редких и антикварных книг
— книг на французском языке

ТРЕБУЙТЕ НАШ КАТАЛОГ НА 1976 ГОД!

Société d'Imprimerie Moderne
S I M
18, rue du Faubourg du Temple
75011 PARIS

COMMISSION PARITAIRE
N° d'inscription 29.425

ВЕСТНИК

Издание Русского Студенческого Христианского Движения

50-й год издания

ПРЕДСТАВИТЕЛИ ВЕСТНИКА

- В Австралии: — M. Solovey, « Our word ». P.O. Box 178, Potts point,
N.S.W. 2111 Sydney, Australie.
- В Америке: Mrs Ludmila Toman, 85, Tobey Road, Belmont, Mass.
02178, U.S.A.
- San Francisco: Mrs Olga Raevsky-Hughes, 1418, 24th Ave. San Fran-
cisco, Calif., 94122, U.S.A.
- В Англии: Keston College, Heathfield Rd, Keston, Kent BR₂ 6BA.
- В Израиле: Michel Agoursky, Merkaz-Klita 26a. Mevaseret, Zion.
- В Швеции: Bishop S. Timtchenko. — Box. 19027, Stockholm, 19,
Suède.
-

Directeur responsable : Nikita STRUVE.

Tous droits de traduction réservés.