

LE MESSEAGER

ВЕСТНИК

**РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ**

162

163

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

N^{os} 162-163

II-III — 1991

ВЕСТНИК РХД — № 162/63 — VESTNIK-LE MESSENGER

Publié par l'Action Chrétienne des Etudiants Russes
en collaboration avec les éditions «YMCA-Press»

*

Редакционная коллегия:

Архиеп. Сильвестр, прот. Иоанн Мейендорф,
прот. Николай Озолин, А. Богословский,
Ю. Кублановский, Д. Поспеловский, Н. Струве.

—
Ответственный редактор : Н.А. Струве

Х. Д.

(3 выпуска) :

250 фр.

300 фр.

360 фр.

р. (без пересылки)

LE MESSENGER »
3-601-57 U, Paris)

403

Издание Русского Студенческого Христианского Движения
при участии изд. «YMCA-Press»

Адрес для **ПОДПИСКИ** : «Le Messenger», ACER,
91 rue Olivier de Serres, 75015 Paris, France

Адрес **РЕДАКЦИИ** : «Le Messenger», c/o YMCA-PRESS,
11 rue de la Montagne-Sie-Geneviève, 75005 Paris, F.

—
Directeur responsable : Nikita Struve

LE MESSENGER

9/3
БИБЛИОТЕКА - ФОНД
«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»
Н. РАДИЩЕВСКАЯ, 2
915-10-73

ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

162

163

БИБЛИОТЕКА-ФСНД
«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 2
инв. n 403

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№s 162-163

II-III — 1991

От редакции

«У ней особенная статья...»

Затасканность, почти что стертость тютчевского четверостишия не упраздняет его чистейшей пробы, если только не подходить к нему с бахвального крыльца: особенная не значит лучше или хуже, а *иная*. Мало кто как Тютчев страдал от пороков и изъянов русской общественной жизни, хотя и продолжал верить во всемирное призвание России.

403
Чаадаевский разящий ум сочетался в нем со славянофильской верой. Прав был Чаадаев, избличая историческую недоволенность России, но ошибочно судил об отечестве по аршину французских мыслителей времен Реставрации. Правы были славянофилы, выявляя особенность и исключительность русского пути, хотя и ошибались в социо-исторических анализах и прогнозах. Не правы же те, кто Россию за ее недоволенность презирают (гордый — отчужденный — взор, свой или иноплеменный), но и те, кто эту недоволенность ревниво, а то и хвастливо оберегают.

У России свои обычаи, до конца неподотчетные уму, счета с цивилизацией: то она, на головокружительных взлетах цивилизацию превосходит (Рублев, Достоевский), то в не менее головокружительных падениях от нее отворачивается.

Казалось, в начале века, наконец и напроць Россия достигла общеевропейского уровня в технике, науках, искусстве, если не шла впереди. Но произошел срыв всей Европы в варварскую бойню 14-го года, бессмысленную и беспощадную, со всеми ее апокалипсическими последствиями. Наибольший и напуганнейший срыв поджидал Россию не на 15 лет, как Германию, а на целых три четверти века. Октябрь, провозглашенный и внедренный во имя прогресса, обернулся беспрецедентным разру-

Copyright © Le Messenger. Paris 1991

COMMISSION PARITAIRE
N° d'inscription 620 16

шением самих основ жизни: от вытравления быта до умерщвления природы, от человекоубийства до штурма небес и богоубийства.

Но и у цивилизации свои счеты с духом. Александр Блок считал, что в 1917 г. Россию погубил избыток (а не недостаток) цивилизации. Мы теперь знаем, что избыточная цивилизованность Германии не спасла ее от провала в варварство. Да и в наши дни создалось парадоксальное соотношение: насквозь секуляризированная сверхцивилизация Запада обнаруживает угрожающую пустоту, и с некоторым недоумением и даже вождедением озирается на духовный потенциал, сохранившийся, благодаря испытаниям, в восточной части Европы.

Каковы бы ни брезжили лучи сквозь ее рубища и лохмотья, России предстоит, призывая варягов или подражая им, прежде всего пополнить колоссальный дефицит в цивилизации, угрожающий ее бытию. "Надо снова научиться жить..." Удастся ли это ей? А если удастся, не растеряет ли она то, тайно в ней светящееся "единое на потребу", что так потускнело в потребительском Западе?

На эти вопросы, упирающиеся в извечную диалектику плоти и духа, мирского и неотмирного, нет в историческом плане рационального ответа. Общий аршин, опять-таки, не подходит. Хотим мы этого или не хотим, в будущее России, сегодня больше, чем когда-либо, "можно только верить".

Никита Струве

Валерий БАЙДИН

ИКОНОСФЕРА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Долгожданная эпоха полного и широкого возвращения к духовным традициям русской культуры, к ее тысячелетнему наследию, в первую очередь, свидетельствует об удивительной жизнестойкости этой культуры, о способности к самовозрождению и дальнейшему развитию. Что же позволяло ей оставаться самобытной, сохранять мировую значимость и неизменно восстанавливать внутреннее единство, несмотря на мощные культурные воздействия извне и всеуничтожающие исторические катастрофы? Каковы те глубинные скрепы – архетипы русской культуры, – на которых ее целостность основывалась в прошлом и удерживается поныне?

Ответ на эти вопросы не может лежать на поверхности и выводиться лишь из весьма противоречивых культурных процессов XX века. Он требует максимально глубокого погружения в историческое прошлое России. При этом точкой отсчета может быть принято крещение Руси, а начальным периодом – русское Средневековье. Совершенно необходимым условием является и последовательное нахождение "общего языка" с культурой, основой которой была глубокая всеобъемлющая религиозность. Все попытки исходить в исследовании не из "внутренней формы" явлений (В. Гумбольдт) и не из "глубинной психологии" эпохи (К. Юнг) обречены на поверхностную приблизительность, вульгаризацию и конечную неудачу. Наряду с литературой, фольклором, религией наиболее важную роль следует отнести изобразительному искусству. Она объясняется той особенностью национального сознания, постоянно тяготевшего к художественности

мышления, которую Е. Трубецкой в начале века метко назвал “умозрением в красках”.

С принятием христианства на Руси постепенно окрепла практика “бессловесного” созерцания, в которой проявилась воспитанная византийским исихазмом тяга к “несказанному”, “неизреченному”. И одновременно произошел заметный отход от древней традиции речевого символизма, с ее изощренной словесной культурой — подлинным культом слова. Это новое мировосприятие отдавало предпочтение безмолвию иконописи и храмовой архитектуры, таинственной символике богослужения, непостижимой выразительности молитвенного пения и колокольного благовеста. И потому именно “церковные художества” так глубоко и полно воплотили дух русской средневековой культуры. Традиционная триада богословия: теология, антропология, космология — была выражена в ней не только языком книжной мудрости, но и в пре-мудром творчестве зодчих, иконописцев, создателей песнопений и даже в самом хозяйственном укладе, в общественном и государственном устройстве страны.

В конце первого тысячелетия новой эры в Киевской Руси, так же, как в Каппадокии, Афинах или Александрии первых веков, происходило сложное взаимодействие различных начал, характерное для эпохи “предхристианства”. Один из крупных знатоков славянского язычества Е. Аничков заметил, что в лоне русского православия было ощутимо “какое-то соглашение старого с новым, какой-то перенос древних верований в новые формы, то есть, известного рода религиозное творчество”.¹ Это творчество он связывал исключительно с “двоеверием”, отрицая возможность более глубокого осмысления и органического соединения “вселенского” и “потомственного” внутри православия. Есть много доказательств того, что на Руси христианство сразу же приобрело черты “русской веры”. И пламенная богословская проповедь митрополита Илариона, уже в середине XI века в “Слове о Законе и Благодати” отстаивавшего духовное достоинство и религиозно-культурную независимость Руси от Константинополя, и неведомые Византии многоглавые русские храмы, и повсеместное появление непохожих на

греческие церковных обычаев и обрядов свидетельствовали о силе, зрелости и ярком культурном своеобразии новой византийской провинции “Рус”.

Многие особенности русского православия сразу же признали и сами византийцы — опытные миссионеры. До религиозных реформ патриарха Никона в середине XVII века эта своеобразность была более ощутимой, чем позже. Отдельные ее проявления во многом были связаны с древними космологическими представлениями восточных славян: от священнического каждения внутри храма и хождения с крестным ходом вокруг него “посолонь” (в отличие от греческого движения против солнца) до сохранения в церковном обиходе прежней культовой терминологии и солнечно-световой, огненной символики славянской религии. Христианство на Руси не пытались бездумно “заимствовать”, подражая вере и обычаям наиболее в ту эпоху европейской державы. Его усвоение было постепенным и совершенно сознательным. Важнейшее значение при этом для “людей слова” имел церковный, по сути, родной, богатый и яркий язык богослужений, а также новая, письменно-книжная традиция, идущая от Кирилла и Мефодия.

Несомненно, культурное влияние Византии утвердилось здесь не на пустом месте, к тому же оно не было, да и не стремилось быть, всеподавляющим. Для более полного и глубокого понимания наиболее самобытных явлений русского художественного Средневековья, и на этой основе — культурного своеобразия России более поздних эпох, необходимо было бы углубиться в ее дохристианское прошлое, что требует специального рассмотрения.² Достаточно сказать, что особый тип восточнославянского единобожия подготовил принятие новой религиозной традиции без сопротивления — в самые недра прежнего язычества. Христианство было воспринято как нахождение истины: более глубокое истолкование собственных взглядов. Прежняя картина мира дополнялась идеей самоценной человеческой личности, учением о человеке, как “венце творения”.

Архитектура стала главным проводником новых начал. В крупнейших храмах Руси XI века ярко отразилась

идея единства. Между “пантеоном” Владимира и “соборами” Св. Софии в Киеве, Новгороде, Полоцке была несомненная связь. Монументальные формы и нерушимость каменных церквей в сравнении с прежним деревянным строительством были символами твердости веры и власти. Под сводами храмов собирались всенародно, и князя, и “чернь”, а их многоглавие было великолепным образным воплощением важных для Руси идей. Среди всех куполов-глав неизменно возвышался один, а остальные иерархически объединялись с ним по принципу восхождения к Первоначалу.

Символика света пронизывала каждое таинство, не происходившее без “возжигания свечей” – образа горящего верой человеческого духа. Алтарь был обращен на восток, к месту восхода солнца. После утрени, во время литургии, церковная чаша, сияя позолотой, плавно, словно новое солнце, появлялась из алтаря на Великом входе. Ее форма уподоблялась также и опрокинувшейся небесной полусфере. Глаза от созерцания храмовых огней и их зримого света возводились к “незримому”, духовному. Круг купола над главой был знаком ума, а прямоугольники пола и стен – образами плоти и земли. Сама архитектура указывала на их единство, была прообразом “человекотварного мироздания” или прежнего, известного индоевропейской древности “небесно-земного” человека. По словам философа Е. Трубецкого, “идея мирообъемлющего храма” стала основополагающей для русской культуры, ее идеалом.³ Он же отметил одним из первых “изумительную архитектурность” утверждавшегося на Руси иконописного искусства.⁴

Значительно сложнее для постижения была заключенная в плоскостное изображение смысловая глубина иконы. Перейти от привычных знаков, от священных “черт и резов”, к иконописным образам помогала сходная у славян и византийцев орнаментальность художественного мышления и любовь к зримой красоте, к “узору”. Великолепные, сверкающие церковные одеяния на Руси называли “ризами”, от них охотно брали “рисунок” (означавший прежде вышивку на одежде), а вслед за тем все увереннее свое древнее народное узорочье переносили на

стены храмов. Это было необходимой подготовкой к иконописанию. Дальше лежал путь “умозрения” в линиях и красках – восхождения от земного лица к лику святого, от личного бытия к со-бытию всеобщему, всемирному, от внешнего усвоения ритуала к пониманию вселенского смысла праздников и посвященных им “икон”. Можно думать, что еще в эпоху Киевской Руси было достигнуто восприятие иконописного образа как всечеловеческого, всемирного, произошло полное усвоение особого языка иконописи, не менее емкого и совершенного, чем слово, способного молчаливо соединять и людей, и целые народы. Тому свидетельством – старорусские иконы XII-XIII веков.

Постепенно в более сложных иконных композициях начинали видеть слияние целых иерархий двух взаимодействующих миров: от природного, человеческого до церковного, небесного и “выше-небесного”. Этим началам бытия соответствовали два символических пространства – дальнее и горнее, а также свои особые цвета. Замечательное раскрытие цветовой символики иконы, глубоко осмысленной поколениями ее создателей, сделал П. Флоренский: “в иконе самые краски одухотворяются, делаются прозрачнее, чище, пронизываются светом и, оставляя земляность, приближаются к самоцветным камням, этим сгусткам планетных лучей”.⁵

Икона, как понимали это ее творцы, писалась “на свету”: средневековая иконопись была таинством “светотворения”. Поверхность загрунтованной доски вначале покрывалась белым левкасом, подобно тому, как земля освещается предрассветной зарей, затем золотился фон, который так и назывался “свет”, после этого в его сиянии, как при взошедшем солнце, ясно вырисовывались, выписывались пейзажи духовного мира и фигуры его обитателей. Последними, словно в ясной туманной утренней выси, проявлялись лики святых, золотились их нимбы, тонкой штриховкой золотого ассиста прорисовывались облачения, приемом все более светлых “раскрасок”, “пробелов” и “оживок” создавались излучающие внутренний свет облики. Не случайно современные исследователи (например, О. По-

добедова) говорят об особой “светоносности” русских икон XIV-XV веков. Под кистью знаменитых или безвестных “иконников”, которых на Руси уважительно называли “философами”, таинственно озарялся светом истины мир символических изображений и солнце мудрости неощутимо входило в души людей. Понять глубину духовно-эстетических переживаний русского Средневековья, воспарявшего выше слов – к “несказанному”, позволяет особое восприятие позолоты и цвета в иконе: “золото есть чистый бесприемный свет, и его никак не поставишь в ряд красок”.⁶

В XIV-XV веках художественная космология Руси, выраженная в зодчестве, музыкально-певческом и изобразительном искусстве, достигла полноты своего выражения. Но, в отличие от предыдущей эпохи, представления о божественном мироздании более всего воплощались не архитектурой, а иконописью. В композициях “Премудрость созда Себе Дом”, дошедших от XIV века, но восходящих к более ранним византийским образцам, был найден “образ мира”, с наибольшей глубиной осмысленный по законам христианского символизма. Видна связь этих софийных композиций не только с византийскими прообразами, но и с опытом прямого усвоения эстетики неоплатонизма: космологии Псевдо Дионисия Ареопагита, диалектики Иоанна Дамаскина, спиритуализма Григория Паламы. Их труды с XIV века приобретают все большую известность на Руси. Это углубленное знакомство с наиболее яркой философско-эстетической традицией всего европейского Средневековья объясняет зрелую самостоятельность в художественном претворении русской иконописью целого комплекса мировоззренческих идей. Важнейшее место занимало учение об иерархическом устройстве мира, существовании его предвечного, идеального, “иконного” прообраза, воплощением которого стала София Премудрость Божия, а итогом творческой деятельности божественных сил (“энергий”) – вселенная, мир “тварный”.

Уходящее истоками в древность мироощущение славян, их представления об исконной святости окружающей природы замечательно выражало “Слово о первозданной

красоте мира” Григория Нисского, с XIV века проникшее в русские монастыри. Оно помогало духовно осмыслить истинную роль человеческого творчества в мире, которое понималось как со-творчество, как “совместное художество” с Софией-Премудростью. В этих представлениях о мире как “премудро устроенном Доме Софии” можно видеть глубинные истоки экологического (от греческого “*о́йкос*” – “дом”) осмысления задач культуры в последующие эпохи.

В софийных иконах наиболее раннего, новгородского типа иерархическая идея “нисхождения” в творчестве от высшего к низшему, от замысла к воплощению, предстает в виде нескольких концентрических кругов – этих поперечных срезов сфер – вокруг фигуры Софии. Представлениям об истечении творческой, но не вещественной энергии, созидающей поочередно несколько миров, соответствует градация тонов синего цвета. Эти сферы осмыслялись как символы “божественного лона”, которому последовательно уподоблялись Богородица, Церковь, Мир. И потому, например, в иконе “Успение”, выражающей идею космической завершенности миробытия, “софийные сферы”, внутрь которых помещен образ Богоматери, вновь, словно живая “душа мира”, оказываются у Христа, в недрах “лона Отчего”.

Совершенно очевидна связь таких богословских понятий, как “чрево” (или “утроба”), “дом”, “церковь”: каждое представляло одну из первооснов жизни, было призвано стать “храмом Духа Божественного” – будь то живоносное человеческое тело, малая церковь одной семьи или вселенская соборная церковь единоверных народов.

Символы круга-сферы избирались неслучайно: они знаменовали начало акта творения и одновременно – неслиянность творящего начала с “тварным”, запредельность воплощаемой идеи. Изображение в софийных иконах светил и усыпанной звездами ленты (или радуги), на которой, как на Млечном Пути, покоится “*этимасия*” (“Престол преуготованный”), показывает вселенский смысл готовящегося события: творения мира по его “софийному первообразу”. Позднее, очевидно, в XVI-XVII веках, этот мотив приобретает пространственное выра-

жение – во внешнем облике изукрашенных куполов русского храма. Их синие, усыпанные золотыми звездами “сферы” каждый раз словно облекаются лентой иконного “небосвода”: символом Престола преуготованного (“этимасии”) становится Распятие – церковный крест. Малый купольный объем позволяет выразить бесконечное через предельно умалившееся, внешнее представить как внутреннее, обозначив духовное, “истинное небо” посреди окружающих тварных небес. Парадоксальность такого смыслового решения, столь близкого индуистской практике самадхи (соединения в созерцании предельно малого с предельно великим), традиционна для византийского умозрения. Так, в одном из церковных песнопений, восхваляющих Богородицу, есть слова: “и чрево Твое бысть пространнейшее небес”. В качестве близкого, необычайно емкого пластического символа “лона Премудрости” русские зодчие избрали церковный купол.

Художественная софиология Средневековья, обращенная к иконе или храму, позволяла понять, что сферическая замкнутость, ограниченность “мира Софии” кажущаяся – это выражение идеи целостно осмысленного “умного космоса”, область которого может безмерно расширяться, не теряя своего внутреннего единства. Уже в XX веке эта средневековая модель мира была переосмыслена в теории “пневматосферы” П. Флоренского и в секулярном учении о “расширяющейся ноосфере” В. Вернадского.

Сама композиция софийных икон данного типа позволяла выявить связь различных начал мироздания. По вертикали в ней отмечались уровни: предвечный, божественный (“этимасия” и фигура Христа), богочеловеческий, связанный с бытием Церкви (образ Святой Софии на троне), и земной, привременный (сфера в подножии ног Софии-Премудрости). Ранние русские софийные иконы “истолковывали”, давали возможность “в умо-зрении” увидеть и постичь необъятную космическую полноту Церкви и потому нередко имели надпись: “Толкование Святей и Апостольстей Церкви”. Справа от трона помещалась на иконе фигура Богородицы, воплощавшая освященное женское естество “Новой Евы”. Слева

симметрично располагалась фигура пророка Иоанна Крестителя, знаменовавшая образ предельного возвышенного мужского естества – “ангела во плоти” и величайшего “среди рожденных женами”. Святая София оказывалась в центре очеловеченного и воцерковленного мироздания – его благодатной Художницей и одновременно его “Иконой”. При ином понимании, эта “Душа мира” таинственно вбирала в себя бессмертные ангельские и людские души, просвещая и умудряя их творческими энергиями Святого Духа.

Софийные иконы раннего типа оказали значительное воздействие на всю русскую иконопись последующих веков. С этой традицией связана космологическая основа композиций “Сотворение мира” и “Страшный суд”, в которых изображение первого и последнего дня мира предстает как “раскрытие” и “сворачивание” образа творения с помощью “софийных энергий” Премудрости. Близкий смысловой ряд можно увидеть в иконах “Отечество”, “Символ веры”, “О Тебе радуется” и “Богоматерь – Град Небесный”. К “софийным” может быть отнесена икона “Ангел Великого Совета”, представляющая их особый “ангельский” тип. На ней предстает облик “космического Христа”, связанный с иконным осмыслением образа Христа “до воплощения”. Много позднее так называемое “аллегорическое” письмо русских изографов XVI-XVII веков отчасти продолжало исходить из традиции ранних софийных икон, сохраняя ее вселенскую архитектонику. Среди фресок, наиболее ярко воплотивших “софийный образ мира”, следует назвать замечательные по художественной выразительности росписи целого ряда Успенских храмов, особенно, новгородской церкви на Волотовом поле (XVI в.), собора во Владимире (1408) кисти А. Рублева, и церкви Успенского монастыря в Свяжске (1561).

Основные геометрические элементы зодчества и иконописи совпадали, при этом архитектура нередко являлась пространственным воплощением изобразительного языка иконы, которая, в свою очередь, содержала в себе и прообраз церковной архитектуры. Икона, с этой точки зрения воспринимаемая, сама предстала неким

плоским храмом: ее прямоугольная основа с углублением ("ковчегом") соотносилась с землей, была проекцией храма на плоскости, загрунтованная и покрытая левкасом поверхность уподоблялась "святой земле" и стенам церкви, а иконописное изображение являло "небесный мир", соответствуя храмовому "небу". Эта общность конструкции и символики иконы и храма свидетельствовала о единстве художественной космологии обоих видов "церковного искусства".

В архитектуре объемным выражением идеи "софийного мироздания" на Руси постепенно становится правильный сферический купол, покрытый позолотой и увенчанный крестом. Храм в XIV-XVI веках предстает замечательным пространственным воплощением учения о "софийном" устройстве мира. Из купольной сферы, сияющей золотым, "невещественным" светом божественной энергии, "изливается" на землю, в мир, здание церкви — от шатрового верха через восьмерик и четверик, постепенно вырастая в размерах и приобретая многоцветные формы "дивного узорочья". Но в итоге, в самом низу, оно как бы "зависает" на высоком, чаще всего белокаменном подклете над землей. Первая ступенька паперти становится символическим началом лестницы на небо. Высокое "гульбище", все чаще создаваемое вокруг храма на столбах-опорах, либо на рубленых подклетах "с подвалами", кажется почти невесомым, в нем еще более выявляется идея духовного воспарения над землей и священного "шествия в небесах" (когда, вторя словам пасхального Крестного хода, "ангелы поют на небесах"). Эти ощущения еще более усиливаются таинственным сопереживанием литургического действия, во время которого все молящиеся неосознанно, вместе с храмом возносятся в бесконечную высь и одновременно ангелы, херувимы и Христос нисходят к народу и священству, чтобы вместе сослужить Богу-Отцу. А дважды в году, во время ночных служб, все в церкви "соборно" погружаются в земную глубь — в Пещеру Вифлеемскую и Гроб Господень, чтобы духовно созерцать рождение Света во тьме мира и восстание Христа из бездн ада.

Образ "церкви-видения", "небесного храма", по подобию которого должна быть премудро устроена вся земля,

ярче всего запечатлелся в архитектуре собора Василия Блаженного в Москве, в котором вокруг центрального златоглавого шатра расположено восемь других. Весь явленный в нем многообразный и многоязычный мир строится "по образу", объединяется вокруг истинного "Дома Премудрости", через людей создающей на земле "Дом жизни". Та же идея истечения энергии Софии воплощалась и в столпообразных церквях начала XVI века, проявлялась она и значительно позже, во многом определив собою эстетику русской храмовой архитектуры.

Неразрывно связан со "сферой" был другой символ Софии — крест. Отчетливое осмысление он получил в иконах "Софии Крестной" в XVI-XVIII веках. Но изначально этот древнейший и, по сути, первый христианский символ также имел глубокое космологическое истолкование. Он был не только "знаком" человека или предельно "стяженным" образом Христа, но и простейшим выражением идеи всеединства, всеобщей связи начал мироздания: верха, низа и сторон. Крест на вершине церкви таинственно, но весьма наглядно "соединял" небо с землей, сразу принадлежа обоим сферам бытия.

Не только икона, но и облик храма в полной мере воплощал высший, накопленный за века духовный опыт народа. Подобно книге, песнопению и устному слову, они являлись настоящими сокровищницами русской религиозной космологии. Вершинные создания иконописцев и зодчих разных времен неуклонно приближали творчество к христианскому идеалу богопознания и вместе с тем подводили к нахождению емкого символа одухотворенной, преображенной и бессмертной человеческой души — соборной души народа. Он был найден в храме, который и стал художественным образом всей русской Церкви, Святой Руси, Небесной России.

Достижение столь высокой цели потребовало многовекового духовного осмысления и попыток выражения средствами искусства важнейших начал средневековой культуры. Именно так, постепенно, в зодчестве вызревала идея "шатрового верха", столь ярко проявившаяся в начале XVI века: развитие архитектурных форм ввысь (характерное для европейской готики) уравнивалось

незримым — духовидческим — “стеканием” их вниз, к земле (особенно выявленное в Византии). Символика шатра обладала в равной мере и эстетическим богатством и смысловой глубиной. Она предполагала несколько толкований. Существенным является исконное значение слова “шатер” (древнерусское “шаторь”), родственное древнеиндийскому “*шаттра́м*” и персидскому “*чатр*” (“заслон”, “палатка”). На Руси, можно думать, у него было еще одно значение — “покров”, “защита”, поскольку близким словом “шат(а)” называли верхнее платье, плащ, а позднее — металлический оклад иконы (“цату”). Деревянные и каменные храмовые шатры воспринимались не только как “Дом Бога”, но и как символ благодатного покровительства Спасителя над каждым верующим и всей Церковью. Шатер явился замечательно найденным зодческим образом Спаса (“*Сотэра*” на языке греческой книжности), он выражал одновременно идею устремления к земле, к миру спасительной энергии Творца и мысль о Боговоплощении — в символических формах христианского храма. Вряд ли случайную близость к этому архитектурному решению можно обнаружить в иконах и фресках “Преображение” XV-XVI веков (например, в знаменитой работе Феофана Грека), в которых от главы Христа не столько вверх, сколько вниз, к земному миру, исходят конусом, “шатром” лучи Света Неизреченного.

Выдающимися памятниками, в которых “русский образ храма” достиг изумительной цельности и художественной выразительности, явились церкви Вознесения в селе Коломенском (1532) и Преображения в селе Остров (вторая половина XVI века). Эти “царевы” сооружения были созданы, пожалуй, в равной мере и высокой византийской образованностью церковных философов, и “некнижным” богословием народных умельцев, их “умным художеством”. Земное, человеческое начало, “пламенеющее к Богу”, в них встречалось и неразрывно соединялось с небесным, божественным — с “невещественным Светом”, “просвещающим мир”.

В русской средневековой культуре “образ мира” последовательно воплощался в слове, храме, иконе. Основным

стремлением при этом было достижение полноты и гармонической цельности мировосприятия. Одним из важных итогов осмысления на Руси идеи Софии явилось вторичное усвоение христианской мыслью античных, восходящих к Анаксимандру представлений о сферичности космоса. Со “сферой” — образом софийного мироздания — оказался преемственно связан и целый ряд всеохватных, “сферичных” научно-философских систем XIX-XX веков, начиная от “био-сферы” Э. Зюсса.

Попытка соединения в русской иконописи достижения философского умозрения и зодчества выявила одну из важных национальных особенностей творчества — “иконное” мышление. Широкое распространение на рубеже XIV-XV веков “высокого”, многоярусного иконостаса обозначило стремление к созданию своеобразной “иконо-сферы” русской культуры, тесно связанное с развитием идей православной софиологии. Правда, истоки целостного “иконного мира” можно обнаружить уже на фасадах владими́ро-суздальских храмов XII-XIII веков, с их ритмичными аркатурными поясами и со сплошными, ковровыми орнаментами. Их строгая, “строчная” композиция напоминала и народную вышивку, и страницы книг, и возникшие позже высокие тябловые иконостасы. Эти каменные “образа” по-своему истолковывали и “извне” объясняли образ храма как микрокосма, словно вступая в диалог с многочисленными изображениями церковного интерьера и подготавливая ум к восприятию за внешней стороной вещей и явлений их внутренней сути. Идея иконостаса, отделяющего “горнее” от “дольнего”, божественно-небесное от человечески-земного вызревала в этих резных, еще не потерявших связи с предхристианским мироощущением изображениях.

Задачей православной культуры являлось символическое познание мира, при котором истинное слово приравнивалось истинному образу, “логос” — “иконе”. Оно было сродни методологии средневековой науки и отчасти предвосхищало позднейшие попытки глобальных эмпирических обобщений в XIX-XX веках. Идущая от Григория Нисского традиция приближала иконопись к “эпистэме” (науке, знанию). Но знанию конкретных

фактов в Византии и на Руси предпочитали знание стоящей за ними “сути” — познание в мистическом откровении высшей реальности. Так “до” науки и “вместо” науки возникала ее чистая методология, правда, при этом логику рационального “эксперимента” заменяла “вера”: она включала в себя человеческую интуицию и предполагала идущее навстречу “сердечному познанию” озарение свыше. От западной схоластики творцов “иконосферы” отличала строгая конкретность символического мышления и стремление воплотить “высшее знание” не в природном мире, а, главным образом, в недрах церковной культуры. Это был путь интуитивно-художественного познания по преимуществу: наука считалась лишь одним из “художеств” Софии-Премудрости, но первым и главным объектом внимания являлся человек, через “усовершенствование” которого только и могло происходить усовершенствование общественного мира, преобразование окружающей природы.

“Иконосфера”, словно атмосфера, до времени ограждала человеческий разум от бездны непостижимого. Познание своей души в Православии предпочиталось познанию мира: антропология шла впереди космологии и долгое время вбирала ее в себя. Премудрость властвовала над “тварным” миром, и потому человеческий дух должен был главенствовать над “вещью” — иначе говоря, над “природой”, “стихией”, вещественным миром. Внутри “иконосферы”, подобно всему “миру Софии” связанной со временем и пространством “неслиянно-нераздельными” узами, словно в материнской утробе вызревала личность человека, в то время, как в природе и мире развивался лишь “мирской”, языческий род. Ее особое внутреннее пространство с неподвижными, как звездное небо, “иконами” или “именами” вещей постепенно наполнялось духовным творчеством народа — материей культуры. Идеальные архитектурные формы “иконосферы” можно назвать найденным в русском Средневековье “софийным прообразом” всей национальной культуры. Из него исходила литература и философская мысль: “ликама” иконописи соответствовали не только звучащие в храмах священные “слова”, но и постигнутые в трудах любо-

мудрия истинные “имена” явлений и существ окружающего мироздания.

Стоит сравнить это мироощущение с платоновскими представлениями о космосе, в котором, по словам А. Лосева, каждое явление “есть вещь... явленная в своем имени”, где “в имени вещи — вся вещь”.⁷ “Вещный” и одновременно идеально-духовный космос античности был символически, в “иконах” и “именах”, представлен средневековой русской культурой эпохи ее зрелости. “Иконосфера” явилась обновленным умозрительным образом древнегреческой космосферы и одновременно — художественным предвосхищением вселенной Нового времени.

В XVI веке на Руси возникли монументальные летописные своды, хронографы, появились многочисленные сборники энциклопедического содержания (“Азбуковники”), географические описания и “чертежи”. Яркое выражение эта тенденция получила в трудах митрополита Макария, создателя “Степенной книги” и “Великих Миней-Четей”. Тогда же приобрел законченность годовой круг русского церковно-певческого канона — с его сложнейшей системой различных “гласов” и “попевок” и предельным развитием византийского осмогласия. Целостный музыкальный космос русского Православия был в годовом движении уподоблен идеальному вращению небесных светил и представлял собою особую “звучащую иконопись”. В изобразительном искусстве развитие “иконосферы” породило новые иконографические сюжеты и целые жанры. Возникло множество “иконных” осмыслений событий отечественной истории, но одновременно с историософией рос интерес к реальному мироописанию. Однако недостаток конкретных знаний и стремление к повествовательному универсализму приводили — например, в росписях кремлевских царских палат Золотой (1552) и Грановитой (кон. XVI) — к символическо-аллегорическому стилю в изображении космических просторов: воздуха, земли, небес, солнца, луны, “ангелов” звезд и различных стихий, а также земного бытия церкви-народа и отдельного человека — вплоть до аллегорий войн и трудов, рождения и смерти, грехов и соблазнов. Последовательное создание иконной

“картины мира” происходило и в жанре книжной миниатюры – в различных лицевых “сводах” и отдельных сочинениях.⁸

Образы иконы, окруженной клеймами и “раскрывшейся” за свои пределы, словно малый иконостас, или целого храмового иконостаса, незримо уходящего в самое небо и будто объемлющего весь мир, являлись одной из основ русского средневекового художественного умозрения, во многом сохранявшегося до начала XX века. По традиционному уподоблению, икона – “окно” в мир сущностей, а не преграда. Не случайно в монастырях и церквях на Руси нередко иконами заставляли окна – в этом можно видеть один из самых ярких символов Средневековья. Именно иконами, причем, в их реальной вещественности, традиционно являлись царские врата и обе двери храмового иконостаса, ведущие в алтарь. Они всегда связывались с идеей “слышания”, с образами “вестников” (ангелов или евангелистов) и зримо указывали на “проницаемость” иконостаса для подготовленного, “освященного” ума, который через икону проникает в запредельный мир божественных первоначностей. Раскрываясь вовне по закону обратной перспективы, храмовая иконопись таинственно уподоблялась вселенской божественной архитектуре, будто воспроизводя ее формы. В свою очередь, каждая икона обретала пространственное измерение и, теряя видимые рамки, сливалась с образом храма. “Иконосфера” в конечном своем развитии приводила к полному тождеству: мир – это небесно-земная, безмерно великая икона-храм.

Удивительной особенностью восприятия иконописи в средневековой Руси было, скорее, бессознательное для большинства, но глубокое и стойкое убеждение в существовании скрытого от поверхностных взоров живого и животворящего “внутреннего мира” иконы: “заиконного” пространства. Оно было открыто лишь для мудрости и святости. Целью духовной жизни человека являлось проникновение в него и умом, и, если возможно, телом. Это особое потустороннее, божественное пространство и сознавалось, и создавалось как реальное пространство церковного алтаря. Там происходила непостижимая

жизнь высших символов – знаменовалось бытие всего мироздания: неба, земли и преисподней. В отличие от католического Рима, где иконы располагались вплотную к стенам (или в виде фресок, мозаик выполнялись прямо на них), и даже от Византии, где низкая алтарная преграда лишь намечалась рядом из нескольких составленных вместе икон, на Руси главные по сюжетам, а также наиболее почитаемые иконы стремились отделить от церковных стен, возводя из них многоярусный иконостас.

Эта традиция зародилась, очевидно, еще в XIII веке при возведении деревянных храмов и не позднее XIV века перешла в каменные бесстолпные церкви Пскова, а затем укоренилась в других русских землях. По мнению Л.А. Успенского, высокими иконостасами поначалу стремились заменить фресковую стенопись, неосуществимую в деревянных сооружениях. Но тут следует заметить, что само расположение иконостасов не вдоль стен, а перед алтарем свидетельствует об ином, более глубоком понимании его назначения: о церковно-богословском осмыслении на Руси такого важного элемента храма, как алтарная преграда. В ней видели не только символическое воплощение ветхозаветной “завесы у входа в Скинию” (Исх. 40- 1-8), отделявшей ее потаенную часть (“Святая Святых”) от остальной площади храма – ветхозаветного “святилища людского” (“земного”) или “Скинии свидетельства”, чему соответствовал “кафоликón” византийского храма. Так, находящаяся в самом центре алтарной преграды завеса царских врат (по-гречески “*καταπέτασμα*”), открываемая во время церковной службы, символизировала “небо отверстое”. Но этим ее значение не исчерпывалось.

В Евангелии указывалось, что в тот миг, когда совершилась искупительная жертва Христа, “померче солнце и завеса церковная раздрася посреде” (Лк. 23, 45), обнажив “Святая Святых” – “Ковчег откровения”, и тем самым открыв истинный смысл Нового Завета. Внутреннее соделалось внешним, незримое – зримым, так же, как из-под покровов одежды обнажается плоть, через вещественное проступило сокровенное бестелесное.

И потому отодвигание во время православной службы завесы царских врат символически знаменует тайну Богооткровения (и одновременно богопознания): от воплощения и вочеловечения Бога Слова до снятия “нешвенных” риз со Христа перед голгофскими мучениями, что означает конец Его земной жизни перед обретением новой плоти. На иконах “Воскресение (Сшествие во ад)” воскресшее тело Христа символизируют белые одежды, вновь покрывающие Его фигуру. Сходный смысл присутствует и в празднестве Ризположения – почитания “священных риз” Богоматери.

На Руси, при устройстве храмов, постепенно произошло смысловое сближение библейских образов храмовой завесы, алтарной преграды, божественного облачения и нетленной плоти Христа. Именно их художественным воплощением постепенно становится высокий иконостас. Подобно ослепительному солнечному свету, он скрывает от земных глаз небесное тайнодействие, переход “из неба в небо” Первосвященника всех христиан во время литургии. Словно божественные ризы, иконостас прикрывает святыни религиозного культа “одеянием” церковной культуры, он водружается между двумя мирами, разделенными бесконечными смысловыми пространствами, становится самым внешним проявлением божественных тайн и одновременно – внутренней, сокровенной основой, символом и прообразом всего земного творчества. Иконостас оказывается первой, зримой границей “Мира Софии”, началом духовного “художества” – буквально, “исхудания”, добровольного самоумаления Софии-Премудрости во имя человека, для вхождения в общение с ним в области видимого мира. Именно так можно объяснить изначальный смысл древнерусского слова “художество” (“худоба”, “убожество”) и его производных “художный” (“худобгий”), “художник” (“худоба”). В нем можно видеть русский аналог греческого богословского термина “*кенозис*” – “божественное истощание”, “самоумаление” Божества в Боговоплощении.

Вовсе не случайно на Руси некоторые иконы выставляли еще в один ряд перед иконостасом, словно отгораживая от “светского”, “земного” мира оба певческих кли-

роса – эти преддверия ангельского, небесного, “незримого” мира. Проникнуть в “законное” пространство православного алтаря могли только “посвященные” – священнослужители. Само их церковное облачение также являлось “иконой” – священным покровом брэнного земного тела, “пребывая в котором”, невозможно войти в область высших существ, в мир божественных сущностей. Только лицо и руки оставались открытыми для восприятия благодатной энергии человеческой плотью. Не потому ли традиционные церковные одежды – фелонь, риза, стихарь – ниспадали “колоколом” от лица и до самых ступней, скрывая фигуру. И одновременно над головой коротким расширяющимся кверху цилиндром возвышалась священническая камилавка, по обычаю, низко надвигаемая на лоб. Такой облик позволял живо почувствовать, как от области “средокрестия” человеческого лица – глаз, носа, уст – незримо расходятся верхний и нижний конусы целых снопов невещественного света, “отбрасываемого” душой в миры высший и низший. Несомненным силуэтным сходством с церковной или монашеской обладала и богатая одежда русского боярства, с широкими парчевыми кафтанами и высокими шапками-столбунцами. В этом также проявлялась глубокая символика бытового мироощущения в средневековой Руси.

“Мир иконосферы” не являлся лишь областью чистого умозрения и мистических откровений: вбирая самые возвышенные устремления ума и сердца, он все шире вмещал в себя окружающую реальную действительность, всецело определяя действенное отношение средневекового человека к жизни. Русское Православие, с его утонченным образным мышлением, притчами и художественными символами, предлагало путь совершенного, высшего познания, сравнимый с древнеиндийской “*праджней*”: оно поднималось “выше слов” и книжного богословия, являлось глубоким учением об отношении человека к Богу, ближнему и миру. Неслышный язык иконописи был способен приоткрыть для пытливого ума сокровенный смысл земного бытия.

Сближение в одном смысловом ряду иконных образов Софии Премудрости Божией, Христа и Богородицы обозначало и утверждало в сознании важнейшую для Средневековья и последующих богословских споров мысль, позволяло связать идею Космической Церкви, или “софийный” прообраз мира, с его воплощением в облике Богочеловека и с девственной чистотой “всевозрождающего лона” Богоматери. Существование мира природы и мира культуры неразрывно соединялось с воплощением в них Логоса-Истины, с таинственным и благодатным бытием Приснодевы (бытием Церкви). Образ Софии-Премудрости изначально вовсе не связывался с идеей “вечной женственности”, которую вслед за европейским мистицизмом, Гете и немецкими романтиками подхватили Вл. Соловьев и русские “софиологи” начала XX века и которая породила далекую от православного учения о Софии концепцию самозамкнутой и обоженной человеческой культуры. Ей противостояло традиционное убеждение: жизнь, утратившая духовные, освященные Церковью основы, неизменно разрушается. Возвышение человеческого и природного естества к той заповедной, райской цельности мироздания, в которой “несть ни мужеск пол, ни женск” (Гал. 3, 28), осознавалось главной целью земного бытия Церкви – не столько плоти, сколько души и воли человека. Только в “мире Софии”, по учению Православия, можно было сохранить “девственность” всей природы: сберечь от поругания ее “тварный”, вещественный состав, непрестанно восстанавливая единство, премудрую слаженность всех начал мироздания.

Следуя этим в высшем смысле “экологическим” заветам, на Руси неустанно, словно подобия небесного сада, воздвигали многочисленные монастыри, разворачивали в них неустанную деятельность по обживанию, “богомудрому” преобразению диких земель. Находящийся внутри монастырской ограды малый мир оказывался, на новом уровне, сродни “законному” пространству алтаря, он представлял в одухотворенной простоте и строгой красоте поистине совершенных форм человеческого и природного бытия. В нем получала свое дальнейшее жизненное воплощение “иконосфера” русской культуры. Даже скудная

северная земля под хозяйственным воздействием монастырей расцветала и преображалась вместе с душами людей – согретаая творящей софийной энергией. Храмовые искусства как бы предваряли практическую жизнедеятельность. Словно продолжая невидимое глазом движение сверху вниз, из купольной “сферы Софии”, духовные первоначала жизни наполняли каждый храм и далее свободно изливались за его стены, за стены монастыря – в окружающий мир. Вся ближняя и дальняя округа таинственно вовлекалась в незримые иконоподобные “сферы” благодатного воздействия премудрости. Монашество становилось “художеством художеств” и вершиной человеческой жизни, подобно тому, как храм на каждом месте словно увенчивал природу.

Позже это искусство было названо “ландшафтным”, “садово-парковым”. Удивительно развитое чувство соразмерности, полной слаженности человеческого и природного начал в “Божием мире” способствовало постепенному благо-устройству – “премудрому устройению” родной земли. Едва ли не каждый русский средневековый писатель с восторгом называл ее “вельми дивной”, “чудной”, “украшно украшенной”. Роль церковной культуры в этом многовековом преобразении окружающего мира невозможно переоценить. “Господь воцарися, в лепоту облечеса”, – в этих словах заключалось высшее упование всех, малых и великих, “благоукрашителей” русской земли во все времена. Храмы зрительно главенствовали над всей окрестностью, над умиротворенно располагавшимися окрест пространствами. Этого требовало “софийное” мироощущение строителей и народа. Церкви и монастыри часто ставились на холмах, в широких излучинах рек или в просветах городских улиц, на открытых площадях, так, что замыкали собою перспективу, оказываясь точкой схода всего окоема. Медленное приближение к ним путника и затем входение в храм раскрывало эту точку в бесконечность иконосферы, размыкало границы земного, вещественного мира.

Монашеская “акривия” – тщательность, безукоризненная добросовестность и точность в труде и быту – была одной из важных добродетелей православного иночества.

Именно ее воздействие на многочисленных паломников, послушников, трудников, стекавшихся в монастыри со всей страны, укрепляло в народе начала истинного трудолюбия, порядка и порядочности. Даже в беднейших слоях они сохранялись, несмотря на все тяготы жизни: благочестие ценилось выше богатства, а праведность выше знатности. Так было, пока сильны оставались религиозные устои. Несправедливость, бесправие крепостного состояния и весь “лежащий во зле” мир на какое-то время оказывались по ту сторону монастырских стен, и для взыскующих истины открывался иной мир – духовной свободы, равенства и братства. В отличие от утопических “фаланстер” и различных псевдорелигиозных “коммун”, с их утонченным изуверством и тираническим “всеобщим счастьем”, эта жизнь никого не поработала, не вымогала насильно самоотречения или отказа от имущества. Напротив, новоначальным позволялось лишь осторожное соприкосновение с неведомой для них жизнью, предлагалось постепенное, добровольное погружение в нее. Монастырь развивал и укреплял навыки общего труда, молитвы и даже трапезы, с детства известные каждому члену крестьянской общины: одно находило подтверждение и углубление в другом.

Церковно-монастырская жизнь была важнейшим регулятором всенародной жизни, ее нравственным мериллом. А кроме того, значительные материальные средства, собиравшиеся в монастырях, были добровольно собранной общенародной “казной” (прообразом позднейших фондов социальной взаимопомощи). В тяжелые годы монастыри кормили всю страну, давали кров нищим, старикам, увечным. Существовала народная поговорка: “монастырей богатство – бедных богатство”. В течение четырех многодневных годовых постов каждая православная семья, вместе со всей Россией, превращалась в “монастырь в миру” (а всего в году насчитывалось около 200 постных дней). Правила самоограничения не являлись самоцелью, они были призваны укрепить дух, волю, и в наши дни воспринимаются как забытое “экологическое пророчество”, “экологический императив” жизни.

Этот предлагаемый Церковью и на долгие века принятый народом жизненный путь (“говение”) можно было бы назвать всеобщей “русской йогой” (по-видимому, санскритское слово “йóга” (“связь”, “порядок”, “размышление”, “путь”) родственно древнерусским “гóбитъ”, “говéтъ” (“праведно жить”), где место физических упражнений занимал “душеспасительный труд”. В монастырях, да и за их пределами, любая, в особенности тяжелая, неприятная, работа, исполняемая “по послушанию”, считалась богоугодным делом, а труд “Христа ради” был радостным. Даже в ленивом от природы человеке благословение старца способно было пробудить мастера своего дела, а иногда и подлинного художника. Такой труд еще со времен Нила Сорского вбирал в себя одновременно “пост, молитву и милостыню”, при этом любая деятельность становилась благо-говейной, “софийной”, творческой, поскольку оказывалась со-творчеством с Софией-Премудростью. Этот путь неотвлеченного, жизненного “любомудрия” осознавался всеми как подвиг, подвижничество. Сходное отношение к жизнедеятельности человека, как высшему единству всех его явных и скрытых способностей, помимо Православия, известно лишь в дзэн-буддийских общинах.

Монастыри являли на Руси особый, освященный “образ жизни”, становились “иконами” высшего бытия, естественно дополняя “земную иконосферу”. В них образ Софии-Премудрости, как бы “по прорисьям”, с любовью перенесено в самую жизнь русское иночество. Необычайно разветвленное монастырское хозяйство, к началу XX века приобретшее не только внушительные размеры (около 1250 монастырей), но кое-где (например, на Соловецких островах) уже настоящий промышленный размах и экономическое влияние на сопредельные области России, замечательно воплощало средневековую идею экологического миропорядка. Мудрый союз веры и науки, искусства и техники, молитвы и практической деятельности превращал некоторые монастыри в предвестия и прообразы искомой “ноосферы” нашего времени. Позднейшее насильственное разрушение этого благодатного союза привело науку, технику, экономику, культуру к жесто-

чайшим духовным и нравственным кризисам – к порогу всемирной экологической катастрофы. Ее истоки коренятся не только в плоском рационализме и обывательском “материализме”, но и в провозглашенной светским гуманизмом “самоустремленности человека” (К. Маркс). В России начало этого болезнетворного процесса уходит к эпохе петровских преобразований, хотя его предпосылки складывались еще раньше.

“Мир Софии” на Руси не был замкнут ни в рамках иконы, ни в стенах церкви, ни в границах даже самого обширного монастырского хозяйства. Высшей целью творчества, труда было распространить его по всей земле. На этой основе и возникла “иконосфера” культуры, воплотившей в себе и расширившей до пределов народного бытия образ Русской Церкви. Незримо повторяя во времени и пространстве ее небесно-земную “архитектуру”, “иконосфера” не потеряла своей изумительной цельности, более того, точно передала ее соборному сознанию народа. Вселенский образ Церкви сменил прежнее, дохристианское понимание мира как “всесветного пространства”.

Различные странники, “калики перехожие”, острее других воспринимали необъятные дали земли и неба. А вслед за ними или раньше них шли по бел-свету русские монахи. Многих влекло безмолвие “пустыни”, столь важное для отшельнической и созерцательной жизни. Но было и другое: создание в глуши новых храмов и монастырских обителей считалось одним из высших подвигов – равноапостольским по достоинству и добродетельности. Именно с устройства малых “скитских” поселений (в народе слово “скит” связывали со словом “скитаться”) чаще всего начиналось узнавание и обживание новых, неведомых земель. С XI по XIV век оно происходило почти беспрепятственно – и в междуречьи Оки и Волги, и в Заволжье, и в необозримых землях Великого Новгорода, и на северо-востоке страны. Поколение за поколением встречало вокруг Руси лишь безлюдье и дикость: основы русской цивилизации и тогда, и значительно позже приходилось создавать на предельном минимуме человеческих возможностей: рабочих рук, пищи, имущества, орудий труда, связи друг с другом, со

всей страной. Но даже за тысячи верст от Киева, Твери, Владимира, Москвы переселенцы и их потомки хранили память о великих святынях родной земли. Поминая за каждой литургией имена епископа и князя, а затем патриарха и царя, они ощущали, что живут на Руси, в священных пространствах “Дома Богородицы” – такое название за ней всенародно укрепилось.

Постепенно чисто хозяйственное освоение “пустошей” и девственных мест стало сочетаться с миссионерством – проповедью христианской веры среди соседних, разрозненных и малочисленных, угро-финских и тюркских племен. Тысячелетнее непрерывное расширение русских земель было почти исключительно мирным, крестьянско-монашеским: именно поэтому государство возникало как многонациональное содружество. Русь несла культуру самым разным народам, приобщая их к христианству. Так, в конце XIV века Стефан Пермский создал азбуку для народа коми, проповедовал и совершал богослужения на их родном языке, а в начале XVI века Феодорит Кольский повторил его деяния среди лопарей. Не менее важным было миссионерство и в самих русских землях – эта непрестанная внутренняя проповедь. Церковь понуждала народ к постоянным усилиям над собой, к углублению и возвышению бытия, к духовному развитию. Она оглашала “невегласов”, ее поучения обращались к слуху, в созерцании иконных “образов” происходило начальное образование неграмотных, а в их приобщении к священным таинствам – освящение, про-свещение сердца и ума человека.

Поистине – Божественной Премудростью устроить жизнь мира можно было, лишь одновременно “возделывая” и людские души, и природный мир. Благодатная “сфера” Святой Софии возникала в новых землях, каждый раз будто исходя из своего Про-образа. Именно так во всей Византии утверждались к жизни и новая держава, и новый град: в Константинополе, в Софии (бывший болгарский Средец), в ряде русских городов храмы Св. Софии оказывались священным центром города. Этому закону в России следовали всенародно: на всяком новом месте, в новом доме начиная жизнь неизменно от

иконных “образов” Спасителя и Богородицы, прямо связанных с Софией-Премудростью. Они ставились “во главу угла”, становились средоточием нового бытия. Сообразуясь с ними как с образцами (а в этом была изначальная суть всякой со-образительности, со-ображения), монахи или крестьяне-землепроходцы неустанно преобразовывали и себя, и окружающую жизнь. Живое соучастие в “софийном” пре-ображении мира и выявляло, по учению Православия, высшее предназначение человека, было истинной, мудрой и спасительной жизненной “философией”.

“Живая иконосфера” человеческих душ, в которой каждый имел свой неповторимый “образ”, составляла незримую сущность земной Церкви – соборную душу верующего народа. Высшим доказательством истинности веры являлось само бытие человека, народа, всей поместной церкви. Внутри этой сферы жизнь развивалась на своих “софийных” началах, а значит воцерковлялась во всех существенных своих проявлениях. Это было равнозначно неустанному, непрерывному соборному “иконотворчеству”: лицо человека, просвещаясь и “обновляясь” подобно иконе, превращалось в “лик”, народ соединялся в “церковь”, мир преображался в “храм”. Противоположный путь – иконоборчества — вел к безликости, без-образию, всенародному духовному вырождению, разрушению природного мира.

В “софийной иконосфере” Православия малая часть была соизмерима с целым в своем высшем, личном достоинстве, каждый христианин таинственно являл собою “храм Духа Святого”. В нем сердце было и алтарем, и священником, ум – дьяконом, а все телесные силы – поющим клиросом и молящимся народом. Храмовые иконы в совокупности воплощали “образ Божий”, тождественный образу Вселенской Церкви, и высшей целью человека было от-образить в себе этот “Первообраз”, а затем – воплотить свой богоподобный дух в “тонкой вещественности” Церкви и в грубой вещественности окружающего мира.

По известной евангельской притче о талантах, все сокровища своего духа и даже дар жизни человек дол-

жен, подобно купцу, “отдать в рост”, с тем, чтобы “искупить” вновь эти божественные дарования перед Богом, приобрести “имение” своему христианскому имени. Дети и братья (по плоти или по духу), дела милосердия, все истинное творчество и даже итоги повседневных земных трудов становились своеобразными “иконами” человека, образами его богоподобия, его личности, собранными в малую иконосферу семьи-церковки, общечеловечества и всей его земной жизни. Чем выше он поднимался от плоти к духу по “лестнице совершенствования”, тем меньше лицо человека отличалось от Лица, тем больше его дела становились “делами Божиими”, богоугодными, а его имя принимало в себя от Имени Божьего. То же происходило в жизни семьи, общины, постепенно соединявшихся в “соборную софийную иконосферу” Русской Православной Церкви. В таком личном (всеобщем, всенародном) “иконотворчестве”, выходящем далеко за пределы храма, (или “человековоплощении”, с помощью которого образ Божий проникает в культуру) – суть “православного гуманизма”, отвергающего возрожденческое самопоклонение и человекобожие.

Основой основ всегда оставалась церковная жизнь. Литургия была для человека прямым средством к Боговоплощению – в себе самом, к воочеловечиванию Христа – в самом своем существе. Это был путь к таинственному “обожению” (по-гречески *“апотейбсису”* или *“апофебзу”*) человека. Вне храма, во внешнем “мире Софии-Премудрости”, происходило самораскрытие приобретенной свыше божественной сущности человека, претворение ее в “тварном” окружении и тем самым – дальнейшее Боговоплощение: всенародное, всечеловеческое, всемирное. К этой религиозно осознаваемой цели была устремлена церковь с самого своего возникновения. Задолго до появления “Философии общего дела” Н. Федорова, его идей о “внехрамовой литургии” русское Средневековье, вовсе не ограничиваясь “храмами”, а созидая “всеземной храм”, освящая молитвой и трудом все живое мироздание, век за веком реально осуществляло “софийное преобразование” природы (вовсе не покушаясь на ее “исправление”, техническую “регуляцию”, а стремясь к сохранению

изначальной космической гармонии – “ладомира“, к усовершенствованию человеческого естества).

“Иконосферное“ мышление влияло и на отношение человека ко времени. Византийско-русское Средневековье признавало высшей реальностью символическое, священное время, движение которого определяло ход литургии и других церковных служб. “Великий миротворный круг“ православного календаря представлял собою универсальную календарную систему всего европейского Средневековья, сохранявшуюся в течение столетий.⁹ От начала XII века дошли сложные календарно-математические расчеты Кирика Новгородца и его труды по хронологии, отразившие новое представление о времени в русской культуре: линейное (былинно-летописное) и циклическое (дохристианское, народно-календарное) его восприятие сменилось “спиральным“, а потом и “сферическим“. Все человечески-“привременное“ отражалось в “вечном“ – во вселенском течении церковного года. Важнейшие духовные события, дни празднеств отмечались уже не каменными “памятниками“ на земле и не “метами“ на дереве, а в незримых звездно-небесных свитках, – в уподобленных им христианских книгах, сохранялись в “вечной памяти“ Церкви.

Мирообъемлющее сферическое пространство православного календаря объединяло жизнь людей и небесных светил. В храмовом, бесплотном, “ангельском“ времени словно растворялось и заново творилось время человеческое, земное: оно изымалось из непрерывного внешнего коловращения природных стихий, как из буддийского “круга сансары“, вводилось во внутренние области бытия Софии и вместе с сердцем человека освобождалось от земного плена. Для христианина путь от “века“ к “вечности“ лежал через невидимый глазом, но реальный собор всечеловеческого времени, венец за венцом возводимый в душах людей: “Благослови венец лета благости Твоя, Господи!“ – так с каждым новолетием увенчивалась еще на ступень жизнь народа.

Образ Христа-Богочеловека и слова Евангелия: “Я есмь Альфа и Омега, начало и конец“ (Откр. 1, 8; 21, 6, 22, 13) помогали осмыслить духовные первоисточники

бытия всего мира, Церкви, каждого живого существа. “Воцерковленное“ время становилось незримым каркасом, связями и скрепами “икonosферы“ русской религиозной культуры. Символическое, “иконное“ восприятие времени заметно влияло на ход суточного богослужения: вечерня могла служить утром, а всенощная – с вечера. Такая внешняя свобода была связана с глубокой внутренней жизнью Церкви. Каждый раз в храмовой службе отмечались восход и заход Солнца Духовного, а не природного – отображалось неостановимое, мерное движение Незримого Света.

Библия полностью отвергала прямую связь между астрономическим и церковным временем: “у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день“ (2 Петр. 3, 8; то же: Пс. 89, 5). Отношение ко времени сближало Православие с ветхозаветным празднованием субботного (седьмого) дня, как бы “избранного“, выделенного Богом из обычного хода вещей, из природно-космического “шестоднева“. Но было и отличие. Если ветхозаветная суббота становилась образом вечности во временном – “вечного покоя“, а для человека днем сугубых молитв и поучения в Законе, то в византийской церкви подобием вечности являлось “литургическое время“, неотрывное от всего суточного круга богослужений и от “Великого миротворного круга“, а особым подвигом веры и любви к Богу и миру – непрерывная молитва.

Для отсчета бытового времени на Руси был принят “час“ (от слова “часть“), который входил, как некая условная единица меры, в состав церковной службы. Среди богослужебных книг имелся Часослов (калька греческого “*Орологийон*“), содержащий ряд молитв, которые заполняли промежутки между основными службами одного дня: “вечерней“, “утреней“, “обедней“. Такой порядок православной службы отражал средневековую потребность связать с молитвословием, со священным словом-иконой, каждый миг бытия и тем самым осмыслить и освятить его. Для этой цели (внехрамовых дополнительных молитв) даже строили специальные сооружения – часовни. В некоторых монастырях было принято непрерывное, день за днем, чтение и пение молитв. А без-

остановочное чтение Псалтыри по покойникам в течение трех суток на Руси считалось просто обязательным: такое “часословие” становилось символом будущей жизни души на небесах, земным отображением “вечного времени”.

Для духовного преодоления времени, входа в его “законное”, вечное пространство служили намеренно долгие, протяжные церковные песнопения XV-XVI веков, но в наибольшей степени – непрерывная, слитая с дыханием исихастская “Иисусова молитва”. Так человек Средневековья “освящал” и преображал свое телесное время, “воцерковлял” его. Молитвенное, сердечное “овладение временем” позволяло соединить в одно целое все три его “софийные сферы”: тварное (“мирское”, механическое) время, личное и соборное бытие каждого верующего и всего народа — с вечной памятью Вселенской Церкви. Пространство и время соединялись в необъятном, премудром “мире Софии”.

К середине XVI века русское государство уже вполне сложилось на основах религиозно осмысленной соборности, “неслиянно-нераздельного” единства Церкви, народа и царской власти. Его замечательным выражением стали церковно-земские соборы 1540-1550-х годов. Тогда на Руси главенство духовного начала в лице иерархов, священства, монашества над светским было общепризнанным правилом жизни. Такое государственное устройство вовсе не было теократическим, как в Риме, или монархическим, как в Константинополе, и возникло оно своим, иным путем. Ордынское иго и феодальные войны XV века необычайно возвысили роль Церкви и повсеместно уменьшили значение княжеской власти, настолько, что народные вече своими решениями определяли жизнь не только мелких удельных княжеств, но и крупнейших феодальных центров. Древние докиевские традиции вечевого народовластия в новых условиях привели к постепенному появлению государственности особого рода, наиболее полно и точно выражавшей идею “софийного мироустройства”, идею “священной державы Софии-Премудрости”.

Русское государство представляло цельный общенародный организм, внутреннее строение которого точно

отражало известную православной антропологии “тримерию” человека: соподчиненную взаимосвязь духа, души и тела. Именно такое понимание человеческой природы имелось в Новом Завете: “Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности сохранится без порока” (I Фесс. 5, 23). Антропоморфные представления о природном и общественном мироустройстве были известны и античной мысли (например, Платон в “Тимее” излагал идею “макроантропоса” или “человеко-тварного” мироздания) и христианскому учению о Вселенской Церкви как мистическом “Теле Христовом”: “Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены” (Римл. 12, 4-5).¹⁰ В XI веке Феофилакт Болгарский в книге “Благовестник”, истолковывая евангельский текст “где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них” (Мф. 18, 20), дал глубокое объяснение такого “собира-ния”: не только разных людей, но и трехсоставного человека в цельность во имя достижения целомудрия. Таким образом, от “внутренней храмины” одного верующего до вселенской Церкви прослеживалось одинаковое трехчастное устройство.

Наиболее емкое и глубокое выражение эти богословские, политические и космологические воззрения получили в ранних русских софийных иконах. В них обнаруживался новый смысловой уровень. Три концентрических “сферы” вокруг фигуры Софии-Премудрости соответствовали словам Библии: “Премудрость созда Себе Дом”, были иконным образом этого “Дома”, который понимался как “тварный мир” этой “нетварной” (“несотворенной”) высшей сущности. При этом первая, внутренняя сфера означала незримое, предвечное начало Небесной Церкви, духовный абсолют мирового бытия. Средняя сфера являла “вечное во временном” — “соборную душу” объединенного в земной, поместной Церкви народа; эта область была способна слиться как с внутренней духовной частью “мира Софии”, с сонмом святых, так и с внешней, видимой, наиболее вещественной. Третья сфера уподоблялась телесному составу “Дома Софии”, подверженному

непрестанным разрушениям и переменам – тому “земному царству” Премудрости Божией, которое человечество призвано созидать в окружающем природном мире в сотворчестве со Святой Софией (сюда относилось и общественно-государственное устройство мира людей, и вся материальная культура). Так вокруг иконного образа Софии объединялись три важнейшие сферы богословского умозрения: теология, антропология, космология.

Градация синих тонов, которыми, при отсутствии четких контуров, на иконе выявлялись эти три “сферы”, явно указывала на их “неслиянно-нераздельное” единство и одновременно на невозможность эманации софийной энергии: «всеединство» мира было диалектическим, а не буквальным, как у гностиков. Не менее наглядное выражение такое понимание «мира Софии-Премудрости» получило в храмовом зодчестве XV-XVI веков. Само церковное здание также символизировало в сознании его русских строителей слова “Премудрость созда Себе Дом”. Купольная сфера оказывалась его духовным, утвержденным свыше небесным основанием, отсюда происходило, изливаясь к земле, многоукрашенное тело храма – область душевной жизни и мира культуры, а церковный двор – творение наиболее внешнее – являл пространство хозяйственной и государственной деятельности, которое заключалось в церковную ограду “божественной ойкономии”, “домостроительства” Софии-Премудрости. Весь в целом образ храма выражал и еще одну триаду: его сияющий круглый купол уподоблялся небесной, “торжествующей церкви” ангелов и святых, основное здание – “церкви воинствующей”, соединявшей праведные души верующих, а все пространство, включая погост в ограде храма, – “страждущей церкви” заблудших и душ покойников.

В средневековой Руси образ Софии увенчал собою поразному развиваемые и воплощаемые идеи всеединства, проявляя “софийное” начало на всех уровнях бытия: “собирая космические тела в устроенное мироздание, собирая разрозненные мысли людей в дисциплинированный интеллектуальный космос, Премудрость собирает и земли, города, страны в централизованную сакральную державу”.¹¹ Постигание поколениями средневековых русских

любомудров тайны Святой Софии стало для них откровением о вселенской природе Церкви. Ее богочеловеческий организм также имел “тримерное” устройство и охватывал все мироздание: от непостижимого, тончайшего тварного начала (духовного, ангельского) и незримого (людских душ) до видимого природного мира (творения Божия) и рукотворного мира человеческой культуры. Точно так представляло на софийной иконе, при других уровнях рассмотрения, всеединство всех трех начал человека, а также трех частей “священной державы Софии”. Соединяясь с духом, душа человека была обязана главенствовать над телом, тем самым утверждалось и определенное политическое устройство страны: верующий народ, воцерковляясь все более, в соборном волеизъявлении обретал право, для защиты своей веры и жизни, воздвигать государственную власть со всеми ее составляющими: чиновниками, войском, князьями, царем.

Идеальным средневековым образом всего государства, его живой “иконой” был государь – поставленный всенародно и по молитвам Церкви “помазанный” и “венчанный на царство”. Он воплощал в себе физическую мощь страны точно так же, как глава Церкви – духовную ее силу. Иоанн Златоуст в сочинении “О священстве” настаивал на первенстве духовной власти над светской, исходя из новозаветного понимания трехсоставного устройства как человека, так и государства: власть царя должна была осуществляться “лишь над телом, но не духом”. Царь – этот “помазанник Божий” — был первым по чину “послушником” Софии-Премудрости в защите веры и народа. Следуя византийскому ритуалу “воцарения”, монарха неизменно посвящали в чин дьякона (что по-гречески означает “слуга”), как бы указывая тем самым на христианскую заповедь: “Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою” (Мк. 9, 35). Так у царского трона незримо замыкалась духовная, нравственная и государственная ограда “священной державы”, позолоченный символ которой – свою “державу” (в виде шара, увенчанного крестом) — царь, подобно иконе Софии-Премудрости, обязан был вместе со

скипетром властителя, но в левой руке, держать у самого сердца.

“Софийное” устройство русского государства проявлялось лишь на протяжении нескольких десятилетий его истории, приблизительно от середины XVI до середины XVII века, временами претерпевая поистине чудовищные искажения. Мудрость Церкви и народа слишком часто сталкивалась с безумием и злой волей властителей. До середины XVI века вместо слова “государство” на Руси не случайно говорили “земля” или “земство”. Так, земские и церковно-земские соборы 1547, 1549, 1550, 1551 годов были реальной высшей властью в стране, отдавая Ивану IV лишь исполнительную власть. Это был полнокровный средневековый парламентаризм, сравнимый и с более поздними по времени образцами европейской демократии. Его обоснование содержалось в различных сочинениях, связанных с русским старчеством (с “нестяжателями”, духовное преемство которых восходит к преподобным Сергию Радонежскому и Кириллу Белозерскому, к первым киево-печерским монахам). В “Беседе валаамских чудотворцев” и “Ином сказании” (составленных в 1550-е годы) утверждалось не только право всеобщих “земских соборов” на участие в важнейших государственных делах, но и необходимость иметь при царе постоянный “вселенский совет” от всех городов и уездов и “ото всяких мер всяких людей”, а также каждодневный “малый совет” “с бояры и воеводы” (позже это называлось “верхней” и “нижней” палатами европейского парламента).

Иван Грозный, утверждая свое “самодержавие”, противопоставил “земщине” — “опричнину”, в которой распоряжался, как в своей вотчине. Земский собор 1566 года потребовал от него отмены опричнины, и в том же году митрополит Филипп, глава Русской Церкви, публично обличил его злодеяния, но царь с неимоверной жестокостью вознамерился поставить свое “царство” выше всей “священной державы Софии”. Страна была ввергнута в неслыханные беды. Казни, расправы, измены и даже вероотступничество, сопровождаемые голодом, войнами, мором, повальным бегством населения со своих мест

продолжались и после смерти Ивана Грозного, до начала XVII века. Этот “бунт самодержавия” завершился всеобщей “смутой” и гибелью первого русского авторитарного государства.

Именно всенародное “земство”, объединившись с Церковью, вновь учредило на Соборе 1613 года государственность страны, изгнав изменников-бояр и поставив на царский трон представителя новой династии Михаила Федоровича. “Священная держава” была восстановлена: подобно воскрешенному телу, возродилась государственная власть в своей прежней форме сословно-представительной монархии. Важнейшей особенностью русских всеобщих “земских соборов” было неизменное стремление к “единомыслию”, к решению государственных вопросов не большинством голосов, а достижением неременного консенсуса. Вновь обретенное “софийное” устройство России привлекло Украину к воссоединению с нею на Переяславской Раде, в чем также проявилось духовное единство в вере и душевное движение свободных братских народов друг к другу. Богдан Хмельницкий и царь Алексей Михайлович лишь “оформили” народное волеизъявление и скрепили его государственным договором.

Полное соответствие государственного устройства при начале династии Романовых православной “софиологии” позволяет говорить о создании в России “народной монархии” как о высшем итоге развития русского религиозного сознания и средневековой государственности. Но деспотизм Грозного и Годунова выражал совершенно иные идеи, которые, начиная с последних десятилетий XV в., все сильнее проявлялись в церковно-политической мысли. Вместо неслиянно-нераздельного триединства “священной державы”, вместо созидания “софийной” по природе новозаветной небесно-земной Церкви (лишь отчасти воплощенной в государстве, ибо истинное ее царство “не от мира сего”) предлагались иные учения о власти, более связанные с дохристианским ее пониманием.

Католический Рим принял и развил библейскую идею теократии: первенства Церкви над государством в идеальном “священном царстве” древних евреев: “помазую

тебя в царя над народом Господним“ (4 Цар. 9, 6). Ветхозаветные пророки от лица Церкви не раз воздвигали — “воцаряли” и “помазывали” — правителей государства, возлагая на них “царский венец и украшения” (4 Цар. 11, 12). Такая власть оказывалась священной и одновременно зависимой от церковной (Втор. 17. 18-20). Все попытки изменить это положение и поставить Церковь в зависимость от власти царей отмечались в Библии как источник всенародных бедствий и развала государства (например: I Пар. 23-25; 3 Цар. 12, 28-30; 2 Пар. 33, 7-9). Приводимые Библией многочисленные примеры отпадения царя, а вслед за ним народа от веры и Церкви неминуемо вели к смутам и падению государства, которое вновь восстанавливалось лишь после обращения царей к авторитету священства и всенародного возрождения религиозного благочестия.

В Византии утвердилось противоположное положение: о “богоустановленности” царской власти — развивавшееся от идеи “симфонии” духовного и светского начал государства к явному признанию первенства императора над патриархом.¹² Правда, вплоть до падения Константинополя сами греки избегали вводить на Руси это последнее положение, характерное для восточных деспотий. (Но и после 1453 года Русь неизменно отвергала митрополитов, которых пытались “ставить” для нее в Константинополе турецкие султаны, чью власть признавал тем не менее Константинопольский Патриарх). Лишь после династического брака Ивана III с Софьей Палеолог это правило стало все настойчивее утверждаться в качестве официальной государственной доктрины — “монархизма” или “самодержавия” русского царя-кесаря. Подтверждение тому находили в словах пророка Даниила: Господь “низлагает царей и поставляет царей” (Дан. 2, 21), а также в различных Апостольских посланиях: “нет власти не от Бога” (Римл. 13, 1), “будьте покорны всякому человеческому начальству для Господа” (I Петр. 2, 13-17). Уже при царице Софье началось “похолопление” русского боярства и возвышение Ивана III. “Иосифляне”, из числа русских церковников — последователей Иосифа Волоцкого, первыми признали

византийскую теорию неограниченной монархии, а Иван Грозный после разгрома “земщины” стремился утвердить себя в качестве “иосифлянина у власти”. Он отверг призывы митрополита Макария к “духовному повиновению” и ограждению, защите свободы Церкви.

Лишь после великой смуты начала XVII века в стране возродился особый, русский вариант византизма с его учением о “симфонии” властей, но при главенстве духовного начала над светским. Некогда такое положение стремился утвердить в государстве Максим Грек. В противовес католической теории “двух мечей” (разделения духовной и светской властей) он писал в середине XVI века о том, что обе эти власти — “величайшие блага Божии”, лишь когда взаимосвязаны между собой, “благоверно друг другу согласуется”, когда предел царской власти устанавливается в Законе Божиим и “градских законах”, и в “совете бояр и епископов и воевод”. Странники Максима Грека были во многом близки к политической софиологии русских “нестяжателей”, признавая безусловное первенство духовной власти над царской и необходимость ограничения последней еще и советом сословий. Но этот “совет” более напоминал аристократическую “Избранную Радугу” Андрея Курбского, чем всенародную “земщину”, “земские соборы” русских старцев. Срединная сфера “мира Софии-Премудрости” — “душа народа” — произвольно сокращалась, а с ней уменьшалась и возможность всенародного церковно-поместного волеизъявления.

В целом средневековая мысль, стремясь к “софийности” государственного устройства России, несомненно, в качестве главной преследовала религиозно-нравственную цель — ограждения в “священной державе” совместными усилиями Церкви и государства “богоспасаемого народа”. Отечественная церковно-политическая “сотериология” разительно отличалась от римско-византийских концепций: разделения (в пользу той или другой) церковной и государственной власти для ее осуществления “над” народом. В результате же происходила политизация Церкви, возникал макиавеллизм в государственной жизни, а народ лишался духовной суверенности

и свободы волеизъявления. Природа государства и человека признавалась лишь двусоставной: "священство" и "царство", "дух" и "плоть". И подтверждение такому положению находили в богословском учении о "двух природах" Иисуса Христа и теории "двух мечей", основанной на толковании евангельского эпизода о пленении Христа (Лк. 22, 38; Мф. 26, 51-53). Это положение о двуначальном, Богочеловеческом устройении Церкви (а значит и государства), позднее было переосмыслено и значительно углублено православной софиологией, выявившей средствами иконописи "тримерную", "софийную" природу Церкви, народа, человека.

Пропасть между "царством небесным" и "царством земным", властью священной и властью светской, между духом и плотью была заполнена благодатным "миром Софии Премудрости". Он оказывался новой областью бытия, в которой чудесно, неслитно объединялись обе издревле разделенные его части. Этим третьим, связующим началом, "лестницей" восхождения и нисхождения между "небом" и "землей" являлась София-Премудрость, или Церковь Христа – иконный прообраз всего мира, каждого народа и отдельного человека. Премудрым посредником между государством и Церковью – "душою народа" – были и "софийные" по своей природе церковно-земские соборы на Руси. Несомненно, евангельские слова "всякая власть от Бога" русские любомудры понимали полнее, чем в Риме или Византии: ведь исконное "вечевое народовластие" также было "властью от Бога", покушение на которую со стороны русских самодержцев, а затем императоров, в конечном счете привело Российскую державу к катастрофе.

Путь к ней ясно обозначился еще во время церковного раскола. Если старообрядцы во главе с убежденным "монархистом" Аввакумом решительно признали превосходство светской власти над "нечестивой" патриаршей, невольно готовя путь грядущему "царю-антихристу" в лице Петра I, то патриарх Никон заявил о своих явно теократических претензиях на государственное правление, одновременно "оскорбив" и унизив, с грекофильских позиций, веру и религиозные обычаи всей Русской Церк-

ви, всего народа. Именно духовный раскол привел Церковь в полную зависимость от светских властей, позволив Петру I упразднить патриаршество. В итоге оказалось "закрепощено" не только русское крестьянство, но и сама Церковь, превращенная на два с половиной столетия в "департамент духовных дел".

В результате петровских преобразований "иконосфера" символического и потому идеального, "абсолютного" знания была разрушена, постепенно заменена сводом астрономических и математических таблиц, физических и химических формул, энциклопедическими собраниями различных конкретных, постоянно меняющихся знаний. Если для Средневековья храм являл собою целую вселенную – Дом Божий, то с наступлением Нового Времени окружающий мир стал казаться неким неблагоприятным жилым строением, а потом и попросту "мастерской", огромным опытным производством для "фаустовского" человека. Место духовных школ заняли университеты, место церквей – библиотеки и музеи. Для образованных слоев России христианский культ Света заменила "светская культура". В соответствии с ее требованиями иконостасы домовых молелен были вытеснены внушительными портретными галереями предков. А затем и сами церкви начали наполнять вместо икон мертво-академические живописные полотна на религиозные темы. Одновременно в храмы проникла "концертная" хоровая музыка, заглушившая древнее клиросное молитвенное.

На сложившееся в Средневековье восприятие времени петровские преобразования повлияли не так значительно, как на иконопись или музыку. Петр I лишь ввел, следуя западной традиции, вместо церковного гражданское новолетие – Новый год, отмечаемый в Европе сразу после празднования Рождества по григорианскому календарю. Но эти изменения в религиозном сознании и в культуре, разумеется, не ограничились. В России все больше утверждалось стремление к "плотскому подобию", к отказу от священного символизма слова. Язык богослужений и само Священное Писание в начале XIX века были подвергнуты "научно-филологической" секуляризации –

вслед за отобранием у Церкви государством многих имуществ.

Если средневековое благочестие признавало лишь благоговейное "исправление" церковных книг, то новейший рационалистический гуманизм потребовал полного "перевода" Библии с церковно-славянского на светский русский язык. Если в древности написанные уставом или полууставом страницы священных книг напоминали малые иконостасы, составленные из божественных слов-икон, а сам язык Церкви был равнозначен иконному письму, то новое мировоззрение развернуло свое "филологическое иконоборчество". Начатое еще Лютером, оно спустя четыре столетия обрушилось на Россию. Этому немало способствовал отход русской интеллигенции на протяжении XVIII века от церковно-славянского языка, но не к разговорному русскому, а еще дальше – к "немецкой речи". Языковой "раскол" в культуре лишь ненамного опередил отказ "образованного общества" от веры предков – Православия. Спустя несколько десятилетий эти процессы привели уже официальный клерикализм к "имеборчеству" (к преследованию сторонников глубокого молитвенного почитания Имени Божьего из среды русских монахов – "имеславцев" на Афоне), а светскую интеллигенцию – к откровенному атеизму и декадентскому боготворчеству. Начавшиеся еще в 1910-е годы, перед революцией, безудержные эксперименты русского авангарда над "самовитым словом" в различного рода "заумной" поэзии и "глоссолалиях", одновременное стремление абстракционизма, супрематизма, пост-символизма (а затем и советского "агитпропа") заменить иконопись "антииконами" озаменовали настоящую "духовную революцию" – попытку полного, окончательного сокрушения "иконосферы русской культуры".

В политическом отношении упрочившийся в России после Петра имперский строй был не только бездушным, но и бездуховным. Задолго до рождения Гоголя безликое административное государство превратилось в вотчину "мертвых душ". Во главе "священного" Синода не раз оказывались откровенные гонители Православия, такие, как И.Е. Мелиссино или А.Н. Голицын. При дворе Екате-

рины II верноподданными "холопами" себя называли даже ближайшие к императрице вельможи, а в "низах", как стали называть в эпоху "просвещения" всю русскую народную "земщину", людьми торговали, как недвижимостью и скотом.

Трудно не заметить той пагубной роли, какую в формировании человеконенавистнической идеологии "просвещенного абсолютизма" играли русские масоны. В ложах самых разных систем они находили полное нравственное оправдание своему нераздельному господству над "профанами", "неотесанными", "мракобесами" и, разумеется, над "простонародьем". Не случайно А.И. Герцен, имея в виду крупнейшего русского мартиниста И.В. Лопухина, писал про его "закоснелое упорство... в поддержании помещичьей власти".¹³ В правление Александра I масонство попыталось окончательно заменить в системе государственной власти Православие на некую "истинную церковь", на "внутреннее христианство", оставив прежнюю религию лишь для управления "низами". Реально за этим следовал полный разрыв с христианской традицией у "посвященных", а у "меньших братьев" – отход к католицизму, протестантизму или различным мистическим полухристианским сектам. Например, сам император был очень увлечен "откровениями" госпожи А. Крюденер, попытавшейся совместить западную созерцательную теософию и русское хлыстовство.

Гонения на монастыри, секуляризация церковных имуществ, преследования старообрядцев и православного старчества привели к тому, что у нового русского государства уже не оставалось ничего общего с прежней "священной державой" Софии. Церковь ждало полное оскудение в ближайшем будущем, народ стонал под духовным и физическим игом "просвещенных" рабовладельцев. Но немаловажно, что именно из среды русских масонов стали все громче раздаваться первые голоса дворянства в защиту "народовластия" (декабристы) и Православия (Н.М. Карамзин, а также Н.И. Новиков и почти все его последователи из числа "русских розенкрейцеров").

В начале 1830-х годов, вскоре после антирусского и прокатолического восстания в Польше, министр просвещения С.С. Уваров выдвинул свою знаменитую триединую формулу “православие, самодержавие, народность”. В этих “истинно русских охранительных началах” он видел “последний якорь нашего спасения и вернейший залог силы и величия нашего отечества”.¹⁴ Сразу же канонизированная идеологами монархии “формула” Уварова словно воспроизводила русско-византийские политические программы Андрея Курбского или московского кружка “ревнителей благочестия” середины XVII века. Но сходство было лишь внешнее. Реально этот официозный лозунг до 1917 года прочитывался иначе: “самодержавие, православие, народность”. “Синодальная церковь” была на деле подчинена государству, власть которого была “антицерковна” с духовной точки зрения. Более того, самодержавие, поставленное “над” народностью, приобретало не “сверхнародный”, как в Православии, а “антинародный” характер. Начала “богомудрого”, “софийного” государственного устройства официальной идеологией России одновременно и восстанавливались (пусть формально), и полностью искажались. Одним из “расширительных” вариантов уваровской “триады” стала утопия “вселенской теократии” Вл. Соловьева (“История и будущность теократии”, 1887): идея “симфонии” Римской Церкви и русского царизма, поставленных над всеми христианами народами, от которой впоследствии Соловьев был вынужден отказаться, так и не найдя ей замены.

Огромная, всеподавляющая пирамида государственной власти в Российской империи не могла не стать силой бездуховной и безрелигиозной, подрывающей свои собственные “народные устои”. Ярче, точнее и раньше других об этом сказали славянофилы. В 1840-х годах появились первые философско-исторические работы А.С. Хомякова, И.В. Киреевского с осмыслением подлинного духовного значения для России Православной Церкви и ее великого наследия, забытого под влиянием французского материализма и сменившего его немецкого мистицизма. В статье “Церковь одна” Хомяков возрождал

изначальное для Руси превосходство церковной власти над государственной: “Церковь... не признает над собой ничьей власти, кроме собственной, ничего суда, кроме суда веры”.¹⁵ Следующим шагом для славянофилов было возвращение народу поправленных прав, которое они единодушно понимали как освобождение крестьянской общины от помещичьей и государственной зависимости с одновременной передачей “земле”, “земщине” – в форме “земских” и “церковно-земских” соборов – основополагающей роли в государстве. Так восстанавливался идеальный образ “священной державы”, с ее “софийной” тримерией: Церковью, всенародным “земством”, государством. Роль Церкви Ю.Ф. Самарин объяснял как “просветление народного общинного начала общинным церковным”.¹⁶ К.С. Аксаков взаимоотношения народа с государством определял в своей “Записке” к только что воцарившемуся Александру II так: “Правительству – право действия и, следовательно, закона; народу – право мнения и, следовательно, слова”. При этом он решительно уточнял: “...народу – полная свобода жизни и внешней и внутренней”.¹⁷

Почти за столетие до падения русской монархии славянофилы указали ей надежный спасительный путь, но даже после революции 1905-1907 годов и установления в стране конституционного самодержавия государственная власть все еще пыталась главенствовать над Церковью и препятствовать свободному волеизъявлению народа. Восстановление Патриаршества в ноябре 1917 года и революционный переход всей власти к народным Советам завершили этот долгий и болезненный период исторического развития России, но одновременно оказались кануном катастрофического потрясения всех основ ее тысячелетнего бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Аничков Е.В. “Язычество и Древняя Русь”. СПб., 1914, стр. 302.

² См. об этом: Байдин В.В. “Краса всесветлая”. – Серия “Роман-газета” для юношества, № 10-11. М., 1989; он же: “Вселенная

русского искусства" – в сб. "Ступени грядущего". М., 1990; он же "Космос и храм русского средневековья". – В сб. "Наше слово", № 3, 4. М., 1990.

- 3 Трубецкой Е.Н. "Умозрение в красках" М., 1916, стр. 8.
- 4 Там же, стр. 21.
- 5 Флоренский П.А. "Иконостас". – Богословские труды, № 9. М., 1979, стр. 128.
- 6 Там же, стр. 127.
- 7 Лосев А.Ф. "Античный космос и современная наука". М., 1927, стр. 13.
- 8 См. об этом: Байдин В.В. "Вселенная русского искусства".
- 9 См.: Зелинский А.Н. "Конструктивные принципы древнерусского календаря". – В сб.: "Контекст-1978". М., 1978, стр. 62-135.
- 10 См., напр.: Позов А. "Основы древне-церковной антропологии", (т. I). Мадрид, 1965.
- 11 Аверинцев С.С. "К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской". – В сб.: "Древнерусское искусство". М., 1972, стр. 42.
- 12 См.: Вальденберг В. "Древнерусские учения о пределах царской власти". Пг., 1916.
- 13 Цит. по: "Записки И.В. Лопухина". М., 1990, стр. VII.
- 14 Цит. по: Лемке М. "Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия". СПб., 1914, стр. 188.
- 15 Хомяков А.С. "Церковь одна". Монреаль, 1975, стр. 64.
- 16 Самарин Ю.Ф. "Сочинения", т. I. М., 1877, стр. 64.
- 17 Цит. по: "Ранние славянофилы". М., 1910, стр. 96.

Г. М. ПРОХОРОВ

РОССИЯ МЕЖДУ ПРОШЛЫМ, ВЕЧНОСТЬЮ, БУДУЩИМ И НАСТОЯЩИМ

... я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем.

(Римлянам 8, 38-39).

... все различие между движением материальным и движением в области духовной состоит в том, что элементы первого – пространство и время, а последнего – одно только время...

(П. Я. Чаадаев).

1. ПЕРЕСТРОЙКА

Так называемая "перестройка" резко расширила рамки общественного сознания обитателей Советского Союза. По приказу сверху были разобраны обветшалые стены с обрывками колючей проволоки, загораживавшие Прошлое, Вечность и Настоящее, оставлявшие свободным путь только к "светлому будущему". Понес урон культ Будущего. Стало возможней оглядеться по сторонам и уважительно, а не с ненавистью, как это рекомендовалось, взглянуть на Прошлое, с благоговением поклониться, а не усмехнуться презрительно, как это тоже рекомендовалось, Вечности, позаботиться о Настоящем, а не пренебречь им, как учили народ "инженеры человеческих душ", и за "планов громадьем", что так нравилось Маяковскому, увидеть реальные дела планировщиков и строителей "светлого будущего", в ужасе от них отшатнуться и подумать о том, каким будущее в результате его культа может оказаться на самом деле.

Нужно ли это иллюстрировать? Все, я думаю, знают, как возросли за последние годы интерес и уважение к истории страны, хотя бы по телевизору видели такие явления Прошлого–в–настоящем, как современные русские

молодые люди в дореволюционной армейской форме, встречали горячих приверженцев династии Романовых или слышали о них и т. п. Все это вполне нормальная, "физическая" реакция на духовное насилие, на тираническое принуждение к Будущему. Узнавая о небывалых в истории преступлениях против страны и рода человеческого жрецов "светлого будущего", совестливые члены организации, созданной для отправления его культа, коммунистической партии, принялись сдавать, рвать и выбрасывать свои членские билеты: они вдруг стали прозревать — благодаря подвигу недобитых ими Солженицына, Шаламова и других добрых, жалеющих Россию людей, — какому кровавому дьяволу отдали в услужение свои души. Даже некоторые бессовестные вышли из партии, решив, что принадлежать к ней стало невыгодно. Все это естественно.

Но только ли это естественно? Ведь далеко не все из партии выходят, и до сих пор это мощнейшая, богатейшая и едва ли не самая организованная в стране организация, и не думающая уступить кому бы то ни было свое влияние, ждущая случая очередной раз показать, на что она способна, и кое-кто из сгоряча вышедших из нее, наверное, рад был бы возвратиться. Страна — то ведь по-прежнему пронизана ею, и нет, наверное, ни одного населенного пункта без "светло-будущностного" метастаза с его ядовитыми выделениями. Даже в такой Вологодской глуши, как Нило-Сорская пустынь, где сейчас стационар для умалишенных, можно (по крайней мере летом 1990 г. можно было) прочесть на избе крупную надпись: "Да здравствует рабочий класс Страны Советов — ведущая сила в строительстве коммунизма". Все это тоже еще естественно.

Персонально можно стараться всю жизнь о "светлое будущее" не замараться, или, замаравшись, отпрыгнуть, омыться покаянием, отряхнуться. Предположим даже, что когда-нибудь все это сделают персонально. Хотя это навряд ли возможно: останутся ведь и закаменелые "светло-будущники-несмотря-ни-на-что" и народятся, конечно, новые идейные "футуристы" с партийными понятиями о добре и о зле. Но предположим, что они

остались и нарождаются в незначительном меньшинстве. Вообразим себе такую идиллическую картинку: в одном поселке живут духоборы, с их приверженностью Прошлому, в другом коммунисты — с их верностью Будущему, а ученые этнографы мирно посещают и изучают тех и других как контрастный этнографический материал, — их одежды, обычаи и обряды, службы и собрания, гимны и песни, речи и фольклор, авторские и анонимные рукописи, стенограммы...

Если когда-нибудь такое время наступит, то возможно будет сказать: болезнь миновала. Но пока лишь диагноз может быть поставлен: языческий кровавый культ идола "светлое будущее", в жертву которому уже принесены десятки миллионов человеческих жизней, природа России и ее духовная культура, продолжает жаждать крови и тлена. Какая-то — кажется, наибольшая — часть населения страны естественным образом его уже ненавидит, но, как главная связующая сила, верховный дух-владыка бывшей Российской, ныне коммунистической империи, дух Будущего еще ставит людей перед ложным выбором: либо, дав волю голосу совести и чувству отвращения, тем самым санкционировать распад империи, либо, подавив отвращение, заткнув рот совести, принести ему требуемые им — конечно же, "ради усовершенствования общества" — человеческие жертвы. И даже утратившим веру в Будущее людям понять, что на деле они стоят перед другим серьезным выбором — выздоровления от болезни или неизбежной смерти от нее, бывает нелегко. Если страна и распадется, то не вопреки стараниям коммунистов, а как раз благодаря им.

Естественно и происходящее сейчас массовое обращение людей к Вечности: она перестала быть почти что запретной, государственно презираемой и подавляемой. Священники крестят людей чуть не каждый день десятками за раз. Идет "второе крещение Руси". Христианам возвращают зверски разрушенные, опоганенные, оскверненные здания их церквей и милостиво позволяют на собственные средства их восстанавливать и исповедовать свою не менее, чем храмы, заплеванную иноверцами (атеизм ведь тоже вера) православную христианскую

веру. Начинается, кажется, массовое освоение нашего духовного и соответствующего ему материального “культурного” наследия.

Действительно, что касается Прошлого и что касается Вечности, Россия располагает богатейшим наследием. В этих духовных направлениях ею были завоеваны громадные пространства, но они оказались заброшены и огорожены. И вот, ограды сняли, кто еще способен поворачивать голову — обратили на эти опустошенные зоны внимание, и энтузиасты принялись приводить их в порядок. России есть тут что расчищать и восстанавливать. А вот что касается Мига Настоящего, Настоящего как идеала, подобного Будущему, подобного Вечности, или Прошлому, чем Россия располагает? Кажется, еще почти ничем.

Что же такое Настоящее, Момент Настоящего “с большой буквы”?

Это миг, “когда будущее и прошлое уничтожены, когда имеет значение только вот этот миг...” (*Олдус Хаксли*); “... это джунгли без прошлого и будущего, а главное без зарокров и немедленного возмездия” (*Альбер Камю*), когда

Смотреть ни в даль, ни в прошлое не надо
Лишь в настоящем счастье и отрада. (*Гете*)

Зависеть от царя, зависеть от народа —
Не все ль равно? Бог с ними. Никому
Отчета не давать, себе лишь самому
Служить и угождать... (*Пушкин*)

Мое сегодня на мечту
Не променяю я и знаю,
Что муки ада предпочту
Лишь обещаемому раю... (*Николай Гумилев*)

Очевидно, что речь идет о наслаждениях и свободе от всех и вся, в том числе от традиций Прошлого, диктатуры Будущего и заповедей Вечности. Настоящее, Миг Настоящего — наименее окультуренное, хуже всего культиви-

рованное, наиболее дикое поле нашей культуры, самое неосвоенное измерение нашего национального духовного пространства. В сторону Прошлого мы развивались, в сторону Вечности развивались, в сторону Будущего развивались, а вот в сторону Момента Настоящего еще нет. Почти что нет. Чуть-чуть. Очень элитарно: в европеизированных, американизированных слоях нашего общества, в эмиграции. Но в целом в эту сторону наша национальная душа еще не отросла. В отличие, скажем, от душ народов средиземноморского круга, наследников Римской империи, от западных европейцев, от американцев. Но ведь есть же, наверное, какие-то законы освоения духовного пространства, развития “надсознания” (сферы общественных ценностей), побуждающие к освоению неосвоенного. И всегда находятся пионеры-завоеватели-открыватели. Именно отвечая потребности в общественном освоении Мига Настоящего, они щедро явили сейчас на наших выставках, улицах и экранах эротику.

Разумеется, этим наступление Мига Настоящего не ограничивается. Ведь борцы за права человека, в том числе за право на землю и на средства производства, — тоже ведь борцы за светлое Настоящее. Успешно развивавшееся в XIX-начале XX века, наше молодое Настоящее, как и гораздо более зрелые Прошлое и Вечность, оказалось проглоченным ненасытным Будущим. Борьба за свободу совести — это тоже борьба за Настоящее-в-настоящем.

2. ПЕРЕПУТЬЕ

Если прошлое и будущее, миг и вечность действительно существуют, то только потому, что между ними есть что-то живое, попарно противоположающее их друг другу, образуя из них крест, систему координат. Представим себе: слева — “Прошлое”, справа — “Будущее”, сверху — “Вечность”, снизу — “Миг”, “Момент”, а посередине, в точке пересечения линий, — “Я” или “Мы”. **Ведь** только относительно субъекта сознания, “Я” или “Мы”, прошлое противоположно будущему, а миг настоящего — вечности. Как все это “на самом деле”, Бог его

знает. Без своей противоположности и без живого сознания посерединке, в перекрестье, без места их встречи, “времена” ведь просто существовать не могут. И люди без них существовать не могут. Все времена, какие мы знаем, включая сверхвремя, вечность, — естественные, необходимые для человека стороны его духовного света. Где бы человек ни оказался, хоть в космосе, он несет эти врожденные измерения и то, что на них накопил, с собой и без всего этого оставаться самим собой не может.

Но человек — не просто связь между Прошлым, Будущим, Мигом и Вечностью: он *переменная* связь между ними. В противном случае не существовало бы разницы между поколениями. Все остальные формы материи — варианты постоянной связи времен. Звезды, кошки, собаки, растения, кристаллы, микробы, галактики, лошади, насекомые, химические элементы, моря, электроны, птицы — все это виды неизмеримо более, чем человек, постоянной связи времен. Внутренняя свобода и изменчивость человека, в том числе социальная, — вещи, несомненно, взаимосвязанные. Без свободы самоориентации, творческого целеполагания, человек не был бы человеком, у человечества не было бы истории.

Жить с этой свободой человечеству и пьяняще-радостно, и нелегко. Когда нет какой-нибудь веры, традиционной установки, либо внешнего принуждения, когда человек должен сам выбирать доминанту, ему часто бывает трудно сделать выбор, тут-то и начинается в нем борьба “диалектических противоположностей”, — та самая, что идет в человеческом роде с тех пор, как Адам и Ева вкусили от запретного древа познания добра и зла, взялись сами решать, что это такое. А Творец, так высоко почему-то ценя возможность выбора, которой наделил человека, не помешал им и не мешает нам это делать. Люди сами стараются воспрепятствовать друг другу пользоваться свободой.

История — мучительный процесс, но попытки остановить ее или “ускорить” приносят только неизмеримо большие мучения. Они не возвращают к природе, а создают царства злой воли и лже-необходимости, где нет места ни природе, ни той свободе и радости, без которых

человек перестает быть человеком. В нашем идеологическом заповеднике были созданы, я бы сказал, идеальные условия для тихого, незаметного, как правило юридически и даже психологически неувличимого, самими жертвами часто неосознаваемого мученичества за свою национальность, за стремление жить честно и хорошо, за имя Христово. Где еще на земле такое отыщешь? Только в других идеологических заповедниках. Искусственное формирование из поколения в поколение изуродованных душ суженного, ориентированного на “светлое будущее” типа — ежедневное преступление против человечества, имеющее своим внешним проявлением потоки крови незащитных людей, загаженную культуру и обеспокоенную землю.

Но, вот, наше начальство в лице Горбачева, что-то замыслив, объявило “перестройку”. Обветшалые ограды с колючей проволокой разобрали, “инженеры человеческих душ” замерли в недоумении, народ стал с интересом оглядываться по сторонам и растекаться во все стороны, обнаруживая там разные замечательные вещи.

Те, кто избрал Прошлое, обнаружили перед собой российскую реальность — богатое прошлое, в связи с которым, в продлении которого, решили они, нуждается реальность нынешняя для своего осмысления и обогащения. Те, кто обратился к Вечности, к Церкви, открывают для себя Священное писание, богатейшую церковную службу, жития святых, древнерусскую литературу, архитектуру, иконопись, музыку, историю Церкви, богословие, тысячелетие христианства на Руси — у них есть что связывать со своей нынешней реальностью для ее спасения. И те, кто по-прежнему стремится реализовать Будущее-в-настоящем, — для улучшения нынешней плачевной реальности — имеют наготове побывавшие в употреблении “научный коммунизм”, “научный атеизм”, социализм и богатый опыт работы. А вот те, кто старается сделать реальным Настоящее-в-настоящем, — из каких источников они могут черпать свои вдохновения? Из нашей истории? Но она скорее дает примеры самоотречения, отказа от жизненных благ и прав ради либо продления Прошлого, либо воплощения Вечности, либо

построения Будущего. Лишь самая недавняя наша история дает примеры мученичества за само право свободного выбора, свободного творчества, свободы совести — мучеников Настоящего.

Первые русские святые, братья-князья Борис и Глеб, не оказывают сопротивления своему убийце-брату Святополку Окаянному как старшему в роде: уважение к старшему кровному родственнику — аксиома культа Прошлого. Но одновременно это было их самопожертвованием ради Христа, Вечности-в-настоящем. В других примерах самопожертвования ради Вечности, а в недавнее время и ради Будущего, я думаю, здесь нет нужды. Прошлое и Вечность на протяжении тысячи лет были такими же общими для Руси реальностями, какой в двадцатом веке стало Будущее. Глядя на разваливающиеся ныне двух-, трехэтажные бревенчатые, волшебной красоты избы северных русских крестьян, на остатки прекрасных дворянских усадеб, вспоминая, что Россия вывозила хлеб и масло, выстроила железные дороги, которые теперь разучились поддерживать, что в ней было отменено крепостное право, был введен суд присяжных и законодательно достигнута значительная свобода совести и церквей (за исключением, правда, православной), мы можем лишь догадываться, что тогдашняя реальность, тогдашнее настоящее (с маленькой буквы) вполне могло бы послужить сейчас образцом, идеалом, Настоящим с большой буквы. Но разве оно выдерживает сравнение с современным ярким мировым Настоящим, окружающим нашу страну, и западным, и восточным? Мы оказались ветшающим заповедником Будущего, ошетилившимся во все стороны, прежде всего против “враждебного окружения” Настоящего. Мученик Настоящего, академик Сахаров естественным образом ориентировался не на отечественные исторические, а на западные современные образцы.

Железный Занавес загораживал нас именно от “светлого настоящего”, позволяя просачиваться сюда, как справедливо заметил Солженицын, лишь примитивнейшей, низовой его части: “Исторический Железный Занавес отлично защищал нашу страну ото всего хоро-

шего, что есть на Западе: от гражданской неестественности, уважения к личности, разнообразия личной деятельности, от всеобщего благосостояния, от благотворительных движений, — но тот Занавес не доходил до самого-самого низу, и туда подтекала навозная жижа распущенной, опустившейся “*pop-mass-культуры*”, вульгарнейших мод и издержек публичности, — и вот эти отбросы жадно впитывала наша обездоленная молодежь...” (Как нам обустроить Россию?). При такой подтечке идеологам “светлого будущего” удобно было клеветать на Настоящее. Но вот, рванный Занавес сняли, кругозор сделался шире, и идеологи оказались в дурацком положении, так что некоторые из них даже заявляют теперь, что побеждают свой страх и просят их за ложь извинить; и массы отворачиваются от Будущего кто куда.

3. КТО КУДА ?

И вот оказывается, что отворачивающиеся от Будущего едины лишь в отвращении. Особо рьяные поборники Прошлого, которым тесны рамки науки, творят мифы об античных русских, письменность которых легла в основание и греческой, и латинской (сам такое слышал), и смотрят на христианство как на оружие для погубления нашей древней исконной культуры, а на современный Запад — как на губителя ее уцелевших остатков. Приверженцы вечного царства небесного справедливо видят в таких патриотах национал-большевиков, неоязычников типа национал-социалистов, а в поборниках прав и свобод — апологетов греха. Те, в свою очередь, хоть и борются за свободу совести, от которой, по всем расчетам, должна выиграть униженная и оскорбленная русская православная Церковь, но имеют сильные сомнения, способна ли она ответно помочь своим благодетелям.

Приведу здесь (цитируя частное письмо ко мне побудившего меня написать эту статью С. Б. Филатова) “существующий набор доводов о ‘порочности православия’ “:

«1. Еще Чаадаев считал, что православие оказалось главным препятствием на пути развития России в демократическое “европейское” правовое государство. Всем известны его

доводы: принятие православия, когда вся Европа была католической, изолировало Россию от общеевропейского развития; в православии отсутствует ценность человеческой личности, свойственная западному христианству; если западное христианство побуждало европейца на упорный творческий труд во имя Божие, то православие это несвойственно; в православии отсутствует не только ценность труда, но и мысли, убеждения ("мы должны стыдиться, что у нас не было религиозных войн") и т. д.

2. Западные христиане воспитывались в условиях противоборства светской и независимой церковной власти, что приучало их к свободомыслию, а православные воспитывались в условиях церковно-государственного симбиоза (так называемой "симфонии", т. е. сервилизма духовенства перед государственными органами).

3. В западной традиции было развито учение о естественном происхождении светской власти ("Два града" св. Августина, "общественный договор" и "естественное право" св. Фомы и поздних схоластов, антиэтатистские воззрения иезуитов, не говоря уже о демократическом потенциале протестантизма). О подобных демократических потенциях русской православной мысли никто не знает.

4. Факты русской истории - политика св. митрополита Алексея ("русского Ришелье"), отбрасывающего мораль в служении автократии; слабость сопротивления тоталитарным поползновениям великих князей и царей; легкий отказ ради призрачного авторитета автокефалии от подчинения Константинополю, приведший к закабалению Церкви; послушное согласие с синодальным управлением при Петре; отсутствие противодействия крепостничеству и подавлению боярства (наших "лордов" - залогов ограничения власти монарха) - убеждают в порочной роли Церкви в судьбах страны.

5. Внутри самой Церкви не было школы демократии: отсутствовали выборы священника, епископа, настоятеля монастыря. Отдельные исключения лишь подтверждали правило: от этих процедур отказывались легко, произвол воспринимался как дело естественное.

6. Православие свойственен глубинный антиинтеллектуализм: наука, просвещение, простая грамотность, не говоря уже о спорах теологических школ, - все это было в убогом, зачаточном состоянии.

7. В Церкви позорная традиция подавления инакомыслия.

8. Известна роль Церкви в преследованиях и дискриминации инославных - старообрядцев, баптистов, католиков латинского и восточного обрядов и т. д.

9. Церковь поддерживалась византийская традиция "обожествления императора" и подавления гражданских "прав и свобод".»

Не останавливаясь на отдельных пунктах этой филиппики, замечу лишь, что по своему пафосу, традиционно русскому, это — как бы речь западника в споре со славянофилом, монолог из того диалога, который можно назвать внутренним не только для русской культуры в целом, но и для самих ее участников, как западников, так и славянофилов.

Взгляд П. Я. Чаадаева на православную Церковь был, так сказать, горизонтальным, социологическим, — и тогда, когда он ролью Церкви в истории нашей страны был недоволен, и тогда, когда он высоко оценивал ее исторические заслуги: "... у нас речь идет сейчас только о нашем социальном развитии, и вы согласитесь, — писал он, — что западный религиозный строй гораздо более благоприятствовал такого рода развитию, нежели тот, который выпал на нашу долю"; и в то же время: "... христианство, распространяясь на земле, везде ступало или на высокое образование, или по крайней мере на еще не изглаженные его следы; у нас же оно нашло одно необъятное пространство /... /, и в этой-то пустоте сотворило оно нашу великую, нашу святую Русь! Чудно, непостижимо. Целый народ, одним христианством созданный, /... / мы, вероятно, были избраны провидением на то, чтобы явить свету пример народа чисто христианского". (П. Я. Чаадаев. *Статьи и письма*. М., 1987, с. 281, 314).

Удивительное дело! Человек, почувствовавший и осознавший нашу причастность к Вечности (он писал: "Всякий раз, как дух наш успеет сбросить с себя оковы, которые он сам же себе и выковал, ему доступен этот род времени [...]. Дело в том, что беспредельность есть естественная оболочка мысли; в ней-то и есть единственное истинное время ... " — там же, с. 67), Чаадаев глядел на него лишь с точки зрения Будущего: "В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле"; "[...] царство Божие до известной степени осуществлено в нем (европейском мире, — Г. П.), ибо он содержит в себе начало бесконечного развития и обладает в зародышах и элементах всем, что необходимо для его окончательного водворения на земле"; "Признаюсь, мне

трудно оторваться от этих широких перспектив. В картине, открывающейся моим глазам с этой высоты, — все мое утешение, и сладкая вера в будущее счастье человечества одна служит для меня убежищем...“ (*там же*, с. 43, 47, 48). Марксисты–ленинцы–сталинцы имеют право видеть в П. Я. Чаадаеве своего предтечу.

Борцам за свободу Вечности и Настоящего в России стоит себя проверить, не движет ли ими на деле тоже “сладкая вера в будущее счастье человечества“, и если так, то либо покаяться (“переменить направление работы ума“), либо оставить Церковь в покое как нечто им чуждое и непонятное.

Церковь, по ее о себе учению, есть тело Христово, а ее члены — члены этого мистического тела. Христос, по вере Церкви, — Богочеловек: вечный Бог во всей своей полноте и смертный человек во всей своей моментальности в одном лице, или ипостаси, — Вечный–в–настоящем, неслиянно и нераздельно. Эта разительная антиномия христианской догматики составляет предмет веры и постигается лишь верой, рассудок и воображение ломают о нее зубы; либо ее ломают пополам для облегчения восприятия, и тогда появляются ереси. Еретики, сомневающиеся в предвечности Христа, ариане, считали Его сотворенным и, значит, уже не Вечным; а еретики, сомневающиеся в полноте Его человеческих свойств, Его человеческой природы, монофизиты, видели в нем Бога, Сущего в вечности, но не в настоящем. Ортодоксальное христианство как величайшую драгоценность хранит эту догму о единстве противоположностей во Христе — Вечности–в–настоящем.

Те, кто рассчитывали, что Иисус Христос, как “царь иудейский“, восстановит права и свободы евреев, их независимое от римлян царство, реализует их Прошлое–и–Будущее–в–настоящем, отпали от Него в момент предательства и распятия, когда стало ясно, что Царство Его не от мира сего. Христианство распространилось по земле совсем не потому, что обещало людям расширение прав, гражданские свободы, социальную защищенность, интеллектуальную изощренность или мир и рай на земле,

или хотя бы какие–то выгоды и материальные преимущества, но потому, что оно расширяло до исходного духовный простор человечества, явив, и с тех пор являя, и до скончания века имея являть, Вечность–в–настоящем. Причащаясь тела и крови Христовых, христиане, веруя, с “моментальными“, материальными хлебом, вином и водой воспринимают в себя Вечность. А не Прошлое, не Будущее и не Миг Настоящего. Для тех существуют иные пути реализации.

Вечность для верующих христиан присутствует, конечно, не только за каждым моментом настоящего, но и за прошлым: не в том смысле, что прошлое безначально, а именно в том, что оно имеет начало — в акте творения. Вечность, уже Вечность–в–настоящем, стоит и за будущим: не в том смысле, что будущее бесконечно, а именно в том, что преходящее оканчивается новой, бесконечной жизнью. Праздник Рождества — это праздник победы Вечной жизни над смертью в борьбе за настоящее. Все это составляет сущность христианской веры и выражено в ее символе (“Верую...“, “Credo...“). А когда веры нет, то Прошлое близоруко кажется безначальным, Будущее бесконечным, Миг Настоящего — не имеющим ни с чем связи, а Вечность как бы в действительности не существующей: не сотворившей мир, не действующей теперь, не ожидающей за концом времен.

Культуры можно рассматривать как своего рода мосты из реальности, в которой мы живем, как с некоего острова, в разные стороны, мыслимые нами времена. Чем крепче связи реальности, настоящего, с этими временами и чем меньше они друг друга исключают и лучше друг с другом в одной и той же реальности сочетаются, тем и богаче, и сильней, и интересней эта реальность. Для подобного расширения горизонтов, собственно, и нужны культуры и цивилизации. Идеал — когда во все стороны ведут хорошие построенные пути, поддерживаемые с “тех“ концов опорами, на которых держатся сами времена, — сотворившей и поддерживающей время вечной творческой силой. Но в реальности мы наблюдаем у обществ много строек незавершенных и то одну, то другую однобокость.

Бывает, что человек, общество или народ строит, строит мост в одну сторону и вдруг почему-то бросает его строить и начинает строительство другого моста в другую сторону. Как раз такой момент Россия переживает. Она делает попытку бросить недостроенный мост в Будущее и начать строить мост в Настоящее. Этому изо всех сил стараются помешать “строители Будущего”, согласные только на перестройку недостроенного. Один из них недавно горько посетовал: “... мы утратили самую великую ценность СССР — веру людей в будущее”. (Е. К. Лигачев. Рождение и смерть перестройки. *Куранты*. 10 (25), 17 января 1991, с. 5). Но такого рода сменами вех полна история человечества. “Одна из особенностей германской нации, — отмечает историк немецкого искусства, — состоит в том, что она всегда склонна обрывать прежний ход своего развития и приступать к новому, выбрасывая при этом за борт высочайшие достижения, приобретенные ею ранее. Отсюда внезапные изменения, иррациональные скачки, катастрофические повороты, которые мы так часто обнаруживаем в истории Германии”. (Отто Бенеш. *Искусство Северного Возрождения*, М., 1973, с. 117). К русским это относится в полной мере, и не только к сегодняшним.

4. РУССКИЕ

Русские прожили на свете тысячу лет. Крещение Руси можно считать моментом рождения русского народа. Ранее такого народа не существовало; существовал лишь княжеский род “Русь”, которому были подчинены некоторые славянские, финские и тюркские племена. По мере же усвоения христианства, живя под “русской” властью, поляне, древляне, новгородские словене, северяне, радимичи, вятичи, чудь, меря, весь, торки и др. сливались воедино, сплавлялись, образуя “русский” народ. Верность князьям, “Руси”, и вера во Христа-Бога создали из языческих племен христианский русский народ. Прав Чаадаев, можно вместе с ним воскликнуть: “Чудно, непостижимо. Целый народ, одним христианством созданный”.

Что означает “созданный”? Ведь не из ничего же: люди-то существовали. Но они себя иначе осознавали и вели — как члены племен и родов: их объединяла и разъединяла кровь, она была главным принципом этнической интеграции и дифференциации, и она, ее бытие во времени были главными предметами внимания художеств: комплекс прикладных искусств насыщал жизнь родовыми и календарными обрядами, устное словесное творчество воспевало подвиги силы и мужества героев-предков и поэтизировало вращение природного времени, годовой цикл (само слово “время” — родственник слова “вращение”). Хранящаяся в памяти и воспринимаемая на слух словесность объединяла ее коллективных творцов и владельцев и отличала их от других им подобных. Главенствующий смысл их жизни был, очевидно, добавлять поколение к поколению, тем самым удлиняя свою линию Прошлого-настоящее, защищая ее от попыток прервать или перечеркнуть другими, чужеродными линиями Прошлого-настоящее.

“И восста род на род”, — читаем мы в летописи о событиях, предшествовавшем призыванию славянскими и финскими племенами княжеского рода Русь. Люди, уставшие от взаимного истребления, призвали править ими род, обладающий устным сводом законов, “Русьской Правдой”.

Попробуем представить себе “типовую” душу язычника, обращенного к Прошлому. Ее владелец — убежденный консерватор. Ему может понравиться учение Конфуция с его культом предков и представлением о семье, а не об индивидууме, как об основной социальной единице. Ему должен быть свойственен “генеалогический стиль мышления” (выражение С. С. Аверинцева) и близок пафос Федорова, мечтавшего о воскрешении научными средствами всех предков. Высшей ценностью, самым священным, он должен объявить кровь, семя. Сможет убить за половую распущенность; введет кровную месть, вендетту. Если у него откроется литературный талант, станет сочинять что-нибудь эпическое о подвигах героев-предков. Составит и внедрит в традицию свод охраняющих честь и кровь законоположений, “Правду”.

Смыслом его жизни будет продление и, по возможности, расширение своего рода. Будущее, вечность? Вместе с одним из героев грузинского писателя Нодара Думбадзе он скажет: "У меня будет много детей, внуков, правнуков. Нас будет много, очень много, целое село. А потом нас станет еще больше, и весь мир будем мы. Мы никогда не умрем, мы будем жить вечно". Умирая, он приложится, подобно Аврааму, "к народу своему" (Бытие 25, 8).

По летописи, матери детей из хороших семей, "благородныя чади", которых креститель Руси, равноапостольный князь Владимир, принуждал учиться грамоте, плакали по ним, как по мертвым. Если сына брали на войну — допустим, в поход на Хазарию или на Царьград — тот имел возможность, вернувшись, продолжить род. Научаясь же грамоте, с нею он воспринимал "вечно" ориентированную культуру. Проникнуть в письменность из "устности" имели возможность только предания, связанные с правящим родом, но не эпос подчиненных этому роду племен. Так что между письменной и бесписьменной культурами "земли Русьской" разверзлась пропасть. Она так и не была до конца в Древней Руси преодолена. Род — инициатор христианизации страны, принадлежность к которому давала право на власть, в наибольшей мере сумел связать культ Вечности со своим языческим родовым культом. Так что отданным Владимиром учиться грамоте молодым людям гораздо труднее было, нежели князьям, оставаться членами своего рода-племени, делаясь богоспасаемыми индивидуумами. Для рода-племени они умирали, потому матери и оплакивали своих детей, как покойников. Но умирали племена — рождался русский народ.

Слезы противящихся письменности матерей, восстания волхвов и возмущенного ими народа — следы той "перестройки" общественного сознания, которая происходила с переводом стрелки "Добро" с Прошлого на Вечность.

Разумеется, переориентировать общество сразу с одного времени на другое невозможно. На такое решительное "покаяние" способны лишь немногие, как, например,

Феодосий Печерский, решительно порвавший с матерью, когда та попробовала отвратить его от Вечности и заставить жить в согласии с нормами и приличиями Прошлого. Части общества такая переориентация удается быстрее, части медленнее. Кто-то опережает "равнодействующую", кто-то от нее отстает. Ведь и революция 1917 г. не произошла бы, если бы часть общества не переориентировалась с Прошлого и Вечности на Будущее еще в XIX в.; да и крещения Руси не было бы, не появившись на Руси христиане (например, княгиня Ольга или отец и сын варяги, убитые толпой язычников в Киеве) задолго до 988 г.

"Равнодействующую" можно представить себе и даже вычислить как сумму действующих в обществе духовных сил, разнонаправленных векторов. Если современную российскую "равнодействующую" я представляю себе приближающейся к водоразделу между Будущим и Настоящим, то равнодействующая Киевской Руси видится мне медленно движущейся между Прошлым и Вечностью, в районе биссектрисы. По одну сторону от нее — устное словесное творчество, сочинение новым народом былин о Владимире Красное Солнышко, по другую, ближе к Вечности, — книжная церковная проповедь новому народу, как "Слово о законе и благодати" митрополита Иллариона или воскресные поучения Кирилла Туровского, а посередине — возникший одновременно с русским народом такой удивительный "пограничный" жанр, как русская летопись, — история происхождения Русской земли ("откуда есть пошла Русьская земля ... и откуда Русьская земля стала есть"), включающая и некоторые устные предания ("кто в ней почва первое княжити"), и проповедь, переходящую в хронику текущих событий. Летопись явилась литературным выражением культа княжеского рода и принадлежащей ему земли. Понятие же земли включало ее население, сплавляемый христианством народ. Как это естественно для эпоса, коллектив безымянных авторов (имя одного из них, "Нестер", мы знаем по чистой случайности) трудился над летописью, поколение за поколением, на протяжении шестисот лет. Доколе был жив, сосуществуя с христианством, языче-

ский по своим корням культ княжеской крови и земли, дотоле было живо летописание, канцелярский эпос Древней Руси, яркое выражение “равнодействующей” ее духовных устремлений.

Разумеется, на протяжении истории Древней Руси ее “равнодействующая” не оставалась неподвижной. Она всегда движется, но в какие-то моменты все это остро чувствуют, а в какие-то имеют возможность думать, что ничего по сути дела не изменяется. Мне кажется, что движению стрелки “Добро” (равнодействующей) в сторону Вечности помогло, как ни странно, монголо-татарское завоевание страны: княжеский род оказался униженным, Прошлое в значительной мере отрезанным, — один из двух тесно связанных этногенетических культов пострадал сильнее, оттого другой стал как бы чище. И в отличие от большевиков, тоже освободивших русскую Церковь от сращенности с культом прошлого, язычники-завоеватели XIII в. не оказались врагами веры во Христа.

Святой благоверный князь Александр Невский, герой того времени, свят, мне представляется, не как герой-полководец, защитник своих рода и земли, а как политик, сделавший возможным возрождение страны, начавшееся через поколение после него, несколько десятилетий спустя. Ведь он имел полную возможность, примкнув к римско-католическому миру, повести совместную с рыцарями-крестоносцами борьбу против татаро-монголов. Но православия на Руси пришлось бы туго. Александр Невский сознательно пошел на унижение княжеского достоинства ради сбережения страны с ее православием.

В XIV–XV в. русская средневековая культура достигла своего апогея, максимально чистой устремленности к Вечности–в–настоящем. Живопись, литература, архитектура того времени, мне представляется, — убедительные тому свидетельства. Достаточно вспомнить фрески и иконы Феофана Грека, Андрея Рублева, Дионисия Глушицкого, написанные Епифанием Премудрым жития преп. Стефана Пермского, Сергия Радонежского, церкви того времени. Последнее византийское возрождение поддерживало и питало этот духовный по-

дьем. Философия исихазма (“молчальничества”), восторжествовавшая в это время в Византии и повлиявшая на Русь, философия живой связи твари с Творцом, “божественной энергии” или “деятельности”, поддерживающей и пронизывающей мир, это философия именно Вечности–в–настоящем, в–каждом–моменте. Эта философия обращает внимание на внутренний мир личности, ее свободную волю и ее сознательные усилия. В среде тогдашних “молчальников”–подвижников появилась целая плеяда сильных личностей, возродивших на Руси православную цивилизацию. Они осуществили монастырскую — как книжно-культурную, так и хозяйственную — реколонизацию русского Севера; они были духовно независимы от мирских владык и не боялись идти против них, когда им велела совесть. И потому они стали ведущей духовной силой страны, и именно благодаря их влиянию и поддержке Москва сделалась политическим центром Великой Руси, а в потенци, осуществившейся три века спустя, центром многонационального государства, “всея Руси”. В середине XV в., поддерживая своими молитвами Василия Темного, северное монашество помогло московским князьям осуществить переход от старого родового принципа владения Русской землей к новому, династическому. Путь Прошлого в реальность как бы сузился. Соответственно заострился и стараниями мифотворцев (как и сейчас) “углубился” взгляд из реальности в Прошлое: монашеская интеллигенция на рубеже XVI в. выдумала родословную московских князей, восходящую якобы к брату римского императора Августа Прусу. В результате Иван Грозный был убежден, что именно его древнейшая кровь, из поколения в поколение дававшая его предкам право на власть, вознесла его выше всех на земле. Подобная оценка человека с точки зрения Прошлого, его крови, среди бояр проявилась духовным заболеванием местничества.

Но и духовное отклонение от “чистой” Вечности к Будущему началось инициативой монахов, правда, менее созерцательного, чем исихасты, более социально-деятельного толка, — инициативой Иосифа Волоцкого и его последователей, “иосифлян”, отстоявших в начале XVI в.

право монастырей владеть селами, необходимость смертной казни для еретиков и сильной, поддерживающей Церковь власти для усовершенствования общества. Не Вечности, и вопреки ее заповедям, именно Будущему власти принесли тогда человеческие жертвы.

Смутное время начала XVII в. было очередным кризисом культа Прошлого на Руси. Оборвалась династия, культ которой в паре с православным церковным культом играл этногенетическую роль. Успех самозванцев (как и в XX в. некоторый успех самозванных детей Николая II) объясняется духовным голодом народа по культивируемому им Прошлому. Страну опять спасла православная Вечность: вдохновляемое монахами провинциальное православное воинство освободило ее от поляков (едва не севших, кстати сказать, в лице избранного в Москве королевича Владислава на русский царский трон). Но затем Церковь вновь помогла реставрации культа Прошлого—в—настоящем, развитию рядом с культом Вечности государственного культа правящей крови и династического (“прошлостного”) принципа получения власти. Вплоть по 1917 г. благословляемое от имени Вечности Прошлое продолжало у нас давать право на власть. После 1917 г. власть московских правителей начала санкционироваться Будущим и продолжает быть санкционируемой им до сих пор, включая власть затеявшего “перестройку” Горбачева. А главы некоторых республик, в том числе России, пытаются теперь найти ей опору в Настоящем.

В XVII же веке, вскоре после реставрации Прошлого, продолжилось на Руси и освоение Будущего, способное усовершенствовать окружающий мир. Замечательный проект усовершенствовать мир путем освобождения православных народов из—под власти мусульман и католиков и объединения их под властью московских царя и патриарха, — исходивший, надо заметить, от самих этих народов, — повлиял на решение московских властителей провести реформу русской Церкви. Почему — Церкви, а не только государства? Потому что именно единство веры побуждало другие народы тянуться к единственной тогда

свободной православной стране, Московской Руси; и ее Церкви предстояло тогда из национальной, какой она сделалась в XV в. после отделения от павшего Царьграда и от Церкви Малой Руси, вновь стать наднациональной, чтобы быть способной вместе с правительством объединять эти народы на деле. Для того реформаторы и старались привести практику русской православной Церкви в соответствие с церковной практикой ожидающих освобождения народов. Реформа была энергично проведена патриархом Никоном; но под конец своей несчастной жизни он на ней уже не настаивал; и она не имела бы столь плачевных последствий, если бы не была государственно узаконена царем Алексеем Михайловичем. Громадная часть населения страны из—за верности своим традициям оказалась по другую сторону закона. Стремясь к политическому объединению с иными народами, правители духовно раскололи свой. Реформаторы без уважения относились к русскому прошлому и с верой, надеждой и любовью смотрели не на Вечность, а в Будущее, “вперед”, и, как то и бывает в таких случаях, лихо приступили к кровавым экзекуциям — стали отрубать руки, вырывать языки, вешать и жечь несогласных. А защитники Прошлого ценили его за пронизанность Вечностью дороже собственной жизни и от будущего, которое — они видели — уже наступало, ждали только антихриста. Он и незамедлил их глазам явиться в лице Петра I, взиравшего на русские традиции с таким же презрением, как патриарх Никон до него и Ульянов—Ленин после него. Впрочем, он оставался верующим христианином и никому не препятствовал веровать. Петр только отказался от Церкви как объединяющей подвластные ему народы силы. В этом смысле его можно назвать плюралистом. Он решил, что объединять его многонациональную империю изнутри должно Будущее. Он оценил возможности этого ново-европейского идеала. И он перевел страну через духовный водораздел между Вечностью и Будущим в сторону Будущего: Вечности в общественном сознании стало меньше, а Будущего больше. На протяжении XVIII—XIX вв. Россия заращивала образовавшуюся рану, новую разверзшуюся пропасть между разнонаправленными рус-

скими культурами, и когда чуть-чуть зарастила, явились Достоевский, Константин Леонтьев, Владимир Соловьев, возмечтавшие — в полном соответствии с достигнутым промежуточным положением равнодействующей — о религиозно окрашенном светлом грядущем истории человечества во главе с Россией.

Как в XI–XII вв. творческий синтез, стремление к связи “времен”, культур одной страны, создало древнерусскую литературу, архитектуру, небывалую ранее культуру, так 700 лет спустя, в “симметричную” относительно “Вечности” эпоху XVIII–XIX вв. подобный творческий синтез, стремление к связи времен, создало русскую классическую литературу, музыку и т. п., новую русскую культуру.

Ленин, Сталин и их соратники повернули страну лицом уже прямо к Будущему, запретили любые повороты головы в стороны или назад и бесчеловечно сузили поле общего зрения. Страшный опыт попрания, уничтожения Прошлого, Вечности и Настоящего, обернувшийся — не знаю, поправимым ли? — духовным и физическим ущербом многомиллионных народов и запустением их земель, у всех перед глазами. Принудительно сделанное “поклоняемым” Будущее оказалось самым настоящим идолом, языческим или неоязыческим умотворным болваном, далеко не человекообразным, страшно кровавым, самым из болванов ненасытным.

Неверно говорить о культе личности и его жертвах: был и длится на земле там и сям, требуя новых вождей-жрецов и новых жертв, поганый культ Будущего. Казалось бы, идолище потеряло часть поклонников даже в рядах служителей своего культа, членов коммунистической партии. Так, но сколько человек вышло из партии, не утратив веру в Будущее, просто ужаснувшись делами именно этой партии? Да ведь и “перестройщики” во главе с Горбачевым никогда не отказывались от веры в Будущее и его культа; просто они частично разобрали обветшалые стены храма своего идола (и у страны дух захватило от открывшегося простора!), но только, чтобы их обновить, перестроить. Думали, кажется, поставить их

пошире и повыше, чтобы и традиции (Прошлые), и религия (Вечность), и рынок (Настоящее), чуть-чуть ожив, лучше служили делу Будущего. Но вот, одни устремились от постылого Будущего прямо к Прошлому, другие — к Вечности, третьи — к Настоящему. Тогда привычными государственно-террористическими методами — танками, автоматными очередями, ударами ножа и топора, присвоением принадлежащих людям денег — стали всем указывать рубежи, которые горячие головы пересекли и за которые не следует выходить: на этих — по сути дела старых — границах должны быть возведены новые ограды с колючей проволокой, стены обновленного храма Будущего. Перестройка его еще не закончена: всякая перестройка предполагает ведь сначала разборку чего-то старого, а потом строительство того же заново. Старые стены разобраны, место новых намечено, теперь надо ждать самого строительства. Вопрос сейчас в том, войдут ли испуганные народы в указываемые жрецами Будущего пределы и построят ли опять сами себе тюрьму с одним выходом в погибельное “светлое будущее”, или, пользуясь случаем, разбегутся, кто куда; или же — на что я надеюсь — найдут способ нормального общего бытия в открытом во все стороны мире.

5. СВЯЗЬ ВРЕМЕН

Коммунизм компрометирует себя именно тем, что разрывает естественную для человеческого существа, сообщества связь времен, тем самым убивая их изнутри. Наверное, в любую сторону обращенные душа или народ — не только в сторону Будущего — могут быть погублены таким же образом, — путем лишения их духовного пространства, свободы совести.

Конечно же, мы люди свободные в глубине души, в совести. Наделенные от Бога благодатью свободы, нуждаемся ли мы в ее обеспечении человеческими законами, средствами несвободы? Ведь внутренне свободным внешняя несвобода хоть и неприятна, как всем нормальным людям, но не страшна. В глубине души, где свобода, — не

страшна. Ибо “Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески несправедливо злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь...” (Матфей 5, 11–12). Но зачем же позволять мучить людей? Ввиду того, что страшно с Россией, да, конечно, мы чрезвычайно нуждаемся в эффективном обеспечении в ней свободы совести.

Большой вред православию на Руси причинили цари из династии Романовых, начиная с Алексея Михайловича, обратившие Церковь в подручное государственное учреждение. Но еще больший ущерб наносят ему коммунисты, низведшие себя отвержением Вечного и своими делами много ниже “социально близких” к ним уголовников, — причем не столько тогда, когда они против Церкви воюют, сколько тогда, когда им удается использовать ее в своих целях. Не подменять Божье кесаревым и не рвать связь времен — это очень важно и для душевного, и для общественного здоровья.

Наверное, не я один замечал, как в проходящую эпоху молодые российские люди, задыхавшиеся от безвременья в духоте “светлого будущего” и потому старавшиеся куда угодно вырваться — по большей части на Запад к Сладкому Настоящему, — обретая в своей душе с Божьей помощью веру во Христа-Бога, Вечность-в-настоящем, вдруг — к удивлению начальства и окружающих — начинали в своей оскверненной и поруганной стране жить без всякого чувства ущемленности, равномерной и цельной духовной жизнью, а с ними и вокруг них все преображалось, начиная с семьи. Или же, вырвавшись за границу готовыми денационализироваться, к собственному удивлению становились там “полномерными” русскими (даже часто не будучи ими по крови), вместо сладкого Настоящего-в-настоящем обретая православную Вечность-в-настоящем. Наши же мало затронутые русским влиянием кавказцы и азиаты, освобождаясь от коммунистических шор, по большей части предаются культам Прошлого, каждый своего, — и тут же начинает литься кровь в межэтнических конфликтах, — к вящей радости жрецов Будущего. Коммунистические десятилетия настолько снизили духовный потолок у части

русских, что не приходится удивляться появлению и среди нас подобного рода кровожадных, воинствующих язычников-националистов. По закону единства противоположностей, националисты и коммунисты легко находят друг в друге союзников. В Церкви и те и другие видят лишь элемент русского национального Прошлого, способный — или неспособный — принести пользу Будущему. Таким образом, их дух вытянут по горизонтали на манер китайского или индийского. Разумеется, Настоящего-в-настоящем, не говоря уже о Вечности-в-настоящем, наш народ по-настоящему от них никогда не получит.

А ведь Настоящего наш народ по-настоящему так и не пробовал, пробовало тайком за своими заборами только начальство. Но никакими карательными и грабительскими мерами “номенклатуре” не удастся, конечно, удержать сладкий Миг Настоящего пленником своего чиновничьего полуподполья. Он станет доступным для всех идеалом, когда на самом деле победят наши демократы, если только мы до этого не “сдохнем от голода и холода”. И вместо бесконечных бодрящих сообщений в последних известиях о единодушно принятых коллективами планах и обязательствах перед вождями и партией их перевыполнить, мы получим по нашему радио, телевидению и в газетах — да уже и начинаем получать несмотря на пустые прилавки и изъятие денег — бесконечные бодрящие рекламы средств, способных сделать нашу жизнь еще более сладостно-Настоящей. Но сладкий Миг Настоящего, не освященный Вечностью, при нынешнем нравственном одичании и нищете особенно — кратчайший путь ко всевозможной гибели. Но ведь Вечность в своей проповеди всегда и имеет в виду свою противоположность — страсти Настоящего. Христос ведь грешников, не праведников призвал к покаянию; грешники ведь послушали Его, а не такие добродетельные слуги Прошлого, как первосвященники Анна и Каиафа, или Будущего, как Понтий Пилат.

Так что и мировой, и тысячелетний российский, и сегодняшний советский опыт, и так важный для нас сейчас инстинкт самосохранения, и элементарный расчет — все свидетельствует в пользу того, что только Вечность-

в-настоящем способна, как в ладошке, сохранить совокупность нашего прошлого, настоящего и будущего, нашу связь времен, не дать ей порваться.

6. ПРЕДРЕНЕСАНС, КАНУН ВОЗРОЖДЕНИЯ, ИЛИ НАЧАЛО КОНЦА ?

Итак, мы прожили на свете тысячу лет и поворачиваемся теперь лицом к Настоящему. Рожденные прикосновением Вечности к Прошлему, мы долго не могли оторвать от Прошлого уважительный взгляд, затем перевели его — через Вечность — в противоположную сторону, на Будущее, а теперь, содрогнувшись, отворачиваемся от него кто куда, но большинство обращается, кажется, к Мигу Настоящего. Быстрой или медленней, но обращается. Прошлое и Будущее исторически были связаны у нас с Вечностью, христианством: одно — как дохристианское, другое — как сразу после. А Миг Настоящего и по природе — то своей противоположен Вечности, и исторически не имеет у нас с ней непосредственной связи, так что, будучи оторван от своей противоположности, он грозит стать в нашей стране до опасной степени свободным от всех и всяческих заповедей и норм, как “пережитков” и “предрассудков”. Он может сделаться очередным поливаемым кровью идолом, причиной гибели многих, если не страны. Но, противоположный Вечности в наших глазах, он соединен с ней в ипостаси Бога-Слова, пришедшего, как мы уже вспомнили, именно грешников призвать к покаянию, так что отсюда может начаться и путь спасения многих и страны.

По возрасту, стадияльно, мы переживаем сейчас как бы Предренессанс. Ведь как раз после тысячи лет христианства в странах Западной Европы окончились “Средние века”, наступило “Возрождение”, Миг Настоящего освободился от Вечности и оторвал от нее Прошломое и Будущее. Втроем эти твари сделались самоценными, и их полномочные представители — Античность, Человек, Общество — стали предметами служения и поклонения. Кто сожалеет, что православие — не католичество и не протестанство, по сути дела, жалеет, что мы еще такие

молоденькие, что оказываемся — стоит нам дать ему руку — ведомы Церковью в Царствие небесное, а не ее затягиваем в наши кумирни и капища. Но теперь мы уже не молоденькие: тысячелетнее историческое царство Христова в России, с мученичеством напоследок, окончилось; христиане уже не большинство населения этой страны. Станут ли они когда-нибудь вновь решающей силой? Смогут ли увлечь других своей радостью полномерной духовной жизни? Удастся ли им и в этот раз соединить Вечность с настоящим своей страны? Или же, ослабленные мучительством Будущего, они не устоят теперь перед искушениями Мига Настоящего, и их проглотит очередной языческий идол, пожирающий своих поклонников? Освобождающееся от них место под солнцем зальет со всех сторон море дичающих, вновь восстающих друг на друга племен, разных совмещенных в стране несовместимых Прошлых. Какой островок в этом море — или континент в этническом океане — удержат те, кто сумеет пройти и через эти мытарства? В этом проблема сегодняшней России.

Паствы в ней, нуждающейся в добрых пастырях, в их духовном окормлении, их мыслях, очень много. А задачи пастырей с поворотом страны к Настоящему становятся сложнее и труднее. Европа, решая эти задачи, религиозно раскололась. Мы еще вполне можем дожить до религиозных войн в России, о которых вздыхал Чаадаев. Чтобы еще раз спасти эту землю (в старом понимании слова, имеющем в виду не только территорию, но и ее население), российское православие должно, я думаю, лишь больше, чем когда-либо, быть самим собой, Православием, то есть изо всех сил делать то, что для Церкви и естественно: осуществлять в нашей жизни и проповедовать окружающим парадокс Вечности-в-настоящем, тем самым удерживая от распада и освящая нашу жизнь, воссоздавая и распространяя в ней связь всех времен и радость неущербного бытия. А все остальное, если время будет, приложится. “И Господь даст благо, и земля даст плод свой” (Псалом 84, 13). ■

ПЕСНЯ О ГОЛУБИНОЙ КНИГЕ *

В начале было Слово...

(от Иоанна Святос Благовествование)

Известный польский филолог-русист Рышард Лужный, можно сказать, осуществил свой монументальный литературный замысел — издание на польском языке жанровой «триптиха-трилогии». Ее первая часть — «Сказание о невидимом граде Китеже» («Из легенд и преданий Древней Руси» — составление, перевод на польский язык, вступительная статья и примечания Рышарда Лужного)** — антология произведений легендарно-исторического жанра древнерусской литературы, а также русской литературы XIX и XX вв. Книга увидела свет в польском католическом издательстве «ПАКС» (Варшава) в 1988 г. и была, как и вся трилогия, посвящена тысячелетию Крещения Руси. Вторая часть — «Песня о голубиной книге» (антология русской народной религиозной поэзии — духовных стихов) вышла в том же издательстве в сентябре 1990 г. Третья часть трилогии — «Слово о Боге и человеке» (антология произведений восточно-славянской религиозной прозы, которая охватывает период от Слова философа из «Повести временных лет» до сочинений протопопа Аввакума и Епифания Премудрого, а также княжеских житий XVII в.) — сдана Лужным в печать в 1990 г.

* «Pieśń o niebieskiej księdze». Antologia rosyjskiej ludowej poezji religijnej. Wybrał, przełożył i opracował Ryszard Łużny. Instytut Wydawniczy Pax. Warszawa 1990. Рышард Лужный — профессор Католического университета в Люблине (ЛГД) и Ягеллонского университета в Кракове. В период борьбы «Солидарности» занимал активную гражданскую позицию. Католик.

** «Opowieść o niewidzialnym grodzie Kiteżu». Z legend i podań Dawnej Rusi. Wybrał, przełożył i opracował Ryszard Łużny. Instytut Wydawniczy Pax. Warszawa 1988.

Нам кажется, что три части трилогии — это как бы три пространства, три измерения, в которых животворит Слово Божие. В легендах и преданиях Слово воплотилось в действие и стало памятью. В духовном стихе Слово вошло в сердце народное и выпелось песней. А осветив разум, воплотилось слово в религиозную философскую мысль. Так память, сердце и разум русского православного человека заключили в себя вечное Слово, проросли им, и посеянное взошло и стало мощно плодоносить.

Замысел Лужного — создание триптиха жанровых антологий — оригинален. Никогда еще все эти произведения, включенные в каждую из трех книг, не объединялись подобным образом, никогда не выходили они в такой последовательности под одной обложкой, никогда еще жанровые антологии не составляли подобного единства. Как нам кажется, жанр в антологии проясняет себя именно через связь, а соединение различных произведений, их соседство становятся в данном случае доминантой научного филологического языка. Поэтому, несколько не умаляя значения статей Лужного, предваряющих публикацию текстов, скажем, что полноту осмысления жанра несет в данном случае все-таки не слово ученого-исследователя, а само его деяние, его детище — КНИГА. Новое самостоятельное единство начинает говорить своим художественным языком, переключаясь через года и столетия. Ведь антология — это и последовательное развитие одной поэтической мелодии, одного литературного мотива в нотной гамме времен, и переключка, творческое «ауканье» отдаленных эпох, и целый собор голосов, слитых в единый хор разноликого жанра. В этой статье нам бы хотелось кратко познакомить читателя со второй частью трилогии Лужного, а также поделиться некоторыми своими соображениями. Прислушаемся, какие живые звуки откликнутся нам в «Песне о голубиной книге».

Сборник русских духовных стихов занимает срединное положение в структуре всей трилогии, и в этом есть свой символ: середина — сердцевина, нечто, заключенное в поэтической глубине. Духовный стих — жанр русского фольклора, песенная эпическая, лиро-эпическая или чи-

сто лирическая форма народной поэзии. Как и во многих других жанрах фольклора, в духовном стихе словесный образ выводится на свет белый мелодией. Но в отличие от героической и бытовой былины, баллады, а позднее и исторической песни, духовный стих раздвигает границы земного бытия и выходит в пространство лирической вечности. Земной, человеческий голос поет о таинствах бытия Божия, земной, теплый голос возносится к горней высоте. Именно христианская легенда, как подчеркивает Лужный, указала пути и дороги, по которым начал свое восхождение духовный стих: жизнь и смерть и воскресение, добро и зло и одоление зла, Бог и дьявол и Слава Господня во век — не избегнет их скрещения голос поющего. И разносились вещие звуки каликами—странниками по всей Святой Руси.

Вся полнота тысячгласого народного собора, его мыслей и чувствований должна была слиться и зазвучать в голосе безымянного поэта. Течение каждого дня истекает в вечность. В художественной реальности духовного стиха вечность смотрит из глаз каждого дня. Быт и история, проза повседневности, преображаясь в таинстве поэтического творчества, озаряются светом вечной жизни — Священной истории. Слово Завета погружается в теплую полнокровность народного земного бытия, и в этом рождающем лоне Дух обретает новую поэтическую плоть.

В фольклоре творческий акт всегда соединяет два начала — индивидуальное и соборное. Поэтическое “я” художника вбирает в себя всю бесчисленную золотую словесную россыпь целого народа, намытую водами постоянно текущего времени. Не украдкой и тайком, а жадно и открыто припадает народный поэт к древним скарбницам драгоценных словес. Это книги Ветхого и Нового Заветов, палеи, апокрифы, другие жанры религиозной святоотеческой литературы, древнерусская литература, вобравшая в себя традиции средневековой византийской и южнославянской религиозной письменности, наконец, это и ее многочисленные жития, различные жанры и формы агиографической прозы (патерики, прологи, четьи mineи, особенно жизнеописания наиболее

почитаемых святых, монахов, отшельников, подвижников, мучеников за веру).

К XVII веку, как отмечает Лужный, заканчивается жанровое формирование духовного стиха, вместе с народным эпосом своими корнями уходящего в раннее средневековье, а XVIII и XIX века лишь укрепляют границы—стены жанра, который начинает записываться только во второй половине XIX столетия. Претерпевая определенную модификацию, не исчезает духовный стих из народного репертуара и в XX в., однако после революции он фактически уходит из поля зрения отечественного литературоведения. Поэтому в антологию Лужного были в основном включены произведения из сборника “Стихи духовные” (составитель и автор вступительной статьи Е. А. Ляцкий, СПб, 1912), а также из “Сборника русских духовных стихов” (составитель В. Г. Варенцов, СПб, 1860), и сборника “Калеки переходные” (исследование П. А. Бессонова, М., 1861). Издания эти польский ученый называет “классическими свидетельствами эпохи наивысшего расцвета филологических и исторических наук в России XIX века”. Структура антологии Лужного наиболее сходна с композицией “Сборника русских духовных стихов” В. Г. Варенцова.

Поэтическая нить духовного стиха связует все концы и начала и тклет, тклет свой поэтический космос, по созвездиям которого мы читаем тайну бытия. Лужный отмечает, что наиболее древний классический репертуар духовных стихов рождает своеобразную, “упрощенную, ограниченную в выборе героев и сюжетов “историю спасения” (с. 15) — от сотворения мира до исполнения последних сроков и времен.

“Стих о голубиной книге” * кладет начало настоящей антологии и “формирует” ее название, и в этом нам видится знак самой природы, генезиса жанра, в котором герои книг Ветхого Завета, Евангелия, житий покидают священные страницы и сходят в свежевспаханные борозды народного духовного стиха: вечное Слово соединяется со своим читателем, граница, ранее разделявшая их, исчезает. Книга падает с неба на землю: сюжет этого духовного стиха — сюжет рождения самого жанра.

Жизнь книги на земле становится художественным императивом повествования. “В кругу народной космогонии” — так называется первый раздел антологии, и этот круг прочерчивает “Стих о голубиной книге”, который Лужный называет произведением о “природе вещей”, о сущности сотворенного мира, “трактатом-диспутом”, близким по форме к философскому диалогу. Небесная книга скрывает в себе все ответы на все вопросы, которые духовными очами читает царь-пророк Давид перед многочисленными собравшимися. И весь мир в каждой строке таинственной книги является его очам как оттиск божественной плоти:

Зачинался у нас белый свет
От самого Христа Царя Небесного.
Солнце красное от лица Божия.
Зори ясные от риз Божиих,
Млад светел месяц от груди Божиих.
Ночи темные от дум Божиих ...

(“Сборник русских духовных стихов”)

“Стих о голубиной книге” — произведение синкретической природы, сплав различных апокрифических сказаний, в котором христианская картина мира выступает то из рамы византийской книжности (“Беседа трех святителей”), то из рамы народных поверий, древнейших космогонических сказаний (устная повесть о споре Правды с Кривдой), при этом, как подчеркивает Лужный, излучая “русско-московский” колорит.

Кажется, что герой “Стиха о голубиной книге” — царь Давид — “убежал” из “Biblia rauregum” (второго раздела антологии), а вернее подводит читателя к композиционной “границе”. Духовные стихи, включенные в “Biblia rauregum” (“Плач Адама”, “Плач Иосифа”, “Иосиф прекрасный, странник”, “Рождество Христово”, “Об Ироде и о Рождестве Христовом”, “Сон Мати-Марии”, “Стих о рас-

* В контексте настоящего издания польское слово “piśń” имеет в русском языке два эквивалента перевода: “песня” и “стих”. Поэтому название антологии Лужного “Piśń o niebieskiej księdze” переводится как “Песня о голубиной книге”, а аналогичное название духовного стиха, включенного в антологию, как и в русском оригинале — “Стих о голубиной книге”.

пятия”, “Стих о Вознесении”, “Стих о Покрове” и др.), по замыслу Лужного, знакомят читателя с “целой поэтической Священной историей, Библией в картинках, Библией для народа” (с. 15). Итак, чтение метафизической — Голубиной книги даруется царю-пророку Давиду, герою другой вечной книги — Библии, или, скажем иначе, Голубиная книга — это образ Слова Божия, которое слышат герои Священного Писания. Книга, упавшая с неба на землю, — это бытующий в народном сознании образ богодухновенности Библии, воплощение вечного начала — истока всей жизни. Поэтому композицию антологии в целом можно представить в виде расходящихся кругов от Слова, брошенного в творческую бездну незримую рукою.

Но “Biblia rauregum” — это то, что считают своей жизнью герои третьего раздела антологии — “Безумцы божьи”. Духовные стихи, объединенные под этим заглавием, Лужный называет “пантеоном святых”, целой “народной агиографией”: “Стих про Егорья Храброго”, “Димитрий Солунский”, “Алексей Божий человек”, “О спасении Елисавии Арахлинской царевны”, “Федор Тирянин”, “О святом младенце Кирике”, “Борис и Глеб”, “Смерть Аники-воина” и др. Продолжение Библии, Евангелия — это жизнь Слова Божия в судьбе человека, поэтому кажется возможным предложить синонимический вариант к заглавию раздела — “Одержимые Словом”. Земная судьба героев, святых, мучеников становится исполнением Слова, в то же время в духовном стихе эта судьба, эта жизнь, это воплощение слышится в младенческом лепете народных уст. Тайна святости переживается столь приближенно, столь интимно, что возникает полное ощущение сопричастности, соединенности с нею. Герой-святой-мученик-праведник-подвижник предстает в духовном стихе как один из “нас” — лепестков тысячецветного народного древа, целый народ его рукой стучится во врата Вечности.

Обратимся к духовному стиху “Милостивая жена милосердия”: чтобы спасти от погони младенца Христа, женщина бросает в огонь собственного сына и берет на руки маленького Мессию. Но не сгорает ее дитя:

Во печи трава вырастала,
На траве цветы расцветали,
Во цветах младенец играет,
На нем риза солнцем возсияет,
Евангельскую книгу сам читает.

(*"Стихи духовные", стр. 25*)

Так и сама поэзия народная, как младенец Божий, Отцу Небесному радуется, в цветах лазоревых расцветает. Два образа сливаются воедино — младенца, играющего в цветах и читающего Книгу, — наверное, это и есть поэтическая метафора духовного стиха о себе самом, в которой слились детская вера и радость творчества, улыбка ребенка и улыбка цветка.

Уже сам перечень заглавий духовных стихов, объединенных в четвертом разделе антологии "В горизонте эсхатологии", дает полное представление о тех "последних вопросах", по выражению Лужного, которым они посвящены: "О Гадаме", "Стих о смерти", "О спасении души", "О покаянии", "Плач души", "О Михаиле Архангеле", "К плоти", "Стих о страшном суде", "Какого тяжкого греха земля не может простить?" и др. Но если движение познания в "Стихе о голубиной книге" в основном направлено сверху вниз по траектории падения таинственной книги с неба на землю, то в духовных стихах "эсхатологического цикла" стрелка художественного компаса строго указывает вверх. Пространство перехода от земли к небу, пространство расставания и встречи в духовном стихе преодолевается с глубоким терпением и твердой покорностью. Наверное, ничего не осталось ни в этой жизни, ни в будущей, пред чем опустит свой поэтический взор безмянный певец, даже трубных звуков Страшного суда не убоится его голос. С земли луч художественного народного сознания направляется в бесконечность, весь зримый и конкретный образ которой рождается от знания Слова-Книги-Библии. Наклоняясь над бездною вечности, соборный поэт твердо стоит на ногах, не шатается и не падает, потому что опора ему — камень Слова Божия, который не поколеблется вовек. Он знает все: что скажет Христос, о чем попросит

Богородица, о чем восплачет душа. Устройство всего мира для него ясно и понятно как заповедь.

Но нарушена соборная гармония народного хора церковным расколом XVII в. В пятый раздел антологии "Духовное наследие протопопа Аввакума" включены "эсхатологические" стихи, несущие на себе наиболее сильный отпечаток раскольниковой среды, в которой они бытовали: "Взойду я на круту гору", "Роспевец", "Стих пустынножителей", "Соловецкий монастырь", "Песня об Аллилуевой жене", "Стих преболезненного воспоминания" и др. Староверы сердцем приняли духовный стих, единственный жанр фольклора, который они допустили в свою поэтическую молельню. Духовный стих для старообрядцев, наряду с Библией, житиями святых, гимнами, многочисленными литургическими текстами, нес нетронутое ржавчиной нового времени Слово Божие, слезами, потом и кровью древней русской православной веры омытое. Как покаянный псалом-молитву твердили его беспоповцы во время служб Великого Поста. И если сам генезис жанра духовного стиха нам представляется возможным определить как сошествие Слова в художественную плоть народного языка, то жизнь староверов на краю, над пропастью, жизнь в постоянной готовности и страстным ожидании Второго пришествия Спасителя, конца Света, казалось бы, как нельзя лучше соответствовала произрастанию и плодоношению жанра. Произрастанию — да. Но плодоношению ли?

Возникает странное ощущение, что именно этот край целого, эта пустыня спасающихся, меняя в своем новом пространстве угол падения лучей Слова, начинает что-то странное образом изменять и в нем самом. Истина собора становится истиной его части, поющей в мучительном надрыве своего избранничества. Смирненное принятие божественного глагола сменяется уверенностью в полном обладании им. Твердый камень завета, на котором стоял народный певец, не боясь заглядывать в любые бездны, стал раскачиваться у самого своего основания. Собственный Страшный суд над всем миром — в эту безвозвратную бездну гордыни ринулась поэтическая мистерия староверов. Поэтому думается, что духовные стихи, наиболее

крепко запечатанные печатью раскола, как бы заново народившиеся в раскольничьей купели, несут на себе неотвратимый отсвет угасания жанра. Нарушение гармонии в мире, в соборе, в космосе у старообрядцев рождает, по существу, на наш взгляд, новый жанр — обличительной молитвы-гимна. И рождение это происходит в “прекрасной пустыне”:

Во темных во лесах,
Во горах ... во вертепах
Во пропастях во земных...

(“А кто бы мне построил...”, *
из “Сборника русских духовных стихов”, стр. 189)

В проторенное мерное русло духовного стиха из старообрядческих ущелий врывается бурный поток, клубясь и пенясь над еще недавней гармонией смиренных звуков.

Наконец, мы подходим к последнему разделу антологии Лужного — “Духовный стих в фольклоре и литературе”, который посвящен некоторым его жанровым гибридам. Народные произведения из былинного репертуара (“Сорок калик со каликою”, “Васька-пьяница и царь Кудреван”, “Мамаево побоище”), памятник древнерусской литературы второй половины XVII столетия неизвестного автора (“Повесть о Горе-злочастии”), а также отрывок из “Повести о Светомире Царевиче” ** Вячеслава Иванова (“Стих о Святой Горе”), как полагает Лужный, проросли жанровыми побегами духовного стиха. Вяч. Иванов взял эпиграфом к своему произведению слова Владимира Соловьева: “Трудна работа Господня”. Думается, что великой помощью, утешением и отрадой в его трудном христианском пути стал для русского народа духовный стих, поющий “во Славу Божию”.

(Москва, апрель 1991 г.)

* Стих не включен в антологию Лужного.

** См. статью Р. Лужного “Вячеслав Иванов — какого мы не знаем”. Ryszard Luźny “Wiaczesław Iwanow jakiego nie znamy”, *Slavia orientalis, Rocznik XXXVIII*, 1-2, Warszawa, 1989.

С. ХОРУЖИЙ

ХОМЯКОВ И ПРИНЦИП СОБОРНОСТИ

Душа Православия — соборность.

(о. С. Булгаков)

Ранним славянофилам довелось стать родоначальниками самобытного русского философствования. Это привычное и, в общем, справедливое суждение бесполезно уточнить. Реально и вещественно, у славянофилов берет начало еще не сама русская самобытная философия, а скорее лишь ее идея, мысль о ее “возможности и необходимости”, говоря по Ивану Киреевскому. Здесь их родоначальной роли уже нельзя не увидеть. Еще в сороковых годах прошлого века, по свидетельству современника, “философия была в России запретным плодом и преследовалась как нечто вредное и совершенно лишнее для нашего общества”.¹ Косности предрержащих противостояли ростки прогресса, молодые профессора-западники. Эти убеждены были, что дело русского просвещения требует и овладения философией, однако таковое может лишь состоять в усвоении западных достижений и, в первую голову, новой немецкой метафизики; никакой иной философии нет и не может быть. Одни Киреевский и Хомяков сказали, что философия потребна и суждена России в порядке внутреннем, а не внешнем, в порядке органической жизни русской культуры — а не оттого, что надобно быть не хуже умных соседей. И такая внутренне необходимая философия, говорили они, не может быть попросту позаимствована. “Наша философия должна развиваться из нашей жизни”;² она должна быть в живой связи с истоками истории и культуры, служа их раскрытию. И тогда она явит собою “любомудрие самостоятельное, соответственное основным началам древне-русской образованности”, хотя и впитавшее “все вопросы образованности современной, все логические истины, добытые наукою”.³ Это самостоятельное любомудрие, повторим,

еще не воплотилось у них; однако они сумели ясно увидеть его пути и отчетливо сформулировать его проблемы.

Две кардинальные темы, поставленные славянофилами, сделались вечными спутницами русской мысли до сего дня: историософская тема *самобытности* и онтологическая тема *соборности*. Развитие первой темы есть общий вклад обоих основателей движения, Хомякова и Ивана Киреевского, а также, по справедливости, и Пушкина: не говоря о знаменитом письме к Чаадаеву, которое все — манифест русской самобытности, отдельные пушкинские тезисы в своей сжатой зрелости стоят трактатов: “греческое вероисповедание дает нам особенный национальный характер”, “история России требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные из истории христианского Запада...” Иное — с идеей соборности. Идея эта, уловившая глубинную суть православной религиозности, самую “душу Православия”, как гласит наш эпитафия, — в своем появлении была неразрывно связана с единственным именем — Хомякова.

“Соборный”: одно это слово содержит в себе целое исповедание веры“ (2, 282),⁴ — писал Хомяков. Войдем, вслед за ним, в многослойный смысл слова. По своему ближайшему толкованию, соборность, как известно, обозначает некоторый признак или принцип, согласно которому члены некоторого собрания, некоторого человеческого множества, связываются воедино и образуют между собою особого рода общность, именуемую соборное единство или же просто Собор. Иначе сказать, соборность есть определенный принцип собирания множества в единство — принцип связи, принцип соединения. Так говорит об этом сам Хомяков: “Собор выражает идею собрания, не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею единства во множестве“ (2, 281). Возможны, и осуществляются в реальности, весьма различные виды единства множества, и суть Единства Соборного отчасти помогают раскрыть его противопоставления иным видам объединений. Так,

Хомяков противопоставляет Соборное Единство — единству, которое образует груда песчинок, или единству, которое являет собою ряд кирпичей, уложенных в стену. В первом случае, единство является чисто внешним, несколько не преодолевающим раздельности, разъединенности своих элементов, — а соборность, по Хомякову, предполагает связующее начало и реальную общность. Напротив, во втором случае элементы единства жестко подчинены целому, которое раз навсегда закрепляет их в одном неизменном положении. Тем самым, в таком единстве всецело отсутствует свобода, которую Хомяков предполагает важнейшим из всех предикатов соборности. Соборное единство противопоставляется также и разнообразным человеческим коллективам, которые складываются на почве общности каких-либо вещественных целей и интересов и которые философ называет ассоциациями или дружинами. Ибо держится оно, по Хомякову, отнюдь не общностью интересов, но связью духовной и нравственной, связью общей любви.

Но весь этот школьный способ образования понятий путем отличений и разграничений вовсе не составляет главного. Чтобы войти в существо учения о соборности, необходимо прежде всего уяснить род этого учения, а также и метод, каким его развивает Хомяков. Соборность есть понятие богословское, а более конкретно — экклезиологическое. “Соборный” — один из четырех атрибутов Церкви, указанных в Никейском Символе; он синонимичен старому термину “кафолический” и соответствует греческому *καθολικός* происходящему, в свою очередь, от выражения *καθόλου*, “по всему или по единству всех” (Хомяков) и означающему “всеобщий”. Итак, речь идет о построении богословского и, точнее, экклезиологического учения; соборность должна выражать специфический характер того единства, каким является Церковь. Что же до метода, то в его основе — одна главная особенность: конкретно-опытный, а не отвлеченно-спекулятивный характер мысли Хомякова. Говоря о Церкви, он не столько строит теорию, сколько выражает личный, пережитый до глубины, опыт собственной жизни в Церкви. И эту черту все исследователи неизменно выделяли как самое

заметное, центральное в его творчестве. “Хомяков жил в Церкви”: к такой формуле приходит Юрий Самарин, подыскивая, как выразить главное отличие его жизни и личности. “Хомяков подошел к существу Церкви изнутри, а не извне ... в его богословии выразился живой опыт Православного Востока”,⁵ — не мог не заметить и Бердяев, хоть сам был далек от этого живого опыта. Но всего глубже и точнее сказал о богословском способе Хомякова другой православный экклесиолог, о. Георгий Флоровский: “Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви. ... Он сознательно не доказывает и не определяет, — он свидетельствует и описывает. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, чрез опыт жизни в ней, Богословие Хомякова имеет достоинство и характер *свидетельства*”.⁶

Учитывая этот опытный, феноменологический характер учения Хомякова, попробуем его изложить в той же перспективе “описания изнутри”. Выберем одну из сводных хомяковских формул-дефиниций: Соборное Единство есть “*единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви*” (2, 101), — и последовательно раскроем, вслед за автором, каждый из ее членов.

На первом месте стоит *свобода* — и это далеко не случайно. Для Хомякова свобода — коренной и основополагающий атрибут, сочетание которого с единством уже, в известном смысле, достаточно для осуществления соборности. По другой из его формул, соборность есть “тождество единства и свободы, проявляемое в законе духовной любви”. Уже здесь начинается метафизическое углубление: в таком тождестве выступает особенная природа Соборного Единства. Для эмпирического бытия свобода и единство — антиномические, несовместимые начала. Свобода здесь — свобода личного самоутверждения, которая лишь временно и условно, в порядке преходящего совпадения интересов может создавать то или иное единство. Но, взглядываясь, как истый феноменолог, в реальность Церкви, Хомяков узревает в ней совершенно иную, хотя не менее несомненную свободу, как и иное соотношение начал свободы

и единства. Здесь свобода не только не разрушает единства, но порождает его, так что единство Церкви — “плод и проявление свободы”. Ближе всего, эту свободу, присущую соборности, можно определить как *свободу самоосуществления в истине*. Это нечто весьма отличное от привычных категорий свободы воли или свободы выбора в западной философии и теологии. Элемент выбора совсем не входит сюда, речь идет о выражении определенной и единственной истины. Однако с пребыванием в соборности как в некоей особой стихии такое выражение становится актом свободы, ибо истина здесь имеет характер полной и непосредственной внутренней очевидности. В результате, свобода — не что иное как сама же истина, воспринятая жизненно, ставшая внутренне преобразующей силой. И мы видим, что концепция Хомякова, при всей своеобычности, прямо восходит к новозаветной установке, данной знаменитым девизом апостола Иоанна: “Познайте истину и истина сделает вас свободными”. Важнейший признак такой свободы — ее связь, срастворенность с благодатью. Устойчивая формула Хомякова — “просвещенная благодатью свобода”, так что, по сути, в его понимании свобода идентична аскетическому и патристическому понятию *синергии*, тогда еще неизвестному русской мысли. Об этом еще будет речь ниже. А пока подчеркнем: разбор уже первого атрибута Соборного Единства заставляет заметить, что это единство выступает, по существу, как некий особый мир, где категории и законы обычного эмпирического мира глубоко трансформируются. Этот предварительный вывод подкрепляется, как только мы переходим к дальнейшим атрибутам.

Следующий из атрибутов соборности — ее *органичность*. К Церкви, Соборному Единству, Хомяков систематически прилагает выражение “живой организм”, и это — одна из центральных категорий его мысли. Она трактуется ничуть не метафорически. Соборное Единство понимается как живой организм в подлинном и прямом смысле: это есть единство, составляющее автономную и самодовлеющую цельность, которая наделена собственной жизнью, несет в себе источники этой жизни и

по-своему изменяет, преобразует все, что входит в ее состав. Всякий член Соборного Единства, входя в него, обогащается за счет приобщения к его жизни, и в этом обогащении испытывает коренную трансформацию. Так пишет об этом Хомяков: "Всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемой частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь. ... Индивидуальность ... расширяется в сфере высшей жизни, к которой она относилась бы как живая частица к целому" (2, 100; 103). Но важно подчеркнуть и другую сторону: хомяковская трактовка органичности не значит органицизма, не снижается в натурализм и биологизм. Философ никогда не дает оснований думать, что его "живой организм" — земной, биологический организм или хотя бы таков же; напротив, между ними видна отчетливая разделяющая грань. Мы видим у него также выражения "духовный организм", "живая личность", которые, как и "живой организм", прилагаются к Церкви и все понимаются равносильно. Отсюда явствует, что органичность у Хомякова — категория не органического, а скорее персоналистского миропонимания.

Органичность Соборного Единства приводит к ряду его характерных отличий. Всякая жизнь, прежде всего, иррациональна и неформализуема, ее сущность неуловима для внешнего наблюдателя, — и все эти особенности, по Хомякову, в полной мере принадлежат и Соборному Единству. Оно не имеет никаких формальных, известных заранее признаков и проявлений, по которым можно было бы опознать и удостоверить его. Его определяющие признаки невидимы, неразличимы не только для чувственного восприятия, но и для рассудочного, рационального познания. Нельзя логически доказать эти признаки, и, более того, нельзя заключить неоспоримо даже о простом наличии Соборного Единства. Но вместо этого оно способно само заявить о себе. Так что, в итоге, достоверные сведения о нем вполне возможны, однако они могут иметь всего один-единственный источник: собственные свидетельства его о самом себе. Так говорит Хомяков: "Церковь не доказывает себя, но свидетельствуется собою" (2, 7).

Однако как же осуществляется такое самосвидетельство Церкви? По Хомякову, способ и здесь единствен, и заключается он в изъявлении всеобщего *согласия* всех членов. В самом деле, при полной непостижимости законов и норм Соборного Единства, мы лишь в одном случае можем достоверно узнать, что то или иное свойство действительно присуще ему: именно, когда эту присущность признают без изъятия все те, кто сам пребывает внутри, в лоне Соборного Единства, кто суть члены его! Таким образом, согласие — единственно возможная форма свидетельства. Как таковое, оно должно рассматриваться как особая категория хомяковской мысли. Но важно заметить, что, входя в учение о соборности, эта категория испытывает переосмысленье и сдвиг по отношению к привычному эмпирическому значению — сдвиг точно такой же, какой мы выше отметили для понятия свободы. Обычно согласие понимают как "согласие в мнениях и целях", как единомыслие и одиночувствие; и здесь это понимание заведомо неадекватно. Отец Сергей Булгаков подчеркивает: "Единение в мнениях создает секту, школу, партию, которые могут быть отменно сплочены и однако оставаться столь же удалены от соборности, как и войско, руководимое одной властью и одной волей".⁷ По меткой формуле о. Сергия, соборность значит "не единение в объекте, а единение в субъекте, в ипостасности": не согласие во взглядах на некие предметы и цели, а согласие в особой премирной и личной (ипостасной) природе своего собрания и себя самих, его членов.

Наконец, последними в дефиниции Хомякова стоят элементы, без сомнения, первые по значению: *благодать и любовь*. Подобно свободе и согласию, они открывают те измерения Соборного Единства, за счет которых оно далеко превосходит рамки собственно органического бытия. В их свете вышеуказанное отличие между "живым организмом" Церкви и организмом природным обрисовывается со всей конкретностью и оказывается самым радикальным: онтологическим. Связующая сила соборности — любовь, начало духовное и нравственное. И в метафизике, и в теологии это начало известно во многих формах. Наряду с формами, которые ограничены гори-

зонтом здешнего бытия, принадлежа сфере психологии и морали, существует любовь как принцип онтологический: любовь совершенная и божественная, выражающая норму иного порядка бытия. И, разумеется, она и только она есть “живое начало” соборности: это прямо диктует утверждаемый хомяковской формулой *благодатный* характер соборной любви. Через начало любви в Соборном Единстве действует благодать, Божественная энергия, — и тем оно вводится в порядок Божественного бытия. “Взаимная любовь, дар благодати, есть то око, которым христианин зрит божественные предметы” (2, 172). Точно так же, мы видели, только по дару благодати устрояется в Соборном Единстве гармоническое сочетание, тождество свободы и единства; это — “единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению” (2, 217). Это же можно сказать и про ипостасность Соборного Единства, с которою связана специфическая природа соборного согласия. И точно так же, вне начала благодати не мыслится Хомяковым и органичность Соборного Единства, коль скоро “живой организм” Церкви животворится лишь даром благодати, духовной любовью. Таким образом, каждый из атрибутов Соборного Единства стоит в коренной связи с благодатью, и эту связь просвещается и преобразуется, приобретая особенный, не тот, что в эмпирии, характер. И потому благодать — это не один из атрибутов, но самый источник соборности, а в терминах философских — ее онтологическая предпосылка и конститутивный принцип.

Итак, наше краткое обозрение “соборной формулы” Хомякова оказалось, по существу, раскрытием одного главного вывода: вывода о благодатной и сверх-эмпирической природе Соборного Единства, о его принадлежности горизонту Божественного бытия. “Соборность в понимании Хомякова, это — не человеческая, а Божественная характеристика”,⁸ — констатирует и о. Георгий Флоровский. Этим существенно уточняется характер учения о соборности: перед нами не просто экклезиологическое учение, но, в первую очередь, — учение о *Церкви мистической* и невидимой, о Церкви как мистическом Телес Господа. Исток и основа этого учения

— проповедь ап. Павла, и с нею мысль Хомякова пребывает в особой и теснейшей связи, прямо к ней восходя не только своими положениями, но и самим своим духом, своею воодушевленной и проникновенной речью. Это “избирательное сродство” отмечали не раз; как пишет современный православный философ, богословие Хомякова “оваяно близостью внутренней к писаниям ап. Павла или, вернее, созерцанием того, о чем говорил, что созерцал и чем жил ап. Павел”.⁹ И лишь в этом свете можно верно понять принцип соборности, его место и его существо как *выражения природы Церкви мистической*.

Мистическое видение Церкви, лежащее в глубине учения о соборности, отражается во множестве тем и особенностей этого учения. В нем коренятся классические, заслужившие признание хомяковские решения тем о природе веры, духовного авторитета, церковного предания. Чрезвычайно отчетливо оно выступает и в развиваемом Хомяковым богословии таинств. Все это богословие опирается на один сильно и последовательно проводимый тезис: таинства суть события исключительно в Церкви и для Церкви; и коль скоро Церковь — особый сверх-эмпирический мир, то эти события могут быть вовсе не связаны ни с какими событиями в мире эмпирическом. “Существенный элемент каждого таинства есть Церковь, и собственно для нее одной и совершается таинство, без всякого отношения к законам земного вещества” (2, 115). Этот постулат позволяет сформулировать ясную и определенную позицию в вопросе о тайне Евхаристии: как утверждает Хомяков, “Церковь и не ставила никогда вопроса о том, какое отношение в Евхаристии между Телом Господним и земными стихиями” (2, 116). В контексте учения о соборности Евхаристия предстает, прежде всего, *таинством собрания* — что полностью отвечает и ее определению, данному в V веке, и всему раннехристианскому восприятию Церкви и литургии.

В дальнейшем, весь комплекс экклезиологических идей Хомякова был внимательно воспринят, продуман заново и высоко оценен православными богословами — хотя, по большей части, уже в эмигрантский период. Учение о соборности нашло творческое развитие, углубление

и усовершенствование в экклезиологических трудах о. Георгия Флоровского и Александра Шмемана; в широко известных очерках "Православие", отмеченных явным влиянием хомяковского катехизиса "Церковь одна", о. Сергей Булгаков причислил это учение к "самому существу православного учения о Церкви". Сегодня такая оценка уже не вызывает сомнений. Одно только замечание следовало бы добавить к ней: дальнейшая православная экклезиология не унаследовала хомяковской полемики, его суждений об инославии. Инославие для Хомякова — внешний предмет, и в суждениях о нем его мысль заведомо утрачивает тот характер "свидетельства очевидца", что составляет главную ее ценность. Эти суждения, нередко несправедливые и резкие до предела,¹⁰ разумней не относить вообще к реальности западного христианства, оставив за ними лишь методологическую роль: они рисуют условную позицию заблуждения, по контрасту с которой ясней выступает истина Церкви...



Сложней и незавершенней судьба идеи соборности в философии. Как уже говорилось, учение о соборности далеко не имеет философской формы. Тем не менее, оно оказало заметное влияние на развитие русской мысли, особенно значительное в области гносеологии и социальной философии. Тем философским руслом, к которому оно примыкает тесней всего, является метафизика всеединства — центральное русло русской религиозной философии. Как совершенно очевидно, принцип соборности или Соборного Единства находится в ближайшем родстве с принципом всеединства. Будучи взяты в чисто структурном отношении, оба принципа оказываются попросту тождественны: они оба выражают способ организации или же принцип внутренней формы совершенного единства множества — такого единства, которое, еще по одной хомяковской формуле, есть "единство всех и единство по всему". И, следовательно, в своем философском содержании тема соборности выступает как одна из тем или линий в составе метафизики всеединства. Однако она занимает здесь особое положение, выделяясь и по своим

истокам, и по сути идей. Основу европейской философии всеединства составляют учения, принадлежащие традиции христианского платонизма и формирующие концепцию всеединства на базе платонических понятий, таких как "мир идей" или "мир в Боге". Что же до хомяковского учения, то его опытный, феноменологический характер уже говорит и об его генезисе: оно выросло на почве живого опыта, а не философских влияний. Истоком представлений о соборности, а отсюда и всеединстве, тут непосредственно служил опыт церковности, живое восприятие духа Православия. Это, разумеется, не противоречит сказанному выше об истоках соборности в новозаветной экклезиологии ап. Павла: восприятие Писания — органическая часть опыта церковности.

Верность стихии новозаветного видения и церковной жизни, независимость от всей линии (нео)платонизированного философствования составляют специфические отличия учения о соборности в рамках традиции всеединства. Эти отличия, в свою очередь, позволяют понять своеобразную судьбу учения. Благодаря им было весьма затруднительно найти для передачи учения адекватный философский язык. Этим ставилось препятствие его осмыслению и суживалось его влияние в русской философии. Русская метафизика всеединства сумела воспринять и развить — к тому же, порой очень спорно — скорее периферийные стороны учения о соборности, нежели его ядро, интуицию о сверх-эмпирической и благодатной церковной жизни. Известное недопонимание и недооценка соборности наметились в ней с самого начала, с системы Вл. Соловьева. Не вызывает сомнений, что концепция всеединства Соловьева стоит в связи и преемственности с хомяковской соборностью. Но равно несомненно и то, что общий дух, общий тип философской мысли у Соловьева и у ранних славянофилов в корне различны. Характеризуя соотношение этих двух этапов русской мысли, Бердяев пишет: "отрывочные мысли Хомякова Вл. Соловьев привел в систему".¹¹ Это неудачная формула: можно ручаться, что Хомяков никогда бы не признал систему Соловьева своей! Система эта лежит

в традиционном русле западной спекулятивной метафизики, базируясь на отвлеченных концептуальных конструкциях, — по сути, на тех же самых “отвлеченных началах”, задачу преодоления которых Соловьев смело выдвинул, но отнюдь не исполнил. Славянофилы были ближе него к чаемому преодолению, и его начатки уже присутствовали в их неприятии отвлеченных систем, в их жизненном и опытным подходе к занятиям философией и богословием. Но намечавшиеся у них возможности нового, своего философского подхода оказались утраченными у Соловьева, а, вслед за тем, и у большинства его последователей; обычной формой философского построения в русской философии осталась спекулятивная система немецкого типа.

Важнейшей из упомянутых периферийных сторон соборности, нашедших все же философское выражение, является сторона гносеологическая. В многочисленных построениях, объединяемых часто под именем *оптологической гносеологии*, русская мысль начала века обратилась к вопросам теории познания, заимствуя проблематику и подход ведущих течений тогдашней западной философии, и в первую очередь — неокантианства. Однако она стремилась воспринимать эти течения избирательно и критически, внести в них собственный корректив, исходя из своего самобытного наследия. С небольшим упрощением, эти российские коррективы к неокантианской гносеологии возможно свести к двум главным положениям:

1. *Сознание имеет соборную природу.* Оно отнюдь не принадлежит индивидууму как таковому, но только реализуется, осуществляет свою работу через индивидуума и в индивидууме. Само же по себе оно с необходимостью включает в себя трансиндивидуальные, коллективные, универсальные аспекты и предпосылки, является родовым и вселенским сознанием.

2. *Познание базируется на нравственных предпосылках.* Оно невозможно как чисто рассудочная деятельность, но представляет собой некую синтетическую, целостную активность, в которую вовлекаются и мысль, и воля, и чувство; и из всех этих вне-рассудочных слагаемых

процесса познания решающим и важнейшим служит любовь.

Эти положения разбирались и обосновывались весьма многими из наших философов — Сергеем и Евгением Трубецкими, Лосским и Франком, Флоренским, Шпетом, Аскольдовым... Лучшее и наиболее яркое обоснование первого из них дано, вероятно, у С. Н. Трубецкого в работе “О природе сознания”, второго же — у Флоренского в знаменитой книге “Столп и утверждение Истины”, где оно выставлено уже в эпиграфе: “Познание совершается любовью”. Но, еще задолго до всех этих авторов, и то и другое положение были отчетливо выдвинуты и с силой подчеркнуты Хомяковым. Из многих его высказываний на эту тему приведем хотя бы одно. “Ясность разумения поставляется в зависимость от закона нравственного. Общение любви не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью” (I, 283). И можно с полным правом сказать, что на всем протяжении пути русской религиозной философии ее гносеология оставалась в своих основах — хомяковской гносеологией.

Большим вниманием идея соборности пользовалась в общественной мысли. Можно даже сказать, что социальный аспект, трактовка соборности как принципа социального бытия, со временем вышел на первый план, оставив первоначальный экклезиологический смысл понятия отодвинутым и едва ли не позабытым. Здесь наблюдалась довольно планомерная эволюция. У ранних славянофилов живет с самого начала представление об общественном идеале, выражающем гармоническое устройство социального бытия. Наибольшим историческим приближением к нему они согласно считали русскую сельскую общину, крестьянский “мир” и, соответственно, идеал именовался обыкновенно “общинностью” или “общинным единством”, будучи определяем как “единство, которое заключается ... в понятии естественного и нравственного братства и внутренней правды” (I, 99). Является банальной традицией упрекать

славянофилов в идеализации общинного уклада и российской истории. При всей избитости, упрек справедлив; хотя Хомяков старался умерять эту склонность (особенно после Крымской войны), однако и он никогда не достиг того, чтобы одною мерою мерить и равным судом судить свое и чужое, Россию и Запад. Но нам сейчас важно сказать другое. Сколь приукрашенными ни рисовались бы здесь истоки и основания российской истории и государственности, никогда приукрашивание не становилось обожествлением, и общинность не отождествлялась с соборностью. То были два разных принципа, и никогда Хомяков не помышлял сливать их, приравнивать дело человеческое, мирское, Богочеловеческому и благодатному. Между тем и другим твердо выделась непреходимая грань.

Однако же в скором будущем эту грань с пугающей легкостью разучились видеть — а потом научились отрицать. Соборность неуклонно, все сильнее и откровеннее заземлялась, лишалась благодатного содержания и низводилась до простого социального и органического принципа: в известном смысле, этот процесс — сама суть идейной эволюции славянофильства, от раннего к позднему, а от него — к охранительству последнего царствования, пореволюционному евразийству и еще дальше. В этом процессе вырождения пути соборности перекрещивались с путями социалистической идеи: как не раз замечалось, “в увлечении идеалом фаланстера или коммуны нетрудно распознать подсознательную и заблудившуюся жажду соборности”.¹² Поэтому в той же нисходящей линии оказываются, в конце концов, и все коммунальные вариации на темы коллективизма, совпатриотизма или нацбольшевизма ... Одновременно с благодатностью отбрасывалась свобода — и, в результате, соборность нацело утрачивала свою духовную природу, превращаясь в регулятивный принцип либо механической государственности, либо органической жизни примитивного сообщества. Связь с Церковью, церковность, внешне, по большей части, удерживалась, однако само представление о Церкви могло здесь быть, разумеется, лишь таким же вырожденным, как и пред-

ставление о соборности. В первом случае Церковь сближалась до неразличимости с государством, во втором — выступала как примитивно-языческий институт освящения быта и уклада. Мнили сохранить церковность, отказавшись от начала свободы, — и это было духовной слепотой. “Где Дух Господень, там свобода”, — говорит Павел, и Православие раскрывает его завет аскетическим принципом синергии: благодать Духа Святого живет в Церкви, но каждый член Церкви ее стяжает личным духовным деланием, во осуществление своей личной свободы. И лишь в “согласии личных свобод” (Хомяков) слагается благодатное Тело Господа.

Вся эта грустная линия в истории соборности насчитывает немало страниц, и довольно разных, даже если говорить только о нашем веке. Здесь есть социальная философия Франка, учащая о соборности как “силе внутреннего человеческого единства”, — корректная, основательная феноменология, остающаяся, однако, в рамках платонизированной метафизики всеединства и потому не передающая, не улавливающая благодатную суть соборности. Есть метафизика Карсавина, где имя “соборная личность” присваивается попросту тому, что мы сегодня называем “социальной группой”, — и такое присвоение нельзя, разумеется, счесть ничем иным, как только злостною узурпацией. Есть, наконец, и зоологическая философия сегодняшних “почвенников”, которых не заключить в кавычки нельзя никак, памятуя, что почвенниками без кавычек были Аксаковы и Достоевский. Об этом я не хочу писать. Здесь нет соборности, как нет и ничего общего с духом мысли и веры Хомякова.

Но судьбы и следы идеи соборности в русской культуре, к счастью, не ограничиваются одними перепутьями деградации. Как говорилось уже, хомяковское учение стало прочным достоянием православной экклезиологии. Но и помимо этой области, все же довольно специальной, есть немало глубоких и важных тем, где явственно виден ответ соборности и сохраняется верность ее истинной природе. Затронем в заключение лишь одну из них: старую российскую тему о “монастыре в миру”.

С ранней эпохи христианского подвижничества высказывали мысль о том, что и общие цели, и духовные установки жизни в подвиге по сути своей вовсе не предназначены исключительно для монашествующих, но имеют более широкий, общечеловеческий смысл. Еще св. Иоанн Златоуст указывал: «Писания желают ... чтобы все жили жизнью монахов, хотя бы и имели жен. Всем людям должно восходить на одну и ту же высоту ... Мы подлежим ответственности одинаковой с монахами».¹³ Это так, ибо цель и назначение человека для всех едины. Православие говорит: «Истинная цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего». И этот знаменитый девиз преподобного Серафима, стяжание Святого Духа, никак не ограничен «монастырем», не обращен лишь к нему. Будь то в монашестве или в миру, человеку так же надлежит относиться к вещам и к людям и тот же у себя создавать духовно-душевный строй, все сие просвещая единою христианскою целью, стяжанием благодати — то есть делая таким же, как у подвижника, который все иные цели предал отсечению. Оттого—то эта антропологическая стратегия, единая и для мира и для монастыря, выражается формулою «монастырь в миру», а не «мир в монастыре»...

Подобные идеи и связанные с ними движения возникали в разные времена и в разных частях христианской ойкумены. Однако в истории российской духовности мы можем наблюдать особенную любовь и приверженность к ним. На теме монастыря в миру сходились у нас и народная религиозность, и просвещенная религиозная мысль. К развитию этой темы можно, по справедливости, отнести весь феномен русского странничества и созданный им духовный тип. Сюда, в свою очередь, примыкает многое в русской жизни, литературе, идейной истории. Философ—«старчик» Григорий Сковорода резюмирует путь свой мудро формулою: «Мир ловил меня, но не поймал». «Очарованный странник» и «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу» обозначают как бы противоположные берега русла, показывая его широту: первый странник лишь понемногу, исподволь отдаляется от мирского строя души, водоворота страстей, тогда как

второй ищет радикальной инаковости миру и достигает мистического ядра аскезы. Появление «Братьев Карамазовых» дало теме новое звучание и значение. Одною из главных, заветных идей автора тут было представить образ «русского инока» — некий самостоятельный тип личности, что создается в монастыре, в горниле аскезы, неколебимо держится «истинной цели жизни христианской» и однако своею волею идет в мир, и пребывает в миру — мирянином. Из-за кончины Достоевского образ остался неразвит, смутен и, тем не менее, он был с живою задетостью встречен в русской культуре и принят ею как важный предмет для размышления, будущее задание, «*memento*», — как помечал себе задания на будущее сам Достоевский...

У ранних славянофилов с темой монастыря в миру — особенное сродство. Это — их тема. В первую очередь, она была для них не теоретическою, а жизненною, они открывали ее идеи в своих поисках жизненной позиции и стремились их воплотить в своем способе жизни. «В настоящую эпоху необходимо не пустынное, а общественное отшельничество, т. е. отшельничество среди общества»,¹⁴ — писал Константин Аксаков. Прочными нитями установка монастыря в миру связана и с идеей соборности. Очевидным образом, она говорит не только об индивидуальном пути, но и об отношении к «миру», обществу: является социальной установкой. Наряду с тем, она включает в себя установку стяжания благодати. Но два эти элемента, благодатность и «общественность», — не что иное как два слагаемых принципа соборности! И так, по своему внутреннему содержанию, девиз монастыря в миру и принцип соборности очень близки между собой. Близки, однако не идентичны. Принцип соборности относится только к Церкви, не к миру; девиз же говорит об отношении того и другого, призывая к определенной связи, взаимодействию, сопряжению их. В этом свете, поучительно сопоставить его с обсуждавшеюся тенденцией к превращению соборности в социально-органический принцип. Такая вырожденная соборность также предполагает определенную связь Церкви и мира: связь, при которой церковность утверждается как элемент почвы,

норма органического уклада и быта, и мир в нормативном порядке заключается в церковную ограду. Это — путь теократии, фундаментализма, конфессионального и сакрализованного общества: путь удушающей псевдоцерковности. Но монастырь в миру — прямая противоположность ему. Если на первом пути соборность низводится до общинности, то на втором — общинность подвигается к возрастанию в соборность свободным и жертвенным вхождением в нее иноков в миру, благодатной закваски.

Но что значит сие на строгом языке богословия или философии? Что за род сопряженья мирских и благодатных начал, какой облик общества таит в себе старинный девиз монастыря в миру? Вопросы эти, завещанные русской мысли Хомяковым и Достоевским, пока без ответа. Найти же на них ответ можно лишь новым творчеством: творческим продолжением учения о соборности и на путях мысли, и на путях жизни.

Примечания

1. Я. П. Полонский. Мои студенческие воспоминания. Проза. М. 1988, с. 364.
2. Ив. Киреевский. Полное собр. соч., т. 2, М. 1911, с. 27.
3. Там же, т. I, с. 264, 254.
4. Ссылки на второй, богословский том трудов Хомякова — по первому самаринскому изданию (Прага, 1867).
5. Н. А. Бердяев. А. С. Хомяков. М. 1912, с. 84, 82.
6. Г. В. Флоровский. Пути русского богословия. П. 1983, с. 274, 275 (курсив автора).
7. С. Н. Булгаков. Трагедия философии. Соч. в 2-х т., т. I, М. 1991.
8. Г. В. Флоровский, цит. соч., с. 277.
9. Н. С. Арсеньев. Дары и встречи жизненного пути. Фр. на М. 1974, с. 220.

10. Для конкретности — вот, к примеру: “Западное христианство перестало быть христианством” (2, 127); “В Романизме ... ни одного слова, ни одного действия, на котором бы лежала печать жизни духовной” (2, 139); “Оба протестантства (Римское и Германское) ... несут уже смерть в себе самих; неверию остается только убрать трупы и подмести арену. И это все праведная казнь за преступление, содеянное Западом” (2, 141). Народ в таких случаях говорит: хоть стой — хоть падай!

11. Н. А. Бердяев. Цит. соч., с. 138.
12. Г. В. Флоровский. Цит. соч., с. 295 (курсив автора).
13. Св. Иоанн Златоуст. Творения, т. I, СПб 1898, с. 108.
14. Письмо К. С. Аксакова А. И. Кошелеву. Цит. по: С. И. Фудель. Славянофильство и Церковь. *Вестник РХД*. 1978, №125, с. 46.

К столетию со дня смерти
КОНСТАНТИНА ЛЕОНТЬЕВА

(1831-1891)

Из-за обилия столетий в 1991 году, но не в меньшей мере из-за густоты исторических событий, столетие со дня смерти Леонтьева прошло почти незамеченным.

История пошла не совсем по тем путям, которые мерещились одному из самых парадоксальных русских мыслителей: Россия была не подморожена, как предлагал Леонтьев, "чтобы она не сгнила", а разрушена, выхолощена (уничтожена была, среди тысячи прочих, и могила Леонтьева). Не русский буржуа, на манер европейский, оказался ей опасен, а советский хам-Шариков. И на грудах развалин, демократия западного типа, со всеми ее духовными недостаточностями и изъянами, в наши дни представляется недостижимым счастьем.

Может быть и по этой причине в нашу редакцию не поступило ни одной современной статьи памяти большого русского мыслителя-писателя, отчего мы вынуждены ограничиться откликами ... 75-летней давности. (Материал подобрал А. Н. Богословский).

Ред.

В. РОЗАНОВ

О КОНСТАНТИНЕ ЛЕОНТЬЕВЕ

Все-таки — ничего выше поэзии, ничего выше — в смысле точности, яркости контуров очерчиваемого предмета. И вот услышишь художественно вырвавшееся слово — и полетит душа за ним, и тоскует, и вспоминаешь.

По поводу исполнившегося 25-летия со дня смерти Конст. Ник. Леонтьева московское философско-религиозное общество назначило особое заседание, посвященное этому совершенно при жизни непонятому и непризнанному человеку, и на нем С. Н. Булгаков произнес речь, только недавно напечатанную, и в этой-то речи ему и удалось сказать о Леонтьеве несколько доходящих до глубины сердца слов, которые (я думаю) навсегда будут неотделимы от образа Леонтьева:

« К. Леонтьев заканчивает жизнеописание отца Климента Зедергольма (сын лютеранского пастора, перешедший в православие и умерший монахом в Оптиной пустыни) следующим волнующим аккордом: "Мне часто приходится теперь зимой, когда я приезжаю в Оптину пустынь, проходить мимо той дорожки, которая ведет к большому деревянному Распятию маленького скитского кладбища. Дорожка расчищена, но могилы занесены снегом. Вечером на Распятии горит лампадка в красном фонаре, и откуда бы я ни возвращался в поздний час, я издали вижу этот свет в темноте, — и знаю, что такое там, около этого пунцового сияющего пятна. Иногда оно кажется кротким, но зато иногда нестерпимо страшным во мраке посреди снегов... Страшно за себя, за близких, страшно особенно за родину..." В этих словах Леонтьев как-то обнажил душу свою, несколько не утешенную тишиною Оптиной пустыни, куда он причаил свой корабль под конец жизни, не умирненную ее миром, мятущуюся, неуспокоенную. Древний ужас, *terror antiquus*, сторожит ее и объемлет. Зачем же, откуда, почему этот страх, здесь, в обители веры, у могилы друга? О чем этот надрывный вопль, невзначай вырвавшийся из раненого сердца? "О чем ты воешь, ветр ночной, о чем ты сетуешь безумно?" Тут чувствуется какое-то откровение о личности, снятие покровов, обнажение тайны: Леонтьев дал нам увидеть свою думу подавленную, трепещущую. Какой-то изначальный и роковой, метафизический и исторический испуг, дребезжащий мотив, страх звучит и переливается во всех писаниях Леонтьева: такова его религия, политика, социология. Редко можно у него уловить вдруг сверкнувшую радость, даже простую

веселость, но царит туга и напряженность. И замечательно: чем дальше от религии, тем веселее, радостнее. Южным солнцем залиты его великолепные полотна с картинами восточной жизни, а сам он привольно отдается в них влюбленному очарованию, сладострастно впитывая пряную стихию. Но достаточно, чтобы пронеслось дыхание религии, и все темнеет, ложатся черные тени, в душе поселяется страх. *Timor fecit deos*, точнее — *religionem*: именно таково было жизненное исповедание Леонтьева. Два лика: светлый, радостный — природный; и темный, испуганный — церковный. Таков был этот своеобразный послушник оптинского монастыря, в своем роде единственный. Это была вымученная религия, далекая от детской ясности и сердечной простоты. Если во имя веры надо ломать и гнуть естественного человека — то было над чем поработать Леонтьеву, ибо не поскупилась на него природа. Почти суеверное удивление вызывает сила его ума, недоброго, едкого, прожигающего каким-то холодным огнем. Кажется, что уж *слишком* умен Леонтьев, что и сам он отравляется терпкостью и язвительностью своего ума. Словно железными зубцами впивается его мысль в предмет, размельчает его и проглатывает. Он полон не эросом, но антиэросом, являясь беспощадным разоблачителем иллюзий. Это он рассеял сладкую грезу панславизма и балканского единения, когда все ею были охвачены. Лучше и беспощаднее Герцена умел он увидеть в лице Европы черты торжествующего мещанства, хотя знал ее несравненно меньше его; да и вообще Леонтьев образован был недостаточно и знал мало, сравнительно с тем, чего требовала сила его ума. Быть может причина этого, помимо жизненных обстоятельств, и в том еще, что он был слишком горд своим умом, чтобы подвергать себя научной тренировке. Поэтому Леонтьев остался неотшлифованным самородком. Он обладал, наряду с умом, еще каким-то особым внутренним историческим чувством. Он явственно слышал приближение европейской катастрофы, предвидел неизбежное самовозгорание мещанской цивилизации. Здесь он настолько является нашим современником, что можно себе ясно представить, с каким задыхающимся восторгом, недобрым и почти демоническим, он зрел бы теперь пожар ненавистного старого мира... Другую стихию Леонтьева составляет палящая языческая его чувственность, с каковою он был влюблен в мир форм, безотносительно к их моральной ценности ... »

Все это, — и дальше вся статья С. Н. Булгакова, выдающегося теперь московского славянофила, — с самым небольшим “остаточным хвостом” марксизма и вообще экономизма в себе, — превосходна, верна, и не должна забыться в длинном ряде оценок Леонтьева, сделанных многими выдающимися умами России, — сделанных и так, и этак, но всегда с удивлением перед его огромным умом, вернее перед его огромною душою. Булгаков верно в

конце статьи замечает, что Леонтьев весь вылился “в свой стиль”, что и лицу его и биографии, и писательской деятельности “удалось найти свой особый и единственный, исключительный стиль”.

Это вполне верно и очень многозначительно. Хотя он в общем и отдельном очерке и принадлежит к славянофилам, но он не умещается в схему славянофильства, превосходя ее, будучи шире ее, нося в себе и в кругозоре своем, а особенно в душе своей какие-то новые и совершенно бесконечные дали... Западником он уже окончательно не был, хотя и то надо сказать: он был страстным западником до европейского XIX в., точнее, — до эпохи французской революции. После чего встал на Европу положительно “с опаленными крыльями”, как некий демон ее, как проклинатель ее. Большого проклинания, чем у Леонтьева, Европа XIX века, Европа революции, конституции и пиджака ни от кого не слыхала, — ни от французов Жозефа де Местра и Бональда, ни от разной немецкой мелочи, ни от русских славянофилов старой фазы. Те “обращали” Европу, Леонтьев проклинал и презирал, и до того сознательно, до того идейно, как именно “некий демон”... Булгаков опять верно называет его в одном месте “буревестником”, и это не бедный, не скудный “буревестник” Максима Горького, который вещал грозу всего на 24 часа завтрашнего дня, с полным и ясным днем, с миром и благовестием на все следующие дни, на целый год, на целую вечность... Возле Леонтьева все эти “буревестники” революции оказываются какими-то кудцами, какими-то “публицистами плохой газеты с большим успехом на *сегодня*”, в сущности, людьми совершенно мирными и добродетельными. М. Горький — буржуй, да так ведь и оказалось на деле. Человек богатый, знатный, и если не ездит “на своем автомобиле”, то лишь ради старого *reputée* вождя пролетариата... На самом деле все они, и Горький, и Короленко, и Андреев, и Амфитеатров или М. М. Ковалевский — суть люди буржуазной крови, буржуазного духа, волновавшиеся и волнующиеся потому единственно, что не “они сегодня господа положения”, и собственно дожидающиеся, когда подкатит к их крыльцу “автомобиль с гербами” и отвезет

их в хорошее министерство и на хорошую должность... Тут ни спорить, ни возражать нечего. Это просто не интересно. Но Леонтьев?

Моя ж печаль бессменно тут...
И ей конца, как мне, не будет.

Он был демоничен, т. е. отрицателен по отношению к целому фазису всемирной истории, и отрицателен не по чувству, не по складу сердца, а по целому систематическому воззрению на историю, по "идеям" и "мыслям". Это его знаменитый взгляд на "три фазы всякого исторического развития", — первичной простоты, последующего цветущего усложнения и вторичного упрощения, наступающего перед смертью. Взгляда этого никто не поколебал, никто не оспорил, — да никто и к разбору его в нашей ленивой литературе не приступал. "Ведь мы занимаемся только Шопенгауэром и Трехмюллером". Никакой у нас науки нет, никакой широкой публицистики нет, никакой вообще идейности нет и никогда не было. Иначе о Леонтьеве давно выросла бы не литература газетных статей, а сложилась бы давно уже, за 25 лет после его смерти, настоящая литература книг, целая библиотека книг, исследований, оспариваний, пропаганды. Но мы это делаем только с Трехмюллером и еще с Дарвином. "Русь-деревня", "мы ленивы и не любопытны", — Пушкин сказал, и на этом надо кончить. "На Руси ничего русского не растет. Растет одна Германия и кой-кто из инородцев". На этом и "шабаш" и "кончено дело".

Учение Леонтьева о трех фазисах всякого развития, всякой истории, всякого прогресса, взятое им практически из медицинских наблюдений, из фазисов просто "жизни" и "смерти" под глазами "мудрого врача", и перенесенное затем в историю и политику, а вместе с тем и осложненное его великими эстетическими порывами и глубокою филантропиею, бесконечною любовью к человеку, бьющемуся на земле в узах жизни и смерти, — это учение есть корень "всего Леонтьева", всех его отрицаний и утверждений, его политики и монашества. Он ушел в монастырь "от смерти", видя, что в данную эпоху европейского и

нашего развития всюду торжествует смерть, разложение, какой-то отвратительный гнилостный процесс человека, умирающего "в пневмонии" (его любимый пример) и задыхающегося в мокроте, которую неодолимо и неудержимо выделяют его легкие. Не будь этого самосознания, живи он с теми же самыми мыслями в век Екатерины, и он просто и хорошо прожил бы ее радостно и весело, без всякого монастыря и без всякого решительного "византизма". Таким образом, Леонтьев, в идейном строе, может быть понимаем и истолковываем лишь как человек XIX в. Хотя методы и средства борьбы, именно эта его теория, столь же обширная по горизонтали, как например обширен дарвинизм, гегельянство ("метод Гегеля") или пессимизм, — выносит его за пределы XIX в. и соделывает братом всех веков, работником во всех веках, другом всех "благомыслящих" людей. Человек очень небольшого образования, всего только "практикующий медик", он в силу эстетической и политической одаренности, "да и так, почитывая вообще" и заглядывая "во все уголки мира" своим любопытствующим глазом, — стал "в разрушающейся Европе", в сем "разрушающемся втором Риме" по обширности и сложности цивилизации, грустным певцом песен, и хочется его сравнить с эллинистическим не то Ксенофаном, не то Пифагором, который охотнее всего основал бы новый "Пифагорейский союз" с бунтом против демократии и с какими-нибудь эстетически-философскими оргиями внутри самого союза. Но для этого не нашлось Кротоны, он был всего только русским цензором, русским консулом и монахом в Оптиной, да вечным должником своих друзей. Но жизнь его в Элладе сложилась бы совершенно иначе; иначе протекала бы она и около византийских автократов. Он ужасно неталантливо родился, родился не для счастья. Но по условиям, но по качествам души он мог прожить счастливейшим в мире смертным, заливаясь смехом, весельем, "безобразиями" (слишком желал), и ни чуточки не помышляя о смерти и монастыре. "Не туда попал". И вся его личность и роль в истории есть личность и роль "не туда попавшего человека". Как-то в молодости, перед прогулкой, я услышал напевец юного юриста "с чрезвычайно строгой последую-

щей деятельностью“ на поприще прокуратуры. Огляды-
ваясь, он запел:

Закурил бы. — нет бумажки.

Погулял бы. — нет милашки.

Вот и у Леонтьева, попавшего “не в тот угол истории“,
не оказалось в жизни ни “бумажки“, ни “милашки“...

А “попадись“, — было бы дело другое. Показал бы
“наш Леонтьев“ (воистину “наш“) современникам своим,
“как надо жить“. Во времена Потемкина, и еще лучше —
на месте Потемкина и с судьбою его, он бы наполнил эпоху
шумом, звоном бокалов, новыми Эрмитажами и Публич-
ными библиотеками, ну, и уж походом на Царьград.
Потемкин, Леонтьев, Суворов: воображаю картину.

— Чего вы, Русские, носы повесили? Вам говорят —
гуляй!! Сверху приказание — гуляй!!!

— Ни одного слова о похоронах, о смерти.

Он залил бы таким весельем страну, таким упоением,
как “Русь не видывала“. Ах, не в тот век родился!
Родился, когда действительно “носы повесились“ и все
даже на бал стали являться в “похоронных одеждах“
(черный фрак и белая грудь).

И вот он стал факельщиком похорон. Но это не натура
его, а его историческое положение. Он стал петь грустные
песни, как эллинский Ксенофан или Эмпедокл. Он
вообще сделался (вот его место в культуре) философом и
политиком. Вместо “жителя мира“, к чему рвалась его
душа, — о, с каким безумным порывом рвалась...

Он стал демоном вместо ангела. Но первоначаль-
ная-то его натура — конечно ангельская: смотри его
письма к Губастову, вообще к друзьям. Его письма по
чарующему тону, по глубокой чистоте души, по любви “к
друзьям“ и преданности им — есть что-то несравнимое ни
с какими вообще переписками. Когда я читал много лет
назад его письма к К. А. Губастову, я шептал неодолимо:
“Какой же это ангел, какой же это ангел“. Его старания
уплатить какой-то долгишко в 100–200 рублей греку,
владельцу лавочки в Керчи или Феодосии, прямо
вызывали слезы. Да, “по натуре“ это была умирительно
благородная и чистая душа, без единого пятнышка при-

творства, лжи, лицемерия, фальши, гордости, тщеславия.
А ведь это почти всеобщие “пятна“ на человечестве.

Говоря об его “аморализме“ (Булгаков, да и все о нем
писавшие упоминают об этом, хотя *с его же слов*). Нужно
строго оговорить это. Он был один из самых нравственных
людей на свете по личной доброте (заботы его о слугах), по
общей грации души, по полному и редчайшему чистосер-
дечию. Да и кто *сам* о себе говорит: “Я безнравственен“, —
наверное всегда есть нравственный человек. “Он —
Христов, он — не лицемер“. “Безнравственность“ его отно-
сится совершенно очевидно только к любви к разгулу, к
“страстям“, к “эротике“ особенно. Но если не ошибаюсь,
этим грешил и А. С. Пушкин, коего никто “безнравст-
венным“ не считает. Дело — бывалое, дело — мирское.
“Ну, что же, все от Адама с Евой“. Вообще следовало бы
раз и навсегда и относительно всех на свете людей
выкинуть эотику и страсти из категории моральных
оценок человека. Есть птицы постные, а есть птицы
скоромные. Что делать, если в Леонтьеве жила вкусная
индейка, притом которую люди не скушали (“мои огнен-
ные страсти“, “доходящие до сатанизма“, — писал он
выразительно), и это совершенно точно очерчивает линию
его “грехов“, по-моему — не-грехов. Сказано в Апокалип-
сисе, и сказано благословляюще: “будет Древо Жизни
приносить плоды двенадцать раз в год“. Едва ли это
говорится только об яблоках и вишнях. “Плод Древа Жиз-
ни“ и есть плод Древа жизни, во всем его неисчерпаемом
обилии, многообразии, бесконечности. “Двенадцать раз в
год несет плод“ — это может насытить самую хорошую
индейку.

Итак, философ и политик... Но “рожденный не в свой
век“. Леонтьев не прожил счастливую жизнь, но зато он
дал меланхолические, грустные, но изумительного
совершенства литературные плоды. Торопиться не надо,
время его придет. И вот, когда оно “придет“, Леонтьев в
сфере мышления Наверное будет поставлен впереди
своего века и будет “заглавною головою“ всего у нас XIX
столетия, куда превосходя и Каткова, и прекраснейших
наших славянофилов, — но “тлевших“, а не “горевших“, —
и Чаадаева, и Герцена, и Влад. Соловьева. В нем есть

именно мировой оттенок, а не только русский. Собственно он будет оценен, когда кончится “наш век”, “наша эпоха”, с ее страстями, похотями и предрассудками. Вот тогда он и вылезет в “заглавную голову”, и позади его останутся все “старички”, вроде старенького и неинтересного Герцена и уже слишком благочестивых, до утомительности, славянофилов. Леонтьев был именно “пифагореец нового века”, вот будущего века, вот грядущего века, о коем хочется сказать: “Эй, гряди скоро!! Приходи новый хозяин в дом”. Ах, хочется “нового хозяина” в век сей. Все старое решительно надоело и кажется прокисло. Его мышление — именно “новый дарвинизм”, “новое гегельянство”. Этим я хочу указать, что суть мышления Леонтьева лежит в “методе”, а не в определенных его утверждениях, не в частных и не в подробных членах его “веры”. Можно не разделять совершенно ни одного его убеждения, совершенно не сходиться с его мыслями; можно отвергнуть даже всю его политику: останется его чудный “эстетический метод”. Ах, эта “индейка” была рождена в хороший час “Древа Жизни”. Вот куда его и поместим окончательно: Леонтьев был собственно певцом и философом “Древа Жизни”, — это особая категория и около философии, и около поэзии, и около политики. Нет, его идеи выше несколько ограниченных и несколько условных сфер и политики, и поэзии, и философии. Как бы обращаясь к нам из могилы, он говорит:

“Люди, братья мои. Я прожил весь век в тоске и неудаче. Но я люблю вас и не хочу вам того горя, какого слишком много понес на себе. Вот что: любите жизнь! Любите ее до преступления, до порока. Все — к подножию Древа Жизни. Древо Жизни — новая правда, и это — одна правда на земле. И — до скончания земли. Ничего нет священнее Древа Жизни. Его Бог насадил. А Бог есть Бог и супротивного наказует. Только его любите, только им будьте счастливы, не отыскивая других идеалов. Жизнь — в самой жизни. И выше ее нет категорий, ни философских, ни политических, ни поэтических. Тут и мораль, тут и долг. Ибо в Древе Жизни — Бог, Который насадил его для земли. Я со всеми людьми ссорился, потому что все люди не понимают Древа Жизни, разделяясь

на партии, союзы, царства, школы, когда всего этого и нет под Древом Жизни, все это оскорбляет собою Древо Жизни. На самом деле и в бесконечности ничего нет, никого нет, кроме Бога, благословляющего единое Им насажденное Древо Жизни, коего люди — частицы, клеточки, точки. И они все могут — кроме уныния и тоски. Я был тоскующий человек: но я хотел бы быть последним на земле тоскующим человеком, и хоть с неба посмотреть на счастливое и беззаботное человечество, на *зеленое человечество*, с одною только радостью, и без всякого дыма, горечи, злобы, злодеяния и отравы. Этого — не надо воистину — не надо”. И в этом “не надо” — “вся церковь и боги и богини на земле”.

... Все-таки “лукавый” проговорил бы и о “богинях”:

Покурил бы, — нет бумажки.

Ну, простим его и “богинями”.

Брат наш, прекрасный наш брат: и да успокоит тебя Господь в “селениях праведных”. Ты был поэт, и пророк, и философ на земле своей: и не имел, где преклонить голову.

“Все долгишко в Феодосии греку Манули, никак не могу уплатить”: не слово ли это, в простоте и ясности забот своих, не то Закхея, не то Симона Киреянина. Он был какой-то “христианин” вне “христианства”. Потому что кажется в христианстве не подобает быть “богиням”. А Леонтьев “без этого не мог” по “своей Потемкинской натуре”.

Новое Время, 22 фев. / 7 марта 1917 г.
(№ 14715, стр. 5)

ПАМЯТИ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА

I.

Исполнилось 25 лет со дня смерти Константина Николаевича Леонтьева.

Это — один из наиболее своеобразных, самобытных, и в то же время один из наиболее типичных и интересных русских людей и писателей.

А, между тем, как при жизни К. Н. Леонтьева, так и чуть не целую четверть века после его смерти, его у нас знали очень мало, — вернее, за очень редкими исключениями, почти вовсе не знали.

Только в самое последнее время К. Н. Леонтьева начинают повидимому, наконец, “открывать”, им начинают не только интересоваться, его начинают “изучать”, в журналах все чаще начинают появляться о нем статьи, печатают его письма, выходят отдельные монографии о нем, литературные кружки и общества посвящают ему чтения, в духовных академиях о нем пишут кандидатские сочинения, работают над диссертациями о нем.

Пора, давно пора! К. Н. Леонтьев своеобразен и интересен в высшей степени.

Интересен он и по своей яркой и разнообразной, кипучей и полной переверотов, необычайно богатой внешним и внутренним содержанием жизни, и по многогранному и сложному и в то же время цельному и простому в своей основе мирозерцанию, и по особенностям своего оригинального и смелого, полного несокрушимой силы и тонкой, нежной грации, литературного таланта, и по своеобразию литературной судьбы.

II.

Происходя из старого, но уже несколько обедневшего дворянского рода, К. Н. Леонтьев родился 13 января 1831 г. в родовом имении отца, селе Кудинове, Калужской губернии, Мещовского уезда.

Получив первоначальное воспитание под руководством своей матери Феодосии Петровны Карабановой, отлично кончившей курс в Петроградском Екатерининском Институте и лично известной Императрице Марии Феодоровне, он поступил затем в кадетский корпус, откуда вскоре перевелся в Калужскую гимназию (в 1841 г.). По окончании в ней курса, он в 1849 г. поступил в Ярославский Демидовский Лицей, но среди зимы того же года перешел на медицинский факультет Московского Университета.

За год до полного окончания университетского курса, он в числе нескольких других студентов выразил желание, по случаю начала Крымской кампании, поступить на военно-медицинскую службу, и, сдав экзамен на степень лекаря (в мае 1854 г.), отправился в Крым военным врачом. По окончании же военных действий он был сельским и домашним доктором в нижегородском имении барона Д. Г. Розена.

В начале шестидесятых годов К. Н. Леонтьев меняет поприще медика на поприще дипломата, занимая в течение десяти лет (1863—1873 гг.) должности: сначала секретаря консульства на острове Крите, затем управляющего консульством в Адрианополе, вице-консула в Тульче и, наконец, консула в Янине и Салониках.

Столь блестяще начатая дипломатическая карьера обрывается удалением его на Афон, где он в уединении, под руководством афонских старцев, проводит около года (в 1871 г.).

Выйдя после того в отставку, он с 1873 г. жил то помещиком на родине, в своем поэтическом Кудинове, то послушником Николо-Угрешского монастыря, близ Москвы, то в Варшаве помощником редактора газеты “Варшавский Дневник”, а с 1881 г. вновь поступает на службу и поселяется в Москве уже цензором Московского цензурного комитета.

В 1887 г. К. Н. Леонтьев окончательно вышел в отставку и поселился полу-помещиком, полу-монахом в Оптиной пустыни, сняв у монастыря в аренду отдельный дом с садом у самой монастырской стены.

Летом 1891 г. он, с благословения известного оптинского старца о. Амвросия, под духовным руководством которого находился до самой его смерти, принял в Оптиной пустыни тайный постриг с именем Климента, и в конце августа того же года переехал в Сергиев посад, в новую лаврскую гостиницу, где 12 ноября того же 1891 года скончался, и похоронен близ Троицкой лавры, в Гефсиманском скиту, на кладбище у церкви Черниговской Божией Матери.

III.

Писать покойный К. Н. Леонтьев начал довольно рано. Еще будучи студентом, он принес на просмотр самому знаменитому писателю того времени И. С. Тургеневу свои первые опыты. Тургенев отнесся к начинающему писателю в высшей степени внимательно и любезно, одобрением своим и похвалой окрылив первые его литературные шаги. Первым произведением его, появившимся в печати, была повесть "Благодарность", в рукописи носившая название "Немцы". Напечатана она была в 1854 г. в *Московских Ведомостях* (литер. отд. №№6-10). Литературным восприемником ее, при появлении в печати, был редактор *Московских Ведомостей* М. Н. Катков, отнесшийся к юному автору с неменьшим вниманием и любезностью, чем И. С. Тургенев.

К. Н. Леонтьев блестяще оправдал надежды своих литературных восприемников, — и знаменитого романиста, и знаменитого публициста, став крупным и в высшей степени своеобразным писателем и в той и в другой области.

Особенным своеобразием и красотой в области беллетристики отличаются его повести и рассказы из жизни на Востоке, печатавшиеся преимущественно в *Русском Вестнике* М. Н. Каткова, и затем вышедшие отдельно в трех томах под общим заглавием "Из жизни христиан в Турции", М., 1876 г. Центральное место среди них по удивительной художественности, мастерству душевного анализа, необыкновенно тонкой, филигранной работе и прекрасному, кристально-чистому языку занимают "Воспоминания загорского грека Одиссея Полихрониадеса".

Как публицист и писатель в области религиозно-философской мысли, К. Н. Леонтьев необычайно оригинален, самобытен и смел. Большинство статей его этого рода вошли в сборник, названный им "Восток, Россия и Славянство", М., 1885-86 гг. (2 тома). Наиболее крупная, и по значению и по размерам, статья этого сборника — "Византизм и Славянство".

Совершенно особое место среди сочинений К. Н. Леонтьева занимает напечатанная первоначально в *Русском Вестнике* (книги 11 и 12, 1879 г.) и затем изданная отдельной брошюрой, своеобразная статья биографического характера "Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни", замечательная по тонкости и глубине анализа человеческой души вообще и монашеской в особенности. В 1909 г. Шамординский монастырь переиздал эту брошюру третьим изданием.

Из других напечатанных предварительно в периодических изданиях статей его вышли при его жизни отдельными изданиями, кажется, лишь следующие небольшие, но очень характерные для его мирозерцания брошюры: "Как надо понимать сближение с народом?", "Наши новые христиане — Ф. М. Достоевский и гр. Л. Н. Толстой" и "Наша национальная политика, как орудие всемирной революции".

В 1912 г., т. е. по прошествии уже более 20 лет после его смерти, вышла отдельной книгой очень интересная критическая статья его "О романах гр. Л. Н. Толстого", напечатанная им ранее в *Русском Вестнике* (в 1890 г.) и представляющая удивительно своеобразный и тонкий разбор романов "Война и Мир" и "Анна Каренина".

Очень также интересны и ценны его напечатанные в 1912 г. *Богословским Вестником* "Письма с Афона", перепечатанные затем *Религиозно-Философской Библиотекой* М. А. Новоселова.

Наконец, с того же 1912 г. стало было выходить "Собрание сочинений" К. Н. Леонтьева, задуманное в 12-ти томах. Вышло 9 томов, но печатание 10-го приостановилось, так как на все издания фирмы "Культура", — в том числе и на издание "Собрания сочинений" К. Леон-

тьева, — наложен арест, и неизвестно, когда будет снят этот арест и будет ли издание доведено до конца.

IV.

Вообще литературная судьба К. Н. Леонтьева своеобразна и трагична. У него были при жизни, есть и теперь — отдельные восторженные поклонники; были при жизни, есть и теперь — даже небольшие кружки горячих почитателей, ставящих его очень высоко; но большая публика, широкие круги читателей не знали его при жизни, не знают в подавляющем большинстве своем и теперь, прямо не имея о нем никакого понятия.

Объясняется это прежде всего тем, что он бесстрашно и непреклонно плыл “против течения”, шел против господствовавшего в его время “духа века”, за которым шла современная ему толпа. Часть противников его, более простодушная, искренно не понимала его, — до того ей речи его казались странными и дикими; другая же часть, более понятливая, намеренно предпочитала не раз уже испытанную тактику замалчивания слишком рискованному с таким сильным, как он, противником, активному отпору, открытому, честному бою с поднятым забралом. К тому же он был слишком своеобразен и самобытен, слишком, как говорится, “на свой салтык”, чтобы примыкать к какому-либо хоть сколько-нибудь видному направлению, хоть сколько-нибудь влиятельной партии, чтобы иметь в них поддержку. На него все как-то покашивались, даже из людей родственных и близких ему по убеждениям, пугаясь его необычайной порой смелости и кажущейся парадоксальности.

Надо было народиться и вырасти целому новому поколению, чтобы хоть сколько-нибудь дорасти до того, чтобы начать понимать его и отдавать ему некоторую дань справедливости.

V.

В заключение позволим себе поделиться с нашими читателями небольшими отрывками из нигде еще не напечатанных писем К. Н. Леонтьева к его младшему

другу и сослуживцу по Московскому цензурному комитету С. В. Залетову, любезно предоставившему эти письма в наше распоряжение, за что приносим ему нашу искреннюю благодарность.

Сравнивая свою жизнь у монастырской стены Оптиной пустыни, где К. Н. Леонтьев поселился по выходе в отставку, с жизнью в Москве, он говорит:

“... Здесь, около Оптиной — два угодья: жизнь дешевле и религиозной поддержки гораздо больше, чем в столице. Что бы Вам отложить 50 р. с. и съездить сюда (через Вязму и Калугу) на 2 недели. Здесь очень хорошо: и Бог, и природа, и Россия настоящая...”

(Письмо от 13 июня 1887 г.)

Только что узнав о смерти М. Н. Каткова, с которым, как известно, К. Леонтьев по некоторым вопросам расходился во взглядах, но которого тем не менее ценил до того, что еще при жизни предлагал поставить ему памятник (см. “Собр. соч.” К. Леонтьева, т. VII, стр. 211, в статье “Г. Катков и его враги на празднике Пушкина”), он писал:

*“Теперь надо собирать на памятник, на который и я с радостью пожертвую по мере сил. *Sunt cuique!* Надо бы представить его как бы в виде трибуна с подъятой десницей и угрожающим лицом, а кругом — худых и злых псов, змей и тому подобных гадов, отступающих в бес- сильном ожесточении перед его гением. Великий был все-таки человек Михаил Никифорович!”*

(Письмо из Оптиной пустыни от 24 июля 1887 г.)

В последнем письме своем к С. В. Залетову от 18 ноября 1889 г., т. е. менее чем за два года до своей смерти, К. Леонтьев благодарит его за сочувствие по поводу статьи о нем Чернова (псевдоним француза Портье д' Арк) в журнале *La Nouvelle Revue* (1889 год—12) и говорит о странной литературной судьбе своей:

*“Благодарю Вас за то, что Вы меня не забываете, и сочувствие, которое Вы обнаруживаете по поводу статьи обо мне в *Revue Nouvelle*, меня очень тронуло. В статье его очень много биографических ошибок и про автора больше, чем нужно, а про сочинения слишком мало”.*

Сообщая далее о том, что один из молодых тогда друзей его, знакомя русских читателей со статьей Чернова и желая исправить ее неточности, написал по поводу нее свою довольно большую и более обстоятельную статью, К. Леонтьев продолжает:

“Не знаю, куда ее примут — в Русский Вестник или в Русское Обозрение. Пожалуй, что никуда! От моей странной и непонятной литературной судьбы и этого ожидать можно!

Впрочем, Вы знаете, что я к ней, к этой непонятной судьбе, привык давно, и самая непостижимость или практическая необъяснимость ее указывает на то, что это Свыше нечто ... и потому благословим даже и те дни, в которые мы видели “злая” ... Сюда летом приезжает много образованных русских людей, большую часть весьма близких мне по духу и вкусам... И почти все даже имени моего не слышали!

А в Revue Nouvelle пишут, что “в сокращенном виде олицетворяю собой дух современной России”!

Согласитесь — странная несоразмерность!”

Да, это была “странная несоразмерность”, об исправлении которой пора, наконец, подумать, — и новые поколения подумают о нем.

Московские Ведомости, суббота 12/25 ноября 1916 г.

(№262, стр. 2)

Н. ТОЛСТОЙ

ПАМЯТИ ИНОКА КЛИМЕНТА

Константин Николаевич Леонтьев скончался в Сергиевом посаде в 1891 г. Он долго хворал и чувствовал приближение смерти и, как истый монах (он был незадолго перед этим пострижен на Афоне под именем инока Климента), подготавливался к мирной кончине постом, молитвою и частной беседою со своим духовником иеромонахом Трифоном, ныне епископом, моим товарищем по Академии. Я не был знаком с Константином Николаевичем, как однажды пришел ко мне отец Трифон и сказал, что Леонтьев желает со мной познакомиться. Мы оба, не теряя времени, отправились в новую лаврскую гостиницу, где он снимал номер. Леонтьев мне очень обрадовался, и мы долго с ним беседовали на богословские темы. Хотя больной, он на меня произвел такое впечатление, что я не ожидал столь скорой его смерти. Дух в нем был бодр и поддерживал его немощное тело, изможденное болезнью и изнуренное монашескими подвигами и бдениями. Это был единственный раз, когда я его видел живым. Второй раз навестить мне его не удалось, и в скором времени после моего посещения я услышал, что он скончался. По просьбе о. Трифона я принял участие в его отпевании, которое совершалось в церкви Рождества Богородицы на Вифанке. Служил о. Трифон в сослужении с настоятелем храма о. Михаилом и мною. Случилось, что в этот день погода была очень плохая и, так как Леонтьева хоронили не в посаде, а на скитском кладбище, за Гефсиманией, то ни один из священников не согласился сопровождать тело покойного под снеговой метелью до места его вечного упокоения. Таким образом, честь проводить гроб Леонтьева и опустить его в могилу досталась мне, который почти его не знал и видел всего один раз в жизни.

На отпевании и погребении Леонтьева были многие профессора Академии, между прочим, покойный Николай Иванович Субботин, произнесший на поминках весьма красивую надгробную речь.

Речь Н. И. Субботина всех очень тронула, только ко всеобщему удивлению он закончил ее довольно неожиданно провозглашением тоста в честь заслуг почившего. При этом Субботин взял со стола бутылку вина и стал наливать в свой стакан, но бутылка оказалась закупоренной. Дело в том, что все эти бутылки были поставлены на поминальном столе лишь для декорации, и были откупорены только по настоянию оратора.

Не знаю, был ли кто-нибудь из близких Константина Николаевича на его погребении, кроме представителей Московской Духовной Академии в лице нескольких ее профессоров и духовных, но похороны его были более чем скромны и малолюдны. Между тем, этот человек, по справедливому замечанию профессора Субботина, немало послужил своему отечеству, своим соотечественникам и своей отечественной Церкви и словом, и примером.

Московские Ведомости, суббота 12/25 ноября 1916 г.
(№262, стр. 3)



МОСКОВСКАЯ ХРОНИКА

Вчера в церкви Св. Николая Чудотворца, что в Плотниках, на Арбате, местным духовенством было совершено заупокойное богослужение по известном писателе К. Н. Леонтьеве по случаю исполнившегося 25-летия со дня его кончины.

Московские Ведомости, воскр. 13/26 ноября 1916
(№263, стр. 3)



Памяти своеобразного русского писателя К. Н. Леонтьева, со дня смерти которого 12 ноября исполнилось 25 лет, в Москве было посвящено три дня.

Накануне дня памяти, 11 ноября, в 7 1/2 ч. вечера, в покоях владыки-митрополита при Чудовом монастыре состоялось общее собрание братства святителей Московских Петра, Алексея, Ионы и Филиппа. Председатель совета братства П. Б. Мансуров во вступительном слове своем говорил о значении деятельности К. Леонтьева на Ближнем Востоке. Член братства С. Н. Дурылин сделал сообщение "Церковь, монастырь и старчество в личности и жизни К. Леонтьева". Протоие-

рей И. И. Фудель дополнил это сообщение своими личными воспоминаниями о нем. Преосвященный Димитрий, епископ Можайский, сказал о значении "Афонских писем" К. Леонтьева. Затем отслужена была заупокойная лития о нем со всенародным пением.

В день памяти К. Н. Леонтьева, 12 ноября, в церкви Николая в Плотниках, на Арбате, преосвященным Серафимом, епископом Холмским, в сослужении местного причта отслужены были заупокойная литургия и панихида в присутствии почитателей памяти покойного писателя.

На другой день, 13 ноября, в Религиозно-философском Обществе памяти Вл. Соловьева состоялось заседание, посвященное памяти К. Леонтьева. Председатель Общества Г. А. Рачинский сказал вступительное слово, посвященное значению К. Леонтьева. С большим интересом прослушаны были затем речи прот. И. Фуделя — "К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях"; С. Дурылина — "Писатель-послушник"; и С. Н. Булгакова — "Победитель-побежденный (судьба Леонтьева)". Зал был переполнен слушателями.

Московские Ведомости, вторник 15/28 ноября 1916
(№264, стр. 3)



ИЗ-ПОД МОСКВЫ

В субботу 12 ноября, в день 25-летия со дня смерти К. Н. Леонтьева, в Гефсиманском скиту, у храма Черниговской Божией Матери, на могиле покойного писателя, в присутствии друзей его и почитателей его памяти была отслужена панихида.

В вечер первого же субботника, которые стали устраиваться Троице-Сергиевским Художественным Обществом, А. А. Александровым был прочтен доклад "Две годовщины", первая половина которого была посвящена памяти А. В. Круглова, вторая — памяти К. Н. Леонтьева.

В воскресенье 13 ноября были отслужены панихиды по К. Н. Леонтьеву в Императорской Московской Духовной Академии и в домовом храме Красного Креста, отслуженная проф. Московской Академии священником П. А. Флоренским.

Московские Ведомости, вторник 15/28 ноября 1916
(№264, стр. 3)

Русский книжный магазин
LES EDITEURS REUNIS

11 rue de la Montagne-Ste-Genevieve, 75005 Paris, France

Прот. Василий ЗЕНЬКОВСКИЙ

- История русской философии (2 тома), 2-е изд.
 1989, 470 + 478 стр. 240 фр.

- Русские мыслители и Европа (критика европейской культуры у русских мыслителей),
 1955, 288 стр. 75 фр.

Сергей ЖАБА - Русские мыслители о России и человечестве (Антология русской общественной мысли), 1954, 288 стр. 52 фр.

Константин ЛЕОНТЬЕВ - Письма к Василию Розанову, 1981, 135 стр. 175 фр.

Василий РОЗАНОВ - Религия и культура (Сборник статей), репринт с изд. 1899, 1979, 272 стр. 66 фр.

Николай БЕРДЯЕВ - Типы религиозной мысли в России (Сборник статей : том 3 "Собрания сочинений"), 1989, 714 стр. 160 фр.
 в переплете 230 фр.

Николай ЗЕРНОВ - Русское религиозное возрождение XX в. (2-е изд.), 1991, 368 стр. 100 фр.

Nicolas BERDIAEV - Khomiakov, 1988, 205 p. 120 Frs

F. ROULEAU - Ivan Kiréevski et la naissance du slavophilisme, 1990, 324 p. 287 Frs

Константин КОВАЛЕВ

"РУССКАЯ ИДЕЯ" НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Февральская революция 1917 г. была в самом разгаре. Москва бурлила. Слухи и разговоры возбуждали население. Среди них - самый главный - в Петербурге происходит переворот. Толпы людей двигались по улицам. Направление было единым - центр, Кремль. Словно бы там, на древнем месте сходов и вечевых споров, у Соборной площади или на площади Красной и должно было бы решиться нечто совершенно важное, умопомрачительное, предощущаемое до невероятия.

Одна из людских колонн продвигалась к Манежу. Окружив площадь, гудящая и шевелящаяся масса угрожающе сдвигалась в сторону приготовившихся стрелять правительственных войск.

Казалось, "чиркни" какая-то сумасшедшая, нечеловеческая "спичка", и произойдет вспышка адского пламени, пожирающего душевную веру и надежду в еще большем масштабе, нежели двенадцать лет назад, в январе 1905 г.

Но от толпы, вдруг, отделился небольшого роста человек и подбежал к офицеру, командовавшему войсками. Он стал говорить, громко, захлебываясь от волнения и от непроизвольного выбрасывания языка - дефекта речи. Он почти кричал, призывая солдат не открывать огонь, ибо это пролитие крови будет поистине чудовищным, бессмысленным.

Толпа угрожающе сдвинулась.

Но солдаты так и не сделали ни единого выстрела...

... Время минуло. Одна революция сменилась другой. Было множество всяческих жизненных перипетий. И почти забылось это "маленькое" событие, не упомянутое даже в автобиографической книге "Самопознание" русским эмигрантом в Париже Николаем Александровичем Бердяевым. Именно он и был тем смельчаком, в какой-то мере способствовавшим предотвращению бойни на Манежной площади.

Обычное предисловие подразумевает схему: “Известный русский философ Н.А. Бердяев родился... жил... эмигрировал... скончался...” При всем желании миновать подобное неизбежное течение биографического “жанра” будет трудно, потому имеет смысл кратко проставить основные вехи его жизненного пути – пути не из “ряда вон”, но все же весьма показательного.

Год рождения – 1874-й. Место рождения – Киев.

Год сей ничем выдающимся для России отмечен не был.

Семья, где рос будущий философ, была не простая – из знатного дворянского рода. По отцу – Александру Михайловичу Бердяеву – он имел предков русских, выходцев из Польши и из рода Бахметьевых – потомков татарских князей. По матери – Александре Сергеевне, урожденной Кудашевой, он также имел русское и татарское княжеское происхождение и являлся потомком именитых в истории родов – Потоцких, Мнишек, и даже прямым потомком французского короля Луи VI. Портрет прабабушки, о которой в семье рассказывались легенды и которая увлекалась сектантскими религиозными идеями, своеобразным талисманом висел позднее в кабинете Бердяева.

Учился Николай дома, затем был отдан в Кадетский корпус, а позднее поступил в Киевский университет на естественный факультет, с которого перешел на юридический.

Именно здесь он познакомился с учением, завладевшим его помыслами, – марксизмом. “Я не раз задавал себе вопрос, что побудило меня стать марксистом, хотя и не ортодоксальным, а свободомыслящим? Вопрос сложный... Маркса я считал гениальным человеком и считаю и сейчас”, – писал он в старости.

Книги Гегеля, Шопенгауэра и Канта лежат на его столе. Вечерами он горячо спорит со своими единомышленниками по социал-демократической группе, организованной в Киеве. После одной из студенческих демонстраций его арестовывают. Затем – вторично, с месячным тюремным заключением, за что и исключают из университета.

25-летний свободолобиво настроенный мыслитель, находящийся под гласным надзором, пишет свою первую статью “Ф.А. Ланге и критическая философия”. А вслед – книгу “Субъективизм и индивидуализм в общественной философии”, которую дает прочитать П.Б. Струве. Последний немедленно пишет предисловие, и книга выходит в свет в Петербурге.

Будут у него и годы ссылки (какая “привычная” биография “типичного” революционера начала века!). Вологодская гостиница “Золотой якорь” хоть и не очень просторна, но вмещала в свои комнаты собиравшихся там будущих известных писателя А. Ремизова и пушкиниста П. Щеголева, “террориста” Б. Савинкова и экономиста А. Богданова, а также – А. Луначарского.

Бердяев продолжает писать. Много и постоянно. Безотрывно. Печатается и там и тут. Но всем, и ему в первую очередь, становится ясно, что он ни на йоту не сдвинулся с позиций своего изначального идеализма, и, следовательно, “автоматически” перешел от марксизма к его критике.

Философ С. Н. Булгаков соединит при знакомстве руки Бердяева и студентки Лидии Трушевой. Это рукопожатие свяжет их вместе почти на полвека, до ее кончины далеко от родины...

Бурные годы молодой зрелости сводят Бердяева со многими яркими мыслителями эпохи. Он участвует в журналах и сборниках вместе с А. Блоком и А. Белым, Д. Мережковским и В. Ивановым, Л. Шестовым и Г. Чулковым, Е. Трубецким и С. Франком, В. Брюсовым, М. Гершензоном, В. Эрном, Г. Рачинским... Его философское творчество привлекает всеобщее внимание. Один только В. Розанов, по словам Бердяева, написал о его книге “Смысл истории” четырнадцать статей.

Споры и беседы, как, например, с З. Гиппиус и П. Флоренским, определяли его собственное мирозерцание. Интенсивность его труда достигает предела. За один 1915 г., не считая больших работ, он публикует на страницах только лишь “Биржевых ведомостей” и “Русской мысли” почти 35 статей и заметок.

Бердяев издает журналы, принимает активное участие в работе философских обществ, как, например, в

обществе “Памяти Вл. Соловьева”, многие годы собирает единомышленников по вторникам у себя дома, в Малом Власьевском переулке в Москве.

После обеих революций он неудержимо продолжает работать. И хотя о нем говорят, как о противнике официального православия, он сам писал: “Я чувствую связь с православной церковью, которая у меня никогда не порывалась вполне, несмотря на мою острую критику и мое ожидание совершенно новой эпохи в христианстве”. Вот почему во время одного из крестных ходов в 1918 г., возглавленного патриархом Тихоном, среди множества народа можно было увидеть и Бердяева.

В первые годы советской власти “официальная” карьера Бердяева приняла самый удивительный размах (не считая, правда, того факта, что в октябре 1917 г. он даже мимолетно состоял членом Временного правительства республики). Пожалуй, никогда до этого времени, ни позже, он не будет занимать столь серьезных должностей. Он входит в руководство Московского союза писателей вместе с М. Осоргиным. Пользуясь покровительством Каменева, основывает Вольную Академию Философской Культуры и руководит ею. Выбирается профессором Московского Университета, а позднее даже некоторое время руководит московским союзом писателей вместо Б. Зайцева.

“Как это ни странно, — писал он в “Самопознании”, — но я себя внутренне лучше почувствовал в советский период, после октябрьского переворота, чем в лето и осень 17-го года. Я тогда уже пережил внутреннее потрясение, осмыслил для себя события и начал проявлять большую активность, читал много лекций, докладов, много писал, спорил, был очень деятелен...” Как и прежде, “вторники” у Бердяева собирали многих желающих. Об этом пишет пресса, слухи растут снежным комом, и вот “Известия” дают полуфантастическую информацию, что в квартире Бердяева (это очень напоминает булгаковскую суету вокруг квартиры профессора Преображенского в “Собачьем сердце”) дискутировался вопрос о том, является ли Ленин Антихристом или нет, и что в результате обсуждения пришли к выводу — нет, не Антихрист, но его пред-

шественник... Вот почему жизнь Бердяева, не омрачавшаяся казалось, ничем, как в лето 1922 г. под Москвой в Барвихе, вдруг стала прерываться арестами, последовавшими один за другим.

Первоначально по делу Тактического центра. Он попал прямо в кабинет к Дзержинскому и вел себя весьма решительно. Высказал все свои “за” и непримиримые “против” того, что он считает неправильным у большевиков, а также настаивал на том, что он свободный философ — не более. Прямота Бердяева понравилась Дзержинскому, и он тотчас отпустил его домой, при этом попросив отвезти арестованного на автомобиле (дело было ночью).

Второй арест был связан с решением о высылке группы лиц за пределы России. Выезд состоялся в сентябре 1922 г. “Это была странная мера, которая потом уже не повторялась. Я был выслан из своей родины не по политическим, а по идеологическим причинам. Когда мне сказали, что меня высылают, у меня сделалась тоска. Я не хотел эмигрировать и у меня было отталкивание от эмиграции...”

Переезд в Берлин определил новый этап в жизни Бердяева. Он всегда считал, что его вынужденный отъезд из России — “провиденциален”. Хотя первое время существовать на новом месте было не просто. Холодный прием эмиграции, отсутствие необходимых средств (Е. Кускова особо отметила, что он часто появлялся в ее доме только из-за того, чтобы иметь возможность поесть любимые им блюда из сахара). Но Бердяев немедленно создает, как объявлял берлинский журнал “Новая русская книга”, религиозно-философскую академию, в которой курсы лекций должны были прочитать С. Франк, Л. Карсавин, Ф. Степун, И. Ильин, Н. Арсеньев и другие. Русская философская мысль продолжала своими путями развиваться за рубежом, и, по словам Ф. Степуна, всегда стремилась к жизненной правде, справедливости, что придавало ей особо духовный, возвышенный характер.

Теперь Бердяева узнает Европа. Одна за другой выходят его книги. “Новое средневековье” в ближайшие же годы переводится на множество языков. Он создает журнал “Путь”, просуществовавший до 1940 г., и именно в

нем увидят свет большинство его основных статей, написанных в эмиграции.

Его реакция на события в СССР и в Европе противоречива и неоднозначна. Критикуя неудачи социализма и “коллективизм” марксистской идеологии, он одновременно вступает за самые различные начинания, происходящие в недрах его родины. Так, он выступает с осуждением создавшейся в эмиграции Карловацкой юрисдикции православной церкви, поддерживает московского митрополита Сергия, будущего патриарха. Уже в 1930-е годы его обвинят в “идеологическом возвращенстве” – слишком позитивном восприятии Советской России.

Но переехав в Кламар под Парижем и проживая там до конца своих дней, он, конечно, в первую очередь занимается главным в своей жизни – философией, продолжает развивать и углублять свое мироощущение, изучает и осмысливает разные сферы общественной и культурной жизни. Он, по мнению многих, изменяя свои взгляды, все же оставался верен добровольно выбранному самим собой одиночеству. Лев Шестов, вспоминая поговорку о том, что одеяние монаха еще не делает из него монаха, сказал о Бердяеве, что, эволюционируя, он по сути менял лишь “одеяние”, оставаясь всегда самим собой, и когда он был марксистом, и когда критиковал марксизм.

И все же, он не был “одиночкой”, потому что встречал многих единомышленников. Нынче русская религиозная философия XX века (принято еще говорить о русском религиозном ренессансе XX в.) открывается для нас многими именами. Всех этих людей принято было рассматривать либо как “ренегатов” и “изменников”, либо как “страдальцев” и “борцов за правое дело”. Но не так уж были едины они во взглядах – мучительно размышляющие о судьбах далекой родины, которая долгое время сводила их “воедино” в “непубликабельной” судьбе. О них еще много и много говорить, писать, спорить, многое прояснить. Сколько тем, и благодатных, для размышлений!

Но было таки одно-единое, что связывало их всех – мысль о России, о ее предназначении и судьбе. То, что названо несколько заклинательно – “русская идея”.

Идея о России – мысль, которая мучила нестерпимо и Николая Александровича Бердяева, заставила его на рубеже собственного семидесятилетия сесть за книгу, посвященную истории этого вопроса, книгу, увидевшую свет за два года до его кончины.



“Я никогда не думал, что мне пришлось испытать особенные преследования и “страдания за идею”. Но я все-таки сидел в тюрьме, был в ссылке, имел неприятный судебный процесс, был выслан из моей родины. Это много для философа по призванию”. (“Самопознание”).

Бердяев, как “философ по призванию”, в самом деле внес неоспоримый вклад в развитие философской мысли XX в. Не углубляясь в суть его многообразных философских размышлений, отметим кратко то, что он сделал в этой сфере:

- развил идею свободы, как изначально предшествующей бытию;
- рассмотрел идею творчества, исходящего из изначально свободы и из нее формирующего бытие;
- поставил и развил антропологическую идею о человеке-личности, воплощающем собой творческую потенцию свободы;
- широко осветил идею истории, как формы существования творческой личности, обладающей свободой.

Идея и философия свободы, творчества, человека, истории, а также философия духа противопоставлены были им несвободе (необъективизму), пассивности, безличной реальности (коллективизму), хаосу (отрицанию смысла истории), природе (натурализму). Это и есть те основные вопросы, которые он ставил перед собой и решал всю жизнь.

“Персонализм”, то есть обостренное чувство ценности личности и восприятия мира через себя, – основной этический пафос Бердяева.

Мысль Бердяева эсхатологична, то есть “завязана” на проблеме итога, конца, результата: для человека, для всего мира. Философское решение проблемы Апокалипсиса занимает его прежде всего. Он размышляет об

оправдании христианства, как духовной и исторической силы, и каждого человека, как Божьего дитя и носителя изначальной свободы, определяющей его независимость от мира и общества и оправдывающей его.

Бердяев создает свою философию истории, философию культуры, философию религии, развивает философию человека – антропологию. Он не только создает и строит, но и решает.

Удается или не удастся это ему – судить читателю. Но написано Бердяевым много. И многое из написанного – неоднозначно и даже противоречиво.

В любом случае, среди сонма многих эмигрантских сочинений или философских произведений, современных Бердяеву, “тон” и стиль намеренно “понятный” и направленный непосредственно к читателю, к его “умному сердцу”, к его “духовному центру”, освобожденный от сухого наукообразия – узнаваем с первых же строк.

Уже справедливо отмечалось его “безразличие к методологии философского дискурса, безоглядное, почти экстатическое устремление к решению “последних вопросов”, некритически воспринятых из теологии, “слипание” метафизики с натурфилософией, мышление в категориях “спиритуалистического материализма”, моралистическое приписывание предметам “изначально присутствующих” им качеств и вера в учительское назначение философии”.¹ Подобных “профессиональных непрофессиональностей” у него можно найти еще больше. И именно по этому самому Бердяеву так свойственна некая “повторительность” повествования, он от книги к книге, и даже внутри каждой книги, словно бы возвращается к одной и той же теме, проговаривая ее несколько раз, намеренно “ощупывая” ее со всех возможных сторон.

Этот способ мышления – “повторительность” – есть свидетельство и уверенного желания автора отыскать правду и, одновременно, свидетельство его неуверенности в высказываемом и в окончательной правоте. В этом смысле к работам Бердяева следует относиться творчески, не останавливаясь на его выводах, как на безапелляционном итоге, а следуя далее по обрисованному им контуру проблемы.

Главное же, что сейчас становится ясным, что изучать историю XX века и историю русского зарубежья, а, следовательно, историю философии и литературы, без знания трудов Бердяева – значит изучать ее необъективно, фрагментарно. В осознании процессов, происходивших в истории русской культуры первой половины нашего столетия, не бесполезно проработать труды одного из основоположников русской религиозной философии XX века, а также экзистенциализма в мировой философии в целом.

Кроме того, мы по сию пору недооцениваем имеющегося влияния мыслителей русского зарубежья на творчество некоторых советских писателей. Тема эта особая. Однако можно отметить, что некоторые работы Бердяева, из которых позднее выстроилась “Русская идея”, воздействовали на мирозерпание литераторов не только в пореволюционную эпоху, но и в гораздо более позднее время. Как, например, некоторые идеи из “Смысла истории” Бердяева нетрудно заметить в романе Б. Пастернака “Доктор Живаго”. Немудрено, ведь Бердяев писал книгу на основании собственных лекций, прочитанных им в Петербурге и Москве в 1918-1921 гг. в Вольной Академии Философской Культуры, сначала о Достоевском, а затем и о философии истории, или, вернее сказать, о философии человеческой судьбы. Не исключено, что не имея возможности читать саму книгу, Б. Пастернак знал или слышал лекции Бердяева. По крайней мере, образ философа Николая Николаевича в романе, который живет в Лозанне, в эмиграции, и выпускает там книги по-русски и в переводах, где он “развивал свою давнишнюю мысль об истории, как второй вселенной, воздвигаемой человечеством в ответ на явление времени и памяти”, образ этот весьма близок образу Н.А. Бердяева. Высказывания Николая Николаевича и других героев романа, например, его последователя – Юрия, весьма близки духу “Смысла истории” и даже порой почти цитатны. Кроме того, конечно, в романе чувствуется влияние в первую очередь о. С. Булгакова, Н. Федорова и других, а также самобытная мысль самого Б. Пастернака. Но присутствие в романе философа, “жаждущего мысли

окрыленно вещественной, которая прочеркивала бы нелицемерно различный путь в своем движении и что-то меняла на свете к лучшему“ и который говорит об “идее свободной личности и идее жизни, как жертвы” – словно бы создает иллюзию несомненного бердяевского “присутствия”.

“Субъективизм” и “неподстроенность” работ Бердяева, как и всей его жизни, – очевидны. Он и сам этого не отрицал: “Я никогда не принадлежал к мыслителям, умеющим группировать единомышленников и последователей. Я все-таки одиночка, хотя и часто действую социально”. (“Самопознание”).

Он работал неумоимо до самого конца, невзирая на усталость будоражил свою мысль и мысль своих читателей. Скончался же 23 марта 1948 г. в Кламаре, за письменным столом, на котором, кроме журналов и бумаг, остались лежать “недокуренная сигара... и раскрытая Библия”.² Рука его до последней минуты выводила строки так и не завершенной книги “Царство Духа и Царство Кесаря”, изданной уже после его кончины.



“Русскую идею” он начал писать во время войны.

Вторая мировая сделала свое дело и в мирозерцании Бердяева. Впрочем, она не стала для него неожиданностью, ибо он так или иначе предчувствовал надвигающуюся катастрофу в европейской жизни.

Для апокалипсического сознания философа война только обострила размышления о предстоящем нарастании противоречий и трудных вопросов в христианском сознании.

Война – это предощущение финала мира, конца цивилизации, гибели культуры. Это высшее порождение тоталитаризма в мире, реализация устремлений тоталитарной власти всяческого толка, устремлений, которые вряд ли возможно совместить с учением Христа.

Бердяев снова углубляется в проблемы “3-ей эпохи”, долженствующей наступить, по его мнению, в жизни человечества. “Новое средневековье” поглощает его мысли, и, естественно, судьба России для него стоит на

первом месте, ибо ее выживание в начале 1940-х, окруженной концлагерями изнутри и снаружи, изнуренной последовательным умерщвлением лучших людей и громадными сплошными военными потерями, – казалось со стороны почти нереальным...

Война еще раз потревожила течение его жизни.

Во время эвакуации, продираясь сквозь охваченную паникой толпу на парижском вокзале, одной рукой прикрывая от толчков жену, а в другой – поднятой высоко над головой – удерживая корзину с бесконечно дорогим существом, котом Мури, Николай Александрович умудрялся отрешаться от “действительности” и продолжал работу мысленно. Выбравшись из давки и чудом уцелев, он объявил Лидии, что только сейчас придумал последнюю главу своей книги.

О какой книге шла речь? О создававшемся в те дни “Самопознании”, или, быть может, “Опыте эсхатологической метафизики”? Вполне вероятно, что это могли быть и наброски “Экзистенциальной диалектики божественного и человеческого” и даже “Русской идеи”. Все эти книги увидели свет уже после войны. Но “источником” их стала война.

Она напомнила чем-то первые годы советской власти в России. Год 1918-й и последующие. Когда в парижской квартире Бердяева стали собираться на воскресные вечера русские эмигранты, то это походило на полуподпольную обстановку давно ушедшего в прошлое времени.

Россия снова собирала многих из них вместе.

Бердяев раскладывал на столе карту военных действий, и они прослеживали пути шествия германских войск по русской земле. Над картой склонялись мать Мария, отец Дмитрий Клепинин, друзья семьи – Адамович, Пьянов, Мочульский, Пиотровский, Ставров.

Евгения – сестра жены – отмечала, что сердце Бердяева билось в унисон с Россией и он никогда не сомневался в ее победе.

Так война стала одной из главных побудительных причин создания “Русской идеи”.

Второй такой причиной можно назвать на первый взгляд несколько иррациональную, но все-таки вполне

убедительную – предчувствие кончины. Не только возраст давал о себе знать. Война ежедневно, ежечасно уносила тысячи и тысячи жизней. И если Гестапо несколько раз допрашивало Бердяева, но до сих пор не арестовало его, как это произойдет с матерью Марией и отцом Дмитрием Клепининым, то и это, вполне вероятно, – до поры. Существование некоторых покровителей, способных защитить, – также до времени. Ведь он не поддерживает тех русских, кто идет на сотрудничество с оккупантами. Он, правда, не занимается политикой, но ведь передает же в тюрьмы пакеты с едой политическим заключенным.

Война есть война.

И она требует переоценки некоторых важнейших представлений. В частности, о России. Кое-кто хочет объяснить войну, как поход против большевизма. Но нет, он, как и многие в эмиграции, считает ее войной против России. “Я все время верил в непобедимость России. Естественно присущий мне патриотизм достиг предельного напряжения. Я чувствовал себя слитым с успехами красной армии. Я делил людей на желающих победы России и желающих победы Германии. Со второй категорией людей я не соглашался встречаться, я считал их изменниками”. (“Самопознание”).

Предчувствие кончины усиливается, когда осенью 1942 г. он заболел – обострились боли в брюшной области. Его срочно госпитализируют. Амбулатории – редкость. Но ему везет. Операция проходит быстро. Он несколько дней приходит в себя, просит не закрывать дверь в палату, чтобы не оставаться одному.

Бердяев, только почувствовав себя лучше, просит принести ему “Былое и Думы” Герцена – “самую блестящую книгу воспоминаний” (слова, написанные за два года до этого). Эта книга лечила, она возрождала к жизни и стимулировала творческие силы. Ведь он пишет “Самопознание” – опыт философской автобиографии. Ведь он исподволь уже обдумывает “Русскую идею”, а без Герцена – этот труд немислим.

Болезнь проходила. Но ощущение близкого исхода оставалось. Такое состояние, хотя и не выдаваемое внеш-

не, обостряло чувство долга в связи с еще не законченными работами. Хотелось успеть не только написать, но и систематизировать, обобщить, выстроить в ряд.

В июне 1943 г. он раскладывает чистые листы на своем столе и на одном из них пишет заголовок новой книги – “Русская идея”.

В следующем году принимает активное участие в конференции “Русская идея и идея германская”.

И тут неприятные события последовали одно за другим. Многочисленные аресты друзей. В феврале 1944 г. – кончина Петра Струве, с которым хоть и не разговаривали последние годы, да и вообще при встрече переходили взаимно на другую сторону улицы, но в то же время, того самого Струве, с которым связаны первые годы философских трудов, первая, марксистская, книга, многие споры о судьбах и будущем России.

Бердяев считал, что Струве чересчур ушел в национализм и чересчур рационален, по типу мыслителя западного склада, что он не понимает ни тайны истории, ни русскую душу, с ее загадочностью. И если Струве, обобщенно говоря, не признавал коренного отличия России и Европы, то для Бердяева оно было неоспоримым. Бердяев признал революцию в России как неизбежный этап в духовном становлении новой эпохи, “нового средневековья”, отметил ее положительную историческую роль, а Струве в отрицании этой роли был непреклонен. Страдание людей Струве всегда ощущал не умозрительно, а физически. Потому он и уличал Бердяева в некоей способности “усматривать смысл там, где сердце отказывалось искать смысл”.³ Отвлеченное мышление Бердяева Струве окрестил “фантастической смесью апокалипсиса и марксизма”.

И в чем-то он был прав. Бердяев сам не отрицал этой “смеси”.

Но вот П. Б. Струве – лидер “либерального консерватизма” – покоится на кладбище Сен-Женевьев де Буа и очный спор двух именитых мыслителей русской эмиграции, доживших до этих времен, окончен...

В том же 1944 г. скончался и отец Сергей Булгаков, по словам Бердяева, “один из самых замечательных людей

начала века, который первым пришел к традиционному православию“.

Наконец, произошло еще одно событие, для постороннего человека кажущееся не очень значительным, даже комичным. Однако Бердяеву оно принесло особенное духовное страдание. После болезни умер кот Мури – любимец семьи. “Страдания Мури перед смертью я пережил, как страдание всей твари... Я очень редко и с трудом плачу, но, когда умер Мури, я горько плакал. И смерть его, такой очаровательной Божьей твари, была для меня переживанием смерти вообще, смерти тех, кого любишь...” (“Самопознание”).

В это же время тяжело заболевает и жена Бердяева. Прогрессирующий паралич горла – болезнь, доставляющая множество страданий ей, принесла немало душевных страданий и ему. Она скончалась в сентябре 1945 г., когда война уже завершилась, когда рукопись “Русской идеи” еще лежала на письменном столе автора. “Я пережил смерть Лид., приобщаясь к ее смерти, я почувствовал, что смерть стала менее страшной, в ней обнаружилось что-то родное...”

Вот в какой обстановке заканчивается работа над последними страницами “Русской идеи”. Эта книга – взгляд назад, взгляд вглубь истории, вглубь себя, книга – итог.

В это время он уже не просто мечтает о России. Происходит нечто, казалось бы, невероятное в жизни Бердяева. Он снова “физически” сталкивается с родиной.

Его взор в последний год войны с напряжением вглядывался в то, что происходило в СССР. По словам Д. Лоури, знавшего его лично, Бердяев некоторое время предполагал, что Сталин сможет дать русскому народу новую свободу.⁴ Сам Бердяев позже в “Русской идее” высоко оценивал сталинскую конституцию, в частности, отмечая: “Советская конституция 1936 г. создала самое лучшее в мире законодательство о собственности. Личная собственность признается, но в форме, не допускающей эксплуатации. Назрел новый душевный тип с хорошими и плохими чертами”.

Развивая эту мысль дальше, Бердяев в январе 1945 г. выступил с лекцией о новой миссии России для цивилизации: “Что Россия дает миру? – говорил он. – В новом одеянии традиционное утверждение русской веры: мир и братство народов...”⁵ А потом в “Русской идее” снова запишет, словно цитируя свою лекцию: “В коммунизме есть своя правда и своя ложь. Правда – социальная, раскрытие возможности братства людей и народов, преодоления классов...” – продолжив тем самым подобные свои более ранние высказывания как, например, в книге, хронологически предшествующей и изданной непосредственно перед “Русской идеей” – “О рабстве и свободе человека”: “Классовое общество основано на неправде, оно есть отрицание достоинства личности. Персонализм есть отрицание классового общества, есть требование бесклассового общества. В этом правда социализма, правда и коммунизма”.⁶

“Позитивные” размышления Бердяева относительно советской России в годы создания “Русской идеи” возбуждали волну неприязни к нему. Однако он, мучительно отыскивая свой путь, оставался верен своей “персоналистической объективности”. “Я могу признавать положительный смысл революции и социальные результаты революции, могу видеть много положительного в самом советском принципе, могу верить в великую миссию русского народа и вместе с тем ко многому отношусь критически...” (“Самопознание”).

Позднее, в 1946 г., Бердяев в одном из интервью поприветствует возвращение русских эмигрантов на родину. Да и сам он не избежал этой волны, и хотя не посещал советское посольство в Париже, но был неоднократно выспрашиваем дипломатическими работниками из СССР, приходящими к нему домой, о возможной реэмиграции. “Вопрос о возвращении на родину для меня очень болезненный”, – писал он. И с волнением расспрашивал о жизни в России. Был момент – даже держал в руках бланк специальной анкеты, по сему случаю придуманной.

Свояченица Евгения также говорила ему, что могла бы вернуться, если бы была помоложе.

Однако Бердяев, возведя свободу мысли в ранг принципа, понимал, что философу вернуться в СССР труднее, нежели представителю технической интеллигенции, о чем говорил постоянно. Если инженер или экономист, и даже писатель, найдет себе место в советском обществе, то, по его мнению, философу, такому, как он, там будет трудно. «Сердце сочится кровью, когда я думаю о России, а думаю очень часто... В последнее время тема России меня замучила». («Самопознание»).

В одном из разговоров с дипломатом о возможном возвращении он скажет прямо и безапелляционно: «Когда я узнаю, что все мои книги, написанные здесь, в эмиграции, распространяются в России, продаются свободно в книжных магазинах и лежат на открытых полках в библиотеках, тогда я вернусь».⁷ Это значит, что доживи Бердяев до наших дней, то есть до возраста 115 лет, — то и сейчас ему, по его собственному утверждению, пришлось бы раздумывать о возвращении.

Впрочем, появились причины прекратить неофициальные переговоры о встрече с родной землей. Непосредственным виновником этого стал... А.А. Жданов, подписавший знаменитое устрашающее постановление, громившее многих советских литераторов. Бердяев, узнав о постановлении, отреагировал немедленно, напечатать большую статью в одном из номеров парижских «Русских Новостей», где выступил в защиту А. Ахматовой и М. Зощенко. «Оружие свободных людей есть свободное слово», — повторит он слова И.С. Аксакова. Это очередное его обращение к «русской идее», к русским мыслителям прошлого в связи с днем сегодняшним, было действенным, живым.

После этой публикации дальнейшие разговоры о возвращении стали невозможны...

В это самое время на прилавках парижских магазинов появилась выпущенная на русском языке в «УМСА-Press», издательстве, которое стало по-прежнему функционировать после войны, новая книга Бердяева — «Русская идея». Она была встречена с громадным интересом. И друзья, и недруги — все прочли ее, находя и ошибки, и неточности, и некоторые дилетантские рассуждения в

области истории России, в чем-то не соглашаясь с ним, но в то же время отдавая дань автору, дерзнувшему снова поднять вопросы историко-культурной преемственности и дальнейшего развития русской религиозно-философской мысли.

«Две книги, написанные в течение военных лет, были изданы перед его смертью — «Русская идея» и «Опыт эсхатологической метафизики». Первая, одна из наиболее систематизированных работ Бердяева, блестящий очерк русской мысли девятнадцатого и начала двадцатого века. Никто из стремящихся понять Россию не увидел ее так», — писал Дональд А. Лоури.

Через год книга увидела свет в Лондоне на английском языке и стала доступна всему англоязычному миру. А позднее — на многих других, в том числе и на японском.

Европейскому читателю снова представилась возможность познакомиться с ретроспективным взглядом на «русскую идею». Недаром писал современник: «Характерной и основной чертой мировоззрения Бердяева является его подлинный христианский универсализм, как бы унаследованный им от Владимира Соловьева... Синтетическая сила построений Бердяева чрезвычайно велика; в каком-то музыкальном аккорде, не подавляя и не диссоциируя один с другим, звучат в нем мотивы, которыми жило русское сознание; оттого на Бердяеве можно проследить влияние самых различных русских мыслителей, что не мешает ему сохранять свою оригинальность».⁸



«Русская идея» не была совершенно новой работой для Бердяева. В этой книге с особенной показательностью воплотилась его вышеуказанная «повторительность». Фактически, подавляющее большинство прежних своих мыслей он просто систематизировал и перенес, вернее, собрал их в этом издании снова. Здесь итоговая мысль Бердяева более отточена и, в сравнении с подобными ранними публикациями, наиболее лаконична. Недаром он сам писал о «Русской идее», как об одной из тех книг, которые «лучше выражают мое философское мирозерцание, чем прежние книги...»

Источниками “самого же Бердяева” для “Русской идеи” можно непосредственно назвать многие его статьи в дореволюционной, советской и эмигрантской периодике, книги, другие публикации. Среди них – следующие (хотя и необходимо иметь в виду, что почти буквальны цитаты или рассуждения Бердяева из “Русской идеи” встречаются чуть ли не во всех его работах): “Духовный кризис интеллигенции” (1910), “А.С. Хомяков” (1912), “Душа России” (1915), статьи из сборников “Проблемы идеализма” (1902), “Вехи” (1909) и “Из глубины” (1918), статья “Русская религиозная идея” из сборника “Проблемы русского религиозного сознания” (1924), а также книги “Судьба России” (1918), “Смысл истории” (1923), “Мирозерцание Достоевского” (1923), “Константин Леонтьев” (1926), “Истоки и смысл русского коммунизма” (издание на французском языке – 1938, на русском – 1955) и одновременно заканчиваемую книгу “Самопознание” (первое, неполное издание – 1949, полное – 1983).

Еще только начав публиковаться и обратившись к духовному пути А.С. Хомякова, Бердяев заглянул в русский XIX век и увидел в нем многие корни и источники происходящих в современном ему мире процессов. Жизнь Хомякова предоставила Бердяеву возможность еще раз проанализировать общественное движение в России, мышления славянофилов и западников о судьбах ее, постепенное перерождение их благотворного творческого диалога в более социальные доктрины, породившие преобразовательную неудержимость с одной стороны и консервативную иллюзорность с другой.

В “Проблемах идеализма” Бердяев вместе с другими искал некоторые новые пути для определения и решения задач общественного движения. “Идеализм”, противопоставленный “позитивизму”, понятие, как мы видим, происходящее из того же корня, из которого состоит сама суть его книги – “Русская идея”.

“Вехи” углубили внимание Бердяева к проблеме личности в России и ее роли в установлении и укреплении общественных форм.

Сборник “Из глубины” создавался в 1918 г., на “горячих углях” революционной перестройки, хотя увидел

свет лишь в 1921 г. (статья Бердяева, вошедшая в сборник, – “Духи русской революции” – была все же опубликована в 1918 г. отдельно в “Русской мысли”). В предисловии к переизданию редчайшего сборника, один из двух уцелевших экземпляров которого сохранился в эмиграции у самого Бердяева, в 1967 г. Никита Струве писал: “Менялись с годами взгляды некоторых авторов, в частности того же Бердяева, но революционная действительность оставалась поразительно верна их оценке и описанию”. Позднее, в “Русской идее”, Бердяев во многом “процитирует” свою статью в сборнике “Из глубины”, где он разбирал образы национальной жизни у великих русских писателей – Гоголя, Достоевского, Льва Толстого. “Долгий исторический путь, – писал он в самом начале статьи, – ведет к революциям, и в них открываются национальные особенности даже тогда, когда они наносят тяжелый удар национальной мощи и национальному достоинству”. “Старая Россия, – заключает Бердяев, – в которой было много зла и уродства, но также много добра и красоты, умирает. Новая Россия, рождающаяся в смертных муках, еще загадочна”.

Написанный еще ранее, в связи с началом первой мировой войны, весьма поэтичный этюд “Душа России” вошел позднее целиком в книгу “Судьба России” – самый близкий прообраз будущей “Русской идеи”. Книга эта увидела свет в трудное для книгоиздания время и именно потому представляет собой своеобразную библиографическую редкость. Выпущенная на желтой, очень плохого качества бумаге, она предварялась кратенькой справочкой, тщательно вклеенной в часть тиража перед титульным листом: “Книгоиздательство извиняется перед автором и читателями, что выпускает настоящее издание в таком мало привлекательном виде. Но цены на бумагу и типографские работы дошли до пределов, явно угрожающих русскому просвещению, и единственная возможность сделать книгу более доступной по цене широкому кругу читателей – это понижение требований к ее внешности”.

В “Судьбе России” Бердяев уже неоднократно и уверенно употребляет понятие “русская идея”, причем, в самом разнообразном контексте. Но главный из них – уже

определился: Россия имеет некоторую миссию по отношению к Европе, причем, не просто абстрактную миссию "спасения" и избранности, но конкретную – связанную с уже тогда предположаемой Бердяевым мировой войной. "Темные разрушительные силы, убивающие нашу родину, все свои надежды основывают на том, что во всем мире произойдет страшный катаклизм и будут разрушены основы христианской культуры. Силы эти спекулируют на мировой войне и не так уж ошибочны их ожидания... Жизнь народов Европы будет отброшена к элементарному, ей грозит варваризация". И далее: "Россия призвана быть освободительницей народов. Эта миссия заложена в ее особенном духе. И справедливость мировых задач России предопределена уже духовными силами истории. Эта миссия России выявляется в нынешнюю войну. Россия не имеет корыстных стремлений".

Эту особенную роль России Бердяев, всячески интерпретируя, в конце концов не связывал с ощущением обобщенной национальной исключительности русских. Более того, он считал, что отсутствие обостренного чувства национализма у русского человека и есть его преимущественная, поразительная наднациональность. "Русскому народу совсем не свойственен агрессивный национализм, склонности насильственной русификации. Русский не выдвигается, не выставляется, не презирает других. В русской стихии поистине есть какое-то национальное бескорыстие, жертвенность, неведомая западным народам. Русская интеллигенция всегда с отвращением относилась к национализму и гнушалась им..."

Но именно в этой книге почувствовались уже противоречия в самом представлении Бердяева о русской душе и о "русской идее". В его призыве к русскому народу иметь свою идею, перестроиться идейно и духовно, а не только экономически, общественно и государственно, ощутимо некоторое умозрительное навязывание, особенно, если иметь в виду тех, кто, по его же словам, имел "нелюбовь к идеям и равнодушие к идеям".⁹

Так есть эта "идея" или ее нет? Существует она или должна еще только сложиться?

Бердяев от книги к книге, от работы к работе по многу раз проговаривает эту тему, словно бы спорит сам с собой. Постепенно, исподволь он приходит к видению "русской идеи" в чем-то, что он называет "третьим". А именно: не в западничестве и не в славянофильстве, не в Востоке и не в Западе, не в национализме и не в космополитизме. Не в том и не в этом. А – в "третьем".

"Чтобы понять эту тайну (тайну русской души. – К. К.) нужно быть в чем-то третьем, нужно вознестись над противоположностью двух начал – восточного и западного".

Но что это – "третье"?

В конце концов, можно сказать, что Бердяев выдвигает идею "русского примера", который Россия, жертвуя собой, должна подать всему человечеству при преобразении мировой жизни и переходе ее в новое общественное христианское состояние, называемое им, как уже говорилось, "новым средневековьем".



Если спросить француза – что такое "французская идея"? – то он наверняка кое-что скажет по этому поводу. То же и англичанин, и итальянец, и американец. Но ни у кого разговор этот не вызовет какого-то особенного возбуждения, волнения, душевного напряжения что ли.

Однако, когда речь заходит о "русской идее" – тема приобретает некоторую остроту. Дело, видимо, в том, что "русская идея", по мнению тех, кто признает ее существование, имеет "международное" значение, то есть как бы претендует и покушается на суверенитет идей других народов.

Из этого вырастает боязнь.

Рождаются кривотолки.

"Русский мессианиззм" становится притчей во языцех, и им, как и русскими ядерными боеголовками, пугают детей от рождения.

Только еще один народ, по убеждению Бердяева (и не только его, но и многих предшественников и последователей), – еврейский – имеет подобную "всемирную идею" и ощущает свою "всемирную роль". По этой самой причине, читаем мы, взаимосуществование и взаимопонимание

еврейского и русского мессианизма происходит наиболее трудно, наиболее обостренно.

“Германская идея”, пытавшаяся в XX столетии занять силой положение “мировой”, – потерпела крах. “Русская идея” никогда не проповедовала силу, потому и казалась сильной. Однако, не обладая изгибчивостью и необходимой изворотливостью, “русская идея”, порой, встречала непонимание и противодействие. Обвинения в русификации идей других, в частности, близпроживающих народов, которые в свое время сами жаждали вкушения от этого источника бесценной мировой питательной энергии, были явно незаслуженными, ведь Россия всегда принимала на себя наиболее сильные удары самых модных по изобретению и самых мощных по разрушительной силе “суперспасительных” для человечества “новых идей”.

Россия обладала особенным духовным единством, имеющим исторические корни. Ведь, к примеру, европейские страны объединены одной Римской католической церковью (протестантизм – явление также связанное с существованием Римской церкви). И хотя Ватикан находится на территории Апеннинского полуострова – вряд ли можно говорить, что в качестве особенной существует итальянская религиозная мессианская идея. Потому и “идея” католичества, если можно так сказать, была надмирна, не связывалась с каким-либо одним народом.

В лице России христианский мир имел опыт уникального единства церкви и народа, обладающего крепкой государственностью, увлеченных одним жизнетворческим порывом. Именно в этом духовном единстве, ощущаемом Западом, как стук сердца крепкого живого организма, раздающийся с Востока, откуда приходит ежедневный рассвет и который напоминает стук часов и ритм человеческой истории, именно в этом единстве искали некую “сверхидею”, порой, выдавая желаемое за действительное.

Вот отчего самое парадоксальное состоит в другом. “Мысль изреченная есть ложь”. Попытки определить неопределимое есть лишь желание приклеить приметный ориентир на стеклянной двери, чтобы не разбить ее случайно, или о нее – голову.

Есть, существует ли сама “русская идея”? Не является ли попытка создания идеи “идеи” – желанием хоть как-то определить неопределимое и в некотором роде изречь ту “неизреченность”, которая явственно присутствует в судьбе русского народа.

Поразительно и само стремление отыскать “идею”. И даже если ее нет, то, по мнению того же Бердяева, она должна быть, ибо “русская мысль, русские искания начала XIX и начала XX века свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа”.

Благая Весть, данная европейской культуре, пришла как бы извне. Но христианство требовало и ответного духовного движения – встречного, благой вести изнутри, личной, собственной вести каждого, со-вести, *совести*. Россия – одна из немногих стран, которая предлагала Европе поступать “по совести”, “по правде”, а не только “по закону”, “по праву”. Мессианизм России существует только в христианском смысле. Отнимите от России христианство, и не останется ничего – ни “русской идеи”, ни ее, по Бердяеву, “умопостигаемого образа”.

Быть может Бердяев пытался изречь неизреченное, когда назвал свою книгу “Русская идея”, в очередной раз употребив термин, который одновременно и в разном, и в едином (как это ни странно) значении употребляли его предшественники. Он не был автором термина, как это незаслуженно ему приписывают (см. дискуссию “Русская идея: проблемы культуры – проблемы кинематографа” в журнале “Искусство кино”, 1988, № 6). До него точно так же назвал свою небольшую книгу В. Соловьев, выпустивший ее в Париже в 1888 г. после доклада для кружка лиц, интересовавшихся этими вопросами (русское издание – 1911).

Напоминая еще раз о важности духовного, Соловьев писал: “Одним телом своим и чисто материальной работой Россия не может выполнить своей исторической миссии и выявить свою истинную национальную идею. А как ей выявиться, этой бедной русской идее, когда она заточена в тесную тюрьму, лишена воздуха и света...” Актуальное тогда оказалось актуальным и сегодня, ина-

че не расценить его же слова: “Религиозное и умственное освобождение России есть в настоящую минуту для нашего правительства дело такой же настоятельной необходимости, каким тридцать лет тому назад являлось освобождение крепостных...” “Исторический долг России”, по мнению Соловьева, имеет отношение к духовной истории всех народов мира. Для Соловьева мессианство “русской идеи” еще не было столь политизированным, как для мысли XX в., для Бердяева. “В том, что эта идея, — писал Соловьев, — не имеет в себе ничего исключительного и партикуляристического, что она представляет лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать *против* других наций, но с ними и *для* них — в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная”.¹⁰

Однако и В. Соловьев не родоначальник идеи “идеи”. Об этом говорил уже и Чаадаев. “У меня есть глубокое убеждение, — писал он, — что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество”. “Словом, Чаадаев проникается русской мессианской идеей”, — подытоживает Бердяев.

Недаром именно этих двух мыслителей он ставил в особый ряд, когда писал: “В русской религиозной мысли исключение представляли лишь Чаадаев и Вл. Соловьев”. Бердяев имел в виду, что они наиболее сильно оторвались от своих современников в сфере “идеи”, тогда как другие порой “с вершины духовной падали вниз, припадали к земле, искали спасения в стихийной народной мудрости”.¹¹

“Идея” — понятие больше философское, “от ума”, нежели чисто духовное. Этимология его определена — “видение” или “ведание”, упрощенно говоря — “знание”. У родоначальника “концепции” “Москвы Третьего Рима” — игумена псковского Елеазарова монастыря Филофея, жившего в XVI в., мы этого понятия не найдем. Духовное, церковное и православное еще не значилось “идеей”, а было жизнью, “деланием”. Бердяеву было близко это поня-

тие, ибо, черпая свою мысль первоначально в марксизме, он весь принадлежал своей эпохе, эпохе глубочайшего столкновения философских школ, сопряженного с историческими переменами в действительной жизни многих народов.

Бердяева интересовал “вопрос о том, что замыслил Творец о России”. Он хочет постичь тайну творения, проникнуть в Божественный Замысел. Но то, что он пишет, — и есть его, бердяевская “идея России”, его, бердяевская “русская идея”. Ибо если Творец и создавал, то не идею о народе, а народ, не идею о человеке, а человека. Можно сказать так: идея интересуется в первую очередь философа, Бога интересуется прежде всего — человек. Потому и идея “русской идеи” интересовала в первую очередь самого автора.

Бердяев и этого не отрицал. Он всегда соглашался с противоречиями в своем творчестве. “Мое мирозерцание многопланово и, может быть, от этой многоплановости меня обвиняют в противоречиях. В моей философии есть противоречия, которые вызываются самым ее существом и которые не могут и не должны быть устранены”. (“Самопознание”).

Бердяев познавал Россию своеобразно, в некотором роде умозрительным путем. С самого детства, когда он рос в атмосфере негостеприимного и замкнутого от посторонних людей дома, он стремился в область мечтаний и иллюзий, подалеже от действительности, представляющей ему еще более мрачной, нежели сама обстановка дома, в семье. Он сам писал многократно, что считает себя принадлежащим к другому миру, но не к обыденной реальности. “Я никогда не достиг равновесия между мечтой и действительностью. С этим связана дисгармоничность моей жизни”, — исповедует он в конце жизни.

Россия была ему нужна. Она была в нем и он был в ней. Он проживал вместе с нею самые тяжелые и трудные дни. Но он познавал ее по-своему, если не эмпирически, то мысленно, через “идею”.

Если В. Соловьев употребил термин “русская идея” для того, чтобы европейскому читателю легче было понять суть философско-политической концепции право-

славной мысли, то Бердяев назвал свою книгу так же может быть для собственного осознания процесса развития русской мысли в новую и новейшую исторические эпохи и одновременно осознания себя в этом процессе. Они оба писали книги для европейцев. А для этого и использовали "доступный" заголовок. Интересно, назвали бы они так же свои работы, если бы они предназначались исключительно для русского читателя, причем, не столичного, а провинциального? Вот почему можно отметить существование некоего феномена "отталкивания", когда эти книги начинает изучать русский читатель. Если европейский читатель увлекается "русской идеей", он любопытствует о ней, но читатель русский — ищет в ней смысла и, в конечном итоге... недоумевает. Но и западный читатель "недолюбливает" сию тему. За редким исключением, но почти во всех работах о Бердяеве и его творчестве, выпущенных в Европе и Америке, тематике "Русской идеи" и самой книге отводится буквально два-три предложения (!), если вообще отводится.

В детстве у Бердяева была любимая кукла — "князь Андрей", герой толстовского романа "Война и мир". Он так любил эту куклу, что общался с ней, и она долгие годы заменяла ему настоящих живых друзей. Идея "идеи" — тоже подобие "куклы". Размышления о "русском" и о "русском мессианизме" у Бердяева зачастую умозрительны и мало имеют отношения к насущным проблемам самих "носителей идеи".

Подспудное желание написать книгу через себя и для себя подсказывают одну из разгадок бердяевского замысла, ведь недаром он в собственной книге по истории русской философии (книге отнюдь не биографического жанра) отводит место рассказу и о себе, ставит и себя в один ряд с предшествующими столпами русской мысли. Еще никто не определил ему этого места. Еще не вышли труды по истории русской религиозной философии, такие, как работы В. Зеньковского или Н. Лосского. Однако он спешит сам себе отвести место в этой цепи.

Самоуверенно? Да. Вызывающе? Как ни странно — нет. В этой чисто человеческой, в достаточной степени искренней и понятной саморазоблачительной и самоанали-

тичной интонации его голоса трудно усмотреть желание увековечить себя, а скорее отмечается естественное желание познать через себя весь неисчислимый пласт религиозно-философского наследия, облаченного в вуаль загадочности не только для Европы и для него самого, но и для самой России, отвергшей, не знавшей и не желавшей знать его, Бердяева, в те времена.

Книга потребовала от автора немало напряжения сил. Подтолкнуло и то, что недавно была закончена близкая ей — "Истоки и смысл русского коммунизма". Последняя вынудила "много перечитать по русской истории XIX в." Таким образом, ретроспективный взгляд обострил и взгляд на современность.

Бердяев любил цитировать слова Вл. Соловьева: "русская интеллигенция всегда мыслит странным силлогизмом: человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга". Но и сам он не избежал этого "вируса силлогизма".

Когда он погружается в "Русской идее" в русскую историю "до Чаадаева", то есть до XIX в. — недоговоренностей и противоречий становится все больше. Он размышляет о многосотлетнем периоде развития народа и государства и в самом деле как дилетант. Он не разобрался, а потому и не принял для себя влияния на Русь Византии и создания славянской азбуки Кириллом и Мефодием, он говорит о "безмыслии и безмолвии допетровской России" и удушливости "азиатско-татарского" (?) Московского периода, как будто об этом никто толком не писал. Эта часть его повествования намеренно кратка и поверхностна, а составлена лишь для выявления упомянутой идеи "идеи".

Но как только Бердяев доходит до петровских времен, то есть до эпохи ему близкой и понятной, оперирующей категориями ему вполне доступными, так мысль его начинает пульсировать, идеи и ассоциации вспыхивают словно искры. Ему ближе представление о том, что творческий потенциал русского народа раскрылся именно в Петербургский период истории (т. е. послепетровский), ибо ранее была "боязнь" просвещения".

Рассуждения о становлении русской интеллигенции также весьма обрывочны. Бердяев, как и многие, кто

пытался разобраться в этом вопросе, так и не определяет – а что же это такое, кто это – русский интеллигент. У него сначала первым интеллигентом в России назван Новиков, затем, вдруг, оказывается, что интеллигенция возникла и могла возникнуть только после Пушкина. Но и это не итог. Еще одна версия – родоначальник русской интеллигенции – Радищев.

Истоки философской мысли в России для Бердяева имеют расплывчатые очертания. Выясняется, что первым философом в России, не склонной, по словам автора, к философии, был... Шварц, мистик, масон, действовавший в конце XVIII в. Даже если принять это утверждение как аксиому, закрывая глаза на работы Ломоносова, Сквороды, Болотова и некоторых их предшественников, то опровержение этому находится у самого же Бердяева, который, вдруг, чуть дальше по ходу повествования утверждает, что русскому народу вообще свойственно философствовать.

Поспешен и его вывод о том, что “никакого русского богословия не было, оно лишь начинается с Хомякова”, так как совершенно аналогично можно утверждать бездоказательно, что не было никакого голландского, английского или испанского богословия.

Умозрительны рассуждения Бердяева о семейственности русских, которая почему-то им отрицается. Но тут же он пишет: “Славянофилы очень семейственные, родовые люди”. Но ведь славянофилы – лишь малая часть высшего общества России XIX века! Откуда же взялась их семейственность и родовитость? И куда вдруг делась общинная и усадебная культура, традиции русского народа (и крестьянства, и дворянства), существовавшие на протяжении столетий?!

Однако не ради полемизирования с Бердяевым приводим мы примеры его “недоведенных” высказываний. Важно осознание того, что он сам находится в состоянии недоопределенности и поиска, и это состояние словно бы передает читателю.

Представляют наибольший интерес его рассуждения о славянофилах и западниках, когда он приходит к выводу: “И те и другие любили свободу. И те и другие любили

Россию, славянофилы, как мать, западники, как дитя”. Важно, что “славянофилы не были врагами и ненавистниками Западной Европы”, что Бердяев цитирует Достоевского, который писал: “Никогда вы, господа, наши европейцы и западники, столь не любили Европу, сколь мы, мечтатели-славянофилы, по-вашему исконные враги ее”, и что, наконец, по мнению Бердяева, “славянофилы и западники одинаково подлежат преодолению, но оба направления войдут в русскую идею, как и всегда бывает в творческом преодолении”.



Специально анализировать и пересказывать подробно содержание “Русской идеи” вряд ли в данном случае необходимо, ибо книга говорит сама за себя. Написанная доходчивым эмоциональным языком, она действительно выражает многие ключевые философские, социальные, духовные взгляды автора и предоставляет возможность для читателей, которые лишь впервые сталкиваются с подобными проблемами, – пробудить в себе желание размышлять на эти темы, для читателей, мало-мальски знакомых с сутью вопроса, – вновь определить свое отношение к судьбам русской общественной мысли, а для читателей, которые живут подобными думами и глубоко связаны с ними, – сверить свой духовный опыт и путь с опытом не последнего в этой сфере подвижника, сказавшего о своем нелегком труде: “человек, личность, свобода, творчество, эсхатологически-мессианское разрешение дуализма двух миров – таковы мои основные темы”...

Н.А. Бердяев давно ушел из жизни. Книги его изданы на многих языках. Десятки книг, сотни статей и публикаций. В Париже существует центр его имени. Многие исследователи занимаются изучением его наследия.

“Русская идея” – важнейшая книга, известная всему миру, но пока еще неизвестная нам. Читая ее, мы словно бы еще раз осмысливаем наши сегодняшние насущные проблемы.

Жизнь продолжается. Произведения Бердяева постепенно издаются. И мы ясно видим, что темы, затронутые им, – важны и актуальны по сей день.

Творческое, но не пассивное отношение к данной книге — то, о чем автор мог лишь мечтать, ибо сам упреждал о своей собственной “погрешимости”:

“В сущности, никакая из написанных мною книг меня не удовлетворяет, никакая не выражает вполне... Мысль необходимо изрекать, человек должен совершать этот акт, но в известном смысле остается верным, что “мысль изреченная есть ложь”...

БИБЛИОГРАФИЯ

1. “Вопросы философии”, 1989, № 2, с. 144.
2. M. Vallon. An Apostle of Freedom: Life and Teachings of Nicolas Berdiaev, New-York, Philosophical Library, 1960.
3. R. Pipes. Struve: Liberal on the right. Cambridge, 1970, p. 366.
4. См.: D. Lowrie. Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdyaev. N. Y., 1960, p. 271.
5. D. Lowrie. p. 272.
6. “О рабстве и свободе человека”, Париж, 1939, с. 178.
7. D. Lowrie. p. 273.
8. В. Зеньковский. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955, с. 263.
9. См.: “Об отношении русских к идеям” в кн.: Н. Бердяев. “Судьба России”. М., 1918, с. 83.
10. В.С. Соловьев. Русская идея. М., “Путь”, 1911, с. 31, 32, 51.
11. См.: “Об отношении русских к идеям”, с. 84.

А. Н. ПАРШИН

По поводу статьи П. К. Бонецкой об отце ПАВЛЕ ФЛОРЕНСКОМ

Мне давно хотелось поделиться своими наблюдениями и соображениями по поводу происходящего в последние годы возвращения в нашу культуру русской религиозно-философской мысли, в сохранении которой роль «YMCA-PRESS» столь значительна.

Сейчас модно сравнивать нынешнюю эпоху с пред-революционными годами начала века, и во многом такое сравнение правомерно. Но вот в сфере философской жизни очевидно резкое отличие этих двух эпох: творческий подъем “серебряного века” и реставраторский, консервирующий дух нашего времени. Нынешние философы заняты прежде всего и по преимуществу изданием, комментированием, биографическими разысканиями и обзорами, иногда изложением идей. И совсем уж немного места занимает дальнейшее развитие нашего философского наследия.

Основным способом осмысления отечественной мысли стало ныне то, что естественно назвать *философской критикой*, которая в значительной степени определяется политическими, идеологическими, национальными и другими пристрастиями ее авторов. Расцветшую в последнее время издательско-комментаторскую деятельность можно было бы назвать тогда *философствованием*. Эти слова приходят на ум не случайно. Дело в том, что подавляющее большинство людей, которые причастны к нынешнему философскому оживлению, а также являются, так сказать, потребителями этого процесса, покупателями, читателями, — это люди, так или иначе связанные с литературными кругами. Во всяком случае, по моим наблюдениям, до других слоев нашего образованного общества, скажем, интеллигенции, ориентированной на естественные науки, это доходит весьма мало.¹

Говоря о философской критике, нельзя не заметить, что наиболее острые споры в последнее время, как по резкости высказываний, так и по объему выступлений, вызывает имя отца Павла Флоренского. Недавно (№160) "ВЕСТНИК Р.Х.Д." опубликовал статью Н. К. Бонецкой "П. А. Флоренский и новое религиозное сознание", которая и явилась для меня поводом написать это письмо. Мне кажется, на примере этой статьи можно почувствовать тот уровень и стиль обсуждения философского наследия, который является преобладающим в современной общественной жизни.

Основная мысль, которую хочет выразить автор, состоит в том, что Флоренский не является православным мыслителем. Автор неоднократно подчеркивает свое желание судить Флоренского со строгих православных позиций. Но вот строгости позиции зачастую и не видно: например, хотелось бы знать, кто считает Флоренского "православным писателем" (с. 92) и что сие значит? Другая странность для ревнителя православия: Флоренский ни разу не назван отцом Павлом, хотя все другие встречающиеся в статье духовные лица называются в соответствии с православной традицией (при этом на с. 92 говорится о его священническом сане). Но мне не хотелось бы пойти здесь по легкому пути придираю к многочисленным дефектам логики и стиля, а разобрать статью по существу.

Прежде всего возникает вопрос, в каком смысле можно говорить о православии или неправославии того или иного мыслителя, сознательно причисляющего себя к православной традиции, а в данном случае прежде всего священника. Я думаю, что возможны две точки зрения. Первая — это отношение к данной личности, представляющее собой соборное мнение Церкви. Нет нужды приводить здесь хорошо известные исторические примеры. Разумеется, и отдельные представители Церкви и их группы, и не только клирики, но и миряне, безусловно имеют полное право выражать свое мнение по этим вопросам. Так что можно было бы думать, что статья Бонецкой, много лет занимавшейся исследованием работ Флоренского, представляет собой искреннее мнение благочестивой мирянки,

которой неожиданно открылся неправославный дух изучаемого автора. Однако стиль статьи Бонецкой — это скорее стиль научной работы, в которой делается попытка разобрать идеи анализируемых сочинений Флоренского так, как это делается, скажем, в истории религии или культурологии. Это и есть вторая возможная точка зрения при рассмотрении интересующего нас вопроса. Такая чисто научная точка зрения является до некоторой степени ущербной (вспомните первую строку "Столпа"), но мы будем, вслед за Бонецкой, использовать ее в дальнейшем.

Способ, который выбирает Бонецкая для осуществления своего замысла, состоит в следующем. Она предлагает рассмотреть те портреты духовных лиц, которые в *разные* моменты своей жизни и по *разным* поводам делал о. Павел, и сравнить их с тем, что она называет "православным антропологическим каноном".

Автор разбирает портреты четырех духовных лиц, созданные Флоренским. Это преподобный Сергей Радонежский и три современника о. Павла: авва Исидор, который был духовным отцом Флоренского в годы учения в МДА, о. Серапион Машкин, оптинский монах, и московский батюшка о. Алексей Мечев.

Преподобный Сергей. Основное обвинение состоит в том, что о. Павел дал гностический образ преподобного (с. 96). Оно обосновывается тем, что о. Павел "называл Преподобного Ангелом-Хранителем Руси", и, по мнению Бонецкой, это утверждение "не имеет православных аналогов и кажется неким гностическим положением". Вот что писал о. Павел о преподобном Сергии:

"В церковном сознании, не том скудном сознании, которое запечатлено в богословских учебниках, а в соборном, через непрерывное соборование и непрерывное собиране живущем духовном самосознании народа. Дом Живоначальных Троицы всегда сознавался и сознается сердцем России, а строитель этого Дома, Преподобный Сергей Радонежский, — особым нашего Российского царствия хранителем и помощником", как сказали о нем цари Иоанн и Петр Алексеевич в 1689 г. — особым покровителем, хранителем и вождем русского народа, — может быть, точнее было бы сказать — Ангелом-Хранителем России".²

О. Павел называет преподобного Сергия еще Ангелом Земли Русской (*цит. соч.*, с. 66), Основоположником, Строителем и Ангелом России (*цит. соч.*, с. 84). Ничего неправославного и тем более гностического в этих высказываниях нет. Представление о существовании ангелов-хранителей не только отдельных личностей, но целых народов явно выражено в Священном Писании и в святоотеческой литературе.³ Существование ангельских чинов, приставленных к странам, стихиям и другим природным реалиям хотя и дискутируется, но и не выглядит, при правильном понимании, чем-то неправославным.⁴

Более сложен вопрос: в каком смысле священнослужителей и святых можно именовать ангелами? По мнению Бонепкой, подобные именованья носят исключительно характер поэтических образов. В том, что это не так, можно убедиться, обратившись к тому же Св. Дионисию Ареопажиту⁵ или к преподобному Никите Стифату:

«Кто действие внешних чувств заменяет внутренними, — зрение устремлением ума к зрению света животного, слух — вниманием душевным, вкус — разумным рассуждением, обоняние — умным постижением (ощущением, чувством), осязание — бодренным трезвением сердечным: тот Ангельскую на земле проводит жизнь, — для людей он и есть и видится человеком, для Ангелов же и есть и понимается Ангелом».⁶

Это место Флоренский цитирует в «Столпе» (с. 734). Не заметить его исследователю творчества Флоренского, пытающемуся делать столь далеко идущие выводы, согласитесь, довольно странно.

Далее автор пытается увязать высказывания о Павла с известными рассуждениями⁷ о Сергия Булгакова о связи Иоанна Крестителя с ангельским миром, приписывая о Сергию утверждение, что Иоанн — это воплотившийся ангел. Вот подлинные слова о Сергия. Говоря о том, что монашеский путь «именуется Церковью *приятием ангельского образа*», он продолжает: «И это есть *путь Предтечи*, который совершил его и на себе показал его возможность, «пределы естества превзошед» (Служба 29 августа, канон первый, песнь 1, тропарь 2). Предтеча

есть истинный родоначальник монашества, приятия ангельского образа, ибо сам он явился ангелом, следовательно, достиг полного и совершенного бесстрастия» (с. 226–227). «В Предтече принятие ангельского образа совершилось в полной мере, почему он и именуется не «ангелом подобник», как пророк Илья, но просто ангел, или же «земной ангел и небесный человек» (с. 230–231). Характеризуя особенности земного пути Предтечи по сравнению с путем Богоматери, о. Сергий замечает: «Отсюда проистекает и вся относительность или, вернее, условность приятия ангельского образа, которое имеет значение лишь как путь, но не по существу» (с. 229).

Я не хочу сказать, что в книге о Сергия нечего оспорить, но для этого, думаю, восьми строчек маловато. Кроме того, само использование книги о Сергия лишь потому, что он — «друг и ученик» (!?) о Павла, «в своих разработках очень часто идущий прямо-таки по пятам учителя», позволяет, как говорится, «шить дело». Ведь никаких упоминаний или ссылок на Флоренского у Булгакова нет!

Позволю еще высказать свое личное мнение о поэтических образах в Священном Писании и богослужебных текстах. Думаю, что никаких *только* поэтических образов или метафор, аллегорий и т. п. там нет. Все они имеют (тот или иной) *онтологический* смысл. И это есть один из основных выводов русской православной мысли начала века. Вывод, все еще недостаточно оцененный, но, думаю, сыгравший фундаментальную роль в будущем развитии русской философии.

Авва Исигор. Первый упрек состоит в том, что Флоренский не использует ни для старца, ни для других своих современников житийных принципов жизнеописания. Но это как раз и означает, что о. Павел идет в русле строгой православной традиции. Жития пишутся святым, уже канонизированным или близким к этому.

Автору удастся усмотреть влияние софиологической концепции на образ старца, созданный о. Павлом, в сочинении, не содержащем ни слова о Софии. По мнению

Бонецкой, фраза “незримые нити связывали старца с сокровенным сердцем твари” говорит о связи аввы с Софией. Далее, дается совет, что было бы “естественнее соотнесение (?) святого (т. е. аввы Исидора? — А. П.) с Христом” — и это говорится о старце, непрестанно совершавшем, по словам о. Павла, Иисусову молитву.

Не по душе Бонецкой и “догматические” построения аввы Исидора. Сравните, пожалуйста, написанное ею: “Вольномыслие” старца — представления вроде того, что Христос родил Церковь из бока, и что произошло это, когда Его на кресте пронзили копьем, — похоже на простонародное богословствование в кружке протопопа Аввакума” (с. 98) с тем, что написал о. Павел:

“Нередко он сопоставлял “рождение” пра-матери Евы из бока Адамова с “рождением” Матери-Церкви из бока Христова. Чудесный сон Адама о. Исидор приравнивал таинственному смертному сну Господа, вынутые ребра у Адама — прободению Господа в бок копьем; чудесное истечение из раны Христовой крови и воды он приурочивал к самому рождению Церкви”.⁹

и как этот же вопрос излагается св. Андреем Кесарийским в его “Толкованиях на Апокалипсис”:

“Невесту Христа правильно называть женою, ибо закланный Агнец Христос уневестил ее Себе Своею Кровию. И как Адаму была создана во время сна его жена из взятого у него ребра, так и Церковь чрез изливание Крови из ребра Христова во время Его вольной смерти на кресте сочеталась с Ним, уязвленным ради нас”.⁹

Также я не нашел никаких указаний в тексте о. Павла на то, что образ отца Исидора “в принципе не мог удовлетворить глубинных вопрошаний и исканий рафинированной и совсем не простой души мыслителя из Сергиева Посада”. Думаю, что мог удовлетворить, и рискну привести в качестве гипотезы такое место из “Сказания”: “... на одном из камней “Фиваиды” сидела большая лягушка. Авва же, низко склонив седую бороду над бессловесною тварью и смотря своими ясными глазами прямо в глаза лягушке, пел ей старческим голосом псалмы Кроткого Царя Давида” (с. 29). Это место из шестой главы сказания, которую о. Павел заканчивает словами, что

авва Исидор “был воистину печальником за мир и аввою (что значит: о т е ц) не для людей только, но и для всего, что дышит и живет на земле”.¹⁰

Бонецкая придерживается в оценке “Сказания” распространённой ошибки интеллигентского сознания, что между простонародным и интеллектуальным лежит “дистанция огромного размера”. Вдохновенную отповедь такому взгляду о. Павел дал в своей академической речи “Общечеловеческие корни идеализма” (1908), относящейся к тому же времени, что и “Сказание”.

О. Серапион Машкин. Главный аргумент Бонецкой тут — разные “страшные” подробности из жизни и сочинений о. Серапиона. Как можно интересоваться и восхищаться таким человеком? Приведу достаточно очевидные, на мой взгляд, соображения.

1. Отец Павел ни в коей мере не претендует на изображение *святого*. Но даже если бы это было так, то и в этом случае рассуждения Бонецкой остаются уязвимыми: в истории Церкви можно найти святых, совершавших такие поступки, рядом с которыми поведение о. Серапиона выглядит очень и очень невинно.

2. Флоренский явно указывает на неприятие некоторых взглядов и поступков о. Серапиона как оптинскими монахами, так и им самим:

“Даже лица, сильно настроенные против о. Серапиона за его радикализм в политике и за его несколько “гностические”, натурфилософские (как у Оригена и Соловьева) стремления в области философии и религии и жажду абсолютного знания, не могли не признать его нравственной высоты. Отец Э., считавший, что о. Серапион был “в прелести”, в то же время заявил, что покойного удерживало на высоте преуспевание в двух основных добродетелях монаха: “смирении и полной нестяжательности”. Я не берусь, конечно, согласовывать обе половины этого заявления: с одной стороны, “прелесть”, а с другой, — “смирение с нестяжательностью”. Но необходимость для лица враждебно настроенного признать “смирение с нестяжательностью” говорит очень много об успехах о. Серапиона в борьбе с собою”.¹¹

Публикацию писем и сочинений о. Серапиона Флоренский предваряет таким замечанием: “Во избежание вся-

ких недоразумений указываю *en toutes lettres*, что далеко не во всем солидарен с содержанием этих писем“ (цит. соч., с. 173). Все эти недвусмысленные указания Бонецкая обходит полным молчанием.

3. Существенное место у Бонецкой занимают весьма резкие высказывания о Серапионе о современном ему монашестве, монастырях и Церкви вообще. Возможно, ей кажется, что так мог писать кто-нибудь вроде Белинского или Салтыкова-Щедрина. Однако вот высказывания на сходную тему святителя Игнатия Брянчанинова:¹²

“Время страшное! Решительно оскудели живые органы Божественной благодати; в облачении их явились волки: обманывают и губят овец“.

“Положение монастырей в России в нравственном и духовном отношении самое бедственное. За сто лет до нас святитель Тихон сказал, что истинное благочестие почти исчезло, а заменено оно лицемерством для обмана людей с целью вещественной выгоды“.

“На монастыри плоха надежда: они внутри выпрели и уничтожились, их еще поддерживает рука Божия ради нескольких благонамеренных иноков...“

“О монашестве я писал Вам, что оно доживает в России, даже повсюду, данный ему срок. Восстановления не ожидаю... Восстанавливать некому“.

4. Безусловно очень интересен вопрос, чем же так привлекал о. Серапион Флоренского? Более поздняя публикация, содержащая подробную хронологию жизни о. Серапиона, дает возможность заключить, что сильнейшее впечатление на о. Павла произвел путь о. Серапиона от знания к вере, сохранившего на этом пути способность к абстрактному умозрению. В частности, о. Павла не могли не поразить рассуждения о. Серапиона о бесконечности:

“После многолетних исканий, упорным трудом самостоятельной мысли о. Серапион вышел, наконец, хотя и с другой стороны, к тому же открытому месту, к которому вышла и математика, а отчасти и философия“.¹³

О. Павел указывает, что о. Серапион ничего не знал о работах Кантора по математической теории бесконечности, которые и математикам-то были в то время почти неизвестны. В то же время интерес к математическому

представлению о бесконечности в связи с богословием имеет некоторую традицию в русской духовной литературе. Весьма тонкие замечания на этот счет можно найти в “Аскетических опытах“ св. Игнатия Брянчанинова (см. третий том его собрания сочинений). В целом весь этот вопрос заслуживает непредвзятого исторического исследования.

5. И, наконец, последнее, наиболее сложное — о т. н. “шаблонной морали“. В расхожих выражениях современной публицистики эту тему можно обозначить, как церковь и гуманизм, или соотношение религиозных и общечеловеческих ценностей. Другими словами — в какой мере этические ценности и нормы современного секуляризованного общества, нормы, появившиеся в результате *распада* средневекового воцерковленного общества, могут использоваться для оценки явлений духовной сферы?

Именно эта главная проблема стоит за рассуждениями Бонецкой об о. Серапионе Машкине. Чтобы сформулировать ее в наиболее чистом виде, обратимся к образу одного из наиболее чтимых на Руси угодников — Алексия, человека Божьего, чье житие было одним из самых любимых в среде верующего народа. В *подвиг* святого неотъемлемой частью входит его отношение к родителям, которое с чисто гуманистической точки зрения выглядит жестоким, можно сказать безжалостным. Тысячи читателей жития умилялись этим подвигом и ни в коей мере не стремились при этом к нарушению пятой заповеди, т. е. своего долга перед родителями. Таким образом то, что представляется аморальным для обычного человека, может не быть таковым для святого. Примеры этого отнюдь не единичны. Я думаю, что ответить на этот вопрос можно так. Для секуляризованного сознания не имеют смысла первые четыре заповеди, относящиеся к отношениям человека с Богом. Для верующего же человека десять заповедей не есть собрание разнозначных и независимых предписаний. Они иерархически упорядочены, и первая заповедь действительно стоит на первом месте; по отношению к пятой заповеди прямое подтверждение этому есть и в Евангелии (Мф. 10, 37; Лк. 14, 26).

Более детальный анализ этого вопроса представляется мне весьма желательным, поскольку столь многие уповают в последнее время на возврат морали, духовности и т. п. путем восстановления былой роли Церкви в обществе, не очень хорошо отдавая себе отчет в приоритетах имеющихся здесь ценностей. Тема эта имеет к тому же давнюю традицию в русской литературе — вспомним хотя бы леонтьевскую критику “розового христианства” Достоевского и защиту последнего Лесковым.

О. Алексей Мечев. Надгробное слово отца Алексея, опубликованное о. Павлом вместе со своим обширным комментарием, наверняка будет камнем преткновения для многих исследователей, озабоченных православностью Флоренского. Удобно разбить мои возражения Бонецкой на четыре части.

1. Прежде всего с изумлением узнаешь, что “построения Флоренского <...> не выдержали проверки жизненной фактичностью. Поскольку выяснилось, что “надгробного слова” самому себе отец Алексей не писал, концепция Флоренского оказалась несостоятельной” (с. 106). В первой публикации “Слова” можно узнать, что оно было “заимствовано им < о. А. >, с большими сокращениями и с приспособлением к собственному случаю, из слова иеромонаха Григория Борисоглебского перед чином погребения Оптинского иеросхимонаха Амвросия (18 X 1870).¹⁴ Независимый источник — воспоминания епископа Арсения (дит. соч., с. 51) — содержит указание на то, что батюшка Алексей *действительно писал* перед кончиной в Верее свое посмертное завещание и оно было прочитано на его похоронах. Конечно, при желании можно сомневаться в том, что это один и тот же документ. Однако автор статьи в “Вестнике” просто опускает эти несомненно известные ей факты. В новейшей публикации всего комплекса материалов, связанных с о. Алексеем и о. Павлом, содержатся дополнительные сведения,¹⁵ подтверждающие, что о. Павлу вскоре после написания его статьи стал известен образец, которым руководствовался о. Алексей, но он не стал ничего менять в своем тексте.

2. Отец Павел называет поступок о. Алексея, написавшего, по его мнению, надгробное слово самому себе, да еще с перечислением своих достоинств, поступком юридическим. Обвиняя Флоренского в непонимании психологии юродства, Бонецкая смешивает (с. 108) три разные вещи: заявление о своем юродстве, признание людьми этого юродства при жизни и признание святости юродивого после кончины. Подобный стиль рассуждений уже и не вызывает удивления, после того как несколько раз споткнешься о ту беззаботность, с которой автор относится к слову “святой” (см. выше).

Я не могу судить, возможен ли такой поступок для юродивого (кажется, литературное творчество для них не очень характерно), но из текста статьи как-то не видно, что автор настолько глубоко погрузился в агиографию, чтобы делать такие категоричные выводы.

3. Наиболее принципиальным является поднимаемый Бонецкой вопрос о покаянии. По ее мнению, “хорошо известно, что духовный путь Церкви — это покаяние”. Но, по словам преподобного Серафима Саровского, — это прежде всего стяжание благодати Духа Святого, а уж каким путем это будет достигнуто — это следующий вопрос. Заметим к тому же, что и надгробное слово батюшки Алексея кончается, как и положено, словами покаяния.

Как же представляет Бонецкая взгляды о. Павла на покаяние? По ее словам, он считал, что “покаяние — удел избранных”, “и только для них покаяние — духовный путь” (с. 107). Приводимое в этом месте высказывание Флоренского говорит о том, что, в отличие от большинства верующих, подвижники, стоящие на высокой ступени совершенства, исповедовали не только *свои* грехи, но и грехи мира.

Сказано это очень ясно, и чтобы сделать отсюда те выводы, которые делает Бонецкая, нужны мыслительные ходы, мне, во всяком случае, недоступные. Дальнейшие утверждения, что “покаяние, по Флоренскому, приумножает грех”, или что для него кончина старца “оказывается откровенным, чуть ли не циничным спектаклем” — пусть останутся на совести автора.

Кульминацией всех рассуждений Бонецкой является ее отношение к описываемому о. Павлом "выхождению из себя" о. Алексея перед самой его кончиной, когда и было написано его надгробное слово. Приведем ее слова: "Когда же имеет место экстаз, бытийственный выход из себя и, действительно, видение себя "со стороны", то с уверенностью можно утверждать, что не найдется ни одного свидетельства в духе предположения Флоренского. Пребывая в Боге, подвижники видели свои грехи — и *только*. Вынесение из мистического опыта какого бы то ни было сознания собственных достоинств в православной традиции всегда беспощадно связывалось с бесовской прелестью".

Это не так, точнее, не совсем так. Пребывая в Боге, подвижники видят не только свои грехи. Вот запись в дневнике святого Иоанна Кронштадтского, вынесенная, надо полагать, из мистического опыта:

"Мысленными очами сердца вижу я, как мысленно вдыхаю в сердце свое Христа, как Он входит в него и вдруг упокоевает и услаждает его. О, да не пребуду я один, без Тебя Жизнодавца, дыхания моего, радования моего! Худо мне без Тебя".¹⁶ Это всего лишь один пример явлений Христа, а также Богородицы и Небесных Сил, о которых мы узнаем из житийной литературы.

Конечно верно, что чем ближе к Богу, тем тоньше духовное зрение подвижника и тем больше своих грехов они различают,¹⁷ но в том и состоит невидимая брань, чтобы их побеждать. И подвижник должен иметь возможность в этом убеждаться. Необходимые средства обсуждаются в аскетической литературе. Так, один из вопросов, предложенных св. Исааку Сирию, гласил: "В чем заключается совокупность всех частных подвигов жительствова, то есть безмолвия, чтобы по ней подвижник мог уразуметь, что он достиг совершенства в жительстве?"¹⁸ При этом надо, конечно, отчетливо понимать, что победа над какой-либо страстью, грехом не означает, разумеется, победы раз и навсегда.

И еще — о "сознании собственных достоинств". Здесь тоже не все так просто. Вот как описывает Н. А. Мото-

виллов слова, которые говорил своему келейнику преподобный Серафим Саровский:

"... не твое дело беседовать с теми, которые убогого Серафима слова жаждут и к нему приезжают в Саров. И я сам, убогий, не свое им говорю, но что Господь изволил мне открыть для назидания. Не мешайся не в свои дела. Себя самого знай, а учить никогда никого не смей: не дал Бог тебе этого дара — ведь он подается недаром людям, а за их заслуги перед Господом Богом нашим и по особенной Его милости и Божественному о людях смотрению и святому Промыслу Его".¹⁹

Я привожу эти слова, разумеется, не для того, чтобы говорить о сознании собственных достоинств преподобным Серафимом (к тому же, Мотовилов мог, передавая разговор, и переставить какие-то акценты). Но то, что преподобный *мог* со стороны выглядеть таким образом, это несомненно. Можно привести и другие свидетельства такого рода из его жизни. Так что критические замечания Бонецкой к образу о. Алексея можно было бы вполне отнести и к некоторым чертам образа преподобного Серафима, имеющимся в православной литературе. Серьезность исследования как раз и определяется вниманием автора к возможности подобных сопоставлений. Вообще надо сказать, что в своем анализе Бонецкая практически не использует конкретных образцов православных подвижников, ограничиваясь высказываниями типа "как хорошо известно" и т. п.

4. Последнее, что уместно обсудить в связи с о. Алексеем Мечевым, это обвинения о. Павла в его вольном отношении к канону, уставу службы.²⁰ Надо сказать, что это место статьи Бонецкой (с. 94) написано с полным пренебрежением к элементарной логике. Сначала утверждается, что "Флоренский никоим образом не ратовал за отмену канона", а затем, что он "искал истину по ту сторону церковных форм". Я не стал бы останавливаться на этом ребусе, если бы не сделанные недавно в другом месте критические замечания Бонецкой по поводу "магизма" о. Павла в его понимании таинств.²¹ В этих замечаниях он упрекается в механическом подходе к таинствам, в "гарантированности" их исполнения. Но

именно против духа фарисейства направлены как упомянутые выше места из статьи об о. Алексее, так и кристально ясные мысли об антиномии закона и свободы в работе "Христианство и культура".²² И так, в *одном* месте можно обвинить о. Павла, что он слишком формален, а в *другом*, что слишком свободен, т. е. в фарисействе и саддукействе одновременно.

Мне кажется, я рассмотрел все ключевые места из работы. Хотелось бы сделать еще несколько общих замечаний о том сравнительном анализе портретов духовных лиц, который пытается провести Бонецкая. Подобный подход к сочинениям о. Павла представляется мне весьма интересным, я бы сказал, что он является интересной методической находкой. Безусловно, анализ тех черт духовности или святости, которые были наиболее близки о. Павлу, представляет большой интерес. Все дело в том, насколько содержательно и объективно автор пытается решить эту задачу и в какой мере он опирается на всю совокупность имеющихся данных. На мой взгляд, который я аргументировал выше, все, что делает в своей статье Бонецкая, является тенденциозной и неверно интерпретированной выборкой из имеющегося материала, призванной подкрепить тот тезис, который она взялась отстаивать.

И такое пишется по поводу работ Флоренского, которые переполнены идеями; мыслями, соображениями, прямо таки взывающими к их продумыванию и дальнейшему развитию. Воистину подобная философская критика занята самым усердным закапыванием дарованного ей таланта.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. А жаль! Ведь русская религиозно-философская мысль развивалась под определенным влиянием естественно-научных представлений, и современный "технар" мог бы почерпнуть из нее кое-что полезное даже и для своей профессии.
2. Свящ. Павел Флоренский, "Троице-Сергиева Лавра и Россия", *Собрание сочинений*, т. 1, Париж, YMCA-PRESS, 1985, с. 66.

3. См. св. Дионисия Ареопагита о Небесной Иерархии, М. 1898, с. 39–41.
4. См. Материалы к "Богословско-церковному словарю", *Богословские труды*, 1986, №27, с. 326.
5. *Цит. соч.*, с. 43–44. Именно этому вопросу посвящена вся глава XII.
6. Преп. Никита Стифат, "Первая деятельных глав сотница", *Добротолюбие*, т. 5, М. 1900, с. 84. Можно было бы привести огромное количество высказываний такого рода из святоотеческой литературы. Я уж не говорю о символическом и отнюдь не "метафорическом" представлении Небесных Сил священнослужителями во время литургии.
7. Прот. Сергей Булгаков, "Друг Жениха" (О православном почитании Предтечи), Париж, YMCA-PRESS, 1927.
8. "Соль земли то есть Сказание о жизни старца Гефсиманского Скита иеромонаха Аввы Исидора", Монастырь св. Германа Аляскинского, 1984, с. 62–63.
9. См. "Литературная учеба", 1991, кн. 2, с. 126.
10. Здесь сразу на память приходит образ старца Зосимы, созданный Достоевским. Подобная традиция в православии особенно значима теперь, в эпоху экологического кризиса и споров о роли христианства в его возникновении (см. архиепископ Кирилл Гундяев, "К экологии духа", *Символ*, №22, 1989, с. 127–131).
11. См. П. Флоренский, "К почести вышнего звания", в сб. *Вопросы религии*, М., 1906, с. 161–162.
12. Извлеченные из его писем 40–60-х гг. XIX в. М. А. Новоселовым. См. М. А. Новоселов, "Письма к друзьям", YMCA-PRESS, Париж (готовится к печати Е. С. Полищуком, которому я признателен за любезную возможность ознакомиться с рукописью).
13. Свящ. Павел Флоренский, "Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина)", Сергиев Посад, 1917, с. 5.
14. Отец Алексей Мечев, "Проповеди, Письма, Воспоминания о нем", Париж, YMCA-PRESS, 1970, с. 353, примечания Н. А. Струве.
15. Иг. Андроник, "Русский пастырь на приходе", Москва, 1990, №12, с. 161.
16. Св. праведный Иоанн Кронштадтский, "Моя жизнь во Христе", т. 1, Валаам, 1991, с. 27.
17. "Преп. отца нашего аввы Дорорея душеполезные поучения и послания", Оптиная пустынь, 1900, с. 44.
18. Цит. по: Св. Игнатий Брянчанинов, "Слово о человеке", *Богословские труды*, 1898, №29, с. 289.
19. "Беседа старца Серафима с Н. А. Мотовиловым о цели христианской жизни", М., 1991, с. 5.

20. См. его рассуждения о духовной свободе в статье об о. Алексее, *Москва*, 1990, №12, с. 174.
21. См. комментарии Бонецкой в кн.: П. А. Флоренский, т. 2, "У водоразделов мысли", М., 1991, с. 418, 419, 437.
22. Работа "Христианство и Культура" была написана в 1924 г., опубликована же (с купюрами) в *ЖМП*, 1983, №4, с. 56. т

ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

Юрий КУБЛАНОВСКИЙ

ПОМИНАЛЬНОЕ

*Все же есть тепло в нас
и в бешеной стуже вьюг,
потому что "Бог наш
есть огонь поядающий".*

А. Величанский

Бог наш
— огонь поядающий
в бешеной стуже вьюг.
Ныне об этом знающий
не понаслышке друг
в виды выдавшем свитере
отвоевался на
весах Москвы и Питера
сумеречных сполна.

Мы продвигались в замети,
грозный чей посвист тих,
отогревались в памяти
первых подруг своих.
Дальних приходов
паперти,
их золотой запас
смолоду были заперты
для большинства из нас.

Неутомимо сбитые
наши слова в столбцы —
были тогда
несытые

алчущие птенцы:
им приходилось скармливать
всю свою кровь уже
вместо того, чтоб скапливать
впрок
Божий страх в душе.

Время — вода проточная
в вымерших берегах.
Честная речь оброчная
и огоньки
в домах
блочной глухой совдепии
плюс зеленца ольхи
в нищенском благолепии
— это твои стихи.
То бишь, твое служение
сродственно среди пустот
с тучами,
на снижение
шедшими круглый год,
с птицами
зарябившими
на небе в глубине,
на землю обронившими
в сером
перо
огне...

Как твой английский, греческий,
брат с баснословных лет,
легший в предел отеческий,
словно в сырой
подклет?
Вправленный в средостение
сей мотыльковый миг —
миг твоего успения
жизни равновелик.

26. II. 1991

* * *

В захолустье столичном, квартале его госпитальном
мимикрия ампира осенней порой минимальна.
Потускневшая охра да золота бледность синичья,
словно свежая кровь, господа, у былого величья.
На курганы отбросов под гаснущими небесами
наседает черней воронье на паях с сизарями.
Кто хранитель огня, тот сегодня один и хозяин.
Уж до судного дня не задобрить имперских окраин.
Заушают оттуда имамы, отцы, господари
нас, чьи души белы безнадежно от выхлопов гари.
Надо б воздуха в грудь было больше набрать для отваги
перед тем как нырнуть, как нырнуть, присягая, под стяги
— эти неводы, верши, трехцветные крепкие снасти
той умершей и вдруг воскресающей власти.
То ли солнце в зенит закатилось из серого дыма
иль петарда летит — к стенам Нового Ерусалима.

октябрь 1991

РОССИЯ, 1988

* * *

От лап раскаленного клена во мраке
червоннее Русь.
От жизни во чреве ее, что в бараке,
не переметнусь.

Ее берега особливей и ближе,
колючей жнивье.
Работая веслами тише и тише,
я слышу ее.

О как в нищете ты, родная, упряма.
Но зримей всего
на месте снесенного бесами храма
я вижу его.

И там, где, казалось бы, кровью залейся
невинной зазря,
становится жалко и красноармейца,
не только царя.

Вновь самое страшное, самое злое
еще впереди.
Ведь глядя в грядущее, видишь бывшее,
а шепчешь: гряди!

Вмещает и даль с васильками и рожью,
и рощу с пыльцой позолот
тот с самую кроткою Матерью Божьей
родительский тусклый киот.

14. X. 1991

В. М.

I

Почему—то стекло запотело,
На бургундских откосах темно.
Что за плен, что за милое дело —
Закопченная осень в окно.
Только слишком пышна позолота,
Для того ли в рассеянье мы.
Я готова без сна у киота
Для сугробов, для долгой зимы,
Для отрыва и перелета —
У меня не простая забота
Тебя вырвать из пляшущей тьмы.

То, что лишь уцелеть и посмело,
Не смогло ни сказать, ни смолчать.
Государево слово и дело —
Размахнутся и рубят сплеча.

II

Тот, кто предал и веси и вешки
И от нас отрекается в спешке,
То не ты, мой измученный друг.
Гвоздь, забитый в дощечке точеной,
Своего бытия заключенный,
Общей драмы итог и испуг.
Целый час к черноте припадая
У земного последнего края
Не отринешь высоких небес,
До конца не пойдешь отступаться:
И тогда, видит Бог, может статься —
Хлынет свет из-за плотных завес.

Где отжившее и молодое
 Сохраняется, чтобы истлеть,
 Где себя обретаешь, не стоя
 Ни былинки, ни перегноя...
 Звон и пение, бронза и медь
 Уцелеют в Твоей жерловине,
 Не расплавятся в тигле огнем —
 Мы ж подобны расплзшейся глине
 Пред седьмым воскрешающим днем.

октябрь 1988

МОСКОВСКИЕ СТИХИ

1

Св. Георгий

Тайнодействие Господня пёрста:
 Вложено копье, но длань отверста.
 Так на Змия ты воздвигнул руки,
 Зрак умыв слезой, обручник муки.
 Яро блещет меч над черной бездной,
 Но меча светлее — лик болезный.
 Люду радость и стадам отрада,
 Отогнав от домов наших гада,
 Ратный труд скончав без укоризны,
 Предаешь всю крепость юной жизни
 На терзанье катовым клеветам, —
 Граду знаком явлен и заветом.

2

Стар да мал

Не в поре ума, не средовеки —
 Стар да мал здесь Божьи человеки.
 Тихо птицы над крестами реют.
 Адовы врата не одолеют.
 Хамово да катово Чертолье —
 Ко Пречистой путь на богомолье.
 На закате златом главы рдеют.
 Адовы врата не одолеют.
 Все дела истают и престанут.
 Старый с малым плакать не устанут.
 Зрит дитя — мужи не разумеют:
 Адовы врата не одолеют.

“Бдение во сне” и страна поэта

о Е. А. Боратынском

Как понимать Боратынского? Где отыскать его мир? На картах любого литературоведческого масштаба нет такой страны. Как перейти от этих “детских вопросов” к его собственным вопрошаниям?

В 14 лет из Пажеского корпуса Боратынский пишет матери: “Осмелюсь ли я повторить вам мою просьбу касательно морской службы. Я умоляю вас, милая маменька, об этой мне милости. Мои интересы, которые вам так дороги (говорите вы), этого настоятельно требуют. Я знаю, насколько вашему сердцу должно быть тяжело, что я вступлю в службу столь опасную. Но скажите, знаете ли вы какое-либо место в мире, хотя бы вне области океана, где бы жизнь человека не была подвержена тысяче опасностей...”¹

Оторвемся на полуслове от долгой мольбы этого письма и вспомним: еще нет ни мстителя ни злодея, ни кражи ни кары, ни стихов ни ореола; есть ручей, пытающийся забежать вперед — к месту своего впадения в ту реку, которая вынесет его “в область свободную влажного бога”. Но само определение этой области придет в последних стихах; цитируя их, мы также невольно забегаем вперед.

I

Примерно в то самое время, когда в хрестоматии одной империи вошло “У каждого поэта есть провинция...”, свободный житель другой империи сказал о том, что практически каждый поэт *есть* провинция. Сказано это было не только крупным поэтом, но и гражданином мира, сумевшим со всей силой взыскующей совести отказать своей империи в классической эпохе и поэте-классике, поскольку их определяют “зрелость ума, нравов, языка и

совершенство общего стиля” (единственным классиком в полном и совершенном смысле этого слова был признан Вергилий).²

Нет необходимости перечитывать Чаадаева, чтобы констатировать исторический факт: ни того, ни другого, ни третьего, ни четвертого в лучшую литературную эпоху России, еще недавно вздернутой на дыбы, — не было. О “совершенстве общего стиля” просто еще и речи быть не могло. О нравах говорили много, но, как водится, зачастую прямо во вред культуре. Зато язык развивался стремительно, как бы опережая и поторапливая взростление недюжинных умов, спешно проходивших зарубежную выучку. Необходимо было истинное восхождение *Плеяды*, чтобы за веком век корабль культуры мог как-то ориентироваться “По звездам”.³ Жребий их был и славен и суров и причудлив: подмастерья “веселого цеха” должны были пройти послушание у самой блестящей и светской из европейских литератур. Перед лучшими из них встала задача вместо переряживания баснословных древних из “французского кафтана” в “русский зипун” воспроизвести “подлинную античность”, явить юной генерации культуры “Ахилла в истинном своем виде”, по выражению будущего министра народного просвещения С. С. Уварова из его “Письма к Н. И. Гнедичу о греческом экзамене” (1813).

В то самое время, как лицеисты Дельвиг и Пушкин закалялись в первых литературных баталиях, судьба подвергла Боратынского иному жизненному испытанию, резко отделившему его от будущих собратьев по перу. “Жертва ребяческого поступка”⁴ (кража, за которую он с соучеником был исключен из Пажеского корпуса), Боратынский был ославлен на весь свет “извергом” и стал — изгоем. Наказание было недетским: по велению Александра I, ему была запрещена всякая дальнейшая служба, а единственным путем возвращения прежних прав был путь в солдаты и выслуга офицерского звания. Девять лет длилось “под не отпускающим, не забывающим взором Александра I, это мучительное противостояние еще очень молодого впечатлительного человека живому воплощению государства, — можно только напомнить в этой связи

ситуацию, в которой оказался другой Евгений, герой пушкинского “Медного всадника”.⁵

Боратынский одним из первых “детей 1812 года” испытал на себе *окрик власти*, той абсолютной власти, которая десятилетие спустя сведет в могилу его ближайшего друга Дельвига, переломит поколение “людей 20-х годов”, на всю страну особым указом объявит Чаадаева сумасшедшим и в самой стране произведет особый “антропологический тип” — человека, окрикнутого государством.

После двух лет солдатской службы в Финляндии Боратынский просит С. С. Уварова “возвратить человеку имя и свободу; вернуть его обществу и семейству; отдать ему самобытность, без которой гибнет душевная деятельность; одним словом воскресить мертвого”; он говорит о том, что блеснувшая надежда “заставила меня почти веровать в Ваше превосходительство” (с. 133). Бывший радатель о русском “экзаменте” оставил эту мольбу без внимания. Уже будучи произведен весной 1825 г. в прапорщики, Боратынский сокрушается: “С самого детства я тяготился зависимостью и был угрюм, был несчастлив. В молодости судьба взяла меня в свои руки” (с. 155). Этот мотив судьбы, ставший одним из ключевых во всей лирике Боратынского, во многом определивший его взгляд на мир, спустя полтора десятилетия обнаруживает свое тягостное развитие: “... судьба, в молодости удалившая меня от людей, от их обычаев ... неопытного, давно обманутого, бросила потом и в свет, и в мелочи обыкновенной жизни. Мужем мне нужно было учиться тому, чему учатся дети, понимать отношения, приобретать привычки, угадывать то, что другие твердо знают. Эти последние десять лет существования, на первый взгляд не имеющего никакой особенности, были мне тяжелее всех годов моего финского заточения” (с. 265).

Такова событийная канва биографии Боратынского, чью поэзию современник назвал “сомкнутой в собственном бытии, но доступной не для всякого”,⁶ характерную своим ранним “лицом необщим выраженьем”.

Эта “необщность выраженья” особенно бросается в глаза там, где Боратынский берет тему, уже на его веку

ставшую общим местом в журнальной полемике. Так, например, романтическую оппозицию — поэт и толпа — он властным жестом уводит с базарного торжища в “возмущенный мрак”, парадоксально переводя социальный диссонирующий мотив в онтологический регистр. “Видениям” одним противопоставлены иные “видения” — именно эта линия оппозиции существенна для Боратынского:

Толпе тревожный день приветен, но страшна
Ей ночь безмолвная. Бойтся в ней она
Раскованной мечты *видений* своевольных.
Не легкокрылых грез, детей волшебной тьмы,
Видений ? дня боимся мы,
Людских сует, забот юдольных.

Таким образом выстроенной антитезе дается чудовищное “снятие”:

Ощупай возмущенный мрак —
Исчезнет, с пустотой сольется
Тебя пугающий призрак,
И заблуждению чувств твой ужас улыбнется...

Но кто этот маг, чьему могуществу позавидовали бы герои Эдгара По?

О сын фантазии! ты благодатных фей
Счастливым баловень, и там, в *заочном мире*,
Веселый семьянин, привычный гость на пире
Неосязаемых властей!

Обоюдная зависимость эфемерных видений окончательно обнаруживается устранением миража:

Мужайся, не слабей душою
Перед заботою земною:
Ей исполинский вид дает твоя мечта;
Коснися облака нетрепетной рукою —
Исчезнет...

Эта метафора “облака — сновиденья” разворачивается ключевой мифологемой в мире поэта, подверженном различным “прикосновениям”:

Чудный град порой сольется
Из летучих облаков;
Но лишь ветер его коснется,
Он исчезнет без следов.

Так мгновенные созданы
Поэтической мечты
Исчезают от дыханья
Посторонней суеты.

Он хрупок и легко разрушим, этот ландшафт страны,
где "поэзии младенческие сны" являются единственно
реальным и рельефным "градом летучих облаков", обсту-
пающим путь поэта. Впрочем, в поэтике Боратынского
сны — это не только вехи переживаний, особо чтимые
ценности, это буквально — золотые монеты, скупно отсчи-
танные судьбой на оплату "прогонов жизни" в пути на
почтовых:

В дорогу жизни снаряжая
Своих сынов, безумцев нас.
Снов золотых судьба благая
Дает известный нам запас:
Нас быстро годы почтовые
С корчмы довозят до корчмы,
И снами теми путевые
Прогоны жизни платим мы.

В мире сновидений совершаются ключевые события у
того, кто сизмальства "сны позлащенные лелеял".

Но справедливо и обратное: едва ли не все события яви
передаются через "сны":

- интимный опыт невозвратности: "... Уж я не верую
в любовь / И не могу предаться вновь / Раз изменившим
сновиденьям" ("Разуверение");
- исторические и общественные перипетии: "В пу-
стых расчетах, в *грубом сне* / Пускай другие время губят";
- вдохновение: "сей легкий сон, сей *тонкий сон*
воображенья" ("Новинское", посвящено Пушкину);
- прошлое: "усопших важный сон" ("Череп");
- настоящее: мертвящий "чадный сон" ("Когда ис-
чезнет омраченье...").

И, наконец, все эти потоки столь далеких друг от
друга сновидений стекаются, ведут в *страну сна* — в Эли-
зий, к "таинственной сени ... темных Орковых полей", рас-
положенной за рекой Коцит, притоком Стикса:

О Дельвиг! слезы мне не нужны;
Верь, в закоцитной стороне
Прием радушный будет мне:
Со мною музы были дружны!
Там, в очарованной тени,
Где благоденствуют поэты,
Прочту Катуллу и Парни
Мои небрежные куплеты,
И улыбнутся мне они.

В этом раннем послании царство мертвых специально
оборудовано для веселья: "Когда для шумного похмелья /
Вы соберетесь в праздный час, / Приду я с вами Вакха
славить; / А к вам молитва об одном: / Прибор покойнику
оставить / Не позабудьте за столом". Здесь смерть — выс-
ший "закон последний бытия", а само "бытие" представ-
лено в предельно улегченном виде: "не изменясь в под-
земном мире, И там на шаловливой лире", и т. п. Восьмью
годами позже в стихотворении "Смерть" (1828) "послед-
ний закон" в одических тонах воспевается как первый
универсальный космологический принцип:

Когда возникнул мир цветущий
Из равновесья диких сил,
В твое хранение всемогущий
Его устройство поручил...

У аллегорической "дщери тьмы" отбирается коса и она
провозглашается "святой девой". Но и этому персонажу
такое жесткое устройство мира не оставляет ни воли, ни
места: в стихотворении "К чему невольнику мечтания
свободы?" (1835), пронизанном тем же абсолютным детер-
минизмом, смерть уже не упоминается — функции этой
обезличенной механической силы передаются уставу
(природы) и уделу (человеков).

Здесь не различим след того понимания смерти, кото-
рое было принесено в мир христианством, но и "античная
модель" под ударами российской "судьбины" за счи-
танные годы претерпевает существенные изменения.
Стихотворение "Мой Элизий" (1831) отделяет от прежних
"Элизийских полей" (1821) ворвавшаяся в стилизованную
идиллию реальная смерть ближайшего друга: "... потеря
Дельвига нам показала, — говорит Боратынский в одном

из писем, — что такое невозвратно прошедшее, которое мы угадали печальным вдохновением, что такое опустелый мир, про который мы говорили, не зная полного значения наших выражений“ (с. 210). Мой Элизий — так зовет теперь Боратынский свою “провинцию“ :

Не славь. Обманутый Орфей,
Мне залетейские селенья.
Элизий в памяти моей
И не кропим водой забвенья.
В нем мир цветущей старины
Умерших тени населяют,
Привычки жизни сохраняют
И чувств ее не лишены.
Там жив ты. Дельвиг...

Самому автору этого послания суждено при жизни претерпеть иное испытание: предельно отчужденная отжившая “безумная душа“ обречена “дремать“ в теле, мучительно дожидаясь его смерти. И смерть совершается на наших глазах в стихе подчеркнутой заменой личного “ты“ — отчужденным “мертвым“ местоимением среднего рода:⁸

Недаром ты металась и кипела,
Развитием спеша,
Свой подвиг ты свершила прежде тела,
Безумная душа!

И, тесный круг подлунных впечатлений
Сомкнувшая давно,
Под веяньем возвратных сновидений
Ты дремлешь; а оно (!)

Бессмысленно глядит, как утро встанет,
Без нужды день сменя,
Как в мрак ночной бесплодный вечер канет,
Венец пустого дня!

Расколотый надвое мир в обоих измерениях выхолощен и непригоден для жизни: презренная реальность лишена смысла, а “веянье возвратных сновидений“ лишено реальности. Этот неизбежный дуализм — долговая тюрьма, завещанная промотавшимся дотла просветительским рационализмом “сыну фантазии“. Лики предметов,

людей, отношений, эпох рассечены, разорваны в “Сумерках“ на две *не видящих* друг друга части.

На обложке “Сумерек“ значилось то имя, которым поэт подписывал свои частные письма.⁹ По словам современника, книга “произвела впечатление привидения, явившегося среди удивленных и недоумевающих лиц, не умевших дать себе отчета в том, какая это тень и чего она хочет от потомков“ (с. 23). Когда-то И. В. Киреевский сказал о поэме Боратынского “Бал“ (1828): “... смешение тени и света здесь не сумерки, а рассвет, заря новой эпохи для его таланта“. ¹⁰ Действительное наступление сумерек (смещение не света и тени, а “сияния и тьмы“!) замечено не было. В глубоком одиночестве поздний Боратынский формулировал свой мучительный опыт:

Две области: сияния и тьмы
Исследовать равно стремимся мы.

Каков же был открывшийся его испытующему оку “сумеречный“ герой? “Недоносок“, как отмечает современный исследователь, “ни на что не похож и в лирике Баратынского, и во всей русской поэзии. Никак иначе не назовешь природу этого лирического героя, как метафорической, ибо это *только* метафора — но метафора олицетворенная, ставшая персонажем, лицом, существом“. ¹¹

Эта “реализованная метафора“, литературный гомункулус пытается судорожной скороговоркой хоть за что-то зацепиться в бытии: “Я из племени духов. Но не житель Эмпирея, И, едва до облаков Возлетев, паду, слабея. Как мне быть? Я мал и плох; Знаю: рай за их волнами, И ношусь, крылатый вздох, Меж землей и небесами...“ Межеумочная пустота, зияющая между “заочным миром“ и “земными заботами“, чревата оборотничеством: где “дщерь тьмы“ представляется “святой девой“, там ангел, хранящий человека, оборачивается недовоплотившимся духом — недоноском. Межеумок — не имя в книге жизни, а какая-то заметка на полях, какая-то бытийствующая маргиналия. “Маргинальная личность“, которую веком позже американская социальная психология откроет на границах культурных и социальных групп (*margo* = край — лат.), ¹² здесь мечется на границах метафизических:

Изнывающий тоской,
Я мечусь в полях небесных,
Надо мной и подо мной
Беспредельных — скорби тесных!

В этой пляске хореической стрелки на онтологической шкале вся мука, вся роковая неприкаянность недоволенного и недобитого существа. Исследователями не раз отмечалась особая роль “негативных неологизмов” в философской поэзии Боратынского: “лица *необщее* выраженье”, “*безвеселье* долгих дней”, “храни свое *неопасенье*”, “я наследую *несрочную* весну” и др.¹³ “Недоносок” стал резким сдвигом негативной поэтики “не” к фатализму “недо”: “Отбыл он без бытия...”

В композиции книги “Сумерки” отчетливо видны полюса золотого века и века железного. На этой оппозиции построена полиритмическая кантата “Последний поэт”, которой открывается книга. И завершающая книгу “Рифма” рисует на лучезарном фоне Олимпийских игр и “народа жадного восторгов мусийских” — жалкий жребий никем не слышимого современного поэта:

Сам судия и подсудимый
Пусть молвит: песнопевца жар
Смешной недуг иль высший дар?

Век спустя парадоксальным синтезом “высокой болезни” Пастернак ответит на этот вопрос. А куда:

Среди *безжизненного* сна,
Средь гробового хлада света,
Своею ласкою поэта
Ты, рифма! радуешь одна.

И далее дифирамбом Рифме (антиподу “реализованной метафоры” — Недоноска?) завершается эта трагическая книга:

Подобно голубю ковчега,
Одна ему, с родного берега
Живую ветвь приносишь ты;
Одна с божественным порывом
Миришь его твоим отзывом
И признаешь его мечты!

Эта позиция “ковчежной робинзонады” формировалась долгие годы; в 1832 г., после закрытия на втором номере “Европейца”, редактировавшегося И. В. Киреевским, Боратынский пишет другу: “Виланд, кажется, говорил, что ежели б он жил на необитаемом острове, он с таким же тщанием отделял бы свои стихи, как и в кругу любителей литературы. Надобно нам доказать, что Виланд говорил от сердца. Россия для нас необитаема, и наш бескорыстный труд докажет высокую моральность мышления” (с. 245). Этический корень и социальная атмосфера были общими, но в уединенных своих размышлениях и выводах ближайшие друзья разошлись предельно далеко: утопическим идеалом Киреевского стала Древняя Русь, а идеалом Боратынского, пользуясь словами того же Киреевского, стал “классический мир древнего язычества, не доставшийся в наследие России”.

У Боратынского нет “темы России”, провинция его поэзии предельно удалена от какой бы то ни было формы исторической государственности. Но в судьбе поэта есть тайна — точка схода страны сновидений с реальным земным путем. Для того, чтобы верно ее разглядеть (а она проливает телеологический свет на обе стороны его жизни), необходимо обратиться к его философии творчества.

II

Актуальной репликой в нынешних горячих спорах об эклектизме современного искусства на фоне “нашей классики” звучит трезво осознанный методологический принцип Боратынского: “Мы родились в век эклектический, ежели мы будем верны нашему чувству, эклектическая философия должна отразиться в наших творениях; но старые образцы могут нас сбить с толку, и я указываю на современную философию для современных произведений, как на магнитную стрелку, могущую служить путеводителем в наших литературных поисках” (с. 207). Боратынский не систематик и не теоретик, его философия ожидает нас в стихах “сомкнутых в собственном бытии”.

Для поэта, убежденного в том, что “в мире нет ничего дельнее поэзии”, делом жизни становится до воплощения в ткани стиха. О том, насколько это удалось, свидетельствует реакция Мандельштама — он вздрогнул “радостной и жуткой дрожью, как бывает, когда окликнут по имени”,¹⁴ лишь только над ухом его прозвучало: “Мой дар убог и голос мой не громок, Но я живу, и на земле мое Кому—нибудь любезно бытие...” О своем бытии было сказано твердо и отнюдь не фигурально: “Его найдет далекий мой потомок В моих стихах...”

Само бытие вкладывалось в стих и именно этим определялась его, стиха — в полном смысле этого слова — *самобытность*. Если учесть неизбежный в этом действии оттенок магизма, то, видимо, уместно будет развернуть метафору и далее: “провиденциальный читатель” не записку о человеке, претерпевшем бедствие, извлекает из запечатанной бутылки (стихотворения), но высвобождает томившуюся душу, разрешает ее, как ответ на вопрос:

... как знать? душа моя

Окажется с душой его в сношенье,

И как нашел я друга в поколенье,

Читателя найду в потомстве я.

Такова экзистенция, такова единственная форма существования этой души, вне слова не обретающей иного “дома бытия” (так веком позже Хайдеггер определит язык), попросту не находящей себе места. При данной философской установке онтология может строиться только как *ars poetica*, что и совершается с единственной в своем роде отчетливостью и последовательностью:

Есть бытие; но именем каким

Его назвать? Ни сон оно, ни бденье;

Меж них оно и в человеке им

С безумием граничит разуменья ...

Значимость данного свидетельства трудно переоценить, и углубление в него позволяет выделить три фундаментальных принципа:

Во-первых, такое начало поэмы “Последняя смерть” (эту вещь Белинский назвал “апофеозой всей поэзии Баратынского”) вводит в самую суть метода того направ-

ления лирики, которую принято называть “философской”; действительно, данное определение (философская), размытое слишком широким и часто необдуманном применением, здесь выходит на твердую почву схватываемой им реальности: в этих стихах запечатляется *особое состояние в жизни сознания*, причем именно в проясняющей точности данного описания глубоких событий сознания (сегодня такое описание назвали бы феноменологическим) заключено истинное своеобразие поэзии этой традиции.

Во-вторых, в приведенных стихах передано удивительное удвоение “сна” и “бденья”, “безумия” и “разуменья”, достигающих слияния и полноты в той срединной области, где совершается творческий акт (онтологическая плотность ее акцентирована двойным утверждением в первых словах вещи: “Есть бытие”). Это экстатическое состояние в детстве связано с полнотой переживания бытия в игре,¹⁵ а у взрослых и совершается и описывается иначе: Боратынский выражает его двойным отрицанием (“ни сон оно, ни бденье”), дающим в положительной форме парадоксально глубокое определение — “бдение во сне”. Если мы заменим в нем старинное “бдение” современным “бодрствованием”, то сразу произойдет обеднение смысла: бодрствовать — значит не спать и только, бдение же помимо того обозначает еще неусыпное внимание к чему-либо, а в данном случае — остроту самосознания.¹⁶ Здесь особый “тонкий сон воображенья” не только совершается при полном свете сознания, но и действием своим расширяет “дневное сознание” до неисследимых бессознательных глубин. Реальность такого переживания, будучи воплощенной в стихах, производит неотразимое впечатление подлинности: здесь каждая строка говорит о том, чем она же и является в действительности, здесь форма с небывалой открытостью манифестирует свой смысл.

И, наконец, в-третьих, универсальное по своей природе, это состояние “бдения во сне” как раз благодаря особой самоуглубленности преломляется в личности каждого различным образом; скажем, у Тютчева:

О вещая душа моя!
О сердце, полное тревоги,
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Страстная тютчевская душа — “жилица двух миров” — безмерно далека от того образа человека, каким он предстает у Боратынского в мерных, эпических строках “Последней смерти”:

Он в полноте сознания своего,
А между тем, как волны, на него,
Одни других мятежней, своенравней,
Видения бегут со всех сторон:
Как будто бы своей отчизны давней
Стихийному смятенью отдан он;
Но иногда, мечтой воспламененный,
Он видит свет, другим не откровенный.

Уникальную композицию поэмы “Последняя смерть” можно определить как пятиактную *мистерию сознания*, первым актом которой выступает подробное представление исходного состояния “бдения во сне”:

Созданье ли болезненной мечты
Иль дерзкого ума соображенье,
Во глубине полночной темноты
Представшее очам моим виденье?
Не ведаю; но предо мной тогда
Раскрылися грядущие года;
События вставали, развивались,
Волнуясь, подобно облакам,
И полными эпохами являлись
От времени до времени очам,
И наконец я видел без покрова
Последнюю судьбу всего живого.

Все дальнейшие грандиозные действия разворачиваются в некоем топосе сознания, подобного божественному, чьи мысли являются эпохальными событиями.¹⁷ Второй акт обобщенно рисует платоновский “золотой век” (“Вот разума великолепный пир!”). В третьем акте жизнь сыновей “суетных отцов” переносится в уже совершенно фантастический регистр:

Желания земные позабыв,
Чуждаяся их грубого влеченья,
Душевных снов, высоких снов призыв

Им заменил другие побужденья,
И в полное владение свое
Фантазия взяла их бытие,

(Воистину “апофеоза всей поэзии Боратынского”!)

И умственной природе уступила
Телесная природа между них:
Их в Эмпирей и в Хаос уносила
Живая мысль на крыльях своих;

(Шаг от субъективизма “Негоноска” к “роговому” описанию)

Но по земле с трудом они ступали,
И браки их бесплодны пребывали...

Наступает четвертый акт, и тут — “Открылася ужасная картина: Ходила смерть по суше, по водам, Свершалась живущего судьбина. Где люди? где? скрывались в гробах! Как древние столпы на рубежах, Последние семейства истлевали; В развалинах стояли города, По пажитям заглухнувшим блуждали Без пастырей безумные стада...” и т. д. Так в пустом межеумочном пространстве разворачивается уже вселенское оборотничество: утопическая идиллия оборачивается дурной апокалиптикой без суда и следствия.

Смерть, осмысленная таким образом, не становится грунтовкой того холста, на котором только и может родиться живопись. Остается закрытой возможность действительной мистерии — убивающей само время *последней смертью*.

В пятом акте история как скопище видений рассеивается, развития нет, человек исчезает и в пустом сознании (нечеловеческом?) отражается “державная природа” — ее одну выводит из-под удара автор “Последней смерти”.

О том, как Смерть врывается в природу, у Боратынского будет сказано десять лет спустя в грандиозной фреске “Осени”:

... Пробудится ненастливый Эол,
Пред ним помчится прах летучий;
Качаяся, завоюет роща, дол
Покроет лист ее падучий,
И набегут на небо облака,
И, потемнев, запенится река.

Весть о гибели Пушкина — “воплъ тоски великой” — потрясает весь космос автора “Осени”. Элегический традиционный “пир” Боратынского становится зловецю потусторонним:

... Проси, сажай гостей своих за пир
Затейливый, замысловатый!
Что лакомству пророчит он утех!
Каким разнообразьем брашен
Блестает он!.. Но вкус один во всех
И, как могила, людям страшен;
Садись один и тризну соверши
По радостям земным своей души!

В самом стихе “Осени”, в его скорбной, твердой по-монашески поступи, обретает мощь — быть может единственную во всей русской поэзии — “тот глагол, что страстное земное перешел.”

Говорящему так — уже невозможно отделить свою судьбу, свою личную ответственность от судьбы поэзии, обреченной на исчезновение, согласно хронике, данной в “Последнем поэте”:

Век шествует путем своим железным,
В сердцах корысть, и общая мечта
Час от часу насущным и полезным
Отчетливей, бесстыдней занята.
Исчезнули при свете просвещения
Поэзии ребяческие сны,
И не о ней хлопочут поколенья
Промышленным заботам преданы.

Причудливые гряды облаков-сновидений опадают среди “промышленных забот” моросью и пеплом “ребяческих снов”. Но и “общей мечте” — духу прагматизма — отказано в бытии: “отряхнув видения земли”, поэт прозревает “Цветущий брег за мглюю черной”, и заново доверяется “благовестящим снам”...¹⁸

Был ли действительным прорыв к реальности из этих видений земных, небесных и в равной степени фантастических? В 1832 г. Боратынский писал: “... Поэзия веры не для нас... Поэзия индивидуальная одна для нас естественна. Эгоизм наше законное божество, ибо мы свергнули старые кумиры и еще не уверовали в новые. Человеку, не находящему ничего вне себя для обожания, должно углубиться в себя. Вот покамест наше назна-

чение...” Но в том же году он добавил: “... Время поэзии индивидуальной прошло, другой еще не созрело” (с. 246–247). Нового назначения не было.

Итак, мыслимый мир фантазии, не находящий себе опоры ни в метафизике, ни в истории, ни тем более в отторгающем его “веке железном”, такой мир не только и не столько “не от мира сего” — он вообще “ни от какого мира”. Либо зачумленный прагматизмом город, либо “чудесный град из облаков”: жизненного выхода из тисков этой дилеммы не было. Попытки помещичьего эпикурейства могли быть только масками, занятыми на срок у соседей по имени или по “Парнасу”, скрывающими от домашних искаженное мукой лицо.

Поздний стих поэта “движется судорогой” (будущая походка Ивана Карамазова), но сквозь этот шаг — быть может, впервые — у Боратынского прорезывается “Молитва”: “Царь небес! успокой Дух болезненный мой! Зablуждений земли Мне забвенья пошли, И на строгий твой рай Силы сердцу подай”. Однако рядом с мольбой о небывалом “строгом” рае за год до смерти продолжает набирать силу совсем иной мотив: так, стихотворение “Когда твой голос, о Поэт, Смерть в высших звуках остановит...” заключается иронией, подобной “железу, раскаленному на морозе”¹⁹ — здесь на двойной развернутый вопрос

Кого закат могучих дней
Во глубине сердечной тронет?
Кто в отзыв гибели твоей
Стесненной грудию восстонет...?
И тихий гроб твой посетит,
И над умолкшей Аонидой,
Рыдая, пепел твой почтит
Нелицемерной панихидой?

ответ дается односложно и однозначно:

Никто! — но сложится певцу
Канон намердним Зоилом,
Уже кадящим мертвецу,
Чтобы живых задеть кадиллом.²⁰

Не думаю, чтобы тут уместно и правомерно было “читателю в потомстве” гадать о том, могли ли переродиться

"На посея леса" (1842)

Трудно принять истолкование предсмертного — действительно необыкновенно просветленного — слова поэта в чрезмерно оптимистических тонах, ибо тогда "итог поэтической судьбы" мыслится чисто литературно, смерть поэта утопает в "новых звуках, оставшихся у него единичными и изолированными, волнующих нас несбывшимся обещанием новой эпохи творчества, намекавших как будто на открывавшийся новый путь..."²¹

Путь открывался иной, последний и в этом смысле совершенно *новый*, — он вел в другое измерение бытия — "Пироскаф" отчаливает не от пристани, не от суши, но *от земли как от всего земного*:

С берегом набрежное скрылось, ушло!

И следом — стремительной чередой "строгий сумрачный поэт" (определение Гоголя) совершает очистительное совлечение "ветхих одежд" многотрудного опыта жизни:

Много земель я оставил за мною;
Вынес я много смятенной душою
Радостей ложных, истинных зол;
Много мятежных решил я вопросов.
Прежде чем руки марсельских матросов
Подняли якорь, надежды символ!

С детства влекла меня сердца тревога
В область свободную влажного бога;
Жадные длани я к ней простирал...

В детском письме (цитатой которого началась эта работа), умоляющий мать о морской службе Боратынский добавляет: "Я часто восхвалял *Илиаду*, хотя читал ее в Москве и в таком раннем возрасте, когда не мог не только быть проникнутым ее красотами, но даже понимать ее содержание". Но — добавим сегодня — это не помешало детскому сознанию проникнуться *древним мифом*, а уходящему поэту, припоминающему "первое детство", на "Пироскафе" войти в мифическую "область свободную влажного бога".

Настоящее чудо этого стихотворения в том, что миф "классициста", на какое-то одно мгновение перед наступлением "последнего сна", был явлен ему во всей полноте реальности (жребий смерти поэта, стоящей за этими стихами, как будто бы явился требуемой жертвой, способной доводить до конца ущербную данность) — "заочный мир" наконец-то совпал с действительным бытием:

Нужды нет, близко ль, далеко ль до берега!
В сердце к нему приготовлена нега.
Вижу Фетида; мне жребий благой
Емлет она из лазоревой урны:
Завтра увижу я башни Ливурны.
Завтра увижу Элизий земной!

Тут каждая деталь есть голос в едином хоре "реальнейшей реальности": не итальянское Ливорно, а именно античные "башни Ливурны" лежат прямо по курсу, не пароход, а именно пироскаф (греч. — корабль) "роет волнистое лоно пучины", и, наконец, не дух-недоносок мечется в пустоте, но — белая чайка реет "меж вод и небес"!

Отсюда уже не было путей к "новому творческому этапу"²² (мифологическому?), не могло быть и старого распутья между "суестью" и "грезой", но был Путь, властно выводящий из прожитой жизни и из времени, отпущенного на нее. Здесь уже не было ни "Смерти" как единого космологического устава, ни "Последней смерти", развеивающей миражи истории рода человеческого, — *наступала своя собственная смерть*, впервые открывшаяся личности в своей конкретной единственности.

Последнее стихотворение поэта стало двойным реквиемом. Он написан в форме *послания* "Дядьке-итальянцу", но адресата у него два. Прямой: "Беглец Италии Жьячинто, дядька мой", умерший на чужбине — родине своего воспитанника; и "обратный": сам Боратынский, умирающий на чужбине — родине своего наставника:

Лелей по-своему твой подземельный сон.
Наш бурнодышащий, полночный аквилон,
Не хуже веющий забвеньем и покоем,
Чем вздохи южные с душистым их упоем!

Здесь, в последних строках большого письма вся соль в этом кратком “не хуже”.

Дядька—итальянец стал проводником ребенка в миф о баснословном отечестве своем (“Везувий, Колизей, грот Капри, храм Петра Имел ты на устах от утра до утра, Именовал ты нам и принцев и прелатов”, — и т. д. многие годы, чтобы теперь — “... я, с памятью живых твоих речей, Увидел роскоши Италии твоей!”) и *реквием* ему неотделим от *реквиема* своему детству :

... Ты сам глаза сомкнул, когда мирские сети
Уж поняли тобой взлелеянные дети.
Когда, свидетели превратностей земли,
Они глубокий взор оставить уж могли,
Забвенья чуждые за жизненною чашей,
На итальянский гроб в ограде церкви нашей.

Взгляд автора на погребенье наставника своего в земле чужбины (и на погребение себя во времени) обращен уже из другого мира — из мифа, ставшего реальностью, обращен на тех смертных — ребенка и старика, которые так живо его воображали. Этот взгляд брошен с иного берега, откуда отчетливей видна черта, проведенная *безгрезным сном* “в пределах наших льдистых”.²³

Мир сердцу твоему дал пасмурной навес
Метелью полгода скрывааемых небес,
Отчизна тощих мхов, степей и древ иглистых!
О, спи! безгрезно спи в пределах наших льдистых!

Этот берег резко отделен иными снами от земли, “Где спит великий прах властителя стихов”. Вергилию, проводнику поэтов, приходит поклониться, прожив жизнь, былой воспитанник дядьки—итальянца.

Боратынский вышел из своей страны, где был поруган и прославлен, где стал поэтом и полузабытым “классиком”, он ушел из провинции “заочного мира”, из “себя-провинции”, ушел в ту страну, где навсегда услышан произнесший:

мой дар убог, и голос мой негромок...

Февраль 1989 г.,
Киев.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Баратынский Е. А. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. М. 1977, с. 130. Далее ссылки на это издание будут сопровождаться указанием страницы прямо в тексте.
2. Т. С. Элиот. О классике. Вопр. лит., 1988, №8, с. 189.
3. Название книги статей Вяч. Иванова.
4. Так назвал его В. А. Жуковский в своем тщетном заступничестве.
5. Дерюгина Л. В. О жизни поэта Евгения Баратынского, в кн.: Е. А. Баратынский. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. М., 1987, с. 8.
6. И. В. Киреевский. Критика и эстетика. М., 1979, с. 70.
7. Здесь и далее в цитируемых стихах курсив мой.
8. “В мировой литературе это, вероятно, — единственный в своем роде аспект душевного опустошения”, — замечает современный критик. См. анализ данного стихотворения в кн.: Гинзбург Л. Я. О лирике, М.—Л., 1964, с. 82—83.
9. В прежней литературной жизни фамилия, доставшаяся отроду Боратынскому, писалась через “а” — этот “акцент” как бы служил псевдонимом “певцу финляндских скал”.
10. Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979, с. 70.
11. Бочаров С. Г. О художественных мирах. М., 1985, с. 117.
12. Ср. строки из письма Боратынского: “... меня тяготит противоречие моего положения. Я не принадлежу ни к какому сословию, хотя имею какое-то звание, ничьи надежды, ничьи наслаждения мне не приличны” (с. 139).
13. Там же, с. 69—70.
14. Мандельштам О., Слово и культура, М. 1987, с. 50.
15. См. об этом подробнее: К. Б. Сигов. Человек вне игры и человек играющий. Введение в философию игры. Статья 1-я и 2-я в журнале “Философская и социологическая мысль”, 1990, №№ 4 и 10.
16. Ср. в пушкинском “Воспоминании”: “... влачатся в тишине часы томительного бденья: В бездействии ночном живей горят во мне Змеи сердечной угрызенья”.
17. Контрастной параллелью “Последней смерти”, как и “Последнему поэту”, может служить резкое преломление тех же ведущих тем в плоскости конкретно-исторического

описания Блоковским “Возмездием”, что не препятствует множеству стилистических и даже текстуальных совпадений, напр.:

Прошли века. Яснеть очам моим	Что ж, человек? – За ревом стали.
Видение другое начинало:	В огне, в пороховом дыму.
Что человек? Что вновь открыто им?	Какие огненные дали
Я гордо мнил, и что же мне предстало?	Открылись взору твоему?

1828 г.

1911 г.

18. Ср. строки из надписи на книге “Сумерки”: “... Я очутился в той стране, Где в *оны дни* воображенье Так сладко, складно лгало мне...”

19. Метафора Ходасевича, которому было суждено осмыслить традицию Боратынского, как никому другому — он дал этой традиции “предтечу” в лице сочиненного им Василия Травникова, “изумившего его” следующей автоэпитафией:

Василий Травников лежит под камнем сим.
Прохожий! лживых слез не проливай над ним.

Таков вывод “его жизненной и поэтической философии, основанной на том, что, не закрывая глаз на обиды, чинимые свыше, человек из единой гордости должен вынести все до конца”. См. В. Ходасевич. Жизнь Василия Травникова в кн. Державин. М., 1988, с. 269–270.

20. О том, насколько близок был к истине поэт в самом мрачном своем прогнозе, свидетельствуют слова его современника: “... Смерть Баратынского — безмолвною и невидимую тенью проскользнула в этом обществе высших патриотов” (с. 439).

21. Таким, несколько “волевым”, решением представляется в цитируемой далее работе, на фоне проделанного в ней глубокого литературоведческого анализа, заключительный вывод исследователя о “загадке и чуде поэзии Баратынского” — “Пироскафе”: “это последнее стихотворение тоном своим отлично от *всей поэзии Баратынского: единственное беспримерно — бодрое, уверенно устремленное в будущее стихотворение*”. (Везде курсив цитируемого автора — К. С.) см. С. Г. Бочаров. О художественных мирах, М., 1985, с. 120.

22. Там же.

23. Прах Боратынского был вскоре после смерти перевезен в Петербург. ■

ПАМЯТНИК НИКОЛАЮ ГУМИЛЕВУ



Гранитная плита, положенная на месте расстрела и погребения Н. Гумилева, указанном А. Ахматовой (в Бернгардовке, предместье С. Петербурга, в 30-ти минутах электричкой от города, с Финляндского вокзала). Точный день гибели поэта неизвестна. Освящение состоялось 31 августа 1991 г.

О "ПЬЯНОМ ДЕРВИШЕ" НИКОЛАЯ ГУМИЛЕВА

Стихотворение Гумилева "Пьяный дервиш" было впервые опубликовано в сборнике "Огненный столп", вышедшем в свет лишь за несколько дней до смерти поэта в августе 1921 г. Однако, как и многие его послереволюционные стихотворения, оно не поддается в настоящее время какой-либо определенной датировке. Согласно скупой дневниковой записи художника К. А. Сомова, 19 декабря 1919 г., на вечере в петроградском Доме искусств, Гумилев "загробным голосом" прочитал "диск стихов «Персидские миниатюры»". И если, вслед за наиболее авторитетным советским редактором поэзии Гумилева, М. Д. Эльзоном, дословно интерпретировать это беглое замечание равнодушного слушателя гумилевского чтения, то следует предположить, что, наряду с одноименным "заглавным" стихотворением "Персидская миниатюра", в состав "цикла" вошли и другие известные нам стихотворения Гумилева на персидские темы: "Пьяный дервиш" и "Подражанье персидскому".¹ Однако, по лаконичному утверждению первого исследователя творческой биографии Гумилева, П. Н. Лукницкого, "Пьяный дервиш" был написан лишь в ноябре следующего, 1920 г.;² и когда в феврале 1921 г. Гумилев, уже без всякого сомнения, объединил все три персидских стихотворения в маленький рукописный сборник, который он сам подготавливал и иллюстрировал для книжной лавки "Содружество писателей", то в качестве заглавия он выбрал не "Персидские миниатюры", а простое, чисто топонимическое название "Персия".³ В отсутствие более полной документации, кажется, нельзя безапелляционно принять или отвергнуть ни ту ни другую версию, и приходится лишь заключить, что "Пьяный дервиш" может в равной степени относиться либо к 1919 г., либо к концу 1920 г. Что касается его последующего литературного восприятия, то он, безусловно, оказывался менее "хресто-

матийным", чем некоторые другие стихотворения, вошедшие в последний прижизненный сборник поэта — такие, например, как "Память", "Заблудившийся трамвай" или "Мои читатели", — и, до сих пор, привлекал к себе гораздо меньшее внимание литературных критиков. Но, тем не менее, есть все основания причислить это стихотворение к наиболее совершенным достижениям гумилевской лирики. И при всем своеобразии своего экзотического сюжета, по принципам композиции, внутренней тематике и общей художественной концепции "Пьяный дервиш" является глубоко характерным для "позднего" Гумилева:

Соловьи на кипарисах и над озером луна.
Камень черный, камень белый, много выпил я вина.
Мне сейчас бутылка цела громче сердца моего:
"Мир лишь луч от лика друга, всё иное — тень его!"

Виночерпия влюбил я не сегодня, не вчера.
Не вчера и не сегодня пьяный с самого утра.
И хожу и похваляюсь, что узнал я торжество:
"Мир лишь луч от лика друга, всё иное — тень его!"

Я бродяга и трущобник, непутевый человек.
Всё, чему я научился, всё забыл теперь навек
Ради розовой усмешки и напева одного:
"Мир лишь луч от лика друга, всё иное — тень его!"

Вот иду я по могилам, где лежат мои друзья.
О любви спросить у мертвых неужели мне нельзя?
И кричит из ямы череп тайну гроба своего:
"Мир лишь луч от лика друга, всё иное — тень его!"

Под луною всколыхнулись в дымном озере струи.
На высоких кипарисах замолчали соловьи.
Лишь один запел так громко, тот, не певший ничего:
"Мир лишь луч от лика друга, всё иное — тень его!"

При первом прочтении, как и следует ожидать от "модернистских" стихов зрелого поэта-акмеиста, "Пьяный дервиш" не только сильно захватывает своей паразитической стихотворной техникой, но, почти несомненно, и

озадачивает, создавая впечатление некой неразгаданной загадки. И хотя в 1919 г., в своих советах стихотворным переводчикам, Гумилев утверждал, что “первое, что привлекает внимание читателя и, по всей вероятности, является важнейшим ... основанием для создания стихотворения, — это мысль или, точнее, образ”,⁴ все-таки кажется, что до читателя, не посвященного в традиции классической персидской литературы, в первую очередь дойдет не осмысление сокровенного значения экзотического образного строя “Пьяного дервиша”, а непосредственное ощущение незаурядной ритмической и лирической энергии гумилевских строк, закрепленной поистине заклинательной силой неизменно повторяющегося, с первого взгляда почти “заумного” рефрена:

“Мир лишь луч от лика друга, всё иное — тень его!”

Метрической основой подчеркнутой напевности стихотворения является сравнительно редкий для русской поэзии, “сверхдлинный”⁵ восьмистопный хорей — в данном случае, с женской цезурой после четвертой стопы и строгим соблюдением ударений на четных стопах (2, 4, 6 и 8), при систематическом ослаблении или пропуске их на нечетных. Такое симметрическое распределение ударений, имеющее определенную “пеоническую” окраску (так называемый пеон 3-й), образует внутри каждой строки, чуть ассиметрически расчлененной на полустипхи из 8 и 7 слогов, мощный поток двойной ритмической волны. Таким образом, как кажется, особенно рельефно выявляется та песенная “взволнованность”, которая, по мнению Гумилева, всегда присуща “поднимающимся, окрыленным” хорейским размерам.⁶ Необычна и рифменная основа стихотворения, состоящая исключительно из мужских рифм — по полной схеме: *aa, bb, aa, bb, vv, bb, gg, bb, gg, bb*. Но главная особенность рифмовки, конечно, заключается не столько в “ударных”, мужских окончаниях, сколько в использовании “монорифмы” во втором двустипхий каждой строфы. Это тоже, несомненно, подчеркивает “песенное” начало стихов, до немалой степени обуславливая и завораживающее воздействие постоянного рефрена. Общей напевности “Пьяного дервиша”

способствует и замечательная звуковая инструментовка (к которой мы вернемся впоследствии), а также другие виды повтора, — от разного рода словесного и синтаксического параллелизма (“камень черный, / камень белый”; “И хожу / и похваляюсь”; “Всё... / всё...”; и т. д.) до перераспределения в предпоследнем двустипхий материала первой строки (“соловей”, “кипарис”, “озеро”, “луна”), придающего всему стихотворению своеобразную, изящную “хольцевую” законченность.

В такой подборке метрических и рифменных признаков для стихов на персидскую тему — лирического монолога “пьяного дервиша” — казалось бы, не трудно усмотреть сознательную ориентацию Гумилева на классическую традицию персидского стихосложения. В отличие от западной поэзии, его основной формальной единицей является не стих, а двустипхий (“бейт”), — разделенное, за редкими исключениями, на шесть или на восемь стоп. Для передачи персидской квантитативной метрики русским силлабо-тоническим размером не существует установившихся правил;⁷ но если учесть, что — подобно русским “пеонам” — персидская стопа состоит, чаще всего, из четырех слогов (к примеру, так называемый “раджаз”: | — — ˇ — |), то сходство каждого рифмующегося двустипхий гумилевских “пеонических” восьмистопных хореев с “классическим” восьмистопным персидским бейтом становится достаточно наглядным. Кроме того, в персидском стихосложении исключительное значение придается рифме; причем, во всех канонических формах, кроме самой большой — длинной эпической “месневи” — главная композиционная роль отводится обязательному “монорифмичному” элементу. Любопытно, однако, что при всем явном сходстве с персидскими образцами, и в этом отношении “Пьяный дервиш” все-таки далеко не точно соответствует строго-установленным нормам персидской рифмовки, требующим, на самом деле, иного соотношения монорифмы с делением на бейты. Примером может послужить основная форма персидской любовной и мистической лирики — газель, — сущность которой, по краткому определению В. Я. Брюсова,

в повторении заключительных слов [или слогов — М. Б.] первого стиха в конце второго стиха и в конце каждого двустишия: все остальное — украшения, которые для данной формы не обязательны.⁸

Иначе говоря, при каком угодно стихотворном размере, монорифма обязательно устанавливается *внутри* первого бейта (в строках 1 и 2), и соблюдается затем в *концовке* каждого последующего бейта (т. е. во всех последующих четных строках), образуя, таким образом, ряд двустиший, рифмованных по схеме *аа, ба, ва, га, да ...* Именно по такому же принципу рифмуются и другие основные формы персидской поэзии, в том числе даже “лирические фрагменты”, самым распространенным типом которых является четверостишие — т. н. “рубай”, или “два бейта”, — рифмованное по схеме *ааба*.⁹ Гумилев, как известно, придавал большое значение изучению экзотичных стихотворных форм (даже в окопах Первой мировой войны он мог сожалеть, что слишком мало упражнялся “в писании рондо, ронделей, лэ, вирелэ и пр.”¹⁰ И характерно, что в программы его лекций по истории и теории поэзии, объявленные в 1919 г. в *Записках* Петроградского Института живого слова, включались разделы, посвященные “восточной” строфике и ритмике.¹¹ Кроме того, специфическая форма газели, известная в русской поэзии еще до знаменитых переводов Фета из “Гафиза” Даумера, привлекала к себе пристальное внимание старших современников Гумилева, М. А. Кузмина и В. И. Иванова, чтобы потом войти в репертуар других представителей серебряного века,¹² а сам Гумилев дал два безупречно правильных образца газели в “песнях” Гафиза и Пери в заключительной картине своей “арабской сказки” 1916 г. “Дитя Аллаха”. Его знакомство с каноническими требованиями рифмовки, кажется, не может поэтому подлежать никакому сомнению. И все же употребленная им в “Пьяном дервише” парная, “внутри-бейтовая” рифмовка двустишиями (*аабб...*) допускалась в персидской поэзии исключительно лишь в вышеупомянутом “большом” эпическом жанре, да и то без сопутствующего применения монорифмы.

В таком “отклонении” “Пьяного дервиша” от строгих канонов персидского стихосложения, разумеется, нет

ничего особенно поразительного. Работая над своим стихотворением, Гумилев, по всей видимости, руководствовался, прежде всего, стремлением к созданию самобытных, предельно-выразительных, *русских* стихов. Совокупность его формальных приемов, как кажется, и так уже достаточна, чтобы передать не только некий общий дух и динамизм персидской поэзии, но и даже что-то от того “впечатления ... заклинания”, которое Гумилев нашел в ее кратких формах;¹³ а более точная стилизация “под персидское”, — которая, возможно, затрудняла бы читательское восприятие, вводя элемент искусственности в ущерб непосредственной лирической силе — в его задачи не входила. Примечательно, однако, и другое; не имея точного эквивалента в подлинной персидской поэзии, по своей редкостной стихотворной форме “Пьяный дервиш” все-таки разительно совпадает с последним из четырех “Персидских четверостиший”, опубликованных Валерием Брюсовым в декабре 1913 г.:

Той, которую прекрасной называли все в мечтах,
Под холмом, травой поросшим, погребен печальный прах:
Если ты ее, прохожий, знал в потоке беглых лет, —
То вздохни за вас обоих, ибо в смерти вздохов нет.¹⁴

По Брюсовскому архиву теперь стало известно, что эти стихи, предназначенные для “Снов человечества” — его грандиозного, неоконченного проекта “лирического отражения жизни всех народов и всех времен”, — мыслились им не как “рабская копия” персидских стихов, а как “свободное творчество по данным образцам”.¹⁵ Но как бы то ни было, в 1913 г. Брюсов дал в персидском контексте яркий образец того же восьмистопного хорей с женской цезурой после четвертой стопы, к тому же ритмически сходный с “Пьяным дервишем” (за возможным исключением первого и последнего полустиший), и с той же “неправильной” парной рифмовкой исключительно мужскими двустишиями (*аабб*). Уже не говоря о наличии “кладбищенской” тематики, вряд ли такое совпадение можно считать случайным. Кажется, что для создания своих “ярко-певучих” стихов об экзотическом пьяном дервише Гумилев снова, сознательно или бессознательно,

опирался не только на свои теоретические знания по стихосложению, а также — может быть в последний раз — на стихотворный опыт своего давнишнего “учителя”.

В образно-смысловом плане Гумилев, конечно, также построил свое стихотворение в рамках существующей традиции; и поэтому для “расшифровки” его возможного значения необходима дальнейшая “вне-текстуальная” информация. Так, например, следует иметь в виду, что слово “дервиш” — связанное для русского читателя еще со времен пушкинского “Путешествия в Арзрум” с иронически-сниженным образом диковатого, полусумасшедшего “брата поэту”, не имеющего “ни отечества, ни благ земных” (гл. IV) — означает просто “бедный”, “бедняк”, “нищий” и что дервишами были мусульманские мистики — суфисты — принявшие нищету, чтобы посвятить жизнь молитве, созерцанию, физическим и духовным упражнениям, с конечной целью потери себя в бесконечности божественной любви. Для суфистов же Бог есть чистая Сущность; а все, что — не Бог, — в том числе весь феноменальный мир, — существует лишь постольку, поскольку оно впитывается Божьей сущностью, являясь ее отражением.¹⁶ Именно с воспринятым таким образом “суфийским” Богом, кажется, можно отождествить воспетого гумилевским пьяным дервишем “друга”, один луч от лика которого есть мир.

Истинный дервиш, неизбежно находясь в состоянии временного отъединения от Бога, стремится избегать всех иллюзорных в конечном счете соблазнов бренного физического мира, которые только отвлекают от сосредоточенности на Создателе, — тем самым освобождая свою душу для познания Его единственной реальности и несокрушимой правды. Такой путь нищеты и созерцания естественно сопряжен с приобретением необычайной духовной мудрости; и сам Гумилев, как явствует из его недавно переопубликованного рассказа “Вверх по Нилу” (1907), питал ранний интерес к дервишам, именно как к возможным носителям эзотерических знаний.¹⁷ А в 1916 г., в вышеупомянутой пьесе “Дитя Аллаха”, он дал более пространственный образ дервиша, подчеркивая на этот раз его

религиозную сущность: дервиш изображается здесь не только обладателем “мудрости дивной” и дара магического прозрения, но также “первым в ... вере”, отличающимся, прежде всего, крайней набожностью и отрешенностью от мирской суеты:

Я стар, я беден, я незнатен,
Но я люблю тебя, Аллах...
И мне не виден, мне не внятен
Мир, утопающий в грехах. (Картина первая).

Играя ключевую роль в развитии драматического действия пьесы, он все-таки “бежит мятущихся людей”, “предавшись душою небу”, и обращается с благодарением к Аллаху, его “колеблемую душу соблазнами не искушавшему” (там же). Но в разбираемом нами стихотворении из “Огненного столпа” Гумилев как будто бы отступает от этого изящно-ортодоксального образа мудрого и набожного дервиша-суфиста: хоть и нищий, его “бродяга и трущобник” предстает перед читателем не отрешенным от мира аскетом, а отъявленным пьяницей и распутником. На самом деле, это кажущееся несоответствие является лишь закономерным отражением богатой поэтической традиции, вытекающей из суфийского миропонимания. В основе этой поэзии лежало изысканное описание мистического через земное (и наоборот); а ее постоянными лейтмотивами были любовь и вино, наделенные мистико-аллегорическим значением преданности Творцу и переполнения Им. По словам одного современного Гумилеву исследователя, “воспевались любовь, вино, утечи жизни; а на самом деле все это должно означать стремление к Богу и мистический экстаз, божественную благодать, аскетизм и т. п. Одним словом, установившийся суфийский тип творчества есть мистическая эротика и мистическая гедоника”.¹⁸

Для суфистов разграничение между физическим и духовным (а также между жизнью и смертью) было все-таки гораздо более расплывчатым, чем для западных мыслителей. Но хотя в исключительно мистическом направлении суфийской “гедоники” приходится порой и сомневаться, а высшие проявления классической персид-

ской лирики, достигшей своего полного расцвета в произведениях взятого Гумилевым в качестве героя "Дитя Аллаха" поэта XIV в., Гафиза, характеризуются сложным, многозначно-изощренным перекрещением и слиянием реального с аллегорическим, такая "мистическая гедоника" и является безусловным ключом к истолкованию гумилевского стихотворения.

Возможно, однако, и более точное объяснение образного строя "Пьяного дервиша". Если в формальном отношении стихотворение восходит к русскому "персиянству" Брюсова, то, в отличие, как кажется, от других "персидских" стихотворений "Огненного столпа", его образность почти целиком извлечена из определенного персидского "подлинника". На это кратко указывает М. Д. Эльзон, в своем уже упомянутом издании поэзии Гумилева, ссылаясь на устное сообщение сына поэта — Л. Н. Гумилева, о том, что "источником «Пьяного дервиша» является стихотворение персидского поэта XI в. Насира Хосрова". Существует, однако, более раннее и полное указание на этот же источник — в статье ученого-арабиста В. Эбермана, опубликованной в 1923 г. в третьей книжке изданного "Всемирной литературой" недолговечного научного журнала "Восток". "Источником «Пьяного дервиша», — мимоходом сообщает Эберман, — является русский перевод Песни Насири Хосрова, напечатанный проф. В. А. Жуковским в IV томе «Записок Восточного Отделения Русского Археологического Общества»¹⁹. Но, к сожалению, о статье Эбермана не упоминается до сих пор ни в одном из советских или зарубежных изданий Гумилева. Отсутствует указание на нее и в достаточно объемистой библиографии литературы о Гумилеве, недавно составленной В. Крейдом;²⁰ а автор прекрасной современной статьи об "ориентализме" Гумилева, Е. П. Чудинова, относит "Пьяного дервиша" лишь к общему "гафизовскому типу" лирики, ссылаясь, к тому же, на кажущуюся перекличку гумилевского "рефрена" с известными стихами В. С. Соловьева:²¹

... иль ты не видишь,
Что все видимое нами
Только отблеск, только тени
От незримого очами? ...

Статью Эбермана, по-видимому, можно считать по-настоящему забытой. Но, при теперешнем подъеме интереса к "реабилитированному" Гумилеву, пора снова обратить внимание на его "открытие" и, заодно, ввести в научный обиход литературы о поэте ту "Песнь", о которой идет речь.

Упомянутая Эберманом публикация проф. Жуковского²² состоит из персидского текста "Песни Насири-Хосрова", снабженного его же прозаическим переводом. В краткой вступительной заметке, Жуковский высоко оценивает персидское стихотворение: «Едва ли можно встретить у персидских мистиков более изящное, по форме и разнообразию мотивов, и более простое выражение мыслей персидского пантеизма, принципов "единства во множестве" и "множества во единстве", как Насирова "Песнь».

Под "пантеизмом", в данном случае, понимается, таким образом, типичное именно для Востока ощущение, что все элементы Божьего творения неразрывно и симпатически взаимосвязаны: а для "не-специалистов" Жуковский добавляет: «под "другом" и красавицей нужно понимать Бога, к единению с которым стремится всякий "мистик", упиваясь "вином" божественной любви; таскающие кувшины с вином, сидящие только на пороге храма, будут новички созерцательной жизни и суфийских исканий, которым противопоставляются люди умудренные, старцы, "тянущие винную гущу"».

Последующий за этим текст "Песни", состоящей из 72 бейтов, достаточно длинный, и, естественно, многое в нем не находит никакого отражения в более коротком стихотворении Гумилева. Поэтому здесь приводится перевод лишь тех бейтов, которые, как кажется, могут иметь хотя бы косвенное отношение к стихотворению русского поэта. При этом сохраняются все особенности подлинника (курсив, нумерация, и т. д.), за исключением орфографических:

1. Лик твой есть солнце для области сердца, – завиток твоего локона есть луна, освещающая сердце.
2. Картина лица твоего – вино для графина глаза, – пыл любви к тебе – (пахучее) алоэ для курильницы сердца. [...]
6. Вчера соловьям мира сокровенного – рассказывал такой сказ голубь сердца:
7. *“Мир есть луч лика друга, – а все сущее – тень от него”*. [...]
13. Слово о друге я сказал тайно, – чтобы не попало оно в уши непосвященных.
14. Вчера вечером на лютне играл такую песнь – некий певец среди пьющих вино:
15. *“Мир есть луч лика друга, – а все сущее – тень от него”*. [...]
18. Я по природе бродяга и мошенник – и день и ночь на плечах таскаю винный кувшин.
19. Я друг людей созерцательной жизни, потягивающих (винную) гущу, – я житель порога продавца вина.
20. Вчера я прошел в один сад, – и увидел соловьев от сильной страсти в волнении.
21. Начал я гулять и заметил – на вершине кипариса одного соловья молчащего.
22. Когда взор его упал на меня, – он от истерзанного сердца воскликнул:
23. *“Мир есть луч лика друга, – а все сущее – тень от него”*.
24. Кипарис тебе словечко о росте сказал, – рост твой ему изящный [молчаливый] ответ сказал.
25. Месяц назвал тебя душою и просиял, – кипарис назвал тебя сердцем и очаровательно (это) сказал.
26. Твои рубиновые уста с укориною перл – назвали рабом [...]
32. Я тот гуляка, пустивший жизнь на ветер, – подобно которому жизни на ветер никто не пустил. [...]
35. Я как рюмочка стянул талию [приготовился] для питья вина, – и в винном погребке обрел развязку:
36. Друг со мною соединен, а я с ним разлучен: – никто с таким счастьем в мире не родился!
37. Тайна моя от стонов стала явной, – затаенное мною, кровь сердца, вышло наружу.
38. Когда я всецело от себя отрешился – я объявляю – будь что будет: –
39. *“Мир есть луч лика друга, – а все сущее тень от него”*.
40. Мы трущобники, гуляки и нищенки, – у которых нет другого места кроме кабака. [...]
43. Подчас целуем мы виночерпиям руки, – подчас гладим мы кравчим ноги! [...]
53. Вне себя от чаши любви я на заре – проходил по могилам друзей.

54. Когда я спросил о тайнах любви, – одна голова из той среды дала ответ:
55. *“Мир есть луч лика друга, – а все сущее – тень от него”*.
56. Твой лик кравчий, губа твоя – вино, – одною (такою) чашею стал опьяненным весь мир...

Автор этих строк, Насири–Хосров (1003/4 – после 1072), был не только одним из самых знаменитых персидских поэтов, но к тому же и прославленным философом, магом и путешественником. В 1045 г., вследствие провидческого сна, он отвернулся от двора и традиции придворной поэзии,²³ отказался от употребления вина, бывшего для него, по его собственному признанию, единственным способом утолять печаль мира сего, и отправился паломником в Мекку. Оттуда он на три года уехал в Египет, где был посвящен в эзотерические доктрины секты исмаилитов. Ему принадлежат целых пятнадцать томов прозы и более 30.000 стихотворных строк, из которых уцелело более 11.000. В основном — это пространные оды (“касыда”), посвященные, однако, не традиционному прославлению князя или короля, но восхвалению единства и величия Бога, религиозного пути и праведного образа жизни.²⁴ Мистическая окраска его более короткой “Песни” вполне соответствует, таким образом, общему направлению его творчества, хотя в формальном смысле она представляет собой некое исключение.

Не трудно себе представить, что одного биографического облика персидского поэта–путешественника было бы достаточно, чтобы привлечь к нему внимание уже и так увлеченного персидской культурой Гумилева. Но, опять–таки, можно только догадываться, при каких обстоятельствах могло бы произойти его знакомство с Насировой “Песнью”, — кстати, не вошедшей в основной для того времени сборник персидской лирики, составленный в 1916 г. Ф. Е. Коршем.²⁵ Из тогдашнего окружения поэта этому могли бы способствовать, например, либо часто встречавшийся с ним в 1918–19 гг. В. К. Шилейко, еще до революции критиковавший с “научной” точки зрения хронологические и этнографические неточности его “Дитя Аллаха” и побудивший его на первые попытки перевода вавилонского эпоса “Гильгамеш”,²⁶

либо ученый-арабист И. Ю. Крачковский, возможное влияние которого на Гумилева до сих пор как следует не выявлено;²⁷ либо кто-то еще из специалистов по разным восточным литературам, сотрудничавших с ним в редколлегии издательства "Всемирная литература".²⁸ Но если учесть всю разносторонность его интенсивной литературной деятельности того времени, то и столкновение самого Гумилева с таким текстом может не вызывать особенного удивления: напомним лишь, что к 1919 г. он считал себя уже достаточно осведомленным, чтобы включить тему "суфитской поэзии" в одну из своих лекций по истории поэзии; и что с конца того же 1919 г. он взял на себя редактирование для "Всемирной литературы" великого персидского эпоса Фирдоуси, "Шахнаме", в утерянном впоследствии переводе М. Л. Лозинского.²⁹ В любом случае, сам факт его знакомства с "Песней" Насири-Хосрова — должно быть, как отметил в свое время В. Эберман, именно в переводе проф. Жуковского — кажется неоспоримым.

Помимо общей тематики вина, в вышеприведенных отрывках русского перевода содержатся почти все "ключевые слова" и образы гумилевского стихотворения: соловей, кипарис, луна, виночерпий, бродяга, трущобник, а также, хотя и в измененном порядке, эпизоды с могилами друзей и замолчавшим соловьем. Настоящими нововведениями Гумилева кажутся лишь "камень черный, камень белый", дымное озеро да розовая усмешка (если и в этой последней не увидеть отголоска "рубиновых уст": бейт 26). А что касается главного совпадения текстов — в рефренах, — то обращает на себя внимание, как мало потребовалось Гумилеву, чтобы сделать из несколько тяжеловесной прозы "подстрочника" ("Мир есть луч лика друга, — а все сущее — тень от него") — настоящее поэтическое чудо: всего только замена слова "есть" на менее декларативное и поэтому более загадочное "лишь", с последующим внесением аллитерации и усилением напрягающего внимание гиперметрического ударения; решающая для установления метрики перестановка предлога "от" с конца строки к ее началу; пропуск

ненужного "а"; и замена слова "сущее" на более драматичное (за счет элемента противопоставления) и более "звучащее" "иное", являющееся и фонетически опорным для всей строки. В нем содержится последний отголосок напряженных (*i*), заканчивающий собой "вступительное" нанизывание (*i*) и (*u*) ("Мир лишь луч..."); и переход на более "компактное", заключительное нанизывание (*o*) и (*e*), введенное непосредственно предыдущим ударным (*ě*) ("всё иное тень его"). Создается, таким образом, и постоянное по всей строке чередование гласных высокой и низкой тональности — максимальное в первой ее части (оппозиция (*i*) и (*u*)), менее резкое, но все-таки явно осязаемое во второй.³⁰ Это несомненно подкрепляет ту двойную ритмическую волну, о которой говорилось выше. Из такой чрезвычайно простой, но крайне эффективной переделки и возникло, по всей видимости, не только тематическое, но метрическое и, отчасти, стилистическое ядро стихотворения.

В остальном, следует указать, например, на искусную лаконичность передачи Гумилевым пространного эпизода с соловьями (строки 20–24 перевода), сведенного у него, в сущности, лишь к двум строкам:

На высоких кипарисах замолчали соловьи,
Лишь один запел так громко, тот, не певший ничего...

Подобное стремление к сжатой насыщенности выражения можно наблюдать как в слиянии образов из 18, 32 и 40 бейтов "Песни" в единую строку — "Я бродяга и трущобник, непутевый человек", — так и в сочетании в одном двустихии темы все повторяющегося преклонения перед "виночерпием" ("Подчас мы целуем виночерпиям руки..." — бейт 43) с темой тягостной долговечности таскания "винного" бремени ("... и день и ночь на плечах таскаю винный кувшин" — бейт 18):

Виночерпия взлюбил я не сегодня, не вчера.
Не вчера и не сегодня пьяный с самого утра.

Удачей несколько другого рода является интенсификация драматизма "кладбищенского" эпизода, где вопрос "о тайнах любви" более сложно расчлняется у Гумилева на полузапретный вопрос о самой любви ("неужели мне

нельзя”), с переносом элемента “тайны” на “замогильный” ответ о “тайнах гроба”:

Вот иду я по могилам, где лежат мои друзья.

О любви спросить у мертвых неужели мне нельзя?

И кричит из ямы череп тайну гроба своего..

При этом, достаточно плоское и странное выражение “одна голова из той среды” заменяется более четким, чуть жутковатым, кричащим “черепом” — для западного читателя, наверное, обогащенным и другими “гамлетовскими” ассоциациями брэнности человеческой жизни.

Такое вольное обращение Гумилева с подлинником — выбор лишь отдельных мест из гораздо более пространного персидского текста, с совмещением разных частей, перестановками сюжета и привнесением “от себя” не только формообразующего “кольцевого” элемента, но и вообще всей стихотворной формы, не подсказанной ни русским прозаическим переводом, ни персидской “Песню” — выявляет, с первого взгляда, тот же принцип “свободного творчества по данным образцам”, которым, как уже отмечено, руководствовался и Валерий Брюсов в работе над своими “Снами человечества”. Есть, однако, и существенная разница. Брюсов отклонялся от точных переводов — “правила” для которых составлял Гумилев как раз в 1919–20 гг.³¹ — из четко сформулированных соображений, связанных со спецификой этого проекта:

перевод ... редко может достигнуть художественной силы оригинала. Между тем, моей задачей было именно дать собрание произведений художественных, которые представляли бы не только исторический интерес, но и чисто художественный интерес. Я хотел, ... чтобы читатель не только мог ознакомиться с поэзией прошлых эпох, но и почувствовать ее непосредственно.³²

“Пьяный дервиш”, однако, для антологии иноязычных “образцов” не предназначался и, по-видимому, представлялся Гумилеву как нечто, отличное от попытки восстановления живого духа старинного “оригинала”, от ознакомления читателя с исторически и технически увлекательным переложением иноязычного источника, наличие которого, в данном случае, тщательно скрывается. Воссоздавая в новом, самостоятельном русском контексте

лишь какую-то конденсированную сущность “прообраза”, Гумилев сознательно расширяет его первоначальный семантический охват. В конечном счете, он также полностью интегрирует взятое из далекой, чужой традиции в свою собственную поэтическую систему, сумев уловить в намеренно “нехудожественном” переводе проф. Жуковского подходящий материал не только для художественно захватывающего, но и для сугубо личного произведения искусства: тех поистине самобытных русских стихов, о которых говорилось раньше.

Само экзотически-красочное название “Пьяный дервиш” указывает на отмежевание гумилевского стихотворения от его не названного источника, — тем более, что ни то ни другое слово этого заглавия в переводе Жуковского не встречается. А для обособленного русского стихотворения, разумеется, и не обязательно то узко аллегорическое толкование, которое безусловно требует Насирова “Песнь” и, наверное, требовал бы более или менее достоверный перевод. Хотя символика суфийского мистицизма несомненно остается в силе, как главный смысловой ключ к “Пьяному дервишу”, вряд ли современный читатель гумилевского “не-перевода”, чуждый традициям суфийского мистицизма, сможет воспринять, например, стержневой образ “друга” исключительно только как мусульманского Бога суфистов. Текст “Пьяного дервиша” позволяет (или даже требует) более широкое, может быть, своеобразно-личное понимание Бога-Создателя. Возможно, также, осмысление этого образа и в человеческом плане, как предмета предельной, всепоглощающей преданности или любви — будь то опьяняюще-счастливой, или же мучительно-безответной, даже “замогильной”, толкающей на горькое пьянство. Примечательно и то, что Гумилев полностью исключает из своего текста недвусмысленно религиозный образ монастыря и монастырских врат, занимавший не менее двадцати последних бейтов персидской “Песни”.

Несмотря на несомненное присутствие аллегорического слоя, не следует отказываться от возможности более буквального прочтения “Пьяного дервиша” и в другом

отношении, как гедонистического, почти “сорвиголовского” прославления самого вина,³³ а отсюда, может быть, и подчеркнута низменной земной жизни. В этом не трудно усмотреть и элемент бунтарского, чуть ли не нигилистического протеста “бродяги и труппника” против всех устоев, как социальных, так и религиозных: мусульманам запрещается ведь употребление вина, и нота вызывающего свободомыслия, — этого личностного, почти святотатственного “неужели мне нельзя”, — в гумилевском тексте довольно сильно ощутима. Может быть, намек на призрачность этого мира — “лишь луч от лика друга” — переходит тут в роптание на Божье творение. И все же, сама напевность стихотворения до известной степени рассеивает “негативное” значение подобных рассуждений, и эмоциональное впечатление общей одухотворенности предрасполагает к более прямолинейному восприятию подлинности узанного дервишем “торжества”. В том же воспевании вина можно услышать и более благоговейно-примиренное приятие даже этой, преходящей жизни, освещенной теплым лучом божественного (или человеческого) участия; и отсюда до “изначального”, аллегорического толкования вина, как божественной любви, уже недалеко. “Обособленное” гумилевское стихотворение, по-видимому, вполне допускает разные, как будто бы взаимоисключающие значения, сохраняя, таким образом, что-то от той загадочности, которая так остро чувствуется при первом прочтении.

Однако, внимательный читатель “Огненного столпа” найдет и другое в этой семантически осложненной переделке персидской “Песни”. В “несамостоятельном” по происхождению стихотворении Гумилева есть и что-то созвучное самому сокровенному в его собственном творчестве: просветленное, хотя и скорбное приятие этой жизни, при отчетливом ощущении ее бренности, и умудренное приятие “присносущего” Бога, при глухом ропоте тоски, что человек “так жестоко осужден страдать”,³⁴ являются основными чертами его поздней лирики. К тому же, именно для “Огненного столпа” особенно характерно выражение такого комплексного мироощущения путем символического соотношения света и тени, связанного с

указанием на наличие трансцендентного духовного начала, неизмеримо превосходящего границы человеческого постижения в пределах его земной жизни. И поэтому, например, утверждение “Пьяного дервиша”, что

Мир лишь луч от лика друга, всё иное — тень его,
глубоко перекликается не только по смыслу, но даже и по тональности с поворотным моментом такого же полугорького, полу-облегченного прозрения в “Заблудившемся трамвае”:

Понял теперь я: наша свобода
Только оттуда бьющий свет.
Люди и тени стоят у входа
В зоологический сад планет.

(Здесь и далее — курсив мой)

Сходное понятие находит выражение в более грозном ключе (и с резко измененной, как будто бы перевернутой перспективой) в заключительных стихах “Души и тела”, где необъятное, необъяснимое “я” — темная первооснова существования — торжественно обращается к “мраморной” душе и способному “опьяняться” земной жизнью телу:³⁵

Я тот, кто спит, и кроет глубина
Его невыразимое прозвание,
А вы — вы только слабый ответ сна,
Бегущего на дне его сознанья!

И если в “Душе и теле” речь этого загадочного “я” приурочено к тому времени, “Когда ... слово Бога с высоты / Большой Медведицею заблестело”, то в другой формулировке этого мотива, в начале стихотворения “Слово”, применяется и знакомый по “Пьяному дервишу” образ Божьего “лика”:

В оный день, когда над миром новым
Бог склонял лицо свое, тогда
Солнце останавливали словом ...

В условиях теперешней нашей земной жизни — в “скудных пределах естества” — об изначальной “осиянности”, конечно, забыто:

... забыли мы, что осиянно
Только слово среди земных тревог
И в Евангелии от Иоанна
Сказано, что слово это — Бог.

Однако, даже любивший “всю жестокою милую зем-
лю” лирический герой стихотворения “Мои читатели”
крепко верит, что в конце своего намеренно немистиче-
ского жизненного пути, чуждого “многозначительных
намек” на трансцендентное начало, он непременно
предстанет “перед ликом Бога”. А в “Памяти” апокалип-
сическое превращение мироздания предвидится, естест-
венно, в тех же терминах перехода от теней к свету, — от
“храма, восстающего во мгле”, к “ясным” стенам “Нового
Иерусалима” — и далее, к ослепляющему, хоть и устра-
шающему восстановлению “осиянности” небесной:

И тогда повеет ветер странный
И прольется с неба страшный свет ...

Наконец, в менее громогласных стихах, заканчиваю-
щих “Канцону вторую”, может быть, прекраснее всего
передается мучительное ощущение настоящей земной
жизни, неминуемо проживаемой в тени от потустороннего
“луча”:

Там, где все сверканье, все движенье,
Пенье все, — мы там с тобой живем.
Здесь же только наше отраженье
Полонил гниющий водоем.

Не только для пьяного дервиша, но и для современ-
ного поэта, воссоздавшего его образ из другой культуры,
девятивековой давности, то, что “мир лишь луч от лика
друга”, является сокровенной мыслью, одной из основ его
духовного мировоззрения.

В контексте других произведений Гумилева возни-
кает возможность и “метапоэтического” прочтения “Пья-
ного дервиша”, как выражения его “поздних” концепций
о природе поэзии и роли поэта. Появление “соловьев”
в первой строке стихотворения, да еще в сочетании с
“луной” над “озером”, сразу же вводит читателя в сферу
условно-“поэтического”, с добавочными коннотациями

“поэзии”, “поэтического творчества”: если в персидской
лирике соловей является постоянным символом посвяще-
ния в эзотерический язык,³⁶ то простой аналог “соловей —
поэт” является устойчивым клише западной литературы.
Эта ассоциация усиливается в последней строфе, в
которой вдруг запеваает “лишь один” соловей; а мотивы
песни, пения, напева пронизывают стихотворение на
словесном, так же, как и на метаописательном уровне. О
традиционном отождествлении пения с самой поэзией,
явственным даже в заглавии источника гумилевского
стихотворения, распространяться не приходится. Более же
личное развитие метапоэтической тематики можно
найти, как кажется, уже и во второй строке “Пьяного
дервиша”, с ее не навязанным персидским источником
образом камней:

Камень черный, камень белый, много выпил я вина.

Для Гумилева-акмеиста, избегавшего, за редкими
исключениями, домодернистской образности “соловьев”,³⁷
— камень был, не менее, чем для Мандельштама, лю-
бимой метафорой поэтического слова и поэтического
творчества вообще — своего рода, так сказать, личным
шаблоном. А в первой части его программно-акмеисти-
ческой пьесы, “Актеон”, выявляется ряд противопостав-
лений именно грязного (“черного”) и “белого” камней,
с подчеркнута метафорическим значением превращения
“сырого” творческого материала в законченное, богоугод-
ное произведение искусства.³⁸ Что касается выпитого
вина, то если Мандельштам мог уподобить питью старин-
ного вина погружение в чужие стихи:

Я не слышал рассказов Оссиана,
Не пробовал старинного вина ...

для Гумилева “предчувствие надвигающейся творческой
грозы” также было способно “*пьянить как вино* и склонять
к надменности солипсизма”.³⁹

Совокупность таких мотивов приводит, как кажется, к
возможному отождествлению “друга” “Пьяного дервиша”
с источником творческого вдохновения, чем-то подобным
традиционной Музе. И если из этого следует, что “опьяне-

ние“ творческим импульсом способно затушевывать все остальное (“все забыл теперь навек“), и что оно одно способно освещать мир, наполняя “непутевого“ бродягу и труппника (а это, может быть, еще один пример сверхромантического стереотипа поэта—отщепенца) ощущением восторга перед его собственными достижениями и дарованным ему торжеством:

И хожу и похваляюсь, что узнал я торжество ...

то такая крайняя позиция не так уж отдалена от “трезвых“ рассуждений самого Гумилева—теоретика, предчувствовавшего в приближении опьяняющей творческой грозы “надменность“ исключаящего все остальное солипсизма. В послереволюционной статье “Читатель“⁴⁰ Гумилев утверждает, что в минуты творчества поэтом овладевает “чувство катастрофичности“, перевешивающее собой весь “мир“: “ему кажется, что он говорит свое последнее и самое главное, без познания чего не стоило и земле рождаться“.

В этом чувстве есть и смешанное с трепетным сознанием своего собственного бессилия ощущение чрезвычайного “торжества“: “чувство *победности*, сознание того, что творишь совершенные сочетания слов, подобные тем, которые некогда воскрешали мертвых...“

И хотя о “похвальбе“ здесь не говорится, но создание такой поэзии связано с чем—то аналогичным, требующим от личности “признания своей единственности и всемогущества“. Примечательна, конечно, и характерная для поэта “Огненного столпа“ открыто религиозная окраска этих размышлений о природе творчества (наряду с солипсизмом — слова о воскрешении мертвых). В той же статье он проводит известное сравнение поэзии с религией, как “двух сторон одной и той же монеты“: — одной “личной“, другой “коллективной“, но одинаково требующих от человека “духовной работы“, “не во имя практической цели ... а во имя высшей, неизвестной им самим“. И, конечно, возможность истолкования загадочного “друга“ пьяного дервиша, как источника всепоглощающего вдохновения, нисколько не противоречит основному, религиозному содержанию этого образа. Одновременно намекая не

только на самую “высшую ... неизвестность“ — Бога, но и на поэтическое творчество, стихотворение выражает глубокую убежденность позднего Гумилева в сакральной сущности поэзии.⁴¹ Бог есть источник всего, в том числе и творческого слова, которое предоставляет человеку возможность “усовершенствования своей природы“;⁴² и, как утверждается в уже цитированном стихотворении, творческое “слово“ — которое одно “осиянно ... среди земных тревог“ — “это Бог“.

Возможно, что и первоначальный интерес Гумилева к пьяному дервишу и к порождающей стихотворение о нем Насировой “Песне“ может также, до значительной степени, найти свое объяснение в свете его возвышенной концепции поэтического слова и вытекающих из нее взглядов на генеалогию и назначение поэта. В причудливой “поэтологии“ его последних лет, отражавшейся, например, в программе его лекций по истории поэзии, высшим идеалом Гумилева оказались кельтские жрецы—поэты — друиды, которым, по его представлениям, некогда принадлежало владычество миром. Впоследствии расколовшись на поэтов и жрецов, они уступили власть другим “кастам“ — сначала духовенству, затем воинам, купцам и париям. Но в будущем власть вернется к друидам: поэты будут, по праву, управлять миром, “и дело поэзии [будет] помогать строить «прекрасную жизнь»“.⁴³ Возможно, что в набожном дервише, а также в самом создателе древней персидской “Песни“ Гумилев и увидел некоторое подобие бывшей — и будущей — целостности друидов, тех жрецов—поэтов, которые, “как встарь“, будут “вести сердца к высоте“:⁴⁴ в “не—современном“ мире, где поэзия и религия — не две стороны одной монеты, а одно неразрывное целое. Упоенный всепоглощающей преданностью своему Богу, наделенный, может быть, присущей дервишам эзотерической мудростью, гумилевский дервиш воспевает и тем самым восхваляет своего “друга“ и узнанное от него “торжество“ в восторженном лирическом монологе. Его религия в этом смысле — слита воедино с его поэзией — которая в ее русском воплощении имеет, кстати, и “коллективные“ (непривычные для Гумилева штампы соловьев и так

далее), и “личные” истоки (черный и белый камни, поэтология, и т. д.):⁴⁵ он же, в отличие от вышеупомянутого ободранного пушкинского дервиша, а также от набожного мудреца, изображенного Гумилевым в “Дитя Аллаха”,⁴⁶ является не столько истинным “братом” поэта, сколько сам — поэтом. И если Гумилев, как кажется, мог бы без смущения подписаться под словами, над которыми иронизирует автор “Путешествия в Арзрум”:

Поэт брат дервишу. Он не имеет ни отечества ни благ земных;
и между тем как мы, бедные, заботимся о славе, о власти, о сокровищах,
он стоит наравне с властелинами земли и ему поклоняются.

— то вряд ли он упустил бы из виду, что сам Насири-Хосров по-своему тоже подходил под его идеал жреца-поэта и властелина земли. К концу жизни, после возвращения из Египта и последовавшей за тем долгой и тягостной ссылки, Насири-Хосров сам основал свою собственную секту и духовно главенствовал над собравшимися в ней в далеких горах Бадахшана. А в начале двадцатого века маленькое сообщество “насирият” все еще рассказывало дивную легенду о своем святом основоположнике.⁴⁷ Вдохновитель “Пьяного дервиша” являлся, таким образом, именно таким “естественным и единственным правителем свободного народа”, каким, по мнению Гумилева, должен быть всякий истинный поэт.⁴⁸

Наконец, и сам творческий принцип, лежащий в основе “Пьяного дервиша”, несомненно наталкивает на “метапоэтические” размышления, освещающие с несколько иной точки зрения вопрос о генеалогии поэта. Как это часто бывает у Гумилева, его стихотворение является не плодом чистой фантазии или изобретательности, а восходит к определенным культурным и литературным источникам, от средневековой Персии до Валерия Брюсова, перекликаясь, может быть, и с произведениями других вышеназванных поэтов. А для утонченного поэта-акмеиста такая ориентация на чужое творчество, конечно, вполне оправдана. Из напряженно-эмоционального чтения другого старинного поэта и певца соловьев, Джауфре Рюделя, писавшего два века спустя после Насири-Хосрова, Гумилев извлекает общий

урок о постоянстве и, следовательно, повторяемости человеческих чувств, побуждающих во все времена к поэтическому творчеству:

Мне книга скажет, что любовь одна
В тринадцатом столетии, как в этом,
Печальной смерти и пьяней вина...⁴⁹

Подобно тому, как эмоциональный и духовный опыт, питающий литературное творчество, в сущности не меняется, так и “число образов”, как констатирует Гумилев в другом стилистическом ключе, “ограничено, подсказано жизнью, и поэт редко бывает их творцом”.⁵⁰

Оригинальность в этом смысле — очень редкое достижение. И поэтому, для выражения его собственного внутреннего опыта, настоящая задача поэта чаще всего состоит именно в том, чтобы чутко подхватить и переработать уже существовавшее, осваивая и вновь оживляя его лишь своим личным подходом или новым штрихом; а сознание неизбежной переклички с другими творцами углубляет и даже освящает его “духовную работу”. Такое “акмеистическое” отношение к освоению чужого, характеризующее позднее “мистическое” стихотворение Гумилева, получило прославленную формулировку в уже цитированном “глубоком и прекрасном”⁵¹ стихотворении Мандельштама о “блаженном наследстве” поэзии — “Я не слышал рассказов Оссиана”:

И не одно сокровище, быть может,
Минуя внуков, к правнукам уйдет,
И снова скальд чужую песню сложит
И как свою ее произнесет.

Но, как кажется, эта же концепция находит выражение и в третьей строфе самого “Пьяного дервиша”, где дервиш-поэт ходит по могилам, расспрашивая — опять-таки о “любви” — своих мертвых “друзей”. Этот эпизод может быть воспринят, хотя бы отчасти, как диалог поэта с его друзьями — литературными предшественниками, способность которых дать ответ даже из могилы не требует объяснения; а “повторный” характер полученного на сей раз ответа можно считать лишь закономерным

отражением той общности поэтического опыта, которая связывает русского поэта двадцатого века с провансальским трубадуром Рюделем, или же с персиянином Насири-Хосровом. В таком же “метапоэтическом” духе можно истолковать и образ одинокого соловья в последней строфе. Еще в 1917 г., в стихотворении “Однообразные мелькают”, Гумилев дал своеобразную вариацию на шаблонную тему соловья-поэта, в виде вошедшего потом в “мифологемы” акмеизма мотива “тоски по мертвым соловьям”.⁵² Но в “Пьяном дервише” легко отождествить именно с “живым” поэтом и его заботой о творческой преемственности того ранее молчавшего “соловья”, который в конце стихотворения “лишь один” вдруг так громко запеваает:

“Мир лишь луч от лика друга, всё иное тень его!”

Этим он не только прославляет своего Бога, но, как кажется, и подключается во все тот же общий напев других “соловьев”-поэтов — живых, или, как “друзья-черепа” самого дервиша, — другого метафорического воплощения гумилевского творческого метода — уже мертвых.

Через год после смерти Гумилева этот же рефрен из “Пьяного дервиша” вошел в книгу Анны Ахматовой “*Алло Domini MCMXXI*”, в качестве эпитафии к разделу под многозначительным названием “Голос памяти”. В таком контексте, в сборнике, пронизанном скрытым присутствием расстрелянного поэта, он звучал, и до сих пор звучит, тщательно подобранной и проникновенной эпитафией. Гумилев, сам превращенный теперь в “мертвого соловья”, продолжал говорить “из гроба своего” все теми же однажды перенятыми им у старинного персидского поэта словами; а “лик друга” приобрел при этом еще одно, новое значение, относящееся уже к самому русскому творцу пленительных стихов о пьяном дервише.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. Н. С. Гумилев, *Стихотворения и поэмы*, сост. М. Д. Эльзон (Библиотека поэта: большая серия), Л. 1988, с.586, 588, 589. Там же приводится цитата из кн.: К. А. Сомов, *Письма. Дневники. Суждения современников*, М. 1979, с.195.
2. См. В. Лукницкая, *Николай Гумилев. Жизнь поэта по материалам домашнего архива семьи Лукницких*, Л. 1990, с.240.
3. Факсимиле сборника воспроизводится в кн.: Н. С. Гумилев, *Стихотворения и поэмы*, с.317–329.
4. Н. С. Гумилев, *Письма о русской поэзии*, сост. Г. М. Фридендер, при участии Р. Д. Тименчика, М. 1990, с.69.
5. См. терминологию Л. Е. Ляпиной, “Сверхдлинные размеры в поэзии Бальмонта”, в кн.: *Исследования по теории стиха*, Л. 1978, с.118–126.
6. Гумилев, *Письма о русской поэзии*, с.72.
7. См. М. Л. Гаспаров, *Очерк истории русского стиха. Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика*, М. 1984, с.218.
8. В. Я. Брюсов, *Опыты по метрике и ритмике, по евфонии, созвучиям и рифмам. Стихи 1912–1918 гг.*, М. 1918, с.194.
9. О персидском стихосложении см. E. G. Browne, *A Literary History of Persia: From Firdawsi to Sa’di*, London, 1920, с.22–89. Первоисточником информации для Гумилева могла бы служить кн.: Ф. Корш, *Очерки персидского стихосложения*, М. 1901.
10. Письмо Л. М. Рейснер от 15.1.1917 : Н. С. Гумилев, *Неизданные стихи и письма*, Париж, 1980, с.139.
11. Гумилев, *Письма о русской поэзии*, с.277–278.
12. В *Осенние озера* Кузмина (1912) вошел раздел “Венок весен”, состоящий из 30 газелей (датированных маем–июнем 1908 г.); а во вторую часть *Cor Ardens’* а Иванова (1912) — раздел “Газелы” (18 стихот.). В числе других образцов газелей, — напр., у Брюсова, Северянина и др., — примечательно появление в гумилевском *Острове* (1909) “Трех газелей” его тогдашнего друга П. П. Потемкина (с.30–32). О “предыстории” газели в России, см. Гаспаров, *цит. соч.*, с.253.
13. *Письма о русской поэзии*, с.71.
14. Впервые в альманахе *Сирин*, II, 1913. Перепечат. в кн.: В. Я. Брюсов, *Собрание сочинений в 7-ми тт.*, т. 2, М. 1973, с.332.
15. Там же, с.459–462.
16. Сведения о суфизме почерпнуты из книг: А. Е. Крымский, *История Персии, ее литературы и дервишеской философии*, т. I, М. 1914, с.80 и след.; E. G. Browne, *A Literary History of Persia: From the Earliest Times until Firdawsi*, London, 1919, с.436–443; A. Guillaume, *Islam, Harmondsworth*, 1956, с.143–154.

17. Впервые в гумилевском журнале Сириус, 3, Париж, 1907. Перепечат. в сборнике: *Гумилевские чтения*, "Wiener Slavistischer Almanach", Sonderband 15, Wien, 1984, с.48–50.
18. Крымский, *цит. соч.*, с. 104–105.
19. "Арабы и персы в русской литературе", *Восток*, 3, 1923, с.108–125 (цит. по с.115). Журнал издавался с 1922 по 1924 г.
20. В. Крейд, *Литература о Гумилеве*, Orange, Connecticut, 1988, 141стр.
21. Е. П. Чудинова, "К вопросу об ориентализме Николая Гумилева", *Филологические науки*, 1988, 3, с.9–10.
22. Полностью: "Песнь Насири–Хосрова". Публикация В. Жуковского, *Записки восточного отделения Русского Императорского Археологического Общества*, т. IV (1889), СПб, 1890, с.386–393.
23. Как указал Фет в предисловии к своим русским "переводам", подобный добровольный отказ от покровительства двора, сопряженный с новым и ярким творческим взлетом, пережил на старости лет и Гафиз. Любопытно, что такой же резкий перелом жизненного и творческого пути — хотя, по мнению Ахматовой, и с оглядкой на личность Иннокентия Анненского — стал сюжетом раннего рассказа Гумилева "Последний придворный поэт".
24. См. Browne (1920), с.218–246; A.J. Arberry, *Classical Persian Literature*, London, 1958, с.65–71.
25. *Персидские лирики X–XV вв.*, пер. Ф. Е. Корш, М. 1916.
26. Ср. Лукницкая, *цит. соч.*, с.206, 213–214; Н. С. Гумилев, *Драматические произведения. Переводы. Статьи*, сост. Д. И. Золотницкий, Л. 1990, с.387–388.
27. См. Р. Д. Тименчик, "Николай Гумилев и Восток", *Иамир*, 1987, 3, с.135–136.
28. Помимо проф. И. Ю. Крачковского (1883–1951), М. Горького и А. Н. Тихонова, в "восточный отдел" редакции "Всемирной литературы" вошли китаевед В. М. Алексеев (1881–1951), монголовед Б. Я. Владимиров (1884–1931) и востоковед акад. С. Ф. Ольденбург (1863–1934) (см. ж. *Дом искусства*, 1921, 1, с.72).
29. См. Гумилев, *Письма о русской поэзии*, с.278; И. Ф. Мартынов, "Гумилев и Всемирная литература", в сб.: *Гумилевские чтения*, с.90.
30. Ср. K. Taranovski, "The Sound Texture of Russian Verse in the Light of Phonemic Distinctive Features", *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, IX, 1965, с.116 *et passim*; L.G. Jones, "Tonality Structure in Russian Verse", *там же*, с.128–30 *et passim*.
31. Статья Гумилева о стихотворных переводах была опубликована в сб.: *Принципы стихотворного перевода* в марте 1919 г. Второе, дополненное издание сборника, с несколько расширенным вариантом статьи Гумилева (*Письма о русской поэзии*, с.69–74), вышло в следующем, 1920 г.
32. Брюсов, *Соб. соч.*, II, 459.
33. Об этом см. также: Чудинова, *цит. соч.*, с.10.
34. Цитаты из стихотворения Гумилева 1917 г. "Вероятно, в жизни предыдущей" (*Стихотворения и поэмы*, с.359; существовало другой вариант: Н. Гумилев, *К синей звезде*, Берлин, 1923, с.13–14).
35. См. "признание" тела: "И женщину люблю... Когда глаза / Ее потупленные я целую, / Я пьяно, будто близится гроза, / Иль будто пью я воду ключевую".
36. *New Encyclopaedia of Islam*, II, Leiden, 1965, pp.1034–35.
37. О другом "неожиданном" появлении этой традиционной образности у Гумилева, в стихотворении 1911 г., см. Р. Д. Тименчик, "Заметки об акмеизме, III", *Russian Literature*, IX, 1981.
38. См.: M. Basker, "Gumilyov's Akteon: A Forgotten Manifesto of Acmeism", *Slavonic and East European Review*, 63, 1985, pp.508–512. Здесь же даются указания на литературу о камне–слове у Мандельштама.
39. Письмо Л. М. Рейснер от 8.11.1916; *Неизданные стихи и письма*, с.133 (с исправлением по подлиннику — ГБЛ, ф.256, к.6, ед. хр.20, л.3 об.) ошибочно прочитанного слова "соллепсиума").
40. *Письма о русской поэзии*, с.59–64.
41. См. напр., воспоминания А. Я. Левинсона, Н. А. Оцупа и К. И. Чуковского об отношении Гумилева к его "поэтическому делу" (Лукницкая, *цит. соч.*, с.214, 216–218), и, в частности, утверждение Оцупа: "Гумилев) любил поэзию, и верил, что нужно помочь каждому человеку стихами облегчить свое недоумение, когда спросит он себя: зачем я живу? Для Гумилева стихи были формой религиозного служения..."
42. *Письма о русской поэзии*, с.60.
43. *Письма о русской поэзии*, с.278. См. также примечания Р. Д. Тименчика, с широким сводом приводимых цитат (*там же*, с.361–62); и его же "Николай Гумилев и Восток", с.126.
44. Стих. "Канцона третья": Гумилев, *Стихотворения и поэмы*, с.267.
45. С этой точки зрения, возможно и еще одно истолкование фразы "камень черный, камень белый". Если в "черном камне", в данном контексте, слышится и "коллективный", религиозный намек на священный "черный камень Кабы" (упомянутый Гумилевым же в его полушутливом стихотворении "Ислам"), то в белом камне, пожалуй, можно найти глубоко "личную", скорбную ассоциацию с "поэтической" темой творчества и творческого воспоминания (ср. ахматовское стихотворение 1916 г.: "Как белый камень в глубине колодца / Лежит во мне одно воспоминанье...").
46. В отношении слияния религии с поэзией, пьяный дервиш, может быть, ближе к "герою" "Дитя Аллаха", поэту Гафизу, который сам принадлежал ранее к дервишам. (Ср.: Чудинова, *цит. соч.*, с.12–14).

47. *Encyclopaedia of Islam*, III, Leiden & London, 1936, p.870.
48. *Письма о русской поэзии*, с.362.
49. "Роза" (1917): Гумилев, *Стихотворения и поэмы*, с.268. Рюдель жил, на самом деле, в XII в. Первая из его шести уцелевших "Канцон": "*Quan lo rossinhols el folhos*" открывается развернутым образом соловья; в первой строфе второй ("*Quan lo rius de la fontana*") содержится подробное уподобление изысканно модулированной "нежной песни" соловья песне самого поэта.
50. *Письма о русской поэзии*, с.69–70.
51. *Там же*, с.203.
52. См. доклад Г. А. Левинтона "Мандельштам и Гумилев", прочитанный на Международной конференции, посвященной столетию со дня рождения О. Э. Мандельштама, Лондон, 4. VII. 1991 (в печати).

А. ДАВИДЧИК

ПРОБЛЕМА "СЛОВА И КУЛЬТУРЫ" В ТВОРЧЕСТВЕ МАНДЕЛЬШТАМА

попытка анализа

стихотворения "Как растет хлеб опара..."

Загадка поэзии Мандельштама в единстве его отношения к миру и слову как к двум ипостасям цельного бытия. Вещность, конкретность его поэзии не иллюзорна и не символична, даже не метафорична: она бытийственна или, по определению С. Аверинцева, — "интенциональна". Философичность же поэзии Мандельштама — не столько в содержании, сколько в словесной плоти его стихов, их образной динамике, в метапсихизме его поэтического видения и мастерства.

У Мандельштама "взгляд сосредоточен не на вещиности вещи, а на ее бытии — и еще на том, что у философа Гуссерля называется "интенциональностью": на природе самого познавательного отношения к вещи" (1, с.22). Для Мандельштама мир вещей и смыслов (со-мыслей) начинается и завершается Словом, из него вырастает и его творит. Как только нарушается это со-бытие, это соитие мира и Слова, их живое взаимодействие, их взаимооток, мысль становится бессмысленной, смысл — возможен лишь как семантическая техника, а Слово отдается "всепожирающему и голодному до слов мышлению" (2, с.182). "Восприятие деморализовано. Ничего настоящего, подлинного. Страшный контрданс "соответствий", кивающих друг на друга. Вечное подмигивание. Ни одного ясного слова, только намеки, недоговаривания. Роза кивает на девушку, девушка на розу. Никто не хочет быть самим собой" (2, с.182, 183). Не против символических соответствий Мандельштам: не против метафор, ассоциаций, уподоблений, но против пренебрежения к реальностям мира, стоящим за словами и запечатленным в словах: в их сущностно-бытийном значении и только в Слове приобретающих свою человеческую истинность, человеческую полноценность.

Аллегорическое значение, которым наделяется слово-символ, смещает границы между словом и вещью, уничтожает подлинное бытийное значение слова и придает ему произвольный смысл, а “ведь слово не вещь, его значимость нисколько не перевод его самого” (2, с.183). И не дурная бесконечность символа, а живая жизнь наделяет слово организмической силой, “ритмом отвлеченной пляшущей мысли, гордостью, единственным побуждением которой, в конечном счете, является сострадание к земле” (2, с.308), хореографией становления, изначально определяет целостность и смысловой объем слова, превращает его в прафеномен или прообраз всякого образа.

Слово как становление пронизывает все регионы бытия: “Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова... Мир — совокупность разных степеней жизнениности или затверделости слова. Все живет словом и свидетельствует о нем” (3, с.166).

Возвращаясь к идеям Потебни, Мандельштам рассматривает слово как “словесное представление” (2, с.183) — сложный комплекс явлений, связь, систему, в которой звучащая природа слова неотрывна от смысловой, а вместе они образуют как бы “букет” — или ансамбль — внутренне взаимосвязанных сущностей и явлений. Не создавать рациональную систему символов, а раскрывать внутреннюю взаимосвязь мира и слова, мира и человека, их взаимоосмысленность, их бесплодность и мертвенность друг без друга, — вот к чему стремится поэт.

У Мандельштама есть стихотворение “о природе слова”, о бытии слова во времени и человека, народа, культуры — в Слове, представляющее собой художественное инобытие, поэтическую реальность написанных в 1921–1922 гг. статей “Слово и культура”, “О природе слова”, “Пшеница человеческая”. Вернее было бы сказать, что корпус этих статей представляет собой как бы комментарий к стихотворению, логическую схему его “невыразимого” логикой словосмысла.

Как растет хлебов опара,
Поначалу хороша,
И беснуется от жару
Домовитая душа.

Словно хлебные Софии
С херувимского стола
Круглым жаром налитые
Подымают купола.

Чтобы силой или лаской
Чудный выманить припек,
Время — царственный подпасок —
Ловит слово — колобок.

И свое находит место
Черствый пасынок веков —
Усыхающий довесок
Прежде вынутых хлебов.

(1922)

Первая строфа этого стихотворения построена на удивительно индивидуальной гармонии, лишь внешне похожей на русский классический стих, строго выдерживающий определенный размер. Столь же далека она от авангардистского (неклассического) стиха Белого, Цветаевой, в основе которого уже не “мелос”, а ситуативная интонация “моей” речи в данный конкретный момент “моей” жизни.

Мандельштам придает классическому размеру большую вариативность и подвижность, более интимный, и одновременно более игровой характер. Вместе с тем, интонация первой строфы (как впрочем и всей поэзии Мандельштама) отличается от тех же Белого и Цветаевой печатью надличностной (даже в интимности) эстетической и душевной упорядоченности. Нечто подобное было свойственно музыке Баха и Рахманинова, поэзии Ронсара и Пастернака — в смысле служения чему-то высшему, нежели просто “мое настроение”, “моя боль”, “моя радость”.

Как “самостоятельно”, но по-своему строго интонирован первый катрен:

Как растет хлеб опара,
 Поначалу хороша,
 И беснуется от жару
 Домовитая душа.

vv / - v / - v / - v
 vv / - v / - v / -
 vv / - v / - v / -
 vv / - v / - v / -

В первой строке, несмотря на всю сдержанность, уже ощутима атмосфера псалмической, но в то же время взглядчивой радости. Поэт любит тем, как пышно и плодоносно поднимается хлебная опара, мы — “как растет” камертон стиха. Во второй строке восхищение становится нескрываемым, приобретает ту раздольную широту благодарного восхищения, которое нарастает в поэте по мере подъема и вверх и вширь “хлебов опары”.

Не случайно обе строки объединяет инструментовка О — А, вместе с восклицанием “как растет” передающая хлебородный процесс. Ощущение чуда, совершающегося на глазах, усиливает неожиданность третьей строки с ее “беснуется от жару”. Налицо “неназванная метафора” — это каравай румянится от проникающей в него огненной стихии. Но беснуется — то душа — “беснуется от жару”: от того, что растет. И не разрушительное, а созидательное начало дионисийского представления — беснования раскрывается в четвертой строке, где “хор гласных”, отсутствующий в предыдущей, оглашает “домовитую душу”. В интонации этой строки совмещаются благодатная и просторная — “домовитая”, и устойчивая, отзывчивая “душа”.

Вся строфа оставляет целостное ощущение праздника жизни, праздника домовитости: Дома, который и составляет опору души (в “опаре” уже задана эта опора); Дома, который “растет” вместе с хлебом, и вместе с которым растет и душа. Хлеб становится божеством Дома, а праздник — “праздником, который всегда с тобой”, если у тебя есть Дом, если душа — “домовита”.*

* Ср. “Многие сегодня уже забыли, что может означать дом, но нам, другим, именно в наше время это стало особенно ясно. Это суверенное царство посреди целого мира, это твердыня в бурях эпохи, прибежище, даже святиня. Не на зыбкой почве изменчивых событий внешней и общественной жизни стоит он, его покой в Боге, дающем ему смысл и ценность, суть и право, назначение и достоинство. Это установление Бога

В статье “О природе слова” Мандельштам говорит об “эллинизме” русского языка: “... это тепло очага, ощущаемое как священное” (2, с.181). Очаг — это сердце Дома; то, что творится в этом сердце, — Богослужение и человекослужение. Но что же такое “Дом” души? Это и дом реальный, вне которого человек одинок, бесприютен, лишен и укрытия, и Родины. И это — Дом как бытие, где душа и мир едины, или, во всяком случае, соединены неразрывной родственной связью. Этот Дом — обиталище мысли (мысли — чувства!), не противопоставленной бытию, а живущей в нем и обживающей его, черпающей в нем свой смысл (свою жизнь) и придающей ему смысл (человеческую жизненность). Этот Дом — Язык, в котором — и только в котором, — по Мандельштаму, человек и мир, мысль и бытие соединяются в творчестве (поэзии) как высшей форме жизни, ибо именно в нем бытие (“Дом”) обретает душу, а душа становится “домовитой”. Так душа обретает возможность не просто существовать в мире, но и *огушевлять, оплодотворять*, делать мир воистину человеческим обиталищем.

Через четверть века после Мандельштама нечто подобное на философском уровне, и уже в силу этого беднее по сути, чем Мандельштам — высказывает Мартин Хайдеггер: “Мысль есть — поскольку она есть — память о бытии... Она позволяет Бытию — быть. Мысль устраивается в доме бытия, в качестве которого расположение бытия в его истории располагает существо человека на обитание в истине бытия... Разговор о доме бытия вовсе не перенос образа “дома” на бытие... Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистирующее существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык... Язык есть осуществляемый бытием и пронизанный его строем дом бытия... вместе дом бытия и жилище человеческого существа... Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистирует, поскольку, оберегая истину бытия, при-

в мире, место, где должны воцариться — что бы ни творилось на земле — мир, тишина, радость, любовь, послушание, традиции — во всем этом — счастье”. (D. Bonhoeffer, “Сопrotивление и покорность” (1943). *Вопросы философии* 10/89, с.128).

надлежит ей... Только так язык впервые начинает БЫТЬ своим таинственным и, однако, всегда нами правящим способом...“ (4, с.331, 351–354).

Что в нашей попытке раскрытия смысла первой строфы нет произвола и поэту не приписано “лишнего“, недвусмысленно явствует из второй строфы:

Словно хлебные Софии	— / — / — / —
С херувимского стола	— / — / — / —
Круглым жаром налитые	— / — / — / —
Подымают купола.	— / — / — / —

Интонация второй строфы повторяет первую в четных строках (2 и 4). Различаются нечетные (1 и 3) строки: в первой строфе первая строка начинается пиррихием, далее — три хореические стопы; во второй строфе — пиррихий (3 стопа) между хореическими стопами. В третьей строке первой строфы пиррихий (1 и 3 стопа) чередуются с хореическими стопами (2 и 4). Третья и первая строки второй строфы идентичны, а повторяемость в четных строках обеих строф, больше того — в четных строках всего стихотворения, на месте полноценной хореической стопы только ударного слога (4 стопа) позволяет говорить о внутреннем способе организации текстового пространства стихотворения — о “Ритме как *принципе единства звучания*“ и “*значения*“ (5, с.81).

Первые строки обеих четверостиший сближает понятие “хлеба“: хлеба — опары, хлеба — начала, хлеба — основы. В первой строфе “хлебов опара“ еще только “росла“, и поэт со сдержанным восторгом наблюдал за ее ростом. Во второй строфе — это “хлебные Софии“, караваи хлеба уже сотворенные (или сотворившие себя в процессе роста), и поэт благоговейно созерцает чудо — родившийся хлеб. Это не просто хлеб — это “хлебные Софии“: хлеба — храмы.

Рождение хлеба оказывается священнодействием, а сам хлеб — не только предметом пищи, но и священным созданием, “светлым“ телом вечности. “Хлебные Софии“ — храмы божественной Мудрости, которая является Верой, Надеждой, Любовью.

Поэзия здесь — не в сравнении хлебов с Софиями: это только внешний ряд. Здесь хлеба — словно Софии, здесь каравай реальный, первичный, значимый. Здесь хлеб оказывается высшей божественной Мудростью: хлеба — Софии, ибо они богоявлены человеку в радость; хлеб — непосредственный источник Веры, Надежды, Любви.* А продление интонации в первой строке второй строфы и есть поэтический результат изменения мира: “росло — выросло“ и самого поэта: “восхищение — благоговение“.

Вторые строки обеих строф абсолютно идентичны и по праздничности интонации, и по упоенному дыханию, но содержание у них разное. В первой строфе “опара поначалу хороша“ — земная радость живого физического ощущения. Радость, ограниченная мыслью о возможной кратковременности, — “поначалу хороша“. А во второй строфе “хлебные Софии“ еще и с “херувимского стола“. Движение образа непрерываемо: радость телесная, чувственная переходит в ощущение таинства, превосходящего разумение, но доступного откровению.

И вот хлеба не только храмы, не только воплощение мудрости, но и пища херувимов. И не только херувимов, но и человеческая (небеса в самом чистом воплощении дают ее нам, и мы, вкушая ее, уподобляемся им). Причастие раскрывается в единой, сакральной и чисто человеческой, сущности. И потому, быть может, особенно волнует. Манделъштам говорит: “Христианин, а теперь всякий культурный человек — христианин, не знает только физического голода, только духовной пищи. Для него и слово — плоть, и простой хлеб — веселье и тайна“ (2, с.168). То же самое жизнеощущение выражается и во второй строфе. В Доме — Языке, Языке — Очаге растет и становится пищею человеческой Слово, Поэзия. Здесь “бытие, высветляясь, просит слова“ (4, с.354). И слово приобретает значение не только духовное, но и физически жизненное: оно становится силою поддержания жизни

* См. статью Е. А. Тоддеса о хлебной метафорике у Манделъштама: Е. А. Тоддес. “Пшеница человеческая“ в творчестве Манделъштама начала 20-х. — Тыняновский сборник. Третьи Тыняновские чтения. Рига, 1988, с. 184–213.

человека и жизни Дома человеческого, не в меньшей степени, чем хлеб.

В свою очередь хлеб — реальный, физический хлеб, раскрывается здесь не только как вещь, предмет, но и как сила духовная, сила бытийственная. Он содержит в себе софийность, высшую мудрость жизни, не в меньшей степени, чем слово, потому что здесь он неразрывен с Словом, которое есть хлеб души.

Смысловые особенности третьих строк четверостиший меняют интонационные рисунки строк. Вместо утонченного содрогания — пиррихий (1 и 3 стопа) чередуется с хореическими (2 и 4 стопа) — появляется плавность и полнотвучность — пиррихий (3 стопа) между хореическими стопами. Причина — в содержании: в первой строфе “опара беснуется от жару”, во второй — караваи налились “круглым жаром”; никакое “беснование” в “шароподобном пространстве” (Ницше) “круглого жара” невозможно; все кругло, горячо и уже есть — “налитые”.

Последние строки двух первых строф интонационно повторяют друг друга. Хотя, одна оговорка: в первой строфе “— тая душа”, во второй “— ют купола”. Сильное, но и сравнительно краткое, устойчивое “душа” становится продленным “купола”. Караваи “подымают купола”, и опять—таки: образ не символ.

Взошедшие, пышные караваи “растут” все более вверх, “подымаются куполами”: это точный зрительный образ, даже не метафора. И в то же время этот образ имеет двойной смысл: единый двойной смысл. Эти хлеба — суть “купола” и потому, что вздымают ввысь и согревают своим теплом “домовитую душу”. Именно так происходит то, что уже было заложено во второй строке. Данные “с херувимского стола”, они “подымают” душу до божественных высот. Но это значит, что не только Хлеб есть храм — вместилище божественной Мудрости, но и Дом тоже — мать Веры, Надежды, Любви.

Без хлеба нет дома, а без дома хлеб — пицца. Дом и хлеб в доме, дом и обретшее себе дом слово приобретают здесь евхаристический характер, характер соборности, объединяющей “домовитую душу” (человека, имеющего почву, Родину, смысл жизни и так далее) с Богом и

миром, небом и землей. И тогда душа становится вместилищем Софии в своей земной сущности, земной прикреплённости.

В первой строфе поэт говорит о празднике простой, естественной и укорененной человеческой жизни. Вторая строфа — развертывание литургии, мистерии и — это самое важное — неотрывности небесного и земного. Мандельштам утверждает: “Эллинизм — это всякая печка, около которой сидит человек и ценит ее тепло, как родственное его внутреннему теплу” (2, с.182). Во второй строфе оба эти тепла *встречаются и проникают* друг в друга: тепло очага очеловечивается, человеческая душа возрастает в своем тепле благодаря чудодейственной силе хлеба, очага, Дома. Именно эта встреча, проникновение, взаимное священнодействие соединяют в одно — софийность и хлеб, сакральное и человеческое, Слово и Жизнь.

В третьей строфе Слово, играющее такую роль в предыдущих, впервые возникает непосредственно в тексте стиха. В этом есть своя поэтическая и своя — человека Мандельштама — закономерность.

Чтобы силой или лаской	- ~ / - ~ / - ~ / - ~
Чудный выманить припек,	- ~ / - ~ / ~ ~ / -
Время — царственный подпасок	- - ~ / - ~ / ~ ~ / - ~
Ловит слово — колобок.	- ~ / - ~ / ~ ~ / -

Просодическое устройство третьей строфы меняется. Первая строка написана устойчивой хореической стопой, остальные строки вместе с хореической включают и пиррихий (только 3 стопа). Праздничность и звонкость чувства в этой строфе не уменьшаются, оно мелодически выдержанней, более упруго по ритму, но менее псалмодично, чем в первой, и, особенно, во второй. Эта вариация элементов интонации опять—таки связана с изменением содержания стиха, с образным движением стихотворения, с игровой стихией этой строфы.

Смысловым центром третьей строфы является последнее двустигшие. Почему “время — царственный подпасок” и почему оно “ловит слово”, не понять, не раскрыв всей поэтической полноты образа “колобок”.

Первый — и обязательный здесь — фольклорный смысл: колобок, который не дается в руки, который ускользает от любых попыток захвата.

Это переносное, при всей устойчивости, значение (“мысль изреченная есть ложь” Тютчева) никак не исчерпывает смысла мандельштамовского образа. Это значение держится на конкретном, вещном употреблении. “Слово — хлеб”, “слово — необходимость”, “слово — пища”, и не только духовная, но и, так сказать, материальная пища духа — вот о чем говорит Мандельштам.

И сразу становится ясным, что вторая половина стихотворения — отнюдь не простая образная пара к первой, а продолжает ее, развивает тему двух первых строк.

Хлеб материальный — из ржи или пшеницы — для Мандельштама есть душа Дома, источник человеческой жизни и таинственной силы, связующей человека и жизнь воедино. А слово выступает здесь пищей духовной и реальностью безусловной, столь же необходимой для связи человека с жизнью, с мирозданием, с пушкинским “божеством и вдохновеньем”, как и тот, первый, из муки сделанный хлеб.

И точно так же, как и с этим первым хлебом, чтобы он стал съедобен и вкусен, чтобы он мог насытить, а не просто раздражить наш голод, от хлеба словесного также необходим “припек”. Слово — “плоть деятельная, разрешающаяся в событие” (2, с.176), чтобы зажечь живой жизнью, должно взойти на “жаре” души, как хлеб на жаре очага, и так же должно дать “чудный припек” (концентрированный повтор всего того, что мы узнали в первых двух строках: хлеб — как чудесное приращение дома, души, мудрости). “Чудный” в самом буквальном смысле: “припек”, в котором содержится чудо — чудо “божества и вдохновенья”, чудо Софии — чудо Мудрости, Веры, Надежды, Любви.

Для русских софиологов (Соловьев, Булгаков, Флоренский, Е. Трубецкой, Эрн) София в одном из ее многочисленных аспектов — сторона тварного мира, обращенного к вечности: “Богочеловеческая София, предполагающая воплощение абсолютной Софии в материально-вещественном мире и, следовательно, и тварная и нетварная

одинаково” (6, с.229). В несомненном родстве с таким пониманием и поразительный образ Мандельштама “время — царственный подпасок”, задача которого “ловить” ускользающее “слово — колобок”.

Хлеб есть софийное бытие вечного мира, без которого нет человека, нет жизни, и значит нет вечности. Но хлеб человеку дан, хотя и в поте лица его. А вот слово не дано человеку: его нужно уловлять, превращать из мертвого в живое.

Сама природа слова, его несводимость к знаку и даже к значению, поэтическая (онтологическая) природа слова как смысло-образа, как животворящего начала, без которого мир и все в нем мертвы, и отличает для Мандельштама великое чудо Слова от столь же великого чуда Хлеба.

В представлении Мандельштама: “Слово — Психея. Живое слово не обозначает предметы, а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещь, милое тело. И вокруг вещи слово блуждает свободно, как душа вокруг брошенного, но не забытого тела”. (2, с.171). Зерно можно взрастить, хлеб — выпечь; для этого достаточно Любви, умения и труда. А для того, чтобы уловить, приручить Слово, сделать его своим, способным служить себе, всего этого недостаточно.

Слово, как “колобок”, уловляется либо чудом, либо искусством. Загадка искусства как овладения словом и заключенным в нем таинством бытия — *idée fixe* Мандельштама. А насколько его преследовал образ неуловимого “колобка”, свидетельствует уже одно то, что в двадцатых годах он пользовался псевдонимом “О. Колобов”.

Но речь в стихотворении идет не просто о художнике, не просто о человеке-художнике, а о Времени. О необходимости уловить слово, овладеть словом для эпохи, народа, культуры. Тем более для культуры русской. Особенно же для русской культуры современной ему эпохи. То, что Бахтин назвал “обладание словом”, и есть высший софийный акт, дающий вечность не только человеку, но и народу, и человечеству. Для русской культуры “обладание словом” — гарантия бытия, гарантия радости БЫТЬ. “Эллинистическую природу русского

языка можно отождествлять с его бытийственностью... Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории... нигилизму, то есть отлучению от слова... У нас нет Акрополя. Наша культура до сих пор блуждает и не находит своих стен. Зато каждое слово словаря Даля есть орешек Акрополя, маленький Кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории" (2, с.176, 177, 180), — настаивал Мандельштам.

Для поэта нет русской культуры вне языка, нет ее души, ее вечности вне живого, дающего "припек" поэтического, человеческого слова. Это особое отношение к Слову, к его мирозданческой, бытийной роли и лежит в основе образа времени как "царственного подпаска" у вечности.

Время может быть смертным, как человек, а может быть и бессмертным, но бессмертно в нем то, что готово принять в себя вечность. Однако вечность сама по себе "пуста", она чисто формальна (в человеческом смысле). Вечность — пастух Мироздания, и время — "царственный (!) подпасок", собирающий "чудный припек"* — живое человеческое слово, взаимозависимы.

Сам человек не в силах осуществить оживотворение Слова, для этого он должен сотворить чудо. Ни один человек не мог бы сотворить подобного чуда, не будь он связан глубочайшим родством со всем бытием и всем в бытии. Хайдеггер почти поднимается до мандельштамовской поэзии — и до мандельштамовского языка — когда говорит: "Человек не господин сущего. Человек — пастух бытия. В этом "меньше" человек ни с чем не расстается, он только приобретает, достигая истины бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван для сбережения его истины" (4, с.338). В этом качестве — сберегающего бытие, "истину бытия", человек — пастух бытия, и даже с большим правом чем вечность.

* Ср. "Пушкина чудный товар" в стихотворении 35-го года "День стоял о пяти головах..."

Но сам по себе, один, вне времени, вне связи с ним, он лишь бережет, хранит в себе "истину бытия". Раскрыть ее он не в силах. Время и заставляет сотворить чудо, выманивая у человека "чудный припек": силой страдания, хитростью обольщения, надеждой на невозможное. Контакт человека и времени, в котором верховодит время, та самая "живая история", о которой говорится в "Природе слова", оказывается в состоянии выманить у человека чудо и превратить его в Слово, оценить и принести Слово в дар Вечности.

Как в двух первых строфах стихотворения хлеб еще и тело Христово, потому что он "действительный" хлеб, так и человеческое слово, его абсолют — искусство ("действительное" слово) становится, по Мандельштаму, Логосом, потому что в нем заключено чудо духа, чудо софийности. А это чудо заключено в нем потому, что оно — слово человеческое.

Подпасок и пастух, время и вечность правят мирозданием, но пищу, придающую им силу, они получают от "пасомого" стада, от творящих Слово и хлеб людей. Логос вечности у Мандельштама становится результатом, конечным продуктом Слова — "припека", творимого человеком, а время оказывается хитроумным "провокатором" человеческого творчества, гениальным или бездарным "вымогателем" истин, сокрытых в человеке и в бытии, интенциональным посредником между творимым словом и логосом, человеком и вечностью. Создается живая обратная связь, в центре которой — время: "живая история" культуротворчества как овладения "истиной бытия" через овладение "колобком — словом".

Четвертая — и последняя — строфа столь неожиданна по содержанию, что ее объяснение и ее закономерность раскрываются лишь в контексте целого.

И свое находит место	~ / ~ / ~ / ~
Черствый пасынок веков —	- / - / ~ / -
Усыхающий довесок	~ / ~ / ~ / ~
Прежде вынутых хлебов	- / - / ~ / -

Четные строки этой строфы интонационно совпадают с четными третьей строфы: хорейский ряд, несущий в себе пиррихий (3 стопа). Уже в этом есть не только интонационная связь замыкания стиха синтезирующей, завершающей интонацией. Здесь есть и логическое замыкание, еще раз подчеркнем, сначала неожиданное.

В чем буквальный смысл этой строфы? Слово, живое Слово, вошедшее в вечность, ставшее вечным достоянием культуры, как будто теряет — со временем — свою живую жизнь. “Черствый пасынок веков”, “усыхающий довесок” — что трагичней в отношении к творчеству, культуре, чем “усыхание”, “очерствление” — эта утрата реального бытия и прежнего значения?!

В самой природе культуры, как единственного вместилища и обиталища вечности, единственного сокровища и достояния вечности, сокрыто трагическое начало. Это трагизм не только даже старения, сколько своеобразной и беспощадной “экономии” жизненных сил и духовных ценностей.

Культура есть хранилище “истины бытия”, (“Зернохранилища вселенского добра” в стих. 1921–22 г.), открываемой и создаваемой веками. Поэтому в ней сохраняется только самое драгоценное, самое сугубое, а трепетная и “разновесная” полнота живого мгновения творчества и бытия всегда в какой-то степени теряется и “усыхает”. Культура, сохраняемая в вечности, — это зерна, а не цветы: “Цветочки” Франциска и “Цветы зла” Бодлера совсем не цветы. Об этой трагедии, об этом неминуемом и необходимом ущербе, который претерпевает сиюминутная жизнь и живое творчество в рассчитанной на вечность сокровищнице культуры, и говорит Мандельштам.

В четвертой строфе сокрыт и еще один, более горький смысл. Не только общую, из-вечную, необходимую и неизбежную трагедию культуры ощущает поэт. Он ощущает и специфический трагизм культуры именно своей эпохи, апокалиптический характер своего времени, угрожающий и самому существованию культуры, как жизнетворящей силы, и самому бытию человека как “пастуха” бытия, творца и хранителя Слова. “Оно разделяет участь хлеба и плоти: страдание. Люди голодны.

Еще голоднее государство. Но есть нечто более голодное: время”, — пишет Мандельштам (2, с.170).

Время, по Мандельштаму, в его эпоху отказывается “быть подпаском”: отказывается служить вечности. Накопившимся богатствам человеческой культуры угрожает опасность не прорасти в изменившейся жизни. Творческие начала рода человеческого не иссякают, но теряют культурно-созидающий характер.

В 1922 г. Мандельштам отмечает в статье “Пшеница человеческая”: “Духовная печь истории, столь широкая и поместительная, жаркая и домовитая духовка, откуда вышли румяные хлебы, забастовала. Человеческая пшеница всюду шумит и волнуется, но не хочет стать хлебом... амбары полны зерна человеческой пшеницы, но помола нет, мельник одряхлел и устал и широкие лапчатые крылья мельниц беспомощно ждут работы” (2, с.192).

Этот подтекст не явно и не менее горестно ощутим в четвертой строфе.

Но все это не случайно представляет собою только подтекст строфы и даже подтекста ее не исчерпывает. Интонация четвертой строфы и ее, подчеркнутое средствами самого стиха, тождество с темой “радостного роста” первой строфы (“как растет хлебов опара” — “и свое находит место”: / ~ / - ~ / - ~ / - ~ /) и “чудесной ловли” слова третьей (“чудный выманить припек” — “ловит слово — колобок” — “черствый пасынок веков” — “прежде вынутых хлебов”: / - ~ / - ~ / ~ ~ / - /) уже сами по себе намекают внимательному читателю на недостаточность, неполноценность, неадекватность буквального прочтения четвертой строфы, на инаковость текста самого стихотворения.

Да, ничего не поделаешь, время сказывается и на слове: слово нередко теряет характер чуда, свою непосредственную силу живого воздействия (“черствеет”), значительную часть своего первоначального смысла (“усыхает”), просто забывается — или же умаляется — под влиянием все новых и новых, входящих в вечность творений (“пасынок” и “дovesок”). Но даже претерпевая все эти беды, оно не умирает, не выпадает в осадок полностью — оно “свое находит место”. Даже если слово —

“довесок прежде вынутых хлебов”, оно все равно “свое находит место” всегда: и пусть лишь как прибавление к Логосу культуры, к сокровищнице вечности, но ведь как прибавление, как “довесок”.

Здесь нам опять предстоит вернуться к стихотворению в целом. Четвертая строфа — как бы странно ни звучало подобное утверждение — отнюдь не является его “окончанием”: напротив, строфа заново “отсылает” нас к началу.

Эпоха, современная поэту, полна трагизма и катастроф. Это эпоха ослабления внутренних связей с вечностью и культурой, умаления и “усыхания” культуротворчества, связи Слова с бытием и “истиной бытия”. Но в эту же эпоху — вопреки всему — “растет хлеб опара” и согревается отрадным теплом “домовитая душа” и, несмотря ни на что, подымаются купола Софий — Хлеба и Слова. И Хлеб, и Слово — вопреки всему — снова, пускай и скуперее, чем прежде, дают Припек. И Вечность отводит этому Довеску — пусть и меньшему, пусть и “усыхающему” — Место в сокровищнице своей.

Вот почему — если взять его в целом — к стихотворению прямо относится характеристика Мандельштама: “В жизни слова наступила героическая эра” (2, с.170). Это — героика вечная и, в то же время, новая, потому что особенная. Мандельштам пишет в этой связи: “Не на мельнице политической истории, не тяжелым жерновом катастрофы человеческая пшеница будет обращена в муку. Ныне трижды благословенно все, что не есть политика в старом значении слова, благословенна экономика с ее пафосом всемирной домашности... всяческая домовитость и хозяйственность, всяческая тревога за вселенский очаг. Добро в значении этическом и добро в значении хозяйственном... сейчас одно и то же... В нынешней Европе... вся масса литого золота исторических форм идей, ... не пропала... Нынешняя Европа — огромный амбар человеческого зерна, настоящей человеческой пшеницы... Каждое зерно хранит память об одном древнем эллинском мифе, о том, как Юпитер превратился в простого быка, чтобы на широкой спине перенести через земные воды драгоценную ношу, нежную Европу” (2, с.193–195).

Это мыслечувствование пронизывает, единит и определяет дух стихотворения, его “внутренний образ”. Все это создает противоположную всякой печали и всякой надрывности духоподъемную музыку целого, а близость ритмико-интонационного построения последней и первой строф, несмотря на их буквальную текстовую контрастность, закольцовывает — пиррихий (1 стопа) в четных строках первой строфы переходит в хорей (1 стопа) четных строк последней строфы — стихотворение образует посыл от конца к началу, преобразует трагизм финала в жизнеутверждение.

П. Флоренский в 1929 г., в письме В. Вернадскому, приходит к мысли о “пневмосфере, то есть о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или точнее круговорот духа” (7), что и наделяет предметы и явления культуры особым, планетарным смыслом.

Мандельштам в четырех вертикальных столбцах говорит о планетарном смысле культуры, частью которого становится Слово, нашедшее свое место в вечности. И это более, чем оправдание хитростям времени, порождающего человеческое творчество. “Мое личное творчество” — как звено в планетарной цепи (“ось земная”) культуры: “Сущность получила художественное выражение, и логос этого выражения, этой энергии... есть эстетика... Логос того момента в софийности, при помощи которого она делается энергией” (3, с.239). Если, освоив все стихотворение в его развитии, заново обратиться к нему, происходит еще одно открытие: из вечности, из планетарного строя культуры, снова и снова нисходит, как Дух на воды и как зерно в землю, на человека — дух Логоса, софийная животворящая способность, осуществляемая человеком на протяжении самой истории и ставшая вечной силой, дарующей творческий дух: “Как растет хлеб опара...”

1990 г.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аверинцев С. С., Мандельштам О., *Собр. соч.* в 2-х томах. Т. 1 (предисловие). М., 1991.

2. Мандельштам О., Указ. соч. Т. 2.
3. Лосев А. Ф., "Философия имени", М., 1927.
4. Хайдеггер М., "Письмо о гуманизме". "Проблема человека в западной философии". М., 1988 (пер. В. Бибихина).
5. Шапир М. И., Semiotica sub specie aeternitatis. Даугава №10/90.
6. Лосев А. Ф., "Страсть к диалектике". М., 1990.
7. Флоренский П. А., Литературная газета 48/88 (Из истории русской философской мысли).

ДЕВЯТЬ ПИСЕМ В. В. РОЗАНОВА к П. П. БАРСУКОВУ

(Публикация В. Г. Сукача)

В ЦГАЛИ хранятся девять писем Розанова к известному деятелю русской культуры, архивисту и хронографу Николаю Платоновичу Барсукову (1838-1906) и четыре письма Барсукова к Розанову (Ф.419, оп.1, ег. хр. 724, лл.2-6). Из переписки писателей письма Розанова, можно сказать почти с уверенностью, сохранились полностью благодаря аккуратному ведению Барсуковым домашнего архива. Письма корреспондентов и исторические материалы по мере поступления он отдавал переплетчику. Таким образом и письма Розанова, наряду с письмами других корреспондентов, в очередном порядке вошли в так сказать "труды и дни Барсукова" и были скреплены красным кожаным переплетом в толстые книги, в каком-то виде, слава Богу, и сохраняются до настоящего времени. Все ли письма Барсукова к Розанову сохранились, установить трудно из-за отрывочного характера переписки и личных встреч писателей. Можно предположить, что некоторые письма Барсукова утрачены, несмотря на то, что и Розанов также с большой тщательностью относился к своему домашнему архиву.

Из наличной переписки, однако, история их взаимоотношений хорошо видна. Личное знакомство Розанова с Барсуковым произошло, вероятно, через посредство Н. Н. Страхова, с которым Розанов был в самых тесных дружеских отношениях, и ограничивалось случайными литературными связями. Тем не менее весь корпус писем, представленных в настоящей публикации, имеет несомненную ценность как материал для характеристики личности Розанова и его творческой биографии в период активного участия в консервативном журнальном лагере. Эти письма свидетельствуют о начале его мировоззренческого кризиса и обрисовывают социальное положение семьи и материальные условия существования.

1.

Глубокоуважаемый Николай Платонович!

Получил и благодарю искренно Вас за 8-й том Вашего многотомного мною труда,¹ который прочту с тем же удовольствием, как и первые два. Критический отзыв² считайте за мною, — только не теперь, т. е. не этот и не следующий месяц, ибо уже заняты, один статьею о Гоголе³ и другой готовящимся пространном ответом Владимиру Соловьеву, который вздумал напасть на меня.⁴

Ваш искренне расположенный В. Розанов

Письмо хранится в ЦГАЛИ: Ф.87, оп.1, ед. хр.77, л.531. Сверху поставлена пометка рукою Барсукова: "Получено 1 марта 1894. СПб".

1. Речь идет о многотомном издании Н. П. Барсукова "Жизнь и труды М. П. Погодина" (Т.1—22. СПб. 1888—1910).
2. Розанов смог только в 1895 отозваться на труд Барсукова. См.: Культурная хроника русского общества и литературы за XIX век. *Русский Вестник*, 1895, №10, с.163—189. Рец. на кн.: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. Погодина. Кн. I—IX. СПб. 1888—1895. См. также в кн. Розанова "Религия и культура" (СПб. 1899).
3. См.: Как произошел тип Акакия Акакиевича (К вопросу о характере Гоголевского творчества). *Русский Вестник*, 1894, №3.
4. См.: Ответ г. Вл. Соловьеву. (*Русский Вестник*, 1894, №4) — на статью Вл. Соловьева "Порфирий Соловьев о свободе и вере" (*Вестник Европы*, 1894, №2).

2.

Получил, многоуважаемый Николай Платонович, Вашу библиографию, за кою приношу благодарность.

Простите за нескромность очень бедного человека. Вы Ник. Ник. Страхову презентовали всю Жизнь и Труды Погодина, а я имел удовольствие, собственно, прочесть лишь 1-ый и 2-й томы (в библиотеке, в Ельце¹ — их у меня нет) и 8-й т., кой Вы мне презентовали. Теперь, когда мы с Вами связаны будем узами литературного дружелюбия, хотелось бы иметь всю Вашу Thesaurus,² из коего я для соображений извлекаю чрезвычайно много.

Ваш В. Розанов

Ответ на письмо Н. П. Барсукова от 4 августа 1895 г. (ЦГАЛИ. Ф.419, оп.1, ед. хр.724, л.2). Письмо хранится в ЦГАЛИ: Ф.87, оп.1, ед. хр.78, л.344. На письме стоит пометка рукою Барсукова: "Получено 4 авг. 1895 г. СПб."

1. В Ельце Розанов учительствовал с 1887 по 1891 гг.
2. сокровище (лат.).

3.

Спасибо, искренное спасибо, дорогой Николай Платонович.¹ Из 2-х стр. я понял, напр., совершенно (ничтожный) характер барона Корфа ("Жизнь гр. Сперанского");² да и вообще для зоркого читателя все лица нашей культуры вдруг освещаются и само-доказуются. Крепко Вас обнимаю.

Ваш В. Розанов

Письмо хранится в ЦГАЛИ: Ф.87, оп.1, ед. хр.78, л.345.

На письме стоит пометка рукою Барсукова: "Получено 5 авг. 1895 г. СПб."

1. Вероятно, Розанов благодарит за полученные тома Барсукова.
2. Корф Модест Андреевич (1800—1876), государственный деятель; автор книги "Жизнь графа Сперанского" (СПб., 1861, т. I (ч.1—2); т. II (ч.3—5), без указания автора).

4.

Дорогой Николай Платонович

Случилась у меня беда с Вашею запискою библиографической: получаю от Стасюлевича *Жизнь и Труды П-на* и они заставили меня расписаться в получении книг на Вашем ордере и его оставили у себя — разумеется, как документ товарно-денежный. А на этом листке и была Ваша библиография, т. е. перечень трудов Ваших и братьев Ваших.¹ Конечно, главнейшие из них я помню, но не помню года выхода в свет и число томов. На открытом бланке этого письма не будете ли добры повторить мне их, а на меня, погнавшись несколько, переложите гнев на милость. Очень удивляюсь, что до сего времени не имею корректуры статьи своей о Вас:² слишком пора бы, и особенно в виду вставок и желаемых Бергом перемен.

Вам искренно предан

В. Розанов

Письмо хранится в ЦГАЛИ, Ф.87, оп.1, ед. хр.78, л.352. На письме рукою Барсукова пометка: "Получено 10 авг. 1895".

1. Розанов имеет в виду родных братьев Николая Платоновича Ивана Платоновича (1841—1906) и Александра Платоновича (1839—1912) — историков.

2. См. примеч. 2 к письму 1.

5.

Отложена до октябрьской книжки, дорогой Николай Платонович, Тов<ариществом> Общ<ественной> пользы — к великому и моему сожалению, потому что выходила слишком толста (в 35 л.) книжка сентябрьская.¹ Дурак Матвеев² разболтал—разболтал: "Что это Р-в пишет не на свои темы", услышав о статье об Вас, и тоже наговорил в Тов. Общ. п., так что они думают, что я по дружелюбию к Бергу³ курю Вам. "Подлецы". Записал бы кратко <1 сл. нрзб.> Дневник, а я пишу об Вас.

Ваш искренно В. Розанов

Ответ на письмо Барсукова от 2 сентября 1895 (ЦГАЛИ, ф.419, оп.1, ед. хр.724, л.4). Письмо хранится в ЦГАЛИ: Ф.87, оп.1, ед. хр.78, л.385. На письме рукою Барсукова пометка: "Получено 2 сент. 1895".

1. Журнал "Русский Вестник" финансировался этим Товариществом.
2. Матвеев Павел Александрович (1844— ?), историк, журналист, цензор в СПб с 1889 по 1900 гг. Ср. характеристику Розанова 1914 г.: "П. Матвеев. Цензор и историк Болгарии — никогда не застегивал штанов и всегда уголок сорочки торчал оттуда. Это пугало, конфузило Страхова. Сочинил вторично "Птичку Божию" Пушкина" (ЦГАЛИ. Ф.419, оп.1, ед. хр.724, л.115).
3. Берг Федор Николаевич (1839—1909), редактор "Русского Вестника".

6.

Дорогой Николай Платонович!

Берг по неряшеству выпустил из моей статьи всю первую главу, где говорилось, собственно, о Вас и Вашей книге; статья моя испорчена, книга Ваша не оценена — по недосмотру Редакции!!! Черт знает что такое — не знаешь смеяться или плакать.

Письмо хранится в ЦГАЛИ: Ф.87, оп.1, ед. хр. 78, л.451.
На письме пометка рукою Барсукова: "Получено 12 ноября 1895".

1. См. примеч. 2. к письму 1.

7.

Благодарю Вас от всей души моей, дорогой и глубокоуважаемый Николай Платонович, за присылку 10-го тома труда Вашего; прошу Вас не оставить меня и при выходе следующих. *Счастливы* был, прочтя имя свое в предисловии к труду своему,¹ ибо для меня это значит быть увековеченным:² наши писания журнальные — эфемерны, день наш, — век наш, Ваша же книга не выпадет из рук просвещенного читателя русского, доколе будет просвещение на Руси. Ибо где же еще искать этих сведений, кто еще возьмет на себя труд собрать сведения. Ваши собратья? Итак, с открытостью говорю Вам, что попасть на страницы Вашей книги — о чем никогда не мечтал и для чего не видел никаких способов, есть для меня высокое удовлетворение. Но для чего не поместили Вы Вашего письма — не помню уже к Бажанову или Мамонтову; под впечатлением живым доблестного поступка Мамонтова она вылилась у Вас в дивной форме, в том духе и колорите прекрасном, в каком написано предисловие к первому тому. Это ошибка, что Вы его выпустили, — и теперь уже, конечно, ошибка непоправимая; мне отчасти понятно, почему Вы выпустили, но это излишняя скромность. Что поместили письмо Бажанова — конечно, прекрасно; это — памятник доброй Руси, крупца в горе жемчужной, кою представляет для зоркого взгляда история Руси. "Тружусь — дондеже есмь..."³ — обрадует всех Ваших почитателей. А меня сотрудники Русского Вестника, из *мнимых* православных и консерваторов,

насмешливо порицали за статью об Вас: лицемеры говорили: "Мы сами очень (уважаем), нет: ЛЮБИМ Ник. Платоновича — но Вы сравнили его РАБОТУ с историей Карамзина" — и морщили носами с видом литературных знатоков.⁴ Они, видите ли, "любят", — что, конечно, делает честь великодушию и доброте *их* сердца, — но уважать, т. е. показать, что и у *вас* есть, что достойно чести — это как можно. Выразюсь энергичным погодинским: "Подлецы!"

Очень нужно бы знать Ваше мнение об обнаруженной части записок С. М. Соловьева, где он *отгелывает* всех своих и сотоварищей и учителей, в том числе и Погодина. По мне — это дурно; дурно — для памяти Соловьева. Эти записки достойны бы жестокого ответа (перечтите о *Шевыреве*).⁵ Нельзя так говорить об учителях, товарищах, так топтать в грязь весь университет в его личном составе (и Калачова⁶ даже — намек на его тупость). Вот противоположность Вашему духу и даже правилу: "Победу (нравственную) описывай как победу, а поражение — как поражение". Если бы Вы мне только черкнули о Соловьеве одну строку: "Вы правы" или: "Вы — неправы" — великое бы доставили удовольствие. Мне важно знать Ваш взгляд.

Ваш искренно В. Розанов

9 марта 96 г.

Письмо хранится в ЦГАЛИ: Ф.87, оп.1, ед. хр.78, л.633-634. На письме пометка рукою Барсукова: "Получено 11 марта".

1. Слово "своему" Барсуков подчеркнул синим карандашом. — В Предисловии к 10-му тому своей книги он сообщил, что благодаря статье Розанова он получил поддержку изданию от Александра Николаевича Мамонтова (ок. 1832–1900). Это видно из приведенного письма московского присяжного поверенного М. Г. Бажанова.
2. Слово "увековеченным" подчеркнуто синим карандашом.
3. Розанов перефразировал 33 стих 103 псалма ("Пою дондеже есмь..."), которым Барсуков заключил свое Предисловие к 10-му тому своего труда.
4. В журнальной публикации Розанов писал: "Жизнь и труды Погодина" есть столь же в своем роде классическое произведение, как

и "История государства Российского" Карамзина, она также неизменно своеобразна, также исторически необходима, также многоценна" (*Русский Вестник*, 1895, №10, с. 189). В сборнике статей "Религия и культура" заключительные абзацы статьи, куда вошли и эти слова, были сняты. Характерно заметить, что "История государства Российского" Карамзина была для Розанова еще с юношеских времен высоким образцом служения Отечеству. И он через всю жизнь пронес тайную мечту создать свою "историю государства российского" (выражаясь нарицательно).

5. Шевырев Степан Петрович (1806–1864), профессор Московского университета, преподавал русскую словесность; поэт.
6. Калачов Николай Васильевич (1819–1899), любимый ученик Погодина в Московском университете; известный впоследствии археограф.

8.

Глубокоуважаемый
Николай Платонович!

Очень ценю, что Вы не забываете меня всегда прекрасными своими трудами; с каким удовольствием я "узнал" Вас в краткой заметке—припоминании о Делянове в "Нов. Вр."¹ У Вас благородная память: редчайший в наш скверный век дар. У меня просьба к Вам, и именно к памяти Вашей, но уже в ее силе: мне очень нужно было, в важных и серьезных целях, отыскать те страницы в "Жизни и трудах Погодина", где какая-то из близких Погодину *девушек* выходит за двоюродного брата; Голицына ли, или кто другой, память мне изменила относительно имен и тома. Чтобы дать Вам руководящую нить к припоминанию, добавлю, что в молодых людях принял участие Импер. Николай I и, допустив венчание — навсегда дал назначение за границу молодому; а Филарет Московский, в виду резкого нарушения канонов, написал Императору прошение об увольнении, у Вас приведенное, но не подал его. Мне очень нужен этот рассказ у Вас, и прошу Вас убедительно дать мне указание: *тома*,

страницы, имени.²

Преданный Вам В. Розанов

Жив ли, здоров ли добрейший Ник. Ник. Новиков?³
Сей почтенный старец не знаю почему, но как-то мил мне.

Адрес мой: Петербург, Петербургская сторона, Павловская ул., д. 2, кв. 24. В. В. Розанову. Зная, как Вы заняты "для благого просвещения", не прошу у Вас ни письма, ни записочки: но билетик с цифрой тома и страницы.

Письмо хранится в ЦГАЛИ: Ф.87, оп.1, ед. хр.79а, л.907-908. На письме пометка рукою Барсукова: "Получил 14 января 1898. СПб".

1. Заметка с подписью Барсукова в "Новом Времени" не обнаружена. Она написана по поводу недавней кончины, 27 декабря, государственного деятеля Ивана Давидовича Делянова (18?–1897).
2. На письме Барсуков пометил: "II, 60–62, т. е. том 2, стр. 60–62".
3. Лицо неизвестное.

9.

Глубокоуважаемый Николай Платонович!

В прилагаемом № Бирж<евых> Вед<омостей> на 2-й стр. под заглавием "Палеограф" Вы найдете статейку о себе.¹ Но, почтенный и высоколюбимый мой, хотя более "мечтаемый", чем видимый, друг — у меня к Вам просьба, и ее мне внушили Ваши слова о Бычкове в брошюре о Костомарове и Майкове. Будьте для меня "Бычковым".² Я всегда встречаю такой Ваш светлый взгляд при встрече, что в глубокой тайне (даже от братьев Ваших) пишу вам "Моление Даниила Заточника":³ при огромной

Вашей связанности чуть не со всем учено-литературным Петербургом, нельзя ли мне устроиться “по ученой части”, отойдя от “счетно-контрольной”. Сейчас сообщу Вам свой *curriculum vitae* :

в 82 году окончил курс по филологическому факультету Московского университета;

с 82 по 93 год — учитель гимназии по истории и географии;

с 93 по 98 — чиновник особых поручений VII-го класса при Государственном контроле (номинально и фиктивно), откомандированный для занятий в Департамент железнодорожной отчетности (фактически: ревизия счетов и, конечно, воровства подрядчиков при постройках железных дорог).

С Терт. Ив. Фил<иппо>вым, коему я не судья, — мы моментально и с первого взгляда не понравились взаимно. Он мне — по отсутствию простоты и естественности, по походке, по всей совокупности манер; я ему — не знаю по чему.⁴ Он моментально меня забыл, а когда у меня дочь помирала воспалением мозга,⁵ а за безденежьем мы даже отпустили кухарку, и жена, страдающая женскою болезнью, стала сама к плите, а самовары ставил и в то же время больного ребенка держал на руках я — я, перемогая застенчивость, попросил у него прибавки в 100 р. ежемесячных (это семейный человек, и после 150 р. в провинции) — он сказал: “Я вам последнее отдал” (т. е. это жалованье 100 р., оклад 1200 р.). Эта жестокость его так меня поразила, что “отпало мое сердце от него”. Только случайно пришла к нам жена генерал-контролера Васильева⁶ и увидела весь ужас положения — то понудила мужа сказать Терт. Ив. и была сделана мне прибавка — получаю я 150 р. в месяц, сумма равная учительскому в провинции, и могу существовать (жена и 4 детей) только вырабатывая на газетах и журналах около 100 р. в месяц. В Питере я не купил еще ни одной книги — и это Вам иллюстрация к моей аккуратности и нужде. Но сверх сего — Вы знаете чиновников: не благоволят высший начальник, и все посредствующие уже грызут. Писать? Но вот я Вам прилагаю письмо-ответ

Грота: я окружен и в литературе глубокой ненавистью. Заслуживаю ли этого — не думаю: во мне есть много любви, и напр., было много любви к этому самому Московскому Психологическому обществу.⁷ Письмо Грота непременно мне верните: это документ.

Теперь, мой добрый — я ищу, куда — приклонить голову; ищу ячейки себе; могил...

... Но не хочу, о други, умирать.
я жить хочу, чтоб мыслить и страдать.⁸

Иногда мысль о смерти овладевает мною; слишком устала душа; сколько любил я, как мало встретил любви. Теперь я весь ушел в семью: только присные меня любили, и жена, и детишки — вот у кого я встретил ласку в глазах и на губах. От неудач в жизни я стал меланхоликом и ипохондриком: представьте, ночью иногда проснусь и мечтаю — как бы мне устроить могилу; и вот, в противность Вашему светлому стремлению к людям (но: мертвых-то ведь и я чту и лобызаю: те из моей бронзы литы) — мне хоть по смерти хочется абсолютно от них огородиться, и я Вам нарисую план часто обдумываемой себе могилы [рисунок не воспроизводится] т. е. я мечтаю: могила; в ногах невысокое деревцо, чтобы отнюдь не закрывало солнце, солнце да видит лицо мое, пусть усопшее, но я верю в бессмертие. О, если бы и бедная, измученная жена легла со мной в могиле же рядом: но на современных могилах это, т. е. место для двоих, так дорого, что, верно, мы будем разбросаны по разным кладбищам. А вокруг — кирпичная стена, отлогая, чтобы не мешать солнцу светить, и верх стены обить гвоздями, да острыми, чтобы ни-ни-ни человеческая неосторожность или любопытство или “поздняя любовь” не нанесла вниманием обиды после смерти.⁹ Так-то, мой драгоценный и много-чтимый: но вот на 20 лет оставшегося “странствия”, пока не “приложусь к отцам”, мне хочется “приклонить голову”. Куда: об этом и вопрос. А Вы широким лбом пораскиньте, крепко и осторожно обдумайте; и я приду к Вам дня через 3, вечером, и поговорим. Дерзко писать, но нужно писать: при моей безмерной усталости и утрачивающейся способности к письму — и при четырех детях, и жене с женскими болезнями —

неприменно нужно 3000 р. жалованья; иначе опять пойдет то же, т. е. та же мука, таскание ложек в ломбард и боязливое оглядывание на квитанциях времени перезалога. Надоело, утомился и, по правде, по великой моей любви “к миру сему” — не заслужил. Я знаю, сколько ведь есть людей, которые получают же вожделенные 3000 р.¹⁰ Да еще кстати: ведь мне, чтобы ворваться на миг в Публичную библиотеку — нужно сделать (это в 42 года) мальчишеский обман — написать “рапорт (письмо) о болезни”, и я как дурак — живу в Петербурге, не видя его великих духовных сокровищ. Сегодня, в субботу, я так и обомлел, увидя рукописи — т. е. “Список Лаврентия Мниха”,¹¹ и чудеса (прямо так почувствовать) автографических оригиналов Кантемира, Лермонтова, Ломоносова — письмо к И. И. Шувалову, Карамзина, Державина. Ведь можно слезы пролить, кто понимает это: но, как дурак, я просматриваю и “бью на щетах” работы по прорытию Сурамского перевала. Да, стыдно людям, свергшим меня в такое гноище духовное; некто Рыбаков, пожелав записывать киргизские песни, получил на 3 месяца (из Контроля, по записке Семенова к Терт. Ив.) отпуск, а у меня неодолимая робость (да и знаю, что откажут), попросить отпуск хотя бы для занятий в Публ. библ.

Вы знаете, — последняя чрезвычайно расширена; нельзя ли туда? Какие там оклады? (При семье — это первое). Еще у меня есть мысль: нельзя ли перепроситься чиновником же особых поручений VI класса (я сейчас — VII) к министру народн. просвещения? Таким, кажется, состоит Всеволод Соловьев,¹² и не думаю, чтоб у меня было менее прав на внимание министра, чем у него. Ну вот, дружок, подумайте об этом, “приложите сердце свое” и простите, что я Вас утруждаю.

В. Розанов

Письмо хранится в ЦГАЛИ: Ф.87, оп.1, ед. хр.79а, л.956-958. На письме пометка рукою Барсукова: “Получил 9 февраля 1898. СПб”.

1. См. Розанов В. Палеограф. *Биржевые Ведомости*, 1898, 24 янв., с.2. Рец. на кн.: Барсуков Н. П. Воспоминания о Н. И. Костомарове и А. Н. Майкове. СПб, 1898.
2. Бычков Афанасий Федорович (1818–1899), известный археолог. По рекомендации Н. И. Костомарова определил студента Барсукова в Археологическую комиссию (см.: Барсуков Н. П. Воспоминания о Н. И. Костомарове и А. Н. Майкове. СПб, 1898, с.8).
3. Даниил Заточник, предполагаемый автор “Моления”, древнерусского текста XII или XIII в. Автор “Моления” жалуется своему князю на судьбу, просит его помочь и вместе с тем стремится рассмешить и развеселить князя. Свою бедность, неустроенность автор противопоставит идеальному богатству князя.
4. Ср. об этом: Из переписки К. Н. Леонтьева, *Русский Вестник*, 1902, №10, с.608; а также: Розанов В. Литературные изгнанные. СПб, 1913, т. I, с.383–384.
5. Первая дочь Розанова — Надя — умерла в 1893 г. семимесячным младенцем.
6. Васильев Афанасий Васильевич (1851–после 1917), публицист, поэт, издатель; непосредственный начальник чиновника Розанова по Государственному контролю.
7. В “Русском Обозрении” (1897, №5, с.328–332) Розанов опубликовал статью “1 марта 1881 г. — 18 мая 1896 г.”, посвященную событиям гибели императора Александра II от рук террористов и трагедии на Ходынском поле, где по случаю коронации императора Николая II народу традиционно было предоставлено угощение и подарки. Но из-за неумелой организации и большого скопления случились жертвы. Розанов в статье проводил вполне мифологическую мысль, что события на Ходынке являются возмездием русскому народу за убийство Царя. Статья Розанова вызвала в Петербурге и Москве крайнее возмущение. В письме Н. Я. Грота к Розанову от 5 февр. 1898 г. (ОР ГБЛ, ф.249, М 3821) как раз и говорится об “остракизме”, которому подвергли Розановскую статью в редакции журнала “Вопросы философии и психологии”, который издавался Московским Психологическим обществом.
8. См.: Пушкин А. С. Элегия (1830).
9. Фантазию о лелеемой могилке Розанов почти дословно повторил в очерке “Мечта в щелку” (*Весы*, 1905, №7, с.1–8).
10. В судьбе Розанова в это время очень деятельное участие принимали С. А. Рачинский и М. Соловьев. Степень материального угнетения была настолько высока, что Розанов в крайнем истощении физических и душевных сил действительно готовился к худшему исходу. Этому подтверждение — духовное завещание, составленное 15 марта 1899 г. Оно подготовлено нами к публикации в выходящем сборнике сочинений Розанова “О себе и жизни своей” (М., Московский

рабочий, 1990, с.703–707). Кризис разрешился переходом сотрудником в редакцию “Нового Времени” (май 1899).

11. Имеется в виду летопись XIV в., переписанная в 1377 г. монахом Лаврентием по заказу великого князя Суздальско–Нижегородского Дмитрия Константиновича (Лаврентьевская летопись). Список летописи приобрел А. И. Мусин–Пушкин в 1792 г. и подарил императору Александру I (рукопись была помещена в Публичную библиотеку).
12. Соловьев Всеволод Сергеевич (1849–1903), писатель.

ДВА ПИСЬМА В. В. РОЗАНОВА К П. Б. СТРУВЕ

(Публикация и примечания А. Клементьева)

1.

<19.5.1907>

Многоуважаемый Петр Бернгардович! Завтра в воскресенье 19 мая¹ я буду у Вас между 4 и 5 1/2 дня, — спросить о Вашем решении на счет посланной Вам моей статьи, и принесу еще маленькую статью о “Бранде” Ибсена.² На случай, если бы Вас не было дома, не откажите оставить Вашей супруге³ или кому–нибудь из домашних все то, что Вы могли бы сказать и ответить мне.

Ваш искренне

В. Розанов

Примечания :

1. День 19 мая приходился в 1907 г. на воскресенье. Таким образом, конверт, приложенный к публикуемым письмам, относится к первому из них. (См. также прим. 2 — о времени публикации статьи о “Бранде” Ибсена).

На конверте:

Здесь.
Таврическая ул., д. 19
Его Высокородию
Петру Бернгардовичу Струве.

Штемпели:

С. Петербург. 19.5.07.
С. Петербург. 20.5.07. 7–8 у<часть>. Городской почт<амт>.

2. В 1907 г. в журнале “Русская мысль” была опубликована только одна статья Розанова — “Наброски. 1. Ибсен и Пушкин — “Анджело” и “Бранд” (№8, с.108–114).
3. Нина (Антонина) Александровна Струве (урожд. Герд, 1867–1943).

<без гаты>

Многоуважаемый Петр Бернгардович!

Занимающийся (уже года 3–4) составлением биографии К. Н. Леонтьева, — Ал. Мих. Коноплянцев¹ достал через Губанова в высшей степени содержательные письма К. Н. Леонтьева к Т. И. Филиппову,² — коего он был *практическим* помощником по греко-болгарским делам, а затем — лет 20, если не 30 — другом: и ему высказывал все. К. Н. Леонтьев в *личных отношениях* был наивен и доверчив, и не разобрал, что “Третий” был прохвост и лихоимец: он его принимал “за чистую монету” и изливался в письмах к нему “его другу”. Вы, наш хороший “освобожденец”, — “слава Богу” оценили Леонтьева: и вот не захотите ли Вы напечатать его письма в “Русской” мысли”. Получил их Коноплянцев месяца на 1 1/2 — 2 от Губанова: делает “извлечения” для св<оей> будущей биографии. Но в высшей степени интересно было бы их напечатать целиком. Их страниц на 200 текста (многие — очень длинные, и для истории идейного развития Л<еонтье>ва — драгоценные). Если бы я был уверен, что Вы письма возьмете для “Русской” мысли”, — я мог бы ссудить Коноплянцева деньгами на переписку на машинке для Вашего журнала.³ Будьте добры ответить мне письмом, — по адресу: СПб., Звенигородская, д. 18 кв. 23. В. В. Розанову.⁴

Философов прочел доклад о Николе и церкви — совсем [нрзб.] “Вех”. Удивительные они люди: То — туда, то — сюда. И всегда “с верой, надеждой и любовью”.

Петр Бернгардович: когда Вы раз были у нас, — не давал ли я Вам “Восток, Россия и Славянство” Леонтьева?⁵ Год у всех спрашиваю: кому-то отдал и забыл, а читатель и “зачитал”.

Жму руку.

Ваш В. Розанов

Примечания:

1. Коноплянцев Александр Михайлович (1875–?) — друг В. В. Розанова, ученик его по Елецкой гимназии, где Розанов преподавал историю и географию в 1885–91 гг. Автор работ “Жизнь К. Н. Леонтьева, в связи с развитием его миросозерцания” и “Сочинения К. Н. Леонтьева и литература о нем”, вошедших в книгу “Памяти Константина Николаевича Леонтьева. 1891. Литературный сборник”. СПб, 1911, VIII, 425 с., 4 л. илл.
2. Филиппов Третий Иванович (1825–1899) — литератор, вице-президент Православного палестинского общества, член Петербургского славянского комитета. Со студенческих лет дружил с В. Н. Алмазовым и о. Климентом (Константином Карловичем) Зедеггольмом. Близкий друг К. Н. Леонтьева. В разное время — чиновник особых поручений при Св. Синоде, государственный контролер, сенатор. О Т. И. Филиппове см.: Фаресов Анатолий Иванович (1852–1928). Третий Иванович Филиппов. СПб, 1900.
3. Письма Леонтьева не были напечатаны в журнале. В 1912 г. Розанов опять говорит о своем желании напечатать письма Леонтьева к Т. И. Филиппову в письме к о. Иосифу Фуделю (ЦГАЛИ, ф.419, оп.1, №320):

“... Хорошо было бы достать письма его к Т. И. Филиппову, — больше 200, кажется. Нужно бы перепечатать все письма к Губастову, неужели не сохранились письма к Ю. Н. Говорухе–Отроку? к Александрову? Очень просил бы для себя 2 экз. издательских его сочинений, — (для Костромской библиотеки, которую мы с одним земляком думаем там основать). Я думаю, сочинениям надо предпослать биографию*) К. Н. Леонтьева Коноплянцева”.

В последующие годы в журнале “Русская мысль” был опубликован ряд материалов о К. Н. Леонтьеве. См.:

- Грифцов Б. Судьба К. Н. Леонтьева. Русская мысль, 1913, №1, с.85–107; №2, с.51–77; №4, с.1–14.
- Леонтьев К. Н. /Константинов Н. /. Неизвестная статья: “Несколько воспоминаний и мыслей о покойном А. П. Григорьеве”. Письмо к Н. Н. Страхову. Сообщил Княжнин В. Русская мысль, 1915, №9, с.108–124.
- Замараев Г. И. — Памяти К. Н. Леонтьева. Статья. Сообщил и снабдил примечаниями А. А. Александров. Русская мысль, 1916, №3, с.96–102.

*) Имеется в виду статья “Жизнь К. Н. Леонтьева...”, названная в примечании 1.

— Леонтьев К. Н. Письма к Г. И. Замараеву (1884–1889 гг.), *Русская мысль*, 1916, №3, с.102–114.

— Фудель И., свящ. Константин Леонтьев и Владимир Соловьев в их взаимных отношениях. (Речь, сказанная 13 ноября 1916 г. в религиозно-философском обществе памяти В. Соловьева по случаю 25-летия со дня кончины К. Леонтьева). *Русская мысль*, 1917, №11–12, с.17–32.

4. Розанов переехал на квартиру по Звенигородской улице в первых числах августа 1909 г. (см.: Каблуков С. П. Дневник 1909 г. ГПБ, ф.322, №6, л.373/об.) Т. о., письмо написано между августом 1909 и 1911 г., когда биография Леонтьева, написанная Коноплянцевым, была опубликована.

5. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Сборник статей К. Леонтьева, тт.1–2, М. 1885–1886.

Отвечая на письмо К. Н. Леонтьева от 24 марта 1891 г., Розанов писал: “Нет, знайте и помните, что Вы *влиятельнее всех нас*, т. е. и Страхова, и Соловьева, и Говорухи—Отрока, и Астафьева, и меня; только Вам самим из Оптиной Пустыни это незаметно. Поэтому напрасно Вы взяли эпитафии из Вл. Герье и посвятили книгу свою Т. Филиппову, — это к Вам не идет. Берите эпитафии из Библии, из Евангелия, из Пророков, и пишите, думая лишь о них”. (ЦГАЛИ, ф. №290, оп.1, №49).

ТРИ ПИСЬМА МАРИНЫ ЦВЕТАЕВОЙ

К П. Б. СТРУВЕ

*из архива ЦГАОР, публикация М. И. Ракович,
комментарий П. А. Струве*

1.

21-го сентября 1922 г.

Многоуважаемый Петр Бернардович,

Месяца два тому назад мною было передано в Редакцию “Русской Мысли” стихи. Хотела бы знать о их судьбе и, если они приняты, получить гонорар. В “Воле России” я получала 2 фр. строчку.

Одно стихотворение, как я уже говорила Вашему сыну, отпадает, ибо было напечатано Эренбургом в “Портретах русских поэтов” (“Ох грибок ты мой, грибочек...”). Могу, если нужно, заменить его другим.

Податель сего письма, мой добрый знакомый Виталий Васильевич Зуев, живущий, так же как и я, во Вшенорах, любезно взялся зайти в Редакцию. Я в городе бываю редко, и к сожалению, всё в Ваши нерабочие часы. Глеб Петрович предупреждал меня, что Вы очень заняты.

Прошу передать ответ и — если полагается — гонорар выше-названному моему знакомому.

Простите за беспокойство. Шлю привет. Когда-нибудь, надеюсь, познакомимся лично.

Марина Цветаева

2.

[февраль 1923 г.]

Милый Петр Бернардович,

Очень жалко, что не застала, мне сказали, что Вы принимаете по вторникам, в 6 ч.

Оставляю у вас статью о книге Волконского "Родина", не знаю, подойдет-ли для "Русской Мысли" (если она будет выходить). Очень хотела бы, чтобы Вы просмотрели ее поскорее, у меня др. экземпляра нет, а в случае, если "Русская Мысль" не примет, мне надо стучаться в другие места.

Простите за почерк — замерзла.

Шлю привет.

М. Цветаева

3.

Вшепоры, 4-го декабря 1924 г.

Дорогой Петр Бернардович,

Вчера С. Я. передал мне от Вашего имени деньги.

Сердечное спасибо за внимание и доброту, — когда люди редко видятся, принято забывать.

Обращаюсь к Вам за советом: у меня до сих пор не издана книга так называемых "контр-революционных" стихов (1917—1921 г.), — все нашли издателей, кроме этой. Книжка небольшая, — страниц на 60. Некоторые из стихов печатались в "Русской Мысли". Хотелось бы, чтобы она существовала целиком, потому что, с моего ведома, такой книги еще не было.

Левые издательства, естественно, от нее отказываются. Называется она "Лебединый стан", в России ее / неразб. / хорошо знали.

Если есть какая-либо надежда на ее устройство, отзовитесь, тогда перепишу и представлю Вам.

Вопрос оплаты здесь второстепенен — мне важно, чтобы тогдашний голос мой был услышан.

Привет и благодарность Вам и Нине Александровне

М. Цветаева

КОММЕНТАРИЙ

к письму 1.

Марина Цветаева приехала с семьей из Берлина в Прагу 1 августа 1922 г. В Берлине она необычайно активно занималась печатанием и размещением своих стихов: "С середины мая до конца июля подготовила к печати сборники "Психея", "Ремесло" и второе издание поэмы "Царь-Девича", вышедшие в 1922-23 гг." В Берлине она познакомилась с сыном П. Б. Струве, Глебом Петровичем, который наблюдал за печатанием в Берлине журнала "Русская Мысль" (П. Б. редактировал его из Праги).

Пять стихотворений, под общим заглавием "Дон", были приняты и напечатаны в последней книжке "Русской Мысли" за 1922 г. (№ VIII-XII). 1. Белая гвардия — путь твой высок... 2. Кто уцелел умрет, кто мертв — воспрянет. 3. Волны и молодость вне закона... 4. Плач Ярославны. 5. Тем, в Галлиполи.

В следующей книге "Русской Мысли" (№ I/II за 1923 г.) было напечатано еще три стихотворения М. Ц. под общим заглавием "Проводы": 1. Собирая любимых в путь... 2. Никто ничего не отнял... 3. Разлетелось в серебряные дребезги.

к письму 2.

Письмо без даты. Статья о книге кн. С. Волконского написана была в Праге в январе 1923 г., следовательно, письмо можно датировать ближайшим после января зимним месяцем. Как видно из обращения, между первым и вторым письмом состоялось личное знакомство между М. Ц. и П. Б. Струве. В письме к жене Г. П. Струве, Юлии Юльевне, от 30 июля 1923 г. М. Ц. писала: "П. Б. вижу редко и бегло, мне кажется, что он меня не любит, а это не располагает. ("Не любит здесь", как, не дохожу)."

Статья о книге Волконского в "Русской Мысли" не появилась. Правда, в 1923 г. журнал издавался с большими перебоями, а в 1924 г. прекратился. Напечатана в сборнике "Записки наблюдателя", Прага, 1924.

к письму 3.

Вероятно, Сергей Яковлевич Эфрон получил через П. Б. Струве денежную помощь, раздобытую через премьер-министра Чехии, К. Крамаржа, с которым П. Б. был близок.

О желании М. Ц. издать сборник "Лебединый стан", посвященный Белому Движению, мы узнаем из этого письма впервые. Издание было осуществлено ... через 33 года, в 1957 г., стараниями Глеба Петровича Струве, по рукописи, переданной М. Ц. перед отъездом в Россию в архив Базельского университета.

С П. Б. Струве у М. Ц. отношения кончились после резкого отзыва П. Б. о ее стихотворении "Старинное благоговенье". Нападая одновременно на Г. Адамовича и М. Цветаеву, П. Б. писал: "при известной личной одаренности самих пишущих" и то и другое "предметно безнужно ... Ни к чему. Безнужно, ибо беспредметно. Безнужно, ибо невнятно ... Бессодержательно, нет сути". ("Возрождение", 6 мая 1926 г.).

Д. А. Шаховскому, напечатавшему ее стихотворение в журнале "Благонамеренный", М. И. писала: "Из всех «отзывов» единственный, меня огорчивший, и вообще, единственный – отзыв Струвэ. Совсем не понимает стихов, ни моих, никаких. Френолог бы у него двух шишек не обнаружил: воображения и слуха. (Слух, впрочем, в ушной раковине, а то глубже, – стало быть выемка)". См. Неизданные письма, УМКА-PRESS, 1972, стр. 368.

Нина Александровна (урожд. Герд, 1867-1943) – жена П. Б. Струве.

СУДЬБЫ РОССИИ

Тамара МИЛЮТИНА (Таллин)

ТРИ ГОДА В РУССКОМ ПАРИЖЕ *

С осени 1930 г. до конца 1933 г. я прожила в Париже. Приехала я туда из Эстонии, девятнадцатилетней, только что вышедшей замуж за прекрасного, умного человека, неизмеримо выше меня стоявшего решительно во всем и бывшего значительно старше меня по возрасту. Этим определился круг людей, в который я попала.

Повезло мне необычайно — все три года я не имела никакого отношения к той части русской эмиграции, которая раздиралась разногласиями политических толков и была едина только в одном — в неприятии всего советского. Я же попала в круг друзей и знакомых моего мужа, большинство которых в начале 20-х годов было выслано из Советского Союза, как религиозные философы.

Большинство этих замечательных людей мне посчастливилось увидеть уже в 1928 г., когда я, только что перешедшая в последний класс тартуской гимназии, попала во Францию на общий Съезд Движения. В Тарту был студенческий кружок Движения, была возможность кого-то послать, но студенты не могли пропускать сентябрь, а умный директор гимназии меня отпустил, сказав, что ученье я догоню, а поездка будет мне духовным багажом на всю жизнь. Так я увидела и услышала о. Сергия Булгакова, Бердяева, Зеньковского, Вышеславцева, Вейдле, Флоровского, Вл. Ильина, Федотова... Они были руководителями и доброжелателями Русского Студенческого

* См. также "Автобиографию" Т. М. Милютиной в Вестнике №152 и отрывки из Воспоминаний в №159.

Христианского Движения, и их доклады делали значительными съезды, собрания, семинары.

Мой муж — Иван Аркадьевич Лаговский — читал лекции в русском Богословском Институте и был одним из руководителей Р. С. Х. Движения.

Я была очень молода, и поэтому в памяти у меня остались не умные мысли и высказывания, а все необычное и — прочнее всего — смешное. Поэтому запомнила я свою парижскую жизнь крайне субъективно.

В сентябре 1928 г. съезд Движения был устроен под Амьенем, в замке Савез, любезно предоставленном его владельцем на время съезда. Там были чудесные цветник и парк. Заседания проводились преимущественно на открытом воздухе, на газоне между замком и цветником. Душой съезда был председатель Движения профессор Зеньковский. На открытии съезда Василий Васильевич говорил о нашем одиночестве в огромном, равнодушном мире. “Кто откликнется на наш призыв?” — воскликнул Василий Васильевич и замолчал. В ту же секунду осел, пасшийся неподалеку на парковой лужайке, бодро прокричал свое “и-а”. Хохоту было до слез, веселее всех смеялся докладчик. Так и осталось неизвестным — сам ли осел был таким сообразительным, или кто-то, зная ораторские приемы Василия Васильевича, — в нужную минуту дернул его за хвост!

Съезд кончался. На прощальном дружеском обеде произносились речи. Профессора Зеньковского просили огласить письмо, якобы посланное кем-то не попавшим на съезд. На самом деле всё письмо было составлено из мыслей и фраз самого Василия Васильевича. Когда ничего не подозревавший В. В. дошел до своей излюбленной фразы, которой он деликатно прерывал какие-нибудь глупые высказывания: “И в этом есть своя правда, господа, но в сущности это неправильно”, — смех уже нельзя было удержать.

После съезда к нам — рижской студентке Жене Македонской и ко мне — подошел профессор Федотов, протянул нам ключ от своей квартирки в Латинском квартале и сказал, что семья его уже на даче и он уезжает — квартира две недели будет совершенно пуста и мы можем в

ней жить, чтобы посмотреть Париж. Вот было чудо! Денег у нас было мало, в гостинице мы бы жить не смогли. Для нас это было большое благо. Так для меня Георгий Петрович Федотов и остался чутким, деликатным, нежным и внимательным. И как странно мне было потом слышать мнение других, да и самой видеть его в споре. Оказывается, он считался самым беспощадным.

Первое, куда я попала в сентябре 1930 г., — был общий Съезд Движения в местечке Монфор, недалеко от Парижа. Это была территория французских молодежных лагерей. Длинные деревянные бараки служили нам: один — столовой, другой — залом для собраний, третий — походной церковью, которая напоминала скорее лес, до того была в ветках и цветах. Были и бараки для гостей и профессуры, и мужской барак, и, наконец, женский, с нескончаемыми оживленными разговорами. Душой этого нашего женского барака была Елизавета Юрьевна Скобцова — будущая мать Мария. Я видела ее впервые и была совершенно поражена и пленена. Внешне она была, наверное, даже непривлекательна: очень беспорядочная, совершенно не обращающая внимания на свою одежду, очень близорукая. Но эти близорукие глаза так умно поблескивали за стеклами очков, румяное лицо улыбалось, а речи были до того напористы, такая убежденность была в ее высказываниях, так страстно она была одержима какой-нибудь идеей или планом, что невозможно было не верить в ее правоту, в абсолютную необходимость того, что так горело, так жгло ее душу. Я никогда не слышала, чтобы она о чем-нибудь говорила равнодушно. Если для нее какая-либо тема не звучала — она просто не вступала в разговор.

В тот период ее сердце было полно жалости к русским рабочим во французской провинции. Она рассказывала о своих поездках, о беседах с рабочими, о стремлении вырвать их из пьяной и бессмысленной жизни, о том, в какой тоске и скуке они живут.

Не то, что мир во зле лежит, не так!
Но он лежит в такой тоске дремучей!
Всё сумерки, а не огонь и мрак,
Всё дождичек, не грозовые тучи.
Ты покарал за первородный грех
Не ранами, не гибелью, не мукой —
Ты в мире просто уничтожил смех
И все пронзил тоской и скукой.

Эти строки написаны Елизаветой Юрьевной во время поездки в Гренобль. Она была секретарем Движения для провинции. Но и внешнее благополучие и духовная успокоенность совсем не устраивали ее:

Посты и куличи. Добротный быт.
Ложиться в полночь, подниматься в десять,
Размеренность во всем — в любви и гневе.
Нет, этим дух уже по горло сыт.
Не только надо этот быт сломать,
Но и себя сломать и искалечить,
И непомерность всю поднять на плечи
И вихрями чужой покой взорвать.

Необычайная жизненность, энергия, бунтарство были в ней.

Одним из самых лучших ораторов был профессор Зеньковский. Рассказывали, что на одном из первых съездов студентка Сорбонны красавица и умница Милица Лаврова — будущая жена Николая Михайловича Зернова — должна была рассказать о парижских кружках Движения. Она произнесла только: “Париж большой, большой“, — увидела смотрящих на нее из зала людей, совершенно потерялась и замолчала... Сейчас же около нее оказался Василий Васильевич, сказал, что лучше невозможно было выразить огромность и враждебность мира, и произнес речь, может быть лучшую, как утверждали слышавшие, среди всех его замечательных докладов.

На съезде в Монфоре я была свидетельницей следующего. Уже было темно, доклад профессора Зеньковского был последним в этот день. Внезапно потухло электричество. Василий Васильевич продолжал говорить, только перестал ходить. Принесли свечу, зажглось электричество. В. В., ни на секунду не прерывая свою речь, потушил свечу. Потухло и электричество. В. В. зажег свечу — зажглось и электричество. В. В., продолжая говорить,

потушил свечу — воцарилась темнота. Пришлось сделать перерыв, не потому, что эти неполадки мешали оратору, ничуть, но в зале было уж слишком веселое оживление.

После очередного дня съезда, напряженного и загруженного докладами (а среди докладчиков были Бердяев и о. Сергей Булгаков), мы приходили к себе в барак и должны были бы отдыхать. Но тут-то и начинались разговоры с Елизаветой Юрьевной, которые кончались глубокой ночью. Она была бессонная и неутомимая.

Много лет спустя, в годы немецкой оккупации, колючая проволока окружила подобный молодежный лагерь в Компьене. Бараки были использованы под концентрационный лагерь, куда свозили заключенных из парижских тюрем. Туда, 21 апреля 1943 г., привезли из форта Ромэнвилль Елизавету Юрьевну, оттуда ее отправляли в Германию, в Равенсбрюк, на смерть.

*

Я очень испугалась, когда впервые увидела нервный тик Бердяева. В двухтомнике “Блок в воспоминаниях современников“ приводится выдержка из письма Блока — Белому: “У Мережковских был журфикс с высыванием Бердяевского языка и другими ужасами“. Комментатор пишет: “Имеется в виду недуг Н. А. Бердяева — конвульсии языка во время говорения“. Это не совсем правильно — именно, когда Бердяев говорил, делал доклад, тик случался реже. На всех конференциях и заседаниях Николай Александрович сидел в президиуме, на виду у всех. Очень боялся фотографов, так как время от времени его рот широко раскрывался, язык как бы вываливался, голова судорожно закидывалась, правая рука поднималась к голове. Это было очень страшно, все старались делать вид, что не замечают.

На один из съездов Движения, проходивший в Бьервиле, была написана прекрасная поэма-пародия — “Бьервильский бой“. Там есть такие строки:

А Лопухин все пел и грозно
Смотрел на присмиривший зал.
Уж раза два ему серьезно
Язык Бердяев показал.

Рассказывали о случае на экуменическом съезде в Англии. На православном богослужении какой-то англичанин, видя эти страшные гримасы, решил, что человек передразнивает священнослужителя. Он подошел к Бердяеву с требованием, чтобы тот покинул храм. Потом, узнав, кто это и в чем дело, — был в отчаянии, не знал, как заглядеть.

На этом же съезде профессор Флоровский промочил ноги. Один из студентов Богословского института дал ему свои сухие носки. На пятке Георгия Васильевича засветилась большая дыра. Проф. Зеньковский сказал ему об этом, на что Флоровский безмятежно ответил, что носки не его!

Бердяев очень любил собак. Рассказывали, что он однажды в Берлине устремился за шотландским терьером, которого вела на поводке немолодая дама. Возмущенная настойчивым преследованием, дама остановилась и потребовала прекратить погоню. Тогда — будто бы — Бердяев протянул руки по направлению к собаке и воскликнул: “Но она так прекрасна!” Рассказчики весело утверждали, что дама, уверенная, что преследуют ее, была обижена чрезвычайно.

Значительно позже, в какой-то очередной праздник Движения, было устроено шуточное заседание Религиозно-философской Академии. На небольшом возвышении, за столом сидело шесть человек, никак не изменивших своей наружности и ничем внешне не напоминавших тех, за кого они собирались говорить. Сбоку, в первом ряду, сидели наши “киты”, предчувствовавшие, что их будут пародировать. Настроение у всех было напряженное — боялись бестактности. Народу собралось очень много, и все смотрели не на “артистов”, а на наших маститых профессоров. Особенно недовольные лица были у Бердяева и Вышеславцева, но как весело, от души, они потом смеялись, да и все остальные. Наши умные молодые мужчины блестяще составили речи. С первых же фраз можно было угадать, за кого говорят. Никакого внешнего подражания не было, все было умно и тонко. Темой всех речей, по трафарету, был взят “жил был у бабушки серенький

козлик”. Пародировали Бердяева, Зеньковского, Федотова, Вышеславцева, Ильина, Лаговского. Все долго потом вспоминали этот веселый вечер.

Самым красивым, элегантным и благополучным был профессор Вышеславцев. Он это знал. Во всяком случае, несколько лет спустя, когда мы хлопотали по устройству его лекции в Тарту и гордились, что достали кафедру, за которой он мог бы стоять во время лекции, он категорически и даже с негодованием отказался, сказав, что не будет видно его ног! Это нас всех и поразило, и разве-селило.

В вышедшей в 1980 г. в издательстве “Мысль” книге В. А. Кувакина “Религиозная философия в России. Начало XX века” упомянуты почти все. Материал дан богатейший, и если откинуть оценки и думать самому, то можно получить много. Меня удивило, что Религиозно-философскую Академию Кувакин счел учебным заведением и сказал, что она не оправдала себя, не дав сколько-нибудь известных учеников. А она была — братство религиозных мыслителей!

Профессор Карташев был назван религиозным писателем, а он знаток истории церкви. О лекциях его все отзывались с восторгом. Он будто бы только что побывал на одном из Вселенских Соборов, споры отцов церкви еще горели в его сердце и он входил в аудиторию, чтобы поделиться с молодыми друзьями тем, что еще кипело, не улеглось в его душе. Одна такая лекция решила судьбу Всеволода Дунаева, приехавшего из Тарту в Париж для поступления в Богословский Институт. Молодой человек ужаснулся условиям в общежитии, твердо решил уезжать обратно. Один день был на занятиях и, после лекции Карташева, примирился со всеми невзгодами — очарованный и покоренный.

Интересна и хороша была и молодежь Движения. Все жили более чем скромно, но никого это не угнетало. Я что-то не припомню среди нас материально благополучных. Всяких начинаний и занятий было у нас выше головы: и детская работа, где мы старались этих маленьких, почти уже французов, приобщить к русской

культуре, и кружки, и летние лагеря и съезды. По четвергам и воскресеньям, для маленьких — воскресная школа, для школьников постарше — для мальчиков кружки “Витязей”, для девочек — кружки “Дружинниц”. Во Франции школьных занятий не было не только по воскресеньям, но и по четвергам, и родители были рады, что дети в эти дни были заняты и под присмотром.

Постепенно я втянулась в парижскую жизнь — посещала музеи и выставки, просто бродила по этому удивительному городу и поэтому могла с восторгом показывать Париж приезжавшим из Прибалтики знакомым и полужнакомым. Так как обо мне они знали от моей мамы, то всегда привозили от нее черный хлеб — самое желанное. В русских магазинах он был, но все-таки какой-то не настоящей.

Старалась не пропускать литературные чтения. Ходила и на “Зеленую Лампу”, но Гиппиус и Мережковский казались мне неискренними и желчными. Мережковский тогда искусно жонглировал огромнейшим материалом апокрифов и исторических выдержек. Получалась интереснейшая мозаика. Но очень мешало чувство неорганичности этой постройке. Казалось, что всё можно перетасовать иначе и смысл тогда тоже станет иным.

Холодом и уверенностью в себе веяло от Бунина. Сквозь облик великого мастера все время просвечивал пренебрежительный человек. Это впечатление не изменилось и в 1938 г., когда Бунин — лауреат Нобелевской премии — приезжал в Прибалтику, куда мы, к тому времени, уже вернулись.

Умной, милой и веселой была Тэффи. Это она, впоследствии, единственная одобрила больного Куприна за его отъезд в Советский Союз, и среди всех злобных и возмущенных писательских выкриков — сказала свое верное слово, что не Куприн бросил всех, а они все давно, давно его оставили.

Интересно было на чтениях Ходасевича. Он тогда писал прозу — своего Державина, теперь и у нас напечатанного. Был он совсем больной, серо-желтый. У него тогда были личные горести, и мы все ему очень сочув-

ствовали. Видела я тогда на чтениях Нину Берберову. Мне она казалась очень красивой. Ее романом “Книга о счастье” все тогда зачитывались.

Среди всей эмигрантской разногласицы писатели и поэты были как некие острова. Особенно одиноко и отчужденно стояла среди всех Марина Цветаева. На ее чтения я ходила все годы.

Эти чтения устраивались не часто, обычно в клубе “возвращенцев”. Правая эмиграция косилась на всех, ходивших в этот клуб. В те времена не было и речи о каком-либо реальном возвращении в Советский Союз, но члены этого клуба, все эти взъерошенные молодые люди, твердо и правильно стояли на том, что в отрыве от Родины нет правды. Мне очень запомнилось первое впечатление. Это были юношеские стихи. Я закрывала глаза и видела особенную, пленительнейшую девушку, думающую и чувствующую не так, как другие, знающую для выражения этого неповторимого свои удивительные, одной ей подвластные слова. Я открывала глаза — и у меня физически начинало болеть сердце. Передо мною была немолодая, неумело одетая женщина. От нее веяло неуютом и полной неприспособленностью к жизни. Неровно подстриженные волосы спереди челкой доходили до бровей. От этого лицо теряло свои естественные пропорции, становилось тяжелым и некрасивым. Только глаза были умными и задумчивыми и смотрели далеко. Меня чрезвычайно мучил этот разрыв между реальной Цветаевой и той чудесной, из стихов. И только теперь, вглядываясь в фотографии, лицо Цветаевой начинает мне казаться красивым.

Владимир Смоленский был очень красив. Я не знала тогда, что самая очаровательная и талантливая девушка нашей дружной молодой компании — Таисия Павлова — станет через несколько лет его женой. Это о ней он сказал:

Оттого, что я тебя люблю,
Ласточку веселую мою.
Мой чудесный золотой цветок,
Мой в аду не тающий ледок —
Там, на запредельных высотах,
В недоступно-близких небесах.

Благостна, печальна и светла
Божия улыбка расцвела.

Они прожили вместе 20 лет, по-своему счастливых, но невероятно трудных лет, и Тася была его опорой в страшные последние два года его жизни, когда он не говорил, оперированный по поводу рака горла. Его предсмертные стихи, изданные в Париже в 1963 г., невозможно спокойно читать.

Есть легкое тело, лежащее в тяжком страданьи,
Есть свет, что сияет в бессмертии воспоминанья,
Есть сердце, что бьется и стонет в безумном усилии,
О, взмах белоснежных, уставших, страдающих крыльев.
О, бедная Тася, ты плачешь, ты любишь, страдая,
Дай в вечности губы, мой ангел, моя дорогая.
Да будет за все — за страданье, за гибель — награда
Бессмертье с тобой — мне другого бессмертья не надо.
Слышишь, Тася, любовь, что поет до скончания мира
Перерезанным горлом и полуразбитою лирой.

Стихотворение Смоленского "Россия" выражает обостренное чувство Родины и таит в себе основную трагедию эмиграции: не Родина должна быть с человеком, а человек обязан быть с Родиной.

Ты мне нужна, как ночь для снов.
Как сила для удара.
Как вдохновенье для стихов,
Как искра для пожара.
Ты мне нужна, как для струны
Руки прикосновенье.
Как высота для крутизны,
Как бездна для паденья.
Так для коней нужна земля.
А солнце для лазури.
Ты мне нужна, как воздух для
В громах летящей бури.
Нужна, как горло соловью,
Как меч и щит герою,
Нужна в аду, нужна в раю —
Но нет тебя со мною!

* * *

Довид Кнут медлительно читал длинные строфы своих стихов. Впервые в номере втором "Вестника русских добровольцев, партизан и участников Сопrotивления" (Париж 1947) — некоторое время бывшем у меня в руках — я прочла, что жена Довида Кнута Ариадна Скрябина, дочь композитора, активно участвовала во французском Сопrotивлении, из протеста против антисемитизма приняла имя Сарры Кнут и была замучена Петеновскими жандармами. В Тулузе ей поставлен памятник. Теперь есть о ней упоминания и у нас — у писателей Льва Любимова и Эмиля Миндлина, и в сборнике "Против общего врага" в статье Кривошеина.

Весь русский Париж, да и во всех странах "русского рассеяния" с интересом читали толстый литературный журнал "Современные Записки", душой и одним из редакторов которого был Илья Исидорович Бунаков (Фондаминский). Это был один из умнейших людей русского Парижа, настолько мало чувствовавший себя евреем, что не понимал необходимости отъезда из оккупированного немцами Парижа. И он же, будучи арестован, сознательно отказался от возможного побега, чтобы разделить участь евреев. Побег подготавливала тогда еще бывшая на свободе мать Мария.

Однажды, из любопытства, я была на собрании молодежных политических организаций эмиграции, которые рекламировали свои программы. Трудно было поверить в серьезность этих программ, настолько далеки от жизни, а иногда и попросту глупы они были. И какое количество! Больше всех удивили меня "младороссы". Представителями их были модные, щеголеватые молодые люди — они были согласны со всем, что было провозглашено в Советском Союзе, плюс — наследственная монархия!!! Я слышала, что их руководителей очень огорчало равнодушие последнего из Романовых к знаниям и заинтересованность только в футболе. Каждая организация ненавидела другую и утверждала свою правоту.

Две главные газеты русского Парижа — правая "Возрождение" и левая "Последние Новости" — хотя и конкурировали друг с другом, но держались вполне

лояльно. Но, среди читателей обеих газет, были пониже уровнем злопыхатели, которые “Возрождение” называли “Вырождением”, а “Последние Новости” — “Последними Гадостями”.

Этих разделений было еще мало: весной 1931г. русский Париж был разодран на две неравные части церковным расколом. До той поры большинство православных русских приходов подчинялось Московской Патриархии. В марте 1931г. был созван в Париже церковный собор, состоявший из 6 архиереев и 200 священников, который постановил окончательно отмежеваться от Москвы и перейти в ведение Константинопольского патриарха. Только епископ Вениамин (ректор Русского Богословского Института) и два монаха-священника (оо. Стефан Светозаров и Феодор Текучев) отказались подчиниться этому постановлению. К ним примкнула небольшая группа “мирян”. Среди них, согласно своим убеждениям, был и мой муж. Страсти были накалены ужасно. Иначе как большевиками нас не называли.

Лето 1931 г. мы проводили на побережье Средиземного моря, недалеко от Канн. Из Эстонии приехала моя мама. Какое это было сияющее счастьем лето! Ласковое море, горячий песок пляжа, свежая прохлада гольфных лужаек, где мы всегда отдыхали; общение с приятными людьми (образовалась целая веселая и умная компания) — весь этот счастливый мир внезапно треснул и раскололся из-за пришедшего из Парижа письма. Русский Богословский Институт, где мой муж был лектором, сообщал, что Иван Аркадьевич Лаговский уволен с работы за свою принадлежность к Московской Патриархии. Таким образом мой муж становился безработным.

Это тяжкое положение вскоре благополучно разрешилось: Движение было широких взглядов и хранило независимость. Моему мужу было поручено платное редактирование журнала Движения, и таким образом наша покачнувшаяся жизнь снова встала на свое место. Но воспоминание об этом чувстве беспомощности, выброшенности в пустоту, чужбине, на которой нет никому до тебя дела, — осталось в моей памяти навсегда. Поэтому так больно ударило мне в сердце, когда я, вернувшись на

короткое время в Париж, увидела на его улицах безработных.

Из газет было известно, что в Европе экономический кризис. Беда заключалась в переизбытке товаров. Предприятия сокращали число рабочих и освобождались в первую очередь от иностранцев. К чести Франции надо сказать, что семейных не увольняли.



На сентябрь я уехала из Парижа на океан (выше Бордо) в движенский девичий лагерь. До этого там был лагерь для девочек. Молодые руководительницы, а также старшие девочки остались и на сентябрь. Кроме того, туда приехали самые разнообразные девушки старше 18 лет. Тут была и вся наша добрая и дружная компания, и совершенно посторонние, узнавшие о лагере из газетных объявлений. Одни — чтобы не забыть или выучить русский язык, другие — просто чтобы пожить на океане.

Это было старое имение с большим каменным домом. Кругом — нескончаемый молодой сосновый лес, на всех соснах надрезы и капающая в подвешенные сосуды смола. Из нее где-то делали скипидар. Очень близко от дома начинались дюны, поросшие тонкими, колкими травами. Среди них одурающе пахнущие белые лилии. И — океан! Казалось — выпуклый от огромности, изменчивый, то приходивший в прилив, то уходивший далеко, оставляя мокрый, плотный песок, покрытый ракушками, медузами и даже морскими звездами. Океан — со страшной высоты волнами в бурю, совершенно менявшими дно. Купаться было опасно, заплывать далеко не разрешалось.

Немного позднее в лагерь приехала отдыхать Елизавета Юрьевна. По вечерам она вела беседы с девушками на самые разнообразные темы. Даже самые легкомысленные и равнодушные не могли не слушать ее. Она всегда говорила со страстным напором, убежденно и искренно.

Утро все проходило на пляже, но после обеда был священный “тихий час”, когда все обязаны были отдыхать. У нашей компании был договор с Елизаветой Юрьевой отдыхать вместе. Была наша, найденная нами площадка, охаймленная цветущим вереском и низенькими соснами. Мы сидели коричневыми спинами к солнцу и, обычно,

вязали. Елизавета Юрьевна сидела в тени. Все наши старанья ее раздеть и уложить загорать не увенчивались успехом. Она или рассказывала нам, или заставляла нас говорить, а сама вышивала. Это вышивание было необычно и очень нас занимало. Между кружками пальцев была натянута плотная, простая материя, на которой ровно ничего не было нарисовано. А Елизавета Юрьевна рисовала прекрасно. На этой поверхности появлялись причудливые рыбы, горбились их спины, сверкала чешуя, извивались хвосты. Елизавета Юрьевна знала стелющиеся и покрывающие швы старинного иконного шитья, и нитки, подобранные ею, были необычайных, перекликающихся тонов. На эти рыбы ложилась тонкая сеть, к ним протягивались руки, над ними возникали согнувшиеся, с изумленными лицами, фигуры рыбаков — апостолов. Так, к концу нашего месячного отдыха была вышита Елизаветой Юрьевной икона на тему из Евангелия, о лове рыбы. Композиции ее икон всегда были необычны. Например, уже позднее — я видела вышитую ею икону Страстного Благовещения (иногда Страстная Пятница приходится на 25-ое марта). Вместо лилии в руках архангела был крест.

Мы умоляли Елизавету Юрьевну в каждый "тихий час" рассказывать нам что-нибудь из своей молодости. Мы прекрасно знали, что молодость ее была полна исканий и раздумий. Это был Цех Поэтов, Гумилев и Ахматова, башня Вячеслава Иванова и Блок, над всем и всегда — Блок.

Когда Елизавета Юрьевна рассказывала о своем первом посещении Блока, я сразу же представляла себе ее дочь Гаяну. Вот такой яркой, румяной девушкой, по-мальчишечьи нескладной и резкой в движениях, вошла она к Блоку. Такого румянца, пожалуй, даже волнение не могло потушить. Слушая рассказ, мы все хором заявляли Елизавете Юрьевне, что она попросту была влюблена в Блока. Елизавета Юрьевна ответила нам, что в те времена не было ни одной думающей девушки в России, которая не была бы влюблена в Блока. Никто из нас тогда не знал, что чувство это было неизмеримо больше и сложнее влюбленности и прошло через всю жизнь.

В последний вечер девичьего лагеря все руководительницы собрались в крошечной комнатке заведующей лагерем — Марии Павловны Толстой. Было тесно, сидели, прижавшись друг к другу, говорили о разном и принялись определять понимание счастья. Большинство считало счастьем взаимную любовь. Мне запомнились два определения.

Дочь о. Сергия Булгакова — Мария Сергеевна, — все еще сумрачная и трагическая после развода со своим трудным и странным мужем (теперь я знаю, что это был герой "Поэмы горы" и "Поэмы конца", оставивший Марину Цветаеву ради Марии Сергеевны) — сказала, что счастье может быть и в том, чтобы бросить себя под ноги человеку, о котором знаешь, что он этого не стоит. А Елизавета Юрьевна сказала, что счастье — в полнейшем отказе от себя и служении людям.

Обе сказали о себе правду.



Я вернулась в Париж и была потрясена количеством безработных на улицах. Осенью 1931 г. безработица была в разгаре. Заводы и предприятия освобождались от ненужной им рабочей силы — преимущественно от русских. Перестав зарабатывать и не имея на чужбине никаких корней, они очень быстро оказывались под открытым небом. Станции метро на ночь закрываются, поэтому ночевать приходилось на скамейках бульваров, или под арками мостов, у самой воды. Русские общественные организации старались помочь в этом бедствии, собирая деньги и покупая на них талоны на ночлеги и обеды. Всюду, где производилась бесплатная выдача этих талонов, выстраивались непривычные для парижан очереди.

Хотя люди были самые разнообразные, но какая-то печать отверженности уже легла на их лица, бездомность помяла их одежду, и в толпе прохожих можно было сразу и безошибочно узнать безработного. Большинство даже и не пыталось искать работу — это было безнадежно. Двери ночлежных домов "Армии Спасения" (Armée du Salut)

открывались в 7 вечера и принимали поток людей, сумрачных и усталых от беспечно и бездомно проведенного дня, промокших и продрогших, если этот день был еще и дождливым. У тех, кому не досталось талона на ночлег, была возможность переночевать в бесплатной ночлежке. Это был огромный зал с длинными рядами скамеек, вдоль которых, на уровне груди сидящих, был натянут толстый канат. На этот канат сидящий опирался своими скрещенными руками, склонял на руки голову и так засыпал. Рано утром канаты отвязывали. Спящие вздрагивали, просыпались — для них начинался новый тяжелый день, с бесконечными хождениями по улицам огромного, безжалостного города.

Наша молодая компания очень близко приняла к сердцу обрушившееся на русских бедствие. Хотелось хоть чем-нибудь помочь, невозможно было ничего не предпринимать. В начале мы смогли осуществить только самый минимум — дали возможность какой-то части русских безработных в течение дня иметь крышу над головой. Движение дало нам в пользование зал во флигеле. Первое время мы решили собирать между собой деньги на покупку сахара, чая и булок. Со второго же дня существования нашей чайной — помещение наполнилось до отказа. Здесь безработные могли спокойно сидеть в тепле, читая газеты и журналы, которые нам сразу же стали бесплатно присылать редакции, пили сладкий чай с булкой, а очередная дежурная успевала только наливать. О нашей “чайной для безработных” стали писать в газетах, главным образом журналисты Любимов и Днепров (Рощин), оба впоследствии вернувшиеся на Родину. От самых различных людей стали поступать деньги. Уже мы смогли покупать талоны на ночлеги в ночлежках “Армии Спасения” и тут же раздавали нашим посетителям. Чайная превратилась в столовую. В больших котлах варился густой мясной суп. Движение бесплатно давало нам помещение и газ, наша молодая компания работала вдохновенно, посетители чайной нам помогали: мы вместе покупали продукты, убирали в конце дня помещение. Таким образом деньги были нужны только на покупку

продуктов. Ежедневно мы кормили около ста человек — деньги были нужны.

С утра и до вечера я была в доме №10 на бульваре Монпарнасс, где в большом особняке размещалось в те годы Движение. Дежурила в нашей столовой, помогала мужу перепечатывать материалы для “Вестника”, вела группу маленьких по четвергам в нашей воскресно-четверговой школе. Я была очень неравнодушна к крошечной Марьюшке Татищевой, такая умная и очаровательная была девчурка. Ставили “Красную шапочку”, и Марьюшка была волком. Впопыхах не сняли бантов, и за ушами волчьей маски возвышались два больших розовых банта! Такой незабываемый волк!

Однажды меня позвали к телефону, так как спрашивали “заведующую столовой для безработных”. Никаких заведующих у нас не было — просто я была единственная замужняя в нашей компании, а, следовательно, не работающая и могущая больше других участвовать в этом добром и дорогом для нас деле. Со страхом я выслушала, что меня просят приехать к пяти часам (адрес был около Елисейских полей) и рассказать о нашей столовой на устраиваемом в нашу пользу “файф-о-клоке”! Времени, чтобы поехать домой и переодеться, не было.

Большие, очень интересные по архитектуре и непохожие друг на друга дома, построенные в конце прошлого века на изумительных улицах, отходящих как лучи от Триумфальной Арки, всегда поражали мое воображение. Я вошла в подъезд указанного дома, по ковровой лестнице поднялась на второй этаж (во Франции он называется первым), двери были раскрыты, за столиком сидела нарядная дама и продавала входные билеты. Я робко сказала, что меня пригласила Елена Матвеевна Таубе, что мое имя Тамара Лаговская. Позванная хозяйка всего этого начинания всплеснула руками, взглядевшись в меня, сказала, что теперь ей понятно последнее слово телефонного разговора. Оказывается, я сказала: “Боюсь”. Принялась меня целовать, спросила, могу ли я рассказывать на английском языке. Я ужаснулась и сказала “Нет”. — “Ничего, переведем!” И я была введена в сияю-

щую люстрами анфиладу комнат. Так мне пришлось увидеть совершенно иной круг русской эмиграции.

У многих состоятельных русских людей деньги находились в заграничных банках, поэтому революция лишила их только денег и имущества, находившихся в России. Попав за границу, они продолжали свою благополучную жизнь. В царское время барон Таубе был сенатором.

Елена Матвеевна читала о нас в газетах, собиралась послать деньги, но решила, что этого недостаточно, и с помощью своих друзей организовала концерт с беспроигрышной лотереей. Тэффи согласилась прочесть свой рассказ, Надежда Плевицкая — спеть несколько песен, какая-то очень привлекательная маленькая балерина танцевала, кто-то очень хорошо играл на рояле. Наступила моя очередь. Боялась я ужасно, перевод даже помогал — была возможность собраться с мыслями. Думаю, что сама тема, моя молодость, мой скромный вид и моя взволнованность подействовали на всех: мне пожимали руки, Тэффи и Плевицкая меня целовали. До этого я все приглядывалась к ним и прислушивалась к их разговору. Речь шла о стихотворении Тэффи “Березанка”, которое Плевицкая собиралась превратить в песню, напевала тихонько мотив.

Был уже вечер, когда я приехала на “наш Монпарнас”, прижимая к себе китайскую расписную фарфоровую коробку с крышкой. Ее кто-то выиграл в лотерею, сразу подарил мне, и в нее были положены все вырученные деньги — несколько тысяч франков — сумма большая по тем временам, обеспечивающая нашу столовую на много месяцев.

Елена Матвеевна Таубе была очень милым и добрым человеком и осталась нашим доброжелателем и в дальнейшем.

Весной 1932 г. мы переменили квартиру и переехали из одного южного предместья Парижа в другое: из Ванв в Исси-ле-Мулино. Из окон нашего шестого этажа открывался волшебный вид. Особенно ночью! Светлым виденьем стоял над всем городом собор Святого Сердца.

В полночь он светился еще и изнутри: в нем совершалась особая месса — о грешном Париже! Грешный же Париж в это время веселился у подножия храма в ночных кабазах Монмартра. Дерзким пальцем вонзалась в небо вспыхивавшая рекламами Эйфелева башня. И над всей россыпью разноцветных огней — дымно-розовое ночное парижское небо!

Рядом с нами был блок новых домов с дешевыми квартирами, в которых поселилось много русских. Там жили наши друзья — семья художника Георгия Круга (впоследствии монаха и известного иконописца). Я дружила с его сестрой и была очень привязана к его маме, совершенно удивительному человеку. Бывая у них, я часто видела то игравшего около дома славного, белокурого, с вьющимися волосами мальчика лет восьми — Мура, сына Марины Цветаевой, то серьезную и строгую девушку, гладко причесанную и просто одетую — ее дочь Ариадну. А то и саму Марину Цветаеву с усталым лицом. Им жилось трудно, как и многим. Долгие годы я считала, что семья Цветаевых жила в этом доме, и только теперь, от энтузиастов и подвижников, изучающих жизнь и творчество Марины Цветаевой (не “по долгу службы”, а “пламенем души”), — от Екатерины Лубянской, Елены Коркиной, Льва Мнухина — я узнала, что Марина Цветаева приходила только в гости ко вдове Леонида Андреева, с которой была в дружбе, а жила сама в соседнем Ванв. Ее дочь Ариадна выделялась среди французенок простотой одежды, отсутствием шляпки. Летом в те годы было принято носить чулки, если же нет, то ножки должны были быть загорелыми, обутыми в лакированные лодочки, а на левой щиколотке носили браслет. У Ариадны ноги были попросту без чулок и туфли на низком каблучке. Летом 1933 г. наше Исси наводнилось точно такими же, как Ариадна, милыми, спортивного вида девушками — без шляпок и украшений. Это были приехавшие из Германии люди, не желавшие жить при деспотической диктатуре Гитлера, вовсе не обязательно евреи.

Вдова Леонида Андреева жила со своими двумя сыновьями — Саввой и Валентином. Тин был младше, а Савва на два года старше меня. Оба бывали в молодежных кружках Движения. Савва был внешне очень похож на отца — непокорные волосы, сросшиеся брови, горячие темные глаза. Темперамент был неистового. Когда во внутреннем дворе играли в волейбол и мяч отбивал Савва — надо было беречься. От азарта он не соизмерял силы удара, и мяч, летевший в стену, со страшной силой отскакивал от нее, поражая зазевавшегося. Савва увлекался балетом. Студия, в которой он занимался, находилась в одном из тупичков Латинского квартала, над ней помещалась студия художника Милиотти, где учился живописи Георгий Круг. Дедик, как мы его тогда называли, рассказывал, как старые француженки, мирно сидевшие тихими вечерами у своих крылечек, изумленно поднимали свои лица от вязаний и разглядывали смуглого, прекрасно сложенного, обнаженного юношу, обтянутого по бедрам какой-то экзотической тканью, который вылетал из дверей балетной студии, продолжая прыжки и пируэты на мостовой.

Савва был думающим юношей и его интересно было послушать. Однажды он мне услужил, достав от Бальмонта понравившееся мне стихотворение. Дело в том, что на одном из чтений Бальмонта (тогда уже довольно таки опустившегося и жившего на случайные литературные заработки) среди массы читавшихся им стихов, напевных и переливных, но совершенно неуловимых, вдруг прозвучало одно законченное. Зал оживился, было много аплодисментов. Я запомнила только начало и попросила Савву достать стихотворение. Через несколько дней он вручил мне листок, на котором на машинке было напечатано:

Слова любви всегда бессвязны,
Они дрожат, они алмазны,
Как в час предутренний звезда.
Они журчат, как ключ в пустыне,
С начала мира и донныне,
И будут первыми всегда!
Всегда дробясь, повсюду цельны,
Как свет, как воздух беспредельны.

Легки, как всплески в тростниках,
Как крики птицы опьяненной,
С другою птицею сплетенной,
В летучем беге, в облаках.

Машинка Андреевых не печатала букву “к”, и эти легкие, точно вспархивающие буквы, вписанные рукой Саввы, в свою очередь говорили о летучем беге и казались мне птицами. Внизу была подпись Бальмонта — Савва, перепечатав, ходил к нему.

Марина Цветаева в письме к О. Е. Черновой от 4 апр. 1925 г. пишет: “... Детей, кроме Саввы не видела никого, знаю только, что свободные часы проводят на деревьях и что мать, чтобы их найти, должна глядеть вверх”. А 26 мая 1934 г., в письме к А. Тесковой: “... Савва танцует в балете Иды Рубинштейн и весь заработок отдает матери”. В письме к Тесковой от 24 авг. 1934 г.: “... Савва, которому уже 25 лет ... принят в Казино де Пари — послужила ему его обезьянья лязьба по вшенорским деревьям — танцор и танцор замечательный. А весь облик — облик Парсифали: невинность, доверчивость, высокий лад, соединенный с полным дикарством”.

Савва Леонидович Андреев (1909–1970) умер в Латинской Америке.

Добрая дружба связывала моего мужа с Владимиром Николаевичем Ильиным. Талантлив он был фантастически! Ни у кого из наших профессоров я не видела, во время выступлений, каких-либо конспектов, но все же все они выступали с заранее продуманным материалом. И только Ильин думал и развивал данную ему тему во время самого доклада. Говорили, что он кончил три “смежных” факультета: философский, естественный и консерваторию в Киеве, богословский в Берлине. Писал собственные композиции. Говорил, что, когда остается в комнате один — его мучительно начинают окружать самые разнообразные звучания, будто гигантский оркестр настраивает свои инструменты. Спасти от этого можно было только выбрав из этого хаоса нужные сочетания и записав их. Но, записав, надо было их и проиграть. В помещении Движения, в зале, стоял рояль. Рядом

висело расписание — кто, за кем и когда мог пользоваться роялем. Владимир Николаевич никогда не мог уложиться в свои полтора часа, чувствовал, что за его спиной уже стоит следующий претендент, страшно раздражался. Однажды вскочил и хватил об пол рояльную табуретку. Та разлетелась вдребезги!

Переехав в тот же блок домов, где бывала Цветаева, который, как теперь стало известно, находился в Исси-ле-Мулино, на рю де Клармар, Ильин стал часто бывать у нас. Придя после переезда, он с волнением и совершенно серьезно жаловался на то, что он сам причина своих бед. “Понимаете, — говорил он, — моя хозяйка типа ведьмы, типа ведьмы! Мне бы молебен отслужить и ладаном покурить, я же, боясь клопов, серную дезинфекцию сделал. А кому серой курят!?! Отсюда все беды”. Потом я с изумлением узнала, что “хозяйка типа ведьмы” была вдова Леонида Андреева. Думала, как несправедлив! Но мне посчастливилось читать “Неизданные письма” Марины Цветаевой, и ее характеристика Анны Ильиничны Андреевой — не лучше. “Своевольна, тяжела, сумасбродна, внезапна, совершенно непонятна ... беседовать не умеет, никогда не банальна. Неучтима и неподсудна...” (Из письма Марины Цветаевой О. Е. Черновой от 14 фев. 1925 г.).

Профессор Ильин читал лекции в Русском Богословском Институте и до переселения в Исси там и жил. Студенты Института охотно и весело рассказывали о нем всякие истории. Уверяли, что на деньги, полученные за книгу “Всенощное бдение”, Ильин купил модные брюки. С добродушным ехидством называли их “всенощные брюки” еще и потому, что Владимир Николаевич поздно вечером ускользал с территории института, чтобы потанцевать. Однажды, когда он в носках, держа лакированные туфли в руках, спускался по лестнице, чтобы исчезнуть, его увидел профессор Безобразов (впоследствии отец Кассиан). Так как он сильно заикался, то его горестно-вопросительное восклицание получилось таким: “На ба-бал!?!“

В те годы увлекались чарльстоном, а это требовало тренировки. Вот Владимир Николаевич и упражнялся в

своей комнате на втором этаже. Живший под ним, на нижнем этаже, ректор Института епископ Вениамин, человек восторженный и добрейший, слыша шорохи наверху, принял их за земные поклоны. Умилился, и за обедом в трапезной произнес речь о том, как мы легко, как безжалостно осуждаем человека, считаем его легкомысленным (все поняли, о ком речь), а ему, грешному, посчастливилось проникнуть в тайну души, в подвижность — глубокой ночью кладутся земные поклоны! Не выдержав, совершенно красный, Ильин выбежал из трапезной, а епископ Вениамин умиленно счел это смиренным и скромностью, и об этом тоже сказал прочувственное слово.

Раз уж вспомнился Богословский Институт, невозможно не рассказать случай с архимандритом Иоанном. Он любил покушать и умел себе приготовить. За это студенты его прозвали — отец Молоховец (фамилия составительницы старинной кулинарной книги). Весело рассказывали, как один благочестивый шофер приобрел собственную машину и хотел ее освятить. Пригласил отца Молоховца отслужить молебен. Тот рассудил, что автомобиль можно назвать храминой и взял чин освящения дома. Все шло благополучно, пока отец архимандрит не возгласил: “О еже стояти храмине сей недвижно на камне сем!” Произошло общее замешательство.

И еще любили вспоминать, как добрейший владыка Евлогий принимал желавших поступить в Институт. Однажды перед ним предстал немолодой армянин и, акцентируя букву “а” и пронзительно произнося “я”, сказал: “Владыко святой! Я очень много в жизни пострадал от женщин — и пришел теперь к вам успокоиться”. Говорят, что он испуганно вылетел из комнаты — так вспыхнул гневом Владыка.

Неутомимым рассказчиком институтских историй был друг моего мужа — Феодосий Георгиевич Спасский.

Душой Богословского Института был отец Сергей Булгаков. Я даже не решаюсь рассказывать о нем — слишком велика дистанция. Я его всегда чувствовала великим — несмотря на простоту и доброту его отношения.

К сожалению, повороты в моей судьбе трижды полностью уничтожали мою переписку. В марте 1949 г., в результате обыска, погибло письмо из Парижа с описанием последнего года жизни отца Сергея. Оперированный по поводу рака горла, не могущий говорить, он продолжал совершать богослужения. Безмолвные. Собиравшие массу молящихся.

Из-за того, что мой муж дружил с Ильиным, одна из передряг в жизни Владимира Николаевича произошла на моих глазах. Он был очень увлекающийся человек, тогда еще не женатый, совершенно потерял голову, влюбившись в молоденькую девушку, приехавшую из Эстонии в Париж для поступления в Сорбонну. Едва восемнадцатилетней Тане было лестно обожание известного профессора. Дядюшка Тани, у которого она жила, обеспокоенный стремительно развивающимися событиями, написал родителям Тани, что в нее влюбился профессор, из которого уже сыплется песок. Каким-то образом содержание этого письма стало известно Ильину. Он вбежал совершенно взерошенный в тихую комнату "Вестника", где я перепечатывала очередную статью для журнала. Настойчиво требовал от меня немедленного ответа: "Сыплется или не сыплется?!". Ничего не понимая и испуганная, я наугад сказала, что не сыплется. Это его несколько успокоило, и он сказал, что ему нужны брюки для секунданта, так как он вызвал на дуэль (он назвал фамилию — это был дядюшка Тани), а у его секунданта (он тоже назвал фамилию) такие брюки, что их брюками невозможно назвать! Я знала этого молодого человека — умного, тонкого ценителя поэзии, совершенно к жизни неприспособленного и, действительно, одетого во что-то весьма приблизительное. Брюки сразу же достали из запаса мужской одежды, которую присылали со всех концов для раздачи безработным. Дуэли, конечно, не было. Благоразумный дядюшка не принял вызова. Таню отправили к родителям: с Сорбонной у нее не очень получалось. А очень мне симпатичный секундант с тех пор какое-то время ходил в хороших брюках.

В воскресенье наша столовая была закрыта: в ее помещении собирались "Витязи" — и мы частенько всей компанией, вместе с нашими умными и остроумными мужчинами, уезжали в окрестности Парижа. Чаще всего это был Буживаль, Марли или Фонтенбло. Нашим "путеводителем" всегда был Юрий Павлович Казачкин, спортивный, подтянутый, с картой того кусочка местности, куда мы отправлялись. Он был энергичный и неизменно веселый. За участие в Сопротивлении он был арестован весной 1943 г., был в Бухенвальде, чудом вышел живым, правда, с совершенно расстроеным здоровьем.

Иногда по воскресеньям мы устраивали праздничные собрания. Всегда было уютно и по-домашнему. Темы и литературные, и по искусству. Одно из этих собраний выхвачено как лучом прожектора из "беспамятства дней". Это было одно из воскресений марта 1932 г. Мы — хозяйки собрания — хлопотали за чайным столом, доклад только что кончился. Вдруг в открывшуюся дверь вошла монахиня. Черный апостольник обрамлял милое, знакомое, смеющееся лицо. За стеклами очков поблескивали умные, веселые глаза. Это была Елизавета Юрьевна. Мы бросились ее обнимать и целовать. Все засыпали ее вопросами. Три дня тому назад, в Сергиевском Подворье (церковь Русского Богословского Института) было совершено пострижение Елизаветы Юрьевны. С этого дня она стала монахиней Марией. Постриг совершался при закрытых дверях и был давно задуман Елизаветой Юрьевной как тайное монашество. Предполагалось, что об этом никто не будет знать и ничто внешне не изменится в ее жизни. Просто она примет известные духовные обязательства. Митрополит Евлогий, принимая от нее монашеские обеты, определил местом ее аскезы "пустыню человеческого сердца". По традиции, после пострига, трое суток человек остается в храме в полном одиночестве. Так осталась и Елизавета Юрьевна. Церковь Сергиевского Подворья, расписанная художником Стеллепцким, располагала к раздумью. На низких сводах потолка изображены шестикрылые серафимы, закрывающие лица. Это был

целый вихрь сплетающихся серо-розовых крыльев. Вечером третьего дня раздумий Елизавета Юрьевна приняла определенное решение — выйти в мир явно, монахиней, и начать строить новое монашество. Смеясь, она сказала, что очень много способствовала этому решению монашеская одежда, с которой ей никак не хотелось расстаться. Всю жизнь она тяготилась вещами, одета она всегда была небрежно, что-нибудь было оторвано, что-нибудь торчало. И волосы доставляли неприятности. А тут — длинная, просторная черная одежда скрывала фигуру, апостольник, окаймляя лицо, покрывал волосы, спускался на плечи и грудь. Первая одежда в жизни, говорила смеясь мать Мария, которая приятна, своя, удобна, которую она не замечает. Итак, она вышла из храма в мир и пришла к нам — к людям! Мы проговорили до поздней ночи.

Так началось ее монашество, “не предусмотренное канонами” и являвшееся искушением для большинства благочестивых верующих. Она продолжала жить со своею матерью — Софьей Борисовной Пиленко, со своей 19-летней дочерью — Гаяной Кузьминой-Караваевой, со своим 13-летним сыном от второго брака — Юрой Скобцовым. Она была полна энергии и решимости. В ее мечтах было большое дело: устройство дома-общежития для бездомных и несчастных (типа братства или какого-то нового монастыря), миссионерские курсы, дома для престарелых, бесплатная столовая, помощь русским, находящимся в тюрьмах, сумасшедших домах и больницах. Все это и было ею постепенно осуществлено — совершенно чудесным образом, одной только убежденностью в необходимости, стремительным напором. Откуда-то находились деньги, а главное — силы, чтобы все это вытянуть.

Дом в тихом переулке Вилла де Сакс, который мать Мария сняла для общежития вопреки вздохам и ужасаниям здравомыслящих людей, был двухэтажный особняк в глубине небольшого дворика. На верхнем этаже было 14 комнат. Внизу — столовая, зал, домовая церковь, целиком сделанная руками матери Марии и украшенная вышитыми ею иконами, хозяйственные помещения. Дом

был не отремонтированный, обставленный случайной мебелью.

Трудные и сложные люди поселились в нем. Житейские обстоятельства и лишения сделали их неврасцениваемыми, чрезвычайно трудными для совместной жизни. То, что для них делала мать Мария, они принимали как должное. Совершенно спокойно относились к тому, что мать Мария жила в самой худшей из десятка комнат, вернее, даже не комнате, а чулане за котлом центрального отопления. Когда звала к себе поговорить, называла это “посидеть на пепле”. Были случаи воровства и обмана. Только совершенно искренняя любовь матери Марии к людям, и именно к несчастным и искалеченным, и вера в скрытое от всех, но существующее в каждом человеке чистое и доброе лицо — переделывали эти колючие и озлобленные существа.

Материальные трудности были невероятны. Часто ночью, перед рассветом, мать Мария ездила на центральный рынок, “чрево Парижа”, где шла оптовая продажа товаров торговцам парижских рынков и где существовало правило оплаты пошлиной не только ввозимых товаров, но и вывозимых. Продавцы предпочитали отдать за бесценое скоропортящиеся продукты, чем вновь платить за них пошлину. Таким образом можно было дешево купить мясо, рыбу и овощи. Как мать Мария сводила концы с концами, кормя столько людей и содержа целый большой дом, — уму непостижимо. Она говорила, что если бы вскрыть ее череп, то там кроме комбинаций, неоплаченных счетов, ничего не нашли бы.

Во время всех этих чрезмерных и разнообразных трудностей, которые добровольно взвалила на свои плечи мать Мария, в “Современных Записках” появилось ее стихотворение:

Средь этой мертвенной пустыни
Обугленную головню
Я поливаю и храню —
Таков мой долг суровый ныне.
Сжав зубы, напряженно, бодро.
Как только опадает зной —
Вдвоем с сотрудницей, с тоской
Я лью в сухую землю ведра.

А где-то нивы побелели
И не хватает им жнецов.
Зовет Господь со всех концов
Работников, чтоб сжать поспели.
Господь мой, я трудиться буду
Над углем черным, буду ждать,
Но только помоги мне знать,
Что будет чудо, верить чуду.
Не тосковать о нивах белых,
О звонких, выгнутых серпах,
Принять обуглившийся прах
За данное Тобою дело!

Все это стихотворение как нельзя более подходило к общежитию. Мы так и стали его звать — “обугленной головней” — и, как и в библейском рассказе, головня — благодаря страстной уверенности поливавшего ее — зацвела. Общежитие удалось.

На лето я уехала к маме в Эстонию. В августе там проходил Прибалтийский съезд Движения. На него, среди других парижан, приехала и мать Мария.

Съезд был устроен в Пюхтицком монастыре. Мать Мария была этим чрезвычайно заинтересована. Она много общалась с монахинями и наблюдала за ними. Думаю, что обитательницы монастыря в глубине души очень не одобряли такую монахиню. Какое уж там традиционное смирение, созерцательное, аскетическое отшельничество! Она была вся в мире и среди людей и была воплощением бунтарства. В свою очередь мать Мария пришла к очень решительным выводам, что есть только личное благочестие, а монастырской жизни, как таковой, не существует. Это просто замена семейной жизни, и не на высоком уровне.

Вернувшись осенью 1932 г. в Париж, я с головой ушла в работу столовой. За год ее существования у нее появилось много друзей, радовавшихся вместе с нами нашему делу и помогавших деньгами и трудом.

Одной из самых больших энтузиасток нашей “Столовой для безработных” была Мирра Ивановна Лот-Бородина. Лектор Сорбонны, сотрудница религиозно-философского журнала “Путь”, очень своеобразная, с добрым, просто горящим сердцем. Несмотря на то, что ее муж был

француз, профессор Лот, — Мирра Ивановна осталась настоящей русской. Она часто появлялась у нас, привозя деньги или новый, придуманный ею, план действий.

Безработица не уменьшалась. В нашей столовой появилось и исчезло огромное число самых разнообразных людей. Мы им искренно сочувствовали, но все же это были незнакомые нам люди. И вот однажды, среди массы сидящих за столами людей, я впервые увидела знакомое лицо.

Это был юноша по имени Борис Вильде, на три года раньше меня окончивший тартускую русскую гимназию, очень способный, писавший стихи и слывший смельчаком. Мне сразу же вспомнилась история его неудачного побега в Советский Союз, когда он чуть не погиб в бурю на Чудском озере. Я живо себе представила, как он теперь, бросив мать и сестру, отправился искать счастья. Все мои предположения подтвердились его скупыми и не очень охотными ответами: ему надоел духовный и материальный тупик Эстонии. Для университетского образования у него не было денег. Работа, в начале, была возможна только физическая. Ему хотелось попробовать свои силы. Неизвестность и риск скорее привлекали, чем пугали его. Он ушел из дому, не взяв с собой ни вещей, ни денег. По дороге он брался за любую работу, на заработанные деньги покупал билет и какое-то расстояние проезжал на поезде. Затем снова подрабатывал. Последним местом работы была библиотека одного из замков южной Германии. Борис пробыл там несколько месяцев, приводя в порядок богатейшее собрание книг. Это дало ему возможность доехать до Парижа и даже иметь небольшую сумму денег на первое время. Взгляд светлых глаз Бориса был спокоен и пристален. Как всегда, независимостью и холодом веяло от него. Я была в ужасе. Уж кто-кто, а я-то понимала, что значит оказаться в Париже, в таком Париже, каким он был сейчас, в Париже, который всеми силами избавлялся от ненужных ему иностранцев. Оказаться с первых же дней в потоке безработных, не зная языка, не имея даже права на пособие по безработице. Не имея специальности!! Борис не разделял моих страхов и, усмехнувшись, сказал, что будет приходиться обедать, и

взял талоны на ночлеги. Каждый раз, как он появлялся в столовой, я с беспокойством вглядывалась в его лицо. Но он ничем не походил на безработного — в нем не было никакой приниженности и одежда не была потертой. В тот год в моде было ходить без шляпы — и Борис хорошо выглядел со своими тщательно причесанными, светлыми, очень мелко и круто вьющимися волосами. Вскоре он перестал ходить обедать. Наконец пришел сказать, что ему не нужны и талоны на ночлеги, так как он временно устроился у Андрэ Жида. Я была этим поражена больше, чем появлением Бориса в Париже. Андрэ Жид был тогда самым популярным человеком, властителем дум молодежи и кумиром интеллигенции. Борис сказал, что познакомился с поэтами, сотрудничающими в журнале "Числа", что жизнь налаживается.

Прошло несколько месяцев — Борис Вильде вновь появился в столовой, отозвал меня в сторону и сказал, что в самом недалеком будущем меня будет спрашивать о нем Мирра Ивановна Лот-Бородина, так как я единственная знакомая, знающая его семью. Борис сказал, что прекрасно понимает, что я о нем плохого мнения, считаю его авантюристом и человеком, способным на любые выходки, что он совершенно не собирается давить на мою совесть — я могу говорить о нем все, что думаю. Об одном только он просит молчать — о его первоначальном бесславном положении. Я, конечно, обещала. Я представила себе, что добрейшая Мирра Ивановна где-то натолкнулась на Бориса и теперь старается его устроить на работу. Все же я не удержалась, чтобы не спросить — по какому поводу М. И. им заинтересована. Борис ответил, что он является женихом ее дочери. Это было похоже на сказку. Я сразу же вспомнила одно посещение М. И., когда она приходила вместе с дочерью Ирэн. Основное впечатление от нее была белизна. Даже черты не запомнились. Она была очень молода.

Ночь я спала плохо, мысленно произнося речи о Борисе. Я никак не могла лукавить: Мирра Ивановна верила мне, но правдивые слова могли повредить Борису, а мне так хотелось его благополучия. Я прекрасно понимала,

что значит для неприкаянного, бездомного Бориса женитьба на такой девушке. Это не только любовь и счастье, этим он вошел бы в семью, живущую высокими интересами, оказался бы в среде французской аристократии духа, ему был бы открыт путь к образованию.

На следующий день Мирра Ивановна была у меня. Она была взволнована. Сказала, что Борис вошел в их дом, сразу же покорив все сердца. Особенно им очарован ее муж.

Знакомство Ирэн с Борисом произошло следующим образом: в Сорбонне на доске объявлений было повешено предложение давать уроки русского языка в обмен на французский. И адрес был — дом Андрэ Жида. Ирэн Лот, как и вся молодежь, увлекалась знаменитым писателем и, в надежде его увидеть, откликнулась на предложение. Уроки начались, и молодые люди влюбились друг в друга. Мирра Ивановна просила меня быть предельно искренней, так как решалась судьба ее дочери, но подчеркнула, что все они уже полюбили Бориса, что его материальная необеспеченность не имеет значения, что направление его ума соответствует передовым взглядам ее мужа. Я собрала все свои душевные силы и стала говорить. Начала с того, что знаю его мать, которой нелегко было одной воспитать двух детей. Знаю и люблю его сестру Раю, чрезвычайно привлекательную своей скромностью, глубиной, тишиной. Борис — человек совершенно иного склада. Талантлив, смел, не опускает головы перед трудностями. Он мог бы терпеть, ждать, приспособиться и в конце концов и в Эстонии добился бы житейского благополучия. Но он предпочел неизвестность, риск. Он не подготовил почвы, не вооружился рекомендациями — он надеялся на одного себя.

Я боялась даже взглянуть на Мирру Ивановну. В глубине души я была убеждена, что ни одна мать не согласится на брак своей дочери с таким странным, с неба свалившимся человеком. Ее реакция превзошла все мои ожидания. Со свойственной ей горячностью она заявила, что все услышанное вполне ее устраивает, что именно такой человек, даже не чуждый известной авантюристности, вполне ей по душе.

В июле 1934 г. была свадьба, и на этом закончилась неблагоприятная и мало кому известная юность Бориса Вильде. О героическом периоде его зрелости, связанном с Сопротивлением, написано много — у нас Ритой Райт в книге “Человек из Музея Человека”. Все основные черты характера Бориса Вильде проявились во время немецкой оккупации Франции: ясный ум, бесстрашие, готовность идти на любой риск. В письме от 2-го марта 1942 г. Мирра Ивановна Лот-Бородина пишет сестре Бориса Вильде (письмо находится у Б. В. Плюханова — все годы заботившегося о матери и сестре Бориса Вильде).

“Дорогая Раиса Владимировна! Не знаю, как смягчить удар, который я должна, увы, нанести Вашему сердцу, но дальше скрывать жестокую правду я не могу. Наш Борис погиб на поле чести, добровольно отдав жизнь за вторую свою Родину. Он всегда любил опасность и умер, как жил, на ответственном посту, в первых рядах защитников дорогой ему идеи. Вы можете себе представить горе бедной Ирэн, но таким мужем она не может не гордиться! Эта героическая смерть действительно достойна его исключительной личности... Ему нельзя не завидовать...”



В конце ноября 1933 г. мы уехали домой, в Эстонию. Иван Аркадьевич Лаговский был назначен секретарем Движения в Прибалтике, туда же было переведено издание “Вестника”. Наша столовая существовала еще долгое время, была очень хорошо, по-деловому поставлена и закрылась, когда экономическое положение в Европе наладились. Думаю, что это наше замечательное дело совершенно забыто. От него осталось только не совсем обычное поздравление меня с днем именин. У него есть предистория: в газете “Последние Новости”, на литературной странице, появилась шуточная переписка Чехова с одной артисткой. Уезжая в свое имение, она разрешила Чехову писать ей письма, состоящие только из слов, начинающихся на букву “п” — ее имя было Полина. И приводились два письма: “Приезжайте поскорее. Полевые прогулки прекрасны, поют птицы. Поторопитесь! Полина”. На что Чехов отвечал: “Поглупел по прихоти

прекрасной Полины! Прошу прекратить попытку! При продолжении переписки принужден подписываться — Пантон Пчехов”.

Нашей компании это чрезвычайно понравилось, и 1-го мая 1933 г. — в день моих именин — я получила адрес из слов, начинающихся на букву “т” — в честь моего имени. Подражая Чехову, пришлось к отчеству моего мужа прибавить букву “т”, изменить тоже “птичью” фамилию нашего помощника на “Тетеревлев” и придумать название для нашей столовой для безработных — “Трактир Тунейдцев”.

“Тихая, трогательная Тамара! Тезоименитство Твое торжествуем! Талантливо, твердо Ты тянешь тяжести “Трактира Тунейдцев”. Твои товарки только тарахтят, тараторят, трещат. Твой Таркадьич тактически терпит Твой титанический труд, тщетно твердя: “Телесность Твоя гает — Тамара!” Только тонконогий Тетеревлев, тень Твоя, трудится, трагической тайной томясь, терзаясь, тоскуя. Торжествуй, Тамара, — “Трактир Тунейдцев” Твое творение! Товарки”.

На обложке адреса Георгий Круг (тогда он еще не был монах и для нас был попросту Дедик Круг) нарисовал чайники и в клубах пара мой затылок.



Оживленная переписка продолжалась долгие годы, в ней, конечно, шел рассказ о событиях в жизни друзей.

В 1934 г. мать Мария сняла большой дом в 48 комнат на рю де Лурмель. Здесь и огромный зал, и гараж, в котором устроена прекрасная церковь, и просторные комнаты.

В 1935 г. дочь матери Марии Гаяна, с помощью Алексея Толстого, приехавшего в Париж, уехала в Советский Союз. Тут был очередной взрыв возмущения против матери Марии со стороны правых кругов эмиграции. Мне кажется, много общего в судьбе Гаяны и дочери Марины Цветаевой, Ариадны. Обе были энтузиастами и патриотами Советского Союза. Обе по идейным соображениям покинули родную семью. Для Ариадны это обернулось восемью годами лагерей в тяжелейших условиях и шестью годами ссылки на крайнем Севере. Для Гаяны — смертью. Она умерла летом 1936 г. Не хотелось верить

страшной вести. В Гаяне была такая же неудержимая и страстная жизненность, как и в матери Марии. Очень говорящи ее стихи на смерть Гаяны:

Я струпья черепком скребу,
На гноище сижу, как Иов.
В проказе члены все нагие,
Но это что — вот дочь в гробу ...
Не слепи меня, Боже, светом,
Не терзай меня, Боже, страданьем —
Прикоснулась я этим летом
К тайникам Твоего мирозданья.
Средь зеленых, дождливых мест
Вдруг с небес уронил Ты крест.
Поднимаю Твоею же силой
И кричу через силу: "Осанна".
Есть бескрестная в мире могила,
Над могилою надпись — Гаяна.
Под землей моя милая дочь,
Над землей осиянная ночь.

— — —

Вот ты в размеренный планетный круг
Влетела. Огненной дугою
В зенит метнулась. Запылала вдруг
Пчелиному подобно рою.
В восторге сыпала снопы лучей.
Сжигала неба твердь пожаром,
Средь осиянных и живых ночей
Катилась огнекрылым шаром.
Смотрела я любуясь и любя
На весь твой пир огня и света.
Пока Всевышний не умчал тебя
За грань миров, моя комета.
И я вперяю взор в немую твердь,
Чтоб он увидел, окаянный,
Как в черноте сплелось слово — смерть
С крылатым именем Гаяны.

Все годы мать Мария в непрерывной работе — посещает тюрьмы и больницы, устроена дешевая столовая, дом для престарелых в Нуази-ле-Гран, им заведовал Федор Тимофеевич Пьянов, впоследствии арестованный и чудом выдержавший заключение в Бухенвальде.

В Тарту была напечатана книга Вейдле "Умирание искусства". Я помогала мужу держать корректуру, и у меня на всю жизнь остался какой-то восторг от этой книги,

буква за буквой прочитанной мною дважды. И хотя Владимир Васильевич Вейдле входил в плеяду философов начала XX века — мне он представлялся вышедшим из XIX-го. Даже внешне он походил на Чаадаева! Такой же лоб. Такой же европеец.

Каждую весну и осень к нам в Тарту приезжал на несколько дней друг моего мужа — Борис Иванович Сове. Докторскую степень он получил в Англии. В Париже, в Богословском Институте читал лекции по Ветхому Завету. Лето проводил в Финляндии у своей матери. У меня было оговорено право слушать разговоры Бориса Ивановича и Ивана Аркадьевича. Тогда все с увлечением читали роман Сирина (Набокова) "Дар". Особенно хорош был в нем диалог: герой романа и маститый писатель идут по затихшему ночному Берлину и, подхватывая мысли друг друга, заостряют и углубляют тему беседы — в единстве и понимании просто предельном. Потом оказывалось, что это был вовсе не диалог — герой романа расстался с писателем после первых же пустых фраз и дальше вел мысленную беседу с предполагаемым единомышленником. Вот я, слушая беседы Ивана Аркадьевича с нашим гостем, наслаждалась возможностью слышать реальный диалог единомышленников. Благодаря яркой индивидуальности обоих — путь к общей цели был не гладким.

◇

Переписка и общение прекратились летом 1940 г., когда закрылись границы, начались аресты и всякий контакт с заграницей стал опасным.

Потом уже, после спасительного 1956 г. с XX-ым съездом, многое о судьбе замечательных русских парижан стало мне известно благодаря нашему верному заочному другу — Борису Владимировичу Плюханову, собравшему огромный материал о всем, этого достойном, хранящем стихи матери Марии, которые она сама ему передала, прекрасно написавшем о матери Марии ("Даугава" №3-1987 и "Блоковский сборник" №9-1989), хранящем письма Бориса Вильде, что дало возможность Рите Райт написать книгу.

О матери Марии написано очень много и за границей, и у нас. В двадцатилетие ее кончины "Вестник РСХД" (№78-1965) опубликовал очень верную статью Н. А. Бердяева о ней. Он писал:

"Мать Мария — одна из самых замечательных и одаренных русских женщин, каких я в жизни встречал [...]. Сложность ее личности выражалась в том, что она в прошлом была социалистом-революционером и осталась человеком революционных настроений [...] В молодости она прошла через русский культурный ренессанс начала века, через новое течение в литературе". Она была поэтом, публицистом, общественным и политическим деятелем. Она представляла собой новое явление в Православии. "Мать Мария была человеком сильного темперамента, очень активным, постоянно нуждающимся в деятельности. Она очень увлекалась людьми, открывала новых людей, идеализировала их — потом нередко разочаровывалась в них. Так же как людьми, она увлекалась новыми начинаниями, новыми формами религиозно-общественной деятельности, имела много планов. Но, как и людьми, она разочаровывалась в своих планах [...].

Ей не удалось положить основания новому типу монашества [...] но одно ей удалось: ей удалось запечатлеть свой оригинальный образ и оставить память о нем.

Излучения от человека действуют и тогда, когда это незримо. Никакой творческий порыв не пропадет бесследно."



Моя молодость не только легла светом на всю мою дальнейшую жизнь, облегчив и осмыслив все, что привелось пережить, но сделала склон моих лет живым и интересным.

Мне пришлось и за Париж, и за Движение заплатить. Считаю, что недорого: пять лет лагерей и шесть лет сибирской ссылки, которая называлась бессрочной. Но "мудрейший" оказался не вечным и бессрочность кончилась. Постепенно наладилась нормальная жизнь, хотя в начале и не очень свободная.

Все мероприятия тех времен проводились с "конфискацией имущества". Но то, что человек видел, слышал, сложил в сердце, что восхищало, что было любимым, — конфисковать невозможно. Оно остается с человеком.

ПАТРИАРХ И ПОЛИТИКИ

Сегодняшнюю религиозную ситуацию в России можно сравнить с некоей страной, где в течение 70 лет за любую попытку приблизиться к естественному или искусственному водоему стреляли без предупреждения... А затем объявили чемпионат по плаванию.

Религиозное одичание сознания сказывается, в частности, в том, что отношение к Церкви у самых разных политических сил однобоко—утилитарно, все хотят видеть в Церкви не партнера, даже не помощника — а послушного “субподрядчика” в тех “перестройках”, которые кажутся желательными тем или иным политическим движениям. В этих условиях главным содержанием политической деятельности Церкви (т. е. той стороны ее деятельности, которая имеет непосредственный общественно—значимый отклик) оказывается *борьба Церкви за свою независимость*. Чтобы раскрыть смысл этого содержания борьбы за достоинство Церкви и за право быть христианином без дальнейших оговорок (“христиан—демократом”, “христиан—фундаменталистом” и т. п.) — нужно рассмотреть взаимоотношения Церкви с тремя основными силами современной политики: с государственными структурами, демократическими движениями и патриотическими объединениями.

I

Отношения с государством и отношение Церкви к государству

“Независимая газета” (А. Бойцов. Пересвет. Православная идеология и социалистический выбор, 5.2.91) так видит сегодняшнюю ситуацию: “Патриархия срочно ищет новую внешнюю силу [для опоры]. Такая сила нашлась: фундаменталистский “патриотическо—коммунистический альянс”.

Есть ли этот “альянс”, можно ли всерьез говорить о “симфонии” Патриарха с Советским государством?

Прежде всего необходимо всерьез осмыслить идущую деидеологизацию советских государственных структур. Проявление государством терпимости к Православию, предоставление Церкви некоторого пространства в жизни людей может осуждаться лишь теми, чей религиозный максимализм, чуждающийся любого соприкосновения с миром реальной человеческой и общественной жизни, вряд ли может быть обоснован в рамках Православия. “Государство со своей идеологией слишком вольготно разместило в жизни человека, и ему придется потесниться” (Патриарх АЛЕКСИЙ II, “Известия”, 30.12.90).

Но желает ли государство предоставить Церкви те полномочия и функции, набор которых оно прежде предоставляло коммунистической идеологии? Сама постановка такого вопроса как минимум преждевременна, если вспомнить, что до сих пор государство противится восстановлению ряда важнейших (и в правовом отношении вполне корректных) позиций Церкви. Верховный Совет СССР осенью 1990 г. не принял предложения Патриарха о введении института военных капелланов и о допущении преподавателей религии в светские учебные заведения (при этом вариант Комитета по законодательству был изменен в сторону ужесточения на заседании Верховного Совета). Телевидение до сих пор не может найти место для постоянного религиозного телеканала, в котором нуждаются 100 миллионов православных Союза, предпочитая растворять религиозные сюжеты в развлекательных программах. “Союзпечать” с 1991 г. отказывается распространять издания Патриархии — “Московский церковный вестник” и “Православную беседу”. Государственных дотаций на восстановление государством разрушенных монастырей и храмов также нет. Не деидеологизирована система школьного образования и армейского “воспитания”.

Впрочем, нельзя, конечно, не отметить, что ряд обращений Патриарха по конкретным вопросам (передача храмов, монастырей, налоговая политика) к министрам РСФСР и СССР (в т. ч. и Д. Т. Язову) получил поло-

жительный ответ. Многие государственные деятели готовы к серьезному диалогу и партнерству с Церковью.

Но есть и иное — есть попытки опереться на авторитет Церкви для достижения сугубо партийных политических целей. Так, лидер группы “Союз” Ю. Блохин заявил в конце апреля 1991 г., что “необходимо шире привлекать возможности армии и духовенства для спасения народа и Отечества”. Об этом заявлении и реакции на него Патриарха еще будет речь дальше. Пока же рассмотрим, как видит отношения Церкви и государства сама Церковь, как реагирует Патриарх Алексей на попытки вовлечь его в политический альянс с государственными структурами, т. е. на государственно-партийный утилитаризм в отношении к Церкви.

Проанализируем с этой точки зрения выступление Патриарха Алексея за последние полгода (первые “стодней” после избрания, как велит политическая традиция, критике не подлежат).

Сентябрь 1990.

— Выступая в ВС СССР при обсуждении закона о свободе совести, Патриарх Алексей высказал то, что позднее было охарактеризовано прессой как философская концепция понимания проблемы:

“Совесть свободна у каждого человека. Не каждый эту свободу рискует реализовать. Но она все же нераздельна с человеком, тяготится ли он ею или радуется ей. Эта свобода не зависит от общественно-политических условий и от законов. Точно также от этих условий не зависит и тот факт, что всякий поступок по совести требует от человека, совершающего его, жертвы. И всякий поступок по совести вызывает ответную реакцию сил зла. Насколько же свобода совести реализуется в том или ином обществе, определяется тем, работают ли его государственные структуры на защиту людей, дерзающих жить по совести, или же государство всей своей мощью старается задавить автономию совести в людях. Функция государства в любом случае — не собственно созидательная. Государство может защитить добро, может сдерживать, осадить натиск зла. Но непосредственно взрастить добро может лишь человек своим личным трудом. Задача же государства и законов, касающихся свободы совести человека — не мешать людям жить по совести”. — (ЖМП, 1991, №1).

Октябрь 1990

— В “Ответах на вопросы Университета Северной Каролины” (анкета, разосланная народным депутатам СССР) Патриарх говорит:

“У меня нет политической программы, с которой я мог бы сверять те или иные происходящие политические события. Евангелие — самая простая и самая главная Книга человечества — является для меня той вехой, которую я стараюсь не упустить из виду в своих суждениях и действиях. И, соответственно, политические события и изменения в жизни страны для меня важны в их человеческом измерении: помогают ли они людям жить по-евангельски, или дезориентируют людей и затрудняют им путь обретения Христа. Подлинное время покаяния для нашего общества не позади — оно впереди. Призывы Церкви и людей с обостренным совестным чувством были мало кем услышаны. Во всех бедах истории и сегодняшнего дня большинство и ныне предпочитает винить кого угодно, не замечая своей собственной вины (не политической, а религиозной). Английский писатель К. С. Льюис заметил, что если люди не слышат тихого шепота Божественной любви — Бог обращается к ним через требования их совести в полный голос, и, наконец, кричит им через рупор страданий. Бог любит Россию. И потому ждет от нее взаимности”.

— 14-го октября Патриарх выступает перед преподавателями и студентами Московской Духовной Академии. Его оценка духовных итогов советского периода однозначна:

“Валуны язычества, казалось бы уже исчезнувшие под тысячелетним слоем православного воспитания, оказались вновь вывороченными наружу. А плодоносящий слой жизни русского народа был срезан и предназначен к полному уничтожению”.

Чтобы понять суждения Патриарха, которые он выскажет позднее, в ноябре, по поводу причин катастрофы 1917 г., из этого выступления в МДА стоит выделить его слова о том, что

“... не все из того, что имелось в церковной жизни прошлого века, стоит возрождать сегодня: идеализация вредна. Если бы наша церковная жизнь в прошлом веке была совершенна, не было бы того, что с нами произошло в веке нынешнем”.

Ноябрь 1990

— 3-го ноября в “Известиях” публикуется “Слово к согражданам” по поводу годовщины революции 1917 г.:

“Не допустите духу братоненавидения и зловоздаяния еще раз справить свой бал в России!”

“Еще раз” — очевидно, означает, что “бал сатаны” уже был справлен в прежние годы в России.

“Пусть Октябрь 17-го нам напомнит, что нет такой политической, национальной, культурной идеи, цена которой превышала бы цену человеческой жизни. И пусть все минувшие годы один за другим встанут в нашей совести и будут умолять нас не платить человеческими судьбами за эксперименты и принципы политиков”.

Здесь явная аллюзия на “октябрьский эксперимент” и на тех, кто “не может поступаться принципами”. Впрочем, Патриарх не делает акцента на вине большевиков, предлагая увидеть религиозный смысл происшедшего в те дни:

“... болезни, из которых выросло то горе, и которые подвели Россию к той грани, нам еще долго придется осмыслять. Еще дольше многие из них нам придется изживать”.

Итак, 1917 год — не извне навязанный переворот, а обострение давно зревших болезней. О некоторых из них у нас будет повод поговорить позднее.

Следующее обращение Патриарха к россиянам уже программное: в первом номере только начавшей издаваться “Российской газеты” помещается статья “Дай Бог России найти дорогу к свету”. Вчитаемся:

“И сегодня в общественном сознании еще не вполне прояснилось понимание того, что такое на деле есть Церковь. Удивительно, но утилитарное отношение к Церкви сегодня возрождается таким же, каким оно было в годы, предшествовавшие слову Русской истории”.

Пожалуй, одна из тех “болезней”, о которых было сказано в “Слове к согражданам”, названа — утилитаризм. В подтверждение Патриарх приводит слова Ю. Самарина: “Вера не палка, и в руках того, кто держит ее как палку, чтобы защитить себя и пугать других, она разбивается в щепы. Вера служит только тому, кто искренне верит”. Далее глава Русской Церкви продолжает:

“... признаком духовной и государственной трезвости является признание того, что любая государственная и общественно-политическая деятельность может выполнять лишь ‘полицейские’ функции: она должна и может ограждать зло, но

она не может сама возвращать добро. Мнимы и неподлинны даже самые искренние попытки инструментально-политического отношения к Церкви”.

28-го ноября 1990 г. “Литературная газета” публикует интервью с Патриархом. На вопрос, готов ли Патриарх Алексей пойти путем святителя патриарха Тихона, следует неожиданный ответ:

“На крест не просятся, но и с креста не бегают. Если мне будет уготован путь патриарха Тихона — я приму его”.

Затем вопрос — “Нет ли у Вас чувства обиды на КПСС и государство, которые долгие годы терзали Церковь?” Ответ Патриарха завершается цитатой из М. Волошина: “В пытках мы выучились молиться за палачей”. И снова:

“... подчинение церковных интересов политическим, превращение Церкви в инструмент политики всегда является насилием над верой и Церковью, всегда ведет Церковь на Голгофу”.

И вновь касаясь отношения к прошлому России (а сегодня этот вопрос некоторыми движениями политически заостряется и превращается по сути в вопрос о будущем России) — Патриарх противопоставляет “Карловацкой” позиции

“... наше несогласие считать монархию единственно возможным способом устройства христианского общества”.

Декабрь 1990.

Накануне четвертого съезда народных депутатов СССР Патриарх заболел. И в дни его болезни “Советская Россия” публикует печально известное “Письмо 53-х”, украшая его подписью Патриарха. Позднее подпись была дезавуирована — в интервью Патриарха “Франс-пресс”, переданном радио “Свобода” 19-го января 1991 г., о дезавуировании подписи Патриарха сообщили также “Московские новости” (“Коллекция невидимок” 17.2.1991). Но можно ли, не ссылаясь на все это, а также на неоднократные заявления сотрудников Патриархии, “объективно” установить степень знакомства и согласия Патриарха с “Письмом 53-х”? Можно, хотя бы по двум причинам. Первая — в письме Президенту обещается, что его “поддержат Церкви: мусульманская, православная, буд-

дистская". Патриарх — доктор богословия. И он никогда не согласился бы со столь безграмотным новообразованием, как "буддистская церковь" или "мусульманская церковь", и приложил бы старания ради изменения этой формулировки, будь он с нею знаком. Второе — следом за публикацией письма следует выступление Патриарха в "Известиях" 30.12.1990 (выступление практически мгновенное, если учесть, что до этого "Известия" были заняты публикацией стенограммы съезда). "Письмо 53-х" беспокоится о том, что "под угрозой наша высшая ценность — общественный строй, выстраданный нашим народом, в испытаниях последних десятилетий". "Высшая ценность" для авторов письма, как можно понять, — это социализм. Что же говорит по этому поводу Патриарх?

"Нет такого общественного строя, нет государства и нет нации, которые были созданы Богом для Вечности. Но для Вечности созданы Творцом люди. И потому, где же найдет христианин те весы, на которых идея или принцип временного устройства общества перевесили бы живую и вечную человеческую душу? ... Человек не сводится без остатка к политике. Часто нам доводилось слышать суждения о том, что "религия — опиум народа". А я скажу, что очень часто политика — это опиум для человека. Опьяненность политическим активизмом, жажда всех поделить на друзей и врагов, безудержная тяга искать и найти виновных где угодно, но только не вину в себе — все это отчуждает человека от него самого, мешает понять и исполнить свое подлинное человеческое призвание на земле. И потому не приведи Господь, чтобы у нас еще раз появлялись и множились движения и партии такого типа, участие в которых, с точки зрения их членов, автоматически ставит их по ту сторону различия добра и зла, и разрешает забыть о простой человеческой совести. Я хочу напомнить, что с тех пор, когда Бог открылся людям, над привычкой государства обожествлять себя, привычкой абсолютизировать свои интересы и ставить себя выше суда Божия и человеческой совести, произнесен нравственный приговор. Есть Бог, который принес Себя в жертву ради спасения Человека, а не Государства — и, значит, государство не самобожественно".

Январь 1991.

— С точки зрения церковной политики год начинается неудачно. Наспех подготовленное в недрах ОВЦС "Рождественское послание" по своей серости превосходит даже пименовские. Самое же неудачное — в нем утверждается, что "мы живем во вдохновляющее время демократических

перемен". Писалось это явно до четвертого съезда. Но особо страшно было вспоминать эти слова после Вильнюса. Впрочем, многие священники просто не зачитывали на Рождественской службе это "Послание" или нарочито тихо читали его политические пассажи.

Но и Патриарх еще до литовских событий, во время обретения мощей преподобного Серафима Саровского, совсем в иной тональности, во всех своих проповедях постоянно подчеркивал, что преп. Серафим возвращен нам в духовное утешение и ободрение среди того мрака, в который все глубже погружается наша жизнь.

"И вот сейчас, когда мы вновь входим в скорбные годы, снова нам явлен преподобный Серафим". ("Известия", 11.1.1991).

А через день — Вильнюс...

"Со всей определенностью должен сказать — использование вооруженной силы в Литве является большой политической ошибкой, на церковном языке — грехом". ("Известия", 15.1.1991).

Впервые со времен святителя Тихона, российский Патриарх возвысил свой голос, чтобы осудить насилие, что творится в его стране ее властями.

В чем причина вильнюсской трагедии?

"Это — неизменное искушение и вековая болезнь государственности: государство свои интересы склонно автоматически отождествлять с интересами людей, а под "государственными интересами" склонно понимать прежде всего удобство и легкость в управлении. ... Я от всего сердца прошу литовцев не держать в душах зла и по-христиански простить боль, причиненную им. ... На многие годы в отношениях русского и литовского народов легла еще одна рана. И неужели прав сказавший: "мы рушим на века, и строим лишь на годы"?"

Также 11-го января, в "Советской России" появляется ответ Патриарха на открытое письмо, опубликованное ранее в этой газете. В письме было требование лишить о. Глеба Якунина священнического сана на том основании, что его депутатская деятельность кажется авторам письма нехристианской. Патриарх отвечает:

"В Православной Церкви не принято лишать священнослужителей сана по политическим мотивам..." *И затем — ссылка на поместный собор Русской Православной Церкви 1917-1918 гг., нормы которого мы стараемся сейчас возрождать*".

Для человека, знакомого с деяниями этого Собора, ясно, сколь огромной важности это заявление Патриарха Алексия.

Февраль.

Разгорается пожар в Осетии. "Комсомольская Правда" публикует статью с искаженным переводом "Особого приказа патриарха Илии". По тексту "Комсомольской правды", грузинский патриарх Илия постановил "Убийцу всякого грузина считать врагом грузинского народа". По разъяснению же Грузинской Патриархии и мнению лингвистов, текст гласил о том, что "всякий грузин—убийца объявляется врагом народа". (См. об этом "Моск. Церковный Вестник", номер 5). Письмо Патриарха Алексия в редакцию "Комсомольской правды" по этому поводу заканчивается так:

Были времена, когда долгом Патриарха было говорить горькие слова в лицо правителям, теперь, кажется, приходят времена, когда еще более горькие слова надо говорить в лицо своему народу. ("Комс. Правда", 5.2.1991).

К грузинской теме Патриарх Алексей в феврале был вынужден обратиться еще раз — с особым "Словом к верующим Грузии". ("Известия", 22.2.1991). К этому слову, а также более подробному анализу его выступления 5 февраля, мы вернемся позднее, когда будем анализировать отношение Патриарха к различным "демократическим" и "национальным" движениям. В той же связи мы рассмотрим и единственное опубликованное на сегодня публичное выступление Патриарха в марте — его слово в Неделю торжества Православия.

Апрель 1991.

Интервью в "Комсомольской Правде" опубликовано в Великую Субботу 6-го апреля. К теме отношения Церкви и государства относится следующий пассаж, с которого и начинается беседа:

К сожалению, часто считают, что задачи Церкви находятся в одном контексте с задачами политических партий. Поэтому неизбежны и неизживаемы конфликты между Церковью и государством, Церковью и властью. Они были всегда. С самого начала Церкви приходилось платить кровью своих мучеников за право жить без постоянной оглядки, "направо" и "налево".

На вопрос о том, не было ли попыток со стороны государства втянуть Церковь в прибалтийский конфликт, Патриарх Алексей, кроме своего январского выступления по Литве, напоминает, что

Еще в прошлом мае Конференция европейских Церквей, президентом которой я являюсь уже многие годы, приняла заявление, в котором говорилось: "Мы молимся о том, чтобы народы Балтики достигли самоопределения мирными законными средствами".

В ответ на вопрос о его отношении к референдуму ("О будущем СССР"), Патриарх отвечает практически теми же словами, что и в мартовском заявлении Глав Церквей и религиозных объединений Советского Союза, из чего следует, что то заявление отразило в первую очередь именно позицию Патриарха. Возможно, что сама идея встречи родилась в государственных верхах. Патриарх на эту встречу согласился. Но показательно иное. Во-первых, на самой встрече (о которой давно уже просили мусульманские и иудейские священнослужители) речь шла не о референдуме и будущем Союза, а о сложностях собственно межрелигиозных и межнациональных отношений и о том, как избегать роста межнациональной напряженности на религиозной основе. Во-вторых, когда М. С. Горбачев выразил желание встретиться с участниками — те решили принять текст своего заявления до встречи с Президентом, чтобы избавить себя от возможного давления. Наконец, в-третьих, само заявление не содержит никаких политических призывов, но зато весьма четко отмежевывается от тех, как в нем сказано, "политических сил, которые желают сохранить прежнюю политическую систему практически неизменной". Более прямо в нем говорится о том, что

... идеологические и политические средства, которыми руководствовалось наше государство в послереволюционный период, исчерпаны и не могут обеспечить достойную историческую перспективу для нашего общества. ("Известия", 14.3.1991).

Наконец, 26-го апреля, Патриарх направляет в ВС СССР и газету "Известия" следующее заявление:

"По сообщению "Независимой газеты", выступая при обсуждении доклада Премьер-министра, народный депутат СССР

Ю. Блохин заявил о том, что "необходимо шире привлекать возможности армии и духовенства для спасения народа и отечества". Не будучи знаком с полным текстом выступления депутата, я не берусь судить о том, какой именно смысл он вкладывал в эти слова. Но из комментария "Независимой газеты" видно, что эти слова могут быть восприняты, как декларация о готовности использования Церкви в полицейских целях. Поэтому считаю необходимым заявить, что, во-первых, ни конкретное заявление депутата Блохина, ни сами перспективы того, что "Независимая газета" назвала "франкистской" политикой, не были обсуждаемы со мной. Я же еще 3-го ноября 1990 г. в "Российской газете" напоминал о том, что Церковь и веру нельзя использовать как дубинку. Мы понимаем, что государство сегодня находится в таком положении, когда перемены в обществе, которые оно должно проводить, неизбежно причинят боль многим людям. Там, где есть человеческая боль, там Церковь будет помогать людям преодолеть их скорбь. Как бы ни сложилась дальнейшая ситуация в стране, какие бы силы ни оказались у власти — Церковь всегда будет обращаться к людям с мольбой о примирении, прощении и духовной трезвости. Видеть же в этом извечном служении Церкви некую политическую задействованность можно лишь в случае неразработанности духовного зрения, или цинизма. Я надеюсь, что духовного и человеческого такта достигнет у политиков всех лагерей. У людей, единомышленников с Ю. Блохиным, — для понимания того, что возрождение и укрепление духовности в нашем обществе не может быть введено в рамки политической кампании. А у их оппонентов из демократического стана — чтобы понять, что Церковь действительно не является "опиумом народа".

Итак, столь ли услужлив Патриарх Алексей, как кажется, если судить не по его публикациям, а по публикациям о нем?

Да, могут сказать: "Одно дело — публикации, а другое — дела". Что ж, поговорим о делах.

Вот, скажем, такие слова этого человека:

"Закон об отделении Церкви от государства отнюдь не означает, что Церковь находится вне государства, а верующие люди — вне советского общества. Напротив, тысячами видимых и невидимых нитей Церковь связана с государством. И верующие нашей страны заняты практически во всех сферах экономической и социальной жизни. Одним словом, отделение Церкви от государства не исключает сотрудничества между ними и, даже более того, только при отделении и возможно подлинное сотрудничество. Церковь могла бы более активно и решительно бороться с различными пороками и болезнями в обществе, выступая за духовное и нравственное здоровье людей".

Это слова из письма Патриарха Алексея М. С. Горбачеву. И отправлено оно 17-го декабря 1985 г. По сути, это письмо и есть тот толчок, с которого началась перестройка в отношениях государства к Церкви. Оно дошло до адресата. И уже в 1986 г. началась деидеологизация советского государственного строя, сворачивание атеистической пропаганды. Алексей был тогда Управляющим делами Московской Патриархии, митрополитом Таллинским. Ни с Патриархом Пименом, ни с Синодом, ни с Советом по делам религий митрополит Алексей свой шаг не обсуждал. Похоже, это ему потом попомнили, когда отстранили от управления делами (это ключевой пост в Патриархии, особенно при большом Патриархе) и отправили в Ленинград.

И, наконец, мнение о. Александра Меня, высказанное в его предсмертном интервью испанской журналистке Пилар Бонет: "Как вы оцениваете Патриарха Алексея? — Ну, он все-таки интеллигентный человек. Например, еще будучи митрополитом, он первый публично осудил советский неофашизм и антисемитизм. — Карловацкая церковь, это ведь правый уклон, а куда идти тем, кто ищет левый уклон? — Никуда. Оставаться в рамках Московской Патриархии". (См. "Панорама", №14, дек. 1990). Узнав об убийстве отца Александра, Патриарх Алексей направил телеграмму соболезнования его общине. В ней, в частности, говорилось:

"По человеческому разумению, казалось бы, только сейчас и настало время, когда талант о. Александра как проповедника Слова Божия и воссоздателя подлинно общинной приходской жизни и мог раскрыться во всей своей полноте. Увы, сложилось иначе... В своем богословском дерзновении о. Александр иногда высказывал суждения, которые без специального рассмотрения нельзя охарактеризовать, как безусловно разделяемые всей полнотой Церкви. Что ж, "надлежит быть разномыслию между вами, дабы явились искуснейшие" (1 Кор. 11, 19). В памяти людей и Церкви, верю, останется то немалое, что о. Александр реально сделал для них". (ЖМП, №1, с. 46)

Из практически реальных отношений Патриарха с государственными инстанциями можно обратить внимание на два случая, когда церковному возглавлению пришлось действовать в противовес желаниям этих инстанций.

Так, в сентябре Патриарх послал в Совет по делам религий письмо, в котором он уведомлял это ведомство, что если оно не отменит практику регистрации священников уполномоченными этого Совета, то Патриарх сам, своим циркулярным письмом сделает это. Совет почел за лучшее, не дожидаясь циркуляра Патриарха, отменить регистрацию, ради введения которой чекистские уполномоченные так выкручивали руки митрополиту Петру, а затем митр. Сергию.

В январе Синод принял решение об открытии в Казахстане вместо одной — трех епархий. Президент Казахстана Назарбаев высказывает свое несогласие с укреплением позиций Православной Церкви в Казахстане... В ближайшее воскресенье после получения телеграммы из Алма-Аты в Патриаршем соборе тем не менее следует хиротония епископа Целиноградского и Чимкентского Варфоломея.

Наконец, для характеристики Патриарха Алексия как церковного политика невозможно пройти мимо главного деяния первого года его патриаршества — дарования Украинской Церкви независимости в управлении (причем, убежденность в необходимости этого акта Патриарх вынашивал и высказывал еще до своего избрания). Поскольку этот факт показывает, какова цена обвинений Патриарха во “властолюбии”, приведем и его собственные слова о власти: “Мне вообще думается, что в той ситуации, которая сложилась в нашей стране, по-человечески естественно было бы избегать власти, бояться брать ее на себя”. (*Известия*, 30.12.90).

Были ли в деятельности митрополита, а затем Патриарха Алексия ошибки и грехи?

“Мы грешили. — признается он в интервью “Литературной газете”. — ибо личное совершенство иногда приходится принести в жертву ради спасения других. Патриарх или митрополит, подставляющий под заведомый разгром свою паству, согрешил бы перед Богом, людьми, Россией больше, чем если бы он компромиссом заслонила Церковь. Это — больно. Но не может многомиллионная Церковь в тоталитарном государстве уйти в катакомбы. Но виноваты мы не перед народом. Ради него, ради возможности не уходить из реальной жизни сотен миллионов

людей, иерархи Церкви брали грех на душу — грех молчания, грех неправды. И за него пред Богом мы каялись всегда”.

В интервью “Комсомольской Правде” — та же тема покаяния: “Приходилось говорить неправду, но как выжить в условиях тоталитаризма, если нет надежд на его распад?”

В слове Патриарха на Первом Всероссийском съезде православной молодежи (25 января 1991) он, не претендуя на папскую непогрешимость, признается, что “неизбежны, увы, ошибки и в новом для меня патриаршем служении. Надеюсь, что ваш юношеский и неофитский максимализм не будет судить слишком строго”.

Но главное — можно ли не услышать крик, вырвавшийся из сердца Патриарха в Прощеное Воскресенье накануне Великого Поста: “Простите меня, дорогие мои! Простите меня, возлюбленные мои! Простите меня, чада мои!” (*Российская газета*, 19.2.91).

II

Отношения с Демократическим Движением

Мы увидели, какова общественно зримая и значимая сторона служения Патриарха Алексия. Реальных поводов для конфликта с демократическим движением в этом служении, как видим, нет. Вопросы же, которые при малом знакомстве с предметом могли бы возникнуть у публициста, взявшегося писать на церковно-общественные темы, можно было бы преодолеть, привлекая для этого известный принцип демократического обсуждения: сомнения должно толковать в пользу обвиняемого. Обвиняемым же в демократической прессе осени 1990 — весны 1991 г. оказался Патриарх Алексий.

В. Война в “Независимой газете” в статье “Отец Звездоний из РПЦ. Кто нас наставляет на путь истинный?” под “отцом Звездонием” (персонаж романа Войновича) понимает Патриарха Алексия. “РПЦ, совсем по Войновичу, продала Бога”. Патриарху достаются обвинения в трусости, эгоизме, маловерии, в том, что “безоговорочно исполняет заказы безбожной и бесчеловечной власти”.

Таков приговор. Свидетельств обвинения два: "письмо 53-х" и "Заявление" перед референдумом... Весомость этих обвинений мы уже разобрали. А какова компетентность и добросовестность обвиняющей стороны? О ней с предельно допустимой для себя ироничностью писал С. С. Аверинцев в своем письме в "Независимую газету" в связи со статьей В. Войны: "Трудно говорить о точности, если непреодолима задача — назвать сан архиепископа. И все же точность необходима. Она абсолютно необходима, когда речь идет о фактах. Допустимо ли упоминать "печально знаменитое письмо президенту с требованием ввести режим твердой руки, не указывая на то, что Патриарх Московский и всея Руси Алексей II свою подпись под этим письмом дезавуировал? Допустимо ли игнорировать в разговоре на такие темы заявление Патриарха о моральной невозможности для него как главы Церкви занимать позицию в чисто политических вопросах, каков вопрос о союзном договоре ("Известия", 30.12.90) и его же отклик на события в Вильнюсе? ("Известия", 15.1.91). Возможно, В. Война распространяет свое неприятие и на эти документы. Но где у него хоть единое слово, информирующее читателя о самом факте их существования?" ("Независимая газета", 18.4.1991).

К вопросу о компетентности нынешней антицерковной публицистики можно привести еще и курьез из уже упомянутой статьи В. Бойцова ("Независимая газета", 5.2.91). Беда Православия, по его мнению, в том, что "вселенское православие лишено (в отличие от католичества) единой главы, который своей властью и авторитетом е р е с и а р х а способен приструнить и народу Божию верный путь указать". Ересиаρχ, поясним, — это глава ереси, и спутать его с патриархом или папой можно лишь будучи русским интеллигентом.

Да, для того, чтобы понять глубинные стереотипы отношения демократической интеллигенции к Церкви, необходимо обратиться к некоторым традиционным чертам мировосприятия русской интеллигенции — вопрос, к которому мы еще вернемся. Чтобы до конца понять, как в демократической прессе ведется обвинительный процесс

против Патриарха, посмотрим, как толкуются сомнения. Были ли вообще сомнения у обвинителей Патриарха? Как ни странно, были. Статья Зои Крахмальниковой "Подпись Патриарха" в "Демократической России" (22.3.91) так и начинается: "Внезапно по газетам демократического толка пронесся слух, что подписи не стало (подписи Патриарха под "письмом 53-х"). Она, как нам объявили, была дезавуирована. Патриарх Алексей не подтвердил слух о том, что он дезавуировал свою подпись под документом, призывающим М. Горбачева сохранить установленный в нашем обществе общественный строй".

Во-первых, Патриарх Алексей никогда не подтверждал того, что он подписывал это письмо. У лиц, уполномоченных Патриархом лично представлять его в отношениях с прессой (как, например, игумен Иоанн Экономцев), можно было с самого начала истории с "письмом" узнать о том, как все же обстоит дело. Но в таком случае трудно, конечно, было бы строить всю статью на утверждении, что "Патриарх поддерживает власть партократии".

Но раз сомнения отбрасываются, и факты, идущие вразрез с программной установкой, просто не воспринимаются — значит, есть некая воля к обличению, есть глубинная и личностная заинтересованность в критике Церкви, и эта заинтересованность провоцируется отнюдь не сиюминутным политическим контекстом и не реальным "поведением" объекта этой критики. В ней, используя любые поводы, лишь реализует себя некая глубинная потребность в противостоянии Церкви.

Что же это за потребность? Это — потребность сохранить верность "Ордену интеллигенции" с присущими ему чертами мироотношения. Это мироотношение глубоко проанализировано в "Вехах" и "Из глубины", в последующих работах соавторов этих сборников, а также — у Георгия Федотова в его "Трагедии русской интеллигенции". "Обстоятельства времени, места и образа действий" не позволяют в этой работе воспроизводить все сказанное лучшими русскими интеллигентами "о себе самих". Приведем лишь слова С. Булгакова: "На русской интеллигенции лежит страшная и несмыслимая вина гонения на церковь, осуществляемого молчаливым презрением,

пассивным бойкотом, всей той атмосферой высокомерного равнодушия, которой она окружила церковь. Исповедывать веру в атмосфере интеллигентского шипа, глупых смешков, снисходительного пренебрежения — это хуже большевизма (“На пиру богов”). П. Б. Струве в “Вехах” и П. Новгородцев в “Из глубины” указывают, как на основное свойство интеллигентского сознания, на его “безрелигиозное отщепенство от государства”. “Погруженная в свои теоретические мечты и разногласия, она жила в своем интеллигентском скиту, и когда пришло время действовать, ответственность пред своим скитом, пред своими теориями и догматами она поставила выше своей ответственности пред государством, пред национальными задачами страны”.

Этот же комплекс “беспочвенности” (Г. Федотов), уклонения от реального дела кропотливого государственного и национального строительства и провоцирует всплеск негодования при виде того, как Церковь пытается найти общий язык с государством, пытается худой мир противопоставить “доброй войне” и по мере сил старается сохранить остатки социального “космоса” перед вызываемым “хаосом”.

Идеологический утопизм — давно отмеченная черта “демократического движения в России” (наиболее глубокий ее анализ, пожалуй, дан в сборнике статей С. Л. Франка “По ту сторону правого и левого”). И на фоне требований “здесь и сейчас!”, “Долой” и “Даешь!” неизбежно скучным кажется спокойный и трезвый голос Патриарха: “Нам предстоит поистине молекулярная работа по освящению и христианизации мира, что, собственно, и является делом Церкви в веках”. (“Российская газета”, 3.11.90).

Потому первое обвинение Церкви со стороны демократов — “Церковь не активна”. При этом, с одной стороны, утверждается, что Церковь должна быть вне политики (это когда нужно уличить Церковь в союзе с властями), а когда Церковь четко отмежевывается от всех партий — в том числе и демократов, не желая, по слову Патриарха, “оглядываться ни направо, ни налево” (“Комсомольская правда”, 6.4.91), — ее обвиняют во вне-пар-

тийности. Но “партия” — это, по определению, лишь “часть”. И потому —

“я хочу напомнить, что Церковь объединяет всех, кто ищет духовного преображения на пути следования за Христом. Именно — всех. Для нас недопустимо было бы экзаменовать проходящих к нам людей на предмет их политических взглядов. Но столь же недопустимо раскалывать единство Церкви на основании политических или национальных предпочтений. Среди верующих моей Церкви есть сторонники единства и неделимости нашего Союза, а есть и те, кто полагает, что предложенный союзный договор ущемляет их права. Как человеку, мне лично может быть близка одна из этих позиций. Но как Патриарху, как пастырю, мне одинаково дороги и близки судьбы всех. И мне предстоит дать ответ пред Богом за всех, предстоит ответить, не оттолкнул ли я кого из них от Церкви и от Христа. Для иудеев я был как иудей, для подзаконных как подзаконный ... для всех я стал всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых” (II Кор. 9: 19-22).

Помимо манихейского страха соприкосновения с государственностью, а также помимо обиды за надпартийность Церкви, отношение демократической интеллигенции к ней определяет еще и то, что проблемы национального самоосознания и наследия чрезвычайно политизированы в сегодняшней политической полемике. Всякий раз, когда Патриарх или священник говорят о России, о русском, о национальном возрождении Руси — интеллигенции в лучшем случае кажется, что он допустил бестактность, заговорив на табуированную тему, в худшем — в нем видят агента “Памяти”.

Что Патриарх действительно не равнодушен к судьбам России — мы увидим позднее. О том же, что нет никакого греха в разговоре о национальном достоинстве и национальной особенности России, и нет никакой добродетели в замалчивании своих культурно-национальных истоков, можно судить хотя бы на основании тех же “веховских” сборников.

Но представьте, что в “Литературной России” (или, скажем, в “Московском Церковном вестнике”) появились бы такие слова: “На развалинах России, перед лицом поруганного Кремля и разрушенных храмов, мы скажем каждому русскому юноше: России безразлично, веришь ли ты в социализм, в республику или общину, но ей

важно, чтобы ты чтил величие ее прошлого и чаял и требовал величия для ее будущего, чтобы благочестие Сергия Радонежского, дерзновение митрополита Филиппа, патриотизм Петра Великого, геройство Суворова, поэзия Пушкина, Гоголя и Толстого, самоотвержение Нахимова, Корнилова и всех миллионов русских людей, помещиков и крестьян, богачей и бедняков, бестрепетно, безропотно и бескорыстно умиравших за Россию, были для тебя святынями. ... Жизненное дело нашего времени и грядущих поколений должно быть творимо под знаменем и во имя нации“. Это — не антисемит и не славянофил. Это — Петр Струве (“Исторический смысл русской революции и наши задачи“).

Кроме того, есть и такая интеллигентская черта, о которой Патриархом в его обращении к православной молодежи сказано так:

« Помните, что мы составляем единое тело. У каждого органа свои болезни. Но скорбеть о них нам надо вместе. А поскольку большинство из вас — выходцы из российской интеллигенции, я прошу вас не переносить в лоно Церкви привычку интеллигенции мыслить в категориях “мы” и “они”, где под “мы” понимается некое умное, но бесправное меньшинство, а под “они” — косные и тупые “власти”. ... Вам, желающим трудиться в Церкви, я хочу напомнить слова о. Александра Шмемана, сказанные им о религиозном обращении русской интеллигенции в начале века: “пускай подсознательно, на глубине души, но русский интеллигент убежден, что он нужнее Церкви, чем она ему, и потому, едва переступив ее порог, он начинает не столько спасаться в ней, сколько спасать ее”. ... И, наконец, “слишком соблазнительно свести жизнь Церкви к действиям ее администрации. И многие предпочитают смотреть на Церковь именно такими глазами, видя в ней некий этнографический колорит, суеверия старушек да властолюбие иерархов. Почему же многие люди избирают такой взгляд? Да потому, что так проще — ведь если у Церкви нет тайны, значит, она не несет в себе вечный вызов Евангелия, и человек тогда не входит в ситуацию выбора, а, значит, и совесть не беспокоит его. Посторонний и холодный взгляд не заметит в жизни Церкви ничего, кроме игры человеческих и политических страстей. И разве что подвигнется “умению церковников приспособлять свои древние догматы к любой современной ситуации” ». (Выступление 25 янв. 1991 г. на Съезде молодежи).

Что же касается “властолюбия иерархов“, то не лишне напомнить, что православное молодежное движение, как и созданный осенью 1990 г. Союз православных братств,

призваны на деле помочь реализации решений Собора 1917–1918 гг. и открыть мирянам дорогу к активному участию в церковной жизни.

На непонимание интеллигенцией хода церковной жизни влияет и то, что она переносит в церковь свой принцип априорной неправоты “властей“.

Кроме того, интеллигенция стремится к максимальному обособлению каждого, и ей непонятно стремление Церкви к единству. Размежевания и обособления — несомненный плюс в ее глазах, и несомненный минус в глазах Церкви.

Вообще это непростая и болезненная тема о различии аксиологии религиозной и гуманистической. И нам предстоит серьезный разговор о том, где, в чем и почему христианские ценности не вписываются в кодекс ценностей, провозглашенных “общечеловеческими“. Во всяком случае в гуманизме отдельный человек в его нынешнем состоянии провозглашается, в соответствии с кантовским императивом, абсолютной ценностью (другой вопрос, придерживаются ли этого императива демократические политики на деле). Христианство же, признавая бесконечную ценность человеческой души, полагает, однако, что эту свою ценность человек реализует лишь в прехождении себя, самопожертвовании, в отказе от своей абсолютности и в отдавании себя служению. “Неужели может забыть христианин, — пишет Патриарх, — что “суверенен“ для меня только мой ближний. В ближнем — полюс всех “прав“, а во мне — полюс всех “обязанностей“. Или у меня есть “права“ перед моей совестью, перед Богом?“

Итак, там, где интеллигент привычно ставит вопрос о “правах“, Церковь говорит прежде всего о долге. Нельзя сказать, что это расхождение непреодолимо, но оно есть и, будучи не замечаемо, может вновь и вновь порождать взаимонепонимание и конфликты.

Отметим, кстати, что эти расхождения были отмечены и в заявлении религиозно-философского общества “Открытое христианство“, сделанном на международной конференции “Христианство и общество“ в мае 1990 г. в Ленинграде: “Сближение Церкви и демократических сил

сегодня связано с особым положением, когда Церковь и демократия вместе теснимы государственной властью. С изменением этого положения противоречие между церковной и демократической политикой будет обнажаться. По существу не решен вопрос о православной оценке демократических идеалов. Опираясь на выдвинутые вперед требования благополучия человека в земной жизни, они могут подвергаться сомнению со стороны церковного сознания. Вместе с этим непросто согласовать церковный и демократический идеалы человеческой свободы, достоинства личности, прав человека". Люди, заявившие это, отнюдь не "фундаменталисты". Абзацем раньше в своем заявлении они выражают свою тревогу о том, что будет, если "грязь будет внесена в церковные источники, если восстановится грубый альянс Церкви и государственной власти, если Церковь позволит, чтобы власти-тели или националисты напяливали на себя ее одеяние". Проблема аксиологических расхождений действительно реальна. Подозрительность интеллигенции провоцирует и сдержанное отношение Церкви к идее "общевропейского дома", в котором, как постоянно намекают нам, должна быть общая же и религия. Поддерживая "карловацкий раскол", который обвиняет Патриархию в экуменизме, демократическая интеллигенция в то же время обвиняет ее за отказ от экуменического слияния с западными конфессиями. В конце концов, раз за разом отпуская колкости в адрес Церкви, помещая просто кощунственные афоризмы и карикатуры (чего никогда не позволяют себе, кстати, патриотические издания), изыскивая в церковной жизни темные стороны (или при необходимости придумывая их), демократическая пресса даже у самых аполитичных верующих и священников формирует подспудное ощущение, что ничего хорошего для Церкви от демократов ждать нельзя. Объективно демократическая пресса тем самым сама сталкивает церковных людей вправо.

Особенно тяжелы в этом отношении нападки на Патриарха и епископат. Ведь верующий человек относится к Патриарху совершенно не так, как член партии — к генсеку. Патриарх — не абстрактный "лидер", а живой

объект молитвенной заботы каждого верующего. Ежедневно в самые возвышенные минуты богослужения в храмах возносится мольба о Патриархе. Что же должен чувствовать верующий, видя нападки на предстоятеля Церкви? Либо идти на разлад с совестью, молясь за человека, никаких теплых чувств к которому он не испытывает; либо отречься ради политического комфорта от Патриарха и, соответственно, церковности; либо — ради сохранения своего духовного мира отвергать нападки прессы и тем самым занять позицию внутреннего противостояния демократическим изданиям. Большинство верующих избирают, несомненно, третий путь.

Русская интеллигенция никогда не отличалась политическим реализмом. Но неужели хоть в этом случае трудно понять, к чему приведет поставление честного верующего человека перед выбором: или не ходить в храм, или не читать демпрессу. Неужели трудно понять, на какую изоляцию обрекает себя в этом случае движение? И если бы только себя! Однажды то, что интеллигенция и Церковь не смогли найти общий язык, уже привело Россию к катастрофе. Что ж, все сначала?

Интеллигентские представления о России раскрывают свою иллюзорность в поддержке демократами церковного раскола. Неужели еще непонятно, что идейные конфликты, которые Западом переносятся как легкий насморк, в России могут привести к летальному исходу — ибо здесь все, связанное с конечным смыслом и оправданием жизни, воспринимается предельно серьезно. Расхождение, из-за которого на Западе в худшем случае перестают здороваться, у нас ведет к иным последствиям. Пока есть одна Церковь в Америке, а другая в России, это — не раскол. Это лишь отчужденность. Но когда на двух улицах появляются храмы, в которых главным предметом проповеди становится разъяснение того, почему нельзя ходить в соседний храм, — это уже раскол. А в России раскол — это всегда Раскол с большой буквы... Невежественность интеллигенции в сфере духовной жизни сказывается и в непонимании всей серьезности и трагичности того, что стоит за понятием "церковного прещения", за разрывом евхаристического общения. Кроме того,

иначе как неосведомленностью нельзя объяснить и того, что демократы поддерживают “карловчан” — крайне правую и жесткую линию Православия. Именно из-за жесткости позиции карловчан русская эмиграция раскололась еще в 20-ые годы, и ни один крупный русский философ, писатель или богослов не пошел за карловчанами. Именно о тех, кого превозносит свободолюбивая демократическая пресса, сказаны горькие слова Бердяева: “драгоценным даром свободы слова эмигрантские правые круги очень плохо воспользовались, они создали и на свободе застенки, удушающий всякую свободу мысли”. Это из статьи Бердяева в поддержку “Декларации” митрополита Сергия. (“Наука и религия”, 1991, №4, стр. 7). Ошибки, передергивания и кощунство демпрессы верующих читателей, конечно, отнюдь не веселят. Церковь желает единства церковной и светской культуры. По наблюдению Никиты Струве, знаком начавшегося обновления церковной жизни в России, признаком новой позиции Патриарха стало Слово, сказанное Патриархом Алексием 23 сентября в “день Москвы” (см. *Вестник РХД*, №159, с. 3). В нем говорится:

... тысячи лет христианского воспитания народа не могли исчезнуть бесследно. Даже светская культура прошлого, основанная на христианских ценностях, была залогом будущего духовного возрождения. Когда в начале 30-х годов в официальную советскую культуру вернулся Пушкин, один пронзительный мыслитель заметил, что с Пушкиным вернется в Советский Союз гуманизм, вместе с общечеловеческими ценностями гуманизма — его христианские основы и, наконец, сама вера Христова. Да, тысячи наших соотечественников могут засвидетельствовать, что их путь к Церкви начался с познания христианского духа русской классики”. (*ЖМП*, 1991, №1, стр. 15).

Демократы полагают, что за ними стоит народ. Как Патриарх может повести себя в случае, если радикализация “левых” (как, впрочем, и националистов) станет представлять реальную угрозу для сохранения двух прав человека, которые Патриарх назвал фундаментальными — “права на жизнь” и “права на духовность” (“Ответы на вопросы университета Северной Каролины”)? То есть какова будет его реакция, если ситуация в России пойдет по кавказскому образцу?

В письме в “Комсомольскую правду” по поводу необычного указа Грузинского Патриарха Алексий II говорит:

“Как я полагаю, этот указ Грузинского Патриарха был задуман как средство (как крайнее для Церкви средство), чтобы остановить сползание к гражданской войне. ... Этот шаг Грузинского Патриарха стоит в том же ряду, что и поступок, совершенный еще ранее Патриархом всех армян Вазгеном I, который в момент высшего напряжения в своей республике пригрозил, что если армяне будут и впредь слушать голос страстей, а не разума, он, Патриарх, даст обет молчания: раз народ не желает слушать голос своего Патриарха — Патриарх не будет более к нему обращаться. Были времена, когда долгом Патриарха было говорить горькие слова в лицо правителям. Теперь, кажется, приходят времена, когда еще более горькие слова надо говорить в лицо своему народу”.

Какой бы политической стороне ни принадлежал человек — Патриарх считает, что в решающих ситуациях

надлежит прежде всего вспомнить о своей верности Христу, и, отбросив партийные и политические предпочтения и даже обязательства, в одиночку (если у него нет духовного отца), перед судом своей христианской совести, решить вопрос о степени соответствия своих предстоящих дел духу Евангелия и Православия”. (*Советская Россия*, 11.1.91).

Итак, партийная одержимость неприемлема ни с какой стороны. И Патриарх не намерен, судя по всему, поступаться независимостью Церкви и перед лицом раздражения демократов, вызванного аполитичностью Церкви. Но Патриарх пока не отвечает какими-либо враждебными действиями на объявление ему войны со стороны демпрессы (по крайней мере ее моссветовской части). “Для всех я стал всем, чтобы спасти хотя бы некоторых”...

Церковь ждет диалога с интеллигенцией. Это сотрудничество может помочь нам всем. Условия диалога высказаны С. С. Аверинцевым: “Я полагаю, что чем болезненней проблема, тем больше точности, осмотрительности, серьезности требуется при ее обсуждении”. (Аверинцев. *Право заступиться за Патриарха*. “Независимая газета”, 18.4.91).

Еще одна предпосылка диалога высказана в просьбе Патриарха Алексия к о. Глебу Якунину

... попробовать лучше понять грань между миром и Церковью, ту грань, за которой перенос законов политической или рыночной борьбы в церковную жизнь становится разрушительным. Прежде всего – для духовного облика того человека, который слишком механически пытается строить и понимать церковную жизнь". ("Советская Россия", 11.1.91).

III

Церковь и патриотические движения

Здесь ситуация обратная: одной из сторон декларируется неразрывный органический союз с другой.

Какова же реакция Патриарха?

"Патриотические движения у нас – крайних форм, но в них может быть две вещи, дающие надежду на то, что их можно преобразить. Первое – это безразличие к судьбам своей страны. И второе – в них есть дух Служения. Они действительно хотят служить идее, может быть, несколько неправильно понятой, с неверно понятыми целями и задачами. Если бы у Церкви была возможность серьезного воспитания, то и это можно было бы исправить. Есть религиозная дикость, но есть и одиичалость национального сознания. Принцип церковной жизни здесь, как и во всей, наверное, человеческой жизни, такой: отсекай ничего нельзя. Надо преобразовывать". ("Комсомольская правда", 6.4.91).

Патриарх признает своеобразие духовного пути и призвания России. "У России своя судьба, и я убежден, что она отлична от путей иных народов". Реставрация прошлого, однако, (как мы видели еще в первой части статьи) неприемлема.

"Нельзя внешне вернуть то, что было 70 или 300 лет назад. Это утопия. Нельзя вернуть политическую систему. Но можно перейти, вернуться к утраченной системе ценностей. Если мы хотим возродить святую Русь, то мы должны возродить ту систему, иерархию ценностей, которой мы обязаны лучшими страницами своей истории. ... Помните, Иоанн Креститель говорит фарисеям: "Не вздумайте говорить о себе – отец у нас Авраам". Так и нам, пожалуй, нет смысла вослицать – отец у нас Сергей Радонежский, если мы лишь клянемся его именем, но не живем его молитвенной жизнью". (*там же*).

Вспомнив цитаты, приведенные в первом разделе, мы увидим, что Патриарх все время, говоря о том, что государственные интересы не могут стоять выше челове-

ческой жизни, рядом с государством ставит в этой формуле и национальность.

Обращение Патриарха Алексия к народам Грузии ("Известия", 22.2.91) по сути является обращением и к патриотам всех иных земель.

"В эти дни, когда люди готовы в спорах за землю проливать на эту землю кровь людей. Слово Божие, которое все мы слишком склонны забывать за немолчным шорохом газетных страниц, да напомним нам, что мы – пришельцы на земле, и наш путь лежит к Вечному Богу, и весь он подобен Пасхе – в ее древнеиудейском смысле стремительного перехода. "Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего" (Евр. 13,14). Творцом нам вручена земля. И мы должны будем дать ответ в том, как использовали мы данный нам талант. Скажем ли мы: "вот, Господи, мы любили эту землю, и живя на ней, мы славили тебя, ее Творца; и мы выращивали на ней виноград и пшеницу, а вино и хлеб приносили в твои алтари, чтобы через эти самые простые земные дары Ты смог приобщать нас к Себе". Или скажем: "вот, Господи, мы любили эту землю, и живя на ней, мы убивали и прогоняли всех, кто, кроме нас, хотел назвать ее своею"... Один скончавшийся несколько лет назад московский священник на вопрос, что нельзя есть постом, напутствовал: "Людей не ешь..." Как же можно войти в пост, приблизиться к Чаше Христовой, творя или оправдывая насилия?! ... Если даже мы священническим словом и не сможем остановить кровопролитие, но, возвысив свой голос против него, – мы по крайней мере избежим другого греха – не дадим повода врагам Православия утверждать, что наши национальные церкви не могут-де стать выше национализма".

В "Слове в Неделю Торжества Православия" Патриарх в числе искажителей Православия упоминает и тех, кто уверяет

"себя и нас, что Православие – это некая национальная идеология. Мы же должны знать, что Православие – это поиск жизни в Боге, и что всякое государственное и национальное устройство жизни для нас вторично ... другие говорят, что Православие – это культура, некое "культурное наследие". Мы же должны знать, что Православие – это не создание культурных форм, а сокровенное стяжание Духа Святого". ("Литературная Россия", 28.2.91).

Характерно для пастырской политики Патриарха, что в тех своих публикациях, что предназначены для патриотической прессы, он подчеркнуто сторонится отождествления Православия с национальным мышлением. Так, в его пасхальном обращении к читателям "Нашего

современника“ (№4, 1991) речь идет исключительно о смысле Воскресения Христова и ни разу не употребляются слова “Россия“ и “русский“. А в интервью “Комсомольской правде“, газете, стесняющейся того, что она выходит на русском языке, Патриарх, напротив, говорит о духовном своеобразии России. Связь Церкви и России он также подчеркивает в своем выступлении в “Российской газете“, которая обычно сторонится любых выражений солидарности с “патриотами“.

Об антисемитизме Патриарх говорит вполне ясно.

“Православие никогда не носило шовинистического характер, не выступало с позиций антисемитизма, потому что мы всегда руководствовались словами апостола Павла, который говорил, что во Христе нет ни Эллина, ни Иудея. Сегодня мы продолжаем ту же линию“. (Интервью Би-Би-Си, опубликованное в “Панораме“, №14, декабрь 1991). В интервью “Комсомольской Правде“ — вновь: “Христианство и Православие нельзя считать источником антисемитизма“.

И, наконец, — “христианская вера не дает права ненавидеть кого бы то ни было на “законном“ основании“. (“Известия“, 22.2.91).

Смысл позиции Патриарха по отношению к патриотическим движениям, пожалуй, заключается, во-первых, в отказе от однозначной ассоциации с ними, и, во-вторых, в стремлении использовать свою независимость для разъяснения того, что сначала надо стать подлинно православным, и лишь затем стоит браться за “воссоздание Святой Руси“. Здесь — те же требования, что и к демократам: тактичность, серьезность, трезвость.

При этом надо учесть, что, если бы, как то желательно видеть демократам, Патриарх занялся бы гневным и решительным осуждением патриотического движения вместо кропотливого диалога, — это привело бы к тому, что патриотические силы переметнулись бы к карловчанам, где соответствующая идеология уже является официальной.

Заключение

Понимает ли Патриарх, что политики самых разных направлений не будут в восторге от взятой им линии на самостоятельность Церкви и на освобождение ее жизни от политического вмешательства извне? Да, в “Российской газете“ он признается: “Я сознаю, что эти мысли кажутся несвоевременными и непонятными“. Но, как это сквозит в “Заявлении“ встречи глав религиозных объединений Союза, Патриарх надеется, что в России еще много людей, не “опьяненных“ своей “борьбой“ за что бы то ни было. Вспомним, как в “Литературной газете“ он цитирует Честертона: “Все люди делятся на две категории. Первая и лучшая из них — это просто люди. И их, к счастью, больше всего...“

Не обманываясь по поводу того, что ни одна из сторон не оставит Церковь в покое, Патриарх Алексей просит этих “просто людей“, “просто христиан“ (в своем Послании настоятелю единственного в России храма в честь святейшего патриарха Тихона, частично опубликованном в “Московских ведомостях“ 20 апреля 1991): “Я прошу вас молиться и обо мне, чтобы по молитвам Святителя Тихона Господь даровал мне дух мудрости и безбоязненности, столь необходимый всякому, кого Господь призывает к Патриаршему служению на Руси“.

ОБРАЩЕНИЕ К ЗАРУБЕЖНОЙ ЦЕРКВИ

“Вернулась и утвердилась”, — так называлась большая статья А. Бутакова (Москва) в газете “Православная Русь”, издаваемой Синодом Зарубежной Церкви. Статья была помещена на первой странице и, значит, выражала официальную позицию Зарубежной Церкви или, по крайней мере, была очень близка к ней. Вначале мы хотели подробно ответить ее автору по каждому пункту. Но тут пришел еще один номер газеты, где на первой странице напечатано “Послание Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей”. Это был еще один удар, доказывающий бессмысленность всякой дискуссии и полемики, и мы решили просто обратиться к Синоду и ко всем его духовным чадам в России и рассеянии сущим с этим письмом.

“Православная Русь” любит печатать письма своих сторонников из России. И у читателей на Западе создается впечатление, что православный народ в России внутренне поддерживает решение “Зарубежного Синода” об открытии своих приходов на канонической территории Русской Православной Церкви, против же этого — только Московская Патриархия. Но ведь это далеко не так. Сорок приходов — это капля в море. Услышите голос тех православных людей в России, которые с болью и огорчением узнали об этом решении, и которые, в предвидении возможных трагических последствий и для церковного народа, и для Церкви в целом, не могут не высказать свою точку зрения. Отправляем наше письмо в “Вестник РХД” и просим “Православную Русь” перепечатать его для своих читателей.

Да, Зарубежная Церковь вернулась. Но разве такого возвращения мы ждали? Как мы были благодарны вам еще несколько лет назад. С какой радостью получали от вас книги. Как были рады прославлению святых и их бумажным иконочкам. Как горячо молились о вас всех и ваших подвижниках, таких, как владыка Иоанн (Макси-

мович). Ждали ли вас в России? Конечно ждали! Но ждали сестру, а пришел обличитель и противник. Сколько было радостных предчувствий, что вот Церковь объединится! Насколько богаче, интенсивнее стала бы наша жизнь, какой мощной духовной силой явилась бы Церковь в эти тяжкие для всего Православия времена. Но вы пришли не как добрые пастыри. “Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелазит инде, тот вор и разбойник. А входящий дверью есть пастырь овцам...” (Ин. 10: 1–2, 6). Какое вдохновение было бы в России, думаем и в Зарубежьи, если бы через открытую дверь вошли вы в Русскую Православную Церковь и внутри и изнутри стали бы свидетельствовать об истине, если вы считаете, что Русская Православная Церковь вне истины. Свидетельствовать не только обличением и призывом к покаянию, если вы уж взяли на себя такую роль, но своей жизнью и подвигом. Но ведь Истина есть Христос (Ин. 14: 6). И если идти до конца, надо говорить о том, что Русская Церковь — вне Христа. Хватит ли у вас на это безоглядной решимости? Так же изнутри вы могли бы обличать и наших иерархов, если считаете это своим христианским долгом. Это было бы во много раз действительнее.

Мы ждали вас как братьев, а дождались обвинителей и самозванных судей. Вы встали в позу друзей Иова. Вы вбиваете клин (как иначе это назвать?) между иерархией и верующим народом тем, что постоянно обвиняете иерархию во всех смертных грехах. Неужели вы думаете, что народ слеп, что мы не знаем своих иерархов? Неужели из Америки виднее? Достоинство и недостойнство всякого иерарха и священнослужителя лучше всего проявляется в том, как он совершает богослужение, как он молится, как он относится к своей пастве. И тут все наши иерархи у нас всегда на глазах, тут они у нас как на ладошке. Мы знаем недостойных иерархов, знаем о их грехах, даже смертных, но мы не осуждаем, а молимся за них, как заповедал нам Господь. Они же за свой грех дадут ответ на Страшном Суде.

Вы призываете их к покаянию, но покаяние истинное вырастает у человека изнутри, на это уходят часто долгие

годы, и кается человек перед Богом. По заповеди святых Отцов нельзя требовать покаяния у других, царский путь — смотреть на свои грехи и каяться в них. А вам, неужели вам не в чем покаяться?!

Так же во всем, что вы пишете о новомучениках, мы чувствуем стремление “присвоить” их себе, оторвать их от нашей Церкви. Вы их прославили. Низкий поклон вам за это. Мы их почитаем не менее, чем вы. Новомученики Российские — это и наши деды, отцы, матери. Мы живем в постоянном молитвенном общении с ними, и нам не так важно их немедленное прославление, ибо оно только завершение, подтверждение народного почитания, а не его возбудитель. В ваших же заявлениях по этому поводу проглядывает политический характер требования немедленного прославления Новомучеников.

Вы назвали свои приходы Свободной Российской Церковью. Но неужели вы не знаете, что Церковь всегда свободна. Церковь — это “Тело Христово”, “Невеста Христова”, “Небесный Иерусалим” и “врата ада не одолеют ее”. Да, Церковь была в пленении, подобном вавилонскому. Да, вы жили в так называемых свободных демократических странах. Но свобода Церкви — вне политики. Русская Православная Церковь была несвободна в течение 70-ти лет, говорите вы. Но давайте назовем вещи своими именами: Церковь была *гонима*. И при этом она не могла не быть свободной, ибо глава ее не иерархия, а Христос — Бог и Господь наш. Кто же во время гонений изверг себя из Церкви преступлением Христовых заповедей, тот имеет Искупителя и милосердного Судью, который Сам призвет такого человека или иерарха к покаянию. Как же вы вашу внешнюю свободу противопоставляете свободе во Христе?

Вдумайтесь, взгляните в ту смуту, в те разделения, которые вы внесли в Церковь-Мать. Посмотрите на мотивы, по которым в вашу юрисдикцию переходят люди. Кому все это на руку? Вы на Западе жили во внешней свободе. А внутренняя свобода была ли? Ведь эту свободу дает Любовь в Духе Святом. А любовь ли вы принесли теперь в многострадальную нашу Церковь? Свобода внешняя сейчас есть и у Церкви Матери, и у отколовшихся

приходов. Тогда в чем же смысл их отдельного существования? Ведь внутренней свободы не может быть у людей, которыми движут церковно-диссидентские устремления.

Неужели вы не чувствуете, что в трагедии России есть доля как нашей, так и вашей вины, — ваших и наших отцов и дедов. Тут общая вина всех, кто прямо или косвенно готовил приход безбожной власти. Верим, что вы оказались за рубежом в безопасности от страшных атеистических гонений по воле Божией. У вас была своя миссия. Но теперь — как вы можете вставать в позу судьи той Церкви, которая осталась в России (часто сознавая, что идет на мученичество), пережила все гонения и дала целый сонм исповедников и мучеников. Они — эти исповедники и мученики — наши (а не только ваши!), так же, как наши и иерархи, опускавшиеся до греха лжесвидетельства.

Зачем вы предвосхищаете Суд Божий? Зачем вы не верите в неистощимое милосердие Божие и вместо молитвы за грешников покрываете их ненавистью? Бог наш — Бог Любви. Мы смеем верить, что Новомученики Российские ныне в Царстве Небесном молятся о всех: и своих убийцах, и гонителях, и лжесвидетелях, и о вас, несущих раскол в Церковь Божию, и о нас грешных. Вы называете “падением” “служение панихид по гонителям Церкви и веры”, мы называем это исполнением христианского долга, проявлением христианской любви и милосердия к своим гонителям и врагам.

Наступает время, когда ваши аргументы рассыпаются на глазах. Сколько раз вы обвиняли Русскую Православную Церковь за участие в экуменизме. События прошлого года показали, что Православная Церковь участвовала в нем действительно для свидетельства об Истине. И как только для этого свидетельства в экуменизме были созданы затруднительные условия, Церковь выступила с заявлением об этом. “Неразумное же увлечение экуменизмом” оставим на совести отдельных лиц.

В заключение процитируем “пророчество” А. Бутакова: “Число приходов (Зарубежной Церкви в России) будет постепенно множиться ... Умножение очевидно не

будет стремительным, но зато будет неуклонным и распространится на новые местности по мере того, как верующие станут узнавать больше правды о свободной части родной православной Церкви“. Позвольте возразить. Мы, верующий народ, знаем правду о “свободной части православной Церкви“. Мы не верим, что число приходов Зарубежной Церкви будет расти неуклонно. Очень скоро этот рост остановится, и в этих приходах будет вырабатываться независимо от воли иереев и прихожан сектантское, раскольническое сознание. И мы *этого* боимся. Тогда взаимопонимание станет все менее и менее возможным.

Обращаемся ко всем духовным чадам Зарубежной Церкви не через голову Архиерейского Синода, а через него и вместе с тем к нему. Православный верующий народ всегда имел огромное и часто решающее влияние на церковные дела. Вы, простые верующие, выскажитесь по поводу политики Синода. Раскол углубляется, силы Церкви неразумно распыляются. Преступно молчать! Слово за тобой — церковный народ! Мы вас ждем, но ждем наших братьев и сестер, с которыми могли бы рука об руку трудиться на ниве возрождения России, во благо Православной Церкви. Ведь у нас с вами есть заповедь Христова о единстве. Молитвами всех Новомучеников Российских Господь да соединит нас под Своею Главой!

ДОСКА В ЧЕСТЬ ОСИПА МАНДЕЛЬШТАМА В ПАРИЖЕ

“Сейчас у меня настоящая весна, в самом полном значении этого слова... Период ожиданий и стихотворной горячки... — писал 17-летний Осип Манделъштам матери из Парижа 7/20 апреля 1908 г. — Время провожу так: утром гуляю в Люксембурге. После завтрака устраиваю у себя вечер — т. е. завешиваю окно и топлю камин и в этой обстановке провожу два-три часа... Потом прилив энергии, прогулка, иногда кафе для писания писем, а там и обед... После обеда у нас бывает общий разговор, который иногда затягивается до позднего вечера, это милая комедия...“ И неделей позже — тенишевскому наставнику Владимиру Гиппиусу: “Живу я здесь одиноко и не занимаюсь почти ничем, кроме поэзии и музыки. Кроме Верлэна я написал о Роденбахе и Сологубе и собираюсь писать о Гамсуне. Затем, немного стихов и прозы...“ Под этим последним письмом и стоит адрес — rue de Sorbonne, 12 — давший импульс празднику, состоявшемуся в Париже 1 февраля: на этом доме была открыта мемориальная доска в честь Осипа Эмильевича Манделъштама, жившего здесь в 1907–1908 годах (впрочем, на матрикулярной анкете Манделъштама, записавшегося тогда в слушатели Сорбонны, указан соседний дом; возможно там он и остановился на самых первых порах).

Композитором и дирижером события стал Никита Алексеевич Струве (директор издательства ИМКА-Пресс), “солистом“ — скульптор Борис Лежен, создавший на небольшом бронзовом поле достойный события знак — профиль поэта и памятную надпись.

Данью благодарной памяти и любви стал и мини-коллоквиум “Манделъштам и Франция“, состоявшийся в амфитеатре “Шампольон“ (в доме 16 по той же улице). Открытый словом Никиты Струве и записью голоса самого поэта, коллоквиум вобрал в себя еще три прекрасных

доклада: темою Анны Фавр-Дюрэгр было: “Мандельштам и Бергсон”, Ефима Эткинда — “Мандельштам и Расин”, Ральфа Дутли — “Мандельштам и Франция” (заметим, что Е. Эткинд, Н. Струве и Р. Дутли входят в Совет Мандельштамовского общества). Когда слова и стихи отзвучали, публика и докладчики (около семидесяти человек) вышли на улицу, где смешались со множеством других людей, не пожалевших погожего субботнего дня ради такого события.

Показав публике увеличенное фото зимней похоронной процессии 1908 г., на котором — совершенно случайно — оказался и Мандельштам, Н. Струве рассказал о том, когда, почему и как жил в Париже Осип Мандельштам. О других мандельштамовских досках (в Москве, Петербурге и Воронеже), о схождении прошлого и настоящего в происходящем (бергсоновский “веер времен”) говорил заместитель председателя Мандельштамовского общества Павел Нерлер (в этой связи тем более замечательно совпадение даты парижской фотографии поэта и настоящего события: 1 февраля!). Вслед за критиком из Реймса Жаном-Мари Де Сиданером выступил трубадур Алан Ремиля, специально приехавший на это празднество из неблизких Пиренеев: под аккомпанемент барабана он прочел в честь великого русского поэта стихотворение его французского собрата Артюра Рембо “Кузнец”. Автомобили, с трудом продвигавшиеся по запруженной и без того узкой улочке, вряд ли догадывались, что также участвуют в этом аккомпанементе и салютуют клаксонами этой толпе (в ней стоял и мэр Пятого района Парижа, депутат национального собрания Жан Тибери), этому событию, этому прозрачному морозцу и этому поэту, некогда жившему здесь, и здесь, вероятно, написавшему:

В непринужденности творящего обмена
Суровость Гютчева — с ребячеством Верлена —
Скажите — кто бы мог искусно сочетать,
Соединению придав свою печать?
А русскому стиху так свойственно величье,
Где вешний поцелуй и щебетанье птичье!

С той поры — прочно и навсегда — Франция вошла в сознание поэта, ассоциируясь в нем с солнечным, весен-

ним, грозным — о, революционные вихри! — началами. Он вспоминал — и тосковал — и писал о ней и в петербургском предреволюционном великолепии (“... Но чем внимательней, твердыня *Notre-Dame*, Я изучал твои чудовищные ребра!..”), и в принудительной промозглости Воронежа (“Я молю, как жалости и милости, Франция, твоей земли и жимолости...”).

И как поэт всю жизнь проносил образы Франции и Парижа в своем сердце и своих стихах, так и Париж запечатлел образ Мандельштама в самом сердце своем — Латинском квартале — и отныне не намерен с ним расставаться.

Павел Нерлер

« ИМКА-ПРЕСС » В КИЕВЕ

В сентябре–октябре 1991 г., по инициативе Татьяны Ивановны Арсеенко, вице-директора Библиотеки Академии Наук, состоялась в Киеве очередная, после Москвы и Петербурга, выставка издательства «УМСА-Press». В одном из просторных залов недавно отстроенной библиотеки Украинской Академии Наук разместились витрины с книгами, рукописями, фотографиями, свидетельствующими о плодотворной 70-летней деятельности русской эмиграции в области литературной, философской и богословской.

На открытии выставки, 16-го сентября, после краткого молебна, выступили с речами архим. Елевферий, наместник Киево-Печерской Лавры, Т. Арсеенко, Е. Геніева, Н. Струве и др.

При выставке действовал читальный зал (ставший постоянным после ее закрытия), а в отдельном помещении началась продажа 25.000 имковских книг, привезенных специальным грузовиком из Парижа.

В течение своего шестидневного пребывания в Киеве, Н. А. Струве прочел три лекции: «Солженицын – летописец» (причем экстремисты, сторонники независимости Украины, пытались эту лекцию сорвать), «Анна Ахматова» и «Отец Василий Зеньковский»; имел собеседование со студентами Киевской Духовной семинарии, а также дал ряд интервью.

Судя по газетным и частным откликам, выставка пользовалась большим успехом.

ПОМОГИТЕ «ВЕСТНИКУ Р. Х. Д.» !

Старейший зарубежный русский журнал (основан в 1925 г.) в опасности! Распространение "Вестника Русского Христианского Движения" в России (1000 регулярных подписчиков платят в рублях, 100-200 номеров раздается даром) поставило журнал в чрезвычайно трудное материальное положение. Касса почти пуста, а тем временем журнал продолжает пользоваться высокой оценкой как зарубежом, так и в России. Несмотря на свободу печати "Вестник" всё еще единственный журнал, который предлагает цельное, но вместе с тем и открытое православно-христианское мировоззрение, столь нужное в наши дни.

Как помочь журналу? Верные его читатели – распространяйте его вокруг себя, находите новых подписчиков! Кто может – пусть жертвует на покрытие расходов по подписке в России. Не забывайте "Вестник Р.Х.Д." и в своих завещаниях . . .

«ВЕСТНИК Р.Х.Д.» — издание Русского Студенческого Христианского Движения

Члены редакционной коллегии :

Архиеп. Сильвестр, прот. И. Мейендорф, Д. Поспеловский,
О. Раевская (США-Канада);
прот. Н. Озолин, Н. Струве – главный редактор (Франция);
А. Богословский, Ю. Кублаповский (Россия)

Адресуйте чеки (в любой валюте) на имя : LE MESSENGER,
LE MESSENGER – ACER, 91 rue Olivier de Serres, 75015 Paris, France

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции - Н. Струве..... 3

БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ

Иконосфера русской культуры - В. Байдин..... 5
 Россия между прошлым, вечностью, будущим и настоящим - Г. М. Прохоров..... 49
 Песня о Голубиной книге - Е. Сударева..... 76
 Хомяков и принцип соборности - С. Хоружий..... 85

■ К столетию со дня смерти К. Леонтьева

О Константине Леонтьеве - В. Розанов..... 105
 Памяти К.Н. Леонтьева - А. Александров (1916)..... 114
 Памяти инок Климента - Н. Толстой (1916)..... 121
 *
 "Русская идея" Николая Бердяева - К. Ковалев..... 125
 По поводу статьи Н. Боненкой об отце Павле Флоренском - А. Паршин..... 155

ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

Стихи - Юрий Кублановский..... 171
 - Нина Бодрова..... 175
 - Сергей Аверинцев..... 177
 "Бдение во сне" и страна поэта: о Е. А. Боратынском - К. Сигов..... 178
 О "Пьяном дервише" Н. Гумилева - Майкл Баскер..... 199
 Проблема "слова и культуры" в творчестве Мандельштама (анализ стихотв. "Как растет хлеб опара...") - А. Давидчик..... 229

SOMMAIRE

Editorial - N. Struve 3

THEOLOGIE - PHILOSOPHIE

La "sphère iconique" de la culture russe - V. Baïdine 5
 La Russie et son passé, entre éternité, avenir et présent - G. Prokhorov 49
 Une anthologie de la poésie religieuse populaire russe, par R. Luzny (Varsovie) - E. Soudareva 76
 Khomiakov et la "sobornost" - S. Khorouji 85

■ Pour le centenaire de la mort de K. Léontiev

Constantin Léontiev - Vassili Rozanov 105
 In Memoriam C. Léontiev - A. Alexandrov 114
 A la mémoire du moine Kliment - N. Tolstoï 121
 "L'Idée Russe" de Nicolas Berdiaev - K. Kovalev 125
 A propos de l'article de N. Bonetskaïa sur le P. Paul Florenski - A. Parshin 155

LITTERATURE ET VIE

Poésies - Youri Koublanovski 171
 - Nina Bodrova 175
 - Sergeï Avertintsev 177
 "Veille en dormant" ou le pays du poète : Evguéni Boratynski - K. Sigov 178
 "Le Derviche ivre" de Nicolas Goumilev - Mikhael Basker 199
 Le verbe et la culture dans l'œuvre de Mandelstam (analyse d'un poème) - A. Davidtchik 229

Девять писем В.В. Розанова к Н.П. Барсукову (публ. В. Сукача).....	247
Два письма В.В. Розанова к П.Б. Струве (публ. А. Кле- ментьева).....	261
Три письма Марины Цветаевой к П.Б. Струве (публ. М. Ракович).....	265

СУДЬБЫ РОССИИ

Три года в русском Париже (1930-1933) - Тамара Милютина	269
Патриарх и политики - А. Пригорин	306
Обращение к "Зарубежной Церкви"	334
Доска в честь Осипа Мандельштама в Париже - П. Нерлер	339
«ИМКА-Пресс» в Киеве	342

Neuf Lettres de V. Rozanov à N. Barsoukov.....	247
Deux lettres de V. Rozanov à P.B. Struve	261
Trois lettres de Marina Tsvétaéva à P.B. Struve	265

DESTINEES DE LA RUSSIE

Trois années avec les Russes de Paris (1930-1933) - T. Milhoutina	269
Le patriarche Alexis II et les milieux politiques - A. Prigorine	306
Appel à l'Eglise-russe-Hors-frontières	334
Le centenaire de Mandelstam à Paris - P. Nerler	339
Les éditions "YMCA-Press" à Kiev	342

Издательство «УМСА - PRESS»

11 rue de la Montagne-Ste-Geneviève, 75005 Paris, France.

!!! ЭПОПЕЯ ЗАВЕРШЕНА !!!

АЛЕКСАНДР СОЛЖЕНИЦЫН

КРАСНОЕ КОЛЕСО

ПОВЕСТВОВАНИЕ В ОТМЕРЕННЫХ СРОКАХ

(Узел IV)

АПРЕЛЬ СЕМНАДЦАТОГО

+ **НА ОБРЫВЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ**

(Узлы V - XX)

«Много лет тому назад эта книга (1914-1922) была задумана в двадцати Узлах, каждый по тому. В ходе непрерывной работы с 1969 материал продиктовал иначе.

Центр тяжести сместился на Февральскую революцию. Уже и «Апрель Семнадцатого» выявляет вполне ясную картину обреченности февральского режима... октябрьский переворот уже с апреля вырисовывается как неизбежный...

К тому же и объем написанного и мой возраст заставляют прервать повествование.» *А.И. Солженицын.*

(Узел IV)

том 1 12 апреля - 5 мая, главы 1-91, 596 стр. 170 фр.

том 2 12 апреля - 5 мая, главы 92-186, 564 стр.

+ На обрыве повествования,

(Узлы V-XX), 134 стр. 170 фр.

Вся эпопея «Красное Колесо»: Август 14, Октябрь 16, Март 17, Апрель 17 (10 томов) по льготной цене = 1200 фр.

Русский книжный магазин

«LES EDITEURS REUNIS»

11 rue de la Montagne-Ste-Genevieve, 75005 Paris, France

КНИГИ ИЗ РОССИИ...

...в ограниченном количестве!

Серия **“ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДСТВО”**

(изд. “Наука”)

ИВАН БУНИН (в 2-х томах), Москва, 1973,
551 + 696 стр. 400 фр.

ВАЛЕРИЙ БРЮСОВ, М. 1976, 854 стр. 200 фр.

**ГОРЬКИЙ И РУССКАЯ ЖУРНАЛИСТИКА НАЧАЛА
XX ВЕКА**, М. 1988, 1080 стр. 230 фр.

ГОРЬКИЙ И ЛЕОНИД АНДРЕЕВ : Неизданная переписка, М. 1965, 630 стр. 170 фр.

А. Н. ОСТРОВСКИЙ : Новые материалы и исследования (в 2-х томах), М. 1974, 640 + 568 стр. 300 фр.

ПУШКИН И РУССКАЯ КУЛЬТУРА (= “Исследования и материалы”, том V), Лен. 1967, 395 стр. 150 фр.

И. С. ТУРГЕНЕВ : Новые материалы и исследования, М. 1967, 791 стр. 250 фр.

Ф. И. ТЮТЧЕВ (в 2-х томах), М. 1989, 589+712 с. 330 фр.

«LES EDITEURS REUNIS»

11 rue de la Montagne-Ste-Genevieve, 75005 Paris, France

КНИГИ ИЗ РОССИИ... ...в ограниченном количестве!

Серия "ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ"

(изд. "Наука")

АКСАКОВ И. С. — Письма к родным, М. 1988, 704 стр.	230 фр.
АНШЕНКОВ П. С. — Парижские письма, М. 1983, 608 стр.	150 фр.
ВОЛОШИН М. — Лики творчества, Лен. 1988, 848 стр.	200 фр.
ван ден ВОНДЕЛ Йост — Трагедии, М. 1988, 574 стр.	81.-
ВОРОВСКИЙ В. В. — Фельетоны, М. 1960, 376 стр.	95.-
ГАЛЬФРИД МОНМУТСКИЙ — История Бриттов. Жизнь Мерлина, М. 1984, 286 стр.	68.-
ЛЕЛИЛЬ Жак — Сады, Лен. 1987, 232 стр. (в мягком перепл.)	52.-
ДЕРЖАВИН Г. Р. — Анакреонтические песни, М. 1986, 471 с.	125.-
ДОБРЮЛОВ Н. А. — Избранные литературно-критические статьи, М. 1970, 416 стр.	155.-
КАЛЬДЕРОН де ла Барка, Педро — Драмы (в 2-х книгах), перевод К. Бальмонта, М. 1989, 862 + 752 стр.	165.-
КАРАМЗИН П. М. — Письма русского путешественника, Лен. 1984, 718 стр.	116.-
ПЕКРАСОВ П. А. — Стихотворения, М. 1987, 526 стр.	71.-
"ПОВЕСТЬ О ПОБЕДАХ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА" — Памятник древнерусской литературы (Под ред. Г. П. Енина), Лен. 1982, 159 стр.	31.-
ПУШКИН А. С. — Письма к жене, Лен. 1986, 260 стр. (в мягком переплете).....	67.-
"РАССКАЗЫ БАБУШКИ из воспоминаний пяти поколений, записанные и собранные ее внуком Д. Благово". Лен. 1989, 472 стр.	145.-
САЛТЫКОВ-ЩЕДРИН М. Е. — Сказки, Лен. 1988, 279 стр.	78.-
Лен. 1982, (в мягком переплете), 423 стр.	57.-
СУВОРОВ А. В. — Письма, М. 1986, 808 стр.	188.-
ФИРДОУСИ — Шахмане (том пятый). От начала царствования Искендера до начала царствования Йездгерда, сына Бехрама Гура, М. 1984, 590 стр.	80.-
"ХОЖЕНИЕ ЗА ТРИ МОРЯ АФАНАСИЯ НИКИТИНА", Лен. 1986, (в мягком переплете), 214 стр.	60.-
ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ — Стихотворения + ИОАНН СЕКУНД — Понселун, М. 1983, 318 стр.	42.-

(цены во франц. франках — пересылка за счет покупателя)

YMCA — PRESS

Издательство

«ИМКА-ПРЕСС» (Париж)

- ❖ БОГОСЛОВИЕ
- ❖ ФИЛОСОФИЯ
- ❖ ИСТОРИЯ
- ❖ ЛИТЕРАТУРА

основано в 1921 — более 200 названий

11 rue de la Montagne-Ste-Genevieve, 75005 Paris, France

вышли из печати в 1990-91г. :

БЕРДЯЕВ Н. — Собрание сочинений, том 4 : Духовные основы русской революции. Статьи 1917-18 гг., собранные впервые, + Философия неравенства (3-е изд.), 1990, 598 стр. (в переплете).....	франц.фр. 240.-
БУЛГАКОВ Сергей прот. — Христианство и еврейский вопрос. 1991, 171 стр.	80.-
ЗЕРНОВ Н. М. — Русское религиозное возрождение XX в. (2-е изд.), 1991, 368 стр.	100.-
ИЛЬИН Владимир — Шесть дней творения, 1991, 230 стр. Библия и наука о творении и происхождении мира.	80.-
св. ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ (Сергиев) — Моя жизнь во Христе (3-е изд.), 1990, 126 стр.	60.-
ЛУКНИЦКИЙ П. Н. — "Acitiana" : Встречи с Анной Ахматовой, 1991, 347 стр.	120.-
МЕЙЕНДОРФ Иоанн, прот. — Византия и московская Русь, 1990, 290 стр.	120.-
ПУШКИН А. С. — Собрание художественных произведений в одном томе (reprint с изд. Петрополис-Берлин),	200.-
РОЗАНОВ В. В. — Черный огонь : Статьи на политические темы (1909-1919). Предисл. и сост. А. Богословский. Большинство статей печатается впервые, 1991, 256 стр.	100.-
СОЛЖЕНИЦЫН А. — Как нам обустроить Россию?, 1990, 52 с.	35.-
ФЛОРОВСКИЙ Георгий прот. — Восточные отцы IV в. (2-е изд.), 1990, 240 стр.	100.-
— Восточные отцы V-VIII веков (2-е изд.), 1990, 260 с.	100.-
ХРИСТОС И ЕГО ЦЕРКОВЬ — Листки для детского чтения (с иллюстр. в красках сестры Иоанны Рейтлингер), 1989, 216 стр.	120.-
ЦВЕТАЕВА Марина — Письма к Арнаде Берг (1934-1939), 1990, 190 стр. (25 фотографий).....	90.-
ШИЦ И. И. — Дневник "Великого перелома" (март 1928 — август 1931). (Дневник московского учителя-историка), 1991, 325 стр.	120.-

1920 - 1990

70 ЛЕТ ИЗДАТЕЛЬСТВА «YMCA — PRESS»

(А. В. Карташев / Н. А. Струве), 1990,

40 стр.

цена : 27.- франков

ВЕСТНИК Р.Х.Д.

Издание РСХД — YMCA-Press

ВНИМАНИЕ !

в России :

Подписная плата : 36 рублей в год (за 3 выпуска)

Представитель „ВЕСТНИКА“

Богословский А. Н.
Проспект Мира, д. 110/2, кв. 291,
129626 Москва.

ПРЕДСТАВИТЕЛИ « ВЕСТНИКА » на Западе

в Америке (West) :

Mrs Olga Hughes-Raevsky, P.O. Box 1207, Berkeley, Ca 94701, USA

в Америке (East) :

Mr Alexander Dorman, 321 Warick str., Jersey City, N. J. 07302 U.S.A.

в Канаде :

«Parish News», 1175 A rue de Champlain, Montreal, P.Q. H2L 2R7

в Англии :

«Aid to the Russian Christians», P.O. Box 200, Bromley, Kent, BR1 1QF

Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа равнодушных к вере и неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом.

Р.С.Х.Д. утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к русской православной Церкви налагает на нас духовные обязательства, независимо от того, мыслим ли мы себя временными изгнанниками-эмигрантами или решили связать свою жизнь с другой страной. Подлинная русская культура неотделима от Православия: поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг. Мы видим наш долг также в свидетельстве перед миром о подлинном лике России, в напоминании о страданиях русского народа.

(Из Устава Р.С.Х.Д. 1959 г.)

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN MARS 1992
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
N° 99-92