

**LE MESSENGER**

# **ВЕСТНИК**

**РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО  
ДВИЖЕНИЯ**

**165**

**ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА**

ВЕСТНИК РХД — № 165 — VESTNIK — LE MESSEAGER

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

\*

**Редакционная коллегия:**

Архиеп. Сильвестр, прот. Николай Озолин, С. Аверинцев,  
А. Богословский, В. Биbihин, Ю. Кублановский, Д. Поспеловский,  
К. Сигов, Н. Струве.

—  
Ответственный редактор : Н.А. Струве

**ВЕСТНИК Р. Х. Д.**

Условия подписки на 1992 год (3 выпуска) :

Франция : 250 фр.

Другие страны : ( *Sea Mail* ) 300 фр.

( *AIR MAIL* ) 360 фр.

Цена отдельного номера: 90 фр. (без пересылки)

«MESSEAGER»

U, Paris)

708 к/х

о Движения

«MESSEAGER»,  
Paris, F.

«YMCA-PRESS»,  
Paris, F.

е

**LE MESSEAGER**

# ВЕСТНИК

## РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

165

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙорК — МОСКВА

№ 165

II — 1992

ИР. 2004г.

БИБЛИОТЕКА - ФОНД  
"РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ"  
Н. РАДИЩЕВСКАЯ Д. 2

кв. 408

К/Х

Copyright © Le Messenger. Paris 1992

COMMISSION PARITAIRE  
N° d'inscription 620 16

ОТВЕТСТВЕННОМУ РЕДАКТОРУ  
«ВЕСТНИКА РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ»  
г-ну Н. А. СТРУВЕ

Многоуважаемый Никита Алексеевич!

Поздравляю Вас со знаменательным событием выпуска первого номера «Вестника» на российской земле. Десятилетия, прошедшие в ожидании этого события, не были для наших соотечественников, вынужденно оказавшихся за пределами России, годами бесплодной горечи и бездеятельных отсрочек. Великое дело, совершенное христианскими деятелями русского зарубежья, состоит в том, что они не только сохранили русскую богословскую культуру, но и приумножили ее.

Наши богословы и проповедники научились слышать боль и вопрошания современного мира и, достойно сохраняя как верность Православному Преданию, так и чуткость, необходимую для проповеди в мире сегодняшней культуры, — несли слово о Христе и о Церкви тем людям, которые настороженно относились к Православию. Местом, где в послевоенные десятилетия происходила творческая встреча собственно церковного Богословия и широкой светской христианской культуры, был «Вестник».

Долгое время люди в России получали этот журнал лишь как плод труда своих собратьев из-за границы. Позднее — и выросшие в России церковные писатели и богословы начали сотрудничать с парижской редакцией. И вот, наконец, настало время, когда «Вестник» стал не только русским, но и российским изданием.

В наши дни, когда россиянам столь важно понимание того, что есть Православие и культура, порожденная им, и как непроста наша сложная церковная история; в наши дни, когда из-за границы слишком многие «проповедники»

приезжают в Россию для того, чтобы, воспользовавшись образовавшимся здесь духовным вакуумом, оторвать людей от Православной Церкви и разрушить церковное единство, — нам дорого каждое свидетельство о любви к России и к Православной Церкви. Я от души благодарю Вас, многоуважаемый Никита Алексеевич, сотрудников журнала за то, что они несли это свидетельство, и молитвенно желаю, чтобы здесь, на родной земле, новые силы появились у этого издания, чтобы для еще большего числа людей Ваш журнал стал путеводителем по сложному, живому и гармоничному миру Православия, помогая каждому найти свою дорогу к нашему Господу и Спасителю.

Благославление Живоначальной Троицы и молитвы преподобного Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца, 600-летие со дня преставления которого мы отмечаем в этом году, да будут с Вами, и благодать Божия да укрепит Вас и Ваших сподвижников!

Патриарх Московский и всея Руси АЛЕКСИЙ

15 ноября 1992 года.

*От редакции*

**«Да будут все едино...» (Иоанн, 17:21)**

Среди псевдо-ересей, воздвигаемых «карловчанами» (а за ними и консервативными кругами в России) в обвинение своих же братьев-православных, второе место после пресловутого «сергианства» занимает «экуменизм». Как и сергианство не ересь, потому что не составляет доктрины, а является фактом, конъюнктурным компромиссом, отпавшим в наши дни за ненадобностью, так и экуменизм — никакая не ересь, поскольку не обозначает учения, противоречащего Откровению, а факт: стремление христиан к посильному сближению.

Можно, конечно, считать, что под экуменизмом некоторые предполагают полное равенство всех конфессий, какие бы ни были их догматические установки. Но такое учение, если только оно существует, не исповедует ни один сознательный православный или католик, и меньше всего крайние протестантские секты, убежденные в своей исключительной правоте (разве что некоторые протестанты-либералы...).

Если брать наиболее общее значение расплывчатого термина «экуменизм», то скорее всего он покрывает совокупность стремлений, усилий, шагов к добрым, братским отношениям между христианами, к взаимопониманию, к взаимопомощи, и уж только в дальнейшем — к желаемому, возможному, хотя и маловероятному единству. В таком понимании экуменизм не только не ересь, а прямой евангельский долг, ибо «ничто так не оскорбляет Бога как разъединение» (св. Иоанн Златоуст). Ни один искренний христианин не может смотреть без скорби на разделение среди тех, кто верит в триединство Бога и в воплощение второго Лица Святой Троицы.

На почве этой общей веры возникло в протестантской среде, после первой мировой войны, так называемое

экуменическое движение, в котором, особенно в начале, православные богословы сыграли пророческую роль, возвестив западным христианам неведомую им Истину Православия.

Как легко, но как безответственно, отмахнуться окриком «еретики» и отказаться, ссылаясь на древние каноны, от всякого общения с инославными (так поступают еще сейчас с православными слишком ревностные старообрядцы). Но история учит нас, как неоднозначно понятие ереси. Церкви, не принявшие халкидонских определений (копты, абиссинцы, армяне и т. д.), долго считались сугубо еретическими, но вот прошло 15 веков, и оказалось, что в церковном строе, в духовности, даже в христологии, они почти ничем не отличаются от Православия. И первый экуменический долг православных — попытаться восстановить полное единство с ними. Разделение с Римом после десяти веков единства произошло от одностороннего внесения в Символ веры незначительной, казалось бы, прибавки, но со временем, после реформации, особенно после первого Ватиканского собора, разделение углубилось, догматизировалось, затронув существенные области церковного строя. И тем не менее общего между двумя церквями больше, чем разъединяющего, и здесь экуменический долг требует, чтобы православные отказались от предвзятой вражды, а Рим — от свойственной ему склонности к презелитизму.

Эти два примера показывают, насколько сложна и многолика в исторической перспективе экуменическая проблема. Сложна она и по существу, поскольку в ее постановке зарождается противоборство между двумя основоположными ценностями Христианства: между любовью и истиной. Православие — Истина, догматические компромиссы недопустимы, но и любовь не должна быть в обиде. В наши дни широко распространившегося богоотступничества, молитвенный призыв Христа об единстве Его учеников более, чем когда-либо насущен и требует от Церквей и от каждого из нас не отказа, не окрика, а житнетворческого ответа.

*Никита Струве*

† прот. И. МЕЙЕНДОРФ

### **ПРОИЗОШЛА ЛИ ВО ФЛОРЕНЦИИ ВСТРЕЧА МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ? \***

Современный диалог между католичеством и православием неизбежно базируется на фактах христианской истории — истории церковного единства между так называемым Востоком и Западом в течение первого тысячелетия и начавшегося в XI веке постепенного отчуждения и схизмы. Те, кто действительно озабочен вопросом христианского единства, стремятся реконструировать главные богословские и эцклесиологические установки, благодаря которым было возможно церковное общение и общность исповедания в течение первой половины христианской истории, в тот период, когда, по словам Иоанна-Павла II, «церковь дышала обоими легкими». Конечно, в наше время, особенно в XX веке, категории Востока и Запада исторически и культурно устарели: резкое деление на Восток и Запад становится чем-то искусственным, если учесть положение Америки, Африки и Азии, давным-давно свершившееся крушение Византии и фактически всемирное усвоение научной методологии исследований, созданной в Западной Европе XIX столетия. Новые обстоятельства дают нам все необходимое для лучшего понимания общей нашей истории первого тысячелетия, а также — природы последовавшего затем трагического отчуждения.

\* Доклад, прочитанный в сентябре 1989 г. на конференции, посвященной 550-летию Флорентийского собора. Конференция была организована во Флоренции Болонским Институтом изучения религий.

Ферраро-Флорентийский собор был, без сомнения, самой значительной попыткой позднего средневековья изменить курс истории и восстановить единство веры и церковное общение между Востоком и Западом, имевшими тогда, как уже сказано, гораздо более четкие границы. Созыв собора и его решения создают впечатление воссоединения обеих половин христианства. Наши знания о соборе теперь гораздо полнее, чем во времена нескончаемых споров его критиков и сторонников, тянувшихся в прошлом веками. Теперь нам не только доступны все относящиеся к делу документы, опубликованные в удивительно полном ватиканском издании, но положено начало более масштабному подходу к истории собора. Одна из основных заслуг Дж. Гилла (J. Gill), в частности, состоит в том, что он поместил Флорентийский собор в его *западный* контекст, как завершение борьбы папства с соборностью и победу того, что Гилл называет «традиционным порядком церкви».

Расширенный охват событий, данный Дж. Гиллом в западной перспективе, может стать прекрасной — и необходимой в наши дни — базой для будущей «глобализации» истории собора и более содержательного представления о современном ему православии. Цель моей статьи состоит в том, чтобы сделать несколько предварительных замечаний относительно понимания соборности на Востоке, а также о том, что *могло бы и должно было бы* произойти на истинно объединительном соборе.

### I. Флоренция: осуществившиеся надежды Византии.

Когда византийцы говорили «вселенский», то в слово это вкладывалось чисто византийское воззрение на христианское сообщество. «Имперский» оттенок значения истории подчеркивали тут не раз. И действительно, в качестве подтверждающего примера достаточно привести текст хронографа XI века Кедреноса. Соборы, пишет он, «названы вселенскими, потому что епископы всей империи ромеев созывались повелением императора, и на каждом из них... бывали рассуждения о вере и подача голосов, т. е. провозглашались догматы веры». Подразумевается,

что поместные церкви, возглавляемые епископами, объединены общей верой, выраженной соборами, но также и то, что *consensus* достигается в пределах «ойкумены» — «мира», который со времен Константина официально стал христианским и внутри которого символом и воплощением социального и религиозного единства был император. Как известно, эта система часто описывалась (и осуждалась) под именем «цезарепапизма»; однако, вряд ли она заслуживает такого названия. Византийское христианство прочно хранило память об императорах, злоупотребивших своей властью (их называли «узурпаторами», *τύραννοι*) — Константин I, Валент, Констанций II, Константин V Копроним и др., — и о соборах, которые теперь мы называли бы лжесоборами. Таким образом ни на императора, ни на соборы как таковые (*per se*) автоматически полагаться было нельзя.

Другой существенной чертой византийского взгляда на мир была неколебимость представлений о традиционных границах империи. Никогда — даже в XIV и XV веке — византийцев не покидала мысль, что в состав империи входят и Восток, и Запад, что ей принадлежит Испания, как и Сирия, и что «древний Рим» каким-то образом остается исторической колыбелью империи и ее символическим центром, несмотря на перенесение столицы в Константинополь. Шла богословская полемика с «латинянами», народ ненавидел «франков», особенно после крестовых походов, вызывал негодование коммерческий захват византийских земель Венецией и Генуей, но идеал мировой империи, находивший отражение в исключительно «римском» обосновании византийской императорской власти, продолжал жить. В 1393 году Константинопольский патриарх Антоний, в своем часто цитируемом письме к московскому великому князю Василию I, убеждая его не противиться поминовению императора за литургией в русских церквях, выражал очень далекое от действительности, но твердое убеждение в том, что император «поставляется царем и самодержцем ромеев, то есть всех христиан», что «на всяком месте, где только именуется христиане, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами» и что «самые латиняне, не

имеющие никакого общения с нашей церковью, и те оказывают ему такую же покорность, какую оказывали в прежние времена, когда находились в единении с нами». Характерно, что патриарх говорит об имперском единстве, *несмотря на разделившую церковь схизму.*

Одним из элементов этого имперского — и потому «все-ленского» — представления о христианском мире было понятие «пентархии», т. е. та мысль, что «вселенская» церковь управляется пятью патриархами — Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима. Пентархическая схема оформилась уже в IV веке, когда за представителями церквей главнейших городов империи были признаны особые преимущественные права (преобъёта): сначала это были епископы Рима, Александрии и Антиохии (Никейский собор, 325 г.), потом Константинополя, как «нового Рима» (Константинопольский собор, 381 г.), и наконец — Иерусалима (Эфесский собор, 431 г.). Некоторая «сакрализация» числа «пять» встречается позже в кодексе Юстиниана, одобренном Трулльским собором (692 г.)

Значит ли это, что «пентархия» рассматривалась как основной элемент эkkлезиологии? Реально — нет. Но идея пентархии играла важную роль в византийском представлении о «вселенском» соборе, который требует присутствия пяти патриархов или их представителей, хотя Александрийская и Антиохийская кафедры фактически утратили прежнее значение. Во всяком случае, в средние века эти взаимопереплетающиеся моменты — теоретически распространяющаяся и на Запад власть византийского императора, а также устаревшее представление о пентархии, в которой римский епископ играет ведущую роль, — заставляли полагать неременным условием «вселенскости» собора участие римского епископа (несмотря на схизму) и четырех восточных патриархов (несмотря на то, что трое из них возглавляли церкви, которые в это время вообще едва существовали).

Я упомянул «пентархию» как ложно-эkkлезиологический принцип, потому что реальная эkkлезиология, к которой православная церковь относилась очень серьезно, тоже существовала, например, православная церковь обладала умением соборно подводить итог богословских

споров, для чего не требовалось ни «вселенских» соборов, ни пентархии. Так называемый *Синодик Православия*, с которым часто сверялись, служил тем ручательством за истинность вероучения, без которого церковь вообще не может быть церковью. Еще один важный принцип эkkлезиологии, хорошо понимавшийся византийцами, — хотя они вынуждены были отступить от него в период позднего средневековья, — состоял в том, что для проведения собора необходимо евхаристическое общение между его членами. Действительно, *κοινωνία* евхаристического собрания составляла основание, на котором возводился соборный «raison d'être».

Так или иначе, «вселенский собор», который вновь соединит Восток с Западом, для Византии представлялся самым разумным и полезным исходом, если вообще объединению суждено было совершиться. Существовал даже и прецедент: собор 879–880 г., на котором произошло примирение между папой Иоанном VIII и патриархом Фотием. Собор сам назвал себя «вселенским» и действительно отвечал институционным требованиям, предъявляемым к таковому. В византийских источниках он часто упоминается как «собор согласия». Однако евхаристическое общение между Фотием и папским легатом было восстановлено *до* начала соборных прений, так что сам собор был собором объединенной церкви. В 1438 г. евхаристического общения между Востоком и Западом не было, чем частично объясняется то, почему греки при подготовке к собору не упоминали о прецеденте 879–880 г. Византийцы знали, конечно, что латиняне ни в малейшей степени не считают «Фотиевский» собор действительным, так что бесполезно было прибегать к нему как к бесспорному для обеих сторон авторитету.<sup>1</sup>

Показательно, однако, что на протяжении XIV столетия — даже после крестовых походов, после водворения на Востоке латинской иерархии, после неудачи Лионской унии — византийцы прежде всего уповали на объединительный собор, провести который не раз предлагали папам. Не приходится, конечно, сомневаться, что эти предложения, как и прочие попытки достичь объединения в этот период, в сильной степени определялись

необходимостью заручиться помощью Запада против наступавших турок. Но идея собора — в корне отличная от чисто политических решений, которые вели к прямому и безусловному подчинению папской власти, как, например, попытка императора Михаила VIII в XIII веке, — выдвигалась также наиболее ответственными православными кругами.

Здесь невозможно рассмотреть все предложения такого рода, я приведу лишь те, которые непосредственно предшествовали Флорентийскому собору.<sup>2</sup>

а. В 1339 г. (может быть раньше) знаменитый Варлаам Калабриец представил константинопольскому синоду проект объединения, основанный на проведении общего вселенского собора. Ему было позволено отправиться с этим проектом в Авиньон к папе Бенедикту XII. У Варлаама было свое собственное особое мнение в споре о Filioque, и он рассчитывал, что в предполагавшихся соборных прениях тринитарный вопрос отойдет в сторону и его можно будет практически не обсуждать (при условии, что латиняне исключат Filioque из Символа веры!), но без собора, по его мнению, этот путь объединения Востоком быть принят не мог. Папа Бенедикт XII, который не желал никаких обсуждений уже принятых Римом догматов, проект отклонил.

б. Если Варлаама можно считать фигурой скорее второстепенной, то этого нельзя сказать об императоре Иоанне VI Кантакузине, выдающемся политике и человеке недюжинного ума, лидере монашеской партии, способствовавшем окончательной победе паламизма в 1351 году. В 1347 году, придя к власти после гражданской войны, он вступил в прямые сношения с папой Клементом V, предлагая провести собор, предпочтительно в Константинополе, а если нет — то на одном из захваченных латинянами островов, Эвбее или Родосе. Натолкнувшись в 1350 году на уклончивую медлительность папских легатов, он продолжал настаивать на соборе. В отличие от Варлаама, он не предлагал обойти богословские расхождения стороной, но настаивал на необходимости «правильного определения веры». Явно осуждая путь, избранный его предшественником Михаилом VIII, — навязать согласие

силой, он выражал готовность «присоединиться к любому решению, которое будет принято епископами и другими знатоками учения». Непосредственно перед переговорами, предшествовавшими Флорентийскому собору, он пишет: «Если папа согласен, пусть встретит нас на полдороге, где-нибудь на побережье, куда он сможет прибыть с западным клиром, а я с патриархами и их епископами, и я думаю, что Господь наставит нас на истину». Ответ последовал лишь в 1352 году, и не от Клементя V, а от его преемника Иннокентия IV. В нем довольно снисходительно выражалось удовлетворение по поводу того, что греки, очевидно, отвернулись от своих «заблуждений», но о соборе упоминаний не было.<sup>3</sup>

с. Кантакузин имел случай еще раз возобновить свое предложение в 1367 году, встретившись — уже монахом, но по-прежнему очень влиятельным в Византии лицом — с другим папским легатом, Павлом, который был поставлен латинянами на патриаршую Константинопольскую кафедру. Почти в тех же выражениях, что и в 1350 году, он вновь отвергал идею союза, навязанного императорским указом, говорил о необходимости свободного богословского обсуждения доктринальных разногласий и, очень знаменательно, делал ударение на необходимости вполне *представительного* собора. Признавая, что «пентархическое» представительство недостаточно — ибо власть восточных патриархов стала чисто номинальной, — он настаивал на присутствии не только всех митрополитов вселенского патриархата, включая «отдаленные» митрополии Руси, Трапезунда, Алании и Зихии, но также и грузинского католикоса, тырновского патриарха и «архиепископа» Сербии. Вновь переговоры предвосхищает настойчивая мысль о том, что собор должен быть проведен либо в Константинополе, либо в каком-нибудь городе «неподалеку от моря». Предложения Кантакузина 1367 года совпадали с драматическими обстоятельствами: его зять, император Иоанн V Палеолог, только что вернулся из безуспешной и унижительной поездки в Венгрию, где просил о военной помощи и где ему жестко отказали до тех пор, пока он не перейдет в латинскую веру. Консервативная партия, паламитская иерархия византийской церкви, возглавляемая

патриархом Филофеем, вполне поддерживала идею собора. Сохранилось послание Филофея архиепископу Охридскому, в котором он приглашает его на собор и излагает свои планы так: «Мы договорились с посланцами папы, что если на соборе окажется, что наше учение выше латинского, то они присоединятся к нам и разделят наше исповедание». Однако предложение вновь натолкнулось на поп-*possumus* Урбана V, выраженное в послании, адресованном императору, патриарху и другим византийским сановникам и призывающем к безусловной «покорности» Риму.

d. «Великая схизма» (1378–1417 г.) радикально изменила правила игры в отношении Запада. Виднейшие представители восточной церкви возлагали на объединительный собор еще больше надежд, чем раньше. Например, нам известна попытка, предпринятая в 1396 году митрополитом Киевским и всея Руси Киприаном. Болгарин по рождению, Киприан принадлежал к тесному кругу сподвижников патриарха Филофея и был близким другом последнего Тырновского патриарха Евфимия. После многих злоключений, сопряженных с превратностями византийской церковной дипломатии в Восточной Европе, он занял Киевский престол, объединявший под своей властью все русские епархии, как в Московском, так и в Литовском княжестве. Имея постоянную резиденцию в Москве, он часто посещал «западные» области митрополии и был «большим другом» (*φίλος πολύς*) польского короля Ягайло, несмотря на переход последнего в римско-католическую веру (1386 г.).<sup>4</sup> Не приходится сомневаться, что в этих областях, все еще называемых в Византии «Русью», — ими управлял король-католик соборного направления, а население по большей части исповедовало православие, — Киприан совместно с королем Ягайло вынашивал планы собора. На этот раз окрик последовал из Константинополя, от патриарха Антония: в посланиях к Киприану и к королю Антоний называл проект неуместным и требовал военной помощи. Но идея Киприана была отброшена не сразу. Другой — неканонический — митрополит Киевский, Григорий Цамблак, посетил в 1418 году собор в Констанце и был с почестями принят папой

Мartiном V, но и он требовал, чтобы в переговорах об объединении участвовали представители всех церквей Востока.<sup>5</sup>

e. Надежды Византии на «вселенский» объединительный собор обрели реальную почву после того, как в Констанце победила соборная партия. Избранный собором папа Мартин V находился совершенно не в том положении, чтобы просто-напросто потребовать от греков повиновения, ибо он сам, согласно одобренному им постановлению собора, был обязан «повиновением» собору в вопросах веры. В действительно начавшихся вслед за тем переговорах программа, предложенная Кантакузином в 1350 и 1367 гг., все еще составляла основу греческой позиции, в особенности относительно проведения собора «неподалеку от моря», так, чтобы восточные послы, в случае провала, находились поблизости от своих готовых к отплытию кораблей. Возможно, указанное пожелание сыграло некоторую роль в том, что греки предпочли Базельскому собору папу Евгения, так как это не требовало от них далекого путешествия за Альпы. Кроме того — тоже в соответствии с программой Кантакузина, — налицо было усилие, направленное на то, чтобы восточное посольство составлялось не просто по формальному признаку представительства «четырех патриархов», а с большим реализмом и репрезентативностью. В него были включены не только митрополиты «отдаленного» Трапезунда и Руси, но также и молдовалахский митрополит. Балканские славяне жили уже под властью турок, так что из Сербии и Болгарии никто не приехал (митрополит Игнатий Тырновский, который входил в посольство, не был патриархом, как во времена Кантакузина, но проживающим в Константинополе архиепископом); однако, очень знаменательно, было обеспечено присутствие грузинского католикоса. По-своему важная, эта географическая широта посольства не имела, по всей вероятности, для организаторов того решающего значения, которое придавалось участию представителей разных оттенков богословской мысли самой византийской церкви. Совершенно очевидно, что среди епископов было немного хороших богословов; в основном, они вели себя на соборе пассивно.

Поэтому решено было срочно посвятить для главнейших кафедр — Nikei, Эфеса и Киева — двух ведущих интеллектуалов, Виссариона и Марка, и одного искусного дипломата — Исидора. Все три хиротонии состоялись в 1437 г., буквально накануне собора. Таким образом, посольство, в лице Виссариона, включало блестящего «гуманиста» в традициях Метохита и Григоры, а также признанного представителя паламитского монашеского богословия в лице Марка Эфесского. Традиционалистское, т. е. «консервативное» направление было усилено включением афонских монахов, представлявших Большую Лавру, Ватопедский монастырь и монастырь Св. Павла. В православной среде — и это абсолютно ясно — господствовало убеждение, разделявшееся в XIV веке и патриархом Филофеем, что собор может закончиться победой православных воззрений, так что в разногласиях о Filioque и экклезиологии латиняне примут православное понимание вопроса.<sup>6</sup> Надежда на то, что объединение можно будет свободно обсудить на соборе, — что оно не означает простого перехода в «латинскую» веру через повиновение папе, — казалось, обретала почву благодаря присутствию таких людей, как Марк Эфесский. Несмотря на печальный опыт крестовых походов, Лионской унии и многочисленных локальных конфликтов — в венгерских владениях или на Кипре, — когда латинство насаждалось силой, многие полагали, что «победа» православия на соборе все еще возможна. Кроме того, всякий понимал, что в позиции папства произошла радикальная перемена, раз теперь принимается идея собора, на котором без ограничений будет обсуждаться все, что разделяет Восток и Запад, причем обе стороны будут иметь равную возможность высказаться. И действительно, таковы были обязательства, взятые на себя папой Мартином V и Евгением IV, которые приняли «соборную» доктрину, утвержденную в Констанце и Базеле, и в принципе готовы были к разговору, а не к диктату, как их предшественники Бенедикт XII и Урбан V.

## II. Чего не произошло во Флоренции.

Справедливость требует отметить, что на Флорентийском соборе одни противоречия обсуждались, но не раз-

решались, а другие разрешались, но не обсуждались. Два самых долгих и существенных спора касались чистилища и Filioque. Спор о чистилище выявил принципиальные различия в подходе к учению о спасении и богословскому методу. Результатом спора было определение, которое внесло много сумятицы в годы Реформации, ибо на нем строилось учение об индульгенциях, и которое и в наши дни приносит немало хлопот католическим авторитетам, так как им с трудом удается отстаивать некоторые его положения (например, о том, что некрещенные души «прямоком попадают в ад»). В диспуте об исхождении Святого Духа обеим сторонам недоставало исторической перспективы, которая теперь позволяет нам вполне осознать несходство восточного и западного тринитарных учений. Ни одна из сторон не сумела поставить насущный вопрос: имеют ли законное основание обе традиции, в этом случае дополняющие друг друга, или в действительности они несовместимы? А если обе законны, то правильно ли возводить в догмат лишь одну из них, как это было сделано во Флоренции?

Спором, который решил Флорентийский собор, был спор об управлении церковью, страстно обсуждавшийся на Западе в контексте «великой схизмы» 1378 года. «Соборная партия» предлагала в качестве решения власть собора над папой. В противоположность этому, Флорентийский собор выработал определение, пользующееся всем набором слов, оправдывающих папское самодержавие: папа — «наследник святого Петра», «наместник Христа», «глава всей церкви», он обладает всей полнотой власти (plena potestas) в устройении и управлении церковью. Спорный вопрос о римском первенстве и его природе поднимался на соборе в самые последние дни перед подписанием соборного акта. Из того, что известно о поспешных и скорее затруднительных дискуссиях, никак не следует, чтобы греки действительно разбирались в западных распрях, противопоставивших папу Базельскому собору. Их позиция была чисто оборонительной: сохранить все что возможно от привычного восточного церковного устройства, основанного на канонах, постановлениях Древних соборов и пентархии. Они добились того, чтобы

к ясному и четкому определению папской власти была добавлена неопределенная ссылка на эти почтенные и устаревшие институты. Латиняне и греки легко могли интерпретировать эту ссылку совершенно по-разному. В любом случае, последовавшее за собором беспрецедентное назначение двух восточных митрополитов — Виссариона и Исидора — кардиналами римской церкви ознаменовало тот факт, что папство, как определил теперь и собор, не было больше папством первых веков христианства, но оформившимся благодаря григорианской реформе установлением, законодателем XIII и канонистом XIV века. Теперь оно вышло победителем в антисоборной борьбе.

Настоящее церковное единство требует не только общности догматов, ведущей к разрешению частных затруднений, но и общего *sensus ecclesiae*, добровольного согласия в совместном определении Единой Церкви. Чтобы достичь этой общности, Ферраро-Флорентийский собор должен был стать местом встречи истинных Востока и Запада, *таких, какими они действительно были в это время*. Однако случилось далеко не так. Что касается восточной стороны, то константинопольские власти приложили много усилий, как было показано выше, к тому, чтобы составить представительное посольство, но успеха достигли только частичного: большинство послов принадлежало к непосредственному окружению императора и патриарха, а значит представляло собой горстку обороняющихся и доведенных до отчаяния жителей осажденного и гибнущего Константинополя. Лишь немногие были богословски образованы. Марк был скорее одиноком исключением, он несомненно «имел корни» в народных массах, и впоследствии они оказывали ему доверие. С латинской стороны — почти все епископы были итальянцы, кроме нескольких скорее малопредставительных прелатов из Франции, Испании, Ирландии, Португалии и Польши, не было ни одного из Англии или Священной римской империи. Права папы Евгения оспаривал Базельский собор, он был даже изгнан из Рима, где с ним соперничало семейство Колонна. Латинское богословие на соборе представляли только те, кто твердо стоял (или встал) на

стороне папы против Базельского собора. Первый среди них, Чезарини (Cesarini), был ярким защитником собора в Базеле, но недавно перешел на сторону папы.

Разве при таких обстоятельствах возможен настоящий диалог?

Впрочем, и сами греки не стремились к серьезному диалогу. Много ли вообще они знали о глубине западного кризиса? Их дипломаты (включая Исидора) были в Констанце и Базеле, но интеллектуальное и духовное отчуждение зашло слишком далеко, чтобы они вполне отдавали себе отчет в том, что реально происходит в западной церкви в отношении интеллектуальном, духовном и богословском. Большая часть современных латинских писаний — особенно касающихся структуры и реформы церкви — не были переведены на греческий язык. Тех немногих греков, которые знали латынь, поразило, как будто, в основе положительное отношение латинских схоластиков к греческой философии, но ни один из них не понимал, какое институциональное применение получают новые веяния в западном богословии.

Как известно, споры на Западе шли о власти в церкви и обществе в целом. Вопрос о формах власти ставился в терминах законности, независимо от того, шла ли речь о власти королей, об «апостольской» власти папы или о коллективной власти соборов. Некоторые схоластики полагали, что в томизме, с его учением о естественном праве, уже заложено философское обоснование «секуляризации» власти, хотя, по Фоме Аквинскому, Бог есть творец «естества» (а следовательно и «естественного» права) и власть автономна лишь относительно. Во всяком случае, резкая грань между Богом и «натурой» проводилась в XIV веке такими авторитетами, как Марсилиус Падуанский и Вильям Окхейский, развивавшими «естественный» взгляд на общество, внутри которого сама видимая церковь есть лишь его составная часть, а организация власти и отношения между членами общества должны регулироваться законом.<sup>7</sup> Остается, конечно, вопросом, был ли томизм прямо повинен в секуляризации средневекового церковного управления на Западе, однако для выяснения действительного объема проблемы во Флоренции нужен был

диалог между томизмом и паламизмом, он и возникал время от времени в прениях, но лишь в тех случаях, когда нужно было обойти другой спорный догматический вопрос.

Благодаря ли томизму или нет, но совершенно очевидно, что начиная с XI века папство стало играть новую и гораздо более «секулярную» роль на Западе.<sup>8</sup> И эта новая власть — хотя ее и подкрепляли теми же самыми ссылками на Писание и святых отцов, что и старое римское первенство, — обладала всеми характерными чертами имперской монархии. В этом контексте эkkлезиологическая и каноническая мысль Запада стала систематически различать *юрисдикционные и административные функции папы и его первосвященнические функции как римского епископа*. Понятие *corpus Christi* — в евхаристическом, библейском смысле — постепенно стали применять не только в отношении церкви, как евхаристического собрания, но и в отношении христианского общества в целом. Евхаристия оставалась «истинным» Телом Христовым (*corpus verum*), а вселенская церковь, обладавшая гигантской административной и экономической властью, на которую опиралась *воинствующая церковь*, видимо возглавлявшаяся папой, — становилась телом «мистическим» (*corpus mysticum*).<sup>9</sup>

Мнение, что «юридическая» власть папы не зависит от его «первосвященнической» власти (которой обладает каждый епископ), набрало силу в XIV веке, когда папа жил не в Риме — хотя был римским епископом, — а в Авиньоне. Канонисты стали обсуждать — кому принадлежит «юридическая власть», когда папский престол пустует, и некоторые отвечали — коллегии кардиналов. Понятно, что кардиналам нравилось пользоваться упомянутой властью как только удавалось широко, и они устранивали так, чтобы папский престол пустовал подольше... Кроме того, допускалось, что с момента избрания папа пользуется всей полнотой юридической власти, даже если он еще не епископ. Он мог управлять церковью, при том что епископская хиротония откладывалась месяцами. Исходя из этого, Иоанн Парижский мог заключить, что «властью наделяет исключительно человеческий выбор и согласие».<sup>10</sup> Понятно, поэтому, что те на Западе, кто про-

тивостоял папской власти, боясь ее злоупотреблений и полагаясь на «волю народа», кончали «соборной теорией», утверждающей, что папа в отправлении своей юрисдикционной, административной и судебной власти ответствен перед общим собором, так как власть была вручена ему путем избрания. Эта теория, одобренная после «великой схизмы» в Констанце и Базеле, несла в себе начала скорее секулярного (прибегая к сравнению — «демократического») церковного устройства и отвергала единовластие пап...

Ни из чего не видно, чтобы византийцы были действительно осведомлены о развитии всех этих тенденций, а если и были, то это совсем ничего не добавило к их аргументам во Флоренции. Но тогда, можно ли было достичь общего *sensus ecclesiae* без какого бы то ни было общего понимания спора о власти в церкви, который произвел такую сумятицу и раскол на Западе?

Рассматривая вопрос в исторической перспективе, можно понять причину, по которой греки в конце концов выбрали для собора папскую область. Дело не только в том, что собор, как отмечено выше, в этом случае можно было провести «неподалеку от моря», но и в том, что возобладавшие в Базеле идеи, в частности, представительство «наций», плохо, пожалуй, совмещались с неуклюжим утверждением, что византийский император все еще есть глава всех христиан, а восточное посольство представляет «другую половину» церкви. Если бы греки поехали в Базель, то они представляли бы всего лишь одну из «наций»... В Ферраре получили признание как императорское достоинство Иоанна VIII Палеолога; так и пентархия. Однако допускался лишь дипломатический этикет, но не богословские дебаты.

И еще, не вызывает сомнений, что восточное участие в спорах, лихорадивших западное христианство, могло стать в высшей степени конструктивным для преодоления по крайней мере некоторых противоречий и восстановления равновесия.

Вдумываясь теперь в исходные положения осужденных еретиков, как Виклиф, гуситы или Иоахим Флорский, пытаюсь установить параллель между францисканским

учением и некоторыми нешаблонными, но широко распространившимися формами восточной монашеской духовности, объективно рассматривая критические и в общем очень «западные» воззрения на традицию раннего христианства, выраженные, например, Марсилием Падуанским или Иоанном Парижским, нельзя не увидеть настоящей духовной трагедии: никто из западных христиан, часто имевших наилучшие намерения, не знал по-настоящему христианского Востока и не мог видеть в нем альтернативы наиболее авторитарным формам средневековой системы папства.<sup>11</sup> Истинной трагедией была неосведомленность и чисто оборонительная, какая-то провинциальная позиция, занятая на Ферраро-Флорентийском соборе представителями восточной церкви: подавленные своими собственными заботами, они явно не способны были понять истинное положение западного христианства.

Но может быть и несправедливо упрекать их в незнании интеллектуальных и духовных устремлений северной и центральной Европы. Однако, основываясь на хорошо известной им собственной традиции, они могли бы сделать другое — проанализировать ту доктрину папской власти, которая была представлена на соборе, и сосредоточить внимание на реальной проблеме: дихотомии между первосвященническими функциями (*potestas ordinationis*) и судебной властью папы. В самом деле, ведь существовала церковная традиция, которой твердо держались на Востоке, говорившая, что такая дихотомия невозможна.

Может быть, наиболее ясные указания на единство первосвященнической и судебной власти всех вообще епископов представлены в основных аргументах византийцев против претензий средневекового Рима на первенство. Они состояли в отрицании того, что апостол Петр принадлежит *одному только* Риму, ибо, во-первых, прежде чем оказаться в столице империи, он жил в Иерусалиме и Антиохии (Деян. Ап.), а, во-вторых, Петр — это образец для каждого епископа, возглавляющего свою паству. Это раннехристианское представление было очень ясно сформулировано в XIII веке Киприаном: всякий правящий епископ есть «наместник Петра». Та же мысль повторя-

ется в самых неожиданных контекстах, включая жития. Святой Григорий Нисский утверждал, что Спаситель «через Петра вручил всем епископам ключи небесной славы», равно и Псевдо-Дионисий использовал уподобление св. Петру в своем описании «иерарха». Впрочем, как показывает объемистое Собрание текстов, тщательно подобранных И. Конгаром (*“L’ecclésiologie du haut Moyen-Age”*, Paris, Cerf, 1968, pp. 138-51), на Западе тоже преобладал присущий Киприану взгляд, что Петрову служение преемственно передается каждому епископу. Мысль о том, что существует «власть наместника Петра», не зависящая от епископского священнонаследия и отдельная от него, была совершенно чужда ранней христианской эkkлезиологии.

Всякий раз, когда византийцы прямо касались вопроса о церкви как преемнице св. Петра, они подчеркивали *универсальный* характер служения апостолов, в том числе и Петра, и отличный от него всегда *местный* характер епископского пастырского служения, неотделимого от управления определенной церковной общиной; они настаивали, что Рим не может претендовать на исключительное обладание Петровым наследием и что обладание это зависит — в Риме или в любом другом месте — от исповедания Петровой веры, что в конце концов каждый исповедующий правую веру епископ обладает «властью ключей», врученных Петру Спасителем.<sup>12</sup> Интересно отметить, что практически все эти аргументы приводились Марсилием Падуанским, с той только разницей, что Марсилиус признавал разделение сакраментальной и юридической власти и, вследствие этого, размышлял о такой власти, которая основана не на харизме, а на системе представительства, созданной *congregatio fidelium*, т.е. непосредственно предвосхищала протестантскую Реформацию.

Ясно поэтому, что в XV веке настоящая встреча восточной и западной эkkлезиологии не могла завершиться одобрением западной соборности со стороны Востока. Точно так же, в сегодняшнем православно-католическом диалоге образец церковного устройства следовало бы искать в первом тысячелетии. Так и попыталось поступить греческое посольство, когда перед самым окончанием

собора грекам предложено было подписать документ о первенстве Рима. Практически в последнюю минуту была внесена ссылка на «деяния» вселенских соборов и «святые каноны», как на те рамки, в пределах которых должна отправляться папская *plena potestas*. Но в западном прочтении эта ссылка выглядела совершенно безобидной, поскольку в соборный акт вошли все определения папской власти вместе с концепцией «ключей». Собор полностью отрекся от соборности, и его единственной исторической заслугой, как признано теперь историками, было спасение папской власти, вплоть до того момента, когда, столетием позже, она стала оспариваться с еще большим радикализмом.

### III. Православный мир около 1440 года и Русь.

Я подчеркивал выше, что церковные и государственные власти Византии приложили немалое усилие к тому, чтобы в отправлявшееся на собор посольство вошли представители всех групп и направлений восточного христианства. Однако, при взгляде на православие середины XV века сразу обнаруживается психологическая и институциональная пропасть, отделявшая довольно узкий круг прибывших в Феррару официальных лиц и массы верующих и клира, живших под властью турок или на Руси. Императорский двор и патриархат, все еще сохранявшие свой символический престиж, оставаясь в осажденном и практически опустевшем городе, представляли собой небольшой слой привилегированной части общества, они должны были всего лишиться, если турки займут город. Массы же — в Малой Азии и на Ближнем Востоке, а также на Балканах — уже смирились с необходимостью жить под властью турок. Достаточно напомнить, что в 1453 г. основную массу солдат в армии Мухаммеда составляли христиане, рекрутированные на завоеванных турками имперских землях. И этих людей, как и жителей далекой Руси, Грузии или Трапезунда, надо было склонить к унии, если бы Флорентийский собор был одобрен всей церковью. Поэтому вполне понятно, что для основной части

православного населения привезенный из Флоренции отрицательный отзыв Марка Эфесского, которого поддержали имевшие большое духовное влияние монастыри, был гораздо понятнее и приемлемее, чем перспектива папского правления. Нельзя было жертвовать православием ради сомнительного спасения гибнущей империи.

Реакцию Руси следует рассматривать в той же перспективе. Однако часто встречающаяся точка зрения, что московский князь ждал случая, чтобы, вопреки и Западу, и Византии, стать спасителем истинного православия, представляет собой исторический анахронизм. Религиозное и политическое самоутверждение Москвы, которое благодаря теории «Третьего Рима» приняло формы мессианства, было следствием, а не причиной событий середины XV века.

В 1425–1447 г. Московское княжество, все еще находившееся в зависимости от татар, переживало затяжной и кровопролитный династический кризис. Именно тогда московский князь Василий Темный, впоследствии вернувший себе княжение, был ослеплен своим соперником Дмитрием Шемякой. В XIV столетии, несмотря на несколько критических моментов, Константинопольский патриархат упрочил свой контроль над теми областями, которые византийцы привыкли называть «Русью» (Ῥωσσία) и которые в государственном отношении распределялись между великим княжеством Московским, Литвой и Польшей. Контроль этот осуществлял живший, с благословения патриарха, в Москве «митрополит Киевский и всея Руси». В этом был знак политической поддержки, которую оказывала Москве Византия. Поддержка стала особенно значительной после 1368 года, когда Литва и Польша объединились в одно католическое королевство, а московский князь приобрел в православии некоторую монополию. Прочная связь между Москвой и Константинополем развилась и укрепилась благодаря деятельности двух выдающихся митрополитов Киевских — Киприана (1375–1406) и Фотия (1408–1431), глубоко озабоченных участием православного населения Литвы и Польши, где не раз бывали оба митрополита. Именно там — а не в Москве — произошло первое, но очень кратковременное, возмущение против византийского церковного правления,

вызванное неканоническим поставлением для этих областей отдельного митрополита, Григория Цамблака (1414–1418), который, как мы видели раньше, явился на собор в Констанце (1417 г.).

В 1437 г. великий князь Василий вновь подчинился авторитету Византии, приняв без наружного протеста уничижительный отказ признать его кандидата на митрополичью кафедру, шесть лет пустовавшую после кончины Фотия (1431 г.), — епископа Рязанского Иону. Он снабдил деньгами византийского кандидата Исидора и отправил с ним на собор большую свиту (в обозе было 200 лошадей). Очевидно, ко времени возвращения Исидора (1441 г.) москвичи получили немало сведений о греческой оппозиции решению собора и раскаянии многих подписавших соборный акт. Чтобы объяснить последующее изгнание Исидора, недостаточно ссылок на особые «мессианские», антивизантийские или антизападные, настроения, тем более что после него почти восемь лет тянулось выжидание.

Так как уния не была еще официально объявлена, великий князь дипломатично решил ничего о ней не знать. В 1441 г., в почтительном послании к патриарху Митрофану, великий князь умолял его позволить русским самим поставить себе митрополита, мотивируя прошение так: «за нужу далечнаго и непроходимаго путешествия и за нахождение на наше христианство безбожных агарян и за неустроения и мятежи, еще в окрестных нас странах и господарей умножения, свободно нам сотворите в нашей земли поставление митрополита...» Митрофан был сторонником Флорентийской унии и, очевидно, не ответил.

В конце концов, в 1448 году Иону возвел в митрополита «Киевского и всея Руси» синод русских епископов. Но русские намеренно продолжали «наивную» дипломатию. В 1451 году Василий отправил послание новому византийскому императору Константину: «И просим святое ти царство, — писал он, — да не помолвиши о том на нас, яко дерзостне сие сътворихом — не обослав великого вашего господства; но сие за великую нужу сътворихом, а не кичением ни дерзостию. А сами есми во всем благочестьи... И церковь наша русская — от святых Божия церкви Премудрости Божия Святых Софья Цариградская

благословения требует и ищет, во всем по древнему благочестию повинуется ей». Василий — и это знаменательно — упоминает «нынешние новоявльшиеся разгласия», а то, что русские не сносились с патриархатом, объясняет незнанием, есть ли в Царьграде патриарх, ибо ни от кого о нем не слыхали и имени его не знают...<sup>13</sup> Последнее было правдой, потому что на место проуниатского патриарха Григория Маммы, вынужденного покинуть столицу и перебраться в 1451 году в Рим, никто поставлен не был.

Положение Москвы упрочилось еще и тем, что Иону признали в литовской части митрополии. Король Казимир IV, сторонник Базельского собора, грамотой подтвердил за Ионой право на «столец митрополичь киевский и всея Руси, как первие было по уставлению и обычаю русскаго христианства».

По сравнению с прямым столкновением, которое сопровождало установление независимых патриархатов Болгарии и Сербии, действия Москвы в 1448 году — имевшие, к тому же, формальный предлог в непредвиденном событии унии — отмечены некоторым даже сожалением о старом добром времени, когда константинопольская церковь была на Руси непреложным авторитетом. Однако и национальные голоса стали звучать громче, хотя официальные церковные круги не сразу признали их. Проявление их было двояко:

а. Донесения русских духовных лиц, сопровождавших Исидора во Флоренцию, во всем следовавших за митрополитом на соборе и, как в случае епископа Суздальского Авраамия, формально подписавших акт. Совершенно как греческие епископы и сановники, решившие по возвращении отречься от своей подписи, русские хотели дать благовидное оправдание своим колебаниям. Греки обычно — и неубедительно — ссылались на физический и моральный шантаж, которому подвергали их латиняне. Русские — на закоснелость Исидора и «отступничество» греков. Один автор, риторически вопрошая императора Иоанна VIII Палеолога, восклицает: Что вы сделали? Вы променяли свет на тьму; вместо божественного закона вы получили латинскую ересь, вместо истины и правед-

ности, вы полюбили лесть и обман.<sup>14</sup> А так как сами византийцы убедили русских, что константинопольский император — это император «всех христиан», что «невозможно христианам иметь церковь, а императора не иметь», что, при этом, «христиане отвергают императоров-еретиков», то неминуемо возникала почва для идеи о *translatio imperii*. Так как Василий Темный держался правой веры, то он и становился «новым Константином», независимым правителем и «богоченным царем православным». В письме к князю Александру Киевскому, митрополит Иона ставил в заслугу Василию Темному подражание «предкам» — св. императору Константину и св. князю Владимиру.

б. Стремление определиться самостоятельно заметно усилилось после падения Константинополя (1453 г.) и постановления особого митрополита Киевского во владениях польского короля Казимира (1458 г.), который к тому времени вполне признал авторитет Рима. Посвящение нового митрополита — Григория Болгарина, бывшего протодиакона при Исидоре, — совершил униатский патриарх Константинопольский Григорий Мамма, вынужденный теперь жить в Риме. Эта акция была предпринята на основании декрета папы Каллиста III, которым Русь в отношении церковного правления разделялась на «верхнюю», где правит «сын беззакония схизматик Иона», и «нижнюю», подвластную Польше и управляемую новым митрополитом Киевским Григорием.<sup>15</sup> Этот декрет показывает, как мало внимания обращал папа на постановления Флорентийского собора, который гарантировал «права и привилегии» восточных патриархов: Киевская митрополия делилась надвое папским декретом, а не решением патриарха (пусть и униатского), несмотря на то, что посвящал Григория именно последний. В то время, однако, эффект, произведенный декретом, был невелик. В 1470 году новый митрополит Григорий вышел из-под управления папы и подчинился православному патриарху в Константинополе, которым уже завладели турки. В Москве же писались грамоты, сурово предостерегавшие православных от Исидорова выученика Григория, который пришел в Литву из Рима. Между тем, хотя православие

митрополита Киевского после 1470 года под вопрос не ставилось, титул «Киевского» просто отделился постепенно от титула «митрополитов всея Руси», живших в Москве,<sup>16</sup> что подразумевало признание *de facto* отделившейся митрополии Киевской, подчиненной Константинополю.

При сыне Василия Темного, Иване III, великое княжество Московское начало разрастаться в империю. Московские великие князья не отвергали идей *translatio imperii*, но формальной ответственности за них никогда не несли. Эти идеи можно встретить в писаниях псковского старца Филофея — называвшего Москву «третьим» и «последним» Римом, ибо два Рима прошли, — и в дипломатической корреспонденции венецианского сената, в письме Ивану III, адресованном ему в связи с бракосочетанием великого князя и Зои-Софьи, племянницы византийского императора.<sup>17</sup> Тем не менее, *translatio imperii* никогда не было официальной политической доктриной: русские цари никогда не носили титула «император ромеев» — чего требовала бы формальная передача власти, — и значение своего титула видели в установлении *национального* царства «всея Руси», а не мировой христианской империи. Поэтому Иван IV, коронованный в 1547 году, заручился благословением восточных патриархов, а установление Московского патриархата (1588 г.) освятил патриарх Константинопольский Иеремия II. С точки зрения исторического развития, административное отделение русской церкви от Константинополя — раньше или позже — было неминуемо. Образцом для России должна была послужить восточная христианская традиция, рассматривавшая христианский мир как ассоциацию поместных церквей, объединенных общностью веры и таинств. Однако, на практике поставление в 1448 году митрополита Ионы означало, что церковь, по крайней мере в лице своих высших представителей, подчиняется деспотической, все более секуляризированной и растущей власти царей. Она лишилась независимости, которой пользовались «митрополиты Киевские и всея Руси» в качестве представителей отдаленного византийского центра, сохраняя универсальное, транс-национальное и транс-этническое назначение церкви в Восточной Европе.

#### IV. Что же произошло во Флоренции?

Итак, я пытался показать, что в период, следовавший за крестовыми походами, восточное христианство, в лице его ведущих представителей и богословов, видело во вселенском объединительном соборе свою истинную надежду. Собор, состоявшийся в конце концов в Ферраре и Флоренции, отразил, с другой стороны, действительную уступку Запада по отношению к эkkлезиологическим воззрениям Востока: собор, по крайней мере в принципе, созывался как «восьмой» вселенский собор, имеющий теоретическую возможность разрешить *все* разделявшие церковь противоречия и не связанный односторонне западным решением проблем, как это имело место в XI–XV вв.

И тут случилась трагедия, ибо настоящей встречи между двумя традициями не произошло. О внутреннем брожении Запада — неизбежном результате эkkлезиологических колебаний, связанных со схизмой, — на соборе не упоминалось. А восточное посольство не имело ни достаточной богословской изворотливости, ни нужных сведений, ни духовной смелости, чтобы лицом к лицу встретиться с реальными противоречиями.

Можно сказать даже, что в 1438–1439 гг. обе половины христианства стояли в большем отчуждении друг от друга, чем *в наши дни*. В самом деле, если бы внимательно отнестись к тем православным, которых действительно заботила «кафоличность» православия и которые с ответственностью подходили к вопросу христианского единства, если бы, с другой стороны, обратиться к знаниям и духовному опыту тех кругов — скорее незадачливых, чем узких — католического мира, которые сознавали значение православного церковного опыта и заключающиеся в нем возможности, то тогда реальный диалог был бы, конечно, возможен. Если в исторической перспективе Флорентийский собор представляется нам провалом и если мы способны определить причины — духовные и богословские — этого провала, то ответственность за разрешение спорных вопросов, которые и по сей день стоят перед нами, становится еще больше.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Фр. Дворник убедительно показал, что собор 879–80 г. признавался обеими церквями до конца XI века (Fr. Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*. Cambridge, 1948, pp. 309–330), пока григорианская реформа не заменила его «игнатианским» собором 869–70 г. Марк Евгеник опроверг ссылку на «игнатианский» собор как на «восьмой вселенский», напомнив, что он был отменен собором 879–80 г. (*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series B, vol. V. fasc. I, Acta graeca, Rome, 1952*).
- <sup>2</sup> Наиболее полный обзор см.: D.M. Nicol, "Byzantine Requests for an Ecumenical Council in the Fourteenth Century", *Annuaire Historiae Conciliorum I*, Amsterdam, 1969, pp. 69–95.
- <sup>3</sup> Цитируется у R.J. Loenertz, "Ioannis de Fontibus Ord. Praedicatorum Epistula ad Abbatem et Conventum...", *Archivum Fratrum Praedicatorum* 30, 1960, p. 164.
- <sup>4</sup> О митр. Киприане см.: прот. Иоанн Мейендорф, «Византия и Московская Русь», УМСА-Press, 1990; D. Obolensky, "Six Byzantine Portraits", Oxford, 1988; «Словарь книжников и книжности Древней Руси» под ред. Д.С. Лихачева, Ленинград, 1988.
- <sup>5</sup> См. описание этого посещения в: L.R. Loomis, "The Concil of Constance", Columbia University Press, New York, 1961.
- <sup>6</sup> См.: Софийская летопись. Полное собрание русских летописей VI, кол. 152; а также издание G. Hoffmann, "Quae supersunt actorum graecorum concilii Florentini", Rome, 1955.
- <sup>7</sup> См.: W. Ullman, "Medieval Political Thought", Peregrine Books, New York, 1975; а также: "Origins of the Great Schism", Archon Books, New York, 1967, особенно относительно кардинала Забарелла.
- <sup>8</sup> См.: D.M. Nicol, "Byzantine and the Papacy in the Eleventh Century", *Journal of Ecclesiastical History*, XIII, 1962.
- <sup>9</sup> E.H. Kantorowicz, "The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology", Princeton NJ, 1957. — H. de Lubac, "Corpus Mysticum", Paris, 1949. — G.B. Lander, "The concepts: Ecclesia, Christianitas, Plenitudo Potestatis", in: *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Miscellanea Historiae Pontificiae, XVIII, Rome, 1954)*.
- <sup>10</sup> B. Tierney, "Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism", Cambridge, 1955.

- 11 О параллелизме между византийским исихазмом и учением Иоахима Флорского см.: L.M. Clucas, "Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm: A Parallel to Joachim da Fiore", *Byzantinische Zeitschrift*, 70, 2, 1977 г. По прямые контакты маловероятны. О западных течениях, противостоящих авторитаризму пап, см.: G. Leff, "The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiologies", *Journal of Theological Studies*, 18, 1967.
- 12 J. Meyendorff, "St. Peter in Byzantine Theology", in: "The Primacy of Peter", London, Faith Press, 1963.
- 13 Даже если письмо и не было отослано, оно вполне ясно очерчивает официальную позицию Москвы в этот период.
- 14 А.Н. Попов. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. Москва, 1875.
- 15 Documenta Pontificum romanorum Historiam Ucrainae illustrantia, № 82.
- 16 Митрополит Феодосий (1461-64) еще употреблял его, но Филипп (1467-73) — уже нет.
- 17 Цитируется в: А.Я. Шпаков, «Государство и церковь в их взаимных отношениях в московском государстве», I, Киев, 1904, стр. XVIII.

\* Более полные библиографические сведения можно найти в опубликованных работах автора.

о. Борис БОБРИНСКОЙ

## ИТОГИ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДИАЛОГА МЕЖДУ КАТОЛИКАМИ И ПРАВОСЛАВНЫМИ.\*

Как славно собраться всем вместе, чтобы завершить праздник, устроенный в честь С.Петербурга. Обретение этой северной Венецией своего исконного имени, имени св.Петра, одинаково близкого католикам и православным, — большое событие. Я счастлив, что нахожусь здесь, чтобы поговорить с вами главным образом о таком важном, остром и деликатном предмете, как экуменизм, чтобы подвести итог.

Вряд ли мне удастся охватить вопрос полностью. Следует, однако, попытаться хотя бы в общих чертах дать оценку прошлому, очертить настоящее и наметить вехи для будущего.

Приступим к делу со страхом Божиим, воззвав к Духу Святому, и пусть руководит нами Дух истины, Дух любви.

Вот я сказал: истина и любовь, ибо это два главнейших требования христианской веры, а значит и моей глубокой веры, два требования, исполнение которых в прямом смысле расчленяет, рвет меня пополам. Вот почему я хочу заранее предупредить вас, что не могу говорить бесстрастно. Не могу говорить, не выразив боли, которую испытываю, и одновременно — не выразив моей

\* Доклад, прочитанный на встрече, устроенной в Париже приходом католической церкви Saint-André de l'Europe по случаю возвращения Ленинградской улице (rue de Leningrad) ее первоначального названия — Петербургская (rue de Saint-Petersbourg).

Отец Борис Бобринской — профессор догматического богословия в Православном Богословском институте Сергиевского Подворья и настоятель французского православного прихода в крипте Св. Троицы (rue Daru). Автор многочисленных работ по догматическому богословию и богословию таинств, а также фундаментального труда "Le Mystère de la Trinité", член франц. комиссии по диалогу между римско-католической и православной церковью.

Доклад опубликован по-французски в SOP № 168 в мае 1992 г.

веры. Веры в церковь, в Духа Святого, веры в то общее основание восточной и западной церкви первого тысячелетия, воссоздание которого возможно в будущем.

Я сказал: истина и любовь, зная, что истина без любви холодна, жестока и несправедлива, а любовь без истины бессодержательна, непрочна и недолговечна. В моей жизни большую роль играла и продолжает играть глубокая связь, личная и экклезиологическая, с католической церковью, и особенно с французским католичеством. Я учился у отцов-иезуитов. Они много дали мне, я им многим обязан, и следует об этом сказать.

Мои связи с католической церковью всегда были очень живыми, идет ли речь о парижском Католическом Институте, где более двадцати лет я преподавал на отделении Экуменических исследований в братском согласии с моими католическими коллегами; идет ли речь о доминиканском центре "Istina", или цистерцианском аббатстве Бельфон-тэн, с которым на протяжении многих лет меня объединяли отношения исключительно глубокой и верной дружбы, или о бенедиктинском монастыре Шевтонь в Бельгии и стольких еще других монашеских общинах — я имею в виду сестер Вифлеема, братьев и сестер Иерусалимской монашеской общины (церкви Сен-Жервэ), я не могу перечислить всех...

Вот почему мне хочется засвидетельствовать наличие живой святости в прошлом и настоящем католической церкви и следовательно — преизбыточествующей в ней благодати. Святые прошлого, святые Кармеля или других монашеских орденов, должны быть и нашими святыми, и на глубине — это наши святые. Один русский иерарх XIX века говорил, что стены наших разделений не доходят до неба. Истинный экуменизм — это экуменизм святости. Святые Кармеля, св. Франциск Ассизский, св. Шарль де Фуко и множество праведников наших дней, мать Тереза, упомяну лишь ее...

И однако, события прошедшего года вызывают во мне сердечную боль. Да, мы взяли на себя экуменический, богословский, духовный диалог, и сам я принял в нем деятельное участие. Это были встречи, доклады, лекции. Мы стремились — и хотим продолжить эти усилия — пре-

одолеть наши богословские разногласия. Выделим их сначала, избегая легких решений, очертим их ясно, в частности — наше общее прошлое.

Оглядываясь на прошлое, мы видим общность первого тысячелетия, общую основу церкви, несмотря на несогласия и конфликты между Римом и Византией, конфликты, которые обозначились очень рано и один за другим к концу первого тысячелетия были преодолены.

Во втором тысячелетии, напротив, акты разделения множатся: взаимные анафемы 1054 года, который считали роковым рубежом разделения, хотя в действительности раскол стал углубляться гораздо раньше, а евхаристическое общение продолжалось гораздо позже; четвертый крестовый поход 1204 г., захват Константинополя крестоносцами, установление не только латинской империи, но и латинской иерархии в христианской стране, т.е., таким образом, непризнание правомочности византийской церкви. Потом наступает время Лионского и Флорентийского соборов, решения которых, несмотря на видимость соборности, никогда не были признаны (приняты, скажем мы) православным церковным сознанием. Православие видело в этих соборах нравственное насилие с целью подчинения римскому первосвященнику. Потом установление унии в традиционно православных странах, в Румынии, на Украине, на Ближнем Востоке. И наконец, введение римской иерархией новых догматов: о непорочном зачатии в 1854 году (догмат, который для меня является скорее богословским и вероучительным недоразумением, чем ересью), о папском первенстве и непогрешимости в 1870 году и об Успении Богородицы в 1950, т.е. догматов, утвержденных без всякого согласия со стороны православной церкви. Все это не могло не углубить рва, разделяющего наши церкви, не могло не нанести ран, кровоточащих и по сей день.

Однако, с другой стороны, XX век отмечен чрезвычайно глубокими богословскими и духовными исканиями, общими для обеих наших церквей. С начала нынешнего века мы рука об руку устремляемся к поискам наших общих библейских, литургических, патристических, духовных корней. Прежде всего, мы заново открываем Слово Божье благодаря лучшему знанию Библии. Для католи-

ков, как и для православных, Библия вновь становится Книгой, которую читают, над которой размышляют, которую знают; обновляется также толкование Библии и библейское богословие. Здесь мы многое почерпнули из критического подхода западных экзегетов. Но внесли и свой вклад, в частности, развивая святоотеческую традицию в прочтении Св. Писания.

На Западе наметилось литургическое движение, сначала в бенедиктинском обновлении литургии, в Солеме, а затем в Мон-Сезар, в Бельгии, благодаря отцу Ламберу Бодуэну, в Мариа Лаах, в Германии, благодаря отцу Одо Каселю, во французском Литургическом центре, что в конце концов привело к обновлению и реформе литургии в католической церкви. Это движение, от которого все мы оказались в выигрыше. Помню, как молодым студентом я поглощал большую книгу отца Каселя «Таинство в христианстве» (*"Mystère du culte dans le christianisme"*), или книгу о. Луи Буйе «Таинство Пасхи» (*Le Mystère pascal*). Для нас, православных, она тоже была живой водой, живительным источником, мы открывали для себя богословское значение литургии, литургии — как средства богословского познания, как проявления полноты церкви.

А православная церковь именно и говорила — наши лучшие богословы называли это евхаристической экклезиологией, — что евхаристия есть проявление полноты церкви, а не просто одно из таинств или дело одних лишь священнослужителей. Это оказало определенное влияние на экклезиологические искания Второго Ватиканского собора, где в качестве наблюдателей присутствовали и наши богословы — о. Николай Афанасьев, преосвященный Кассиан, о. Ал. Шмеман и др.

Говоря о литургии, необходимо отметить, что православие побуждало заново открывать значение Святого Духа в литургии, вообще в богослужении. Отсюда — возвращение эпиклезы, т.е. призывания Св. Духа, в евхаристические молитвы католической церкви. Это очень важно, потому что для нас отсутствие в римском евхаристическом каноне обращения к Святому Духу представляло чрезвычайно серьезное упущение.

Наконец, налицо возвращение к святоотеческой традиции, и здесь мы тоже идем рука об руку. В России новый интерес к отцам церкви возник в середине прошлого века. Русские духовные академии опубликовали в переводе множество святоотеческих творений. Здесь, во Франции, вкупе с ними стоят *Patrologia gresca* и *Patrologia latina* аббата Миня, а также авторитетное послевоенное издание *"Sources chrétiennes"*; возникшее благодаря усилиям о. Любака, о. Даниелу (будущего кардинала), о. Мондезера, т.е. лучших знатоков патристики нашего времени. Таким образом те, кого мы всегда почитали своими духовными учителями, вновь обретают статус творцов великой церковной традиции.

Бескорыстие и высокая интеллектуальная честность этих усилий, приложенных к изданию писаний общих нам отцов церкви, вызывает признательность и с нашей стороны, со стороны православных. Преодолевая разногласия, мы возвращаемся к тому изначальному состоянию, когда церковная традиция исходила из единого общего ствола. Все, что мы могли осознать как общее, мы сознаем таковым и по сей день. Сообща сделанное усилие — это реальность, и, каковы бы ни были противодействия, оно остается залогом общего будущего.

В переживаемой нами обстановке последних лет, нам кажется, римская католическая церковь ввязалась в процесс экспансии, особенно на Востоке, вызванный тем, что общины, существовавшие подпольно, теперь получили свободу. Процесс экспансии на Востоке, вкупе с освобождением греко-католиков, которых раньше запрещали, ставили вне закона, часто насильно обращали в православие, из которого, впрочем, они и вышли. Но, наряду с этой экспансией на Востоке, одновременно растет понимание необходимости присутствия церкви в мире, во всех обстоятельствах и лицом к лицу с самыми насущными проблемами, которые стоят ныне перед человеческим обществом. Я имею в виду прежде всего посещение римским папой многих стран мира, в Африке, в Латинской Америке, — с целью подтвердить присутствие церкви в мире, вступившем в полосу кризисов и всеобщих перемен. Но разве подтверждать присутствие в мире

Спасителя не должны прежде всего поместные церкви и их епископы?

При всем этом, когда здесь, в Западной Европе, мы смотрим на католическую церковь — которая нам дорога, с которой мы соприкасаемся ежедневно, — то замечаем, что европейский континент — и Франция в частности — затронут глубоким процессом дехристианизации, так что задаешься вопросом: в какой степени Франция еще христианская страна. В какой степени французское общество — христианское общество, пусть и остались кое-где приметы христианства. Этот вопрос мы задаем себе с болью, ибо немало католиков дезориентировано истощившейся проповедью и усеченным богослужением. Иногда они стучатся в наши двери. Что же делать? Трудно, и она, эта трудность, составляет неотъемлемую часть мучительной реальности наших православно-католических отношений.

Если вернуться к тому, что я назвал энергичной экспансией католицизма в Восточной Европе и даже в Сибири, то здесь я, с одной стороны, испытываю радость, так как униаты вновь обрели жизненную устойчивость, организацию, обрели жизнь, но, с другой стороны, меня смущает миссионерская направленность акций, предпринятых мощными католическими организациями, широко поддержанными Римом, которые в православной стране, пусть и дехристианизированной, устанавливают собственные структуры. На наше недоумение со стороны этих организаций следует ответ в том смысле, что при существующей в стране степени дехристианизации даже и совместных наших усилий мало, чтобы донести до народа Слово Божье.

Разумеется, мы благодарны за помощь: миллионы книг, Библий, Евангелий напечатаны и розданы, радиопередачи транслируются при помощи таких громадных материальных средств, какими мы не располагаем, для проповеди Слова Божия специально обучаются священники и монахи. Нужда огромна, огромна пустота, созданная семьюдесятью годами тоталитарной атеистической власти. Но, почти всегда, помощь оказывается так, как будто эта страна была полностью лишена всякой церковной жизни, редко во всех этих акциях, финансовых

кампаниях заходит речь о православной церкви, которая теперь поднимается из пепла после перенесенных преследований. Я бы даже поставил вопрос так: почему упомянутые мощные католические организации не предоставляют этих средств, этих часов радиовещания православным священникам и миссионерам, чтобы они сами, на родном для них языке этой страны, могли нести Слово Божье.

Эти акции не могут не вызвать реакции. Должен сказать, что в настоящее время в самом православии они питают тенденции, которые меня тревожат, тенденции интегризма. Это ведет к полному отрицанию всякой церковности и следовательно к отрицанию благодати вне православия. Пока до этого не дошло, тенденции остаются тенденциями, но тревога и смущение едва ли не всей православной церкви обозначились уже ясно, заметна стала реакция защиты в отношении того, что православные ощущают и всегда ощущали на протяжении истории как прозелитизм и жажду «захвата».

Во всем этом я вижу большую опасность, опасность долго скомпрометировать попытки сближения, которым посвятило себя столько первопроходцев с обеих сторон. Мне вспоминается кардинал Мерсье, аббат Кутюрье, отец Конгар и многие другие. С нашей стороны — митрополит Евлогий, отец Сергей Булгаков, Лев Зандер, Павел Евдокимов, Оливье Клеман. Я хотел бы также напомнить о пророческом характере действий папы Павла VI и патриарха Афинагора, которые стремились разбить самые непреодолимые преграды актами любви, смирения и покаяния.

Блаженный Августин говорил: чтобы любить друг друга, надо сначала друг друга узнать. Но я не могу этого принять. Еще в молодости я ставил вопрос так: чтобы узнать друг друга, надо сначала друг друга полюбить. Если прежде всего мы хотим упражнять нашу логику, оттачивать наш интеллект, то ничего кроме разногласий не выйдет; если, напротив, наш ум будет руководствоваться любовью, доброжелательством, то многое, многие недоразумения и даже ошибки смогут быть преодолены.

Как ставится теперь проблема объединения церквей? Она упирается в коренное различие понимания природы церкви, в связи с чем, если не считать официальных

встреч и доброжелательных слов, мы почти всегда присутствуем при диалоге глухих. Рим понимает единство церкви так: «cum Petro et sub Petro», т.е. «с Петром и под властью Петра», значит под омофором и в непосредственном ведении и юрисдикции римского епископа. Лишь он назначает епископов во всех странах, являясь видимым и необходимым средоточием единства церкви, и это — по «божественному праву». Если суть такова, то логичным и даже необходимым представляется установление римской иерархии даже там, где православная церковь и православная иерархия существует испокон веков. И здесь перед нами процесс неизбежного внедрения католичества и даже прозелитизма.

Что до православия, то, не отрицая за римским престолом объединяющей роли, которую он играл в прошлом, и которую для нас играет теперь константинопольский престол, то оно понимает единство как таинственное общение поместных церквей, каждая из которых обладает всей полнотой церкви повсюду, где есть епископ и совершается Евхаристия. Фактически, две эти концепции не могут сосуществовать в гармонии, ибо одна исключает другую. Как бы то ни было, политические и экономические потрясения XX века разметали православных по традиционно католическим странам. И теперь мы являемся свидетелями сосуществования наших церквей, либо во взаимном непризнании, либо в любви и братской взаимопомощи. В непризнании, вызванном триумфализмом одних или других, или в любви, там, где мы проявляем способность помогать друг другу, принимать друг друга, как вы это сделали сегодня.

Конфликты между обособившимися братьями или обособившимися церквами все чаще наносят ущерб христианскому свидетельству. Во-первых, перед лицом ислама. И здесь мы приветствуем усилия христиан Ближнего Востока, в частности Антиохийской церкви, которые в высшей степени ощущают необходимость у себя на месте преодолеть противоречия и таким образом прийти к общему исповеданию и общей жизни. Во-вторых, наши разделения наносят ущерб христианству перед лицом атеизма, язычества в странах, где нужна христианская

проповедь, перед лицом духовной пустоты и безрелигиозности современной европейской цивилизации.

Еще несколько слов о французской католической церкви. Я не могу не упомянуть об узах братской дружбы, которая связывает нас, не могу не выразить благодарности за бескорыстную помощь, которую французские католики не раз оказывали православным, в частности — Сергиевскому Институту, получающему финансовую поддержку экуменического комитета; то же самое — помощь России, многие католики откликаются на наш призыв, чтобы помочь материально, продуктами, или духовно — организуя радиовещание. Сам я занимаюсь радиопередачами, и без помощи французских и бельгийских католиков нам мало что удалось бы сделать. Мне приходится также на память настоятель цистерцианского монастыря Бельфонтэн, который на протяжении многих лет издает десятки книг, все то лучшее, чем располагает в своей духовной и литургической жизни современная православная традиция.

Когда заходит речь об отношениях между нашими церквами, то все чаще и чаще говорят о церквах-сестрах. Действительно ли они сестры? Надо, конечно, напомнить, что понятие это не богословское и не каноническое, ибо тогда уж мы просто единая церковь. Это понятие зыбкое, ибо оно как бы ставит нас в отношения равенства, что не соответствует реальности. И все же оно выражает надежду: ибо мы приближаемся к чему-то такому, что превыше нас. Мне кажется, что в этом выражении следует видеть подтверждение нашего желания быть действительно братьями и сестрами, преодолев распри в духе любви и истины. Говорят также о «восточном и западном легких» церкви. Эта метафора тоже кажется мне зыбкой, так как в наши дни все меньше и меньше можно говорить о Востоке и Западе. Православие укоренилось на пяти континентах. Католицизм претендует на универсальность. Мы, православные Франции, — не Восток, мы живем здесь на протяжении поколений. К тому же, мы стараемся обнаружить глубокие корни французского христианства и в этой стране возобновить связь с прошлым, с ее святыми, с ее двухтысячелетней христианской традицией. И следовательно, разговор о Востоке и Западе не вполне соот-

ветствует пережитому. А тогда — что такое «восточное и западное легкие»? Если они не дышат вместе, в едином ритме, то это значит, что одно легкое атрофировано. Но какое? Обеим сторонам потребуются проделать длинный путь, прежде чем оба легких придут в равновесие и задышат единым дыханием.

Размышляя о предстоящем пути, я оставляю в стороне обоюдные обиды в тех странах, где реорганизируются униатские общины, все конфликты на Украине, в Румынии и Югославии, вести о которых передают средства массовой информации. Оставляю в стороне, так как нужно гораздо больше знать, чтобы все учесть в этом болезненном процессе, что требует одновременно и отстранения от прошлого и настоящего, и памяти о них.

Нельзя обойти молчанием и догматических расхождений. Иногда складывается впечатление, может быть и неверное, что католики менее восприимчивы к богословским проблемам, чем мы, что эти проблемы кажутся им чем-то слишком теоретическим, слишком далеким от повседневной реальности. Православие же, думаю, в большей степени воспитано литургией, решающим влиянием монастырей в жизни православного народа, и поэтому оно сохранило сознание важности догматов в церковной жизни.

Не напрасно восточные патриархи в 1854 г. смогли предвосхитить провозглашение ватиканского догмата 1870 года о папском первенстве и непогрешимости. Согласно посланию восточных патриархов, «хранителем веры и вероучения является весь народ Божий в своей полноте». Православие хранит сознание этой общей ответственности в делах веры. Ни один член церкви не может снять ее с себя. Вот почему в экуменическом диалоге нельзя обходить догматические различия. Православие относится к ним очень серьезно.

Раз мы задаемся вопросом о различиях между католической и православной церковью, важно, я думаю, определить связь между догматом о непогрешимости и богословием Святого Духа. Благодать Святого Духа собирает церковь воедино, сообщает ей истинность. Церковь обращается к Святому Духу, Святой Дух вдохновляет ее

проповедь. Истина не есть нечто автоматически получаемое, она подается вновь и вновь, вновь и вновь воспринимается. Поэтому высший момент Евхаристии — это эпиклеза, призывание Святого Духа на предложенные дары; по евангельскому учению — дабы исполнилось Слово Божие и весь народ Божий стал Телом Христовым и храмом Святого Духа.

Это выявляемое в эпиклезе понимание Святого Духа составляет существо всей вообще жизни церкви. Поэтому никакой епископ, никакой патриарх не может объявить себя единоличным держателем истины. Вот почему в римском догмате 1870 года для нас неприемлемо выражение о непогрешимости папы “*ex sese*”, т.е. как такового, а не “*ex consensu Ecclesiae*”, т.е. в результате соборного согласия.

Пройден уже немалый путь, чтобы вновь обрести друг друга. Мы можем заговорить на одном языке, мы можем сказать друг другу то, чего раньше, быть может, говорить не решались. Надо, стало быть, вернуться к общим корням, дойти в прошлом до той развилки, где еще различим общий ствол. Я думаю, что это — конец первого тысячелетия. И оттуда двинуться к будущему, сообщая дав оценку пути, пройденному каждой из обеих церквей.

Что можно сказать о догмате *Filioque*, римском учении об исхождении Святого Духа от Отца и Сына? Мы предпочитаем говорить о пребывании Святого Духа на Сыне, о чем свидетельствует Крещение Спасителя во Иордане, когда Святой Дух нисшел на Него в виде голубине. Иисус Христос Сам говорил об этом, когда вернулся из пустыни, куда повел Его Дух Святой. «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня благовествовать» (Лк., 4, 18).

Таким образом, в тайне Богочеловека мы видим двойную связь со Святым Духом. Не только Дух послушен Христу, посылающему Его в мир, но и Христос послушен Духу, который ведет Его в пустыню, которым исполняется Спаситель. Духом Святым творит Христос чудеса и проповедует Свое учение. Очевидна взаимная связь с Духом Святым, и православие ощущает ее очень сильно, она не может быть выражена отношением односторонним, т.е. простым исхождением Духа от Отца и Сына. Эта формула

недостаточна, она умаляет тайну пребывания Духа на Сыне, потому что если Дух исходит от Отца и пребывает на Сыне, то, в свою очередь, Дух Святой пребывает в Теле Христовом, каковое составляет церковь, и Дух Святой делает нас образом и подобием Божиим, обоживает нас.

Следовательно, православное учение о Святом Духе, исходящем от Отца и пребывающем на Сыне, более соответствует святоотеческому пониманию обожения, ибо обожение — это не что иное, как наша открытость Духу, который, нисходя на нас, уподобляет нас Сыну и делает нас самих источником Духа в мире. Именно момент обожения с необходимостью вытекает из учения о Троице и правильного понимания тайны Духа.

Сказанного, думаю, довольно, чтобы понять, что спор о Filioque в действительности гораздо глубже и серьезнее, чем себе представляют. Если Дух Святой лишь исходит от Отца и Сына, то Он превращается в проводника Сыновней воли, и тогда теряется всякое творческое начало, теряется всякая прямая связь Церкви со Святым Духом. Католическая церковь тоже стремится теперь восстановить эту связь, в особенности — т.н. харизматическое движение. Если ставить вопрос в этой перспективе, то тогда можно вместе идти к общей цели, можно преодолеть наши самые непримиримые догматические расхождения.

Мне кажется, о римском первенстве можно судить в свете истинной соборности, т.е. обратившись к иконе Троицы. Также и догмат о Святом Духе можно пересмотреть в свете более широких представлений о Троице. Я сказал бы так: пусть Рим вернется к соборности, а православие обретет папу. Нужно, чтобы эти две реальности правильно сочетались друг с другом.

В заключение я хотел бы сказать, что простить друг другу мы должны гораздо больше, чем прощали до сих пор. Необходимо церковное покаяние и примирение, нужно больше радушия, взаимной щедрости, милосердия. Надо простить друг другу многое — нетерпимость, насилие, триумфализм, взаимное незнание, ненависть.

Пример должны подать сами предстоятели церквей, как то сделали папа Павел VI и патриарх Афинагор, когда папа поцеловал землю Св. Софии в Константинополе.

Тот же Павел VI склонился в земном поклоне, целуя ноги митрополита Мелитона, посланца патриарха Димитрия. Поступок потрясающего, пророческого значения. Нам хотелось бы в Иоанне-Павле II, во вселенском патриархе Варфоломее, в патриархе Московском Алексии II, в наших епископах и предстоятелях церквей видеть Образ Того, Кто омывал ноги своим ученикам.

Нам много еще надо сказать друг другу, поделиться нашими богатствами, до сих пор мало известными, нашими духовными традициями, нашим знанием Библии, опытом умной молитвы, богатством иконы, которая вновь занимает свое место в церквях, в домах верующих, в монастырях Востока. Увы, мы продолжаем наносить друг другу раны. Так пусть эти раны откроют необъятный путь Святому Духу, чтобы благодатью своей совершил Он чудо единства, ибо само существование церкви есть чудо, и единство ее превосходит наше разумение.

В Символе веры все мы исповедуем «единую, святую, соборную и апостольскую церковь». Это единство яснее должно обозначиться для мира. Я стараюсь верить в единство церкви, но в наши дни это нелегко. Из того таинственного единства церкви, которое исповедует православие, я отказываюсь исключить моих братьев-католиков. Но то единство, в которое, как мне хочется, входили бы и вы, — охвачено летаргией, ему мешают наши догматические разногласия, церковные споры, мешают обиды, которые мы наносим друг другу. Тем не менее, вера в единую церковь составляет наше общее исповедание, это наша надежда, наш призыв к Духу Святому, Духу любви и истины.

ПЕРЕПИСКА

О ЗАПАДНОМ И ВОСТОЧНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

*Силою необходимости, моя переписка с отцом Александром Менем приняла чисто идейный характер. Однако, все, что тут сказано, ссылается на очень конкретные обстоятельства.*

*В марте 1974 г. отец Александр мне писал: «Огромная Вам благодарность за столь обширную и разностороннюю информацию о церковных делах... Мне очень интересно было бы знать, как Вы ощущаете и понимаете различие «латинского» и «восточного» благочестия». Этому же вопросу отвечает мое письмо от 8-го апреля.*

*В том же письме о. Александр замечал: «Нам, конечно, трудно представить себе резкие конфронтации конфессий, ибо у нас все по-другому. Конфессии почти не соприкасаются, а там, где соприкасаются, — то хорошо. Многое смягчилось. В определенных церковных кругах этот вопрос решен, пусть не формально, но внутренне, духовно». Мое письмо от 5-го мая посвящено описанию конфессиональных конфронтаций на Западе.*

*Итак, тут печатаются:*

- 1) *Мое письмо от 8-го апреля*
- 2) *Ответ о. Александра*
- 3) *Мой отзыв от 6-го августа*
- 4) *Мое письмо от 5-го мая*
- 5) *Ответ о. Александра от 22-го июля*

*свящ. Всеволод Рошко*

\* Свящ. Всеволод Рошко, русский и православный по рождению, стал (вместе со своим братом) католиком и священником-доминиканцем. Нес послушание в разных странах, в том числе на Аляске, последние годы жизни жил в Иерусалиме. См. о нем некролог о. Ильи Шмайна (Вестник РХД, № 143, 1984 г., стр. 234).

*отец Всеволод Рошко  
отцу Александру Меню*

*8-го апреля*

Спасибо за Ваше письмо от 20-го марта. Постараюсь объяснить, какую разницу я вижу между восточным и латинским благочестием. Извините мой дидактический тон: стараюсь возможно лучше высказаться в неохватимой теме.

Христианин — наследник своих подвижников. Именно разнообразие подвижников, думаю, надо различать, а не обрядное разнообразие, которое безнадежно закрывает христиан в своих различиях. Вообще вся умственная наша жизнь определяется несколькими предшественниками, которые нам открыли новый путь. Они по-новому стали смотреть на действительность, и научили других по-особому жить, ощущать, любоваться красотой, любить, стремиться. Если нам было бы дано разделить жизнь наших далеких предков, то, благодаря нашим ближайшим предшественникам, предки во многом нам казались бы грубы. Теперь трудно себе представить, что апостол Павел не был против рабства. Как говорил Фома Аквинат, мы — карлики, но сидим на плечах гигантов. Но только тогда, конечно, когда мы верны своим подвижникам. Мы знаем по опыту, что точное исполнение типикона само по себе не обеспечивает благочестия, если служащий забыл о своих подвижниках, или ими пренебрегает. Так выходит иногда у православных, и очень часто у униатов, ибо, даже когда они соблюдают обряд, они тем не менее подчиняются своим западным подвижникам.

Латинские подвижники наверное не хуже наших, но они пошли по очень особому пути. После 40 лет моего общения с ними, их молитвенный путь мне остается чуждым. Я совершенно сочувствую Н., когда он Вам писал, что во время Недели Единения он нашел общий молитвенный язык только... с эфиопцами! И с армянами найдешь, и вообще в восточных церквях, но отнюдь не в западных. Это — трагедия, и никто ее не признает, а только кое-кто смутно ощущает.

Теперь постараюсь выделить несколько черт католического благочестия. Во многом полагалось бы говорить в прошлом времени. В новом духе кое-что является для русского большим облегчением, но вообще сейчас такое брожение, что трудно о нем говорить.

Вопреки создавшейся репутации, католический дух отличается своим уважением к нашему одиночеству перед Творцом. В нем некая особая мудрость, особое чутье к дуновению Духа Святого. Духовный отец, даже сам верующий, поскольку это ему свойственно, судят не только в свете Предания, но прямым распознаением Божьих путей, которые могут быть совершенно новыми. Что будничная жизнь полна промахов — другое дело. Знаю, что такую мудрость найдешь и у православных, но это отдельные мудрецы, а не соборная мудрость. Тут католическая церковь более соборная, чем православная. А православные знаменитые мудрецы мирского типа, хоть и могут вдохновлять, но сами очень односторонни, и прямо не ортодоксальны. Что католики слишком опасаются духа пророчества — другое дело. Замечательно, что Игнатий де Лойола дал своим сыновьям «10 правил, чтобы мыслить с Церковью». Но под «церковью» он разумел «иерархию», и вообще эти правила слишком конкретны. Не знаю, какое из них еще вдохновляет иезуитов.

Отсюда вытекает особый молитвенный путь, сопровождаясь, к сожалению, забвением общественной молитвы. В удивительном почете безмолвная молитва, где душа, одна перед Творцом, выражает, что хочет, и переживает, что ей дано. Такому духовному упражнению семинарист, с первого же дня, посвящает полчаса утром и четверть часа вечером. Перед рукоположением он дает обет продолжать так всю жизнь, иначе не допускается к священству. Конечно, может быть большинство не соблюдает принятого решения, но остается, что католик ищет (и находит!) свой духовный источник в одиночестве, а не в общественной молитве. Конечно, советуется читать правило с сердцем, но исполнение правила в сущности вопрос долга, профессиональной честности, под угрозой смертного греха, «пенсум котидианум». Итак, на 2-ом Ватиканском Соборе можно было видеть много отцов, читающих

себе часы во время Литургии, которой открывалось каждое заседание, отрывавшихся лишь во время Пресуществления. «Свою частную мессу» они уже отслужили у себя — оставался долг исполнения правила. Конечно, монашествующие монахи имеют понятие об общественной молитве, но когда они вне монастыря, они ничем не отличаются от ксендза, и это их мало тяготит: они двое-ручные. Действительно, хотя теперь все иеромонахи сослуживают ежедневно, но еще недавно каждый совершал «свою мессу» перед «общественной мессой». Несколько месяцев после того, что я вступил в католическую церковь, я стал доминиканским монахом. Меня заставляли прислуживать при одной из этих «частных месс». Только в 1939 году у нас, как передовых, было введено разрешение причащаться на «общественной мессе». Вообще, полностью признав одиночество души перед Богом, во внешних условиях католический дух всячески старался возложить на верующего неудобноносимое иго.

Иногда католики молятся вместе, но это еще на значит, что их молитва общая. У тех монашествующих сестер, где я чаще всего служу или сослуживаю, мы, иереи, полным голосом поем Евангелие и анафору — а большинство сестер следят по книжке. Чтобы найти более настоящих монахов, я часто езжу в Вифлеем: в Иерусалиме нет лучшего богослужения.

И униаты не далеки от этого духа. Подумать только: вследствие того, что им внушили, что иерей должен совершать Литургию ежедневно, шесть раз в неделю священник служит один. А если по воскресениям он чем-нибудь занят, например исполнением работы регента, тогда и по воскресениям он служит особо «свою мессу». Или еще когда, для большей торжественности, священник служит диаконом, вопреки канонам. Он это делает для народа: для своей духовной жизни важно только, чтоб он отслужил «свою».

И мы, русские, не выпутались. Как говорил покойный о. Кулик, мы ни латинские, ни православные священники, а что-то особое.

Новые католические течения освободились от всякого ложного чувства ритуальной обязанности. Они стремятся

к настоящей общественной молитве. Но не путем объединения с тайной мистической Церкви, как мы делаем на Востоке. Понятие о «священном», которое имелось на Западе, они отбросили как ложное — а нового или древнего понятия они не ищут, потому что хотят быть «от мира сего», где, говорят, нет места для «священного». Понятие о «священном» было у католиков субъективным и условным, о чем можно заметить доказательства даже в обрядах почитания Святых Даров, которыми они недавно так гордились. 20 лет тому назад собор американских епископов, желая совершить экуменический жест, выбрал для изображения на иконочке в память собора — Владимирскую Божью Матерь. На обратной стороне объяснялось происхождение этой иконы и прибавлялось: «Эту икону благословил кардинал С. вместе с собором епископов». Католическим семинаристам в паломничестве я не могу указать в монастырских усыпальницах Иудейской пустыни на то, что черепа сохраняют «дух святости». Для них это может быть только шутка и от неожиданности они хохочут. Чего я не могу указать семинаристам, тому русские евреи охотно верят и сами удостоверяются. Один католик, заслуживавший большого уважения, и к тому же консервативного нрава, говорил шутя о том, чтоб захватить кость для своей собаки. Говорил он это не передо мною, зная, что такие шутки я не понимаю. Но тут и французский дух. Директор нашего дома — благообразнейший французский священник. Его надежда — что христиане уразумеются и уничтожат Животворящий Гроб, на основе того, что он некрасив, и что только местность подлинна. Хорошо, что католики не могут ничего предпринять без совладельцев греков и армян.

Помню, как вовсе не противно, а скорей умирительно, мне было сослужить с распутным священником, незадолго до того дня, когда он убежал: чувствовалась глубокая скорбь и смирение — он был русский. А когда католический распутный священник служит, чуешь больше какое-то казуистическое самооправдание в том, что хоть не положено совершать службу в греховном состоянии, он это все-таки делает. Вообще, обрядность не принимается как молитва. Об этом идут анекдоты. Не без основы:

бывает, в смертельной опасности, что люди просят священника, чтоб он перестал читать часы и начал молиться.

Как часто католическое душеполезное чтение для нас не назидательно, а скорей отвратительно, а потому и соблазнительно. Во «Фиоретти», которые вообще нам так дороги, читаешь в главе 44, что степень духовного совершенства — в зависимости от степени страдания, которое праведник испытает, размышляя о распятии. Тогда именно соображаешь, что путь, который открыл св. Франциск, для нас закрыт. Тут большая опасность для русского, находящегося среди католиков: те обряды, те мысли, которыми питаются католики, сами по себе не плохи, а нам чужды. Неподготовленная душа падает в уныние, в томление, и потом в равнодушие. Из рожденных русских, кроме пяти-шести среди нашего католического духовенства, о других лучше не спрашивать: в лучшем случае, они стали неврастениками. Тут массовый факт, с которым неблагоприятно было бы не считаться.

## ДОК. 2

*отец Александр Мень  
отцу Всеволоду Рошко*

*20 мая 1974 г.*

Дорогой Отче! Очень рад, что Вы высказались ясно и откровенно по вопросу, который сейчас волнует многих христиан. Ведь наше единство и различие — одна из первоочередных проблем, вставших перед нами в эпоху межконфессиональных контактов.

Ваше письмо объясняет многое из того, что в более смутной и неопределенной форме говорили другие. Впрочем, и Ватиканский собор, подчеркивая необходимость сделать литургию в полном смысле «общим делом», исходил из сознания тех проблем в западном благочестии, о которых Вы говорите.

Мне кажется, что все написанное Вами подтверждает мысль, в свое время высказанную еще Вл. Соловьевым, о том, что разделение христиан коренилось не столько

в вере и вероучении, сколько в культурном различии, в различии западного и восточного типа сознания. Индивидуализм в Европе — явление старое, восходящее еще к античным временам. Бесспорно, в нем много ценного. Именно он помогает противостоять стадному сознанию, которое тоже издревле было известно человеческому роду. Но в этом возвышении личности кроются, видимо, и опасности. Чудо и тайна Церкви заключаются в том, что она (по образу Троицества Божия) соединяет, не уничтожая индивидуального. Но этот идеал слишком труден. Наверно, мы только начинаем осознавать его сущность, а до реализации еще бесконечно далеко. (Я вообще думаю, что история церкви только началась).

Итак, как явствует из Ваших слов, религиозный индивидуализм разрушает то духовное единство христиан, которое наши православные богословы называют «соборностью» (термин несколько условный, но другого нет). Следовательно, западная психология оказывает сильное (и не всегда благоприятное) воздействие на духовную жизнь христиан. Но важно и то, что здесь налицо причина по существу внецерковная, а этно-психологическая. Иными словами, значение ее и роль ограничены чисто человеческим аспектом. В то же время, идеи, лежащие в основе католической эkkлeзиологии, далеко не чужды соборности. Помню слова одного богослова, писавшего по поводу «Двух типов веры» Бубера о том, что ветхозаветная идея «народа», «общины», которую Бубер считает чисто библейской и чуждой христианству, на самом деле пронизывает Новый Завет и учение о Церкви. Изоляция христиан с различной психологией была не только грехом братоненавистничества, но и самообеднением. Выращенные вне контактов типы благочестия неизбежно оказались под властью этно-психологии, и это привело к тем печальным последствиям, о которых Вы пишете. Однако и Восток понес ущерб. А из этого следует, что в будущем оздоровление духовной жизни трудно представить без экуменического диалога, без взаимнопроникновения и взаимнообогащения. Вот вы пишете, как трудно восточным приспособиться у вас к западному благочестию. Это ведь тоже свидетельство нашей слабости. Значит, и наше

благочестие нуждается в укреплении для того, чтобы стать чем-то для западного.

Я отдаю себе отчет во всех трудностях, которые рождает встреча двух типов веры, но мне придает уверенность сознание того, что подлинная церковность лежит глубже этно-психологии и культуры и что Евангелие, силой которого мы существуем, содержит в себе все, что необходимо для того, чтобы мы жили в постоянном обновлении, возрождении и уповании. Ведь разве не ясно, что все трудности и неудачи в мировой церковной жизни на протяжении веков проистекали от неправильного ответа на Божий призыв? Впрочем, никакие наши немощи не в состоянии разрушить неразрушимое. Некоторые западные богословы, охваченные прискорбной паникой, готовы идти на всякие сделки с «миром» (Робинсон, Адольф и пр.). Но у них получается, будто Церковь — это дело только человеческое. Если уж такие страшные времена, которые знала Церковь в минувшем, не уничтожили ее — чего нам бояться? Мне странно слышать о Средних веках, как о «веках веры» и т.д. Это был лишь эмбрион христианства, да и сейчас оно еще — младенец, со всеми ошибками и слабостями младенца. Задача слишком велика, чтобы какие-то жалкие двадцать веков оказались бы для нее достаточны.

Вот, дорогой Отче, некоторые из тех соображений, которые вызвали у меня Ваши письма. Простите за многословие. Большое спасибо. Будем укрепляться во взаимной молитве и искать путей к единству, мира и благословения.

С любовью во Христе. Ваш прот. А. Мень.

### ДОК. 3

*отец Всеволод Рошко  
отцу Александру Мешо*

*6 августа 74*

Меня очень обрадовало Ваше письмо от 20-го мая. Нахожусь в духовном согласии с Вами. Вам понятно, на каком распутьи мы тут находимся, и Вы оценили мои

заветные мысли. Значит, не зря я упрямо шел по столь мало плодотворному, как могло казаться, направлению.

Вы хорошо проводите тот синтез, которого я не был в состоянии совершить, сосредоточившись на моем анализе. Однако, мне не совсем ясно, исходит ли от индивидуализма, например, мнение, высказанное во «Фиоретти», или взгляды на православие папы Пия XII, о которых я писал 5-го мая.

Робинсона, Адольфа и др. я мало знаю. Может быть действительно страх их схватил, но я больше вижу у них головокружение. Кружение от найденной свободы, если они католики, или от общего движения вперед в области науки. Ведь, чтобы говорить только о Фрейде, который мне немного знаком, в нем прячутся великие духовные богатства. Заповедь «Не суди» нам уже не трудна. А как иллюстрируется им идея, что «царство небесное в самом человеке»!

О том, что корни разделения христиан не в вероучении, я глубоко убежден. Например, если понять монофизитство по-нашему, то выходило бы, что приверженцы монофизитства не способны познать истинного Богочеловека. А в действительности, мы видим, что монофизиты суть истинные христиане, по-видимому не меньше, чем православные. Значит, или весь вопрос сводится к недоразумению (что и доказывают историки), или благодать покрывает не совсем точное богословское определение. В других случаях, скажу, что вера нераздельна от любви: во истину христианин тот, кто истинно исполняет заповедь о любви. Нередко бывает, что какой-нибудь евангелист более истинно любит, чем мы правоверные.\*

#### ДОК. 4

отец Всеволод Рошко  
отцу Александру Мешо

5 мая 74

В Вашем письме от 8-го апреля Вы говорили, что вам трудно себе представить резкие конфронтации конфес-

сий, которые случаются у нас. Сегодня я хотел бы Вам дать картину этих конфронтаций.

Надо различать 6 возможных позиций в отношении одной церкви к другой:

№ 1: Полное отчуждение одной церкви. Причины иногда уважаемые.

№ 2: Законное согласие между двумя церквями об «евхаристическом гостеприимстве» — что вполне существует только между Римской и Московской.

№ 3: Так называемый «дикий экуменизм». На основе каких-то переживаний о братстве, группа разных верующих дает друг другу причастие, сознательно нарушая правила своих церквей. Такое действие иногда берет характер бунта: они говорят, что совершили «пророческое действие».

№ 4: Между позициями 2 и 3, пастырь, на богословских основах, берет предварительное решение в случаях, не предусмотренных правилами. Впоследствии, новые расширенные правила утвердили его решение.

№ 5: Отдельные случаи, как когда священник себя считает морально принужденным допускать к причастию члена церкви, от которой не предполагается согласия.

№ 6: Односторонняя инициатива одной церкви, допускающая к причастию членов одной церкви, не признающей сопричастия. К тому, церковь, допускающая к причастию иных членов, не дает взаимного разрешения своим собственным членам.

*Позиция 1.* Такая позиция Синодальной юрисдикции, учащей об «экуменической ереси». Конечно, когда есть причины, мы поступаем по № 5. К тому, не все синодальные духовные лица — фанатики, а молчат.

Такова тоже позиция Иерусалимского православного Патриархата, и не без оправданий, особенно в прошлом. Но православные арабы мало соблюдают данное запрещение.

Такова была тоже позиция католической Церкви до Ватиканского Собора. С знаменитым пионером по экуменизму, отцом Кутюрис, случилось следующее: его епископ ему запретил принять участие в каком-то экуменическом съезде. Он подчинился запрещению, объясняя

своим друзьям, что все равно его присутствие потеряло бы свое значение: он больше не представлял бы католическую Церковь.

Западная русская эмиграция была всегда открыта к неправославным. Это и была одна из причин отделения Синодальной с Западной юрисдикцией. Но они не нашли сочувствия ни у католиков, ни у протестантов. Одни объясняли затруднения Русской Церкви неподчинением Папе Римскому, другие — недостаточными связями со Священным Писанием. Одни англиканцы их приняли по-братски. В глазах ревнителей этого сближения, англиканской Церкви суждено служить мостом между христианами Востока и Запада.

До Ватиканского Собора, непросвещенные католики, даже высоко поставленные духовные лица, не только отчуждались от православных, но и нарушали свои собственные правила. Еще до Собора было поставлено, что священник обязан дать таинства умирающему православному, если не выйдет «скандала». Говорили, что будет скандал, и отказывались. Очень возможно, что это еще случается, во всяком случае, вне смертной опасности.

*Позиция 2:* существует.

*Позиция 3.* Существует главным образом между католиками и протестантами. Православный экуменизм всегда оставался лояльным своей Церкви. Западные экуменические манифестации тем легче дышат чувством братства, чем реже переходят пределы западной этно-психологии.

*Позиция 4* распространилась в связи с военными обстоятельствами. Один из тех, которые обработали этот взгляд, о. Филипп де Режи́с, будучи моим настоятелем, мне позволил переписать свои заметки по этому вопросу. Уже в 1939 г. владыка Нэвэ, отставной Московский латинский епископ, советовал военным священникам (газета «Ля Круа», 2 и 3 ноября 1939 г.) «принять от больных и раненых православных, если обстоятельства разрешат, короткую и точную исповедь своей веры. Этим священник успокоит свою совесть, и вовсе не беспокоит совесть православных солдат, так как эта вероисповедь вполне соответствует подлинной традиции Восточных Церквей».

В эти первые месяцы Мировой войны, во Франции вопрос поднимался лишь по поводу духовного обслуживания православной молодежи, служащей во французской армии. В 1943 г. поднялся вопрос об обслуживании советских военнопленных. О. де Режи́с считал, что чаще всего полагалось воздержаться от требований формальной вероисповеди. Но он подчеркивал, что эти верующие должны были оказаться лишенными возможности обратиться к своим священникам, и они должны были знать, что священник, допускающий их к таинствам, — католик. Основу для своей позиции о. де Режи́с находил «в некоторых решениях, взятых в подобных случаях Папами Львом XIII, Пием X и Пием XI; но данные ответы, хоть и хорошо засвидетельствованы, никогда не были даны письменно, а всегда устно».

Большинство богословов, к которым он обратился, одобрили его решение. Владыка Шапталъ, Парижский епископ для иностранцев, ему ответил с улыбкой: «Не могу Вам сказать официально, что Вас одобряю, но я рад Вам сказать, что я не против». Подобный ответ дал и кардинал Тиссеран, будучи Секретарем Конгрегации для Восточной Церкви.

«Требуется немало опыта и здравосудия, — писал о. де Режи́с, — чтобы решиться, в некоторых случаях, нарушать правила». Этих качеств оказались лишены кое-кто из моих братьев. После войны, в беженских лагерях, родилось довольно значительное движение к «обращению в униатство». Этому движению мои братья не сумели противостоять, а иные и способствовали. Настолько взгляды были еще униатские, что ни о. де Режи́с, который был внутренне против, ни другая какая личность, не приняли никакой противодействующей меры. Это было во время папы Пия XII, который требовал от иезуитов, от доминиканцев, от ассомпционистов и от «Оссерваторе Романо», чтобы они писали не «православные», а «так называемые православные», или хоть «православные» в скобках. Данное требование не было Ватиканским постановлением, а личное желание папы Римского, и как таковое потеряло силу с его смертью. О. де Режи́с принадлежал иезуитскому ордену, а владыка Нэвэ — ассомпционистскому.

Как мало смелой нам теперь ни кажется позиция о. де Режис, далеко не все старшие члены Руссикума разделяли его взгляды. Дорогой памяти о. Швайгель когда-то занимал очень крупное положение в наших делах. О нем рассказывают, что, при посещении какого-то больного, сосед православный попросил, чтобы ему послали батюшку. Отец Швайгель не выполнил желание больного, видя в этом некий род «коммуникацио ин сакрис».

*Позиция 5.* Существует, с тайным согласием многих православных пастырей. Один священник нам рассказывал, что при посещении одиноких русских случается, что верующий кается в том, что он принял причастие у католиков. В своем наставлении, священник не только его не осуждал, но скорей хвалил.

Вообще, хоть и недавняя картина крайне гнусна, здравосмыслие торжествовало в отдельных случаях. Но далеко не всегда: Швайгель был глубоко духовный человек, а Пий XII — и духовный, и умный. Однако...

*Позиция 6.* В последние годы до Ватиканского Собора католическим школам было позволено давать таинства своим православным ученикам. Наша парижская школа, которая поступала всегда лояльно по отношению к православной Церкви, решила не пользоваться этим разрешением, поскольку взаимное разрешение, т.е. католическим ученикам причащаться в своих православных школах, не было дано.

Самый вопиющий вид неуважения православной Церкви католической Церковью была, может быть, деятельность митрополита Андрея Шептицкого, который был с 1900 по 1945 г. во главе украинских униатов. Он добился от римских властей разрешения принимать таинство в католической церкви православных духовных и мирских лиц, ведя таким образом подкопную работу в украинской и белорусской православных церквях. Это те, которые звались «криптокатоликами».

Безвозвратно прошло, конечно, время моего православного юношества, когда католические священники, с которыми я общался ради духовной пользы, не считали возможным мне давать таинства. Теперь № 5 понимается широко, лишь бы № 5 не перешел на № 3 или на № 6.

Цель Ватиканского Собора — воспитать католиков в духе уважения к православной Церкви, и конечно лояльности к ней. С таким тяжелым прошлым, понятно, что остается еще долгий путь.

## ДОК. 5

*отец Александр Мень  
отцу Всеволоду Рошко*

22 июля

Дорогой о. Всеволод! Простите, что долго не имел возможности написать Вам. Ваше письмо от 5 мая дает очень четкую и интересную для нас классификацию отношений к проблеме единства Церкви.

В ответ я хотел бы тоже набросать Вам схему, отражающую состояние этой проблемы у нас.

Предварительно должен подчеркнуть, что для православия экуменизм в строгом смысле слова касается лишь отношений с католиками. В подлинно-церковном смысле нас с вами соединяет много больше, чем разделяет. Как я уже говорил (в прошлом письме), причины раскола лежат вне чисто-духовной сферы. То, что внешние вещи оказываются сильнее, — лишнее доказательство незрелости мирового христианства. Подобно тому, как, будучи насаждено некогда у варваров, оно невольно (и тактически оправданно) вступило в компромисс с их традициями, так и теперь — Дух Божий продолжает «светить во тьме» секулярности. Закваска лишь начала свое действие. «Будьте совершенны, как Отец...» — призыв абсолютный, реализация его не имеет границ и превосходит все космические масштабы. Конечно, никакой прямой эволюции в истории Церкви нет, но есть История, есть борьба и становление. Во многих отношениях наш век имеет то, чего минувшие не имели. Если даже такие люди, как св. Бернард, могли говорить, будто мучения грешников должны усилить радость спасенных праведников (!), то что говорить о других. Град Божий не тождествен с Церковью, но Он в ней самой вычленяется и очищается от человеческого, темного, преходящего. В прошлом было

много прекрасного, но если средневековый святой благословляет поход против неверных, то современный (вроде о. Кольбе) сам умирает за других. Это что-то да значит.

Итак, возвращаюсь к главному. Отношение наше к протестантам гораздо сложнее (в России они преимущественно представлены баптистами). Многие (и вполне основательно) признают их братьями по вере, но их понимание Таинств, Предания и некоторых догматов делает покаяние мечту о действительном единстве достаточно утопичной. Для этого нужны слишком большие трансформации в протестантизме (которые кое-где уже намечаются). Для удобства можно говорить о «христианстве» вообще (наподобие солнечной короны) и Церкви в строгом смысле слова (ядро солнца). Таинства, в отличие от субъективного акта веры и убеждений, есть для нас сверхчеловеческий элемент Церкви. Недаром преемственности иерархии придавалось всегда такое значение. Ведь если ее отбросить, все окажется во власти чисто человеческих пороков и добродетелей. Она есть тот стержень, который является залогом крепости против врат ада (при этом человеческий элемент не унижается и не игнорируется). Судьба и драма Церкви и христианства имеет прообраз в Ветхом Завете. Завет — это берет, договор. Катаклизмы ветхозаветной истории обуславливались неверностью народа Божия Завету. Точно так же обстоит дело с «популюс Деи», новым народом Божиим. Если Церковь проходит через испытания, то причина этого в нашей измене Завету. Одна из важнейших его заповедей: «Да все едины будут». Она была нарушена еще с апостольских времен. Поэтому проблема единства — не мода XX века, а непреходящее требование, обращенное ко всем нам (а не только к иерархам и ответственным лицам). А следовательно для всех нас, рядовых священников и верующих, вопрос этот всегда актуален и жизненно важен.

Теперь о типах отношения к вопросу. Пользуюсь Вашей нумерацией.

1) Имеет у нас два источника. Смутная настороженность верующего народа ко всему непривычному. Он не знает католиков и по традиции считает их «чужими». Конфликты (национально-политические), которые бушевали

в пограничных областях, усилили отчуждение. Виновных было много с обеих сторон. Богословское обоснование этому взгляду было дано в прошлом веке Хомяковым. Он считал Восточную Церковь единственно подлинной Церковью, а прочих — еретиками (сам он, не признаваясь в этом, испытал большое влияние протестантов). Однако его точка зрения не была принята русским епископатом, и книги его не были разрешены духовной цензурой. Его противники выдвигали следующие аргументы: основы вероучения и Таинства роднят нас с Западной Церковью; что же касается догмата 1870 г. и других особенностей католичества, то не было Вселенского Собора, который вынес бы о них авторитетное суждение. Следовательно (по крайней мере пока) их можно рассматривать как «теологумены», богословские мнения Запада (напомню, что между появлением Филиокве и «разделением церквей» прошло несколько веков).

2) Как Вы сами указали, такое согласие существует между католиками и русской Церковью (с недавнего времени — формально, а прежде «де факто»). Кстати, уже до этого у нас принимали католических духовных лиц «в сущем сани», т.е. с признанием их иерейского достоинства и совершенных ими таинств.

3) Этого явления практически у нас нет. Отдельные случаи могут быть рассматриваемы как часть № 2. Бывают случаи, когда православные священники и миряне присутствуют на богослужении у баптистов (иногда даже по особому разрешению проповедуют). Но мы не воспринимаем их хлебопредложения как Евхаристию, и никто из православных не позволил бы себе в этом участвовать (таинство там превращено в обряд, что, понятно, не одно и то же).

4) и 5) Такие случаи были. При особых обстоятельствах, но все же были. Сами по себе они есть молчаливое признание метафизического единства Церкви.

В заключение хочу подчеркнуть, что я далек от мысли, будто экуменизм есть нивелирование форм церковной жизни (это «латинская» тенденция, к счастью уже изживаемая католиками). Все национальные формы христианства и благочестия должны остаться и сохранить

свое неповторимое своеобразие и глубину. Полный спектр культур и этнопсихологических типов может участвовать в общекультурном созидании, и это вовсе не грозит стиранием индивидуальных обликов церквей. Мы можем находить красоту и проникновенность в какой-нибудь африканской мессе, но это не значит, что нам нужно вводить в наших храмах барабаны.

Думается, что все национальные Церкви имеют будущее (в том числе и у нас), но только при условии, что они не утратят связь с Целым; они ведь не изолированные островки, а части Тела, которое должно иметь единое кровообращение. Иначе их ждет духовная гангрена.

Подобно тому, как любая культура есть аспект культуры мировой, поместные церкви обязаны преодолевать изоляционизм, сознавая себя ветвью Вселенской Церкви. Это, разумеется, сопряжено со многими трудностями. В частности, национальная замкнутость — серьезная помеха. Но какое доброе дело совершается легко? «Царство Божие усилием берется...». Я верю, что молитва «о соединении всех» обретет силу, когда перестанет быть только формулой, а наполнится живым конкретным содержанием.

А теперь, дорогой Отче, я хотел бы узнать, что Вы думаете по смежному вопросу (почему смежному — скажу потом): вопросу об отношении Церкви к миру. Важно было бы услышать, что подсказал Вам многолетний опыт служения.

Постоянно радуюсь молитвенной связи с Вами. Поклон всем друзьям.

Братски Ваш,

прот. А. Мень

док. 6

отец Александр  
отцу Всеволоду

23 августа 1974 г.

Дорогой о. Всеволод! Вы ставите вопрос: не связано ли особое почитание Страстей Христовых с западным индивидуализмом. Мне нелегко судить об этом в силу малого

практического знакомства с западной церковной жизнью. Однако думаю, что слова, приведенные во Фиоретти, не случайны. Существует тип людей, которые открывают для себя Бога на изломах жизни, в опыте страданий и отчаяния. «Страждущие люди», о которых писал в свое время Б. Джеймс, существуют, конечно, повсюду. Достоевский достаточно ясно показывает, что и русскому складу это присуще. Тем не менее на Западе такой тип, очевидно, более ярко выражен (это линия, ведущая от Августина к Лютеру, Паскалю и Кьеркегору). Я особенно ощутил это читая Бернаноса. Можно ли считать его источником индивидуализма? Пожалуй, да, по крайней мере в известной степени. То «одинокость перед Богом», о котором вы так хорошо пишете, нередко путь трудный и поистине крестный. Живое чувство общности с другими (сознание Церкви как Общины) пусть и не до конца, но все же преодолевает трагизм этого пути. В то же время культ Страстей несет в себе столько величественного, прекрасного и подлинно христианского, что без него (как составного элемента многообразной Церкви) мы потеряли бы много. Он особенно ценен в сочетании с другими путями, подобно тому, как Крест становится знаком победы в свете Воскресения. Следовательно мы приходим все к той же мысли о необходимости интегрального христианства, включающего всю гамму духовных путей и переживаний.

Есть в культе Страстей еще одна черта, свойственная Западу. Он всегда острее, чем Восток, сознавал человечность Спасителя. Отсюда сопереживание крестным мукам именно в их человеческом ужасе (не об этом ли говорят многие статуи и картины, страшная вершина которых — «Распятие» Грюнвальда?). Примечательно, что и Рождество на Западе празднуется более торжественно, чем Пасха (т.е. опять-таки на первом плане — человеческая сторона жизни Христа). Иные усматривают тут несторинский уклон. Но с таким же успехом можно было бы обвинять восточных христиан в монофизитстве. Действительно, Христос виден с Востока и Запада немного по-разному (у нас еще в начале века Бердяев писал, что разделение имело провиденциальный смысл, способствуя росту разнообразных типов мистики). Но именно это есть

знак того, что только в единстве мы можем постигать Его полноту. Раскол христиан не может не сказаться на их религиозном сознании. Тайна Богочеловечества станет ближе к нам, если мы будем ближе друг к другу (и через это — к Нему). Восточный подвижник IV века авва Дорофей сравнивал Бога с центром круга, а людей с радиусами, чем они ближе между собою, тем ближе к центру. Вот — мистическая основа для экуменизма.

Второе, чего Вы касаетесь, это «свобода и мудрость» в западной Церкви. Опять-таки могу судить лишь по литературе и по жизни католиков у нас.

Слов нет, в силу известных исторических причин христианство в Византии, на Руси и в древневосточных (дохалкидонских) Церквях имело меньше влияния на мир, чем на Западе. Я говорю не о внешнем влиянии, его было достаточно. Быт, искусство, обычаи — все на Востоке было проникнуто христианской терминологией, образами и темами. Можно сказать, не было формального разделения на Церковь и мир. Но по существу была пропасть. Именно в силу этого, как верно подметил Вл. Соловьев, лучшие силы византийской Церкви уходили в пустыню. Западная же иерархия, более мобильная, авторитетная и «культуртрегерская», содействовала тому, чтобы реально христианизировать общество. Конечно, и тут были провалы и ошибки. Но в целом ее воздействие было более эффективным. Отсюда и та «мудрость» в диалоге с миром и человеком, которую Вы отмечаете. На Востоке эта мудрость есть тоже, но она не выходила обычно за рамки частного душепопечения. Это очень важная сторона духовной жизни, но общественная роль Церкви была принижена, что имело свои последствия. Сегодня же в начинающемся диалоге две мудрости могут взаимодополнять друг друга, служа единому и вечному идеалу.

Надо сказать, что на Востоке, где иерархия всегда была слаба, западная организованность у одних вызвала восхищение, а у других — обвинение в попрании свободы. Не будем кривить душой, во многие века церковная дисциплина сильно сковывала католиков, что приводило к уродливым явлениям. Может быть, для Средневековья

это еще как-то оправдано, но с XIV–XV веков «декретирование» стало навязчивым. Оно в какой-то мере вызывало Реформацию и секуляризм. Духовная сила подменялась дисциплинарными мерами. Особенно болезненно это проявилось в XIX в. при Пие IX. Таким образом понятно, почему православные и протестанты настаивали на том, что свобода — у них, а у католиков — утеряна. (В этом смысле характерно стихотворение нашего поэта Тютчева о Силлабусе). Однако многие не замечали и другого: того духа свободы, который жил вне зависимости от дисциплинарной сферы. Он проявился у Франциска, мистиков, Данте.

И критики на Востоке проглядели тот момент, когда эта свобода начала заявлять о себе во всеуслышанье. Началом открытой борьбы за нее стал 2-ой Ватиканский Собор. О его роли у нас большинство иерархов, священников и мирян, которые интересуются этим вопросом, придерживается одного мнения: это заря возрождения. Но свобода — тяжкий дар, и, как Вы сами удачно выразились, у многих от нее кружится голова. Опасностей здесь много, но если быть бдительным, Бог поможет преодолеть все кризисы. Ведь кризис — это не так уж плохо: и «золотой век патристики» был кризисным!

Все это подводит нас к третьей теме, поднятой Вами, теме, пожалуй, самой трудной: об отношении вероучения к жизни и этике.

Либерально-протестантские богословы типа Гарнака обычно обвиняли Церковь в том, что она заменила этическое христианство доктринальным. Конечно, кое в чем они были правы. Жестокость догматических споров и связанные с ними события, а также преследование еретиков в последующие века, показали, как далеко от Евангелия способен увести доктринализм. Мы можем только радоваться тому, что теперь многие католики, православные и другие христиане умеют ценить дух и нравственную высоту тех, с кем они расходятся во мнениях. Сотрудничество в области этической, которое осуществляет ВСЦ, есть добрый признак. Но в то же время именно его деятельность несет в себе опасность размывания вероучения, которое лишает христианство его силы. Ведь все св. Писание, включая

Евангелие, говорит о конкретной вере в Откровение, воплощаемой в догматах. Вера есть вид познания, и поэтому в ней огромную роль играет постижение истины. Если она вытесняется этикой, все теряет очертания и грозит расплыться. Разве не правы были люди Ветхого Завета, когда отстаивали у ч е н и е о едином Боге против язычества, разве не правы были Отцы Церкви, когда противились посягательствам ересей умалить или упразднить учение о Богочеловечестве? Ведь спор шел не о нравственных принципах. Они могут быть и вне христианства. Само же оно может быть путь к Богу, открывшему себя в определенной реальности. Без нее христианская жизнь теряет свою основу.

Естественно, здесь встает вопрос о судьбе заблуждающихся. Но если мы чувствуем, что и для них есть некая мера «оправдания», то неужели Господь менее благ, нежели мы с нашими немощами? Итог я мог бы подвести моим любимым изречением из бл. Августина: «В главном — верность, в спорном — широта, во всем — любовь».

И, наконец, о «священном». С высшей точки зрения все — священно, все принадлежит Творцу. Однако есть моменты жизни, где оно присутствует особым образом. Прообраз этот дан в Библии, где ясно выражено понятие о священном как о «прорыве Бога в мир», как о его Присутствии. Это исполнилось через явление Христа. Но цель христианства — распространение этого священного на весь мир, на всю жизнь. Отсюда космический характер восточно-христианских таинств и обрядов (освящение св. Трапезы в Евхаристии, таинство брака, водоосвящение и т.д.). С этим связано и благоговейное отношение к останкам святых, ибо они, по слову апостола, «храмы духа». На Западе, особенно в Средние Века, это тоже было, но сейчас, видимо, притупилось. Рациональная, техническая цивилизация есть антипод христианской идеи освящения космоса (только Тейяр умел как-то соединять эти два аспекта, и м.б. его идеям принадлежит большое будущее).

Вы упоминаете Фрейда, но о нем поговорим потом, когда Вы мне напишете о своем понимании отношения Церкви к миру.

ДОК. 7

отец Всеволод  
отцу Александру

28 января 1975

Только сегодня берусь ответить на Ваше письмо от 23 августа. Причина задержки — текущие дела, но только отчасти. Я, как и другие, восхищался широтой взглядов и пронизательностью того, что Вы пишете, и почти со всем я вполне соглашаюсь, но в общем это не совсем к делу. Извините за критику: имея свободное время, я тщательно обдумываю то, что пишу, но я знаю, что Вы свободным временем не располагаете.

Я тоже недоумевал, почему Вы пишете, или скорей как Вы догадались, что я «поднял вопрос об отношении вероучения к жизни и этике». Совершенно несознательно я его поднял: мысленно я его отложил от прямой цели нашей переписки. Этой цели (объяснить, почему трудно православному общаться с католиками) я кажется достаточно добился. Потому во второй части этого письма я коснусь данного вопроса, а следующее будет, так сказать, иллюстрацией.

В молитве католик чужд чувству общности с другими (кроме настоящего монаха в своем монастыре). Он один перед Богом. Больше того, ни о каком чувстве радости в молитве обычно не говорят, разве только о радости о духовном мире. Во всяком явлении радости они склонны видеть особый путь, мистический. Но если радующийся радуется слишком постоянно, то его путь не подлинный. Ибо для них мистический путь — в основном путь страдания.

Говорю, напоминаю, о традиционном католицизме, а не о новом духе. Кроме того, на Западе, конечно, встречаешь немало сияющих душ, хоть и меньше, чем у нас. Говорю о графаретном понятии. Недаром Геббельс противопоставлял «идеал страдания христианства» своему идеалу. Хоть и несправедливо, это метко сказано о католиках. Мне как раз случилось сейчас высказать свое мнение по поводу одной книги, которая хорошо иллюстрирует католический «долоризм». Авторше — 85 лет, и поэтому она хороший

представитель традиционного католицизма. Общая тема — о смерти. Ни эта дама, ни духовные лица, к которым она обратилась (главным образом, иезуиты: Даниелу, Рикэ), не указывают на то, что необходимость смерти полагается приветствовать: по-моему, радостно пройти тем путем, который был нам открыт Христом. Об умерщвлении плоти она пишет:

Il est raisonnablement inconcevable que nos petites ou grandes souffrances ou privations puissent réjouir l'infiniment bon (...L'ascèse est un acte d'amour, et un moyen), puisqu'elle nous donne l'occasion d'expié ce qui, dans ce monde ou au-delà, *doit* être expié. Il nous revient d'expié notre purgatoire, ce purgatoire sur la nature duquel ou durée comme en intensité nous ne savons rien, sauf qu'il est inévitable. (...) Mais les saints? (...) Devant le mystère de la sainteté, notre faible entendement recule. (...) Il est bon de noter que nos saints ont toujours été des exemples d'équilibre et de joie. (Jean Portail. *Savoir mourir*, ed. SOS, 1974, pp. 52-54).

Авторша очень далека не только от легенды об апостоле Андрее, но и от Франциска. Но они — «мистики». Совершенно в другом духе пишет о чистилище ровесник автора, не-традиционный католик, который является одним из источников нового духа. Он обращается к Пресвятой Деве:

Nous ne demandons rien, refuge du pêcheur,  
Que la dernière place en votre purgatoire,  
Pour pleurer longuement notre tragique histoire,  
Et contempler de loin votre jeune splendeur.

Charles Peguy. *Pèlerinage à Chartres*, vers 1910.

Относительно пути одиночества перед Творцом, свойственного католикам, он действительно уже сам по себе трудный и крестный. И мне, живущему среди католиков, чуждых чувству общности, не было открыто другого пути. Это — царский путь и, как указывает корнесловие, — путь монаха. Но тот факт, что западные монахи знают и другой путь, указывает, насколько бытовой католический взгляд — односторонний. Однако, стоит призадуматься о том, что рядовому католику предлагается только один путь — наивысший.

Путь суровый, да. Но сам он вовсе не ведет к страданиям или к созерцанию Страстей, в том понятии культа Страстей, что принят на Западе (Франциск). Вот Вы говорите, что надо соединить восточное и западное благочестие. Легко сказать. Российская Церковь, по крайней мере, широко восприняла от Запады культ Страстей. Но самые кровавые, «итальянские» Распятая у нас отличаются выражением Лица. Художник изобразил не самую агонию, а момент смерти, когда уже «все совершилось». То, что нас смущает в попытках написать икону Моления о Чаше, это не столько художественная нищета, как факт, что икона не совершенна: не хватает *утешения*. Вы помните, в житии Тихона Задонского, как он лежал больной перед Распятием и как он вдруг бросился целовать ноги Распятого со слезами *рагости*. Этот момент вовсе непонятен рядовому католику. Говорят: «Это кака-то опечатка». Вам известно, что духовное упражнение в 14-ти Стояниях Крестного Пути пользуется почти официальным признанием в католической литургике. 14-е Стояние есть Положение во Гроб, и только редкие верующие стали недавно прибавлять и 15-е — Воскресенье.

Тут мешает западному христианину крайняя бедность, в области чувств, словаря западных языков (кроме м.б. немецкого). Такого слова как «умиление» вовсе не существует, и следовательно одновременное совмещение радости и печали для них немислимо. Конечно, само чувство им не чуждо, но, кажется, я о нем никогда ничего не читал.

После такого нападения на католиков (мои друзья говорят, что я вообще — циник), я с радостью перехожу к хвале: о свободе и мудрости, и о смежном вопросе об отношении Церкви к миру.

Я знаю, что православные духовники очень гуманны, и нередко немало опытные в чисто духовных вопросах. Западный духовник — тоже довольно гуманный. Окончив семинарию, священник спешит забыть курс «морального практического богословия», который он зубрил. Ибо, как любит говорить мой брат, он ни богословский, ни моральный, ни практический. Теперь этот курс больше не преподается, а у нас, доминиканцев, вовсе никогда не

существовал. Преподавалась одна только Summa Teologica. Чисто духовно, рядовой западный духовник менее мудрый, но тоже нелегко относит к Богу или к дьяволу то, что происходит от чисто психических причин.

По отношению к мирскому человеку, восточный духовник — широк. Но если духовный сын желает оцерковляться, то духовник должен налагать на него неудобноносимое иго. Духовник требует, чтобы он отошел от мира. Ведь сама Иисусова Молитва есть полный отход от мира, и поэтому я редко в ней упражняюсь.

Нередко я мечтаю, насколько, казалось бы, более гармонично развилась моя духовная жизнь, если я остался бы православным. Но это неверно. У православных я не нашел бы опоры в моих довольно тяжелых психических недугах, ни просвещения и руководства в моем особом созерцательном пути. Поэтому я сказал, что у католиков особая свобода: духовник освобождает человека *от самого себя*. Как Вы теперь видите, я говорил о свободе и мудрости в области *душепопечения*.

Католическая мудрость — разносторонняя. Она исходит от особого взгляда на мир. Надо различать два момента во взгляде богослова. Когда он сталкивается с заблуждающимся собеседником, то он отстаивает истину. Но когда, в тишине своей кельи, он изучает иномыслие, то его главным образом интересует то, что обогащает его понятие о христианстве. Он созерцает, ибо все человеческое — говорит о Боге, и все человеческое — освещается познанием о Боге. Этот истинно платонический взгляд далеко не чужд католикам, ибо это есть взгляд самого Фомы Аквината. В предисловии «Summa Teologica» он пишет: (Ia, q.2, Introd.) Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem intendentes, 1) tractabimus de Deo (: 1a pars), 2) de motu rationalis creaturae in Deum (: 2a pars), 3) de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum (: 3a pars).

Он тоже пишет: (1a, q.32, a.1, ad Ium) Quod Trismegistus dixit, “monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem“, est

referendum (...) ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum, propter sui ipsius amorem.

Нужно признаться, что многие богословы не сознают, что их основной взгляд — платонический. Но тип созерцания, вытекающий от него, очень распространен у западных богословов, и мне кажется, что им объясняется такой богослов, как Тейяр. «Созерцать, и созерцаемое другим передать» есть девиз доминиканцев, и потому я доньше люблю себя считать доминиканцем.

Данный тип созерцания свойственен богослову, но от него вытекает некая нестрашимость, некая зоркость по отношению к миру, которая находится у рядового духовника, и у самого верующего. Это — соборная мудрость. Можно считать, что только стройная и авторитетная иерархия дает возможность развиваться такой мудрости. Но, конечно, дух декретирования ее удушает.

## док. 8

отец Александр  
отцу Всеволоду

21 февраля

Рад снова продолжить начавшийся диалог о различиях и сходстве наших исповеданий. И хорошо, что мы с Вами не «богословы» в узком смысле слова! Впрочем, Ваше письмо от 28/1 — целый трактат, богатый разнообразными мыслями; так что даже не знаю, смогу ли Вам ответить на все достаточно удовлетворительно. Попробую разбить все на пункты.

1. О смерти и страдании. Думается, что опасно их идеализировать. Мы не переживали бы *так* пасхальное таинство, если бы смерть не представлялась нам торжеством темных сил, «последним врагом», как называет ее апостол. Некая условная ее поэтизация и наша вера в бессмертие смягчают мысль о бесконечном уродстве смерти. Я хоронил многие сотни людей всех возрастов и почти всегда ощущал смерть как величайшее поругание, унижение человека. В трупе, как правило, обнажается жалкая беспомощность и слабость духа. Поэтому — то прохождение

Христа через «ад» есть крайний предел божественного кенозиса. Верим же мы не столько в бессмертие (по Платону и др.), сколько в Воскресение. (О нем говорит «Символ веры»). Это явление — одно из самых грандиозных и захватывающих и, в то же время, — самых трудных в христианстве. Трудность его в том, что бессмертие в какой-то мере раскрывается в умозрении и опыте, а воскресение — чудо. Об этом писал еще во II веке Афинагор. Проблема заключается в том, как научиться по-новому говорить об этой тайне. Я за то и люблю Тейяра, что он делает попытку что-то осмыслить и даже представить в этом направлении. Ведь в сравнении с Грядущим наш мир — лишь эмбрион. Но с другой стороны Вы правы: раз смерть стала путем Христовым, она в каком-то смысле теряет свое «жалю». Это относится и к страданию. Само по себе оно есть зло (иначе бы Христос не исцелял людей). Но Его крестный путь возвысил и преобразил страдание. Я не берусь судить о чистилище, о котором Вы приводите цитаты. Наверно очищение души от приросших к ней грехов — процесс не легкий. Но я буду говорить лишь об этой жизни. Думается, прав был Монтень, говоря, что считать страдание самоцелью — абсурд. Все созданное Творцом — создано для блага. Но таков наш падший мир, что в нем добро непрестанно сталкивается со злом, порождая тем самым страдание. Для христианина страдание часто (хотя и не всегда!) может стать «крестом», т.е. обрести преображающую силу. Оно «выжигает» (или, если хотите, искупляет) грех, учит сочувствию, закаляет веру, дает верную оценку миру и нам самим. Однако навязывать христианству «идеал страдания» мог разве что Геббельс. Конечно были у нас такие уклоны, но разве не «блаженство» обещает Христос Своим верным? Не с этого ли слова начинается Нагорная проповедь? Однако в мире, полном зла и греха, «блаженство» невозможно достичь вне «креста». Ведь и сам Бог страдал и страдает в этом мире. Можем ли мы изменить Ему и оставить Его? Иными словами — цель наша лежит, разумеется, не в страдании, а в победе над ним, в просветлении духа. И в этом есть, пусть слабое, подобие и отражение победы Господа над смертью. Уход из жизни многих праведных людей я так

и переживал: как одоление смерти. Но мало того. Страсти Христовы приобретают совершенно особый смысл, если вспомнить, что они совершались за *людей*. Точно также и «крест» каждого неотделим от со-страдания, и само-отвержения.

2. О созерцании. Вы очень хорошо говорите об этом. Могу лишь добавить, что «платонизм» здесь может быть лишь начальной ступенью. Сам по себе он не- и до- христианский. Такое созерцание есть в любой мистической религии, хотя бы у индусов или суфиев. Но наше созерцание отличается от всякого другого тем, что оно «христовоцентрично». Не Абсолют или мистический, абстрактный символ становится его средоточием, но Христос, живой и подлинный. У Бога есть только один абсолютно реальный Лик — это Лик Иисуса. (Хотя, конечно, Творца можно постигать и иными путями. Но для нас — евангельский путь — центральный).

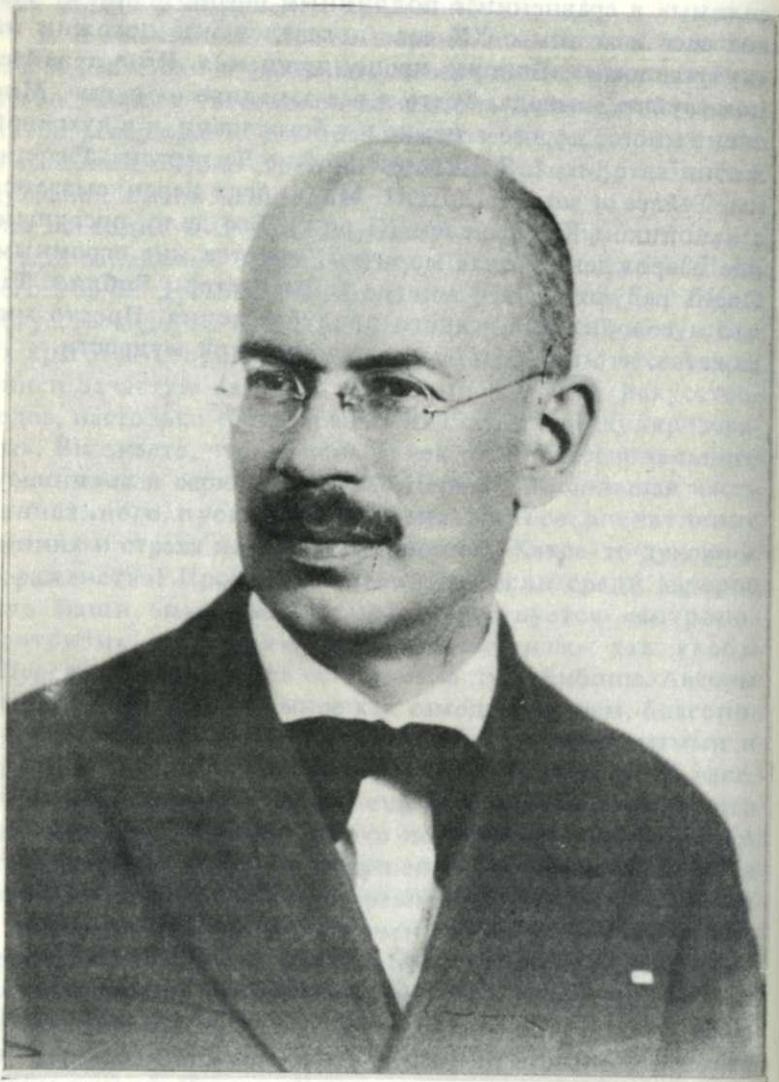
3. О различии опыта в конфессиях. Говоря еще раньше о многообразии этно-психологии, я упустил один важный аспект: плюрализм психологических типов в рамках одной культуры и народа. Я бы выразился афористично: сектантом не становятся, но рождаются. Какой же вывод? Очевидно тот, что в церковной жизни следует развивать плюрализм форм, которые бы находили созвучие у людей разного типа. Конечно я понимаю, что об этом легче говорить, нежели что-то сделать. Но кажется многие уже стали понимать, что терпимость к иному религиозному опыту есть не обязательно плод индифферентизма, но и плод интегрального понимания задачи Церкви.

4. О душепопечении. Вопрос этот очень сложный. По-видимому пришло время разграничить роль исповедника и духовника. Первый — лишь совершитель таинства. Он нужен всем и всегда. Второй — имеет локальное и более трудное призвание. Он действительно берет на себя водительство душой и в какой-то мере снимает с нее бремя самости. Наверно этих духовников нужно было бы готовить в особых центрах или монастырях, чтобы они оказались способными стать своего рода христианскими «гуру» (простите за индийский термин). У нас пока это все в зачатке. Старчество как институт практически исчезло.

Все отдано импровизации, от которой многие (в том числе и я) очень страдают. Но утешительно уже то, что проясняется задача и разделение призваний.

5. В дополнение. Прочел первый том «Итогов Богословия XX в.». Там в (довольно поверхностном) изложении православного богословия есть очень важное замечание. Автор утверждает, что православные не разделяют размышления о божественном (теологию) от углубления духовной жизни. Это, однако, идея вовсе не только наша, она восходит к Отцам Церкви. Автор говорит, что она чужда западному христианству. Не могу поверить! Ведь богослов без духовной жизни и молитвы похож был бы на искусствоведа, не чувствующего произведений искусства, их красоты. С прискорбием должен признать, что авторы книги зачастую кажутся похожими на таких искусствоведов, настолько «бездуховны» их статьи и «секуляризованы». Вы знаете, что я очень далек от конфессионального шовинизма и верю в единство Церкви. Но большая часть написанного произвела на меня жалкое впечатление уныния и страха перед секулярностью. Какое-то духовное поражение! Простите и извините, если среди авторов есть Ваши знакомые. Во всем чувствуется «антропоцентризм», подменяющий «теоцентризм» как якобы устаревший. Эта мысль есть измена духу Библии. Авторы говорят о секулярном мире как самодовлеющем, благополучном, триумфальном. Для них оказались закрытыми и трагедии, и болезни цивилизации. Рассуждая о XX веке, они психологически живут еще в XIX. Им кажется, что христианству осталось только потесниться, что мир сей столь доволен собой и совершенен, что не нуждается в вере. Опыт мой невелик в сравнении с их опытом, но и я не в пустыне живу. Странен мне этот их комплекс неполноценности! В книге много говорится о том, что нужно признать правоту секулярности, чтобы вести с ней диалог. Это бессмыслица. Звучит примерно так, как если бы первым христианам предложили принять всерьез нравы времен Нерона. К тому же о вещах священных в книге говорится в таком же тоне, как о какой-нибудь планете или занятом таракане — поистине «объективистски». Не сказывается ли здесь разрыв духовной жизни

и теологии? Конечно, и св. Фома излагал теологию «объективно», но разве не сказал он сам, что все это «куча соломы» в сравнении с подлинным богопознанием? Так вот весь этот том о XX веке показался мне похожим на «кучу соломы». Еще раз прошу прощения. И не делайте, пожалуйста, вывода, будто я все западное — ругаю. Мне очень многое дорого и ценно и в богословии, и в духовной жизни католиков. Я искренне люблю Честертона, Гвардини, Тейяра и многих других. Мы иногда переписываемся с каноником Каффарелем (Париж). Его дело, посвященное возрождению духа молитвы, кажется мне огромным. Очень радуют меня и многие комментаторы Библии. Так что я говорил без всякого предубеждения. Просто мне кажется, что верность выше человеческой мудрости.



Лев Александрович Зандер

## К столетию со дня рождения Льва Зандера (1893-1964)

*Лев Александрович Зандер, лицеист, профессор Владивостокского университета, затем, в эмиграции, — Парижского Богословского Института, ученик о. Сергия Булгакова, постоянный и активный член (секретарь) Русского Студенческого Христианского Движения — отдал много сил проповеди православия среди инославных и выработке экуменических позиций православной Церкви, сочетающих требования Истины с долгом Любви. Экуменическим проблемам посвящена его английская книга *Vision and Action*, 1954. Первая статья по-русски публикуется впервые, вторая была напечатана лишь на ротаторе.*

Лев ЗАНДЕР

### ЭКУМЕНИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ОБЩЕНИИ В ТАИНСТВАХ И МОЛИТВЕ

Таинство св. Причащения есть Таинство единства. Оно с наибольшей полнотой выражает единство Бога и человека, единство людей между собой, единство этого мира с царством будущего века. Но единство предполагает согласие: согласие мысли, то есть единство веры, согласие жизни, то есть единство любви. Если этого согласия нет, то таинство единства может оказаться только знаком единства, знаком, за которым ничего не стоит: формой без содержания, буквами, не слагающимися в слово... Говоря о духовных вещах, мы постоянно впадаем в грех вербализма: обманываем себя и других. Мы говорим о единстве и невольно думаем, что произнесенное слово уже означает осуществленную реальность. Но когда мы приступаем к Таинству, мы становимся более ответственными и осторожными; ибо таинства — это вера *in actu*, это как бы кристаллы мысли и жизни — догматы и

каноны в актуализированной, воплощенной, осязаемой форме. Поэтому здесь все — ответственно, полно смысла и значения. И в каком-то смысле все здесь *irrevocable*...

Вот почему проблема *intercommunion* является одновременно и показателем и судом наших разделений; той точкой, где наши расхождения приобретают одновременно характер и неизбежного исповедания объективной истины, и личной трагикомичности чувства. Ибо парадокс, лежащий в основе экуменизма («единение несогласных»), конфликт верности, единство без единения получает здесь силу личного жизненного конфликта: любовь к отдельным (*separated*) братьям противостоит верности истине; жажда единства поражается (ранится) фактом разделения: не грехом расхождения, не желанием быть во что бы то ни стало правым, а укорененностью каждого в жизни своей церкви, своего исповедания, противостоящего, противоречащего другому.

На одном съезде *Faith and Order* протестантский пастор укорял православную церковь за то, что она не приемлет *intercommunion*; это — недостаток любви, говорил он: я бы хотел причаститься с вами, но вы препятствуете этому, отказываете мне в общении... В эту минуту к беседующим подошел другой пастор: а я бы не стал причащаться с вами, даже если бы вы меня к этому приглашали, сказал он, ибо ваша *communion* основана на ложном учении, она есть искажение того, что завещал нам Христос...

В этой острой реплике выражена глубокая мысль: таинство предполагает веру; вера, выраженная словами, есть догмат; догмат, распространенный и объясненный, есть доктрина, богословие. Подходя к чаше, православный христианин тем самым исповедует веру Церкви, веру отцов и принимает все, что включено в православную евхаристию: идею бескровной жертвы, общение в ней всех святых — живых и умерших — и в первую очередь Божией Матери и Иоанна Предтечи; веру в то, что св. дары суть подлинно тело и кровь Господни... Кто принимает все эти истины (и многие другие), кто разделяет православную веру — для того причастие от православной чаши — участие в православной евхаристии — естественно, спасительно и законно. Но тот, кто отрицает жертвенный

характер евхаристии, кто не почитает Божией Матери, кто потерял связь со святыми, для кого св. дары — только хлеб и вино — для того участие в православном причастии будет ложью, внешним знаком без внутреннего содержания, даже более того — предательством своей веры, отказом от своей церкви. Однако, протестанты на участие в православной евхаристии и не претендуют. Они скорее возмущаются тем, что православные не хотят и не могут причащаться с ними от их чаши. Но не является ли принятие евхаристических даров из рук *minister'a*, не имеющего апостольского рукоположения, фактически отказом от мистики епископата? Вкушение хлеба и вина вместо тела и крови Христовых не является ли отказом от той евхаристии, которую православные считают единственно правильной? *Communion services* разных протестантских деноминаций также имеет свои богословские *implications*, как и православная евхаристия свои, а римская месса свой. У них, правда, есть общий *background*, который и кладется в основание общего пан-протестантского *intercommunion* — как то было в *Oxford, Oslo, Amsterdam*, но по существу понимание трапезы Господней у лютеран, кальвинистов, цвинглиан, методистов, баптистов, *disciple of Christ* и др. столь различно, что совместное их причастие от одной чаши может быть понято и истолковано только как явление «сакраментального пиетизма»: важно соединение со Христом, важно молитвенное возношение духа к Господу, а как оно совершается, что при этом человек думает, во что верит — это все второстепенно и человечески... Мы несколько не сомневаемся в том, что протестантские *communion services* действительно знаменуют собою *духовное* соединение со Христом тех, кто в него верит и его жаждет. Но мы не можем не отметить того обстоятельства, что это духовное соединение — даже совершаемое при посредстве внешних знаков — вкушение хлеба и вина — находится в прямом противоречии со словами Господа: «истинно, истинно говорю вам: если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь имеет жизнь вечную и Я воскрешу его в последний день. Ибо плоть Моя истинно есть пища и кровь Моя истинно

есть питье. Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне и Я в нем» (Ио. 6, 53–56). Слова, которые Сам Господь определил, как «дух и жизнь» (63), не поддаются перетолкованию. Мы принимаем их как откровенную истину, как важнейший догмат Церкви, как основание тайны евхаристии; всякое же иное понимание евхаристии (будь то теория импанации или истолкование хлеба и вина, как знака или печати, и т.п.) считаем уклонением от правильной евхаристии, искажением евангельской заповеди, приспособлением «странных слов» (ib. 60) Спасителя к требованиям и немощам человеческого разума. Поэтому понятно, что, отдавая должное и любя протестантское благочестие, мы не можем участвовать в протестантских таинствах. Не потому, что они для нас не имеют силы, а потому, что эта область является для нас мистически закрытой. Это воздержание от участия в чужих таинствах является отнюдь не пренебрежением к ним, а наоборот — знаком ответственного и почтительного к ним отношения. Если бы мы смотрели на них, как на простые церемонии, не имеющие никакой силы, то вопрос об участии или неучастии в них был бы вопросом междуцерковной вежливости и простого приличия. Но мы не можем участвовать в протестантских таинствах именно потому, что они суть *таинства* отделенных церквей: участвовать в них значило бы войти в самый центр жизни тех церквей, учение и культ коих мы считаем неправильными. Поэтому участие в таинстве чужой церкви является фактическим присоединением к ней, символическим отказом от истины той церкви, к которой принадлежишь...

Но, слышим мы в ответ: таинство святого причастия — трапеза Господня, а не людская. Какое право имеем мы, люди, допускать или не допускать к нему кого бы то ни было? Как можем мы становиться между Христом и теми, кого Он зовет на Свою трапезу? В этом рассуждении имеется явное смешение сакраментального и эсхатологического. Мы знаем, конечно, что «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном, а сыны Царствия извержены будут во тьму кромешную» (Мф. 8, 11); но это пророчество о конечных судьбах человека (всякого человека) не дает нам права

допускать к таинству христианского причастия благочестивых магометан или язычников, даже подобных евангельскому сотнику. Да этот вопрос церквами, имеющими орен communion и не ставится: они допускают к причастию всех, без различия, христиан; но иные ограничивают это теми, кто крещен и причащается в своей церкви. Но это уже есть ограничение; и формально оно противоречит мысли о том, что к трапезе Господней зовет Сам Христос, а люди вообще не должны вмешиваться (*interfere*) в этот вопрос. Но как можно было бы фактически осуществить эту мысль? Если, подходя к чаше, я принимаю ее непосредственно из рук Христа, то при чем тут minister, приход, порядок богослужения? Почему я не могу принять Христа у себя дома, в своей семье — совершить свою домашнюю евхаристию вне какой бы то ни было зависимости от церковных установлений и предполагаемого ими богословия и порядка? Но это уже есть разложение всякой церковности, нашедшее себе яркое (и благочестивое) выражение в вдохновенном отрицании какого бы то ни было сакраментализма в обществе друзей. Для лучших из них всякое вкушение хлеба и питье вина, даже в повседневной жизни — есть образ Тайной Вечери. Но этот церковный нигилизм вряд ли соответствует тому, что нам известно о евхаристии апостольского века и всей истории христианства...

Таинство причастия вручено Господом Иисусом Христом Церкви. Церковь есть тело Христово, живущее в человеческой истории. Но имея, подобно Христу, не только небесную, но и земную природу, она подвержена всем ограничениям пространства и времени. Вследствие этого Церковь имеет не только мистическую реальность Невесты Агнца, но и земную форму сакраментально-канонической организации. И, будучи членами этого небесно-земного, мистически-сакраментального организма, мы живем не только обетованной церковью вечностью, но и всей полнотой форм, в которых преломляется ее земное историческое бытие; а последнее предполагает каноническую структуру, то есть организацию, то есть ограничение.

До сих пор мы говорили о догматической невозможности *intercommunion* между разделенными церквами. Она

представляется нам бесспорной. Но рядом с ней стоит менее радикальная невозможность, которую мы назовем канонической. Она имеет место в тех случаях, когда мы не встречаем внутренних препятствий к совместному причащению и не можем его осуществить только из послушания нашим церквам, почему-либо *intercommunio* не признающим. Таковы отношения православных и старокатоликов, православных и яковитов, в некоторых случаях православных и англикан. Доктринальные различия этих церквей не касаются основных вопросов веры; их евхаристическое богословие — одно и то же. Поэтому *intercommunio* не встречает ни мистических, ни догматических, ни психологических препятствий. Но раз по тем или иным причинам на это нет благословения церковной власти, верующие должны воздерживаться от *intercommunio* вопреки своему желанию, даже вопреки (внутреннему) убеждению; дело церкви есть дело всех, а не отдельных лиц; и эта церковная дисциплина принуждает меня следовать практике, которую я, по своему личному убеждению, могу считать историческим недоразумением и даже духовной косностью церковной жизни. Это каноническое воздержание от *intercommunio* рождает в душе совершенно иные переживания, чем догматическая невозможность. В них совершенно нет трагедии внутренней разорванности тела Христова, нет скорби об извращении другой церковью таинства евхаристии. Невозможность совместного причащения не поражает здесь мистической глубины жизни, ибо она зависит исключительно от исторического момента, который может измениться каждую минуту. Чувство грусти и разочарования от невозможности причаститься из одной чаши относится здесь более к области церковной политики, чем к сакраментальной: я могу сердиться и досадовать на косность моей церкви, могу болезненно переживать неподвижность ее установок, но присутствие при англиканской или яковитской литургии (без возможности причаститься) переживается мною так же, как молитва за православной литургией, когда, участвуя в ней, я не приступаю к святой чаше...

Проблема *intercommunio* является одной из наиболее «пессимистических» из всех экуменических проблем. Она

как будто не может иметь положительного решения: ибо если церкви различной веры вступят в *intercommunio*, то это значит одно из двух: или что они отказываются от своей веры, принимают веру той церкви, которая совершает *communio service*; или, что они вообще не придают серьезного значения вопросам веры и растворяют трагедию христианской разделенности в идиллии эмоционального прекраснотушения и психологического единения.

Следует ли из этого, что вопрос об *intercommunio* должен быть закрыт? Никак. Ибо вся история экуменизма свидетельствует о том, что он есть парадокс, нечто непонятное и неожиданное, какое-то духовное свершение, которое дается нам в опыте и только впоследствии осмысливается в сознании. Что же можем сказать об *intercommunio* с этой «феноменологической» точки зрения?

Отметим, первым долгом, что, говоря об *intercommunio* как об общении в трапезе Господней, мы чрезвычайно суживаем это понятие и искусственно придаем ему исключительно сакраментальный, а следовательно, экклезиологический смысл. На самом деле понятие общения (*communio*), так же как и *intercommunio*, имеет чисто формальный характер, говорит о совместности акта или отношения, не указывая, в чем этот акт заключается, кого или чего это отношение касается. Поэтому и логически, и грамматически термин *intercommunio* требует дополнения: *intercommunio чего* или *в чем*? В обычном словопотреблении мы молчаливо отвечаем на этот вопрос, понимая *intercommunio* только как *communicatio in sacris*, а это последнее — исключительно, как общение в трапезе Господней; но такое сужение понятия совершенно незаконно. Ибо как только мы поставим себе вопрос: *intercommunio в чем?* как сейчас же увидим, что и самое понятие *communio*, и воздержание от него может иметь весьма различный смысл. Подлинная и полная невозможность общения описана и обоснована апостолом Павлом в I Кор. 10, 21 и II Кор. 6, 14–18. Достаточно перечитать эти тексты, чтобы увидеть, что невозможность *intercommunio* между христианскими церквами является чем-то совершенно иным, чем то, о чем говорит апостол. Ибо если христиане различных исповеданий и рассматривают чужую евхари-

стию как «неправильную», то она ни в коем случае не является для них «беззаконием», «тьмой», ни тем более «трапезой бесовской». В противном случае самый экуменизм был бы соглашательством с врагами Христа и тем самым изменой Христу, ибо какое может быть общение у Христа с Велиаром?

Таким образом, самый факт экуменической встречи предполагает возможность общения, и речь идет только о границах этого общения, а отнюдь не о его принципиальной допустимости. Каковы же эти границы? В чем можем мы иметь общение с инославными, не изменяя своей церкви? Ответом на это является все Экуменическое Движение, в котором никогда даже не возникал вопрос о возможности и допустимости совместной молитвы. И это вопреки 45 апостольскому правилу, гласящему: «епископ или пресвитер или диакон с еретиком *только молвишийся* да будет отлучен». Что же мы видим на самом деле? Христиане разных исповеданий, добросовестно считающие друг друга еретиками, не только вместе молятся, но даже руководят молитвой друг друга. И это делают представители не только тех церквей, которые считают себя «мостами» между христианскими исповеданиями, но представители как крайне правого, так и левого крыла (православные и квакеры). Какой вывод можем мы сделать из этого факта, уже ставшего традицией? Оставим в стороне богословскую и каноническую проблему подобной молитвы и ограничимся констатацией самого ее факта, ее возможности. А это уже есть факт *intercommunion*, и притом очень значительный; *intercommunion* в молитве, в общем и совместном исповедании веры во Христа, в общем славословии, в общем прощении. Граница запрещенного и невозможного лежит, следовательно, дальше: она касается только области сакраментальной, то есть того, что является выражением учения, жизни, предания — всего бытия данной церкви. Но и это еще не все. В молитвенной жизни экуменических съездов, как «старших», так и юношеских, мы часто видим совершение *communion service* разных исповеданий. Каждая церковь поступает при этом согласно своим собственным правилам и обычаям: некоторые приглашают причащаться всех, «кто *любит* Господа

Иисуса Христа»; другие — тех, кто крещен и обычно причащается в своей церкви; третьи — только тех, кто принадлежит к церквам, состоящим с ними в *intercommunion*, четвертые — только тех, кто в полной мере принадлежит к данной церкви... Однако, молитвенное присутствие иноверных при совершении евхаристии, даже без участия в причастии, не только предполагается возможным, но часто *explicito* объявляется желательным. Не имея возможности разделить чашу, церкви приглашают друг друга разделить молитву, *to have the vision of the communion service*. Каков же смысл этого приглашения? Какой смысл может иметь это присутствие без приглашения? Думать, что здесь имеет место своего рода представление, что те, кто присутствуют, рассматриваются (или рассматривают себя) больше как зрители, было бы насмешкой над святыней. Само собой разумеется, что если меня приглашают присутствовать при совершении таинства и если я иду на это, то я уже не являюсь духовным иностранцем, но *как-то* соучаствую в самом таинстве. В чем же заключается это соучастие? И каким образом сможем мы разрешить это противоречие — мистического участия при эклизиологической разделенности? Это кажется невозможностью и парадоксом, и вместе с тем мы знаем, что это есть не только факт, но самое значительное и глубокое — трагическое и радостное, — что мы вообще встречаем в экуменическом общении (поэтому вокруг этого вопроса и идут такие горячие споры). Для того, чтобы понять это противоречие, вспомним, что таинство совершается силой молитвы. В православном богослужении эта истина находит себе выражение в *эпиклезисе*, то есть молитве о ниспослании Св. Духа для совершения Таинства. Священник произносит эту молитву от лица всей церкви и всех присутствующих — на это указывает множественное число глагола в *эпиклезисе*. И вот здесь-то и проходит та нить, которая связывает между собою христиан, независимо от их церковных разделений. Присутствуя при «чужом» таинстве, могу я присоединить свою молитву к молитве тех, кто молится о его совершении? Достаточно поставить себе этот вопрос, чтобы в душе зазвучали слова ответа: ибо молитва, как внутренняя обращенность к Богу, как вздыхание сердца — абсолют-

но свободна и не может быть ограничена никакими загородками. «Духовенство совершает Таинства и думает, что Таинством исчерпывается все, — говорит Peguy, — но при этом забывают о молитве и о том, что молитва составляет по крайней мере половину. Есть таинства и есть молитва. Духовенство располагает таинствами, но у нас всегда остается возможность молитвы». (Lettres et entretiens, p. 138). Таинство и молитва здесь противопоставляются; это, конечно, неверно, ибо само Таинство невозможно без молитвы. Но есть молитва sacramентальная, церковно-оформленная и есть молитва личная, свободная — прямой и простой разговор с Богом. И последняя молитва всегда лежит в основании первой. Псалмопевец сравнивает молитву с кадыльным дымом. Этот дым не только возносится к небу вертикальными столбами, но и сливается на высоте в единое благоуханное облако. И как бы ни были высоки стены, разделяющие христиан, до неба они (по мудрому слову митр. Платона) не доходят: и там, на высоте, молитва, исходящая de profundis нашей разделенности, преодолевает эти преграды и сливается воедино. Так *communio sanctorum* (общение святых) восполняет невозможность *communicatio in sacris* (общения в таинствах).

Высота здесь перекликается с глубиной. Римская дисциплина запрещает католикам молиться с не-католиками, даже присутствуя при их таинствах.<sup>1</sup> В одной эмигрантской церкви в окрестностях Парижа несколько католических священников присутствовали при православной литургии. Послушные своей дисциплине, они стояли, как каменные изваяния: не крестились, не преклоняли колен при выносе Даров... Но после службы старший из них сказал: «вы должны нас понять: мы не могли вести себя иначе; но *духовно мы были с вами*»... В ектении Троичной вечерни имеется прошение: «о преклоняющих сердца своя пред Господом и колена». Можно запретить

<sup>1</sup> После II Ватиканского собора римская дисциплина потерпела в этом отношении коренные изменения, по крайней мере в том, что касается православных. Православные, вопреки тому, что дисциплина православной церкви этого не разрешает, допускаются без препятствий к причастию в католических церквях. В римском богословии появилось новое, и с точки зрения православных — неэкслезiologicalкое, понятие об свхарактеристическом гостеприимстве. *Прим. Peg.*

человеку преклонить колени; но нельзя запретить «преклонения сердец». Даже если бы я хотел слушаться запретительного приказа, сердце само, помимо моей воли, помимо разума, преклонится перед святыней и душа изойдет в «воздыханиях неизреченных, в которых Сам Дух ходатайствует за нас по воле Божией» (Рим. V, 26-27). И это есть решение вопроса. Присутствуя при совершении чуждого Таинства, *каждый* из нас может молиться: «Господи, исполни их молитву... Они исказили Твою заповедь, они служат Тебе неправильно, но они Тебя любят, они Тебя славят, они Тебя любят. Будь с ними, снизойди к ним, соедини их с Собою». Так может молиться православный, присутствуя на методистском *communion service*, реформат за католической мессой, квакер за православной литургией... Но может быть не надо даже слов. Ибо есть «молитвы не сказанные, слова не произнесенные: Тайные воздыхания души, добрые движения сердца. Тот, кому они принадлежат, их часто не знает и не сознает: но Бог — Судия Тайного — их слышит, приемлет, собирает и хранит». (Peguy. *Mystère des Saints Innocents*).

Если Таинство совершается силой молитвы, если мы можем молитвенно присутствовать при чужом Таинстве, то это наше присутствие будет духовным (но и только духовным: в этом трагедия разделенности) со-служением в нем. Понятие со-служения шире и точнее понятия *intercommunion*. Последнее — в особенности понимаемое как *communion of the Lord's table* — носит как бы пассивный характер: мы вместе получаем св. дары. Здесь же подчеркивается наша духовная активность и активность в хвале, в благословении, в благодарении, в молитве: совместная в мистических глубинах духа, отдельная в церковно-оформленных тайнодействиях...

Нам скажут на это: подобное духовное со-служение неполно; оно носит какой-то спиритуальный, монофизитский характер; оно не имеет никакой внешней формы, не воплощено; а поэтому оно никуда не ведет и ничего не обозначает.

Мы ответим на это: да, это правда; эта идея со-служения и несовершенна, и неполна: но она есть единственная возможность, единственная дверь, в которую мы можем

войти... не зная, что нас за ней ожидает. И если мы не воспользуемся этим минимумом, то нам останется только резиныция.

Православная церковь не имеет особого термина для sacraments. Она называет их Таинствами. Этим подчеркивается таинственный характер тех встреч человека с Богом, которые в западном мире носят название sacraments. Многое в них дано, известно, понятно; но в основе их лежит Тайна Божественного снисхождения, которой соответствует в мире тварном — Тайна молитвы. Проникнуть в Тайну мы не можем. Но в нашей жажде благодати, в нашей молитве друг за друга, в нашем совместном предстоянии — мы таинственно соединяемся с Богом и друг с другом, предвосхищая единство будущего века, когда «Бог будет все во всем».

### МОЛИТВА О ЕДИНСТВЕ \*

Молитва о единстве как будто не нуждается в оправдании. Сам Господь молился Отцу, чтобы Его ученики были едины. И обращаясь к Богу с этой просьбой, мы как бы присоединяемся к молитве Спасителя, стремимся исполнить Его волю...

Однако единство может быть понимаемо в различных смыслах. И, молясь о единстве, нам естественно и даже необходимо поставить себе вопрос: о чем мы, собственно говоря, молимся. Сохраняет ли для нас единство то значение, в котором употреблял его Господь в Своей первосвященнической молитве? И не заменяем ли мы божественного и абсолютного единства Отца и Сына («как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» Ио. 17, 21) человеческими и относительными понятиями единства: церковного, сакраментального, культового, канонического, организационного, юрисдикционного

\* Слово Л.А. Зандера, произнесенное после молебна о единстве христиан 21 января 1945 г. в румынской церкви Парижа.

и т.п.? В таком случае мы стоим перед опасностью молиться о разных вещах и только по видимости объединяться в единой молитве, называя одним и тем же божественным именем наши многообразные относительные и человеческие понятия.

В этом смысле было бы крайне прискорбно, если бы во время этой «всемирной молитвы о единстве» православные молились бы о том, чтобы католики перестали быть католиками, протестанты перестали быть протестантами и все приняли бы православие — каковое мы считаем единственно правильной и неискаленной формой христианства... а католики молились бы о том, чтобы все христиане признали непогрешимость Папы... а протестанты о том, чтобы все церкви прошли через очистительный огонь реформации... Такие молитвы, конечно, ни в коем случае не могли бы быть названы общей молитвой о единстве. И вместе с тем: о каком же единстве нам молиться, если мы хотим пребыть верными учениям наших церквей и не станем растворять понятия единства в двусмысленной неопределенности, каковую мы иногда склонны называть чаемым чудом Божиим?

Этот вопрос заставляет нас более внимательно относиться к нашим разделениям и увидеть в них нечто большее, чем только недоразумение и невежество.

Во всех Движениях, работающих в пользу сближения и объединения церквей, установилась дурная привычка видеть в наших разделениях только грех и соблазн. Грех, конечно, неизбежной тенью следует за всяким человеческим делом, и история христианства полна ненависти, гордости, слабости, презрения и зависти.

Правда и то, что в основе наших церковных разделений сплошь и рядом лежат человеческие и слишком человеческие чувства. Но это ли является последней и наиболее глубокой причиной великих расколов христианской церкви? И не являются ли их подлинным основанием глубокие расхождения в убеждениях, различия в религиозном опыте и в духовной жизни?

Всякая человеческая история трагична, и история церкви не является в этом отношении исключением. И было бы наивно и фальшиво оценивать эту трагедию с

точки зрения морали и считать преступлением или грехом то, что на самом деле является верностью в отношении своей церкви, ее веры и предания...

Надо иметь мужество открыто сознаться в том, что основанием наших разделений и расколов является отнюдь не невежество или недоразумение, но положительное содержание нашей веры — то ее ядро, которое составляет догматическую сущность наших исповеданий. И мы связаны с ним и нашей любовью к истине, и нашей верностью делу наших отцов. Поэтому всякий компромисс или — называя вещи своими именами — всякое обращение представляется нам нечестьем, оскорблением святости и истины, которым мы принадлежим и лично — как убежденные в нашем исповедании христиане, и соборно — как члены великих христианских семей: православия, католичества, протестантства...

Этим я, конечно, не хочу сказать, чтобы все то, что разделяет наши вероисповедания, имело бы серьезные и достаточные основания. Ибо психологическим фоном наших разделений сплошь и рядом является и невежество, и конфессиональный снобизм, и недостаток любви и доверия, и отсутствие взаимного понимания. И часто приходится удивляться глупости тех недоразумений, которые толстым слоем пыли покрывают взаимоотношения наших церквей, их клира и мирян.

Само собою разумеется, что наша междуцерковная жизнь должна быть очищена от исторической пыли и психологической грязи; что жало презрения к христианам — иным, чем мы — должно быть с корнем вырвано из нашей души... Но все эти меры еще не являются работой по объединению. Это только очистка почвы, освобождение от фантастических наслоений, которые выросли на наших представлениях о других христианских церквях в течение столетий разделения, вражды и борьбы.

Проблема единства или, как ее теперь называют, экуменическая проблема встает перед нами во всем своем значении и трагизме только в то мгновение, когда, смотря друг на друга понимающими глазами, взаимно друг другу доверяя и симпатизируя, мы убеждаемся в тех глубоких различиях, которые нас разделяют, и понимаем, что

основные истины наших вероисповеданий непримиримы друг с другом...

Но если мы принимаем этот сознательный и обоснованный конфессионализм, то как можем мы говорить о единстве? Не является ли стремление к нему подобным желанию нарисовать круглый квадрат или найти горячий лед?

Однако опыт жизни свидетельствует нам об одном.

Если дозволительно сослаться на личный опыт, то я должен засвидетельствовать, что нигде и никогда я не ощущал с такой силой и не видел с такой ясностью единства Церкви Христовой, как именно в этих экуменических встречах, в которых мы пребывали разделенными множественством вероисповедных перегородок.

Единство Церкви обнаруживалось здесь под двумя видами: как единство, осуществляемое в единой жизни во Христе (Который «вчера и сегодня и во веки Тот же», Евр. 13, 8); и как единство, разрушенное нашими разделениями. Но само чувство разделенности разве не является доказательством первоначального (и утерянного) единства? Единства ущербленного, но в известном смысле реального, хотя и скрытого в наших разделениях?

Это видение единства сквозь разделения не является субъективным и личным ощущением. Для его подтверждения я сошлюсь на слова (устные и печатные) и чувства всех, кто ощутил в этих междуцерковных встречах веяние Св. Духа; кто во множестве церквей и вероисповеданий, собравшихся во имя Господа Иисуса, прозрел дух Единой Святой Церкви Христовой. Как же понять это чудо? И чему оно нас научает?

Единство христиан находит себе обоснование в словах первосвященнической молитвы Христа. Но к несчастью слова «да будут все едины» (которые сделались своего рода лозунгом всех униональных движений) обычно берутся и цитируются вне своего контекста, отчего искажается их подлинный смысл. «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены во едино». (Ио. 17, 21, 23).

Это единство не имеет ничего общего ни с единством организации, ни с единством соединения или слияния.

Оно несказанно и пресущественно. И о нем мы не можем составить себе никакого представления, пользуясь слабыми и несовершенными силами нашего разума. Перед этим божественным единством все наши разделения, как и все наши соединения, остаются незначительными и второстепенными фактами. В единстве или в разделении, мы всегда остаемся бесконечно далекими от этого троичного единства, осуществление коего кажется на земле вообще невозможным. Но Господь молил Отца именно об этом единстве; и это единство Он нам завещал в качестве цели — неосуществимой в этой земной действительности, но обещанной в небесах. И это единство дается нам в веянии Св. Духа, как дар, который Сын посылает нам от Отца, когда мы собираемся во имя Его.

Вся жизнь Церкви, все таинства суть не что иное, как стремление и поиск — путь к этому единству, каковое — освящая и животворя жизнь христианина, — все же остается в себе недоступным, недосыгаемым, сокрытым. На земле нет и не может быть ничего более святого, чем таинство евхаристии — живого присутствия Христа в дарах земли; и все же — в Пасхальном каноне, в этом последнем выражении церковной радости и ликования, мы читаем многозначительные слова: «О Пасха велия и священнейшая, Христе! О Мудросте, и Слове Божий, и Сило! подавая нам *истее* Тебе причащаться, в невечернем дни царствия Твоего» (Песнь 9).

А это значит, что единство, о котором молил Господь, принадлежит к той мистической области, которая может быть осуществлена только в царстве будущего века — в эсхатологии. Конечно, церковь, как установление, не может быть противопологаема мистической жизни, также история христианства не должна быть противопологаема эсхатологии. Но все же — в отношении последних свершений — и церковь, и история суть только предвосхищение и начало — первый акт в мистерии творения.

И все, что мы в них имеем, является только прообразом того обещанного блаженства, когда Бог будет все во всем...

Это бросает некоторый свет и на природу экуменического Движения. Оно не принадлежит к организованной

церковной действительности и не связано с жизнью таинств; но оно является вдохновением и стремлением к тому последнему единству, единству во Христе, которое — выходя за пределы догматов и канонов — приоткрывает нам смысл и истину таинственных слов Христа: «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести; и они услышат голос Мой, и будут одно стадо и один Пастырь» (Иоанн, 10, 16).

Последние слова еще раз подчеркивают эсхатологический, а не организационный характер этого единства. Ибо этим божественным Пастырем, который будет пасти всю совокупность сынов Божиих, будет конечно не Римский Первосвященник и не Константинопольский Патриарх, но «Агнец, Который будет пасти... всех кто пришли от великой скорби и омыли свои одежды и убелили их Его Кровью... и поведет их на живые источники вод. Они не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце... и отрет Бог всякую слезу с очей их» (Ап. 7, 15-17).

Этот мистический, а не церковно-организационный характер экуменического Движения объясняет нам и то, что его главные деятели и создатели: арх. Соадерблом, Гардинер, епископ Брэнд, кардинал Мерсье, в наши дни — о.Сергий Булгаков, аббат Кутюрье, представляются нам скорее как пророки и проповедники единства, осуществляющие в своей экуменической работе особую харизму междуцерковной любви, а не дары священнической благодати и совершения таинств. В этой области мы должны руководиться свободой и вдохновением, о которых апостол писал: «духа не угашайте, пророчества не уничтожайте» (I Фес. 5, 19-20)... а Исаия пророчествовал: «ходите светом огня вашего и пламенем, егоже разжигосте. Мене ради быша сия вам» (Ис. 50, 11).

Нам может быть сделают упрек в том, что мы отрываемся от исторической действительности и укрываемся в область мистики. Пред лицом этого возможного упрека мы чувствуем потребность спуститься на землю и сказать несколько слов о возможностях поисков христианского единства на путях истории.

Церковь была основана единой. Но затем она разделилась на множество вероисповеданий; речь идет поэтому о восстановлении первоначального единства, охватывавшего когда-то всех учеников Христа, «которые в Антиохии в первый раз стали называться христианами». (Д. А. 11, 26).

Таким образом целью экуменического Движения является полнота христианского мира, единство всех христиан. И всякое частное объединение, всякое частное слияние тех или иных церквей или вероисповеданий — независимо от всего христианства — проблемы не разрешает. Ибо, передвигая границу схизм, мы получим только новые аспекты разделений, новые комбинации тех или иных частей христианского мира, противоположаемых одна другой. Искомое и чаемое единство должно быть поэтому всемирным и всеобщим — эта истина составляет, как нам кажется, основную аксиому экуменического движения. Но подходя к этой задаче в порядке церковно-организационном, мы сейчас же ощущаем на своих плечах страшную тяжесть исторического наследия, всех тех отношений, которые связывают между собою прошедшие века. Исторические события следуют друг за другом в определенном и необратимом порядке, и века истории не являются взаимозаменяемыми, ибо каждый из них несет в себе итоги всех предшествующих.

Поэтому наши разделения и расколы, принадлежащие в своем происхождении к определенным конкретным эпохам, нельзя рассматривать так сказать с птичьего полета, надо понять их во всей полноте присущей им исторической обстановки. В этом отношении из XX века нет прямого пути в XI, ибо между ними лежит XVI. И, говоря о разрыве христианского Востока с христианским Западом, мы не можем упускать из виду того обстоятельства, что западное христианство не осталось тем же, каким оно было в момент разделения, но в свою очередь подверглось дальнейшему дроблению на множество исповеданий. Поэтому и соединение Востока с Западом — тем Западом, с которым связь разорвана в 1056 г., — Западом единым и цельным — фактически невозможно. Католическая церковь XX века для нас не та, которую мы знали в период

споров Константинополя и Рима. Тогда она представляла собою все западное христианство; теперь мы видим в ней церковь Контрреформации, развившуюся под глубочайшим влиянием борьбы с протестантизмом.

Я не имею, к сожалению, возможности развить здесь более подробно эту важную истину, определяющую наше православное отношение к западному христианству. Скажу только, что для нас — восточных — беседа с отцами Констанцского и Базельского соборов была бы легка и естественна, но та же беседа с отцами Тридентского и Ватиканского соборов оказывается почти невозможной...

Поэтому мы должны признать, что в порядке исторической последовательности проблема соединения должна придерживаться того же порядка, что и история разделений — только в обратном направлении. И проблема единства восточного и западного христианства может быть правильно и реально поставлена только после того, как совершится примирение и соединение в недрах самого западного христианства, т.е. после того, как католичество соединится с протестантизмом. Это составляет сущность проблемы, все остальное — подробности.

Нам, может быть справедливо, возразят, что то же условие внутреннего объединения должно быть применено и к христианскому Востоку. Но наши восточные расколы между православными, монофизитами, несторианами, староверами и др. бесконечно менее сознательны и глубоки, чем великий раскол Запада, и не составляют поэтому такой неразрешимой проблемы, как соединение римской церкви с церквями протестантов, реформатов и евангелистов.

Нет необходимости настаивать на тех невероятных трудностях, с которыми мы встречаемся, вступая на путь поисков единства церковно-организационного. И надо иметь мужество сознаться в том, что до сих пор в этой области не сделано ничего. Ибо все великие достижения экуменического движения, все бывшие до сих пор междуцерковные встречи происходили в духе мистической молитвы, а не церковных таинств; имели своею целью братское сотрудничество, а не каноническое единство;

руководились любовью и доброй волей их участников, а не официальными решениями церквей.

Это отнюдь не противоречит церковной ответственности участников экуменического движения — как духовенства, так и мирян. Ибо никакой компромисс, никакая измена истине своей церкви здесь недопустимы. Но, как об этом писал в своем окружном послании (в январе 1920 г.) Вселенский патриарх, «вероучительные различия, существующие между различными церквями, не являются препятствием к их сближению, взаимному пониманию и сотрудничеству». А это означает, что рядом с единством догмата и Таинства возможно иное единство — жизни, конечно неполное в своих формах, но святое и благословенное, раз оно является единством во Христе.

И не об этом ли единстве — предвосхищении единства Св. Троицы — учит нас возлюбленный ученик Христа: «смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть сынами Божиими... Возлюбленные, мы теперь дети Божии, но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему... И заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам. И кто сохранит заповеди Его, тот пребывает в Нем, и Он в том. А что Он пребывает в нас, узнаем по духу, который Он дал нам» (I Ио. III, 1-2; 23-24).

Василий КОСТЕРИН

## ХАРМОЛУПН — РАДОСТОПЕЧАЛИЕ

Вся духовная и душевная жизнь человека делится между радостью и печалью. Открываем Библию и видим, как тесно взаимосвязаны одна с другой, как часто радость сменяется печалью и наоборот.

Печаль и плач — заповедь от Господа. Нет человека, нет народа без греха. Грехи человеческие, отступления от Бога растут и умножаются, но то и другое врачуется раскаянием и слезной молитвой. По Ветхому Завету ясно видно, как Господь не дает своему народу закоснеть в грехе и многократно через пророков призывает его: «Обратитесь ко Мне в плаче» (Иоиль, 2:12). Принесение искреннего покаяния и плач о согрешениях «превращает» (Есф. 9:22) или «изменяет» (Иер. 31:13) печаль на радость, Бог дает кающемуся и сетующему «елей радости» (Ис. 61:3).

И так вся жизнь человека, постоянно «возвращающегося на грех», есть «взаимодействие» печали и радости. Иногда происходит их механическое смешение («И не мог народ распознать восклицаний радости от воплей плача народного» — Езд. 3:13), но чаще это смена одного другим: «Вечером водворяется плач, а наутро радость» (Псл. 29:6). Плач и печаль — от раскаяния в содеянном грехе и чувства вины, радость — от даруемого Богом прощения, «ибо на мгновение гнев Его, на всю жизнь благоволение Его» (Псл. 29:6).

Но печаль и без раскаяния в конкретном грехе, без своей сиюминутной «пользы» предпочтительнее радости. Здесь действует и чисто житейский опыт, ибо «концом радости бывает печаль» (Притч. 14:13), и вместе с ним более глубокие соображения: «Сердце мудрых в доме плача», — наставляет Екклесиаст и объясняет причину: «Сетование лучше смеха; потому что при печали лица сердце делается лучше» (Еккл. 7:3-4).

Радость в Ветхом Завете чаще всего связана с ее источником — Богом. Господь посылает печаль, но Он же дает

утешение в слезах и печалях. Поэтому радость — это радость о Господе (Псл. 9:3; 30:8; 32:1; 34:9, Ис. 61:10, Авв. 3:18 и др.) или об Имени Его (Псл. 88:13, 17 и др.). Она может быть утешением за страдания («Страждущие будут радоваться о Господе» — Ис. 29:19), может быть следствием (жатвой) искреннего слезного покаяния (сев): «Сеявшие со слезами будут пожинать с радостью» (Псл. 125:5), радость может быть радостью надежды на спасение (Псл. 50:14), радостью, рождаемой милосердием и милостью Божией (Псл. 30:8), радостью от услышанной Господом молитвы (Псл. 114:1). Радость о Господе — это состояние праведника (Притч. 29:6). Духовная радость о Господе имеет одно важнейшее ограничение: радость о Господе сочетается с «трепетом» (Псл. 2:11). Именно безмерная и бездумная радость без страха Божьего и трепета имеет своим неизбежным следствием печаль, о чем предупреждает премудрый Соломон (Притч. 14:13).

\* \* \*

Новый Завет восполняет и завершает ветхозаветное откровение о радости и печали и их значении в духовной жизни человека. Призыв к покаянию, плачу и печали звучит так же сильно, как и в Ветхом Завете: к этому призывает Спаситель (Мф. 4:17), Иоанн Креститель (Мф. 3:2), апостол Иаков: «Сокрушайтесь, плачьте и рыдайте: смех ваш да обратится в плач, и радость в печаль» (Иак. 4:9). Покаянный плач обретает такую ценность пред лицом Бога, что Спаситель включает его в одну из заповедей блаженств (Мф. 5:4; Лк. 6:21). Новый Завет устами апостола Павла учит о смиренном принятии скорбей, ибо печаль — только ближайшее и временное следствие их, плод же дальний, но вечный — радость (Евр. 12:11; I Фес 1:6 и др.) Главное, что делает относительной всякую печаль, — это радость о пришедшем в мир Спасителе и дарованной Им возможности спасения и вечной жизни. Апостол Павел делает также важное различие печали ради Бога или по Богу (ἡ κατὰ θεὸν λύπη) и мирской печали (ἡ τοῦ κόσμου λύπη) (2Кор. 7:10).

Очень много говорит Новый Завет о радости. Прежде всего это радость о Боге, возродившем человека «воскресе-

нием Иисуса Христа из мертвых к упованию живому» (1 Петр. 1:3), это также радость от того, что имена верующих во Христа написаны на небесах (Лк. 10:20), это радость терпящего гонения за Христа, ибо «так гнали и пророков» (Мф. 5:11). Духовная радость, о которой учит в Евангелии Спаситель, — радость совершенно особого свойства. Это радость Христова («да радость Моя в вас пребудет» — Ин. 15:11 и др.), это радость Духа Святого и в Духе Святом (1 Фес. 1:6; Рим. 14:17). Она «совершенна» (Ин. 16:24 и др.), невозможно рассказать о ней или ее высказать, она «неизреченна» (1 Петр. 1:8), это радость от слышания Слова Божиего и принятия его сердцем (Мф. 13:20), она не результат извращенных человеком добродетелей или его усилий в их достижении, но «плод Духа» (Гал. 5:22), эту радость никто не может отнять (Ин. 16:22), эта радость — есть со-радование сеющего (Бога) и жнущего (верующего во Христа) (Ин. 4:36), это «вхождение» в радость Господина (Мф. 25:21), наконец, духовная радость — это не мимолетное, пусть и сильное чувство, но *состояние* христианина. Апостол Павел, призывая *всегда* радоваться (1 Фес. 5:16), имел в виду именно это обретение постоянной внутренней духовной «радости с трепетом», которую дает вера в Спасителя.

Если в Ветхом Завете преобладает призыв к покаянию, а радость, как правило, лишь следствие очищения от греха, то в Новом Завете с одинаковой силой звучат как призыв к покаянию, так и призыв к радости. Вместе с радостью полученного прощения грехов человеку возвещается радость, не зависящая от сознания своей греховности, — заповедуется вечная радость о воскресшем Спасителе.

\* \* \*

Преподобные и богоносные отцы-подвижники, писания которых собраны в «Добротолубии», вслед за ап. Павлом уделяют особое внимание разделению двух видов печали, их противопоставлению и указывают на пагубность одной и спасительность другой. Печаль мирская может рождаться в человеке от многих причин: от гнева и желаний отмщения, от сребролюбия и любостяжания,

тщеславия, славолюбия и самолюбия, даже чревоугодия, сластолюбия и прочих на первый взгляд «невинных» страстей. Главный источник мирской печали — греховные страсти в человеке; не находя для себя удовлетворения, они погружают человека в печаль (см. I, т. 2, с. 180–183). Опечаленный, по словам прп. Нила Синайского, «не знает духовной радости», не может чисто молиться, «печаль притупляет созерцательность ума», она «препона» всему доброму в человеке. Прп. Нил сравнивает ее и с львиной пастью, поглощающей опечаленного, и с червем, изъедающим его сердце (см. I, т. 2, с. 180–181). По характеристике прп. Иоанна Кассиана, печаль «крайне ропотливая, нетерпеливая, жесткая, исполненная отталкивающей строптивости, бесплодного горевания и пагубного отчаяния...» (I, т. 2, с. 50). Следствием печали бывает уныние и отчаяние. Последнее св. отцы «Добротолюбия» считают особенно опасным. «Мира сего печаль» постепенно приводит человека к отчаянию, которое исключает «печаль по Богу» и, следовательно, возможность покаяния и возвращения на пути Божии. Два самых распространенных случая крайнего «пагубнейшего» отчаяния, по «Добротолюбию», нам дает Библия в лице Каина и Иуды Искарюта, духовная смерть которых имеет одним из своих источников отсутствие печали по Богу — раскаяния.

Освобождение от печали преподобные отцы часто связывают с отречением от мира. «Любящий мир много имеет печалей...» — пишет прп. Нил Синайский (I, т. 2, с. 181). Но что такое «мир»? Обратимся к свт. Исааку Сириану: «Мир есть имя собирательное, обнимающее собою то, что называется страстями» (I, т. 2, с. 460). Мир — это греховные страсти, мирское — это страстное и греховное, мирская печаль — это печаль от неудовлетворенных страстей, отречение от мира — это отказ от потворства страстям, это борьба с ними и их преодоление. Борьба против страстей совпадает с борьбой против печали: «Одолевший страсти одолел печаль» (I, т. 2, с. 181). Главное, что противопоставляется мирской печали, — воздержание. Св. отцы предлагают сознательно избегать всего, что выходит за рамки самого необходимого, так, чтобы ни отсутствие, ни потеря чего-либо не погружали человека в опасную мирскую печаль.

Прп. Ефрем Сирин, различая скорбь по Богу и мирскую скорбь, советует в случае нашествия мирской печали не бороться против нее, а превращать ее «спешно» в печаль по Богу. Мучительная, тяжелая и не обещающая вознаграждения скорбь «прогоняется» утешительной скорбью по Богу (I, т. 2, с. 289).

Насколько вредна, разрушительна и пагубна для духовной жизни человека мирская печаль, настолько благотворна и созидательна печаль по Богу. «Бог сотворил человека не для плача, но для радости и веселия, — поучает авва Лонгин, — но человек, низвергшись в падение, понуждался в плаче» (2, с. 309). Радость — изначальна, радость — естественное природное состояние человека. И мирская печаль, и печаль по Богу — следствие грехопадения, но если первая, делая человека рабом страстей, еще более удаляет его от Бога, то вторая — воссоединяет его с Богом. Печаль по Богу — путь к радости. Печаль полезна, как пишет прп. Иоанн Кассиан, только в трех случаях: если она вызвана «раскаянием во грехах», или «горячим желанием совершенства», или «созерцанием будущего блаженства» (I, т. 2, с. 50). Прп. Иоанн Лествичник разъясняет эту печаль таким примером: «С самого начала, когда младенец начнет познавать отца своего, он весь бывает исполнен радости и печали, радости, потому что опять зрит вожденного; а печали, потому что столь долгое время лишен был видения любезнейшей ему красоты» (3, с. 85). Печаль по Богу сопровождается аскетическими подвигами («телесным озлоблением» — прп. Кассиан), сокрушением духа и плачем, но в то же время она (печаль по Богу) «некако бывает обрадываема и оживляема надеждою преуспевания, и потому удерживает всю приятность приветливости и благодушия, имея в себе все плоды Духа Святого...» (1, т. 2, с. 50).

Печаль по Богу выражается и изливается в плаче и слезах. По авве Дорофею, помыслы, очищенные от страстей, собираются как в фокусе в едином устремлении к Богу, которое порождает печаль по Богу, а печаль — слезы (4, с. 238). Прп. Иоанн Лествичник посвятил плачу и слезам отдельную главу в «Лествице». Главная мысль этой главы выражена уже в ее названии: прп. Иоанн

называет этот плач «радостотворным» (χαροποιός). Плач по Богу — не самоцель, а только средство, конечным же плодом его является радость: «Кто облекся в блаженный благодатный плач... тот познал духовную радость души» (3, с. 87). Плач настолько тесно связан с печалью по Богу и настолько необходим, что прп. Иоанн советует не имеющим плача плакать об этом самом, т.е. о неимении плача, чтобы прийти затем к слезам покаяния, а через них к «радостотворному плачу». Но если покаянные слезы могут рождаться у человека естественным образом (и к ним могут подмешиваться греховные — например, тщеславные — помыслы), то «радостотворный плач» — это «знамение милости Божией» (2, с. 209), его можно искать, но его приход всецело во власти Божией. Это плач «чистый», «нелестный», «богоугодный», «сердечный», «духовный», «блаженный», «благодатный», «сокрушенный», «сокровенный». Прп. Иоанн Лествичник наставляет хранить этот плач (по его приходе) как зеницу ока, ибо сила его «далеко превосходит силу того плача, который приходит от нашего тщания и умышления» (3, с. 79). Превосходство же его в том, что он «радостотворный». Из многих писаний св. отцов видно, что в их понимании взаимодействие печали и радости порождает новое качество. Оно состоит в том, что радость и печаль не сменяют друг друга, а сосуществуют в неразрывном единстве. «С усилием держи блаженное *радостопечалие* (χαρμολύπη)\* святого умиления, и не переставай упражняться в сем делании, пока оно не поставит тебя выше всего земного и представит чистым Христу», — призывает прп. Иоанн Лествичник (3, с. 77). И прп. Симеон Новый Богослов поучает: «Всякому надлежит рассматривать себя и внимать себе разумно, чтобы ни на надежду одну не полагаться без плача по Богу и смирения, ни опять на смирение и слезы не полагаться без споследования им надежды и радости духовной» (1, т. 5, с. 22). Очень кратко и ярко выразил эту мысль также прп. Григорий Синаит: «... Величайшее есть оружие — держать себя в молитве и плаче, чтобы от

\* (χαρμολύπη — от τὸ χαρμα (ἢ χάρα) — радость и ἡ λύπη — печаль, скорбь).

молитвенной радости не впасть в самомнение, но сохранить себя невредимым, избрав *радостопечалие*» (1, т. 5, с. 162).

Как печаль, так и радость в своей отделенности друг от друга — опасны. Печаль может быть «излишней», т.е. не имеющей долготерпения и вводящей в уныние и отчаяние, радость же может привести к самомнению и гордости от полученных даров Божиих. Поэтому — ни печали без радости, ни радости без печали. Но источник их обеих — Бог. Внутреннее состояние верующего — соединение радости и печали, оно антиномично. Антиномия же — не логическое противоречие (тезис и антитезис), предполагающее «снятие» (синтез). Антиномия именно тем принципиально и отличается от противоречия, что она не предполагает «снятия» и синтеза, в ней тезис и антитезис выражены с одинаковой силой. Пользуясь терминологией святых отцов IV Вселенского Собора, по аналогии можно сказать, что в антиномии они сосуществуют «нераздельно» и «неслиянно», причем, чем более напряженно отношение между тезисом и антитезисом, тем ближе к истине, выраженной антиномией. Радость и печаль со-бытуют в человеке, радостопечалие — это неуловимое, подвижное равновесие. «Снятие» означало бы уклонение либо в уныние и отчаяние, либо в самомнение и гордость. Антиномизм радостопечалия предохраняет верующего от того и другого.

«Снятие» невозможно, но возможно соединение радости и печали и «примирение» антиномии. Воспользуемся здесь новозаветной аналогией. По словам апостола Павла, Господь Бог через Христа «примирил» с Собой человека и всю тварь, «умиротворил» земное и небесное (Кол. 1:20, 22 см. также 2 Кор. 5:18, 19; Еф. 2:16). Значит, возможно примирение антиномии «печали по Богу» и «радости о Господе» в одном духовном чувстве, в одном состоянии. Именно об этом говорят и к этому призывают все великие подвижники. Прп. Иоанн Лествичник не просто пишет о радостопечалии, но призывает его «с усилием» поддерживать в себе. И прп. Ефрем Сирийский наставляет: «... Будем лицом светлы, радуясь о дарах Господних, о Духе Святом; плакать же и сетовать станем

мысленно, умоляя Бога, чтобы простил нам все грехи наши и сохранил нас от них навсегда до кончины нашей» (1, т. 2, с. 318). Великому подвижнику вторит свт. Исаак Сирианин: «Богатство монаха — утешение необходимое в плаче и радость от веры, воссияющая в тайниках ума» (1, т. 2, с. 504).

О радостопечалии писали не только отцы-подвижники, творения которых собраны в «Добротолубии». Если не употреблено само слово, то состояние, им выражаемое, многократно описано и в последующие века. Святитель Феофан Затворник противопоставляет страсти и печаль по Богу. Первые — не только духовная болезнь, они «существенно вредят здоровью», и напротив, «дух сокрушен, покаянные чувства и слезы не сокращают силы, а придают их: ибо поставляют душу в *отрадное* состояние» (5, с. 183). Вышенский затворник специально отмечает и антиномичность радостопечалия: «Настоящее сокрушение умеет не мешать чистому радованию духовному, — и с ним *дружески уживается*, скрываясь некак под ним» (5, с. 183). Святитель предостерегает и от сластолюбия духовного, которое есть искание в молитве только радости и утешения, предупреждая: «Не прельщайся внутренними сладостями; без креста они непрочны и опасны» (5, с. 191), поэтому только «хранящий... радостопечаль избегнет всякого вреда» (5, с. 189).

Великий афонский подвижник прп. Силуан († 1938) отмечал в своих записях такое состояние, когда благодать Божия веселит душу, но «*в то же время* Господь дает душе печаль за людей и слезную молитву» (6, с. 161). В писаниях отцов-подвижников древности печаль по Богу была тем тесным путем, теми узкими вратами, которые вводили человека в духовную радость о Господе. Прп. Силуан пишет о возможности обратного движения: «Когда душа полна любви Божией, то от *безмерной радости* (курсив подлинника — В. К.) скорбит и слезно молится за весь мир, чтобы все люди познали своего Владыку и Отца Небесного...» (6, с. 137). И по всем писаниям опытных подвижников видно, в каком духовно напряженном состоянии живут в человеке радость и печаль, они как бы сообщающиеся сосуды: одно переливается в другое и обратно, уравни-

вешивая и восполняя друг друга. Ученик прп. Силуана архимандрит Софроний объясняет необходимость и неизбежность двуединого со-бытия печали и радости в духовной жизни человека: «Боль любви к Богу на краткие мгновения бывает похожа на боль сердца, пронзенного раскаленным железом. Но... сия боль срастворена с невыразимо сладостной и воистину всеобъемлющей любовью. Получается, что и боль, взятая только как таковая, и радость без боли — были бы смертельны для нашего психосоматического организма» (7, с. 89).

\* \* \*

Радостопечалием проникнуты все православные праздники. Насколько велик и светел и радостен праздник Воскресения Христова! Кажется, всеобъемлющая радость — неисчерпаемая суть его. Но и здесь к чистой радости подмешивается печалование по Богу. Христос Спаситель воскрес, с ним, по слову апостола Павла, «совоскресли» (Кол. 2:12) и мы. Но достаточно спросить себя: достоин ли я и готов к «совоскресению» со Христом Богом и Спасителем нашим? — и душа исполняется радостопечалием.

Разве не радостный праздник Успение!? — «Во успении мира не оставила еси, Богородице», — поем мы многократно за богослужением. Но и здесь — радостопечалие: «...Радуюсь Ее радостью, не должны ли мы печалиться своею печалью? Ведь сегодня небеса простирают недра свои, чтобы принять в себя Ту, Которая приняла в Свои недра самые Небеса. И празднество наше как будто обращается в день разлуки, торжествующие Ее речи — в сетования и горькую думу о собственной нашей судьбе». Это слова из проповеди священника Павла Флоренского — и здесь радость «с трепетом» о своей собственной судьбе.

А разве все праздники святых — это не дни радостопечалия?! Память святого — это обычно либо день его блаженной кончины, либо перенесения мощей. Смерти нет, «поглочена смерть победою» (2 Кор. 15:4), поэтому кончина святого — это успение, преставление, это настоящий день Рождения, поскольку это день духовного

рождения в новую, вечную жизнь. И здесь нас настигает печаль об уходе от нас еще одного святого и чувство осиротелости, но вместе с тем — радость об обретении еще одного заступника и молитвенника о нас перед престолом Господним.

А пост — не время ли радостопечалия!? На утрене понедельника первой седмицы Великого поста мы поем: «Поста Божественным начатком *умиление* стяжим...» Цель, предлагаемая нам в самом начале поста, — достижение, стяжание умиления. Но что такое умиление? Обращаясь к пророку Захарии, мы видим, что умиление — дар Божий, приходящий с благодатью и наставляющий человека рыдать и скорбеть о Боге (Зах. 12:10). Умиление — это покаянное чувство, возрастание которого церковь приурочивает к началу Великого поста. Прп. Иоанн Лествичник и прп. Ефрем Сирин очень высоко ставят умиление как состояние верующей души и увязывают его, а иногда даже отождествляют с радостопечалием. «Размышляя о свойствах умиления (*καταύξις*), — пишет игумен Синайской горы, — изумляюсь тому, каким образом плач и так называемая печаль заключают в себе радость и веселие, как мед заключается в сотах... Такое умиление поистине дар Господень... Бог утешает сокрушенных сердцем сокрушенным образом» (3, с. 83). Поэтому прп. Иоанн называет умиление «святым» (3, с. 77). Не менее ярко взаимосвязь радостопечалия и умиления выражена прп. Ефремом: «Умиление (сердечный плач пред Богом) есть уврачевание души... На земле нет радости сладостнее той, какая бывает от умиления. Озарился ли кто из вас этой радостью слез по Богу?... Святые и чистые слезы по Богу всегда омывают душу от грехов и очищают ее от беззаконий... *Умиление же разумею продолжающееся не один день, но непрестанно, день и ночь и до конца жизни*» (1, т. 2, с. 247). Радостопечалие и умиление — одно. Первое более глубоко, оно как бы внутренний стержень умиления, которое является внешним проявлением радостопечалия, но, с другой стороны, отцы-подвижники говорят о внутреннем постоянном умилении, и тут оно совпадает с радостопечалованием о Боге. И если пост — стяжание умиления, то это и время особого радостопечалия.

Взглянем внимательнее на русские иконы, на лики святых. Первая икона, к которой сразу же тянется сердце, лик которой встает перед глазами в мягком свете лампад и колеблющемся пламени свечей, — это икона Богоматери «Умиление».

Много и хорошо написано, особенно отцом Павлом Флоренским и отцом Сергием Булгаковым, о том, что икона сознательно избегает всякого натурализма, реализма или сентиментализма, чувственности; икона чужда всякого психологизма, который является уделом лица (портрета); икона же изображает лик, на котором не должно быть выражено какое-либо знакомое всем, банальное чувство. Когда мы всматриваемся с молитвой в икону Богоматери, «вмаливаемся» в нее, мы начинаем видеть в лице Богородицы вполне определенное выражение радостопечалия. Прежде всего мы видим его в ликах икон «Умиление». В них — радость о родившемся Спасителе и печаль о Его неизбежной смерти, но сама смерть Его — лишь победа над смертью, она «примиряется» радостью Воскресения. В них также радость об избавлении Спасителем рода человеческого от смерти и печаль за всех людей, не знающих и не желающих знать Спасителя, отвергающих Его, продолжающих жить в грехе.

В одних ликах Богоматери, например, «Владимирской», «Федоровской», скорбь преобладает над радостью, в других, как в «Донской» или «Сладкое лобзание», радость умиряет скорбь, иногда, как на «Ярославской», иконописцу удается выразить их равновесие, но всегда в лике Матери Божией — святое божественное радостопечалие. И никогда не найдем такой безмерной, чисто человеческой скорби, которую можно встретить на картинах итальянских художников Возрождения, например, Мантеньи, ни налета легкой, чисто человеческой грусти, как у большинства других возрожденческих художников. И сами названия богородичных икон вызывают радостопечальные мысли: «Отрада» или «Утешение» (Ватопедская) — «Взыскание погибших», «Милующая» («Достойно есть») — «Всех скорбящих Радость», «Живоносный источник» — «Сподручница грешных», «Нечаянная радость» — «Утоли моя печали», «Неувядаемый цвет» — «Умягчение злых

сердце». Так в радостопечалии человек взывает в своих молитвах к Богородице, так Богоматерь в радостопечалии входит через свои святые иконы в наш многогрешный мир.

А когда мы обращаемся к лику Спасителя!? Разве не радостопечалие запечатлено на лучших русских иконах?! Конечно, есть «Спас Ярое Око» в Успенском соборе Московского кремля. Это тоже русская икона. Но если мы пойдем по русским храмам (а теперь надо и по музеям), то станет ясно и бесспорно, что лики Спаса на иконах — радостопечальны. Вот Спаситель из звенигородского чина работы прп. Андрея Рублева. Радостопечалие! Можно ли лучше или по-другому определить выражение Его Лица? Обращаясь к иконам святых, мы находим на лучших из них то же выражение радостопечалия. Оно никогда не становится и не может стать застывшей схемой, омертветь. Оно живое, подвижное; от иконы к иконе по воле иконописца, которая в воле Божией, выражение радостопечалия меняется то в сторону печали о нас грешных, то в сторону радости о Господе и вечной жизни. Тысячи оттенков различит здесь опытный глаз. Духовно опытный.

А в православном храме!? Сколько лиц, сколько различных выражений, но разве не радостопечальные привлекают к себе внимание, разве не по этому выражению радостопечалия мы узнаем русские православные лица, особенно же молящихся женщин!? «Лицо, омываемое слезами, — неувядающая красота», — восклицает прп. Ефрем Сирианин (8, с. 72), а современный священник видит, как на пятой седмице Великого Поста в субботу Акафиста «на многих лицах сквозь слезы сияют радостные лики» (9, с. 209). Радостопечалие убирает с лица все излишнее, все мирское, невечное, и сквозь лицо начинает проступать, просвечивать вечный Лик — Образ Божий, по которому Господь сотворил человека.

Молитвами преподобных и богоносных отцов наших Ефрема Сириянина и Иоанна Лествичника, Нила Синайского и Симеона Нового Богослова, стяжавших радостопечалие о Господе и наставляющих о нем своими писаниями нас грешных, Иисусе Христе Боже наш, помоги и нам обрести святую печаль по Богу и святую радость

духовную, помоги соединить их в единое святое радостопечалие. Огради нас, Господи, Твоим благодатным радостопечалием от гордыни, самомнения, возношения, огради от мирской печали, уныния и отчаяния. Господи, помилуй!

## ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 «Добролюбие». В русском переводе, дополненное. Нью-Йорк, т.1 — 1963; т. 2 — 1964; тт. 3-4 — 1965; т. 5 — 1966.
- 2 Отчник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их, собранные епископом Игнатием (Брянчаниновым). СПб., 1903.
- 3 Иоанн Лествичник, преподобный игумен Синайской горы. Лествица. Сергиев Посад, 1894.
- 4 Авва Дорофей. Душеполезные поучения и послания. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.
- 5 Умное делание. О молитве Иисусовой. Мадрид, 1974.
- 6 Софроний, иеромонах. Старец Силуан. Париж, 1952.
- 7 Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога, как он есть. Эссекс, 1985.
- 8 Ефрем Сирийский, прп. Творения. Часть 1-я. Сергиев Посад, 1907.
- 9 «Надежда». Христианское чтение. Вып. 13. Франкфурт, 1986.

## Глава XVIII. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ \*

### § 3. Значение Климента в истории христианской культуры и богословского просвещения

Личность Климента в истории христианской науки представляет собою исключительный интерес. Он может быть понят только в связи со всем тем, что было сказано о значении Александрии в истории религиозной культуры вообще и христианской церкви в частности. Только на общем фоне Александрии мог возникнуть интерес к тем темам, которые Климент затронул.

Это один из самых просвещенных писателей христианства, а до своего ученика Оригена и самый просвещенный. И не только потому, что его творения пестрят ссылками на языческих философов, греческих поэтов и эллинистические мифы (это можно найти и у других писателей), а потому, что самое отношение Климента к науке, к просвещению, к тому, что он не побоялся назвать «гносисом», было исключительно культурным и свидетельствует о большой утонченности ума. Он жил среди требований и исканий александрийской интеллектуальной элиты, в атмосфере разнообразных духовных течений, которыми дышала новая столица Египта.

Его определяют, как «прирожденного профессора» (G. Bardy, "Clement d'Alexandrie" Paris, 1926, стр. 12), или как «миссионера по преимуществу» (Бигг, стр. 47), как «первого христианского ученого» (Rauschen-Altaner, "Patrologie", Freiburg 1931, стр. 116). Он проповедник нового учения Христа среди всех тех разнообразных культурных слоев языческого мира, которые были богато представлены в его окружении.

Он вне иерархии; епископства он не достиг и вероятно и не домогался. Но, оставшись простым пресвитером, он не замкнулся в одном узко-пастырском служении. Его

приход — это Училище, Дидаскалион (Барди, стр. 27), вернее, может быть, сказать — весь интеллектуальный мир Александрии. Его проповедь раздается на перекрещивании двух культурных течений — эллинизма и иудаизма (Бигг, стр. 48). Разочаровавшись в суетности язычества, он не отказался от вечной истины, завещанной миру языческими мыслителями. В этом смысле он полярная противоположность Тертуллиану с его антитезой «Иерусалим, а не Афины». Климент не перевернул этого двучлена, а сумел сочетать и то и другое. Выйдя из Афин и придя в Иерусалим, он с благодарностью хранил и старался передать то, что в Афинах есть непреходящего и на чем последующие отцы церкви золотого ее века построят великолепное и незабываемое здание христианской философии, православного богословия. Гнозис не является для него препятствием к вере. Внехристианская древность у него сочетается с ветхозаветными пророчествами и служит подготовкой для Христова откровения. Справедливо сравнивает Сертилланж (Sertillange, "Le christianisme et les philosophies", Paris, t. I, p. 236) явление Климента и Оригена в раннем христианстве с явлением Альберта Великого и Фомы Аквината в средневековой философии. Это тоже попытка синтеза двух цивилизаций — языческой (в ее непреложной истине) философии и христианства.

Климента можно причислить к апологетам христианства в более широком смысле этого слова, хотя он и не входит в группу этих именно писателей II в.; но его можно также считать и апологетом г н о з и с а. Он взял на себя очень смелую задачу, — и это свидетельствует о большой широте и глубине его ума, — реабилитировать гнозис и оправдать ведение перед лицом благочестия и веры. Ко времени Климента слово «гносис» стало почти что бранным, особенно в устах пугливых «ортодоксастов» и мрачных любителей обличения. (Стром. I, 9). В него вкладывали только отрицательное содержание, т.е. гностицизм, ведение считали принадлежностью только гностицизма, как известного еретического направления в христианской мысли. Иными словами, «лжеименный гнозис» отождествлялся со всякой попыткой богопознания вне веры. «Гностицизм, — как говорит проф. Попов, — скомпроме-

\* Окончание. Начало см.: «Вестник РХД» № 164.

тировал науку в глазах большинства христиан, которые стали видеть в ней источник ереси». (И.В. Попов. Конспект лекций по патрологии, Серг. Посад, 1914, стр. 98). «Строматы» поэтому являются защитой истинной философии, которую Климент ставит очень высоко в иерархии духовных ценностей. Климент стоит на той же линии, что и св. Иустин Философ, но сам он гораздо выше по своему развитию, чем Иустин. Во всяком случае он полная противоположность тем апологетам (Татиан Ассириец, Ермий), которые в языческой мудрости не сумели найти ничего положительного для христианства. Климент первый, кто начал христианизировать греческое просвещение, ища и находя вечное в его философии. По меткому выражению одного из исследователей, Клименту был присущ «интеллектуальный оптимизм». (Мондезер, стр. 94).

При знакомстве с произведениями Климента Александрийского создается убеждение, что созидающими факторами в его богословской системе были: 1) Священное Писание, 2) внешнее ведение, главным образом философия, проверенная его богословствующим разумом, и 3) собственный мистический опыт. Климент был одним из родоначальников христианского мистицизма, о чем будет своевременно сказано.

#### § 4. Источники богословского ведения

##### А. Священное Писание

Библия называется Климентом Писанием «священным», «божественным» или «боговдохновенным». (Протр. IX, 84; 87). Знает он его прекрасно и пользуется в изобилии для подтверждения своих мыслей, часто перегружая даже свой текст ссылками на священные книги. В свое время был поставлен вопрос (фон Соден), пользовался ли Климент Диатессароном Татиана Ассирийца или нет. Лагранж безусловно опровергает эту возможность. Хотя Климент и был учеником Татиана, но евангельский текст им используется независимо от каких-либо «гармонизаций». Климент даже отвергает некоторые ошибки Татиана в его апологетическом трактате против эллинов.

Ветхий Завет им использован во всей его полноте, за исключением послания Иеремии и 3-ей и 4-ой книг Макавейских. Он не отличает книг канонических от девтероканонических. Пользуется текстом 70-ти, но часто, в особенности в книгах пророческих, он отдает предпочтение Феодотиону. (Мондезер, стр. 74-77).

Наряду с этими вопросами внешне-материальными, интересно самое понимание Климентом Св. Писания. В этом он типичный александриец, как это принято говорить в отношении к истолкованию Откровения. Если уж в послании псевдо-Варнавы можно заметить зачатки будущего аллегоризма в понимании Писания, а александриец Филон развивает это иносказательное понимание очень тонко и последовательно, то и Климент не только не миновал этого «александризма», но и сам в значительной степени продолжил эту линию и ее обосновал. За ним Ориген и другие толкователи этого направления будут опять-таки только развивать и углублять это течение.

Он, как и всякий сторонник аллегорического метода в истолковании Писания, различает в этом методе два смысла: один ясный, буквальный и другой прикровенный. В Писаниях надо различать притчи, аллегии, символы. Цель изучения Писания — постичь его сокровенный смысл. (Какой богач спасется V). Научить постигать этот смысл может только истинный Учитель, истинный Дидакал, а таким является Церковь. (Педаг. III, 12).

Во всем этом чувствуется влияние Филона, но не следует его переоценивать. Ниже будет сказано об этом влиянии.

##### Б. Философские влияния

Философская начитанность Климента заметна даже при поверхностном соприкосновении с его произведениями. Он постоянно ссылается или просто цитирует отдельных мыслителей древности, равно как и древнегреческих поэтов. Но небезынтересно обнаружить, кто из философов и в какой мере оказал влияние на богословское творчество Климента Александрийского.

Изучив в свои молодые годы все философские системы древности, Климент был сперва больше под влиянием

Платона, циников и Филона. К Аристотелю и к стоикам он относился неодобрительно. Его отталкивало от последних их материалистическое миропонимание. Но благодаря знакомству с Пантэном, который до своего обращения принадлежал к стоикам, Климент постепенно переменял свое отношение к этому направлению мысли. Позднейшие его произведения стоят под гораздо большим влиянием Стои, чем раннейшие. На отношении Климента к философии надо остановиться подробнее, чтобы понять его богословские идеи. Климента надо, может быть, больше чем кого-либо другого из современников, изучать и как философа, чтобы оценить его и как богослова.

Богословское творчество рождается из пытливости ума разрешать те вопросы, которые пред ним возникают. Климент сумел начертить те основные координаты, — веры и гнозиса, — на которых строится богословствование. Этим он предохраняет свое стремление к боговедению от двух крайностей: бесконтрольного интеллектуализма, с одной стороны, и обскурантизма — с другой.

Он знает это «стремление [буквально: аппетит к философствованию (φιλοσοφίας οἴησις ὁρεξις)] знать об истинной сущности вещей». (Стром. II, 9,45). Он не только не запрещает себе это стремление, но старается для пользы христианства извлечь из древней мудрости все то вечное, что ей открылось. Он не побоялся говорить, что философия для древних эллинов была именно откровением, данным от Бога. С большой смелостью он ставит на ту же плоскость пророков Ветхого Завета и философов Греции. Это были источники ведения в древности, тогда как мы, христиане, познаем уже новое и совершенное. Человечество воспиталось на этих двух источниках боговедения. (Стром. VI, 5. — MPG. 9, col. 261 AB). Один и тот же источник ведения, Бог, познавался до христианства различно: одними по-язычески (ἑθνικῶς), а другими иудейски (ἰουδαϊκῶς). Философия для эллинов была такой же подготовкой к приятию Истины, как для евреев таким «пестуном во Христа» был Закон ветхозаветный. (Стром. I, 5. — MPG. 8, col. 717-720). Не отождествляя эти два дохристианских пути к Истине, Климент воздает каждому из них его относительную пропедевтическую ценность.

Не только не отметая философию древней Эллады, а приемля ее в том, что в ней есть вечного и непреходящего, он христианизует эту мудрость. В частности, он очень много сделал для того, чтобы использовать для христианского богословия стоическую философию.

В свое время Wendland обратил внимание на то, что II и III книги «Педагога» содержат много чисто механических заимствований из стоика Музония, учителя Эпиктета. ("Quaestiones Musonianae", Berol. 1886). И хотя в своей ранней критике древней философии Климент отдает предпочтение Платону перед стоиками, все же влияние последних не может не быть признаваемо учеными.

Оно особенно сильно сказалось в учении Климента о Логосе. В этой области он заметно ушел вперед по сравнению с Тертуллианом, бывшим тоже под влиянием той же школы. Климент свободен от того икономического субординационизма, которым была проникнута триадология карфагенского пресвитера. Климент приписывает Логосу вечное существование. Кроме того он ясно утверждает личное бытие Логоса до Его явления миру (A. Aall. S. 410). Климент в своем учении о Логосе заметно освобождается от стоического разделения «слова внутреннего» и «слова произнесенного», что так заметно было и у св. Иустина, и у Тертуллиана.

Стоическое учение об имманентности Логоса миру проходит ярко через все произведения Климента. Их натурфилософия наложила свой отпечаток на его мышление. Логос пронизывает весь мир. (Стром. VII, 3, 21). Логос пришел к людям и в мир, как дождь на землю. (Стром. I, 7. — MPG. 8, col. 732 BC). Справедливо замечает Aall, что горизонт христианского богословия расширяется и принимает поистине космополитические размеры (стр. 418). Это учение почитает на мысли о сперматических логосах и через Климента повлияет на позднейшее развитие характерного для святоотеческого богословия символического реализма. Это последнее непонятно без учения о семенных логосах.

Но рядом с этим на учение Климента о Логосе повлиял и Филон с его платоновской идеей трансцендентного Логоса. Логос есть неотделимая от Бога совокупность

Божественных идей, которые служат идеальными образцами или типами чувственных вещей. (Попов, стр. 103). В таком случае Климент отождествляет Логос и  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$   $\nu\omicron\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ , обозначаемый как Монада. (Аалл, 397). Логос дает миру конкретное содержание премирных идей. В Логосе познается вся красота и великолепие, подаваемые нам от Бога. (Стром. VI, 16, 146). До создания мира мы были «разумными творениями Бога Слова». (Протр. I, 6). Но тот же Логос, явленный миру, воплощенный Сын Божий нас просвещает, очищает, «совершает драму спасения человечества». (Протр. X, 110). Он «обоживает» человека. (Протр. XI, 114). Как понимает Климент это обожение, будет сказано ниже.

Климент позволяет себе довольно неудачное в богословском смысле выражение: «Логос есть некое божественное истечение». (Протр. VI). Оно содержит известную двусмысленность, окрашено эманационизмом. В будущем от таких неудачных выражений будет несвободен даже и св. Григорий Богослов в своем учении об образе Божиим в человеке. Разумеется, что ни у одного, ни у другого это слово не содержало в себе ничего сомнительного, а было только неудачным выражением. Влияние стоической философии на богословское творчество Климента сказалось не только в учении о Логосе и в натурфилософии. И в гносеологии и психологии он немало зависит все от того же направления мысли. Признавая в человеке десятицу нематериальных сил или способностей (пять чувств, дар слова, способность к размножению, дух, господствующее начало и наконец то, что подается от Св. Духа [?]), он особенно часто говорит об этом господствующем начале,  $\tau\acute{o}$   $\eta\upsilon\epsilon\mu\omicron\iota\kappa\acute{o}\nu$  (Педаг. II, VIII. — MPG. 8, 485 C; Стром. V, 14. — MPG. 0, 140 A VI, 18. — MPG. 9, 397 A). Он это господствующее противопоставляет подчиненному началу. В гносеологии он учит о критериях познания. (Стром. II, 11, 50).

Стоики могли действовать на Климента через Филона. Кроме того и Филон непосредственно оказал немалое влияние на него. Сам Климент только четыре раза ссылается на Филона (Стром. I и II), но кроме того он и без ссылки на источник очень много им пользуется. Мондезер произвел параллельное сопоставление текстов Климента

с соответствующими отрывками из Филона. (стр. 164–183). Влияние Филона сказалось в понимании священного текста, т.е. в типологическом толковании и в склонности к числовой символике. Но, говоря об этом влиянии, его все же не следует преувеличивать. Климент не слепой последователь и не безответный ученик Филона. В том же понимании Библии между ними заметна и разница: для Филона по преимуществу Библия является вневременной нравственной философией; Филон особенно психологичен. Климент, не пренебрегая аллегорическим пониманием, не отменяет все же и исторического, буквального смысла; Библия есть религиозная история человечества.

Наконец, очень значительно влияние неоплатонизма. Окончательное завершение этой философской школы имело место уже во время Оригена, при Плотине, но и на Климента оно оказало свое действие, хотя бы еще и не в окончательной форме.

Если на Филона оказывало воздействие пифагорейское направление с его числовой символикой и нумерическим пониманием мира, если Филон понимал Божество как монаду (“Quod Deus sit immutab.” I, 285) и если, как говорит Aall (S. 397), тождественный Логосу  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$   $\nu\omicron\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  обозначается у него тоже монадистически (“De mundi op.” I, 7; “Quod Deus sit immutab.” I, 285; “Quis rer. div. her.” I, 499), то для Климента уже Божество не монада, а Единое, или точнее «над Монадой» и «по ту сторону Единого». (Aall S. 405).

Кроме того Климент от неоплатоников заимствует учение о непознаваемости Божественного (Стром. IV, 25, 126) и этим полагает основание для характерного для восточного богословия апофатического подхода в богословствовании. Под влиянием того же неоплатонизма Климент учит о необходимости для человека все больше и больше отстраняться от всего плотского. Человек должен уподобляться Логосу в своем интеллектуальном созерцании. И это уподобление достигается в «кафарсисе» и «апафии», т.е. бесстрастии. Здесь у Климента закладывается основание будущей религиозной мистики.

## § 5. Координаты богопознания

(Вера и гнозис)

После краткого рассмотрения вопроса о влияниях на философские построения Климента, надо перейти к его оценке философии и знания вообще. Было сказано, что Климент не побоялся реабилитировать самое слово «гнозис». Он поставил себе задачей оправдать любоумудрие перед лицом христианского религиозного сознания. Он начертал две координаты для богопознания — веру и разум, или гносис, на пересечении которых он находит Бога и божественный смысл бытия.

Христианину недостаточно только *в е р и т ь*, но надо знать, почему он так верит. «Вера *просто* делает человека верным рабом, а вера *разумная* — другом Божиим». (Стром. VII, 702). Вера и знание друг другу не противоречат. «Нет веры без знания; нет знания без веры». Знание строится на вере и раскрывает ее. (Там же, V, 1; VI, 15).

Выше было сказано, что Климент считал философию для языческого мира тем, что для евреев был Ветхий Завет. Но философия не перестала быть ценностью и для христиан. В философии он умел отметить временное, переходящее, софистику, заблуждения от подлинных вечных ценностей, от того, что служит для разумного строительства на фундаменте веры.

Но пред Климентом была среда, в достаточной мере испуганная философией и гносисом, те, кого он называл «ортодоксастами», т.е. те, которые хотели быть православнее самого правосерия. Для пугливых и равнодушных к разумному богопознанию, для тех, у кого благочестие исключает боговедение, философия представлялась как некое исчадие дьявола. «Философия не есть изобретение дьявола, — говорит Климент. — Зло не может произвести добра, тьма не явит света; а философия источник добра. Каким образом духовное художество, благороднейшее из всех искусств, служащее для непосредственного познания истины, могло бы быть произведением дьявола? ... Если же возразят, что философия есть дочь разума человеческого, то разум есть дар Божий, из которого мы должны

делать надлежащее употребление». (Стром. I, VI, 14; VI, VIII).

Истина одна. Источник религиозного ведения один, и это Бог. Поэтому и в сектах можно найти зерна истины. (Стром. I, VII, 8). Очень важен такой именно подход к внехристианским религиям, при котором, видя все заблуждения их, находишь в них в то же время и лучи истинного, называемого иногда природным, Откровения. Тут могла бы скрываться значительная опасность религиозного индифферентизма, жажда дешевого и безвкусного синкретизма. То, чем грешит современная теософия, совершенно невозможно для Климента. Он все, вне христианства находимое, сверяет с христианским Откровением, и только поскольку оно выдерживает испытание, его приемлет. Как было выше указано, стоическое учение о семенных логосах оправдывает в глазах Климента те семена истины, которые пытливый и не пугливый ум находит и у языческих философов. Платона он называл афинским Моисеем. (Стром. II). И Первопричиной и источником языческой религии был Бог-Слово, просвещающий всю вселенную Логос, корень мирового Разума. Искажения истины не могут нарушить основного и вечного добра в этих религиях. «Как священный елей сливался с главы Аарона на его бороду и даже на ометы его одежд, так и божественное миро истины, которое Логос, как вечный Первосвященник, от начала изливал на избранный народ, простиралось и на греческую философию». (Стром. VI, 17). Климент любит повторять общую многим апологетам II в. мысль о том, что Моисей был учителем Платона. Философия имела пропедевтическое значение для язычников, но сохраняет и для нас силу, как упражнение в Богопознании. (Скворцов. «Философия отцов и учителей Церкви», Киев, 1868, стр. 205-217; Барди, стр. 53-63).

При более внимательном знакомстве с этими координатами богопознания, т.е. с верой и гносисом, надо делать различие между знанием веры и знанием гносиса, с одной стороны, и моралью веры и моралью гносиса — с другой, как это делает проф. Попов (стр. 100-102).

В порядке гносеологическом вера и гносис являются двумя ступенями знания. Они, как было сказано, друг

друга восполняют. Знание веры есть знание простецов. Они по-простому понимают и толкуют Писание, не углубляются в его сокровенный смысл, довольствуются его плотью, буквальным пониманием притч и символов. Есть таким образом простое ведение и тайное познание. В этом чувствуется наследие бывшего в юные, языческие годы Климента влияния эсотеризма мистерий.

Внешнее знание, доступное простому верующему, не удовлетворяет гностика. Он ищет сокровенного, мистического ведения. Простец понимает Бога антропоморфически; гностик — духовно, созерцательно. Простец останавливается на человеческой природе Христа; гностик занят Его божественной природой, видит в Нем воплощение Логоса, рассуждает об отношении Логоса к Отцу. (Попов, стр. 101). Гностик познает не только реальное (τὰ βίτα), но и умопостигаемое (τὰ νοητά). Он видит духовный мир лицом к лицу и чистым умом. Но и в гностике Климент отличает ступени созревания и духовного познания. Иерархичность богопознания, лежащая в основе мистического восхождения по ступеням, была Клименту отлично известна. Гносис не дается всем; это как бы некая духовная харизма, умножаемая личным достижением и подвигом гностика.

## § 6. Образ истинного гностика

То, что было сказано о морали веры и морали гнозиса, относится собственно к области мистики. Климент является первым по времени крупным христианским мистиком после св. Иоанна и ап. Павла. Климент, участник древних мистерий, внес в христианское богословие эсотеризм. И это стремление к таинственному познанию открыло ему недоступные иным горизонты. В его записях мистических прозрений открывается нам и носитель, субъект этих мистических созерцаний. Гностик поэтому интересен не только с гносеологической стороны, но и как нравственно-мистический образ. Не только интересен, как гносеологический тип, как высшая ступень ведения, но и как высшая ступень святости.

Итак, гносис не есть принадлежность всех, это дар от Бога. Многие хотят стать гностиками, но они не могут. Гносис, не как ступень познания только, но и как упражнение в добре, достигается исполнением заповедей и постепенным уподоблением Богу.

Лжеименный гносис надмевает, ослепляет; истинный освящает и просвещает. Нельзя, говоря о гнозисе, как о мистическом пути, противопоставлять его, как делают иные, пути аскетическому. Это основное непонимание православного духовного делания — противопоставлять аскетику мистике. Гностик Климента, как и теософ Максима Исповедника, как и «спудэй» Плотина, как и «совершенный» у св. Симеона Нов. Богослова или, наконец, исихаст XIV в., никак не противники аскетики, а ее исполнители и примеры.

Гностик — не гносимах, а просвещен во всех науках и ищет познания, ревнует о нем. Ревнующему приложится: к вере — знание; к знанию — любовь, к любви — наследие.

Вершины познания и гнозиса: любовь и бесстрашие. Эта последняя, «апафия», — одна из главных добродетелей гностика. Это бесстрашие предносилось и стоической философии. И Сократ у Ксенофонта (Апомнимоневмата, I, VI, 10) знает уже, что «ни в чем не нуждаться и ничего не требовать есть достижение божественное». Гностик Климента уже отрешился вполне от страстей; он знает только безгрешное, невинное, т.е. просто физические элементарные потребности, которые не могут поколебать его бесстрастия. Ему чужды: зависть, желания, грусть, страх, тревога. Он любит всех и всех стремится привести к гнозису.

Мотивом нравственной деятельности гностика является не страх наказания и надежда на награду, а бескорыстная любовь к добру. Не столько желание спастись должно руководить гностиком, сколько стремление к Божественной Красоте, к познанию Бога. Климент делает очень смелое предположение, некую искусственную, несуществующую дилемму: предложен выбор между богопознанием и вечным спасением. На самом деле так вопрос не ставится и не может быть поставлен, т.к. это противопоставление

невозможно и его нет. Но, буде такое противопоставление возникло, гностик выбрал бы богопознание, а не спасение. (Стром. VI, 22, 136).

Проф. Попов резюмирует: «со стороны своего положительного содержания нравственность гностика есть любовь к Богу и ближним, со стороны отрицательного содержания — бесстрашие, апафия». (стр. 102).

Особенно возвышенно с точки зрения мистики Климент учит о молитве гностика. Не обвиняя можно ее сравнивать и даже отождествлять с молитвой восточных подвижников благочестия, исихастов. Это внутренняя, одними мыслями и чувствами, больше чем словами и образами, молитва ума. Ум, наполненный мыслью о Боге, уже тем самым пребывает в молитве. Это молитва, не ограниченная ни часами, ни местом храма, а молитва, возникающая и теплящаяся в очищенном от страстей сердце подвижника, дошедшего до апафии. «Безмолвная молитва его уст, шептание губ есть крик его сердца», — говорит Барди (стр. 299). Гностик не связывается литургическими часами, он молится всю жизнь. Его молитва не состоит в прошениях, а в чистом созерцании и в единении с Богом.

Можно сказать, что в мистике Климента больше от Логоса, чем от Параклита, как у позднейших исихастов. Но путь тот же. Цель та же.

Учение Климента о совершенстве гностика, об уподоблении и единении человека с Богом ставит вопрос об его антропологии.\*

\* Эта тема развита в диссертации о. Киприана «Антропология св. Григория Паламы», YMCA-Press, Paris, 1950, гл. IV, стр. 108-112.

## НАСЛЕДИЕ О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО: А СУДЬИ КТО?

Для человека моего поколения открытие отца Павла Флоренского происходило, как минимум, дважды. Первый раз — в 1967 году, когда в малотиражном сборнике Тартусского университета со смешными, по сегодняшним дням, купюрами появилась его статья «Обратная перспектива». Трудно сейчас понять значение этой публикации, оценить усилия тех, кто ее осуществлял (а, поверьте, стоило это немалых ухищрений), равно как и впечатление от нее первых читателей: она свалилась им на головы, без преувеличения сказать, как кирпич, ведь это было уже не первое поколение, учившее не только диалектику, но и эстетику не по Гегелю, а философском кругозоре которого можно справиться, заглянув в «Историю философии в СССР».

Будет мало сказать, что статья Флоренского была встречена на «ура» людьми самых различных вкусов, школ и убеждений, она пришлась особенно кстати в атмосфере напряженных методологических исканий тех лет, поскольку сама казалась неиссякаемым источником этих самых методологий, универсальной отмычкой к любым памятникам культуры и литературы, то есть примерно тем, чем станут впоследствии идеи М.М. Бахтина, — обратная перспектива была везде, ее обнаруживали едва ли не на огоньковских обложках. Не могу сказать, что этот предварительный этап знакомства с идеями Флоренского стал особенно продуктивным и оказался открытием подлинного облика мыслителя. Но отмечу, что отношение к его идеям тогда восторжествовало всеобязательно благоговейное, а его принадлежность к русскому духовенству, равно как и гибель в сталинских лагерях, окружили его имя особым ореолом.

Пропущу для краткости еще один эпизод, связанный с освоением наследия Флоренского — обсуждение статьи

о нем Р.А. Гальцевой для «Философской энциклопедии», поскольку широкому читателю не удалось ознакомиться с ней в первом варианте — тогда на защиту Флоренского грудью стал А.Ф. Лосев; запись же его выступления опубликована спустя несколько лет.<sup>1</sup>

Поэтому началом второго этапа освоения наследия Флоренского условно назовем 1985 год. М. Хагемайстер не случайно начал свою библиографию Флоренского<sup>2</sup> с этой, набившей всем оскомину, перестроечной даты, — для изучения Флоренского она имела значение, поскольку именно тогда его работы и биографические сведения о нем начали понемногу просачиваться на страницы изданий Московского патриархата — «Журнала Московской Патриархии» и «Богословских трудов» — а вслед затем и на страницы светских малотиражных научных сборников. Но почти тогда же над головой Флоренского раздалась и первые раскаты грома. Я имею в виду статью митрополита Ленинградского и Новгородского Антония «Из истории новгородской иконописи», опубликованную в 27 выпуске «Богословских трудов» (М., 1986). Правда, очень скоро выяснилось, что статья принадлежала вовсе не митрополиту, а сотруднику Института истории естествознания и техники Н.К. Гаврюшину,<sup>3</sup> но об этом узнали далеко не все, а поскольку подписал ее митрополит, она воспринималась читателями именно в таком качестве. Рассчитано поэтому все было достаточно точно, тем более что при иерархичности церковного мышления спорить с ней мог только митрополит же. К тому же и мина под авторитет отца Павла псевдомитрополитом была подведена изрядная: статья была написана ради двух, ничем, кстати, не аргументированных утверждений, — что истоки софиологии надо искать на Западе, а не в культуре Древней Руси, и, во-вторых, что на Флоренского могла оказать влияние масонская литература. Подлинную же силу превентив-

<sup>1</sup> Литературная учеба. — 1988, № 2.

<sup>2</sup> Hagemester M. P. A. Florenskijs "Widerkehr". Materialien zu einer Bibliographie (1985-1989). Ostkirchliche Studien — Augustinus-Verlag. — Wurzburg. — 1990. — Band 39. — Heft 2/3.

<sup>3</sup> Расшифровку псевдонима см. в библиографии М. Хагемайстера, стр. 128.

ного удара (а ведь обвинения ничем не доказаны) оценит тот, кто поймет значение для церковного человека обвинений в западничестве и масонстве, опирающихся к тому же на церковный авторитет. Для интересующей нас темы важно зафиксировать этот первый, нанесенный к тому же весьма изобретательно, выпад Н.К. Гаврюшина, остающегося и по сей день лидером флоренскоборчества.

Следующий удар последовал из стен Отдела научного коммунизма ИНИОН, где в малотиражном сборнике «Образ человека XX века» (М., 1988) появилась статья Р.А. Гальцевой «Мысль как воля и представление». В ней нетрудно угадать камень, вынашивавшийся еще со времен «Философской энциклопедии», но теперь пущенный с таким расчетом, что никакой Лосев защитить от него не сможет. Во-первых, ответить будет негде, во-вторых, сборник реферативный, а рефераты в силу специфики их жанра обсуждать не принято.

Невозможность ответа состояла еще и в том, что перед нами был псевдореферат, где реферировалась не какая-то конкретная работа, а придуманный Р.А. Гальцевой человек, не имевший ничего общего с Флоренским, которому зачем-то приписывались цитаты из работ о. Павла, толкуемые при этом вкривь и вкось. А главное — все это плетение словес опиралось на абсолютно фантастическое предположение, будто бы о. Серапион Машкин, о котором о. Павел неоднократно писал, называя своим единомышленником, и материалы архива которого публиковал, был вымышленным лицом, придуманным Флоренским для того, чтобы придать авторитетность собственным идеям. Хотя реальность существования о. Серапиона легко можно было установить, забежав на полчаса в Отдел рукописей и полистав опись фонда Оптиной пустыни, но тогда же надо было и писать всей статьи, и городить весь псевдореферативный огород, а городился он неспроста, о чем, надеюсь, в свое время удастся написать. В задачу настоящей статьи не входит полемика с современными ниспровергателями о. Павла, я хочу лишь попутно отметить их немалую изобретательность.

Наконец, наступил 1989 год, когда в день рождения о. Павла вечер в Центральном Доме литераторов как бы

снял запрет с его имени, после чего сразу несколько издательств начали работу над подготовкой к печати его сочинений, публикации из архива П.А. Флоренского появились на страницах «Литературной учебы», «Вопросов философии», «Вопросов литературы» и других журналов. Но это не ослабило, а только усилило натиск его противников. Следующим выступлением в этой серии стала статья Б. Яковенко в альманахе «Земля».<sup>4</sup> Суеверного читателя пугало уже имя автора: неужели тот самый Б. Яковенко, русскую философию в общем-то не жаловавший, специально из гроба встал, чтобы еще раз по Флоренскому пройти? Но эта мистика рассеялась довольно скоро, так как за фамилией известного русского мыслителя скрывался далеко не такой прославленный наш современник Михаил Редькин. Так что за псевдомитрополитом и псевдорефератом последовал еще и псевдояковенко.

Статья М. Редькина являет собой своеобразный компендиум, соединяя в себе все негативные и полемические суждения, высказывавшиеся в адрес о. Павла, но автор этому конгломерату придал характер обвинительного приговора. Тон его определений может соперничать с лучшими образцами речей А.Я. Вышинского, которые статья весьма напоминает и по логике, только процессуальный кодекс М. Редькин подменяет определениями Вселенских соборов. Прочитывал Флоренский Платона — он платонист, делается вывод, и следует определение против платонизма и т. д. Чтобы не быть голословной, процитирую наугад: «За сознательное коснение в ереси свящ. Флоренский на основании вышеупомянутого послания Святейшего Синода должен был быть лишен сана, но избежал этого сначала из-за умелого ухода в тень, а затем по причине наступившего смутного времени».<sup>5</sup> Тут, конечно, следовало бы внести уточнение, что не Флоренский умело ушел в тень, а его туда умело увели сотрудники НКВД, но оторопь вызывает в подобных утверждениях совсем другое: до чего нас довели, если церковный человек (а Михаил Редькин, если не ошибаюсь, священник) мученическую

<sup>4</sup> Яковенко Б. Богословско-философский модернизм свящ. Флоренского в свете православия. «Земля». — 1989, № 11. — 1 ноября.

<sup>5</sup> Там же, с. 97.

гибель Флоренского в сталинских лагерях пытается выдать за ловкую карьеру.

Следствием статьи М. Редькина стала серия нападок на о. Павла со стороны тех, кого в нашей печати принято называть «правыми»: на страницах газеты «Московские новости» промелькнуло сообщение, что создана монархическая партия, в программу которой входит борьба с ересями и среди них с ересью о. Павла Флоренского! Усердие, как, к сожалению, часто бывает у правых, здесь явно не по разуму...

Очередной выпад принадлежал Н.К. Гаврюшину, на сей раз выступившему под собственным именем на страницах ведомственного издания Института истории естествознания и техники «Памятники науки и техники» (М., 1989). Думаю, что за все время существования этого сборника ни одно из предисловий не содержало столько яда и ехидства, как принадлежащая его перу двустраничная преамбула к публикации работы П.А. Флоренского «Электротехническое материаловедение». Досталось в нем даже С.С. Демидову, в адрес которого в предисловии опущена шпилька по поводу «всеобязательного посредничества». В чем и для кого заключается его всеобязательность, для читателя так и осталось загадкой, и оторванный от посредничества С.С. Демидова он так и не знал, радоваться этому или огорчаться...

Что касается непосредственного содержания заметки, то она представляла собой глумливый пересказ статьи внука и биографа о. Павла иеродиакона (ныне — иеромонаха) Андроника, помещенной к 100-летию со дня рождения П.А. Флоренского в 23 выпуске «Богословских трудов», пересказ, о котором можно было бы сказать словами М.Е.Салтыкова-Щедрина — «шалопайское подлавливание словечек с оснащением их вопросительными и восклицательными знаками».

Эстафету у Н.К. Гаврюшина принял его коллега по работе в Институте истории естествознания и техники А.М. Пентковский. Его выступление на Вторых чтениях памяти о. Павла Флоренского «Архимандрит Серапион Машкин и студент Павел Флоренский», опубликованное затем в журнале «Символ» (1990, № 24), содержало удар

двойного назначения: одним концом он уничтожал все построения Р.А. Гальцевой, подтверждая достоверность существования о. Серапиона Машкина, а другим задевал и о. Павла, поскольку автор статьи подводил читателя прямо-таки к сногшибательному выводу: а не похитил ли о. Павел свои идеи у о. Серапиона? На тех же самых чтениях Н.К. Гаврюшин еще раз «прошелся» по «Философии культа» П.А. Флоренского, о чем не время распространяться до публикации статьи. И последней, кто подвергал критике Флоренского, была Н.К. Бонецкая на страницах Вашего уважаемого журнала, ответом на эту публикацию стала статья А.Н. Паршина.

Здесь я прерву эту скорбную летопись нападок, заранее извиняясь, если что-либо упустила из виду. Не вдаваясь в анализ конкретного содержания всех перечисленных работ и откладывая непосредственную полемику с ними до другого раза, в рамках настоящей статьи хотелось найти ответ на вопрос общего характера: почему это второе открытие наследия Флоренского сопровождается таким количеством выпадов в его адрес, и где источник нынешнего неприятия его идей?

Источник найти несложно — при всем разнообразии упреков; все они так или иначе восходят к книге протоиерея Г.А. Флоровского «Пути русского богословия», хотя степень взаимодействия с источником у перечисленных авторов разная. Одни, как, например, Р.А. Гальцева, его обильно цитируют, другие, как Н.К. Гаврюшин, цитируют более скудно, но следуют ему до буквальных повторений, третьи, как Н.К. Бонецкая, богато оснащают почерпнутое собственными измышлениями. Рискну предположить, что и статья А.М. Пентковского выросла из библиографической отсылки в «Пути русского богословия», да и М. Редькину обличать всех и вся (ибо Флоренский не является единственным объектом его разоблачений) Флоровский сильно помогает. Что касается новоиспеченных монархистов, то так решительно связывать их с работой Флоровского я не берусь, ибо читать они, как правило, не любят, разве что сделали исключение на этот раз...

Итак, перед нами книга, заставившая встретиться в стыки работы о. Павла, коль скоро они стали появляться

в печати. Именно «Пути русского богословия» служат для нынешних ревнителей православия своего рода ответом в задачнике, под который надо подогнать решение. Поэтому, оставив в стороне причины личной неприязни перечисленных авторов к идеям о. Павла, попытаемся оценить прежде всего корректность той критики, которой подвергает его наследие Г.А. Флоровский. Обращаясь к первоисточнику нынешних нападок на Флоренского, попытаемся понять, что именно перед нами — точка зрения, обладающая правом на существование, или окончательный ответ, истина в последней инстанции? При этом суждения Г.А. Флоровского об отдаленном прошлом богословской науки я оценивать не берусь, не являясь специалистом по русской культуре допетровского периода. Предметом настоящих размышлений станут прежде всего разделы, посвященные богословию XIX и XX веков.

...История книги Г.А. Флоровского неотделима от тех поистине тектонических сдвигов, которые пережила Россия. В результате революционных потрясений на одну человеческую жизнь приходилось существование как бы в нескольких эпохах, в нескольких ценностных измерениях, что обуславливало аберрацию восприятия тех или иных явлений. Поэтому столь пристрастны и несправедливы порой суждения людей той эпохи друг о друге: даже очень близких из них политические разногласия способны разделить глухой стеной, перемещая в иные ценностные системы, где одни и те же явления приобретали новый смысл. Вот почему, обращаясь сегодня к работе Г.А. Флоровского, важно иметь в виду не только обстоятельства создания и место написания его книги, а также условия формирования изложенных здесь взглядов.

Подавляющее большинство нынешних поклонников Г.А. Флоровского составляют люди, далекие от богословия (ни один из известных мне профессиональных богословов всерьез как источник ее не рассматривает), и ценят они его работу прежде всего за доходчивость и доступность. Еще больше укрепляет их симпатии то, что можно выделить как положительную программу автора. Звучит она и на самом деле благонамеренно: возврат к святоотеческим преданиям, национальным корням, историзм

мышления и т.п. И потому во Флоровском видят прежде всего ревнителя чистоты православия, поборника традиций и борца с церковным модернизмом. По своему простодушию его поклонники не замечают другого — нигилизма, который в данном случае является продолжением максимализма автора. Ведь заблуждением Флоровский объявляет не что иное как трехсотлетний опыт развития русского богословия, который он и предлагает отринуть, чтобы начать создавать некое новое богословие по его программе. Первый вопрос, который хотелось бы при этом задать: а где же историзм автора, ведь это и есть скрытый большевизм: «весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем...»

Однако подобное отношение к предшественникам может найти аналог отнюдь не в святоотеческой традиции, с которой связывает свои упования Флоровский, а в культуре русского модернизма. Примерно с такими же внутренними установками была в свое время написана книга А. Волинского «Русские критики» (1896), где за отсутствием философского фундамента тотально отвергалась вся предшествующая русская критика, каковую Волинский и предлагал создавать заново, опираясь на критический идеализм Канта. «Философский трибунал» Волинского глубоко родственен «богословскому трибуналу», который учиняет своим предшественникам Флоровский, и его мнимая ортодоксальность никого не должна вводить в заблуждение, нигилизм бывает не только левый, но и правый.

Призывы вернуться к святоотеческому преданию не должны вводить в заблуждение еще и потому, что для человека, начитанного в области русской религиозно-философской мысли XX века, очевидно, что источником очень и очень многих оценок Флоровского служат далеко не Отцы Церкви, а его современники — В.В. Розанов, Н.А. Бердяев и др. Чтобы убедиться в этом, достаточно с помощью именного указателя просмотреть, как много суждений В.В. Розанова по религиозным вопросам усвоил Г.А. Флоровский, а помимо цитат прямых есть в его работе и скрытые, в ряде случаев выдаваемые автором за собственные суждения... Это позволяет распознать в нем

человека, воспитанного в атмосфере русского религиозного Ренессанса, определившего его кругозор и угол зрения на многие религиозные проблемы. В этом я, со своей стороны, ничего предосудительного не вижу, но важно подчеркнуть, что в конкретных суждениях о русской богословской мысли и ее отдельных представителях Флоровский опирается не столько на святоотеческую традицию, сколько на тех же критикуемых им деятелей «нового религиозного сознания». Но особенно это касается характеристики П.А. Флоренского, поскольку она во многом повторяет статью Н.А. Бердяева «Стилизованное православие», на что, кстати, обратила внимание Р.А. Гальцева в выше-названной своей статье.<sup>6</sup> И многое в книге Флоровского — ее полемическая запальчивость, пристрастия автора, сами методы ведения полемики выдают в нем одного из деятелей русского религиозного ренессанса.

Связь Флоровского с религиозным ренессансом проявляется буквально на каждом шагу. Смее утверждать, что ни один историк богословия никогда не допустил бы такого ничем не оправданного расширения предмета исследования. Ведь труд Г.А. Флоровского называется «Пути русского богословия», а начиная с XIX века главными объектами рассмотрения становятся П.Я. Чаадаев, И.В. Киреевский, Н.В. Гоголь, К.Н. Леонтьев, а при переходе в XX век и вовсе Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, А.А. Блок, А. Белый, В.В. Розанов, Вяч. Иванов и др., хотя никто и никогда еще не доказал, что их писания имели отношение именно к богословию и его путям. Да и не претендовали они на это. Вот в этом-то пункте смещение исторических акцентов сказывается наиболее сильно. Во времена, когда разворачивалась деятельность всех указанных мыслителей и литераторов, профессиональное богословие составляло совершенно особую область знания, на которую никто из перечисленных авторов не покушался. Но субъективно Г.А. Флоровский прав: Чаадаев, Киреевский, Вл. Соловьев, Мережковский, Бердяев, Белый и др. заменили для его поколения богословие. Поэтому не

<sup>6</sup> Гальцева Р.А. Мысль как воля и представление. «Образ человека XX века». — М., 1988. — С. 89.

случайно собственно академическое богословие конца XIX – начала XX века, успешно процветавшее в стенах духовных академий, Флоровский почти не удостаивает внимания, ибо для богословов его склада оно как бы и не существовало вовсе. В этом, кстати, заключено его принципиальное отличие от П.А.Флоренского, поскольку последний не только прошел школу академического богословия, но и как ученый-богослов формировался и развивался во взаимодействии с сильным и уверенным в себе академическим богословием. При этом даже его приход в Академию носил сознательный характер, он вступил в пределы академического богословия от тех, кто звал его строить «новое религиозное сознание». В силу указанных причин Флоровский гораздо в большей степени, чем Флоренский, может быть назван представителем русского философского модернизма, поскольку именно в его атмосфере он сформировался и вырос.

Второе, на что хотелось бы обратить внимание в книге Г.А.Флоровского: она весьма вторична по источникам. Все его характеристики Н.В. Гоголя, К.Н. Леонтьева, Д.С. Мережковского, А. Белого, Вяч. Иванова, П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева очень поверхностны и составлены не столько на основе непосредственного знакомства с их творчеством, сколько как обобщение некоторого количества критических сочинений о них, перечень которых находим в разделе библиографии. Принадлежа к русскому ренессансу, Г.А. Флоровский знает его довольно слабо и отвергает, как правило, с чужих слов, без вдумчивого изучения. Поэтому ортодоксальность характеристик сочетается с полной их беспомощностью передать сущность идей, подвергающихся суду, наиболее ярким примером чего могут служить характеристики Гоголя и Леонтьева. Такими же неузнаваемыми предстают здесь и А. Белый, и Вяч. Иванов, и Д. Мережковский, отчего суждения о них и их последующее осуждение бьют мимо цели, не способны поразить пороки, в которые метит. В данном случае я не пытаюсь защищать названных литераторов, они, возможно, заслуживают подчас и более строгих оценок — дело не в этом, я настаиваю лишь на том, что суд над ними должен включать в себя и их понимание, корректное изложение их идей.

Третье, на что хотелось бы обратить внимание в книге Флоровского, — уже упоминавшаяся выше связь с местом и условиями своего возникновения. Появившись на свет в политизированной атмосфере раскола внутри Русской Православной Церкви за рубежом, она во многом откликается на кипевшие внутри эмиграции споры: суровость оценки богословского наследия митрополита Антония (Храповицкого) есть прямое следствие этих споров. Но при этом полемика ведется уклончиво, обвиняком, подлинный ее адресат, как правило, не называется. Например, Флоровский пишет: «О современной русской религиозной философии привыкают говорить, как о каком-то очень своеобразном порождении русского духа. Это совсем неверно. Напротив, замена богословия «религиозной философией» характерна для всего западного романтизма, в особенности же для немецкой романтики. Это сказывалось и сказывается и в католическом спекулятивном богословии романтической эпохи».<sup>7</sup> Ну где, кроме Богословского института в Париже, речь могла идти о замене богословия философией, не в Московской же Духовной Академии в пору преподавания там о. Павла?

Подспудная полемичность, к сожалению, сбивает в построениях Флоровского многие ориентиры. Например, все, что говорится здесь о софиологии и ее опасности, адресовано по существу не столько Флоренскому непосредственно, которого в момент написания книги уже не было в живых, сколько есть подземная мина, подведенная под коллег по преподаванию в Богословском институте — С.Н. Булгакова и А.В. Карташева, софиологические взгляды которых складывались на самом деле независимо от Флоренского, о чем свидетельствует хотя бы уже то, что, создавая в 1918 году братство св. Софии в Петербурге, они не привлекли в него о. Павла. Непрямота полемических установок Флоровского приводит к тому, что спор ведется в соответствии с пословицей — кошку бьют, на невестку поглядывают.

Следующий недостаток книги Г. Флоровского носит методологический характер. Несмотря на то, что едва ли

<sup>7</sup> Флоровский Г.А. Пути русского богословия. Вильнюс. — 1990. — С. 492.

не все русские богословы уличаются им в антиисторизме, что положительная программа развития богословия включает в себя одним из пунктов возвращение к историзму, работа Г.А. Флоровского глубоко антиисторична по методологии своих оценок, поскольку рассматривает людей иных эпох не в рамках тех исторических условий, где им было суждено жить и действовать, а с точки зрения некоторых отвлеченных нормативов, которые затем изложены как положительная программа самого Флоровского. Отсюда рождается единообразие упреков в адрес всех: нет истории, нет Христа, зависимость от Запада и т.п. Все эти оценки как бы не учитывают тех специфических задач, которые ставило перед каждым из богословов его время.

Почти все эти упреки адресуются о. Павлу Флоренскому: чересчур интимен, субъективен, а потом — западник, нет истории, нет Христа и т.п. Оставим в стороне вопрос о справедливости этих обвинений, и обратим внимание на то, что не берет в расчет Г.А. Флоровский в своей полемике с Флоренским. Станным представляется уже то, что автор считает нужным писать в 1939 году о Флоренском так, словно он навсегда так и остался автором одной книги «Столп и утверждение истины», изданной в 1914 году. Против этого в свое время предостерегал младший современник Флоренского Сергей Фудель: «Флоренского люди знают, собственно говоря, по одной его книге о церкви. Но ведь это только самое начало Флоренского и только еще начало познания Церкви. Все, что он говорил (именно больше говорил, а не писал) после этого, то есть в первые годы революции, когда он вел свои беседы по московским церквям с амвона и в аудиториях, все это носило более глубокий смысл. Именно уже после «Столпа» (который, я знаю, и лично его не удовлетворял) он начал подходить совсем близко к настоящим откровениям о Церкви и о мире, иногда, как зарницы, освещавшим тогда наше сознание. Поэтому его отход, его уход, его смерть есть нечто непоправимо скорбное. Точно в познании о Церкви что-то нужное и ожидаемое — не совершилось. Конечно, во всем Промысл. Но Промысл был и в смерти Первомученика Стефана, а однако, как сказано в деяниях, тогда у христиан был «великий плач по нем». В уходе

Флоренского есть какой-то знак Божьего Суда о всех нас».<sup>8</sup>

Но даже если не выходить за рамки «Столпа», то и значение этой книги надо понять, в первую очередь, исходя из тех задач, которые перед автором ставило его время. Чтобы оценить пафос Флоренского, необходимо понять его прежде всего как человека своего времени, решающего свои специфические задачи. Эти задачи весьма отличались от тех, которые решали в 1939 году С.Н. Булгаков, А.В. Карташев и Г.А. Флоровский в стенах Богословского института в Париже.

В период, когда к богословию приближался о. Павел, оно было достоянием узкой касты казеннокоштных преподавателей духовных академий и никакая модернизация ему не грозила. Голову можно дать на отсечение, что никто из богословов тех лет не видел конкурентов ни во Вл. Соловьеве, ни в Д.С. Мережковском, хотя последний уже витийствовал в присутствии богословов на Религиозно-философских собраниях. На статьи эти и им подобных авторов богословы смотрели как на забавы, чтобы убедиться в этом, достаточно полистать богословские журналы, где помещен был ряд статей о Вл. Соловьеве, менее всего воспринимавшемся именно как помеха и угроза богословской мысли. Даже переход на сторону Мережковских А.В. Карташева, покинувшего место преподавателя в Петербургской Духовной Академии, воспринимался как уход из богословия в журналистику, хотя Карташев при этом продолжал писать на религиозные темы. Самоизоляция защищала богословие надежной броней, и никакая религиозная философия в тех условиях с ним не конкурировала.

Но эта отчужденность от современности составляла не только силу богословия, оборотной ее стороной оказывалось и отсутствие живительных связей с запросами духа, поэтому изоляция имела отрицательные следствия, тяжело переживавшиеся многими богословами. Чтобы не быть голословной, приведу три суждения, принадлежа-

<sup>8</sup> Фудель С. У стен Церкви. Неопубликованные воспоминания. Архив семьи Флоренских.

щих разным людям. Первое — архимандриту Евдокиму, в то время ректору Московской Духовной Академии, куда вскоре поступил Флоренский: «Нас не читают. А на произведениях тех, о которых мы молчим, воспитывается все общество, ими оно живет, дышит и болеет. Да и сами-то мы нередко почитываем их с большим удовольствием, чем свои ученые труды».<sup>9</sup>

Подобного же мнения придерживался и профессор этой академии А.И. Введенский: «...Когда оглядываешься на прошлое богословской науки, вчитываешься в ее историю, то убеждаешься, что в общем составе нашей русской мысли наука богословская до самой последней поры представляет как бы *regnum in regno* — совершенно обособленную и замкнутую область. Богословы-специалисты обыкновенно работают не в виду запросов общественной мысли, но по внутреннему требованию своих собственных изысканий. Одна тонкость вызывает в их исследованиях другую. Одна специальная справка отсылает к другой. Камень за камнем возводится вековое, монументальное и стойкое здание, с удивительно иногда выработкою рисунка в деталях. Но в этом здании для того, кто впервые вступает в него извне, пустынно, неудобно и неуютно, — не говоря уже о риске заблудиться в его бесконечных лабиринтах. И весьма естественно поэтому, что люди, чуждые специально богословского образования, входят в это здание нечасто и неохотно, а если и входят, — то остаются в нем недолго и скоро покидают неприветливое жилище со слишком угрюмыми обитателями и слишком холодной атмосферой».<sup>10</sup>

Наконец, процитирую мнение протоиерея Павла Светлова, автора сочувственной статьи о Вл. Соловьеве: «Тернист путь у нас живого религиозного слова в важнейших областях научно-богословского знания, и не многие находят в себе мужество вступать на путь этот. Слишком много энергии отнимается здесь на борьбу со всевозможными неблагоприятными обстоятельствами, нужной для дела! При множестве врагов видимых и невидимых, бодрству-

<sup>9</sup> Архимандрит Евдоким. Обзор журналов. «Богословский вестник». — 1903. — Октябрь. — С. 335.

<sup>10</sup> Введенский А.И. Запросы времени. Там же. — С. 38.

ющих над богословской наукой, особенно под маской ревнителей-друзей, ученый труженик-богослов напоминает в своих тяжелых трудах созидания разумной христианской веры иудеев по возвращении из плена, строивших стены иерусалимские, когда одною рукою строили, а другою защищались от врагов, мешавших их делу».<sup>11</sup>

Эти суждения как нельзя более полно характеризуют то реальное положение, в котором находилось тогда русское богословие. Именно в этом контексте, когда разъединение Церкви, ее науки и русского общества достигло своего апогея, и следует рассматривать то, как определял свой путь о. Павел Флоренский, выдвинувший «живой религиозный опыт как способ познания догматов».

Оппонентов Флоренского (напомним, что среди них был и будущий митрополит Антоний Храповицкий) никак нельзя заподозрить ни в религиозном либерализме, ни в неспособности блюсти интересы своей науки. Между тем они весьма сочувственно встретили первые шаги о. Павла на избранном пути и не ощутили в его писаниях никаких угроз. Нынешним ниспровергателям Флоренского следовало бы задуматься над вопросом, почему Флоренского поддерживала в его исканиях прежде всего консервативная часть современного ему духовенства, причем отнюдь не невежественная, а весьма искушенная в богословии. Достаточно назвать его духовника епископа Антония (Флоренсова), гордившегося своим чадом, епископа Феодора (Поздеевского) и др.

Причина, как думается, заключается в том, что найденный им путь отвечал объективным потребностям времени, что признавалось всеми, кому была дорога судьба русского богословия. Искания Флоренского, протекавшие в контакте с академическим богословием и сочетавшиеся в его личности с высоким чувством ответственности за свои слова и поступки, позволяли этим консерваторам именно в нем видеть свое будущее. В этом отношении характерен не только сочувственный письменный отзыв епископа Феодора на диссертацию Флоренского «О духов-

<sup>11</sup> Светлов Павел, протоиерей. Идея Царства Божия. «Богословский вестник». — 1904. — Май. — С. 38.

ной истине», но и его беседа с А.Ф. Лосевым двадцатых годов. А.Ф. Лосев вспоминал, что на его вопрос, как же это он допустил Флоренского редактировать «Богословский вестник», ведь он человек далеко не ортодоксальный, владыка ему ответил: «Он, по крайней мере, в Бога верует!» За этим ответом стоит многое, прежде всего — время, когда многие ревнители и реформаторы православия, как, например, профессор М. Тареев, были людьми далекими не только от Церкви, но и от православной веры, и просто-та ответа владыки лишней раз свидетельствует о том, что консерватизм и формализм понятия далеко не всегда тождественные: ощущая во Флоренском искреннюю установку на церковность, владыка не опасался, что живые потребности его мысли нанесут Церкви какой бы то ни было урон. В этой живой вере и искренности, которую ощущал за собой Флоренский, заключался, кстати, и источник его внутренней свободы, а вот опасливые оговорки и постоянные одергивания Г.А. Флоровского выдают в нем человека далеко не столь органического склада.

Но иным по складу был не только Г.А. Флоровский, иными были те исторические условия, в которых совершал он свой суд над о. Павлом в книге «Пути русского богословия». Академического богословия тогда уже как такового не существовало, в России оно то разрешалось, то запрещалось большевиками, но и от него эмиграция была отрезана железным занавесом. Богословие же русского зарубежья оказалось именно в руках вчерашних религиозных философов, и здесь опасность ухода от предания стала реальной, об этом и надо было говорить. А поскольку тяжесть удара Флоровский направляет не на осуждаемых им коллег по преподаванию в Богословском институте в Париже, а на Флоренского, в свое время оказавшего на них влияние, полемика по существу теряет смысл. Корректной она стала бы в том единственном случае, если бы велась она не обиняком, а непосредственно с коллегами. Перенесение же ее на Флоренского только затемняет суть споров, поскольку критиковать идеи его «Столпа» в 1939 году как сиюминутные, попутно проецируя на них многое из того, что «додумали» С.Н. Булгаков и А.В. Карташев, и означает впасть в грубейший антиисторизм и деперсо-

нализм. «Столп» отвечал на вопросы и запросы своего времени, и в таком качестве подлежит оценке. Попади Флоренский в те условия, в которых разворачивалась деятельность Богословского института, направление и характер его деятельности могли бы оказаться иными, как иным могло стать и его понимание задач богословия в новой исторической ситуации.

Если верно утверждение, что православие не доказывается, а показуется, то рискну заметить, что за весь период, истекший со дня выхода «Столпа» в 1914 году, книга эта еще никого в искушение не ввела, а напротив, заставила целое поколение русской интеллигенции повернуть в сторону Церкви. Даже сплоченность интеллигенции вокруг Церкви в период первых большевистских гонений на нее (к началу следующих гонений интеллигенция этого поколения была практически уничтожена или выслана за пределы России) во многом есть историческая заслуга о. Павла и его книги, что можно было бы легко показать, собрав воедино отклики современников на нее. Я не пытаюсь приписать Флоренскому мнимых заслуг: сомнениям его идеи подвергались при жизни и будут подвергаться и впредь, это закономерный удел существования любых идей. Мне хочется лишь отметить, что книга, в которой ищут сегодня многие искушений и от которой пытаются предостеречь, пока никого еще в искушение не ввела. При этом вполне допускаю, что многим нынешним читателям она окажется просто ненужной, или непонятной — *habent sua fata libelli*. Автор над этим не волен, он человек своего времени и своих задач, живущий, по точному слову Б. Пастернака, как «вечности заложник, у времени в плену».

А вот книга Г.А. Флоровского, принимаемая неохотно за образец церковной ортодоксии, напротив, играет весьма сомнительную роль в сегодняшней религиозной жизни, выдавая доктринерство и нигилизм за верность святоотеческому преданию. Но главное — она очень многим дает видимость понимания и способности суждения в областях, доступных лишь немногим избранным умам. Читая Флоренского, никто, по крайней мере, себя не воображает богословом, а читая Флоровского, к сожалению, воображают слишком многие, и совершенно напрасно,

что я и попытаюсь доказать, буде представится возможность, на статьях последователей Флоровского, о которых шла речь выше. На самом деле категоричность Г.А. Флоровского и его мнимая всеохватность есть своеобразный памятник все того же русского религиозного ренессанса в гораздо большей степени, чем работы о. Павла, имеющие иные мировоззренческие предпосылки. Перо же Флоровского, борющееся против нового религиозного сознания, заражено исканиями тех лет и реагирует во многом на идущие оттуда импульсы.

В нашей же стране и в наше время успех книги Флоровского глубоко не случаен, хотя сомневаюсь, что это комплимент для нее. Она стала своеобразным катехизисом для всех, кто, вчера обратившись в православие, хочет быть роялистом большим, чем король. Ее ортодоксальность и категоричность завораживающе действуют на сознание тех, кто вчера еще воспитывался под пионерский барабан и боролся за торжество коммунизма, хотя бы и научного. Всеи нашей системой человек приучен к однозначным решениям: еретик или святой, оттенков не существует, ну а готовности включиться в искоренение несогласных нам тоже не занимать...

В отношении же к наследию отца Павла книга Г.А. Флоровского играет вдвойне отрицательную роль: она не способствует, а мешает подлинной встрече с миром его идей, которая должна, наконец, произойти, прежде чем мы решим вопрос об их нужности или ненужности сегодня. Эти идеи только выбираются из-под глыб на свет Божий. Не беру на себя смелость утверждать, что, явленные во всей своей полноте, они покорят без исключения всех, подчеркну лишь еще раз, что их приятие или отвержение невозможны без полноты понимания, в нынешних нападках на Флоренского отсутствующего.

## ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

Сергей АВЕРИНЦЕВ

### OISEAUX EXOTIQUES: ПАМЯТИ МЕССИАНА\*

Над землею, где почил ты неслышно,  
стоит радуга звуков,  
радуга пасхальной славы.

В тепло преломленного цвета,  
в лиловое благоуханье  
слетаются из стран заморских  
небывалые певчие птицы,  
салятся по ветвям органа,  
окрест райского древа:  
напев их сладок и страшен,  
разгорается он, как пламя  
во тьме пространства мирового, —  
а после стихает при звуках  
проповеди Франциска;

их перья, как синие звезды,  
вспыхивают и гаснут.

Органист труды свои кончил,  
его руки сложены в покое.

2.5.92, Бонн (клиника)

\* Крупнейший французский композитор (1908–1992). Последнее его крупное произведение — опера, посвященная св. Франциску Ассизскому.

## STATERA FACTA EST CORPORIS

(На тему Симоны Вейль)\*

Весы, что выкуп весили,  
за мир сполна отмеренный,  
отъяв стяжанье Адово...

*Венанций Фортунат*

Как все сошлось, как точно все сошлось:  
итог всех долгих тяжб, итог всех правд  
несогласуемых. Открылась правда  
последняя, и эта правда — Крест.

Здесь, на Голгофе: в самой точке схода  
материков, у средоточья мира;  
над черепом Родителя людей.

Как все сошлось, как точно все сошлось:

вот жесткий брус, четырехгранный ствол,  
обтесанный. Ни ветви, ни листка;  
отсечено убранство. Это Древо  
есть образ непреложной прямизны:  
нагая истина, и чистота  
беспримесная. Немошь без прикрас,  
без утешений. То, чего нельзя  
вообразить; чего нельзя подделать  
воображением. И вот *весы*,  
*что выкуп весили, за нас сполна*  
*отмеренный*. Без листьев этот ствол,  
нагой и мертвый; и висит на нем  
нагой и мертвый Праведник. Вся правда  
исполнена. Во всем пространстве мира  
для праведного: место на кресте.  
Что мы одно оставили для Бога  
неоскверненным: немощь без прикрас.

Как жесток ствол, как тяжелеет тело...

*Москва, 1986.*

\* Крупнейший религиозный мыслитель (1909-1943), автор, в частности, книги «Тяжесть - благодать» (La Pesanteur et la Grâce) и «Укоренение» (Enracinement). См.: «Вестник РСХД», № 103, 1972 г.

\*

Завидую тебе, земля сырая:  
С какою жадностью сжимаешь ты  
сокровище, чьи чистые черты,  
притихший, созерцал еще вчера я.

Завидую самой лазури рая,  
что душу из-под гробовой плиты  
умчала в плен несытой высоты,  
перед другими двери запирая.

Завидую толпе святых теней,  
соседствующих в синеве надзвездной  
с ее святою тенью, но сильней

завидую всем сердцем Смерти грозной,  
что жизнь мою убила вместе с ней,  
а душу, душу призовет так поздно!

\*

Я у окна задумался однажды,  
загадочным виденьем пораженный:  
два пса гнались за ланью оробелой,  
такой красивой, что влюбился б каждый, —  
ее бы сам Юпитер выбрал в жены!  
Был слева черный пес, а справа — белый:  
за жертвой ослабелой  
они бежали, повинуюсь кличу,  
и в мясо нежное вонзали зубы,  
покуда камень грубый  
не оковал желанную добычу.  
Чем я теперь потерю возвеличу?

Потом я парусник увидел в море,  
весь из эбена и слоновой кости,

прекрасный в пене чистого потока,  
и тихие его встречали зори,  
и вал свинцовый не вскипал от злости,  
и небосвод не нависал жестоко,  
Как вдруг задул с востока  
осенний ветер, мрачный и свирепый, —  
он груз бесценный, наполнявший трюмы,  
обрушил на угрюмый  
скалистый берег, разбивая в щепы.  
О как стихии яростные слепы!

Среди деревьев я увидел стройный  
священный лавр в торжественном величье  
и наслаждался раем с той минуты:  
так сладостно в листве его спокойной,  
звеня, переливались трели птички,  
что мира дольного ослабили пути.  
Но смерч поднялся лютый  
и вырвал с корнем рощу колдовскую,  
сверкая в сердце ужаса ночного.  
Где отыщу я снова  
такое деревце и тень такую?  
С тех пор я в одиночестве тоскую.

В тени ветвей, под шум листвы напевный,  
струился из-под камня ключ журчащий,  
сомкнувшиеся оглашая своды.  
Устав от пыли и жары полдневной,  
не сиживал пастух в приветной чаще,  
а нимфы затевали хороводы.  
На шепчущие воды  
смотрел я, прославляя мудрость Божью,  
как вдруг земля разверзлась бездной мрачной  
и выпила прозрачный  
ручей, стекавший к скальному подножью,  
и отвернулся я, объятый дрожью.

Я птицу-Феникс в беспредельной сини  
узнал по оперенью, по лучистой  
короне, что и ночью золотится.

Казалось, нет бессмертнее богини,  
но камня, где иссяк источник чистый,  
и лавра наконец достигла птица.  
Все в мире прекратится! —  
Увидев обнажившиеся корни  
и груды листьев на краю провала,  
до смерти заклевала  
она сама себя и в бездне горней  
исчезла, — есть ли горе непритворней!

Среди цветов сияющего луга  
я госпожу задумчивую встретил,  
и с той поры меня то в жар, то в холод  
бросает мысль о ней, — ах, как упруго  
и скромно грудь вздымалась, как был светел  
подобный снегу лоб, высок и молод!  
Но саван был приколот,  
туманный, к будущей ее порфире:  
цветущих дней она не удержала, —  
змеи жестокой жало  
открыло ей тропу к лазурной шире.  
Одни лишь слезы вечны в этом мире!

Канцона, заключить с тобой мы вправе,  
что злополучные виденья эти  
мечту о смерти разожгли в поэте.

\*

Мадонна, славная короной звездной,  
тебя с рожденья солнце облачало  
в свои одежды, наполняя светом!  
Для гимнов праведных ищущему начало,  
но как достичь тебя молитвой слезной  
без помощи Того, кто в мире этом  
тебе был Сыном? Удостой ответом  
томящегося жаждой.  
Мадонна, знает каждый,  
как страдаешь ты рукам воздетым.

Дозволь же чувству в слово претвориться  
и горсть земного праха  
избавь от страха,        Небесная царица.

Мадонна, каплю благостного масла  
ты для лампы сберегла в сосуде,  
и ложе мудрых дев не опустело.  
Твоим щитом от бед хранимы люди,  
дабы лампада жизни не угасла  
и разум не умолк осиротело.  
Ты осуждаешь страсть, что тяготела  
над тьмой неправосудной,  
Мадонна, взор твой чудный,  
узревший на кресте Господне тело,  
не замечает, как я слаб и грешен,  
как маюсь без подмоги,  
в конце дороги        советом не утешен.

Мадонна, нет на свете совершенней  
твоей красоты. Она лучом чудесным  
сияет в райском и в людском жилище.  
Твой Сын, что был тебе Отцом небесным,  
сошел в обитель мрака и лишений,  
спасая смертный род, слепой и нищий.  
На всей земле достойнее и чище  
не отыскал Он девы.  
Мадонна, слезы Евы  
не орошат отныне нашей пищи.  
До милости твоей, о Мать Божья,  
хочу я быть возвышен,  
тобой услышан        у горнего подножья.

Мадонна, светлой осиянна твердью,  
ты между женами благословенна —  
мятущейся души сочти потери!  
Твоя вовеки слава незабвенна,  
ты жизнь дала святому милосердью,  
для преступлений затворяя двери.  
Ты имя матери, жены и дщери  
в одно связуешь имя.

Мадонна, за твоими  
деяньями слежу в счастливой вере,  
избавленный заступницей такою  
от казней невозбранных.  
В Христовых ранах        я сердце успокою.

Мадонна, нет тебе на свете равной,  
и не было, и никогда не будет,  
в невесты Божьи избранная дева!  
Другая этой славы не добудет:  
за ум твой совестливый, благонравный  
Он непорочное восславил чрево!  
Страной, где нет ни зависти, ни гнева,  
скорбящего порадуй, —  
Мадонна, стань преградой  
для плевелов греховного посева.  
Душа моя взывает на коленях  
к водительнице строгой:  
«Прямой дорогой        веди меня в моленьях!»

Мадонна, ты звездою путеводной,  
звездой морей горишь во мраке диком,  
ты многих для молитвы вразумила.  
Лишь я один кричу предсмертным криком, —  
взгляни: скорлупкою в пучине водной,  
улав от бурь, ношусь я без кормила.  
Душе потерянной ничто не мило.  
Излить надежду в гимне,  
Мадонна, помоги мне,  
дабы врага ты верой посрамила, —  
как первенец, сошедший с небосклона  
во избавление наше  
и, храма краше,        твое отверзший лоно.

Мадонна, сколько слез я пролил тщетно,  
взывая к той, чье сердце светозарно,  
какие только не узнал печали!  
Не стал мне отчим домом берег Арно,  
судьба со мной строга и неприветна,  
живу одною мыслью о причале.

Хвалами смертной красоте звучали  
возвышенные строки, —  
Мадонна, близки сроки,  
ведь я в конце пути, а не в начале!  
Мелькают дни, как стрелы, и всеильны  
одни грехи и казни,  
но неотвязней            грядущий мрак могильный.

Мадонна, ты в моем услышишь плаче  
тоску по мертвой, что еще при жизни  
была причиной слез моих и боли.  
Но повода я не дал укоризне,  
а, впрочем, разве вышло бы иначе,  
откройся я, признайся поневоле?  
Мне б сожаленья душу искололи  
при виде перемены.  
Мадонна, облик тленный  
дерзну ль сравнить с царицей на престоле?  
С той, что в единый взгляд вбирает землю,  
где я под смертной сенью  
ключи к спасенью        из рук ее приемлю.

Мадонна, каждого, кто верой крепок,  
ты призываешь к истинной надежде, —  
так снизойди же до меня, взирая  
не на ничтожество мое, но прежде  
на образец, — ведь я всего лишь слепок,  
подобье жалкое владыки рая.  
Меня скалою сделала вторая  
Медуза взором властным, —  
Мадонна, кротким, ясным  
рыданьем грудь моя полна до края!  
Пускай же слезы грешника седого  
текут светло и строго:  
он помнит много        безумства молодого.

Мадонна, с кроткой участью земною  
ты связана, как цепью нераздельной,  
земным рожденьем — нет в тебе гордыни!  
О если образ красоты скудельной

с таким восторгом почитался мною,  
какой хвалой тебя восславлю ныне?  
О если за крупницей благостыни  
я воздеваю руки,  
Мадонна, через муки  
очищены слова о Божьем Сыне  
и вздохи, и рыдания, и мысли.  
В морях воздвигни сушу,  
скитальца душу        к неизгнанным причисли.

Мелькают дни, конец пророча скорый,  
жестоко время мчится.  
Мадонна, страх стучится  
мне в грудь, но чаще — совести укоры.  
Когда б твой Сын рассеял мрак кромешный,  
едва смежу я веки,  
покой навеки            душе даруя грешной!

*(перевод Романа Дубровкина)*



Марина Ивановна Цветаева

## К столетию Марины Цветаевой (1892-1941)

---

### АНКЕТА «ВЕСТНИКА»

1. У Марины Цветаевой несколько ипостасей: поэт, прозаик, драматург, мастер эпистолярного жанра. Какая из них Вам кажется наиболее существенной или Вам особо близка?
2. Принимаете ли Вы Цветаеву всю? Или от чего-то в ней, в ее творчестве испытываете отталкивание?
3. В поэтическом творчестве М. Цветаевой — какой период Вы предпочитаете?
4. Назовите пять самых любимых Вами стихотворений М. Цветаевой.
5. Как определить в нескольких словах основное мирочувствие Цветаевой и основные направления ее поэтики?
6. О Цветаевой написано много. Какую книгу (статью) о ней Вы считаете наиболее ценной? Какие аспекты ее жизни и творчества по-Вашему еще не раскрыты?

## Анна СААКЯНЦ

1. Из нескольких ипостасей Марины Цветаевой (поэт, прозаик, драматург, мастер эпистолярного жанра), на мой взгляд, все существенны в одинаковой степени; ни одной из них не могу отдать предпочтения. В каждом жанре Цветаева достигает поразительных результатов.

2. Принимаю Цветаеву, могу сказать, почти всю, хотя некоторые ее вещи мне не близки, и даже несколько раздражают. Не люблю ее юношеского самолюбования и эпатажа в некоторых стихах 1913–1914 годов. Отталкиваюсь от таких вещей, как «Поэма Воздуха» и «Новогоднее» — хотя эти вещи *гениальны* своими прозрениями, «вторжениями» в Запредельность; отталкиваюсь также от некоторых писем. Всему этому есть чисто психологические объяснения, на которых останавливаться не буду.

3. В поэтическом творчестве Цветаевой предпочитаю период с 1921 по 1924 гг. (почти целиком книги «Ремесло» и «После России»).

4. Пять самых любимых стихотворений: «О, всеми ветрами...» (из цикла «Георгий»), «Раковина», «Двух станов не боец, а — если гость случайный...», «Отцам» («Поколенью с сиренью...»); перевод «Плаванья» Бодлера, который — больше, чем просто перевод...

5. Определить в нескольких словах основное мироощущение М. Цветаевой и основные направления ее поэтики — задача почти невыполнимая. Как определить мироощущение гениальной личности? С ее оттолкновением от «жизни, как она есть», и одновременно огромной жизнеутверждающей силой? С вечным противостоянием в ее мироощущении — и соответственно в творчестве — *быта и бытия*, Земли и Неба, Эроса и Психеи и т. д. и т. п. С ее сокрушительными страстями, поистине шекспировскими; с ее «тайным жаром», который единственно

и означал для нее Жизнь, а значит — Любовь, — любовь во всех ее видах и проявлениях... Цветаева — это вечно познаваемая, но никогда до конца познанная быть не могущая вселенная, и каждый, кто захочет соприкоснуться с нею, всю жизнь будет открывать для себя все новые и новые ее тайны. В это же входит и проблема: «основные направления ее поэтики». *Поэт и мир* — общее обозначение, и мириады путей поэта в лабиринте бытия дают эти самые «направления».

б. Я, к сожалению, знакома не со всеми, вернее, только с русскоязычными или переводными работами, посвященными Марине Цветаевой. Поскольку сама занимаюсь ею долгие годы, то, как правило, почти все, что попадает мне в руки, не представляет для меня интереса — просто и исключительно по той причине, что всегда оказывается: я это уже «проходила», обдумывала, осмысляла. (Имею в виду психологию, судьбу, мотивы творчества, — об этом у меня готова большая книга в двух томах). Что же до филологических, научных изысканий, то это меня никогда не интересовало и не казалось нужным, не имело, с моей точки зрения, смысла. Из написанного о Цветаевой наиболее интересной и ценной представляется мне книга Марии Белкиной «Скрещение судеб» — это не только свидетельство современницы, но и подробное проследование крестного пути ее последних двух годов в России.

О том, какие аспекты жизни и творчества Марины Цветаевой еще не раскрыты, можно говорить долго, — потому что изучение только началось. Это — и феномен первых ее поэтических сборников «Вечерний альбом» и «Волшебный фонарь»; и русские поэмы-сказки; и биографический аспект и психология лучших лирических пьес и поэм; словом — как принято говорить: начать и кончить. Пока что могу сказать, что сделано еще очень мало — хотя я с уважением отношусь ко всем, кто работает над Цветаевой долгие годы. Но перечислять имена и выставлять «оценки» считаю делом нескромным и амбициозным.

## Александр СУМЕРКИН

1. Думаю, что Цветаева все же в первую очередь поэт, и именно ее поэзия обусловила интерес к остальным жанрам ее творчества.

2. При всем формальном разнообразии Цветаева по сути едина — вряд ли можно ее поделить на «приемлемую» и «отвергаемую».

3. Все после 1915 года.

4. «Вот опять окно...» (1916)  
«Как начнут меня колеса...» (1921)  
Занавес (1923)  
Стихи сироте (1936)  
«Все повторяю первый стих...» (1941)

5. Основное мироощущение — полемическое противостояние; в поэтике — борьба с очевидностью за внутренний смысл слова и речи.

6. Мария Белкина. «Скращение судеб» (М., «Книга», 1988). Мне кажется, исследователи порой упускают из виду полемическую направленность цветаевских суждений (как поэтических, так и прозаических) и принимают их за безусловную истину. Хотелось бы большей осторожности в обращении с цветаевскими текстами в биографическом контексте. Недостаточно исследован вопрос о влияниях (полемическое цветаевское утверждение о «неподвляемости» — один из примеров того, о чем было сказано чуть выше).

## Юрий КУБЛАНОВСКИЙ

1. В каждой из перечисленных «ипостасей» (за исключением драматургической) многое меня привлекает, что-то отталкивает... Но все-таки, трудно считать Цветаеву «прозаиком»: она — верней — эссеист. Впрочем,

о повествовательном мастерстве ее высоко отзывается Солженицын; неординарный динамизм (лаконизм) цветаевской фразы и описаний, экспрессия не чрезмерная, как порою в стихах, — тут есть чему поучиться при желании выхода из эклектичных натуралистических тупиков беллетристики, которую еще Мандельштам называл «ползучей». И не случайно рядом с Цветаевой Солженицын упоминает Замятина.

2. Юбилейная анкета скорее предполагает, кажется, славословие, Ваш же вопрос «провоцирует» на обратное. Что ж, назову некоторые черты стиля и личности Марины Цветаевой, мешающие ее любить: прежде всего неумеренная, коробящая экзальтация — столь противоречащая натуральному человеческому теплу — и в стихах, и в письмах: всегда все на несколько тонов выше, чем того требует реальность. Это проявляется зримо в обилии восклицательных знаков: иногда по четыре на четверостишие! Раздражает имманентная, но и едва ли не декларативная дисгармония с миром, постоянная ему оппозиция, словно пародирующая романтическое противостояние окружающему. А в противовес этой оппозиции Цветаева иногда чересчур уж широко раскрывает объятия тем, кто в этом не очень и нуждается: Блоку, Ахматовой, Мандельштаму и т. д., Цветаева не умеет вступать в гармоничные, адекватные отношения с бытием. И потому, хоть она и боготворит Пушкина, трудно припомнить стихотворца более чуждого пушкинскому мироощущению, чем Цветаева... Цветаева всегда на стороне того, кто в данный момент кажется ей «слабым» — вне зависимости от его объективной вины или правоты, и это девальвирует ее «донкихотство». Она может быть за богатого против бедного, за белого против красного, за красного против эмигранта, за гедониста против добропорядочного — и наоборот: только б конфликтовать с общепринятым. (Маленький пример: все в меру сил стараются, разумеется, привить своим детям начатки морали; Цветаева перечит и тут, напугав Алю: «Знай одно: что завтра будешь старой. Остальное, деточка — забудь!» Для июня 1917-го — особенно актуальная педагогика.)

Наконец, лирический поток у Цветаевой не отцежен, можно, конечно, щепкой понестись по его течению, но по мне поэзия не должна требовать от читателя подобного транс...

3. Памятно и нравится у Цветаевой — с известными оговорками — как раз то, чего терпеть не мог Мандельштам: московские стихи, когда она «дарит Москву» — суриковско-юновскую, — выступая в качестве своеобразного, опять же несколько экзальтированного провинциального гида. И драматично, что первые превосходные стихи Цветаевой, после того, как голос ее окреп — обращены именно к Мандельштаму. В то время ее стих был в общем-то довольно «воспитанным», но она уже предчувствовала «недоброе»: «Что вам, молодой Державин, Мой невоспитанный стих!»

А как трогательна даже вызывающая неловкость за Цветаеву концовка одного из стихотворений к Ахматовой — когда знаешь дистанционирующий снобизм «Царскосельской Музы»: «И залепетать, и вспыхнуть, И круто потупить взгляд, И, всхлипывая, затихнуть — Как в детстве, когда простят». Наигранный патетичный гонор сводится вдруг — лишь на первый взгляд неожиданно — к инфантильной слабости. И вот чувствуешь, что... щемяще любишь Цветаеву.

4. Есть десятки обожаемых мною цветаевских строк, но пять любимых стихотворений затрудняюсь назвать... Очень люблю вот это: «Бог ручною бегонией на окне не растет». Или неожиданно классическая прекрасная строфа, памятная мне с юности (да и все стихотворение чудесно: «Рельсы», 1923):

Растекись напрасною зарею,  
Красное, напрасное пятно!  
...Молодые женщины порою  
Льстятся на такое полотно.

5. Я уже говорил, что едва ли не основополагающая доминанта цветаевского мироощущения — неоромантическая оппозиция: герой (поэт, крысолов, Пугачев и т. п.)

— филистер (читатель газет, «песнеубийца» Николай I и т. п.). Мир Цветаевой, тон Цветаевой — *пафос*, пафос творчества, пафос творца, пафос, как она выражалась, *чары*. И тут она пересаливала, утверждая, к примеру, что в «Капитанской дочке» Пушкин весь во власти пугачевской «чары», а остальные там — просто «хорошие люди», которых автор не любит. Странная глухота, вот что значит мировоззренческий эгоцентризм! По мне дак ровно наоборот: весь Пушкин 30-х годов, это «предпочтение» — глубинное — Мироновых, Гриневых, Белкина — романтичному демонизму. Цветаева попросту не заметила зрелого религиозного здравомыслия, почвеннической органики Пушкина. Причем несколько горячечный романтизм причудливо сочетается в поэзии Цветаевой с холодком, в общем-то, мало свойственным отечественной поэзии. Вот три таких разных холодноватых поэта: — романтик Цветаева, публицист Маяковский, экзистенциалист Бродский.

6. В силу целого ряда конкретных причин и поводов восприятия Цветаевой в советских условиях — есть опасность, что ее поэзия и судьба становятся почти явлением... массовой культуры. Отсюда обывательское запанибратство, якобы интимно уважительное, на деле — объективно унижающее; о поэте, как ни о ком часто, говорят просто «Марина», никому не придет в голову так запросто фамильярничать с Осипом или Владиславом. Можно, правда, расценить это как особенную любовь, но которая всегда опасна, так как профанирует и оглушает то, что требует к себе безусловного высокого уважения. Верная «постановка голоса» в отношении Марины Цветаевой тем более актуальна, что в ближайшее время выплывет, очевидно, дело Эфрона. И тут нам будет очень важно отнестись с историческим пониманием и тактом к драматичному положению Марины Цветаевой в последнее десятилетие ее парижской жизни...

Я очень люблю стихи о Цветаевой Семена Липкина и Арсения Тарковского. Лучшая книга последних лет, по моему, воспоминания М.И. Белкиной «Скращение судеб» (из-во «Книга», 1988).

1. Поэт.

2. В юности принимала Цветаеву всю, с восторгом... Сейчас с сожалением отмечаю, что стала сторониться чрезмерной аффектации, экзальтации иных цветаевских вещей. Справедливости ради замечу, что все, кажущееся мне нынче издержками — совершенно закономерно и естественно в системе того необыкновенного существа, того взрослого ребенка, каким она и осталась до самой своей гибели. Этот невероятно одаренный, заброшенный и своенравный ребенок рано осознал свою невиданную власть над словом («...устав от вас, враги, от вас, друзья, и от уступчивости речи русской...») — и всю жизнь, и от минуту не забывал о своем предназначении, стремясь в сказках, поэмах, драмах, трагедиях, пьесах, лирических сатирах, в автобиографической, историко-литературной, мемуарной, философско-критической, эпистолярной прозе — стремясь воплотить все то, что было задумано природой и заложено Богом, весь строй своей великолепной, неустанно развивающейся и крепнущей души. С годами я, читатель, все более укрепляюсь в своем нежно-грустно-благодарном сочувствии этой безмерной детской душе, и делаю упрек себе самой — стало быть, мной потерян настрой на ту «высоковольтную тягу», которая посылается в строчках от поэта читателю... Это грустно.

3. Мне бесконечно милы ранние цветаевские шедевры, но поздняя Цветаева, там, где она суше, строже, обреченнее — становится все роднее и ближе. Чего стоят ее стихи, которые я для себя обозначаю как «галеры» — оснащенные бесчисленными тире, словно те деревянные гребные военные суда, где в один ряд от 16 до 25 пар весел, и на каждое весло — 5 или 6 гребцов-невольников, прикованных к ножным упорам... Стихи эти с громадным количеством не только весел-тире, почти физически помогающих движению, экспрессии слова, но со множеством вопросительных и восклицательных знаков, с частым курсивом, с авторскими ударениями, со словоразделениями — через те же тире, со слогоразделениями — через дефис, с паузами,

анжамбеманами, с распеваниями отдельных слов, с резким обрывом стиха, когда разговор исчерпан, необходима точка, и не до рифмы... В «галерах» сконцентрирована порой значительная энергия, в них — стремление к цельности и безупречной точности, нежелание жертвовать системе стихосложения и капли смысла, в них же, бесспорно, неустанная забота о читателе, хотя опять, справедливости ради замечу, что мне, читателю, порой мешает эта нотная разлинованность цветаевского стиха, утомляет и несколько даже раздражает меня. Впрочем, и эта усталость читателя была Цветаевой в свое время «просчитана»...

4. Генералам двенадцатого года (26 декабря 1913).  
«Облака вокруг, Купола вокруг...» (Стихи о Москве, 31 марта 1916).  
Рассвет на рельсах («Покамест день не встал», 12 октября 1922).  
«Что же мне делать, слепцу и пасынку...» (Поэт, 22 апреля 1923).  
Сад («За этот ад, За этот бред...», 1 октября 1934).

5. а) основное мироощущение Цветаевой и  
б) одно из основных направлений ее поэтики рискованно выразить ее же девизами:  
а) «Под свист глупца и мещанина смех —  
Одна из всех — за всех — противу всех!»  
(Роландов рог, март 1921).  
б) «От вчерашних правд  
В доме смрад и хлам.  
Даже самый прах  
Подари ветрам!»  
(«Берегись...», 8 августа 1921).

Это даже не напоминание Адаму, читателю, самой себе — а четкая просьба, почти приказ — представляется мне ключом к радикально обновлявшейся, постоянно регулировавшейся, предельно искренней и необычайно динамичной живой стихотворной системе Цветаевой.

6. Анастасия Ивановна Цветаева. «Воспоминания», М., «Советский писатель», 1971 год.

### Элла КРЫЛОВА\*

1. Поэзия, понимаемая мной как изреченный модус духа, уловляющего в преходящем черты сущего (и Сущего), уже невозможна без Марины Цветаевой. Ее поэтический гений проступает сквозь любую творимую им форму, дойди до нас только проза или письма, едва ли бы мы усомнились, что имеем дело с поэтом.

2. Жертва бывает чересчур велика, чтоб ее принять. Неловко взять последнюю рубашку, о свежесодранной коже что и говорить. Хочется защититься от щедрости, с которой не можешь состязаться.

3. Не отделяя творчества поэта от его личной судьбы, скажу — московский (до отъезда). Дальше — не до эстетства. Понимаете?

4. Стихи Цветаевой не кристалличны (в отличие от стихов, например, Мандельштама), поштучный отбор затруднителен. Ее поэзия волно-, вихреобразна, и какую волну вычленишь, предпочесть? Мне очень дороги циклы: «Хвала Афродите», «Ученик», «Деревья», «Двое». И никак не обойтись без «Поэмы конца» и «Крысолова»...

5. Катастрофический экзистенциализм. Неприятие мира обыденности, бунт против «золотой середины», чреватой серым. Противостояние миру сему — мира внутреннего — праздничного, грозowego. Любовь и творчество — выход из поденной суеты в инобытие (в Бытие).

6. Статья Бродского о «Новогоднем» — лучшее, что мне довелось прочесть. Бродский анализирует не формально,

\* (Год рождения 1967). В 1991 году обратила на себя внимание любителей поэзии — обширными подборками в «Знамени» и др. журналах. Стихи Крыловой будут опубликованы в одном из ближайших номеров «Вестника»...

а по существу, это позволяет ему по одному лишь стихотворению восстановить (воспроизвести) весь цветаевский космос.

Цветаева, вскормленная, как и все русские поэты, языческим молоком, нелинейная и парадоксальная, ближе к Христу, чем иные декларированные христиане, ибо она доказала — непреднамеренно, тем убедительнее — всей своей жизнью, что заповедь Христа — исполнима. Здесь Голгофа Цветаевой, но и ее Фавор.

### Семен ЛИПКИН

1. О мире поэзии Марины Цветаевой хочется сказать словами Платонова: «Прекрасный и яростный мир». Как поэт, Цветаева на порядок ниже Ахматовой, но проза ее намного выше ахматовской. Цветаева одинаково сильна и в стихах, и в прозе, и в этом смысле напоминает нам Пушкина, Лермонтова, Бунина. Она и критик блестящий, тому свидетельство, например, ее разбор выполненного Жуковским перевода гетевского «Лесного царя». Что же касается пьес Цветаевой, то они мне интересны только потому, что принадлежат перу Цветаевой.

2. Принимаю не всю. Как и все значительные русские поэты, начиная от авторов Хотинской оды и Фелицы, Цветаева с большим успехом развивала возможности поэтического языка. В то же время она потратила много сил и темперамента на усложнение версификации, и не потому ли у Цветаевой молитва порою становится шаманским камланием. В последнем бывал грешен и молодой Пастернак, в чем он раскаивался в свои зрелые годы.

3. Ранний, русский, хотя и за границей она создала немало стихов, которые навсегда останутся в родной литературе, в сердце читателей, число которых, да и качество, как я надеюсь, возрастет в третьем тысячелетии.

4. «Ты запрокидываешь голову...», «Из рук моих — рукотворный град...», «Как правая и левая рука...», «Привычные к степям — глаза...», Поэма конца.

5. Мирочувствие Цветаевой я воспринимаю как христианское. Речь идет не о конфессии или обрядности, а о глубинном, сердечном и теплом, идущем непосредственно от Нагорной Проповеди христианстве, которое я, исповедующий иудаизм, люблю. Поэтика Цветаевой движется не по асфальту, она мечется в лесу темного двадцатого столетия в поисках человека, а, значит, Бога.

6. Из написанного о Цветаевой многое заслуживает внимания. Наилучшей работой кажется мне статья Ходасевича.

### Вероника ЛОССКАЯ

1. У Марины Цветаевой проза может быть более доступна, чем некоторые стихи 20-х гг. Но Цветаева остается для меня поэтом в первую очередь, хотя творчество ее теперь составляет одно неделимое целое.

2. Я очень не люблю «Федру», и вообще не особенно ценю ее драматургию. Кроме того, переводя «Наталью Гончарову» на французский язык, я обнаружила блестящие мысли о творчестве и о призвании творца — художника или поэта, — но также несколько отступлений, которые, как мне кажется, лишние и отвлекают внимание от главной темы. «Молодец» и «Царь Девица» меня немного пугают, быть может из-за такого осязаемого присутствия нечистой силы; и я конечно эти вещи не очень-то понимаю. Наконец с эпистолярным ее наследием вопрос сложнее: некоторые письма производят тяжелое впечатление, в других ценишь цветаевский юмор, но для меня лично письма остаются тесно связанными с биографией, поэтому я их не могу читать «с удовольствием».

3. «Зрелая» Цветаева мне ближе, чем ранняя, я считаю, что «Ремесло» и «После России» действительно совершенны и по композиции отдельных стихов, и по силе вдохновения, и по всему словесному богатству. Но я очень люблю «Юношеские стихи», многие отдельные стихотворения обеих «Верст» и «Лебединого Стана».

4. Самый трудный и вместе с тем занимательный вопрос. Можно спорить часами о «любимых» стихотворениях. Чтобы все же ответить, я назову в разбивку: «Я вижу тебя черноокой — разлука», весь цикл «Бессонница», «Воды не перетеплил», «Балкон» («После России»), «Я пришла к тебе черной полночью», всего «Крысолова», «Поэму воздуха»... уже больше пяти!

5. Основное мироощущение Цветаевой по-моему уход и отказ. О ее поэтике сказать в нескольких словах я не могу. Есть вещи, которые у нее основные, но это надо продумать и увидеть в них органическую связь. Для краткости скажу: ее стихи, как мне кажется — огонь и воздух, динамика ее вертикальная, характерно сознание своего «высокого» призвания и т. д.

6. Больше всех других я ценю книгу В. Швейцер, даже если некоторые аспекты в ней разработаны в ущерб другим, затем наиболее полные американские книги Дж. Таубман и С. Карлинского.

Я считаю, что почти не разработана тема «женской» лирики: что значит, что Цветаева и поэт и женщина; надо еще очень серьезно пересмотреть связь Цветаевой с политической деятельностью С. Эфрона, вставив ее в исторический контекст и осветив всю сложность жизни первой эмиграции во Франции; наконец именно поэтика Цветаевой еще изучена только очень фрагментарно.

### Олеся НИКОЛАЕВА

1. Цветаева прежде всего поэт. Все прочее ее творчество от переизбытка дарования и ума, жадного до предметов, сюжетов, мотивов, жанров.

На ее прозе, драматургии и даже на частных письмах, к которым она относилась именно как к литературному жанру, стоит ее поэтическая мета — эта повышенная концентрация, напряженность и многозначность слова, метафоричность, аллитерация, смысловая рифмовка.

2. Цветаеву я принимаю всю как явление, не поддающееся рассечению.

Отталкивает меня все, чем она так бравирует — эта «безмерность в мире мер» — аффектация, женская истеричность, холерический повышенный тонус: ее эмоциональная диктатура. «Невесомость в мире гирь», в конце концов, оборачивается тяжестью и вязкостью.

Впрочем, я слишком хорошо помню предупреждение из «Апокалипсиса» всем, кто не был здесь «ни холоден, ни горяч».

Самой «роковой» из ее страстей была любовь к роковым страстям. Быть одной «из всех — за всех — противу всех» было не только ее жизненной, но и эстетической установкой. Господь смирял ее всю жизнь — бедностью, унижением, заботой, волоча ее «по праху земному». Но она говорила «нет», кликала к себе «судьбу роковую», заговаривала жизнь, взвинчивала чувства и, в конце концов, горела в этом огне со всем своим утлым скарбом.

3, 4. Я люблю Цветаеву не стихотворениями, а «кусками» — четверостишиями, строчками. Люблю ее «Деревья», «Провода», «Бузину» — многое; трудно выделить именно пять любимых стихотворений.

5. Чувство избранничества: самодостаточность и изгойство.

В ней сходятся черты, присущие романтизму: эта натяженная антитетичность, не поддающаяся синтезу: гордыня и унижение, своеволие и жажда поклонения, непосредственность и нарочитость. Ей необходимо было кем-то восторгаться, кого-то боготворить. Но объект ее поклонения обязан был играть отпущенную роль по законам именно Цветаевской пьесы — иначе ему грозило развенчание и отлучение. (Как Ахматовой).

Цветаева любила сама писать сценарии, по-своему переиначивать сюжеты жизни, распределять роли, составлять диалоги.

Поэтика Цветаевой отличена пафосом борьбы — со словом, с миром, с Богом. Удивительно переплетаются в

ее стихах классический стих с фольклорным, народные заговоры — с публицистическими элементами.

6. Пожалуй, лучшее о Цветаевой — статья Ходасевича и стихотворение Бродского «Новогоднее».

### Инна ЛИСНЯНСКАЯ

1. Все, что написано Мариной Цветаевой, представляется мне бесспорно существенным. Между тем, ее поэзия мне гораздо необходимее ее прозы. Почти самоубийственная обнаженность всех нервных окончаний цветаевской души, составляющая суть ее поэзии, не только не вызывает во мне необъяснимую тревогу, а, напротив, спасает от чувства одиночества и неприкаянности. А стремительно-волшебная проза Цветаевой, такая же обнаженно-напряженная, как и ее поэзия, настолько взвинчивает меня, что перехватывает горло. Поэтому к цветаевской прозе-мемуарам, статьям, письмам я возвращаюсь крайне редко — в самые безмятежные часы моей жизни.

2. Принимаю всю Цветаеву как Божью данность. Т.е. принимаю так, как принимаю любимое море, и среднерусский лес, и нелюбимые мною горы.

3. Поздний период стихотворчества Цветаевой люблю меньше, чем ранний. Скажем, в «Верстах» «с этой безмерностью в мире мер» восхищаюсь всем. Здесь и горячий трепет мысли, и стойкость чувства, и тайна, хотя, казалось бы, у такого распахнутого настезь поэта не может остаться места для тайны. А какое богатство метров, ритмов и рифм! А вот ко многим стихотворениям и поэмам позднего периода остаюсь равнодушной, ибо Цветаева, вырываясь вон из всех мыслимых и немислимых канонов формы, поневоле заставляет меня следить за оболочкой слова, а не за его душой. Это обстоятельство препятствует моей радости сопереживания — со-мыслия, со-видения.

4. Очень трудно определить всего пять любимых стихотворений Цветаевой. Поэтому извлеку по одному из

разных тематических гнезд поэта: «Ты запрокидываешь голову...» «Идешь, на меня похожий...» «Над синевую подмосковных рощ...» «Благословляю ежедневный труд...» «Кто-то едет — к смертной победе...» (из цикла «Деревья»).

5. Творчество Цветаевой кажется мне соединением язычества и христианства. Цветаева молится Богу не со смирением, а с богоборческой требовательностью, настойчивостью, понимая себя как избранницу и посланницу Бога. Наверно, так оно и есть.

Непросто определить кратко и емко поэтику Цветаевой, но попробую.

а) В поэтике Цветаевой легко обнаруживается ее народность. Это цветаевские привороты, заклинания, причитания, параллелизмы, столь свойственные русскому фольклорному мышлению, например: «В лоб поцеловать — заботу стереть» или «Полюбил богатый — бедную».

б) Цветаева с ее неукротимой фантазией наделена, как никто другой, высоким артистизмом преображения себя в своего героя. Так, в цикле «Магдалина» поэт даже от имени Христа говорит.

в) У Цветаевой большую нагрузку берут на себя многочисленные тире. Это не просто знак препинания, заменяющий опущенное слово. Чаще всего это — опущенные смысловые звенья, но тире имеет почти мистическое свойство подсказки, и поэтому эти звенья далеко не так таинственны, как у Мандельштама.

г) Я уже говорила о несметном богатстве цветаевских рифм и метров. В этой области ее поэтика имела продолжателей даже у ее старших современников. Так, стихотворение «Кавалер де Гриз! Напрасно...», благодаря необычному ритму и строфическому построению, есть новая музыка в русской поэзии, и это стихотворение Цветаевой послужило источником музыки для Кузмина (2-ой удар из цикла «Форель разбивает лед») и для мощной ахматовской симфонии «Поэмы без героя».

6. Из тех работ, посвященных творчеству Цветаевой, какие мне попадались, особенно ценю то, что написал Бродский о стихотворении «Новогоднее». Проанализиро-

вав только одно это стихотворение, Бродский вдохновенно раскрыл все главные черты цветаевской поэзии.

На вопрос, — какие аспекты жизни и творчества Цветаевой остаются нераскрытыми, — у меня один ответ: аспекты жизни, пока еще не освещенные, могут быть открыты, в особенности — в начале будущего века, как распорядилась Ариадна Эфрон. Что же касается аспектов творчества, то к уже существующим исследованиям будет с течением времени прибавляться все новые и новые.

### Никита СТРУВЕ

1. Конечно, М.Ц. — прежде всего или, говоря ее словами, *пуще* всего — поэт. Поэт она и в остальных жанрах, что отчасти объясняет неудачу ее драматургии (поэт — монофоничен, драматургия — полифонична). А вот как эпистолярница М.Ц. непревзойденна: в каждое письмо она вкладывает всю себя: дух, быт, стиль. Любое ее письмо, даже самое незначительное — произведение искусства.

2. Принимать поэта можно только целиком, в его двойственности, полярности, трагизме. Это не значит, что полюсы его творчества одинаково близки. У М. Ц. дерзновение преобладает над целомудрием (в противовес Ахматовой), полет над бытийственностью, восторг над созерцанием. Уязвимая обнаженность (искренность, так до дна) прикроется со временем мифологизацией, стилистическими ухищрениями. «В сердцах восторженных когда-то есть роковая пустота» (Блок). М.Ц. всегда восторженна, поэтому есть в ней и пустота, которая, до некоторой степени, определила ее трагический конец.

3. М. Ц. обрела себя, свой голос в 1913 г., до — лишь ученичество. После же 1921 г. М. Ц. добывает от русского стиха неизвестные до того тропы, сочетания, ритмы, синкопы, звуки. Эллиптичность доводит до предела. Порой перетягивает струну... М.б. лучшая Цветаева в военные и революционные годы, когда на ее «я» накинута узда исторических катастроф.

4. «Красною кистью» (1916), «Где лебеди? А лебеди ушли» (1918), «Кто уцелел умрет, кто мертв восстанет» (1918) (про последнее сама Цветаева написала «мои любимые»), «Хвала богатым» (1922), «Кто мы? Потонул в медведях» (1926) — так об эмиграции никто не писал. Но таких пятерок наберется с дюжину.

5. Приятие жизни, неприятие смерти. Отсюда непримирность, вызов, пряс с Богом, неверие, перенос абсолютного в относительное, отталкивание от всего посредственного, ничтожного, пошлого. Всегда — все или ничего. Отсюда боль, крик, натянутость струны, вот-вот порвется (и порвалась).

6. Особенность цветаеведения — биографизм. Сколько уже жизнеописаний Цветаевой, детальных, обильных (выделяется книга Марии Белкиной о двух последних годах М. Ц.). Это понятно: М. Ц. каждому своему жесту, шагу, вздоху придавала абсолютное значение... Из суждений о Цветаевой самые яркие в предисловиях Г. Иваска и И. Бродского.

## ДЕСЯТЬ ПИСЕМ МАРИНЫ ЦВЕТАЕВОЙ БОГЕНГАРДТАМ

*Письма Марины Цветаевой к Богенгардтам полностью печатаются впервые (частично они были использованы в книге В. Швейцера «Быт и бытие Марины Цветаевой»).*

*Всеволод Александрович Богенгардт был однопольчанином Сергея Эфрона по Белому Движению. В эмиграции они с женой сначала обосновались в Чехии, где работали воспитателями в русской гимназии в Тшебове, что и убедило Марину Цветаеву отъехать туда дочь Алю. Аля (Ариагна Эфрон) так вспоминала об этой чете, в связи с своим отъездом в гимназию:*

*«Марине не хотелось меня отпускать: по старинке она считала, что девочкам образование ни к чему, и боялась разлуки. И на разлуке, и на образовании настоял отец. Кроме того, в гимназии работали в качестве воспитателей недавние однопольчане отца, супруги Богенгардты. Он — высокий, рыжий, с щеголеватой выправкой, офицер еще царской армии, она — крупная, громоздкая, с волосами, собранными на затылке в тугую кукиш, с явно черневшими над верхней губой усиками — сестра милосердия, мать-командирша.*

*На фронте она выходила его после тяжелых ранений, отучила от водки, отвела от самоубийства, стала его женой. И, чтобы жизнь получила оправдание и смысл, оба посвятили ее детям-сиротам. (Много лет спустя, в середине тридцатых годов, на парижской стоянке такси я вдруг увидела в одной из машин рыжую бороду, напомнившую мне детство. Богенгардт! Рассеявшаяся было дружба возобновилась. Мы с родителями ездили в богенгардтовский дальний пригород из своего, в маленький домик, в котором вокруг постаревшей, еще более раздавшейся, но не сдававшейся Ольги Николаевны толпились и копошились приемыши — которое уж поколение! Трудно, почти невозможно было обеспечивать их существование ненадежным заработком шофера, но любовь к обездоленным детям — великая чудотворица. Это были люди большого сердца.) У них остановились Марина и Сережа на недолгое*

время моих приемных экзаменов — потом родители расстались со мною до Рождества».

Богенгардты переехали в Париж вскоре после М. Цветаевой (не позже 1926 г.), жили сравнительно далеко под Парижем, в предместье Nogent-sur-Marne. Всеволод Александрович работал шофером такси. До 1938 г., когда, расставаясь с вещами, М. Ц. торопилась их пристроить у грузей, сохранилось всего лишь одно письмо М. Ц. к Богенгардтам, от июня 1929 г., и пригласительный билет на ее вечер, имевший место в субботу 25 мая 1929 г. в *salle Vaneau*. Вероятно связь в последующие годы ослабела как по причинам географическим, так и политическим. К концу 30-х годов Богенгардты уже жили ближе к Парижу, в предместье *Le Perreux*.

Сохранилось также 9 писем С.Я. Эфрона к Богенгардтам (все пражского периода, за исключением одного, написанного 6 июня 1926 г. из *Vandeu*) и одно письмо Ариадны от 13.V.1924 г.

(Публикация Е. Лубяниковой и П.А. Струве)

## 1.

Мокропсы, 21-го августа 1923 г.

Милый Всеволод,

Сережа на самых днях выезжает, все это время прошло в поисках комнаты и перевоза вещей. Если бы Вы знали, какой у нас хлам и как все нужно!

Будем жить в Праге на горе,\* вроде как на чердаке (под крышей), но зато без хозяев.

До 1-го наш адрес прежний, — к этому времени, я думаю, Алю уже можно будет привезти?

Прошение в Министерство подано, обещали не задерживать.

Сережа [зачеркнуто] привезет Вам мои книги, он очень рвется к Вам и на днях — дорвется.

Шлю Вам всем сердечный привет и благодарность.

МЦ.

## 2.

Прага, 21-го сент[ября] 1923 г.

Дорогие

Антонина Константиновна,\* и Ольга Николаевна, и Всеволод Александрович,

(а Всеволод после всех! Но это не оттого, что я его меньше всех люблю!)

Я люблю вас всех одинаково: всех по разному и всех одинаково: Антонину Константиновну за вечную молодость сердца, Ольгу Николаевну за веселое мужество жизни, а Всеволода — просто как милого брата, совсем не смущаясь, хочет ли он такой сестры.

Во время дороги не разжала зубов: весь вагон уже говорил по чешски. Стояла у окна, курила и ела чудные сливы и груши из рыжего мешка, не решаясь никого угостить, хотя и противоестественно есть одной. (В этом я — не дикарь!)

Пересела благополучно, на вокзале меня встретили. Но на следующий день уже замотала ключи (очевидно, провалились сквозь дыру в Сережином портфеле, который я, за отсутствием владельца, торжественно таскала с собой всюду, в надежде быть принятой за студента.)

Других бед пока не было (тьфу, тьфу, не сглазить!)

А вот странный сон, который мне нынче приснился, господа, подумайте и напишите, кто как толкует:

Иду с несколькими людьми по улице, вдоль белой стены. Навстречу — не то кривляка, не то убогий: волосы, как пакля, гримасное лицо, ужимки. Протягивает огромную красную [зачеркнуто] розу и называет какую-то весьма скромную цену (лиру). Беру ее — и — мгновенно роза истлевает, скрючивается, желтеет и тоже гримасничает, как то лицо.

И я, почему-то по итальянски: «Ma questo non é più una rosa!» (Но это уже не роза) и еще что-то. Но его уже нет, не взяв лиры, исчез. Цветок у меня в руке и я в ужасе: куда

с ним? (Бросить почему-то не решаюсь.) И вижу: над стеной — Распятие, Голгофа, Христос и разбойники. Хочу-было Христу, но... ведь это же не роза! Это явная мерзость. Тогда — разбойнику. Но разбойник Христом прощен! Тогда, отчаявшись, кладу ее к подножью креста, верней — у самой стены, — и голос:

«Будет беда на двенадцать Евангелий».

Смотрю: в стену вделана икона, — должно быть икона 12-ти Евангелий. (Есть такая?) И просыпаюсь.

---

Господа, непременно подумайте, мне такие явные сны редко снятся, неприятное чувство.

---

От Али получила длинное хорошее письмо, она знает, как мне надо писать. Если бы она так же писала в тетрадку, я была бы очень довольна. С восторгом сообщает о карманной чернильнице. — Спасибо! —

А та барышня, действительно, Романченко, только не дочка врача, а сестра одного пражского студента, прелестного юноши, которого я очень люблю.\*\* Она не так давно приехала из Киева.

---

Антонина Константиновна, были ли в гостях у наших хозяек? Соберитесь как-нибудь с Алей, Аля будет беседовать с девицей по чешски, Вы с вдовой по немецки. И непременно попросите показать альбомы, или пусть Аля попросит. — Повеселитесь. —

---

С любовью вспоминаю *свою* Моравию, — ах, как жесток и дик моим ушам и устам чешский язык! Никогда не научусь. И, главное, когда я говорю, они *не* понимают!

Целую всех троих нежно. Предателю-Жуку — рукопожатье.

Мой привет обоим Николаям Николаевичам. Аля пишет, что подружилась с дочкой Евреинова, — хорошая девочка?\*\*\*

Спасибо за всю ласку.

МЦ.

3.

Прага, 29-го Октября 1923 г.

Мои дорогие Богенгардты!

Осчастливлена и уничтожена восхитительным подарком. Но радость покрывает смущение, иначе я бы никогда не решилась взяться за перо.

Пишу Вам в райское утро: ни единого облачка, солнце заливает лоб и стол, щурюсь и жмурюсь как кошка. Такая погода у нас стоит уже несколько дней, ничего не хочется делать. Осень, уходя, точно задумалась, оглянулась назад на лето и никак не может повернуться к зиме. Меня такие дни растрavляют, как всякая незаслуженная доброта. (NB! A bon entendeur — salut!) В детстве я всегда мечтала, чтобы меня *очень* не-любили (проще: ненавидели!), чтобы не чувствовать этой вечной растравы умиления. Потому что для *настоящей* благодарности — нет ведь никаких слов!

---

Живем все там же (Вы — переехали!) Гора пока суха и благородна: подталкивает, но не спускает (вниз головой!) Чтб будет в дожди — знаю. (Знаю!!) Готовим дома, достали из починки примус, чинившийся *шесть* месяцев и уже не числившийся в живых! — Это большое облегчение после спиртовки, где спирт *кипел*, а вода *не* вскипала! (Так же вскипали, вернее: испарялись — кроны!) Примус горит полдня, а обходится всего в крону.

Я много дома, [Сережа] почти все время на лекциях и в библиотеке. В отчаянии от количества предметов и от какого-то семинария, из коего — если он уйдет — уйдут все. (Всего — семь человек! А профессору восемьдесят семь лет!)

---

Я много пишу, может быть удастся издать в здешнем новом издательстве «Пламя» свою поэму «Мблодец». (Про упыря.) Но: здесь столько жаждущих и алчущих издаться — что руки опускаются! Так и ходят с портфелями, думаю, что на портфелях же — и спят!

Как здоровье Ольги Николаевны? Нарыв — тяжелая вещь, а в особенности — невидимый, еще страшнее. Но надеюсь, что уже обошлось.

Только что пришел Сережа с грустной вестью: Пра умерла. Умерла во второй день Рождества прошлого года, от расширения легких. Макс был при ней.

С Пра уходит лучшая наша с Сережей молодость, под ее орлиным крылом мы встретились.

От Али часто получаю письма, пишет, что все хорошо, и в каждом письме — новая подруга. Она не отличается постоянством.

Целую крепко всех троих. Скоро напишу еще. Еще раз — нежнейшее спасибо. Платье совсем по мне, только чуть-чуть сузила пояс. А в то — сразу влезла!

МЦ.

4.

Дорогая Антонина Николаевна [так в тексте],

Безумно беспокоимся об Але: вот уже восьмой день как от нее нет письма. (Последнее с посылкой.) Боюсь, что она больна и что Вы нарочно скрываете, ожидая выяснения хода болезни. Вообще, всего боюсь. Ради Бога, не томите, если она больна — пишите, что. Я вне себя от страха, сегодня все утро сторожили с Сережей почтальона.

Простите, что сейчас ни о чем другом не пишу, ни о чем не пишется, я вся в этой тревоге.

Целую Вас нежно, также Ольгу Николаевну и Всеволода. Прилагаемое письмо передайте, пожалуйста, Але.

МЦ.

Прага, 2-го Ноября 1923 г.

5.

Прага, 11-го Ноября 1923 г.

Моя дорогая Антонина Константиновна,

Сердечное и глубочайшее спасибо за телеграмму и письмо. У меня в эти дни душа изныла об Але. Если бы Вы знали, как я боюсь разлуки!

В этом отношении я конечно ненормальный человек: не от природы, а жизнь сделала такой. В Революцию, в 1920 г., за месяц до пайка у меня умерла в приюте младшая девочка и [зачеркнуто] я насилу спасла от смерти Алю. Я не хотела отдавать их в приют, у меня их *вырвали*: укоряли в материнском эгоизме, обещали для детей полного ухода и благополучия, — и вот, через 10 дней — болезнь одной и через два месяца — смерть другой.

С тех пор я стала безумно бояться разлуки, чуть-что — и тот старый леденящий ужас: а вдруг? Знаю все Ваши возражения, знаю, что Тшебово для детей, действительно, рай, знаю Вас и Ваше сердце, и пишу Вам все это только для того, чтобы Вы знали *корень* этой ненормальности. Но довольна о таких мрачных вещах. Я убеждена, что Але в Тшебове хорошо, она так долго не была ребенком, так мало умела просто-радоваться в детстве, а теперь сразу: и подруги, и правильное расписание дня, и игры, и учение. Продолжая жить со мной, она выросла бы несчастной, я сама никогда не была настоящим ребенком, поэтому плохо понимаю детей: чужих — боюсь, со своих (своего) чрезмерно взыскиваю. «Врачу, исцелися сам», это (в смысле воспитания) ни к кому так не относится, как ко мне.

У нас первые морозы. Наша гора седая. Недавно утром был такой туман, что я, идя за молоком в лавочку, действительно не различала своих ног, не говоря уже о том, куда они ступают. Вот и сейчас, пока пишу, мутное пятно окна, ни единого очертания. Прага зимой наводит сон. Утром не [зачеркнуто] хочется вставать, а вечером не дождешься часа, когда в постель. Топим печку: веселую и

исправную. Я люблю огонь в трубе, иногда напоминает море. Уютно ли у вас, в вашем новом жилье?

Часто мысленно переносюсь в Тшебове, вижу маленькую площадь с такими огромными булыжниками, гербы на воротах, пляшущих святых. Вспоминаю наши с Вами прогулки, — помните грибы? И какую-то большую пушистую траву, вроде ковыля.

Напишите мне о зимнем Тшебове. Что делают все мальчики, когда нельзя играть в футбол? Неужели читают? До настоящего снега ведь еще далеко. Ставят ли какие-нибудь пьесы? Обо всем хочется знать, я с Тшебовым сроднилась.

Кончаю. Еще раз от всего сердца благодарю Вас и Ваших за Алю. До Рождества только полтора месяца, скоро увидимся. Мой поцелуй и привет Ольге Николаевне и Всеволоду. Как бы хотелось вас всех увидеть в Праге!

МЦ.

6.

Прага, 17-го мая 1924 г.

Дорогая Антонина Константиновна,

Простите за молчание. Бесконечно тронута Вашим участием. Планы — на ближайшее время — следующие: на днях еду устраивать, вернее выискивать, наше летнее жилье. Ехать на Юг сейчас все отговаривают, решила перенести поездку на осень, когда в Чехии самая сквернота. Пока думаю ехать с Алей на границу Саксонской Швейцарии, 3 часа от Праги. Там Эльба и лесистые горы. Еще поговорю с врачом. Татры (знаменитые чешские горы) слишком далеко, — от 16 часов до 20 часов езды. Нужно беречь деньги на осень. За квартиру внесла до 1-го, к 1-му неминуемо должны уехать.

С настоящей Швейцарией (не саксонской!) сейчас навряд ли выйдет — слишком сложно. С Алей я расставаться не хочу, а жить там, даже в случае Алиной стипендии, не по средствам, — кажется еще дороже Чехии.

Мысль об Италии я не оставила, осенью продам еще книжку стихов, — и двинемся.

Аля поправляется, но t° держится. Гуляем с ней полдня, здесь чудные сады.

Сейчас иду на почту, целую всех, большое спасибо за подарки Але, сейчас у нее всё есть.

МЦ.

Мой адрес до 1-го прежний, по отъезде сообщу.

P.S. Читал ли Всеволод в газетах про своего тезку — комиссара Богенгардта?

7.

Meudon (S.et O.)  
2, Avenue Jeanne d'Arc  
12-го июня 1929 г.

Милые Антонина Константиновна, Оля и Всеволод! Вот Ваше чадо. Если нужно — опечатаю еще, только напишите как — посветлее (есть одна светлая) или потемнее. Светлые скорей выцветают. На одной карточке — уввы! — Саша не вышел, виноват Мур, занявший все место.

Да! Не забыла ли я у вас куска своего мундштука (дервянного) — оплакиваю его!

Всего лучшего, целую

МЦ.

Vanves (Seine) 65, Rue J.B. Potin  
25-го марта 1938 г., пятница

Дорогие Богенгардты!

Наконец-то собралась вам ответить. У меня большое горе: мой 19-тилетний приятель — умер, проболев около двух месяцев — сердце не выдержало (был полу-японец, полу-англичанин, и получилось существо необычайной духовной силы — и физической хрупкости. При встрече — расскажу).

Так вот тот чудесный доктор — тоже покойный — все равно бы не помог: мой Киохэй (вишневая ветка) просто — сгорел.

Все эти дни (уже — недели) была с его матерью (рожденная Гамильтон, а по отцу он — Инукай, внук того министра-самурая, [которо]го лет пять назад убили террористы) — приехавшей из Лондона — чтобы посидеть с ним несколько дней — и похоронить.

А сейчас усиленно разбираю свои архивы: переписку за 16 лет, — начинаю в 6<sup>1/2</sup> утра, кончаю со светом, — и конца краю не видно.

Хочу всё это — т.е. имеющее ценность — куда-н[и] б[удь] *сдать* — слишком ненадежны времена и мне не убе-речь. А всё это — история. — Тяжелое это занятие: строка за строкой — жизнь *шестнадцати лет*, ибо проглядываю всё. (Жгу — тоже пудами!)

Поэтому, пока что ехать к вам не могу — пока не кончу.

Когда приеду, привезу Всеволоду книг: многое — продаю, еще больше — отдаю, и еще больше — остается.

Простите за долгое молчание: я *правда* — невиновата, просто — минуты не было. Обнимаю всех вас и непременно, как только вздохну — побываю.

МЦ.

P.S. Всеволод! Привезу и семейные фотографии — всякие: я как раз буду разбирать. И другие разные реликвии.

Vanves (Seine)  
65, Rue J.B. Potin  
20-го июня 1938 г.

Дорогой Всеволод!

Увы! скоро не выберусь: до 12-го нужно закончить все письменные и печатные (Сережины) и мои) дела, над чем работаю уже 4-ый месяц, иногда с *6 часов* утра, все уложить, часть (мебели и книг) распродать — и еще найдется!

У меня для Вас будет много книг (старинных) и кое-какие вещи в хозяйстве. Ближе к делу — напишу и попрошу Вас за ними заехать, [может] б[ыть] будет печка, [может] б[ыть] — две, [может] б[ыть] — три, то есть: если Вам *нужны* — продавать *не* буду: напишите пожалуйста! (Печки — стоячие: одна — Годэн, другие — вроде.)

Не сердитесь на меня, что так долго не писала: минуты нет! ведь помимо моего за 16 лет — и [Сережа] и Аля — *всё* бросили, а *сколько* было! Например Алины рисунки и всякие журнальные вырезки — за годы. Я не покладая рук работала и работаю: днями не выхожу: был день — нет дня. (За покупками ходит Мур. Иногда — отчаиваюсь. Обнимаю всех и жду ответа насчет печек (нужны ли, нет ли, сколько).

МЦ.

Vanves (Seine) 65, Rue J.B. Potin  
28-го июня 1938 г.

Милый Всеволод,

Вы не отвечаете, а время бежит и дорог *каждый день*.

1) Нужны ли Вам печки?

2) Когда (точный день недели) можете приехать за книгами, вещами и фотографиями? Я наверняка дома только по утрам (до часу).

3) Можете ли доставить на обратном пути от меня на Denfert-Rochereau ящик (не огромный, но и не маленький) с моими рукописями?\*

Все это *очень* срочно, и если будете медлить — вещи (посуду и всякое хозяйственное) *разберут*.

Итак, жду спешного и точного ответа. Я живу совершенно каторжной жизнью и пишу Вам это в 6 ч[асов] утра.

Предупредите заблаговременно — чтобы я успела получить, а то — бывает — мы с Муром уходим на рынок, или еще куда-нибудь.

12-го вся моя квартира кончается: не остается ничего: вещи идут на склад, а мы, скорее всего, на неск[олько] дней в отельчик.\*\*

Обо всем этом — молчите и *молча* понимаете!

Жду *скорого* ответа.

Если приедете около 12 ч[асов] — вместе позавтракаем.

Целую всех и умоляю скорее отозваться

М.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Письмо 1.

Письмо написано незадолго до того, как М.Ц. с мужем отвезли свою дочь Ариадну (Алю) в Моравскую Тшебову, маленький городок на границе с Германией, где в начале 1922 года обособилась русская гимназия-интернат для детей беженцев.

\* На горе — второй адрес Цветаевых в Праге (Smichov, Svodska ul., 1373), обесмертненный М.Ц. в «Поэме горы».

### Письмо 2.

Письмо-схргес написано после поездки в Тшебово в первой половине сентября. Очевидно М.Ц. вернулась позже мужа, одна.

\* Антонина Константиновна — мать Всеволода Богенгардта, выпущенная им из России в 1922 г.

\*\* Романченко — вероятно, Николай Тимофеевич (1902-1987), учился в Праге, жил потом в Париже, в 1933 г. вернулся как специалист-химик в СССР, арестован в 1938, освобожден в 1954. В Праге и Париже встречался с М.Ц., но редко (сообщено Е. Лубянской).

\*\*\* С точностью установить личности Жука и обоих Николай Николаевичей не удалось. Их было трое: Розов — преподаватель пения, Лакида — учитель латыни, Дрейер — воспитатель младших классов, зять А. Жекулиной (сообщено Е. Лубянской).

Дочь Бориса Евреинова — Наталья, внучатая племянница известного педагога А.В. Жекулиной.

### Письмо 3.

Поэма «Молодец» вышла весной 1925 г., но с пометкой: Прага, 1924.

Пра — мать Волошина, Елена Оттобальдовна, скончалась 8.1.1923 от эмфиземы легких.

### Письмо 4.

Очевидно от волнения М.Ц. ошиблась отчеством и вместо Константиновна написала Николаевна. Ирина — трехлетняя младшая дочь М.Ц. умерла в Кунцевском приюте 3/16 февраля 1920 г. Больную Алю М.Ц. успела забрать из приюта и выходить.

### Письмо 6.

Все эти летние планы свелись к тому, что семья сначала в июне поселилась недалеко от Праги, в Пловицах, а затем в июле переехала в Дольние Мокропсы.

### Письмо 7.

Чадо — Александр Всеволодович Богенгардт.

### Письмо 8.

Об этом таинственном молодом приятеле М.Ц. почти ничего не известно. Дед его Инукай Цуёси (1855-1932) был видным японским политическим деятелем, в 1931-1932 гг. — премьер-министром (убит во время военного путча 15 мая 1932 г.).

## Письмо 10.

\* На Данфер-Рошро (18<sup>bis</sup>) жили Лебедевы, мать и дочь. Речь идет об оставленном им архиве, который, после их отъезда в США, погиб в погребке от наводнения.

\*\* *Несколько дней в отеле* — сначала М.Ц. с сыном поехала летом на море в Dives-sur-Mer (Calvados), и лишь затем переселилась в Hôtel Innova, где прожила девять месяцев до отъезда в СССР.

## ПИСЬМО М. ЦВЕТАЕВОЙ К АННЕ ДЕ НОАЙ

*Из всех писательниц-женщин, которыми увлекалась М. Цветаева, от М. Башкирцевой до Сингрид Ундсет, пожалуй, самая глубокая и постоянная связь, если не считать пражского друга А. Тесковой, соединяла ее с французским поэтом греко-румынского происхождения, графиней Анной де Ноай (1876–1933).*

*В четырех последних номерах «Северных Записок» 1916–го года был напечатан, в переводе Цветаевой, один из первых романов Анны де Ноай “La nouvelle espérance” (1903) — «Новое Упование». Как правильно отметила А. Саакянц (Марина Цветаева. Страницы жизни и творчества (1910–1922), М., 1986, стр. 117), в героине романа, Сабине, которая пишет своему возлюбленному: «Я не Вас люблю, я люблю любить. Я ничего не жду от вас, милый. Я жду только моей любви к вам», М. Цветаева нашла родственную, если не тождественную себе душу.*

*Стихи Анны де Ноай, по крайней мере ранние, запечатлелись в памяти Цветаевой: в дневниковых записях последнего, трагического года, М. Цветаева приводит, в применении к себе, строку из стихотворения Анны де Ноай “Les Regrets”: Et ta cendre sera plus chaste que leur vie (И пепел мой будет жизни их горячей). (См.: Неизданные письма, Париж, 1972, стр. 634).*

*Письмо 1927г. к Анне де Ноай было вызвано статьей Мориса Мартен дю Гара в созданном и редактируемом им еженедельнике “Les Nouvelles Littéraires”.*

*Следила ли М. Цветаева за литературной жизнью Франции по этой газете регулярно или кто-нибудь из друзей обратил ее внимание именно на этот номер от 7-го мая 1927 г. из-за центральной, на первой странице, большой статьи о книге стихов Анны де Ноай, сказать трудно. Через десять лет Цветаева посоветует Вере Буниной купить номер той же газеты от 6-го февраля 1937 г., чтобы увидеть, «что сделали с Пушкиным». Отрицательный отзыв о журнале «грязном и бесконечном» (в номере от 7 мая было 10 страниц) скорее позволяет думать, что М. Цветаева не была или не стала его постоянным читателем.*

*Письмо к Анне де Ноай (она на него ответила, прислав свою фотографию с надписью) характерно для импульсивности М. Цветаевой: она пишет его, не прочитав самой книги де Ноай, спутав Мориса Мартен дю Гара с его двоюродным братом Роже, автором «Семьи Тибо» (как будто приняв первую часть фамилии за имя), и по-настоящему не вчитавшись в самую статью. Для нее было достаточно, что последней книге де Ноай кто-то мог предпочесть предыдущие. В этом она увидела аналог своей судьбе. В том же 1927 г., когда уже готовилась к печати ее последняя книга «После России», М. Цветаева писала Пастернаку: «У меня нет друзей. Есть дамы — знакомые, приятельницы, покровительницы, иногда любящие (чаще меня, чем стихи, а если и берущие в придачу стихи, то, в тайне сердца, конечно, стихи 1916 года)».*

*Письмо Цветаевой находится в архиве Анн де Ноай в библиотеке Institut de France под шифром 642. Во французском оригинале и с обширным комментарием оно выйдет в сборнике Парижского симпозиума о Марине Цветаевой.*

### Сударыня!

Я не читала Вашей книги *Честь Страдать*, и, не прочитав ее, вот что я о ней думаю. Это Ваша последняя книга и, будучи последней, она ближайшая к следующей, значит — Ваша почти самая великая. Это Вы *последнего* полночного удара: Вы из уже-завтра.

*Честь Страдать*. Если бы Вы написали «Счастье Страдать», М. Мартен дю Гар<sup>1</sup> был бы доволен (почему бы не «Удовлетворение Страдать?»), вот одно из прелестных противоречий, в отсутствии которых он Вас упрекает. Но Вы никогда не написали бы «Счастье Страдать». Анна де Ноай первых своих книг могла бы написать «Страсть Страдать». Или чуть позже — Гордость Страдать. Но послевоенная Анна де Ноай могла сопоставить Страдание только с Честью.

(Счастье и Страдание. Как будто счастье соответствует страданию. Счастье соответствует только самому себе: удовлетворять Счастье-удовлетворение, вот что он хочет вместо *Честь Страдать*. Счастье удовлетворить... М. Мартен дю Гара!)

*Честь Страдать*. Холод. Каска Паллады на раненом лбу. Двойной холод лба и каски. (Ноай в каске, никогда не в маске. Вы-то знаете причину рифмы...) Сказав послевоенная Ноай, я не думала наперво о великой войне, а о величайшей из войн: о великой войне жизни, бога в нас с человеком в нас, где бог победитель. Но и великая война тут тоже при чем: металлический отсвет.

Вашу книгу, сударыня, никогда не полюбят. Пришел час Вам сказать: «Они не поймут тебя, Жан-Жак»,<sup>2</sup> так же, как они никогда тебя не поняли (любить — не значит понимать, любить — это молиться, а молиться — это не понимать), — потому что им никогда не быть тобой (мною) — (я говорю о великом я, разнообразном и едином я Жан-Жака, Ноай, о всяком величии — через это ты я сумею найти и Вы!) — поскольку один из лучших молодых людей» (это он и есть — «Семья Тибо»?)<sup>3</sup> Печально — этот Мартен дю Гар сумел найти в Ваших первых книгах одни советы (Вы — и советы!) если не прямо для жизни, то по крайней мере для удовольствий. Дурак (простите мне это слово), кто поверил, что Вы поэт — на слово, прочел поэта! — дословно, не переводя Вас на Ваш язык, где всякая вещь лишь имя, лишь страсть, в своей двойной красоте. «Возможно, и в этом моя ограниченность, я сужу о «Честь Страдать» из того возраста (как стар их молодой детский взгляд), когда стихи госпожи де Ноай давали молодости...» Мартен — ты остался сосуном, а госпожа де Ноай выросла. (Вы-то были вскормлены на груди самой Этны! Этна: мать-кормилица. Этна — могила Эмпедокла<sup>4</sup>). Мартен, ты мне напоминаешь маленькую детскую хрестоматию, в которой автор мило сетует на то, что Вы не склонились (склонились — почему бы не на все четыре лапы!) над детством, сожалеющим о том поэте, которого оно в Вас не имело.

Сударыня, Вы будете смеяться!

Мои книги я пишу для вас, молодых людей,  
И оставлю в них...<sup>5</sup>

Ну что же, *Честь Страдания* — это ускользающее яблоко, остаются только зубы. Бэби хнычет над яблоком, которое он совсем по-глупому, совсем по-бебешески принял за съедобное яблоко, тогда как оно Жизни и смерти.

Жизнь и смерть. Эти — для Вас имена, для него — слова — встречаются и в его статье (какая жалость, этот большой грязный журнал с его портретами людишек, бесконечный (журнал) с бесконечными (людишками), какое надругательство над Вашей единственностью, над Вашим именем пустынным и вершинным, всегда одиноким, потому что единственным. Какая общая яма славы.

Жизнь и смерть. «Вот она уже не любит ни жизнь ни смерть, так как открыла небытие». Молодой человек, раз перед небытием стоит определение, то оно уже что-то. Раз она его открыла, то оно *есть*. И как ему не быть, раз она есть. (Ах, какую прекрасную статью, нет — все сказать о Небытии и госпоже де Ноай). Если бы я могла Вам сказать на Вашем языке: раз оно есть (небытие), значит это еще жизнь (и смерть). Любовь к небытию. Ощущать себя больше не чувствующей. Себя ощущать больше себя не чувствующей. Вот врожденное, изначальное противоречие, которое Вы (Мартен) с глупым сожалением больше не находите в строфах поэта. Если бы Вы сказали: «и вот, она больше *ничего не любит...*» Вы были бы правы по ходу фразы, но Ваша фраза солгала бы. Вы предпочли — и в этом некоторое благородство — сочинить плохую фразу и сказать правду. Ибо она открыла его, Небытие, подобно тому как Франсиско Писарро<sup>6</sup> открыл Мексику!

Разум. — Небольшой перерыв. — Это первое слово, бросившееся мне в глаза, схватившее меня за глаза, после Вашего имени, и, не читая, с ухом (физически) на макушке: «Ах, вот в чем дело! Теперь ее упрекают в разуме, как раньше упрекали (восхищаясь) в страсти. А страсть к разуму, разве это не существует? (к разуму, формуле, к Абсолюту наконец!)<sup>7</sup>

Милостивая государыня, это история наших первых книг. Роман читателя с нашей первой книгой — о! это старая история. Это история — новейшая — величайшего из великих — Райнера Мариа Рильке, который, перед уходом, оставил нам лучшую свою книгу — *Druineser Elegien*,<sup>8</sup> — тихо оплакиваемую всеми «благородными душами» (слова несчастного Мартена), как слишком отчужденную, слишком безобразную (а потому и невоображаемую), *слишком*, всегда это *слишком*, которое они не признают

никогда и которому они (благо-родные-мертво-рожденные) всегда предпочитают «*Buch der Bilder*»,<sup>9</sup> поверив на слово — *Bilder*, что это просто книга в картинках — *Bilderbuch*, — как упоминаемый грустный молодой человек поверил, что яблоко-Жизнь — яблоко для десерта.

О! Они всегда хотят, чтобы их убаюкивали, развлекали, — пугали чуть и много утешали.

Роман читателя с нашей первой книгой. Знаете ли Вы, что мать Р.М.Р. жива, в Вене, никогда не простила ему его следующих книг, начиная со второй — так как она настолько лучше! Знаете ли Вы, что Р.М.Р., имея мать (70 лет), бабушку (90 лет), дочку (30 лет), внучку (5 лет) умер один, что никто из них не пришел его проводить.<sup>10</sup> (Если Вы его любите, я могу Вам прислать его неизданное завещание, умоляя Вас — свято — никому его не давать).

И тем не менее, со всей их любовью, им не удастся отвлечь нас от нашей первой книги. Она имела свое основание (необходимость) быть. Это был точный слепок нашего дыхания (крика — рыдания — вздоха) того времени. Но *наша* первая книга никогда не была их (нашей) книгой. Для них она была обещанием делать, как сделано, для нас обещанием бога нам, из-нас нам (сделать лучше?) нет, ах, у нас есть прекрасное русское слово ни лучше ни хуже — *пуще*, — оно не переводимо — *crescendo* — больше в смысле силы.

Сила, вот в чем он Вас упрекает, этот бесчисленный молодой человек, *сила* никогда не чары, никогда не маска, Сила — лик и каска.

Ваша книга, которую я прочту, сударыня, и которую я люблю, не потому что я верю в Вас, но потому что я Вас знаю, Вас не вчерашнюю и не сегодняшнюю, а Вас всегда *грядущую*, — не заставляет ни мечтать, ни плакать, ни любить, ни даже думать — поскольку она и есть, продумана, поскольку она есть *дума* (формула). Она ничего не заставляет делать. Формула силы.

Марина Цветаева

...Мы были готовы прочесть итог ее переживаний «богини»... Упрек того, кто, надеясь найти *богину*, нашел только *божественность*.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Морис Мартен дю Гар в статье писал: «Госпожа де Ноай сознательно лишила себя того противоречия, которое почти всегда обеспечивает величие человека или произведения: противоречия, столкновения между двумя священными инстинктами, между жизнью и смертью, в чем она, на разных регистрах и с разными оттенками, была так часто ни с кем не сравнима».
- <sup>2</sup> Жан-Жак Руссо (1712-1779).
- <sup>3</sup> «Семья Тибо» — роман-хроника в 11 томах Роже Мартен дю Гара, начатый в 1911 г. и законченный в 1940.
- <sup>4</sup> Эмпедокл, греческий философ (490-435), согласно легенде, покончил собой, кинувшись в жерло Этны.
- <sup>5</sup> Цитата из стихотворения Анны де Ноай 1907 г., из которого М.Ц. заимствует образ яблока и зубов.
- <sup>6</sup> Писарро Франсиско (1470-1541), испанский конкистадор, завоеватель Перу. Мексика была открыта раньше.
- <sup>7</sup> В предпоследнем абзаце статьи М. Мартен дю Гар писал: «Если я теперь свидетельствую... против злоупотребления разумом в «Честь Страдать», то это не из-за разума, а потому что разуму нечего делать в стихах, особенно когда он стремится преобладать и не приносит ничего особенного, ни ясного ни питающего, для души. В стихах не объясняются».
- <sup>8</sup> *Druineser Elegien* — непонятная двойная описка Цветаевой, следует *Duineser*, от замка Duino на Адриатике, где зимой 1911-1912 гг. Рильке начал Элегии, составившие его последнюю книгу, изданную в 1922 г.
- <sup>9</sup> *Buch der Bilder* — название одной из первых книг Рильке, вышедшей в 1902 г.
- <sup>10</sup> Мать Рильке, Фиа, к которой Рильке испытывал тяжелые, смешанные чувства, пережила сына на четыре года. Бабушка по матери умерла почти столетней. Дочка Руфь родилась в 1902 г. (следовательно ей в 1927 было не 30, а 25 лет). В письме к Пастернаку от июля 1927 г. Цветаева дала иное объяснение одиночеству Рильке в смертный час: «Рильке умер, не позвав ни жены, ни дочери, ни матери. А все — любили. Это было печение о *своей* душе». Цветаевой важен прежде всего выдвигаемый ею тезис, — в первом случае, нелюбовь к развитию художника, во втором — одиночество верховного часа; аргументы же к тезису подбираются произвольно.

А. КЛЕМЕНТЬЕВ  
С. КЛЕМЕНТЬЕВА

## МАРИНА ИВАНОВНА ЦВЕТАЕВА И СЕМЬЯ КАРСАВИНЫХ

До последнего времени в литературе, посвященной жизни М.И. Цветаевой во Франции, почти не встречалось (за исключением отрывочных упоминаний) сведений о контактах Марины Цветаевой с семьей русского историка Льва Платоновича Карсавина, высланного из советской России в ноябре 1922 года.<sup>1</sup>

Вскоре по приезде в Германию, Карсавин сближается с Петром Петровичем Сувчинским,<sup>2</sup> кн. Николаем Сергеевичем Трубецким и некоторыми другими авторами, участвовавшими в составлении первых историко-философских сборников евразийской направленности. Тогда же в журнале «Современные записки» появляется его работа «Европа и Евразия», посвященная рассмотрению Евразийства как самостоятельного течения.<sup>3</sup> В 1924-25 годах Карсавин довольно часто встречается с расширившимся кружком евразийцев в Берлине и, как явствует из записей Владимира Николаевича Ильина, увлеченно занимается подготовкой нескольких небольших статей для планируемых ими периодических изданий. Эти работы печатаются в «Евразийском временнике» и «Евразийской хронике»,<sup>4</sup> подготовку которых берет в свои руки Сувчинский, перебравшийся к тому времени в Clamart под Парижем. Он и предлагает Карсавину поменять место жительства и переехать во Францию, где, по их общему мнению, более реально найти применение своим силам. Финансовое положение семьи Карсавина в это время (конец 1925 - начало 1926 года) действительно очень непростое, из-за невозможности, как для Льва Платоновича, так и для его жены, найти работу в Германии. Кроме того, многие прежние берлинские знакомые уже переехали в Париж, найдя там места, часто в русских организациях или издательствах. Сувчинский предлагает Карсавину поселиться в Кламаре, где

живет он сам и где уже успели купить или снять дома или квартиры многие из высланных вместе с Карсавиным. «Ваша мысль о поселении в Clamart, — пишет в ответ Карсавин, — всем приемлема и мне, в силу соседства с Вами, приятна. И если бы Вы могли там найти нам помещение в 4-3 комн[аты] (3 по-моему дешевле и достаточно), то это было бы наилучшим: мы могли бы сразу туда и приехать».<sup>5</sup> Вскоре, 20 июля, уладив при помощи того же Сувчинского все формальности с визами (у Карсавина был в то время советский паспорт), они приезжают в Париж и поселяются в Кламаре, на 11<sup>bis</sup>, rue S<sup>t</sup> Cloud (Villa Louis Grossin) [ныне rue d'Estienne d'Orves] в небольшом двухэтажном каменном доме с маленьким садом, в окружении целой колонии русских эмигрантов.<sup>6</sup>

Еще за несколько месяцев до переезда в Париж, в марте 1926 года, Карсавин впервые упоминает о М. Цветаевой и ее муже, отвечая на предложение Сувчинского печататься в начавшем выходить при его участии журнале «Версты»: «Версты» Ваши, откровенно говоря, мне не нравятся — слишком «полосатые».<sup>7</sup> У меня, к несчастью, плохо происходит в сознании различие между человеком и писателем. Цветаеву совсем себе не представляю, но Марина Ефрон мне совсем не нравится. Цветаева это что-то распущенное, но еще дебелое мещанское; герань не герань, а какой-то цветок с фуксином; Ефрон же вовсе плохо».<sup>8</sup> Несмотря на столь нелестный отзыв о новом журнале, Карсавин включается в полемику, возникшую между редакциями «Верст» и «Современных Записок», по поводу рецензии В. Ходасевича на № 1 «Верст» (см.: «Современные Записки», 1926, № 29, с. 432-441). Цветаева резко реагирует на совместное письмо П.П. Сувчинского и Л.П. Карсавина, адресованное главному редактору «Современных Записок» М.В. Вишняку, ибо авторами был затронут вопрос о национальности С. Эфрона.<sup>9</sup> Уже второму номеру «Верст» Карсавин дает свою статью «Без догмата», а третий номер помещает работу «Россия и евреи» и ответную заметку А.З. Штейнберга.<sup>10</sup> Именно ко времени начала сотрудничества Карсавина в «Верстах» (весна 1927 года) и следует, очевидно, отнести его знакомство с М. Цветаевой и ее мужем, активно работавшим в евразийском движении. Судя

по записям В.Н. Ильина, дом Карсавина быстро становится своеобразным центром евразийского общения, в котором и С. Эфрон непременно участвует.<sup>11</sup> Неодобрительное же отношение к поэзии Цветаевой Карсавин, по-прежнему, не считает нужным скрывать.<sup>12</sup> Здесь следует упомянуть о замечании, сделанном Марией Сергеевной Булгаковой, отмечавшей, что Карсавин был единственным человеком, которого Цветаева побаивалась.<sup>13</sup>

Контакт между семьей Карсавина и М.И. Цветаевой установился несколько позже, летом 1928 года, и поводом к тому стал как совместный летний отдых большой группы русских в городке Pontillac, так и последовавший вскоре отъезд самого Карсавина в Литву, когда семья его оставалась жить в Кламаре.<sup>14</sup> Об этом вспоминала позже старшая дочь Карсавина — Ирина Львовна:<sup>15</sup> «...лето 1929 года во Франции было очень жарким. Доходило в Кламаре до 50° в тени. И наша семья, с 1926 г. сидевшая в Кламаре как привинченная, решила съехать отдохнуть в Понтайяк (Pontillac près Royan, Gironde). За нами потянулись мой будущий beau-frère с Верой Александровной,<sup>16</sup> Эфроны, еще кое-кто из Клармарских и Медонских русских. Отец мой, очень не любивший двигаться летом из Клармара, поехал с удовольствием, т. к. в Понтайяк приезжал из Праги Николай Онуфриевич Лосский с семьей, а папа его давно не видал, и т. к. Н.О. Лосский был философ, то папе был обеспечен интересный собеседник.

Здесь, в Понтайяке, на пляже, я увидела в первый раз детей Марины Ивановны. (...)

На пляже все русские, приехавшие в Понтайяк, обычно сидели в одной куче; и среди них, к сожалению, нашлись злые и глупые люди, которые, чтобы уколоть Марину Ивановну, спрашивали Алю при матери: «Аля, почему ты нигде не учишься?» Я помню, как напрягалось ее личико, когда она отвечала: «А зато я читала Тристана и Изольду». (...)

Мура Марина Ивановна обожала, не давала ему от себя отступить ни на шаг. Она кормила его кашей с молоком каждые два, если не полтора, часа. Характер же у Мура был тогда очень милый. Он был очень рассудительный и общительный. Очень спокойный. (...) Мур садился рядом

со мной или ложился на живот и подолгу смотрел на меня. Иногда слегка щипал мне руку и говорил: «Какая Вы интересная». Купаться он не любил. Когда Марина Ивановна с Алиной помощью купала его насильно, он приходил обратно еще весь мокрый, плюхался на песок и говорил: «Вот. Выкупали». Я один раз спросила его: «Зачем же ты даешься, Мур?» «Они-то ведь большие, а я-то еще маленький», — был его ответ. (...)



Слева направо: Кон. Бол. Родзевич, ?, Л. П. Карсавин, С. Эфрон, М.С. (Муна) Булгакова, Ир. Л. Карсавина (?), Лид. Ник. Карсавина у Карсавиных в Клараме.



Марина Ивановна Цветаева и Сергей Яковлевич Эфрон.  
1928 год, Pontailiac (?)



Марина Ивановна Цветаева, Петр Петрович Сувчинский и Вера Александровна Сувчинская. 1928 год, Pontailiac, фотография М.Л. Карсавиной.



Pontailiac, август 1928 года. Пляж перед казино. На первом плане сидят и лежат (слева направо): В.А. Сувчинская; (за ней) Владислав Дмитр. Иванов, С.Я. Эфрон, Сусанна Л. Карсавина, Л.Н. и Л.П. Карсавины; (сзади и над ними) А. Эфрон. Стоят (слева направо): неизв., Лид. Александ. Мягкова, В.Л. Андреева, Л.Б. Савинков (?), Б.Н. Лосский.

Но теперь лед между моей матерью и Мариной Ивановной был разбит, и по нашему возвращению в Кламар, а Эфронов в Медон,<sup>17</sup> Марина Ивановна с Муром стали часто заходить к нам. Она приучила Мура ходить пешком из Медона, и он для своих лет был прекрасный ходок. Обычно они приходили после обеда, часа в 4; в неделю раза два обязательно, а то и три. Марина Ивановна оставляла Мура мне и Марианне, а сама шла к маме читать ей свои новые стихи, на кухне, в подвале. (...) Я сильно подозреваю, что мамино угощение играло в этих визитах немалую роль. В этом отношении моя мать при малейшем подозрении, что человек голоден, принималась готовить какое-нибудь скорое, но вкусное блюдо, а готовила она прекрасно.

Один раз, может осенью 1929 г., а может 1930, в конце октября, было уже довольно холодно, Марина Ив[ановна] зашла к нам с Муром. Мы пили чай, она вошла в столовую не снимая пальто. Пальто было песочного цвета, драповое. Я его раньше на ней никогда не видела. «Здравствуйте, Лидия Николаевна, — приветствовала она мою мать, — вот я решила сделать подарок своей семье». Естественно, моя мать спросила, что она намеревается подарить своей семье. «А вот, я себе купила новое пальто». Показав пальто, она вышла в переднюю, сняла пальто и села с нами пить чай. После чая она по обыкновению последовала за моей матерью вниз, на кухню, читать новые стихи. Мама, чтобы выгадать лишнюю комнату, устроила себе кухню в подвале, в помещении, предназначенном для прачечной».

Частые встречи Цветаевой и Лидии Николаевны Карсавиной продолжались несколько лет, вплоть до отъезда Лидии Николаевны в Каунас, к мужу, в 1933 году. Правда, эти встречи иногда прерывались, вероятно, в связи с приездами из Литвы самого Льва Платоновича. Тогда новые стихи Цветаева посылала почтой, вместе с краткими записками. Часть стихотворений и записок сохранилась и еще ждет публикации.<sup>18</sup> Карсавин же, приезжая в Париж, встречался иногда с Сергеем Эфроном, обсуждая материалы для газеты «Евразия», членами редакционной коллегии которой они были.<sup>19</sup> Это продолжалось до конца 1929 года, когда евразийство, по мнению Карсавина, «вступило

в длительный период анабиоза, и то на самый хороший конец».<sup>20</sup>

С этого времени он прекращает сотрудничество в евразийских изданиях, хотя и выступает еще с несколькими лекциями о теоретических положениях евразийства перед литовской аудиторией. Прекращается постепенно и переписка с евразийцами, и даже Сувчинскому Карсавин пишет чрезвычайно редко. Те сведения, которыми мы располагаем в настоящее время, дают основания утверждать, что и контакты М. Цветаевой с Л. Н. Карсавиной оборвались с переездом всей семьи в Литву.

август 1992 г.

\* Все фотографии публикуются впервые по отпечаткам, хранящимся в частном собрании.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Карсавин покинул Петроград 15 ноября 1922 года на немецком пароходе «Preussen» вместе с большой группой высланных (всего 45 человек — вместе с членами семей).
- <sup>2</sup> С Петром Петровичем Сувчинским Карсавин познакомился несколькими годами раньше, еще в Петербурге, через своего знакомого, Сергея Платоновича Каблукова, секретаря Религиозно-Философских собраний, интересовавшегося церковной музыкой и участвовавшего в финансирувавшемся Сувчинским журнале «Музыкальный современник». Позже дочь Карсавина, Марианна (род. 7 мая 1911 г. в Риме), стала четвертой женой П. П. Сувчинского.
- <sup>3</sup> См.: «Европа и Евразия. Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга I. София, 1929 г. На путях. Утверждение евразийцев. Книга II. Геликон. Москва-Берлин, 1922 г.» — Современные Записки, 1923, том XV, с. 297-314.
- <sup>4</sup> В 1925/27 годах Л. П. Карсавин опубликовал три статьи в «Евразийском временнике» и шесть в «Евразийской хронике».
- <sup>5</sup> Письмо П. П. Сувчинскому от 12. VII. 1926. (Архив П. П. Сувчинского, Париж).

- <sup>6</sup> Дом этот и сад при нем сохранились.
- <sup>7</sup> Имеется в виду полосатая обложка первого номера журнала «Версты».
- <sup>8</sup> Письмо П.П. Сувчинскому от 10. III. 1926. (Архив П.П. Сувчинского, Париж).
- <sup>9</sup> Текст ее ответа Сувчинскому и Карсавину от 9.III.1927 из Bellevue, хранящийся в архиве Сувчинского, будет опубликован в ближайшее время В.М. Козовым в 64-ом томе *Revue des Etudes Slaves* (Paris, 1992).
- <sup>10</sup> См.: «Без догмата». — Версты, Париж, 1927. № 2, с. 129-144; «Россия и евреи». — Версты, Париж, 1928, № 3, с. 65-86.
- <sup>11</sup> Записи В.Н. Ильина (частное собрание, Париж).
- <sup>12</sup> Об этом нам рассказала М.Л. Карсавина.
- <sup>13</sup> См.: В. Лосская. Марина Цветаева в жизни. «Эрмитаж», 1989, с. 126. См. также стр. 113 и 119.
- <sup>14</sup> Через Л. Карсавина, а после его отъезда в Литву через Лидию Николаевну, А.А. Тескова пересылала Цветаевой деньги из Праги. Пользуемся здесь случаем поблагодарить Бориса Николаевича Лосского за многочисленные рассказы о Льве Платоновиче Карсавине, воспоминания о лете в Понтайаке и другие важные сведения.
- <sup>15</sup> Отрывки из воспоминаний цитируются нами по рукописной копии. И.Л. Карсавина ошибается. Эта поездка в Pontailac (Charente Maritime) состоялась летом 1928, а не 1929 года.
- <sup>16</sup> Т.е., П.П. Сувчинский и Вера Александровна Сувчинская (1906-1986) — его третья, с ноября 1925, жена, урожденная Гучкова. Дочь А.И. Гучкова, с которым Карсавин был хорошо знаком. Участвовала вместе с Константином Болеславовичем Родзевичем и Сергеем Яковлевичем Эфроном в переправке добровольцев в Испанию в 1936-1937 годах. Очевидно, была связана с агентурой НКВД. В середине 20-х годов много общалась с Ариадной Эфрон, с которой особенно подружилась летом 1928 года в Pontailac, где начала обучать Ариадну английскому языку. После развода с Сувчинским вышла замуж за английского слависта Роберта Трейла, погибшего в 1937 году в Испании. Ос-

тавила некоторые материалы о жизни М. Цветаевой. Одно из писем Цветаевой к ней хранится в Русском историческом архиве в Leeds, Великобритания.

- <sup>17</sup> В это время М. Цветаева жила по адресу: 2, Avenue Jeanne d'Arc, Meudon.
- <sup>18</sup> Лидия Николаевна, урожденная Кузнецова (1881-1961) — жена Л.П. Карсавина. Закончила Высшие женские Бестужевские курсы в Петербурге, преподавала в гимназиях. 21 мая/4 июня 1904 года обвенчалась в Петербурге с Л.П. Карсавиным. После ареста Карсавина в Вильнюсе, 9 июля 1949 года, оставалась жить в Литве. Умерла в Вильнюсе. Некоторые материалы, относящиеся к переписке ее с М.И. Цветасвой, находятся в частном собрании в Европе. Нам не удалось пока ознакомиться с автографами стихотворений, которые Цветаева посылала ей в Кламар. По свидетельству владельцев, большая часть этих стихотворений неизвестна.
- <sup>19</sup> Отношение Карсавина к Эфрому изменилось после нескольких лет знакомства с ним. М. Цветаева упоминает, что Карсавин даже назвал Эфрона «золотое дитя евразийства». (См.: В. Швейцер. Марина Цветаева. Быт и бытие. Париж, «Синтаксис»).
- <sup>20</sup> Письмо П.П. Сувчинскому от 21. X. 1929. (Архив П.П. Сувчинского, Париж).

## СОБЕСЕДНИК МАНДЕЛЬШТАМА

Его призвали всеблагие  
Как собеседника на пир.  
*Ф. Тютчев*

Исследования Ральфа Дутли поражают почти физическим ощущением мандельштамовского стиха. Далек от каждого русский исследователь может похвастать таким чутьем. Поистине Ральф Дутли — специалист «по виноградному мясу стихов», отзывчивейший тестор и дегустатор поэтических эссенций. Ему совершенно чужд вялый эклектический конформизм, весьма распространенный в академических кругах Востока и Запада; вместе с Мандельштамом Ральф Дутли не приемлет «культуропоклонства, захлестнувшего в прошлом столетии университетскую и школьную Европу, отравившего кровь подлинным строителям очередных исторических формаций и, что всего обиднее, сплошь и рядом придающего форму законченного невежества тому, что могло бы быть живым, конкретным, блестящим, уносящимся и в прошлое и в будущее знанием».

Так писал Мандельштам в черновых набросках к «Разговору о Данте». И в этом интересе Ральфа Дутли совпадают с интересами Мандельштама, а его исследования уносятся в прошлое и в будущее.

Вот он обрисовывает Гильома IX, неудачливого аквитанского государя и первого великого трубадура (1071–1127). Ральф Дутли скрупулезно точен в историческом анализе, и, когда улавливает в творческой практике Гильома приметы дадаизма, это не выглядит модернизирующей параллелью, — это убеждает. Сразу вспоминается Мандельштам, писавший об извечном дадаизме итальянского языка, а ближайший родич итальянского — провансальский язык или язык оиль. Скупыми выразительными штрихами очерчивает Ральф Дутли роковую обреченность этой изысканной загадочной культуры, растоптанной

благочестивыми северными варварами. И вдруг в образе своенравного аристократа Гильома угадываются черты дерзкого плебея Вийона, а «несравненный Вийон Франсуа», «разбойник небесного клира» снова врывается в стих Мандельштама за год до ареста (и того и другого арестовывали). Мандельштам не упомянут в очерке о Гильоме, но он вдруг возникает рядом с Гильомом: «...как будто меня окликнули по имени». Этой цитатой из «Путешествия в Армению» Ральф Дутли озаглавил свою обстоятельную книгу о Мандельштаме с подзаголовком «Диалог с Францией. Эссе о поэзии и культуре».

Гильома с Вийоном и Мандельштамом сближает не только горестная судьба, но и поэтика, представленная провансальским символом “la contraclau” (взаимоключ). В этом символе Ральф Дутли усматривает «принципиально диалогическое» в лирике трубадуров, но ведь и Мандельштам видел смысл поэзии в собеседничестве. Так в диалог трубадура, школяра и гибнущего поэта включается Ральф Дутли, исследователь-переводчик-собеседник.

Переводы Ральфа Дутли во взаимодействии с его собственной поэзией требуют отдельной обстоятельной статьи. Изучая русскую поэзию, Ральф Дутли принял классическую традицию русского поэтического перевода, представленную В.А. Жуковским, Л.А. Меем, И.А. Буниным, чей творческий опыт подкреплял переводческую практику Шлегеля, Зимрока, Рильке. Ральф Дутли стремится переводить не текст художественного произведения, как это делают сторонники лингвистического перевода, а само поэтическое произведение. Ральф Дутли в духе Пушкина полагает, что в поэзии главное — поэзия, а не проза, и в его интерпретациях поэтическая интуиция и научный анализ переходят друг в друга. Теперь уже весь мир знает строки Мандельштама из «Воронежских тетрадей»:

Еще не умер ты, еще ты не один,  
Покуда с нищенкой-подругой  
Ты наслаждаешься величию равнин,  
И мглой, и холодом, и вьюгой...

Подлинный ключ к немецкому переводу предложен причастием “genießend”, как будто почти буквально пере-

дающим русский глагол «наслаждаться», но в то же время обладающим значением «вкушая», «питаюсь». Интерпретация Ральфа Дутли распространяется и на русский глагол. Опальный поэт питается «и мглой, и холодом, и вьюгой», но и такая трапеза — для него праздник, покуда он «с нищенкой-подругой».

Глагол “genießen” превращается у Ральфа Дутли во «взаимоключ» к поэзии Мандельштама. Н.Я. Мандельштам рассказывает о поразительном даре Осипа Эмильевича превращать жизнь в праздник. Это подтверждается и вдовой Сергея Клычкова, В.Н. Горбачевой, в ее записях о чете Мандельштамов: «Живут очень бедно, но не примитивно, а с изыском. Бутылку вина, именно вина, а не водки, они не просто выпьют, а выпьют пиршественно, из маленьких рюмочек цветного стекла» (см.: «Новый мир», 1989, № 9, с. 216). Так что Ральф Дутли имел все основания назвать свою новую книгу «Пир с Мандельштамом», хотя читателя, быть может, на первых порах озадачит подчеркнуто не академический подзаголовок: «Об икре, хлебе и поэзии».

В мандельштамоведении в последнее время наметилисьстораживающие тенденции. Нарастает культурологический уклон, сводящий неповторимое в поэзии Мандельштама к цитатам, аллюзиям и просто заимствованиям, хотя скрытая цитата в поэзии актуальна благодаря своему новому звучанию, а не благодаря первоисточнику. Все чаще стих Мандельштама используется как иллюстрация тех или иных отвлеченных, предвзятых тезисов. Такова надуманная дискуссия об иудейском и христианском в наследии Мандельштама, демонстративно игнорирующая уникальный синтез мандельштамовской поэзии, — все то, что заставляло Мандельштама назвать себя последним христианско-эллиническим поэтом в России. Ральф Дутли ненавязчиво, но твердо противостоит подобным идеологическим абстракциям, предпочитая им истинное существо стиха, его чувственную насыщенность.

Пренебрегая культурологическими схемами, Дутли вызывающе строит свою книгу как меню роскошного обеда, анализируя функцию съестного в поэзии и прозе Мандельштама. Целая глава книги посвящена вопросу,

почему Мандельштам боялся устриц. Он дает оригинальное меткое истолкование этой весомой детали, на которую другие исследователи не обращали внимания. Он обращается к рассказу Чехова «Устрицы», в котором при этом слове голодный мальчик воображает себе «животное, похожее на лягушку»: «Лягушка сидит в раковине, смотрит оттуда большими, блестящими глазами и играет своими отвратительными челюстями». Мертвый Андрей Белый в стихотворении Мандельштама «молчит, как устрица». К этому можно прибавить, что в черновиках «Стихов о неизвестном солдате» встречаются строки «глубоко в черномраморной устрице Аустерлица забыт огонек». Так подтверждается вывод Ральфа Дутли, согласно которому «Мандельштам ассоциирует устрицу с властью и смертью». Но кроме зловещих «Устриц», у Чехова был рассказ «Сирена», воспевающий гастрономические радости прежней русской кухни. Эти радости обрели особое значение для русской литературы в голодные годы после октябрьского переворота. Вспоминаются в этой связи Аверченко, Булгаков, Алексей Толстой. Язык не повернется назвать обильные застолья социалистического реализма пирами. Согласно Платону, пир соединяется с возвышенным диалогом, как любовь сочетается с мудростью, чтобы образовать философию.

Что за пир без вина, но Пушкин, перелая Анакреона, писал:

Мы не скифы, не люблю,  
Други, пьянствовать бесчинно,  
Нет, за чашей я пою  
Иль беседую невинно.

А через каких-нибудь восемьдесят три года другой русский поэт резко возразил Пушкину: «Да, скифы мы! Да, азиаты мы...» Между пушкинским «мы не скифы» и скифством двадцатого века бездна, и Мандельштам — «бездны мрачной на краю» — остался с Пушкиным. Верный пушкинским заветам, Мандельштам предпочел беседовать невинно (вспоминается Гёльдерлин, назвавший в письме к матери поэзию невиннейшим из всех занятий), и за это невиннейшее занятие Мандельштам был с равнодушной

жестокостью уничтожен. Анализируя стихотворение Мандельштама «Я скажу тебе с последней прямо́той», Ральф Дутли утверждает, что ангел Мэри уводит к пушкинскому «Пиру во время чумы», а Мандельштам посвящает свое стихотворение пиру во время чумы сталинизма. Вино в поэзии Мандельштама, как у поэтов-суфиев, становится символом духовной свободы.

В своей статье «О собеседнике» Мандельштам писал: «Мореплавателю в критическую минуту бросает в воды океана запечатанную бутылку с именем своим и описанием своей судьбы». Такой бутылке Мандельштам уподобляет поэзию. Ральф Дутли нашел бутылку, брошенную Мандельштамом в океан времени, и не только прочитал послание поэта, но и установил, какое было в бутылке вино перед тем, как поэт выпил его на своем пиру, чтобы освободить бутылку для последнего письма.

Ральф ДУТЛИ (Париж/Цюрих)

## Прощание с Францией

О стихотворении Осипа Мандельштама  
«Я молю, как жалости и милости...»

Написанное 3 марта 1937 года, это загадочнейшее стихотворение — одно из последних в «Воронежских тетрадях», странное «прощание с Францией» Осипа Мандельштама. В нем смешиваются, как в калейдоскопе, исторические, архитектурные, музыкальные, литературные и кинематографические реминисценции с впечатлениями поэта от пребывания в Париже в 1907–1908 годах. Приведем текст полностью:

Я молю, как жалости и милости,  
Франция, твоей земли и жимолости,

Правды горлинок твоих и кривды карликовых  
Виноградарей в их разгородках марлевых.

В легком декабре твой воздух стриженный  
Индевет денежный, обиженный,

Но фиалка и в тюрьме — с ума сойти в безбрежности!  
Свищет песенка-насмешница, небрежница —

Где бурлила, королей смывая,  
Улица июльская кривая.

А теперь в Париже, в Шартре, в Арле  
Государит добрый Чаплин Чарли —

В океанском котелке с рассеянною точностью  
На шарнирах он куражится с цветочницей.

## X

Там, где с розой на груди, в двухбашенной испарине  
Паутины каменеет шаль,  
Жаль, что карусель воздушно-благодарная  
Оборачивается, городом дыша, —

Наклони свою шею, безбожница,  
С золотыми глазами козы,  
И кривыми картавыми ножницами  
Купы скаредных роз раздразни.

Дословный перевод этого стихотворения изначально обречен стать простым пересказом. Уже в первых двух строчках проявляется его звуковой смысл. Родительный падеж слова «жимолости» — фонетическое слияние того, что вымалывает для себя у Франции «я» стихотворения: «жимолости» и «милости». Эти понятия — моральное и абстрактное — превращаются в растение, соединяются в растении, воплощаются в нем. Игра звуков? Ни в коем случае, ибо выбор растения обоснован. Это литературная реминисценция Мандельштама, знатока и любителя французского средневековья. О чем же идет речь в этом таинственном стихотворении, что означает яркий калейдоскоп образов и жестов? Перед читателем одна любовная история, обогащенная и варьированная обращением к четырем другим из мира литературы, музыки и кино. Ис-

ходная ситуация: поэтическое «я» — сам Манделъштам — молит своего женского партнера о сочувствии и о помощи. Молит стихотворением, где женственность всеприсуща вплоть до рифм: из 22 окончаний строк только 4 мужских. Имя возлюбленной звучит во втором стихе: Франция. Даже грамматический женский род страны получает обоснование: в манделъштамовском эссе 1913 года «Франсуа Виллон» Франция первой половины XV века, времен английской оккупации, описывается как «настоящая женщина»: «Франция, полоненная чужеземцами, показала себя настоящей женщиной. Как женщина в плену, она отдавала главное внимание мелочам своего культурного и бытового туалета, с любопытством присматриваясь к победителям».

## 2

История первой любовной пары зашифрована в изумляющей просьбе поэта о «жимолости». Жимолость (французское: *chèvrefeuille*) заимствована из средневековой легенды о Тристане и Изольде. Жимолость — символ нерушимой верности и любовного союза. Девиз, сформулированный в стихотворной новелле “*Chievrefoil*” (прибл. 1170 год) первой французской поэтессой Мари де Франс: «Ни Вы без меня, ни я без Вас».

Манделъштам знал эти строки. В 1900 году французский медиовист Жозеф Бедье опубликовал в виде романа синтез разных источников Тристана. Манделъштам, бывший в восторге от этой работы, писал в одной критической статье 1923 года: «Тристан и Изольда» Бедье — настоящее чудо реконструкции, почти подлинник — и безусловно заслуживает перевода на русский язык».

Вернемся к эпизоду с жимолостью. Опять разлучены влюбленные. В праздник Троицы двор короля Марка покидает замок Тэнтажель и отправляется в крепость Белый Верещатник. Тристан шлет к Изольде посла с вестью, что по дороге он спрячется в зарослях терновника («...и он умоляет Вас о жалости к нему»). По пути Тристан срывает ветвь орешника, вокруг которой густо обвилась жимолость, и кладет ее посреди дороги перед своим

укрытием. Умея подражать голосам зверей, он подает Изольде дальнейшие знаки:

«В это мгновение прозвучала из тернового куста песнь славок и жаворонков, и всю свою нежность вложил в нее Тристан. Королева поняла напев любимого. Заметив на земле ветвь орешника, тесно обвитую жимолостью, она подумала в сердце своем: «Так и с нами, мой друг: ни Вы без меня, ни я без Вас!» Она остановила иноходца, соскочила с коня, повернулась к кустам и громко проговорила: «О вы, птицы в этих зарослях, вы обрадовали меня своими песнями, благодарю вас. И пока мой господин Марк скачет в Белый Верещатник, я хочу отдохнуть в моем замке Сэн-Любэн. О птицы, сопровождайте меня туда; сегодня вечером я богато награжу вас, моих славных менестрелей».

Мари де Франс пошла дальше в своей символической, в ее стихах просвечивает трагический конец влюбленных.

(«С ними двумя это было, / как с жимолостью, / уцепившейся за ореховую ветку: / когда жимолость обвилась и укрепилась вокруг нее, / чтобы объять всю ветвь, / они могли бы долго жить вместе, но если бы их захотели разлучить, / сразу погибла бы ореховая ветвь / и с нею жимолость».)

Ореховая ветвь — образ оставленности, изгнания. Когда Манделъштам в своем стихе просит Францию, олицетворение женственности, о жимолости, он пытается вновь воссоздать не расторгимое единство любовной пары, взаимодополняющую связь России и Франции (читай: Европы, любимая и увядающая в творчестве Манделъштама идея), неразрывное слияние их «до смерти», как оно описано в легенде о Тристане и Изольде.

## 3

Голос узника звучит в четвертом двустишии манделъштамовского стихотворения. В цветке, которым он обладает в тюрьме (стр. 7: «Но фиалка и в тюрьме»), зашифрована история второй любовной пары: Кармен и

Хозе из новеллы Меримэ «Кармен» (1845) и одноименной оперы Бизе (1875). Оба произведения, новелла и опера, упоминаются в мандельштамовских эссе.

Вспомним: цыганка Кармен, публично насмеявшись над драгуном Хозе при первой же встрече, бросает ему потом в лицо цветок, навсегда сохранившийся Хозе. Когда он попадает в тюрьму, избавив от неволи пленившую его Кармен, он вынимает из кармана ее цветок. Засохший цветок — чудо или колдовство — хранит свой аромат. Авторы либретто к опере Ж. Бизе, Мейлак и Галеви, развили и обогатили этот мотив:

«Цветок, который ты бросила мне, / Остался со мной  
в тюрьме / Увянув и высохнув, этот цветок / Хранил свой  
аромат / И целыми часами, / Прикрывая веками глаза, / Я  
опьянялся его ароматом, — / И видел тебя в ночи»).

В цветке — магическая, чарующая сила. В тюремных стенах он пленяет, как эротическое обещание, как обетованная свобода. Потому что сама Кармен старается устроить побег Хозе, посылая ему запеченный в хлеб напильник. Из Меримэ: «Для людей ее расы воля — все, они подожгут целый город, чтобы не провести хотя бы одного дня в тюрьме». Кармен — воплощение свободы, требования свободы. В конце, зная, что Хозе убьет ее ножом из ревности, она произносит: «Кармен всегда будет свободна».

И если Мандельштам в своей ссылке-тюрьме ощущал аромат цветка Кармен и слышал ее насмешливую, дразнящую песенку (строка 8), эта цыганка являлась ему — как и Хозе — обещанием свободы и полноты жизни, непобедимой застенком. Пространства смешиваются: цветок превращает тюрьму Хозе в широкий простор; но в бесконечности средней России, в «безбрежности» (строка 7) воронежских равнин, где отбывал ссылку Мандельштам, можно было сойти с ума от замкнутости пространства. Цветок, чудом хранящий свой аромат, — память Мандельштама о французской культуре.

Третья пара — самая веселая и менее всего зашифрованная: Чарли Чаплин и слепая цветочница из фильма «Огни города» 1931 года. Чарли влюбляется в слепую девушку (актриса Вирджиния Черил), которая в самом начале фильма, не видя его, протягивает ему цветок — метаморфоза ветки жимолости. У фильма — очаровательный happy end и Чарли превращен Мандельштамом в счастливого анти-Тристана. Это был американский фильм, показанный впервые в Нью-Йорке 5 января 1931 года. Но Мандельштам ассоциирует его с Францией, где добрый государь Чарли, покоровший мир своими «Огнями города», обосновал свое царство и во французских городах, в Париже, Шартре, Арле.

Четвертое и последнее воплощение любовной пары Мандельштам / Франция заводит нас в девятнадцатый век и в позднее средневековье: цыганская девушка Эсмеральда и поэт Грэнгуар из романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери», написанного в 1831 году. Взгляд «безбожницы с золотыми глазами козы» освещает конец этого стихотворения Мандельштама. В романе Эсмеральду всегда сопровождает маленькая коза, с золотыми рожками и копытцами: «...и тут Грэнгуар увидел маленькую хорошенькую беленькую козочку, которая приближалась быстрая, бодренькая, начищенная, с золотыми рожками с золотыми ножками, с золотым ошейником...»

Магией поэзии соединяет Мандельштам Эсмеральду и ее козочку в е д и н ы й неразлитный образ.

С одной стороны Эсмеральда, как и Кармен, — чистая эротика (цыганка, — она опьяняет своей красотой, своим танцем и пением), с другой стороны — это добросердечная, понимающая женственная душа: из жалости спасает она от виселицы Грэнгуара, когда разбойники хотят повесить непрощенного пришельца; единственная дает она пить осмеянному, страдающему на позорном столбе Квазимодо, горбатуму звонарю Собора Парижской Богоматери.

Язычица, цыганка, светящаяся эротическим очарованием и олицетворяющая живую человеческую жалость, она — последнее воплощение Франции, которую вначале

смиренно просит о милости Мандельштам и которой приказывает в конце: «Наклони свою шею», «раздразни», — т.е. заклинай своим танцем, яви твое чудо, дай подействовать твоей магической силе.

В 21 строке язычница-цыганка предстает французенкой и тем, что ее произношение охарактеризовано прилагательным «картавий». Звуки «К» и «Р» особо заметны в этом стихотворении: горлинок / кривды / карликовых / виноградарей / разгородках марлевых / декабре / королей / кривая / куражится / груди / карусель / благодарная / городом / кривыми / картавыми / скарედных. Как будто все картавое, кривое, гнущееся — «неправильное» и «своевольно-своеправное» должно восторжествовать во всех связанных с Францией мотивах — как иной полюс, противоположный бесконечной и однообразной равнине, как антипод воронежской «безбрежности».

И даже скупые розы последней строки, которые Эсмеральда должна раздразнить танцем, восходят к роману Виктора Гюго. Поэт Грэнгуар в таких словах говорит о тиране своей эпохи, Людовике XI (время романа — вторая половина XV века):

«Он скуп с достойными людьми. Он должен был бы прочесть четыре книги Сальвиана из Колонии. Воистину! Этот король выказывает ограниченность в своем обращении с литераторами, и он жесток, как варвар. При столь мягкосердном и набожном властелине трещат виселицы от вздернутых тел, плахи прогнивают от крови, тюрьмы лопаются, как переполненные желудки».

Тираны — олицетворение скупости и узкосердечия — портрет, взятый из «Собора Парижской Богоматери» Виктора Гюго. Этот скрытый подтекст конца мандельштамовского стиха, наполненного победоносным танцем цыганки Эсмеральды, — придает стихотворению политическое звучание. И уже раньше, в 12 строке, где подчеркивается, что в современной Франции государит Чарли Чаплин, от читателя не может скрыться, что звуки этого имени напоминают о другом правителе, властвующем в Советском Союзе 1937 года. «Добрый Чаплин», полный юмора и

гуманности властитель Франции, становится контрастной фигурой своего абсолютного антипода Сталина.

## 5

Кроме истории четырех любящих пар, извлеченных из музыки, литературы и кино, Мандельштам собирает в стихотворении все свои французские темы, последний раз мысленно вызывая на разговор любимых собеседников. Своей мольбой о помощи и неразрывности Мандельштам обязан существующему с XI века, со времен «Песни о Роланде», топосу (нежная, мягкая Франция). Строка 1861 эпоса: «Земля Французская, о какая ты сладостная страна!» Мандельштам перевел 472 стиха этого эпоса на русский язык и включил фрагмент в свою антологию французского эпоса. Книга была предложена им издательству ГИЗ в 1922 году.

Но и этому топосу он придает глубоко индивидуальное звучание. Французские голуби и виноградники, соединением с народно-поэтическими «правдой-кривдой», попадают в мир сказок. Французский пейзаж, в котором разыгрывается русская сказка.

И если Мандельштам в этом втором двестишести при- сягает французской традиции виноградарства, следует помнить, что сущность культуры определялась им по аналогии с вином. В 1922 году было написано эссе о грузинском искусстве: «Да, культура опьяняет. Вино старится — в этом его будущее, культура бродит — в этом ее молодость».

Мандельштам использовал виноградник, как лучшую метафору поэзии. Примеры: стихотворение «Батюшков» 1932 года: «Только стихов виноградное мясо / Мне освежило случайно язык», — и в том же году немного позднее в стихотворении «К немецкой речи»:

Чужая речь мне будет оболочкой,  
И много прежде, чем я смел родиться,  
Я буквой был, был виноградной строчкой,  
Я книгой был, которая вам снится.

В сатирическом стихотворении 1931 года, в котором Мандельштам пьет «за все, чем корили меня», типичное французское «Шатонёф дю Пап» вино превращается в символ Франции, и, вместе с итальянским «веселым Асти Спуманте», — олицетворяет европейскую культуру.

Мягкая — в противоположность русской — французская зима, «легкий декабрь» (строка 5), описана с помощью необычных прилагательных «стриженный», «обигженный», воссоздающих зимний пейзаж: остриженные кусты винограда, опустошенные виноградники. Но они наводят на мысль о воронежском изгнании поэта.

В четвертом двустишии — одновременно с «Кармен» Проспера Мериме и Жоржа Бизе — проступает французская песенная традиция и лирика Верлена, которого Мандельштам всегда связывает в своих эссе с «иронической песенкой» или «хмельной песенкой» (la chanson grise).

Пятое двустишие восходит к историческому факту и его поэтической совести: «улица июльская» / «королей смывая», — напоминание о злоупотреблении Французской революцией 1830 года и об Огюсте Барбье, которого переводил в 1923 году Мандельштам, и которого он почтил стихотворением «Язык булыжника мне голубя понятней».

Во второй части стихотворения проступает архитектурная тематика, мандельштамовский культ готических соборов, воспетых уже в 1912 году в стихотворении «Нотр-Дам». Роза на груди — реминисценция готических оконных роз, и она подготавливает иное, днем позднее, 4 марта 1937 года, написанное стихотворение: «Я видел озеро, стоящее отвесно».

«Каменеет шаль» — автоцитата, восходящая к занятиям Расином, «Федрой»: в коротком стихотворении, где Федра, актриса Рашель и Анна Ахматова слиты в один образ, каменеет спадающая с плеч шаль.

Наконец, последняя строфа, с ее танцующей цыганкой, с ее повелительным наклоном, ее скрытым портретом тирана из романа Виктора Гюго, — эта строфа достойная представительница той «литературной злости», бесценное вдохновение которой унаследовано Мандельштамом от Андрея Шенье и Франсуа Вийона.

Это стихотворение от 3 марта 1937 года соединяет различные эпохи французской культуры, от средневековья до немого кино, от севера (Париж, Шартр, готические центры) до юга (Прованс, земля солнца и вина, Арль, избранная родина Ван Гога и других «французских» художников, воспетых Мандельштамом в одной из глав «Путешествия в Армению»). Стихотворение показывает, что французский миф Мандельштама остался живым до его последних дней, в противоположность образу Италии, с которой он также прощается в этом марте 1937 года стихотворением, озаглавленным «Рим». Вечный город превращается в амфибиоподобное существо, он поработен «диктатором-выродком» (Муссолини), там маршируют «чернорубашечники», «коричневой крови наемники», «мертвых цезарей злые щенки». А нимб искусства, сиявший над Римом? «Все твои, Микель-Анджело, сироты./ Облаченные в камень и стыд».

Франция сохранила для Мандельштама свою несравненную ауру, полную света, искусства и радости жизни. Добавлю тут же, что поэт не знал Франции времен Виши и Петена — он умер 27 декабря 1938 года в сибирском пересылочном лагере поблизости от Владивостока. При всей «безбрежности», в которой написано это стихотворение, в нем нет безнадежного тона. Знак этого — присутствие неукротимой женственности, живая энергия повелительного наклона в конце стиха. В страшном 1937 году, незадолго до физического конца, звучит в поэтическом шедевре Мандельштама его бесконечное доверие к Культуре. Какая бы здесь ни властвовала зима, — это «легкий декабрь».

*Перевод с немецкого Светланы Гайсер-Шитман*

Эта статья — сокращенная версия одной главы книги Ральфа Дутли о Мандельштаме «Диалог с Францией», которая была издана на немецком языке в Швейцарии.

Русский книжный магазин

## LES EDITEURS REUNIS

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

- Марина ЦВЕТАЕВА** — Стихотворения и поэмы. Л., 1979, 575 стр. .... 40 фр.
- Марина ЦВЕТАЕВА** — После России 1922–1925. М., 1990, с изд. YMCA-Press, 1976, 153 стр. .... 30 фр.
- Марина ЦВЕТАЕВА** — Волшебный фонарь. Вторая книга стихов. YMCA-Press, 1979. Репринт с изд. Москва, 1912, 148 стр. .... 36 фр.
- Марина ЦВЕТАЕВА** — Стихи, театр, проза. YMCA-Press, 1976, 374 стр. .... 70 фр.
- Марина ЦВЕТАЕВА** — Письма к Ариадне Берг 1934–1939. YMCA-Press, 1990, 187 стр. .... 90 фр.
- Анастасия ЦВЕТАЕВА** — Воспоминания. М., 1983, 767 стр. .... 80 фр.
- Л.В. ЗУБОВА** — Поэзия Марины Цветаевой. Лингвистический аспект. Л., 1989, 261 стр. .... 47 фр.
- Вероника ЛОССКАЯ** — Марина Цветаева в жизни. Неизданные воспоминания современников. Эрмитаж, 1989, 332 стр. .... 120 фр.

## СУДЬБЫ РОССИИ

### Исповедники и мученики XX века

Т. А. НЕЧАЕВА

#### ПРОТ. ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ РЫБАКОВ (1870–1934 г.)

Мой дед по материнской линии, Владимир Александрович Рыбаков, родился в 1870 г. в семье священника Александра Павловича Рыбакова († 1914 г.) и жены его Наталии Павловны (урожденной Кустовой). У нас в доме о ней говорили — бабушка Наташа.

Род Рыбаковых — старый поповский род, во всяком случае известно, что прадед Александр, прапрадед Павел и отец его (имени не знаю) служили в селе Каменка — тогда Николаевского уезда Самарской губернии (ныне Пугачевский район Оренбургской области). Вообще же первый из Рыбаковых стал священником в XVIII в. вот при каких обстоятельствах: во время одного из моровых поветрий — то ли чумы, то ли холеры — вымерла вся семья одного из оренбургских казаков, кроме единственного мальчика, которого всем миром кормили и учили, чтобы стал он молитвенником за этот мир.

Судя по известным мне фактам, Александр Павлович, так же как и Владимир Александрович, обладали мягкими и одновременно необыкновенно твердыми характерами.

Прабабушка Наташа была дочерью самарского протоиерея (кажется, даже настоятеля собора), кончила четыре класса пансиона для благородных девиц (разумеется, где учились лишь купеческие и поповские дочери, а отнюдь не дворянские), обучалась там, кроме прочих наук, фран-

цузскому языку и танцам и щеголяла по Самаре в шляпках. Вот такой и привез ее, шестнадцатилетнюю, Александр Павлович в Каменку, село хоть и большое, даже по теперешним временам (в начале века было там семь тысяч жителей), но, как теперь говорят, расположенное в дальней глубинке. Видимо, тамошний уклад во многом показался ей диким, и когда прадедушка сказал ей: «Ташенька, — так он ласково называл ее всю жизнь, — сельской матушке в шляпке ходить не положено», — она завернула своего первенца, а моего дедушку, в шаль и убежала к родителям. (По семейным преданиям, именно шляпка сыграла свою роковую роль в этом поступке). Естественно, родители быстро привезли ее в дом мужа.

Известно, что это была на редкость нежная пара, где каждый был другому истинной опорой и помощником во всех начинаниях. У Александра Павловича и прабабушки Наталии Павловны было тринадцать человек детей, из которых в младенчестве, детстве и отрочестве умерло десять. Косила, как тогда говорили, «глотошная» — видимо, дифтерит, скарлатина, корь. И несмотря на то, что у прабабушки хватало и забот и бед, она организовала женскую богадельню для неимущих вдовиц, сирот и старух, которая содержалась за счет приходского дохода. Село Каменка было богатым — крепостничества там не было никогда, а места славилась пшеницей, но семья о. Александра жила очень скромно, так как, кроме нее, была еще и семья обездоленных женщин, опекаемая прабабушкой Наташей. Когда в 1914 г. скончался Александр Павлович (он угорел в бане), и приехал на его место новый священник, вспомнили, что своего дома Рыбаковы так и не нажили, а всю жизнь жили в приходском. С тех пор прабабушка жила в семье старшего сына Владимира Александровича, впрочем, она очень быстро ушла вслед за отцом Александром.

После 1905 г. отец Александр был депутатом Государственной Думы и, судя по сохранившейся фотографии, имел два ордена.

Из тринадцати человек детей прадедушки Александра и прабабушки Наташи до взрослого, даже пожилого возраста дожили трое сыновей: самый старший — Владимир, средний — Михаил и самый младший — Алексей.

Старший стал священником. Средний в 10-е годы, примкнув к террористам, стрелял в генерал-губернатора, за что и был сослан в Якутск. Впоследствии он вступил в партию большевиков, стал крупным военным и был расстрелян по делу Тухачевского. В конце 20-х годов он прислал старшему брату письмо, где писал, что не может (или не хочет — не знаю) иметь с ним ничего общего. Младший перед войной 1914 г. поступил на естественный факультет Петербургского университета, во время войны стал вольноопределяющимся, попал в германский плен, а после заключения Брестского мира окончил Московскую Военно-инженерную академию, при которой сразу был оставлен и вскоре стал заведовать кафедрой мостостроения. Скончался он в 1943 г. от инфаркта во время тяжелых летних учений. К старшему брату Алексей Александрович относился с огромной любовью, большим почтением, и, когда в 1934 г. хоронили о. Владимира, от Никольского собора до Смоленского кладбища он шел в своей военной форме с тремя шпалами за гробом среди огромной погребальной процессии одним из первых и плакал горько, по-детски, всю дорогу.

\* \*  
\*

О детстве и юности дедушки я знаю такие факты: когда ему было лет пять, и прабабушка Наташа еще сама мыла ему голову, выяснилось, что голова эта пробита, а рана засыпана землей. Сельские ребятишки баловались ли, дрались ли — и случилась такая оказия. Ни стоны, когда землю отмачивали, ни жалобы, ну, и естественно, ни слова о виновнике; впрочем, в семье Рыбаковых этот вопрос и возникнуть не мог. Доносчику, как известно, первый кнут. Однажды прабабушка Наташа в горячах, схватив полотенце, — а человек она была много более острых реакций, чем Рыбаковы, — огрела моего шестилетнего деда пониже спины. Это не больно, но оскорбительно. Дедушка не протестовал, но и не терпел — он положил в карманы своих холщовых штанов пшенной каши, которая постоянно варилась в кухне, и ушел в

каменоломни, откуда его какое-то время спустя привели рабочие.

Самарскую семинарию мой дед кончал экстерном, так как из последнего класса его отчислили за чтение работ Белинского, Добролюбова, Чернышевского.

Что меня необыкновенно подкупает в дедушке — свобода ума без капли авторитарной зависимости, причем ума без гордыни. При этом, насколько я знаю жизненный путь его, складывается впечатление, что для него не существовало проблемы Достоевского «о проклятой необходимости свободы выбора». То есть проклятой эта необходимости для него не была, она была естественным, логическим, свойственным его натуре путем, поэтому все, что он делал, и решения, которые принимал, были совершенно осознанны и одновременно единственно для него возможны. Воистину, как писал апостол Иаков, «человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях». Так вот о. Владимир был тверд, ибо он обладал гармонией духа и разума.

К примеру, выбирать для него было не из чего — уезжать ли после революции за границу (такая возможность представлялась ему дважды, один раз в Канаду, другой раз — в Рим), оставаться ли в России (при этом он обладал очень реалистическим и глубоким умом, так что предвидел, каков, почти наверно, будет его конец на родине). Конечно, оставаться: отечество каждому дается Богом, его не выбирают, а на пастырский путь он стал осознанно — это личная ответственность, так что он отвечает во сто крат больше за всю оставляемую паству. При этом он искренне не осуждал никого, кто поступал не так, как он: у всякого свой путь, и не в осуждении смысл, а в просьбе о помощи для всякого, в том числе и для него, на его пути.

И все это без доли ханжества и какой бы то ни было аффектации. Вообще, насколько я могу судить по маме, которая, говорят, внутренне во многих проявлениях была похожа на Владимира Александровича, для него абсолютно неприемлема была велеречивость, елейность и многоглаголанье, увы, столь свойственные и по сию пору многим церковным деятелям. Для него слово выступало в его изначальном значении, а потому и было полновесно, как

полновесно может быть зерно. Истинно: «да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого».

Итак, после отчисления из семинарии он начал учительствовать в церковно-приходской школе одного из сел Самарской губернии, а через год сдал экзамены. Учителем он продолжал до двадцати четырех лет, то есть до 1894 г. В том году он женился на моей бабушке Надежде Евгеньевне Наумовой, которой в ту пору было восемнадцать лет.

Бабушка была второй в многодетной семье псаломщика (там было шестнадцать человек детей). Она училась в последнем классе Самарского епархиального училища, когда прадедушка Евгений скончался.

После окончания бабушка была оставлена в училище помощницей классной дамы.

Вскоре после женитьбы Владимир Александрович был рукоположен во диакона, а затем очень быстро во иерея, и начал служить в одном из сельских приходов (в каком — не знаю) той же Самарской губернии. О том периоде жизни о. Владимира и бабушки знаю очень мало. Знаю только, что очень они горевали о том, что у них нет детей, и что с первого дня иерейского служения (может, и раньше) дедушка решил поступать в Духовную академию, а для этого необходимо было скопить какую-то сумму денег для жизни в Петербурге. Это было для них не так просто, ибо Рыбаковы максимально старались помочь многодетной и осиротевшей бабушкиной семье.

В 1907 г. Рыбаковы переехали в Петербург, и о. Владимир поступил в Духовную академию. Поселились на Староневском, недалеко от Александро-Невской лавры, в маленькой квартирке. В 1908 г., на Кирилла и Мефодия, учителей Словенских, у них родилась дочь, которую называли в честь равноапостольной Нины — единственное их дитя, вымоленное у Бога.

Владимир Александрович был человеком чрезвычайно образованным. Конечно, тот багаж знаний, с которым он пришел к концу академии, а окончил он ее, когда ему был 41 год, был приобретен им не только за четыре года учебы. Из европейских языков свободно (то есть говорил) он

владел французским, и это дала ему академия, по-английски и немецки лишь читал и переводил, но без словаря. Характерная для него черта: однажды летом 31 года мой отец зашел к нему (мои родители жили отдельно) и увидел испанские книги; выяснилось, что в 60 лет дедушка принялся изучать испанский. Из древних языков он свободно владел греческим, латынью, древнееврейским и арабским.

Меня всегда поражало, как при такой уплотненной нагрузке, кроме академических занятий и преподавания закона Божия — стипендии и небольших сбережений не хватало, — о. Владимир умудрялся посещать вечерние классы Академии Художеств. Он писал маслом, я помню висевшую в нашей с бабушкой комнате картину — зимняя дорога солнечным днем, березовый перелесок и вдали церковь. Не могу сейчас судить о степени одаренности автора, но детское свое ощущение помню — радость. То, что график он был хороший, — это я понимаю. К сожалению, в конце 60-х годов у меня исчез небольшой кожаный альбомчик, где дедушка пером рисовал маленькой моей маме кошку, собак, лошадей (которых любил со степного своего детства, и, говорят, был отличным наездником) и даже паровоз. Бабушка же к своим домашним заботам прибавила занятия пением — у нее был хороший голос, а в селе брать уроки было не у кого.

В 1911 г. Владимир Александрович закончил академию вторым и выбрал себе приход в храме Спаса-на-Водах (памятник погибшим морякам в русско-японскую войну). Храм этот находился на Английской набережной (теперь набережная Красного флота). Интерьер его в какой-то степени представлял собой синодик, так как по стенам были написаны имена погибших русских моряков — так что поминались они как бы за каждой литургией.

Церковь взорвали в 1929 г. на глазах у деда и у художника Бруни, который осуществлял там мозаические работы. Мама говорила, что 80-летний Бруни рыдал навзрыд, а Владимир Александрович закрыл лицо ладонями. Подготовку к взрыву и взрыв они наблюдали из окна дедушкиного кабинета (Рыбаковы жили в доме при церкви).

Поскольку Владимир Александрович кончил вторым, он, кроме права выбора прихода, получил годичнуюграничную командировку, чтобы собрать материал для магистерской диссертации. Часть 1911–1912 гг. он провел в Константинополе, на Афоне и в Иерусалиме.

Магистерская диссертация была защищена, вероятно, до августа 1914 г., так как с начала войны о. Владимир был на фронте, ведь храм Спаса-на-Водах числился по военному ведомству. (Кстати сказать, одной из причин выбора именно этого прихода была та, что доход настоятеля состоял здесь лишь из выплачиваемого тем же военным ведомством жалования — 75 рублей. Во взаимоотношения священник-паства дух какой бы то ни было денежной зависимости не мог в данном случае проникнуть в принципе).

Судя по тому, что в докторской диссертации «Св. Иосиф песнописец и его песнотворческая деятельность», над которой о. Владимир начал работать уже после революции, он использует рукописные материалы Крипто-Ферратской библиотеки и Ватопедского Афонского монастыря (после командировки 1911–1912 гг. он доступа к ним иметь не мог), магистерская диссертация, видимо, была посвящена тому же кругу вопросов.

На войне Владимир Александрович был по положению приравнен к полковническому званию и имел соответственно трех денщиков. Как вспоминала бабушка, он никак не мог понять, что ему с ними делать, по его представлениям, и одного было более чем достаточно. Во время войны о. Владимир стал заместителем протопресвитера о. Георгия Шавельского. Когда именно это случилось, не знаю, но известно, что Пасху 1916 г. он служил в царской ставке в Могилеве. Насколько я могу понять, общение с августейшим семейством было для него, как священника, не из приятных. Император, естественно, подходил под благословение, но при этом вежливо и мягко говорил: «Батюшка, нельзя ли покороче?» Владимир Александрович, будучи человеком высокой духовности, был тем самым и духовным практиком и вряд ли затеял бы в полевых условиях службу по монастырскому уставу. Николай II, видимо, не отдавал себе отчета в том, что кесарю в дела Боговы вмешиваться не должно.

Бабушка с мамой ранней весной 1917 г. уехала в сад под Пугачев. Дело в том, что прадедушка Александр Павлович в начале века арендовал семь десятин земли в степи на берегу реки Иргиз и насадил там плодовый сад, постепенно соорудили небольшой домик с большой, по всему периметру, верандой для того, чтобы сыновья, невестки и будущие внуки могли приезжать летом в родные места. Начиная с 1909 г., бабушка с ранней весны до поздней осени проводила в саду. Так было и в 1917 г., но происшедшая революция, а затем гражданская война задержали их в Пугачеве до 1920 г.

Владимир Александрович вернулся в Петроград и продолжал служить в храме Спаса-на-Водах. После заключения Брестского мира вернулась в Петроград и дедушкина двоюродная сестра Вера Ниловна Промптова, которая, будучи студенткой Женского медицинского института, с началом войны была мобилизована в качестве зауряд-врача для работы на санитарном поезде.

Вера Ниловна поселилась на Английской набережной. Время было трудное — голодное, холодное, но в обоих была огромная душевная крепость, и никакие обстоятельства не могли заставить их впасть в уныние. Дедушка посадил огород и кусты ягод возле дома и выгонял прямо фантастические урожаи. Оба они с теткой Верой (она моя крестная) научились тачать обувь. При этом все, что бы дедушка ни делал, делалось, во-первых, по-умному, а, во-вторых, самым тщательным образом. Понятие «кое-как» для него не существовало в принципе, так же как и понятие «мелочь».

В 1919 г. Владимир Александрович перенес тиф в тяжелой форме, а поправившись, начал очень интенсивно работать над проблемой литургического богословия, точнее, продолжил работу, прерванную войной.

На первый взгляд это может показаться странно, но мне кажется, что в какой-то степени послереволюционные годы сделали о. Владимира более свободным, то есть не то что сделали более свободным — свободен внутренне он был всегда, как может быть свободен только истинно верующий человек, вникнувший «в закон совершенный,

закон свободы» (апостол Иаков) — но с него был снят грех внешних условных обязанностей. Постараюсь расшифровать: материальные лишения — да; правовые лишения — тоже; вплоть до того, что у них, как у лишенцев, на Английской, в центре Ленинграда, было отключено электричество, и Рыбаковы жили с керосиновыми лампами; более того, несколько раз дедушку арестовывали, правда, быстро отпускали. И при всем том... При всем том он перестал быть официальным лицом, когда в силу занимаемого им положения он должен был служить в ставке или быть одним из главных действующих лиц при встрече патриарха Антиохийского в 1912 г. (м.б., как раз это было ему очень приятно — не знаю, я не в порядке оценки), зато в первые послереволюционные годы, как я себе представляю, в той среде, в которой существовал Владимир Александрович, очень активно происходил процесс поляризации. Образовывалась некая тесная общность людей, связанная нравственно-этическими представлениями. О. Владимир, будучи служащим иереем, определился и как серьезный ученый (как раз предложение о выезде за границу он получил через Академию наук), причем имя его стало известно не только среди гуманитариев, в частности византологов, но он был близок с И.П. Павловым, с тогдашним президентом Академии наук А.П. Карпинским и др.

А жизнь на Английской шла своим чередом и, несмотря на лишения всех видов, была насыщена и трудом, и весельем. По-прежнему растили огород во дворе, сами подшивали валенки и латали обувь, перешивали, вязали, вышивали (в начале 20-х годов на Английской, кроме дедушки с бабушкой, мамы и тетки Веры, постоянно жил кто-то из бабушкиных младших сестер, какие-нибудь двоюродные или просто земляки из Самарской губернии). Кто учился, кто работал. Неизменной обязанностью молодежи было доставать билеты в симфонические концерты и на оперные спектакли. (После революции все зрелища стали бесплатными, но за билетами надо было становиться с вечера). Иногда Владимир Александрович отрывал время от занятий и шел вместе со всеми в Мариинский театр или Народный дом.

Время у него было по-прежнему предельно уплотнено, если он при службе сумел практически к 1927 г. кончить колоссальную свою работу о св. Иосифе песнописце, и при этом, как вспоминала мама, и как говорит папа, он вроде как никуда и никогда не спешил. Формулировок вроде «мне некогда», «потом», «я не могу», которые так легко отлетают почти у всех нас от зубов, для него не существовало. Если некогда или по каким-то крайним соображениям он не может в данный момент, то всегда точно оговаривалось время, когда именно возможно, и при этом не ставились условия: «у меня есть для вас две минуты и сорок одна с половиной секунда». И это очень правильно: чем человек менее зажат, тем быстрее можно понять, что он хочет. А нуждающихся в его совете, утешении, добром слове, просто беседе было великое множество, в том числе и мятущейся, потерянной снобистской интеллигенции. У меня такое впечатление, что у о. Владимира был и данный ему свыше, и наработанный им самим очень четкий внутренний ритм, который мог замедляться или ускоряться, но никогда не давал сбой. Это происходило, вероятно, оттого, что Владимир Александрович душой своей знал истину: Господь не взваливает на рамена человеческие ношу неудобноносимую, следовательно, его задача — продумать, как эту ношу разумно распределить и нести.

Итак, в 1926 г. была окончена основная работа его жизни «Св. Иосиф песнописец и его песнотворческая деятельность» с колоссальным научным аппаратом, насчитывающая более пятидесяти печатных листов. Кроме материалов, которые он нашел во время своей командировки 1911–1912 гг., очень много о. Владимир почерпнул в послереволюционный период в рукописном отделе Ленинградской публичной библиотеки и Румянцевской библиотеки.

Работа готовилась как докторская диссертация, хотя Владимир Александрович понимал, что защищать ее нелегко, так как Духовная академия была закрыта. Более того, к 1927 г. о. Владимир, как я уже говорила, знал, почти наверняка, какая судьба его ожидает, и он позаботился о том, чтобы работа эта не пропала. Все три экземпляра перепе-

чатанной мамой рукописи он раздал разным знакомым. Один из экземпляров находился в семье И.П. Павлова.

После уничтожения церкви Спаса-на-Водах дедушка до декабря 1933 г. служил в Никольском соборе. В декабре его арестовали, а в начале марта 1934 г. моим родителям позвонила сиделка одной из ленинградских больниц и сообщила, что о. Владимир находится у них. Мои родители туда прибежали, дедушка лежал, а точнее сидел в подушках в отдельной палате. Владимир Александрович лежать не мог, так как у него были отбиты легкие (потому он сидел в подушках), и его, как это тогда называлось, сактировали, то есть списали как смертника, но, как ни странно, не в тюремную больницу, а в городскую. И это чудо, что он простился с близкими, что его причастили и соборовали, что его отпевали по иерейскому чину в храме, где он служил последние годы. И, наконец, чудо, что в последний путь на Смоленское кладбище в суровом 34-м году его проводжали, как говорила тетка Вера Ниловна, более двух тысяч человек — целая демонстрация.

У нас дома еще в блокаду хранился складной крест, который о. Владимир сделал себе сам в тюрьме — две палочки, соединенные шпоночкой, когда шел надзиратель или его вели на допрос, шпоночка поворачивалась и получалась просто двойная палочка, а потом снова шпоночка поворачивалась — и снова крест, который постоянно был с ним.

\* \*  
\*

Получилось так, что Владимир Александрович — человек многим людям известный при жизни, вроде бы не оставил следа после смерти, кроме следа в сердцах человеческих. Но людей этих практически не осталось в живых: те, кто был старше, естественно, ушли очень давно, но и те, кто моложе, тоже давно покойные. У очень многих конец жизни сложился так же, как и у о. Владимира. Кто-то в 20-е годы уехал за границу. Из церковных деятелей, с кем в 1922–1927 гг. был связан Владимир Александрович,

вич, последним скончался, видимо, святейший патриарх Алексей. Судя по маминим словам (в эти годы ей было соответственно четырнадцать-девятнадцать лет, т.е. человеком она была уже взрослым), тогда еще епископ Алексей бывал довольно часто в их доме, но в основном в кабинете у дедушки, за общим чаем в столовой она его помнит всего несколько раз.

Думаю, что магистерская диссертация опубликована не была, хотя и была защищена, так как почти сразу началась Первая мировая война, а докторская — по причинам, о которых я уже говорила.

Во время этой войны наша семья переехала в Москву, и дома у нас считали работу потерянной. У меня же все последние годы было ощущение, что не может не остаться хоть какого-то следа деятельности Владимира Александровича. И вот 18 декабря 1984 г., под Николин день, в библиотеке ЛДА мне дали два тома работы о св. Иосифе песнописце, на титульном листе которой заглавие и автор — В. Рыбаков. Что он священник — не указано. Видимо, из тех же соображений, из которых экземпляры работы хранились у разных знакомых. В целях непотопляемости. Это второй экземпляр машинописного текста с большим количеством рукописных вставок по-гречески, сделанных дедушкиной рукой под копирку.

Работа передана в ЛДА в мае 1957 г. Кем — можно установить по архивам библиотеки. Судя по состоянию страниц, она так и пролежала без малого двадцать восемь лет, и никто ее не читал.

1985 г.

**О ТРУДЕ О. ВЛАДИМИРА РЫБАКОВА  
«СВ. ИОСИФ ПЕСНОПИСЕЦ  
И ЕГО ПЕСНОТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ»**

Описание труда (оконч. в 1911 г.):

Оглавление

(в 2-х т., Л. 1927)

Том I

Список печатной литературы I-VIII

I. Введение

II. Источники жития св. Иосифа Песнописца:

- а) Малое житие и синаксари
- б) Большое житие
- в) Древний канон

III. Жизнь св. Иосифа

IV. Песнотворческие труды св. Иосифа:

- а) Вопрос о подлинности
- б) Песнотворческие труды в служебных Минеях

Приложение:

- 1) Список по месяцам праздников и святых, коим св. Иосиф написал каноны
- 2) Тот же самый список по алфавиту 01-028

Том II (№ 71005 - май 1957 г.)

IV. (продолжение)

в) Описание песнотворческих трудов прп. Иосифа Сицилийца:

- в Октоихе
- в Постной Триоди
- в Пендикостарии

г) Возможные поводы и цели, время и место написания творений прп. Иосифа

V. Характеристика песнотворческой деятельности прп. Иосифа

- а) со стороны содержания
- б) со стороны формы
- в) со стороны языка

VI. Отношение св. Иосифа к предшествующим и современным ему песнописцам и его место среди церковных песнотворцев.

Приложение:

1. Малое житие в русском переводе
2. Вторая редакция Малого жития по греческой ркп. № 769 Афонского Пантелсимонова монастыря
3. Синаксарное житие по Греческой ркп. № 240 ЛПБ
4. Копии некоторых месячных памятей по древним Греческим Минеям:
  - а) за июнь X или нач. XI в.
  - б) за июль XI по ркп. Крипто-Ферратской библ.
  - в) за апрель XII в. по ркп. той же библ.
  - г) по перг. ркп. мес. Мин. за март-апрель № 218 XII в. Ватопедского Афонского монастыря
  - д) по той же ркп. за апрель
  - е) по перг. фрагменту ркп. Миней за март-апрель X в. № 553 ЛПБ
5. Перечень канонов св. Иосифа в честь разных святых, чествуемых в Константинополе и окрестностях
6. Тот же самый перечень по алфавиту с объяснением географических терминов
7. Карты (схемы):

- а) Средневеского Константинополя
- б) окрестностей его

#### 8. К вопросу о второй песни песенного канона

#### Краткие тезисы

1. Для биографических данных о св. Иосифе Малое Житие имеет преимущественное значение перед Большим; для его песнотворческой деятельности единственный материал дают творения его.
2. Св. Иосиф Сицилиец — единственный автор многих творений, надписываемых в богослужбных ркп. и печ. книгах именем «Иосифа» или «Господина Иосифа».
3. Доказательства авторства:
  - а) исторические свидетельства
  - б) надписание солидных древних рукописей и печатных богослужбных книг, выделяющее из других авторов не Иосифов только Иосифа.
  - в) именной акростих в IX, иногда в VIII и IX песнях канонов, своеобразный авторский автограф, — самый существенный признак, выделяющий из разных Иосифов только одного Иосифа.
  - г) лексическое и стилистическое однообразие, говорящее тоже об одном авторе и подтверждающее предшествующий пункт.
4. На основании указанных доказательств св. Иосиф Сицилиец — автор:
  - а) весьма многих канонов в месячных Минеях;
  - б) многих будничных канонов в Октоихе;
  - в) некоторых канонов, трипесенцев и четверопесенцев Постной Триоди.
5. Св. Иосиф есть преимущественный певец Константинопольских памятней и святых, которым в Константинополе и его окрестностях построены храмы или святилища.
6. Поводы, время и место написания некоторых творений св. Иосифа на основании самих творений.
7. Два цикла канонов по содержанию.
8. Отношение автора минейных канонов к житийному материалу.
9. Форма канонов: два закона ритмического песносложения. Именной акростих. Девятипесенные и восьмипесенные каноны.
10. Язык творений св. Иосифа.
11. Зависимость св. Иосифа в своих трудах от трудов других песнотворцев и его положение, как песнописца, среди них.
12. Отношение Церкви к творениям св. Иосифа.

#### ОТЗЫВ С.С. АВЕРИНЦЕВА

Какого качества души человеком был протоиерей Владимир Рыбаков — это читатель узнает из записок его внучки Т.А. Не-

чаевой, внушающих безоговорочное доверие уже своим тоном, которого подделать нельзя. Это записки, убеждающие своей беспримесной простотой и прямоотой, своей трезвостью. В них нет ни грама псевдожитийной ходульности. Ни грама экзальтации, которую по обстоятельствам тоже, кажется, можно было бы понять и простить, — а вот нет ее. Если наше ухо не отучилось различать правду, мы услышим: то, что нам рассказывают, чистая правда. Правда о безусловно правдивом человеке, к которому подошли бы евангельские слова: «в нем же лести нет».

На правах византиниста скажу несколько слов о научном труде о. Владимира. Ему принадлежит очень основательное и совершенно оригинальное исследование, посвященное жизни и творчеству византийского поэта-гимнографа Иосифа Сикелиота и выполненное на основе огромной работы с рукописным материалом. Исследование это, по причинам, всем нам отлично известным, до сих пор не увидевшее света, сохраняет свою научную ценность и ныне, через шестьдесят лет с лишним. В советской науке происходит в настоящее время оживление законного интереса к таким жанрам византийской литературы, как гимнография (впереди пока идут грузинские коллеги), — однако работ, посвященных Иосифу Сикелиоту, не появлялось; но и в мировой науке систематическое исследование творчества этого плодовитейшего из гимнографов Византии до сих пор относится к области неисполненных благих пожеланий. Здесь перед нами совершенно реальный случай неоспоримого приоритета русской науки, до сих пор, однако, никому неизвестный. Со времен о. Рыбакова по Иосифу не появлялось ничего, кроме нескольких публикаций текстов, уже обследованных и описанных русским ученым-подвижником по древним рукописям.

Из записок Татьяны Александровны мы видим, какого мужества потребовало самое завершение труда. Жесткое, волчьё слово «лишенец» — ну да, дети иных времен слышали, что лишенцу нельзя было избирать и быть избранным, но про электричество-то, про электричество отключенное где они еще прочитают?.. Гибель впереди. И полнота внутренней свободы, данная лишь тому, кто «тверд в путях своих», у кого мысли не двоятся. И радостный, размеренный, сосредоточенный труд.

У английского писателя К.С. Льюиса есть мысль о том, что человеческая культура вообще не была бы создана, если бы ее творцы вздумали дожидаться подходящего момента, благоприятных условий, если бы не было у человека этой неистребимой склонности — слагать песни накануне боя и додумывать мысли накануне казни. А Мандельштам в 30-е годы сердито сказал собеседнику и, конечно, самому себе: «Если вам есть что сказать,

вы скажете это при любых условиях». Кому есть что сказать, тому не до сарказмов и не до жалости к себе. А беда — это беда, иначе она не называется.

Под конец — три вывода.

Во-первых, о научном труде русского ученого и русского подвижника о. Владимира Александровича Рыбакова. За академическую ценность книги — ручаюсь. Но ведь еще и святой труд: в каких обстоятельствах написан! Но ведь еще и вдвойне святой труд: в каких обстоятельствах сбережен! Неужели мы его не напечатает? Не нагнемся, чтобы поднять ценность с земли? «Рукописи не горят» — ну, это как когда; но потом-то что с ними, с несгоревшими, делается?

Во-вторых, о нас самих. О слабосильном племени. О великой всенародной беде нам дано вспоминать в грамматической форме прошедшего — но жизнь остается жизнью, и ни одному поколению не обещано, что она будет гладкой. Когда подступит соблазн уныния, когда захочется поплакать над собой — вспомним, что они вытерпели и как они терпели. «Крепкие души, крепкие ребра — где вы, о люди минувших дней?» И да будет нам стыдно.

В-третьих — о замысленном и обсуждаемом Мемориале жертвам лихих лет. Не могу представить себе этого Мемориала без того, чтобы было там место для *церковного поминания* жертв. Непрестанного поминания. В крайнем случае для христиан разных вероисповеданий достанет одного помещения, где рядом стояли бы алтари. Прецеденты есть: из самых известных — храмы Иерусалима и Вифлеема, где алтари православные, католические и армяно-грегорианские стоят рядом (в крипте католической церкви в итальянском городе Бари, подле гробницы Николая Угодника, хозяева церкви тоже разрешили поставить рядом со своим алтарем — православный). А поблизости, но отдельно — поминальная синагога, и так далее. Там — то все веры были — вместе.

Без этого почтить достойно таких людей, как о. Владимир Рыбаков, мы не можем.

## С. РЕЧИНСКИЙ

### ОТЕЦ МИХАИЛ ЕДЛИНСКИЙ

Рассказывают, что в начале нынешнего столетия, когда в Петербург к святому Иоанну Кронштадтскому приходили паломники, отец Иоанн сокрушался: «Зачем вы так далеко ехали, ведь у вас в Киеве есть отцы Александр Глаголев и Михаил Едлинский!»

Михаил Емельянович Едлинский родился 1-го августа 1859 года в селе Юшково Могилевской губернии. В 1885 году окончил Киевскую Духовную Академию. Учился на казенный счет, как многие одаренные люди из бедных селян. После окончания Академии был назначен Синодом преподавателем Киевской Духовной семинарии по предметам церковной истории. В 1893 году Михаил Емельянович был рукоположен в сан священника и с тех пор служил в Борисоглебской церкви на Подоле до ее закрытия в 1933 году. В 1900 году отец Михаил стал протоиереем, а через десять лет получил высший знак иерейского отличия — митру. О служении отца Михаила в это время сохранились воспоминания М. Дубинина, который еще мальчиком пел в хоре Борисоглебской церкви, затем прислуживал в алтаре.

### Из воспоминаний М. Дубинина

*...До конца 1918 года я в течение двадцати лет был свидетелем жизни о. Михаила. Жизнь, наполненной молитвой, самоотверженной работой для ближних, смирением и молчаливой уступчивостью. Отец Михаил был очень чуток и сострадателен к чужому горю, беде и нужде, с которыми в нашем приходе ему часто приходилось сталкиваться. Особенно много бедняков ютилось на Трухановом острове, отрезанном от Подола главным руслом Днепра. Остров принадлежал приходу нашей Борисоглебской церкви, и батюшке приходилось и в бурю, и в ледоход, и по неокрепшему льду пробираться туда, чтобы*

напутствовать умирающих своих прихожан. И не только наши, но и бедняки из других приходов обращались к батюшке за утешением, молитвой и денежной помощью.

Считая пьянство первопричиной человеческой нужды и духовного падения, батюшка особенное внимание уделял борьбе с этим злом. С приходящими к нему за помощью алкоголиками о. Михаил обыкновенно уединялся в своей моленной дома или в церкви. Там они вместе становились на колени и усердно молились. Затем больной давал зарок не пить водки сначала в продолжение нескольких дней, а потом и неделю, пока не отвыкал от своей грешной и вредной привычки. Сколько матерей с детьми приходило со слезами радости благодарить батюшку за исцеление их мужей-кормильцев от этого греховного недуга.

[К счастью, этот способ отучения от пьянства не забыт. Его активно использует в наши дни известный московский священник отец Димитрий Дудко. — Прим. составителя].

В своей борьбе с «зеленым змием» батюшка выискивал забытый всеми закон, запрещающий продажу водки вблизи Божьих храмов. В результате многие питейные заведения должны были покинуть территорию нашего прихода. Борясь с алкоголизмом, батюшка предложил нашим прихожанам подавать нищим, стоящим у входа в храм, вместо денег — купоны (продавались у свечного ящика, 100 купонов — 1 рубль). За эти купоны можно было получить в приходской столовой обед. Раздача купонов имела двоякую цель: их можно было использовать только в нашей приходской столовой, а не на водку, и кроме того, жертвователи более щедро раздавали купоны, чем наличные деньги.

Батюшка был очень милостив к бедным людям, и они это чувствовали. Поэтому, однажды, когда он серьезно заболел и была вызвана карета скорой помощи, чтобы отвезти его в больницу, на церковном дворе собралась толпа бедняков, чтобы проводить своего любимого батюшку, многие молились за него, на глазах едва ли не у всех были слезы. Батюшка из кареты смотрел на своих осиротелых духовных детей, и все время благословлял их, пока карета не скрылась за поворотом улицы.

В нашем приходе ходили всякие толки и пересуды — откуда берутся у батюшки средства, чтобы щедро помогать немущим? Я могу рассказать об этом. Дело в том, что батюшка

почти всегда, когда я бывал у него дома, просил меня взять письма из его почтового ящика. Я обыкновенно приносил кипу писем, которые по просьбе батюшки тут же и читал ему. К моему удивлению, почти в каждое письмо были вложены бумажные деньги (1, 3, 5, 10 и даже 25 рублей) и записки с просьбой помолиться за кого-либо, отслужить молебен или панихиду.

Денег, получаемых батюшкой в письмах, было так много, что это дало ему возможность построить на церковном дворе громадный четырехэтажный дом, с расчетом поместить в нем детский сад для малышей, матери которых отправлялись на поденную работу, приходскую школу, помещения для приюта, кухни, столовую, квартиры для учителей и служащих, и двухсветный зал со сценой.

В этом зале по воскресеньям устраивались лекции, представления и концерты с участием киевских артистов. Репертуар был религиозно-правственного содержания, а целью было — дать людям полезный и приятный отдых и отвлечь их от праздности и пьянства.

Детский сад, помещавшийся в этом церковно-приходском доме, сразу же приобрел большую известность. Матери-фабричные работницы, поденщицы и вообще занятые женщины из нашего и других приходов с радостью утром приводили своих детей (случалось — очень нежного возраста) в детский сад, и с легким сердцем шли на работу, чтобы вечером прийти и забрать своих накормленных и досмотренных детей.

Случалось иногда, что некоторые матери не являлись за своими детьми, а оставляли их навсегда. Пришлось, кроме детского сада, создавать еще и детский приют. В ближайшее воскресенье о. Михаил с амвона объявил, что принимаются пожертвования на покупку кроватей и вообще инвентаря для детского приюта, а также приглашаются дамы для несения дежурств. На обязанности их будет покупка продуктов, кормление детей и уход за ними. Сразу же были собраны средства, необходимые для приюта, и многие из приходских дам откликнулись на призыв батюшки. У нас так повелось, что когда батюшка обращался к кому-нибудь с просьбой, то каждый, считая это знаком внимания, старался как можно скорей и лучше эту просьбу исполнить.

Большие суммы денег, позволившие батюшке развернуть широкую благотворительность, получились не только благо-

даря щедрости жертвователей, но и от ограниченности средств, отпускаемых им на потребности своей семьи. Матушка Анна Николаевна и ее дочери одевались более чем скромно. А сам батюшка летом носил соломенную шляпу, на дне которой зияла дыра размером с пятикопеечную монету. На содержание семьи, видимо, шли те средства, которые батюшка зарабатывал как законоучитель в Киевском Первом Коммерческом Училище и в частной женской гимназии.

[Семья у отца Михаила была большая — семеро детей, шесть дочерей и сын Георгий, ставший священником. Отец Георгий был настоятелем Макариевской церкви в Киеве до своей кончины в 1989 году. — Прим. составителя].

До сих пор мне пришлось говорить о делах милосердия о. Михаила, без которых «вера мертва есть». Теперь постараюсь сказать и о самой вере.

Помню, как трепетали и волновались все, исповедовавшиеся у него, и как очистившиеся от грехов испытывали душевную радость и покой. Батюшкины же проповеди всегда вызывали слезы у молящихся.

А как батюшка молился! Когда я прислуживал в алтаре, сколько раз приходилось мне наблюдать, как батюшка, поднявши руки «горе» и устремивши вдохновенно взор ввысь, горячо молился, а в это время по его щекам и бороде катились крупные слезы, озаренные светом мерцавших лампадок.

А какие радость и умиление сияли на лице у батюшки, когда он в Пасхальную заутреню приветствовал молящихся возгласом: «Христос Воскресе!» Какая-то бестелесность чувствовалась в его движениях. Правда, он после прочитанных в Великий Четверг Двенадцати Евангелий не принимал пищи до самого разговенья. Вот откуда у батюшки и сиянье его глаз и лучезарность лица.

Киевские священники избрали о. Михаила своим духовником. Они знали, кого выбирали!

[До 1933 года вторым священником в Борисоглебской церкви состоял о. Авраам Рымаренко, духовный сын Оптинского старца Нектария, а дьяконом был зять о. Михаила — о. Сергей Афонский, муж одной из дочерей о. Михаила (во время Отечественной войны он принял священство, а затем, в сане протоиерея, был настоятелем храмов Покров-

ского женского монастыря в г. Киеве, погребен на Киево-Святошинском кладбище) — Прим. составителя].

...Когда в 1905 году вспыхнул в Киеве еврейский погром, батюшка в полном облачении, с клиром и хором, с хоругвями, возглавляя крестный ход, направился на Контрактовую площадь к Гостинному ряду, где было несколько еврейских лавок. Крестный ход двигался по тротуару, отрезывая погромщиков от Гостинного ряда. В толпе начали снимать шапки. Когда же батюшка обратился к нарушителям порядка... [рукопись прерывается]

...Теперь хочу я приступить к последнему моему воспоминанию об отце Михаиле. В 1912 году, весной, после Пасхи, я сильно заболел. Болезнь развивалась быстро, и через несколько дней я уже терял сознание от сильной боли, а живот мой вспух и посинел. Моя мать в ужасе побежала к о. Михаилу. Тот сразу посоветовал собрать консилиум из лучших киевских врачей. Приехали профессор Яновский и профессор Образцов, специалист по желудочным заболеваниям, который сразу нашел у меня запущенное воспаление отростка слепой кишки, а кроме того — опухоль в кишечнике. Профессора вынесли решение немедленно оперировать меня. Я был тотчас отвезен в больницу и той же ночью сделали мне операцию, которая подтвердила диагноз проф. Образцова.

Матушка Анна Николаевна рассказала моей матери, что в то время, когда мне делали операцию, батюшка все время молился о моем выздоровлении. Операция прошла благополучно. Я начал как будто поправляться, но опухоль на кишке все время увеличивалась. Хирург мне объяснил, что если опухоль прорвется, то может начаться смертоносное воспаление брюшины; поэтому необходима операция, в хорошем исходе которой хирург не был уверен и потому откладывал ее. Все же по настоянию проф. Образцова операция была назначена на 26 мая. Накануне моя мать просила о. Михаила отслужить молебен.

25 мая после обеда мама пришла ко мне в больницу. Побыв недолго у меня, она вышла в коридор. Я остался один со своими мрачными мыслями. Прошло несколько минут... Открывается дверь и в комнату входит отец Михаил. С ласковой улыбкой подходит ко мне, садится на стул возле кровати и кладет свою руку мне на голову: «Миша, ты не бойся операции!

... Молись! Бог поможет и все будет хорошо», — и при этих словах погладил мне живот в том месте, где у меня была опухоль. Затем поднялся со стула, ласково мне кивнул головой и, открыв дверь, вышел из комнаты. Но в тот же момент в комнату вошла мама. Меня сразу поразила мысль — как она могла войти в комнату, не столкнувшись с отцом Михаилом и не поговоривши с ним. Я сразу же спросил ее об этом. Она с тревогой посмотрела на меня и сказала, что отца Михаила она не видела, да его и не было, так как она все это время была в коридоре и разговаривала с медсестрой, и никто по коридору не проходил. А если я все это говорю, то, наверное, у меня начался жар. Измерили температуру, но она оказалась нормальной. Вскоре приехал профессор Образцов с хирургом, чтобы делать операцию. Профессор долго щупал и мял мой живот и в конце концов развел руками и каким-то чеканным голосом произнес: «Опухоль, которая была величиной с голову ребенка, уже нет! Она, видимо, прорвалась в том месте, где была соединена с кишкой, и вся туда вытекла, заклеив собою прорыв. Если бы иначе, то у больного началось бы воспаление брюшины и был бы жар, но его нет... Мы, — сказал он с дрожью в голосе, — свидетели совершившегося чуда».

Моя мама вечером того же дня пошла к Ани Николаевне. Матушка сразу же сказала: «Отец Михаил в больницу не ходил, а в то время, когда Мише казалось, что он его видит перед собою, батюшка как раз тогда служил в церкви молебен о испослании Мише здоровья».

На этом я заканчиваю свое неумелое повествование. Эти воспоминания греют мне душу, и мне хотелось, чтобы они стали скромной лептой благодарности тому, кто своими молитвами сотворил чудо, спасшее меня от операции, а может быть и от смерти, к кому я всю свою долгую жизнь обращаюсь с молитвой, и получаю благой ответ, к кому и теперь мысленно подхожу под благословение, целую его теплую руку, как и 70 лет тому назад.

В 1933 году Борисоглебский храм был закрыт, и отца Михаила перевели в другую подольскую церковь — Николы Доброго. Там отец Михаил служил вместе с отцом Александром Глаголевым. Несмотря на разницу в годах, со старыми священниками был очень дружен молодой

отец Анатолий Жураковский — горячий проповедник, руководитель Религиозно-Философского общества, любимец киевской православной молодежи. В 1930 году отец Михаил и отец Анатолий с прихожанами ездили на богомолье в бывшие Дивеевский и Саровский монастыри. Вообще у отца Михаила было заведено каждый год летом отправляться вместе с прихожанами на пароходе в Чернигов, на поклонение святителю Феодосию.

Приходская жизнь шла своим чередом. Шла несмотря на притеснения со стороны властей, несмотря на извращения церковной жизни — течения обновленцев и автокефалистов. Жизнь шла, молодежь приходила в церковь, организовывались новые общины, к вере возвращалась интеллигенция.

И вот, в 1930 году на Покров арестован и осужден отец Анатолий Жураковский. Он умрет в лагере через девять лет. Большинство киевских храмов к 1935 г. уже закрыто, закрыта и Добро-Николаевская церковь, и отец Михаил переходит в церковь Николы Набережного. Сейчас сохранившаяся от Добро-Николаевской церкви колокольня передана греко-католикам, а в Набережно-Никольском храме обосновалась секта Олеса Бердника под названием «Украинская Духовная Республика». В храме Николы Набережного отец Михаил прослужил до 17 октября 1937 года. Затем последовали арест и смертный приговор.

Дело № 65566

## ПОСТАНОВЛЕНИЕ

1937 года 16 октября, г. Киев.

Помощник облпрокурора по спецделам Черкез, рассмотрев материалы, поданные IV отделом УГБ Киевского облуправления НКВД на гражданина Едлинский Михаила Емельяновича, из которых видно, что он, Едлинский М.Е., является участником антисоветской фашистской организации церковников и занимается контрреволюционной деятельностью, что предусмотрено 54-10, 54-11 ст. ст. УК УССР, поэтому руководствуясь ст. 156 УПК

## ПОСТАНОВИЛ

Меру пресечения — содержание под стражей, в отношении гр. Едлинского М.Е. санкционировать.

Помощник облпрокурора — Черкез.

## ПРОТОКОЛ ОБЫСКА

Изъято:

Крест серебряный — 1

Серебряная большая ложка — 1

Серебряная маленькая ложка — 1

Дарохранильница серебряная с чашечкой, ложечкой и ковчегом — 1

Медальон — 1

Паспорт серии ЭИ № 043755

Означенные ценности сдать на хранение в Фипотдел Киевского Областного Управления НКВД.

## ОБВИНИТЕЛЬНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По следственному делу № 65566 по обвинению Едлинского М.Е. в преступлении предусмотренном ст. 54-10 УК УССР.

В г. Киеве и Киевской области вскрыта и ликвидирована контрреволюционная фашистская организация церковников тихоновской ориентации, ставившая себе целью свержение Советской власти, ориентируясь как на помощь в контрреволюционной деятельности на фашистскую Германию.

Одним из активных участников данной организации является арестованный священник тихоновской ориентации Едлинский М.Е.

Следствием по делу установлено, что Едлинский М.Е. является активным участником названной к-р организации церковников-тихоновцев, в которую был вовлечен архиепископом старо-славянской патриаршей церкви Линчевским Филаретом (Андреем Константиновичем) и по заданиям последнего проводил к-р деятельность, группируя вокруг себя недовольных

Советской властью лиц, среди которых он занимался к-р фашистской деятельностью, используя для этой цели пункт 6 Новой Конституции о свободе религиозных культов про открытие и возвращение молитвенных домов.

Едлинский, будучи в связях с участником ликвидированной в 1931 году в Москве к-р монархической организации церковников «Истинно-православная церковь» — доктором Косткевичем Георгием Михайловичем, собрал и вручил последнему данные для организации о закрытии в Киевской области монастырей.

Будучи враждебно настроенным к Соввласти, Едлинский среди церковников и верующих проводил антисоветскую агитацию, используя для этой цели церковь, где с амвона произносил контрреволюционные проповеди, заявляя о близком падении Советской власти и восстановлении монархического строя. Тихоновцы считали, что у власти стоят «жиды», и эта власть стремится к уничтожению религии и православия... [часть текста утрачена] виновным себя признал только в том, что будучи антисоветски настроен, проводил контрреволюционную агитацию, однако участие в контрреволюционной организации отрицает.

На основании изложенного обвиняется:

Едлинский М.Е., 1859 г.р., белорус, священник тихоновской ориентации в том, что:

1. Является участником контрреволюционной организации церковников-тихоновцев и проводил работу по заданию последней.
2. Передал собранные им материалы о закрытии монастырей участнику контрреволюционной организации Косткевичу.
3. С амвона церкви произносил антисоветские клеветнические проповеди, направленные против Советской власти, то есть в преступлениях, предусмотренных ст. ст. 54-10, 54-11 УК УССР.

Вследствие этого следственное дело № 65566 направить Киевскому Обл. Прокурору по Спец. делам для предания Едлинского М.Е. Суду Тройки при КОУ НКВД.

Справка: Обвиняемый Едлинский содержится под стражей в Киевской тюрьме. Вещдоков по делу не имеется.

Вр. нач. VI отделения IV отдела мл. лейтенант Госбезопасности (Лосев)

«Согласен» — Зам. нач. IV отдела УГБ КОУ НКВД лейтенант Госбезопасности (Каневский)

«Утверждаю» — Зам.нач. УНКВД по Киевской области капитан Госбезопасности (Бабич)

**Выписка из протокола № 109 заседания Тройки при  
Киевском Облуправлении НКВД УССР**

от 13 ноября 1937 года.

СЛУШАЛИ	ПОСТАНОВИЛИ
<p>8. Дело № 65566 Киевского Облуправления НКВД по обвинению Едлинского М.Е. 1859 г. белоруса, протоиерея тихоновской ориентации.</p> <p>ОБВИНЯЕТСЯ в том, что являлся активным участником контрреволюционной фашистской организации церковников-тихоновцев и проводил контрреволюционную работу по заданию организации. В 1931 г. собрал и передал ряд материалов о закрытых монастырях на Украине активному участнику организации церковников Косткевичу. Использовал церковь для клеветнических проповедей, направленных против Соввласти.</p> <p>Содержится под стражей в Киевской тюрьме.</p>	<p>Едлинского Михаила Емельяновича</p> <p>РАССТРЕЛЯТЬ Лично принадле- жащее ему имуще- ство</p> <p>КОНФИСКОВАТЬ</p>

ВЕРНО : Секретарь Тройки — Альтцицер.

**Выписка из акта Постановления Тройки УНКВД  
от 13 ноября 1937 года  
о расстреле Едлинского Михаила Емельяновича.**

Приведено в исполнение 17 ноября 1937 года в 24 часа.

Комендант НКВД УССР  
ст. лейтенант ГБ Шашков.

8-й отдел УГБ  
11 января 1938 г.  
65566

Начальнику 3-отд. РКМ г. Киева

Направляется для уничтожения паспорт серии ЭН 043755 на имя Едлинского М.Е. 1859 года рождения. Осужден КОУ НКВД.  
Приложение : паспорт.

Начальник 8-го отд. КОУ НКВД (АЛЬТЦИЦЕР).

Где похоронен отец Михаил — неизвестно. Или на Лукьяновском кладбище, или у поселка Быковня. Ему было тогда 78 лет. Они уничтожили даже паспорт, чтобы доказать, что человека больше не существует. Но он здесь, с нами. Старики помнят о нем и передают молитвенную память детям. «В память вечную будет праведник».

В Киеве, в Свято-Макариевской церкви, где служил сын отца Михаила, отец Георгий, есть икона святого Феодора Освященного. Иконописец писал ее с фотографии отца Михаила уже после его мученической кончины. Писал, веря, что час прославления батюшки близок.



Ровно, 22.VIII.1992 г.



Ровно, 22.VIII.1992 г.

### ИЗ ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ «ВЕСТНИКА»

#### ... 1. Факты.

В ноябре 1990 года Патриарх Московский Алексей, уступая давлению Филарета, тогдашнего митрополита всей Украины, и руководствуясь не совсем понятными, видимо, политического свойства соображениями, в порыве великодушия даровал Православной Церкви на Украине грамоту, которой учреждалась ее автономия (покамест — всего лишь административная) от Москвы, т.е. от Русской Православной Церкви. Этим самым за Православной Церковью на Украине, которая в сознании живущих на Украине верующих безусловно и самоочевидно воспринималась как Русская, единая по всей территории бывшего Союза и неотделимая на равных от Вселенского Православия, с каковым и отождествлялась, было закреплено название и собственно статус Украинской Православной Церкви. В интерпретации тогдашнего митрополита Филарета Церковь была принуждена к этому шагу, как к залого примирения, все более обостряющимися антиправославными процессами на Западе Украины, где самовольные и поощряемые местными властями захваты православных храмов униатами и автокефалами, преследования и избиения вплоть до убийств православных иереев и мирян стали делом обычным. Имеются документально зафиксированные тогдашние выступления тогдашнего митрополита Филарета с резкой критикой по адресу униатской и автокефальной Церквей как безусловно неканоничных и, стало быть, незаконных, что и подтверждается их противозаконными (не говоря уже — антицерковными) действиями.

Церемония вручения грамоты происходила в храме Св. Софии Киевской и сопровождалась, помимо торжественного богослужения под усиленной охраной, вакханалией буквально оккупировавших Софийскую площадь националистических антицерковных сил — униатов и автокефалов, в подавляющем большинстве приезжих с

Западной Украины. Во время прибытия к Св. Софии Московского Патриарха милиция вытаскивала из-под колес его автомобиля нескольких депутатов, не желающих более оставаться «рабами Москвы»; крестные ходы к Св. Софии из Киевских монастырей (Лаврский мужской, Покровский и Флоровский женские) были на площади остановлены беснующимися толпами самостийников; несколько монашек было избито. Впоследствии стало известно, что события на площади были втайне инспирированы тогдашним митрополитом Филаретом.

24-го августа 1991 года, немедленно после событий 19-22-го в Москве, Украина поспешно была провозглашена независимой — что через полгода и подтвердил в качестве волеизъявления народа декабрьский референдум. Перед бывшими партократами, безболезненно перешедшими под знамена самостийности и нимало не пострадавшими, встала проблема обустройства в том числе и церковных дел. Она была решена с восхитительной простотой. В начале ноября Филаретом был созван всеукраинский поместный собор на предмет предложенной им автокефализации. Как присутствовавший на его открытии, могу сказать, что был поражен режиссурой: достаточно упомянуть, что все выступления, по бумажке восхваляющие мудрость митрополита, были на неграмотнейшем, избыточном русизмами украинском языке. О заключительном решении собора был извещен Московский Патриарх, сиречь было представлено прошение: Московской Патриархии — о даровании, Вселенским Патриархиям — о признании полной (административной, финансовой, юридической) независимости от РПЦ. На последовавшие из Москвы приглашения явиться на заседания Синода по этому вопросу Филарет, состоявший постоянным членом Синода, отвечал отказом, ссылаясь на болезнь.

Тотчас по завершении собора нами, т.е. группой прихожан Киевской епархии, было послано письмо Патриарху Алексию, в котором выражалась крайняя обеспокоенность этими событиями, а главным образом — их возможными последствиями, а именно расколом, в масштабе всей Украины; письмо было опубликовано в «Московском Церковном Вестнике». Впоследствии стало известно, что секретариат

Московской Патриархии буквально завален письмами и телеграммами со всей Украины, от многочисленнейших приходов самых разных епархий, с мольбами отказать в автокефалии и с обещаниями в противном случае, т.е. в случае ее успеха, перейти под юрисдикцию Русской Зарубежной Церкви.

В начале января сего года Филаретом был срочно созван следующий собор, завершившийся принятием УЛЬТИМАТИВНОГО требования Московскому Патриарху. Под этим документом отказались *ставить подписи* три епископа, заявивших о несогласии с политикой Филарета и нежелании отступать от церковных канонов: Алипий (Донецкая епархия), Ануфрий (Черновицкая) и Сергей (Тернопольская). Сразу после возвращения этих епископов в свои епархии Филарет снова отозвал их в Киев под предлогом перевода на новые должности. (Практика переводов, смещений, отлучений и т.д. строптивых излюблена Филаретом). Прибывших за епископами подручных тогдашнего митрополита встретила (в каждой епархии) стена прихожан, заявивших: «Наших епископов мы вам не отдадим». Тогда впервые по адресу Филарета зазвучало слово «Анаксиос».

В конце Великого Поста Филарет явился на Архиерейский собор в Москве и перед лицом неопровержимых фактов его многочисленных неблагоприятных деяний поклялся на Евангелии (зафиксировано видеокамерой) уйти в отставку. Перед этим ему было направлено т. наз. «Открытое письмо» от лица представителей интеллигенции и деятелей культуры Украины (копию прилагаю). Его опубликовал «Русский вестник» (Москва), а затем — без нашего ведома — «День».

По возвращении в Киев Филарет дал по телевизору пресс-конференцию, на которой заявил, что к клятве его принудили, что на него была возведена немыслимая клевета и что уходить в отставку он не собирается, поскольку за Украинскую Церковь «отвечает перед Богом».

Решением созванного в Харькове в конце мая собора Филарет был совлечен сана и митрополитом избран Владимир (Сабодан). За несколько дней до ожидаемого прибытия митрополита Владимира в Киев, на Лаврский

мужской монастырь по наущению Филарета было совершено разбойниче нападение молодчиков из откровенно профашистской организации, т. наз. «Украинской Национальной Самообороны», сопровождавшееся избиениями и т. д. Я присутствовал при их задержании, обыске и конфискации оружия (от холодного до огнестрельного); всего было задержано около восьмидесяти человек, однако к какой-либо правовой ответственности, насколько мне известно, не был привлечен никто.

Прибывший скоро в Киев митрополит Владимир был встречен трехтысячной толпой верующих и несколькими сотнями священнослужителей, монахов и монахинь; встреча вылилась в торжественный крестный ход к Владимирскому собору, однако собор оказался заблокирован изнутри сторонниками Филарета. Нынешняя резиденция Владимира — в Лаврском мужском монастыре. Как очевидец некоторых последующих событий, могу свидетельствовать, что Харьковский собор избрал безусловно достойного митрополита.

В начале июля, после трехдневного стояния нескольких тысяч верующих из разных епархий под Верховным Советом, митрополит Владимир был наконец принят президентом Украины Кравчуком и передал ему требования законной и канонической Православной Церкви на Украине, законным и каноническим Владыкой которой он является, что и засвидетельствовано его признанием в качестве такового со стороны Вселенских Патриархий. Как очевидец этого трехдневного стояния, могу сообщить, что вряд ли бы оно завершилось успехом, несмотря даже ни на какие тысячи участвовавших в нем мирян, если бы не прибытие в последний день стояния нескольких сотен священнослужителей из всех епархий Украины (всего около четырехсот человек). И если бы не неотступность верных канонам епископов, многие часы стоявших под палящим солнцем, без малейшего знака внимания со стороны заседавших депутатов.

Тем временем усилиями самостийников-радикалов обретение «независимой (надо понимать, от канонов) Украинской Церкви», пусть даже под водительством такой личности, как Филарет, из вероятного превратилось

в «де факто». С ними вполне солидарны, за ничтожными исключениями (например, киевская газета «Независимость»), все средства массовой информации, с подачи которых слияние возглавляемой Филаретом «Украинской Церкви» и «Церкви Автокефальной», состоявшееся опять же «де факто», явилось долгожданным избавлением от московского ига. Из числа сопутствовавших событий можно упомянуть о торжественном, освященном Автокефальной Церковью, отречении от клятвы на верность русскому народу, состоявшемся в августе в Переяславе, а также о торжественном снятии анафемы с Мазепы, которым завершилось торжественное богослужение в Св. Софии по случаю слияния двух Церквей в единую Украинскую, единственно имеющую право существовать в независимой Украине, с каковою она естественно и отождествляется.

## 2. Комментарии.

Соображения, которые я, как частное лицо, могу высказать — т.е. упаси Бог их никому не навязывая, — разумееется, должны быть крайне далеки от того ернического тона, которым невольно завершается все предыдущее, поскольку положение, увы, слишком серьезно. На сегодняшний день та Церковь на Украине, которая со времен ее здесь основателей — свв. Антония и Феодосия Печерских — в сознании миллионов православных, я уже не говорю о предках, безусловно и не подлежа сомнению являлась Русской *par excellence*, отныне на Украине не имеет права называться таковой, ибо труп большевизма, присосавшийся к Российской империи, т.е. *par excellence* же стране восточных славян в лице единоверных русских, украинцев и белорусов, и исподволь отождествившийся с нею административно, потащил с собою в могилу и ее самое. Именно сейчас дано почувствовать на себе подлинный итог и всю трансцендентную меру неисчислимых злодеяний недавней власти — ибо дух тления проник в само духовное тело народа, самое удручающее — как правило, под видом национального возрождения. Общим местом едва ли не для всех моих знакомых является эмпирическая констатация того, что с падением «империи» и заведомой

дискредитацией любого всеобщее-культурного — в пределах недавней страны — сознания как «имперского» жить стало хуже, чем при большевиках. Вот в этом-то контексте в отношении Православной, сиречь канонической Церкви на Украине избрана политика, в данных условиях, при тотальном обезличивании и озлоблении народа, наиболее безотказная: попросту взять на измор, т.е. всячески превознося ложь и замалчивая истинное положение вещей (к примеру, на украинском телевидении митрополиту Владимиру не дали и не собираются давать ни одной минуты эфира), любой ценой, не брезгуя, в лице Филарета, пусть хоть и элементарным маккиавелизмом, устанавливая Церковь все в ту же в ы г о д н у ю власти позицию. И добро бы была эта власть по крайней мере не такой, как ее наглядно демонстрируют репортажи с заседаний Верховного Совета; но попросту теряются слова, когда в один прекрасный день обнаруживаешь себя во власти именно этой власти, когда ее стараниями приходится сталкиваться со слипшимся в хтонически неразличающий и слепой инстинкт толпы тем самым разумом, который ведь — «по идее» — должен быть соборным, должен быть основанием и мерилom Церкви в мире земном. Можно было бы привести для иллюстрации уйму анекдотов о невообразимо нелепых вещах, которые приходится видеть и слышать, списывая на детское сознание еще, в сущности, незрелого народа с соответствующей «культурой», — о вещах, которые были бы, конечно, смешны, если бы не сопровождалась такой зловещей серьезностью. Самое же главное и почему это не только «жалобы от бессилия», недостойные упоминания, — что в это оказывается втянута уже и самая Церковь.

Комментарии, конечно, в общем излишни ввиду самоочевидности выводов, но я хотел бы в частном порядке высказать несколько случайных замечаний.

Одним из следствий той общей констатации, согласно которой причина наблюдаемого — во все более и вот уже напрочь секуляризованной ноосфере, беспрепятственно определяющей бесконтрольное течение истории к катастрофе, — одним из следствий этого является, в частности, наблюдаемое ныне на Украине в его своеобразной

специфике. Специфика же такова, что сами процессы в культуре, давно уже выпущенной на секуляризованный простор, все реже поддаются немедленному распознаванию и идентификации в церковном смысле (национальный вопрос в местном исполнении здесь не в счет, ибо в наивном отождествлении нации с Церковью он даже не какая-либо разновидность ереси, а попросту язычество). На фоне все более разрастающегося — в том числе и в культуре — «демократического плюрализма» принадлежность к Церкви и усилия быть ей верным естественно воспринимаются как рецидив мракобесия. Сама картина мира, предлагаемая христианством, — с ее непременным упором на таких неудобных вещах, как гордыня, грехопадение и первородный грех, Страшный Суд, наконец, просто необходимость молиться в виде панацеи по возможности «непрестанно» — не может не вызвать снисходительную улыбку или во всяком случае неловкость даже у преобладающего слоя нынешней «образованщины», не говорю — у просвещенной толпы, все более усердно и беспрепятственно просвещаемой на предмет невидимого мира с научной точки зрения. Опять же все это постыдно общие места, но я наконец добираюсь до заслуживающих упоминания частностей.

Я говорю от лица того поколения, которое пришло к Церкви сравнительно недавно — пришло преимущественно через культуру, через (пусть и это будет упомянуто) интенсивное и благодарнейшее, ибо с в о б о д н о е, освоение и осмысление, в привычном и органическом противостоянии режиму, тех глубин подлинной культуры, а именно духа, мысли, истории России, с которыми вряд ли удалось бы познакомиться в том неисчерпаемом объеме, как это представлено помощью принадлежащих этой культуре и м е н н о по признаку веры. Мое поколение, помимо всяческого самиздата, воспитывалось, разумеется, на «Вестнике РХД». И вот, стало быть, вдруг оказалось, что эта-то культура, указывающая, как к единственному своему оправданию, к стенам Церкви, отныне не у дел именно там, где ее тысячелетний источник. Более того — получилось такое немислимое и совершенно фантастическое положение, когда вдруг это поколение

«образованщины» с удивлением обнаруживает себя в роли «соли земли» за неимением лучшего, потому что, и в этом красноречивейшее свидетельство бедственности нынешнего времени, усилиями семьдесят лет разлагающегося трупы уничтожено связующее звено между Церковью и культурой, уничтожен соответствующий слой аристократии, удовлетворяющей требованиям равно и культуры, и Церкви; уничтожены те, выразительнейший памятник которым — Флоренский, косточки которого Бог весть где.

Вот из этого следуют те несколько выводов, ради которых затеяно это идеально сумбурное письмо.

Вы должны знать, что то положение, в котором находитесь вы, русское зарубежье, относительно иных конфессий в их отражении в культуре — а в частности, в естественных человеческих связях и взаимоотношениях любого с любым, кто бы в этом «демократически плюралистическом» контексте культуры ни оказался, — такое положение ныне и здесь невыносимо: видит Бог, не по нашей вине, потому и приходится в этом смысле, в плане «культуры», быть Ему верным.

Вы должны знать, что в сознании подавляющего большинства верующих, в том числе людей сравнительно безупречной культуры (а не «образованщины»), Церковь зарубежья однозначно отождествляется с Церковью Карловацкой как носителем соблазна не меньшим, чем экуменизм, и выдвигаемые в пользу такого отождествления и восприятия доводы зачастую, увы, бесспорны, во всяком случае с канонической точки зрения, хотя вряд ли в данном случае существует у кого-либо право кого-либо обвинять или оправдывать.

Вы должны знать, что нестерпимо болезненная проблема недавнего почти *массового* рабства Церкви у КГБ, разрешимая, по человеческим понятиям, с той легкостью и простотой, как это демонстрирует зарубежье, здесь отнюдь не составляет полной самоочевидной ясности — ибо даже в данном случае сколько-нибудь не критическое смешение точек зрения по-человечески справедливой и самоочевидной с точкой зрения церковной — именно с точки зрения церковной недопустимо; поэтому-то главный, тягчайший грех Филарета — в том, что он внес соблазн

суждения о делах церковных с точки зрения человеческой *во благо* Церкви.

Вы должны знать, наконец, что та самая просветительская, в нашем понимании — безусловно подвижническая, деятельность зарубежья, которой мы обязаны тем крайне малым, что превосходит рамки одной лишь «образованщины», благодаря элементарному, вашими усилиями, знакомству с основами православия, с сокровищами православной мысли и церковной культуры — в «массовом церковном сознании» (такое словосочетание, вопреки всей его абсурдности, увы, здесь и ныне вполне содержательно и функционально), как правило, *отождествляется* с угрозой экуменизма или хоть какой-либо прелести, какого-либо замутнения канонической чистоты.

Я сказал это от лица моего поколения именно потому, что мы слишком доверяем вам и слишком ценим вас и вашу безусловно того заслуживающую деятельность; благодарность в ваш адрес слишком сама собой разумеется, чтобы о ней упоминать. Благослови и храни Вас Бог, наши соотечественники, наши дорогие и родные единоверцы, за все, что сделали и делаете для нас.

Максим Добровольский

Киев, 17.09.92

**ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО**  
**деятелей культуры Украины**  
**Митрополиту Киевскому и всея Украины**  
**ФИЛАРЕТУ**

Ваше Блаженство!

Очевидная не только для верующих чрезвычайная ситуация в церковной жизни на Украине побуждает нас обратиться к Вам, как к архипастырю, от лица тех представителей интеллигенции и деятелей культуры, которым далеко не безразлична судьба народа и его религиозная жизнь, поскольку они теснейшим образом связаны с его духовностью и культурой и определяют его место в истории и культуре мировой. Несмотря на видимое обмирщение и церковной, и культурной жизни за годы советской власти, а также всячески поддерживаемое и, к сожалению, устоявшееся мнение об этом трагическом положении вещей как естественном и неизбежном, мы убеждены в неразрывности духовной и общественной жизни народа и видим прямую угрозу его культуре — а значит, и самому историческому существованию — при малейших изменениях в жизни церковной. При нынешних политических обстоятельствах, благодаря накопившейся за эти годы инерции общественного сознания, парадоксальным образом становится вполне осуществимым то, что не удалось воинствующему безбожнику: уничтожить Церковь прежде всего посредством Ее раскола. Исходя из этой очевидности, мы обращаемся лично к Вам с вопросом: что побуждает Вас отстаивать автокефализацию Православной Церкви на Украине? Отражает ли кажущееся примирение политических и национальных разногласий принцип соборности, лежащий в основании единства Церкви и Ее авторитета?

Очевидно — нет. Не может быть иного обоснования отделению от Русской Православной Церкви, кроме дог-

матического, — ибо Христос, а не Московский Патриарх, является Главою Церкви. Догматическое же обоснование отделению видимо отсутствует: любые попытки утверждать, будто в Русской Церкви, в отличие от Украинской, имеет место повреждение вероучительной или догматической чистоты Православия, являются заведомым лжесвидетельством и хулою на Церковь Вселенскую. Так ответьте же нам, ради чего в столь краткий период созданы несколько соборов, посвященных решению этого вопроса?

Среди причин намеченной автокефалии Вами упомянуто две основных: необходимость нейтрализации все более активных внеправославных и антиправославных сил преимущественно на Западе Украины, а также утверждение, что за годы советской власти Церковь якобы запятнала свои ризы сотрудничеством с нею, и ради их очищения православных Украины призывают отложиться от Церкви-Матери.

Однако, во-первых, история Церкви показывает, что сама практика политических компромиссов, с канонической точки зрения безусловно предосудительных, неизменно оборачивалась угрозой церковному миру, вероучительной чистоте, а порой и самому существованию Поместных Православных Церквей. Нынешняя ситуация не является исключением, и было бы наивно надеяться с помощью предлагаемого компромисса нормализовать церковную жизнь на Украине. Нетрудно предвидеть всю меру возросшей опасности, которой вследствие этого будет подвергнута Украинская Православная Церковь в самом Ее основании и источнике — непоколебимой верности святоотеческому учению и церковным канонам, неподкупном служении Истине Христовой.

Во-вторых, тезис о «запятнанных ризах» якобы скомпрометировавшей себя Церкви еще более сомнителен: Церковь, как Невеста Христова, чиста, непорочна и свята, «и врата ада не одолеют Ее» (Мф. 16, 18). Сотрудничеством с безбожной властью, воздвигшей свирепые гонения на Церковь, запятнаны те представители духовенства, на совести которых в самом деле этот тяжкий грех. В таком случае речь идет о конкретных лицах, которым остается разве лишь всенародно покаяться, а возможно, и сложить

священный сан, не пытаюсь оправдаться распространением своего личного греха на всю Церковь. Напротив: в незапятнанные ризы Церкви, думается, облечены своим подвигом стояния в непоколебимой верности Христу те Его служители, которым в данном случае не в чем каяться.

Смятение и смута, в которые повержены верующие Украины, усугубляются тем, что решение об автокефалии принято украинскими иерархами лишь с видимым подобием соборности, ибо даже епископат Украины в этом вопросе не единодушен, тогда как согласно учению Свв. Отцов, засвидетельствованному в их Творениях и в Деяниях Свв. Вселенских и Поместных Соборов, принятие решения по столь важному вопросу требует безусловного единодушия. Кроме того, очевидно, что созванный по вопросу автокефализации Украинский Поместный Собор не придал никакого значения мнению народа, рядового духовенства и мирян, без которых от Церкви останется лишь часть Ее иерархии. А ведь речь идет о вопросе чрезвычайной важности — о церковной, духовной и культурной жизни огромной страны, о судьбе целого народа.

Неудивительно, что усилия по нормализации церковной жизни на Украине, предпринимаемые Вашим Блаженством и согласными с Вами архипастырями, приводят к противоположным результатам. Прихожане и клирики множества приходов вплоть до целых епархий (Донецкая, Черновицкая, Тернопольская) предпочитают следовать не сиюминутным политическим соображениям, а заповеди Спасителя: «Ищите прежде Царствия Божия и правды Его, а прочая приложатся вам» (Мф. 6, 33). Вы рискуете остаться пастырем узкого круга раболепных клириков и мирян. Пренебрежение мнением православных всей Украины при созыве недавних экстренных Соборов, безуспешные попытки преодолеть разногласия по поводу автокефалии посредством наложения прещений, смещений, запрещений в служении и отлучения от церковного общения тех иерархов, клириков и мирян, которые имеют смелость отстаивать точку зрения, вполне согласную с учением Церкви, — все это не может не вызвать неприятия у многих верующих как явное противоречие церковной традиции.

В течение этого столетия часть православных иерархов вошла в опасный компромисс с богоборческой властью — произошло опаснейшее вытеснение и подмена церковного авторитета государственным. При нынешней ситуации многие представители не только государственной, но и церковной власти заинтересованы, как уже упоминалось, в замалчивании своих недавних деяний. Однако Церковь является соборным телом свободных самоопределяющихся во Христе личностей, несущих личную ответственность за личные грехи, упразднение которой служит целям внецерковным. Великим соблазном явилось для верующих лукавое истолкование слов апостола: «Нет власти не от Бога» (Рим. 13, 1). Однако не может быть оправдано понятие власти, лишенное какого бы то ни было духовного содержания. «Нет власти не от Бога» — но от людей, предержащих ее. И если известна пагубность злоупотребления властью в делах государственных, то в церковных оно измеримо пагубней, ибо какие-либо манипуляции мнением и самой верой народа, умалчивания относительно подлинного положения вещей в церковной жизни, т.е. предпочтение самодовлеющего авторитета истине, хранимой полнотою Церкви и превосходящей временные, государственные и иные границы, одних вводит в соблазн человекоугодия, других повергает в малодушие и уныние, ведет к иссякновению веры. И в этом смысле непонятна Ваша позиция как Предстоятеля и Владыки, поскольку преследованиям от Вас подвергаются именно те служители Церкви, которые отстаивают Ее каноническую безупречность, неизменность и чистоту Православия. Такая позиция неизбежно ассоциируется с тиранией, ибо любые преследования несогласных, любые предпочтения политических соображений церковным лишь доказывают справедливость подобных обвинений, более того — они питают страх и недоверие к Вам как к Предстоятелю Церкви, сомнение в Божественной справедливости и милости, служение которым — главнейший долг архипастыря. Не поучительно ли, что наибольшей любовью паствы и безусловным авторитетом пользовались именно те архипастыри и пастыри, которые всей своей жизнью воплотили единственно возможное толкование страшной

истины: «Горе тому, кто соблазнит одного из малых сих» (Мк. 9, 42; Лк. 17, 1-2); которые более всего желали избавиться от тяжкого креста облекавшей их власти, сменив его на крест личного подвига — спасения души, куда более легкий и угодный Богу; которые с терпением и вниманием, более всего страшась Божьего Суда, выслушивали пусть самые несправедливые обвинения и упреки. Среди бесчисленных примеров подобного отношения к своим пастырским обязанностям достаточно упомянуть Ваших предшественников — священика Владимира и Блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского, с детской простотой и непоколебимым бесстрашием отстаивавших Истину Христову перед яростными мучителями и врагами Православия. Таковые суть надежда, оправдание и гордость народа, таковыми украшена его Церковь — его соборная память и совесть, его твердыня и опора, его святая святых. Народа — значит множества человеков, каждый из которых — дитя Божье, предмет Его абсолютной заботы, опеки и любви и тем более безраздельного внимания со стороны тех, кому он вверен. Именно этот народ, а отнюдь не безгласная толпа и всего менее послушный инструмент для достижения сколь угодно благих целей, составляет соборное тело Церкви. Именно поэтому Церковь не может быть чьей-либо феодальной вотчиной и тем более подобием тайной полиции. Именно эту особенность Церкви в Ее отношении к миру исчерпывающе определил апостол: «Вы куплены дорогой ценою; не делайтесь рабами человеков» (I Кор. 7, 23).

Киев, 1992, Великий Пост.

Копии в:

Московскую Патриархию  
Иерусалимскую Патриархию  
Сербскую Патриархию  
Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей  
«Московский Церковный Вестник»  
«Русский Вестник»  
и другие светские органы печати

Подписи прилагаются (см.)

## ПОДПИСИ

- О. БАХТИЯРОВ, психолог  
И. БОНЯ, преподаватель  
Е. БУЛГАКОВА, психолог  
И. ВОИНОВ, драматург  
П. ВОЛОБУЕВА, художник  
П. ВЯТКИНА, старший научный сотрудник Института философии АНУ  
М. ДОБРОВОЛЬСКИЙ, редактор  
Л. КАДОЧНИКОВА, заслуженная артистка Украины  
С. КАЛИНИЧЕНКО, переводчик  
Н. КИРИЧЕНКО, художник  
И. КОНЕВА, филолог  
Г. ЛАВРИК, доктор архитектуры, профессор  
И. ЛАПИНСКИЙ, редактор  
М. ЛЕБЕДЕВ, киносценарист  
Е. ЛЕГКОДУХ, психолог  
В. ЛОЗОВОЙ, инженер-программист  
А. ЛУЦАК, кинорежиссер  
К. МАЛЕЕВ, младший научный сотрудник Института философии АНУ  
Л. МАШЛЯТИНА, редактор  
Р. МЕРЕЦКЛЯ, редактор  
П. РАПАЙ, скульптор  
П. РЯСНЯНСКАЯ, художник  
Т. СИЛЬВАШИ, художник  
А. СКЛЯРСКИЙ, старший археолог  
В. ЧЕРНЕНЬКАЯ, врач  
П. ЧМУТИНА, народный архитектор Украины, профессор  
Д. ЯБЛОНСКИЙ, доктор архитектуры, профессор  
С. ЯКУТОВИЧ, заслуженный художник Украины

## ЗАЯВЛЕНИЕ

от имени группы представителей интеллигенции  
и деятелей культуры Украины

В 9-м номере киевской газеты «Замкова гора» (орган Украинской Национальной Самообороны, редакторы Д. Корчинский и А. Коваленко) опубликован за подписью редакции материал под названием «Пятая колонна». В публикации, помимо традиционных для данной газеты неприкрытых выпадов в сторону «инородцев» — преимущественно «москалів», приводится без каких-либо разъясняющих комментариев список деятелей культуры Украины под определением «государственные преступники». Приведенный перечень гражданских лиц позаимствован из «Открытого письма деятелей культуры Украины митрополиту Филарету», составленному в апреле с. г. и подписанному группой верующих представителей интеллигенции (всего 30 подписей). Поскольку в газете «Замкова гора» не сказано ни слова не только о содержании и дате написания данного письма, но и о самом его факте — т.е. не указан источник цитирования списка лиц, что является нарушением как гражданского, так и печатного права, — мы, как инициаторы и соавторы этого коллективного письма, считаем необходимым заявить следующее:

1. По поводу причины написания и содержания письма.

Как известно, бывший митрополит Филарет, в мае с. г. церковным решением лишенный сана, явился инициатором автокефализации Православной Церкви на Украине. Указывая в «Открытом письме» на недопустимость каких бы то ни было, кроме духовных и собственно церковных, мотивировок для такого решения (политических, национальных и пр.), мы обратились к тогдашнему Предстоятелю Украинской Православной Церкви как к брату во Христе с просьбой разъяснить нам соображения, которыми он руководствуется. Копии письма, кроме непосредственного адресата, были посланы во Вселенские Патриархии

(Московскую, Иерусалимскую, Сербскую, Архиерейский Синод Православной Церкви Заграницей), а также представлены в различные органы печати, как на Украине, так и в России. Письмо было опубликовано в газете «Русский вестник»; редакции киевских газет («Вечерний Киев», «Киевский вестник», «Голос Украины») опубликовать письмо отказались без указания внятных на то причин.

Еще раз подчеркиваем, что смысл и содержание упомянутого «Открытого письма» сводится к недопустимости, во-первых, вмешательства в дела сугубо церковные каких-либо посторонних, т.е. не собственно церковных, мотивов и лиц; во-вторых, посягательства кого бы то ни было на духовную свободу верующего, что и находит выражение в принципе соборности. Исключительным значением этого принципа не только для церковной, но и для культурной жизни народа и была продиктована инициатива «Открытого письма» от лица деятелей культуры Украины. Ибо если допускается покушение на свободу личности в духовном плане, то тем более уязвимы основания и ценности культуры и истории самого народа.

2. Именно поэтому голословное и беспрецедентное по оскорбительности обвинение редакцией газеты «Замкова гора» является, по нашему убеждению, преступлением — а именно дискредитацией, клеветой, распространением порочащих слухов и разжиганием межнациональной вражды — по отношению не только к частным лицам, но и к украинскому народу и украинской культуре в целом.

Напрашиваются следующие вопросы:

а. Что является и с т и н н ы м поводом для такого рода выступлений газеты и каковы их и с т и н н ы е мотивы и цели?

б. От чьего лица высказывается редакция газеты «Замкова гора» — и если от лица украинского народа, то не следует ли, согласно нормам международного права, расценивать это как зарождение фашизма и прецедент геноцида?

в. Кто уполномочил авторов публикации выступать с подобной оценкой подписавших письмо как «государственных преступников», — оценкой, которая, как известно, является прерогативой лишь правоохранительных госу-

дарственных инстанций и присвоение права которой частными гражданскими лицами следует квалифицировать как подрыв основ государственности?

г. Не подлежит ли, по вышеперечисленным признакам (дискредитация частных лиц, клевета, превышение гражданских полномочий, разжигание межнациональной вражды), деятельность редакции, наряду с криминальной деятельностью возглавляемой ею Украинской Национальной Самообороны, рассмотрению органами государственной безопасности Украины?

д. И наконец, какое моральное право имеют представители редакции газеты «Замкова гора» и возглавляемой ею организации публично оскорблять, т.е. объявлять «пятой колонной» и вне закона, проживающих на Украине представителей интеллигенции, в том числе людей, деятельность которых является достоянием украинской истории, культуры и, стало быть, культуры мировой?

Изложив эти недоумения, считаем нужным сообщить, что против авторов публикации «Пятая колонна» нами возбужден коллективный судебный иск.

Копии:

Президенту Украины Л.М. Кравчуку  
Киевской и Московской Патриархиям  
В Киевскую городскую прокуратуру  
Редакциям газет: «Замкова гора», «Вечерний Киев», «Независимость», «Литературная газета», «Русский вестник»

И. Винов, М. Добровольский

## СУДЕБНОЕ ДЕЯНИЕ Архиерейского Собора Русской Православной Церкви

11 июня 1992 года

Свято-Данилов монастырь, г. Москва

Осуществляя судебное разбирательство по делу митрополита Филарета (Денисенко), бывшего Киевского и всея Украины, Архиерейский Собор Русской Православной Церкви заслушал: Заявление Епископата Украинской Православной Церкви.

Мы, архиереи Украинской Православной Церкви, обеспокоенные судьбой святого православия на родной украинской земле, обращаем внимание всей полноты Православной Церкви, находящейся под омофором Святейшего Патриарха Московского и всея Руси, на недостойное поведение бывшего Предстоятеля Украинской Православной Церкви митрополита Филарета (Денисенко) и в связи с этим заявляем следующее.

1. Митрополит Филарет крайне жестоко и высокомерно относится к подведомственному духовенству и к своим братьям по епископскому служению. Вместо отеческой заботы, любви и сострадания к младшей братии он встал на путь диктата и шантажа, что совершенно недопустимо в поведении православного архиерея, ибо и он, по слову св. апостола Павла, «должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, но страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан» (Тит. 1, 7-8). Правило 27-е святых апостолов предписывает низвергать от священного чина тех епископов, пресвитеров или диаконов, которые совершают физическое и духовное насилие.

2. Митрополит Филарет своей личной жизнью вносит соблазн в среду верующих, а также дает повод для поно-

шения и хулы на Православную Церковь со стороны внешнего мира, за что, согласно 3-му правилу первого Вселенского Собора и 5-му правилу Пято-Шестого (Трульского) Собора, подлежит строжайшему каноническому наказанию, ибо, как говорит Священное Писание, «горе тому человеку, чрез которого соблазн приходит» (Мф. 18, 7).

3. Митрополит Филарет, давший на Архиерейском Соборе пред Крестом и Евангелием слово безотлагательно созвать в Киеве Собор украинских епископов и заявить на нем о своей отставке и не выполнивший его, совершил клятвopреступление, влекущее за собой, согласно 24-му правилу святых апостолов, извержение из священного сана.

4. Митрополит Филарет после завершения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 31 марта – 5 апреля 1992 года злонамеренно, публично, через средства массовой информации пытался и пытается до сих пор извратить принятые на нем решения и тем самым явился клеветником и хулителем нашей Святой Православной Церкви, и как таковой, по 6-му правилу Второго Вселенского Собора, несет строгую каноническую ответственность.

5. Митрополит Филарет, проигнорировав решения Архиерейского Собора Украинской Православной Церкви от 27 мая 1992 г. и потеряв совесть пастыря, святотатственно усвоил себе не принадлежащее ему право на священнодействие в качестве архиерея. В частности, он неоднократно совершал Божественную литургию и рукополагал диаконов, пресвитеров и даже епископов, не имея на то никакого полномочия со стороны Священного Синода. За такие действия послушников канонической дисциплины 28-е правило святых апостолов подвергает полному отсечению от Православной Церкви: «Аще кто епископ, или пресвитер, или диакон, праведно за явные вины изверженный, дерзнет коснуться служения некогда ему порученного: таковой совсем да отсечется от Церкви».

Василий Великий в послании к Григорию пресвитеру, вошедшем в канонический свод под названием 88-го правила, предупреждает временно запрещенного клирика, что если тот, пренебрегая запрещением, дерзнет

«коснуться священнодействия», то будет «анафема пред всем народом».

6. Митрополит Филарет своими действиями учинил раскол в Церкви, за который он подлежит лишению сана на основании 15-го правила Двукратного Собора.

Все вышеизложенное мы повергаем суду Архиерейского Собора Русской Православной Церкви и настоятельно просим принять в отношении Митрополита Филарета, как сознательного нарушителя церковного благочестия и канонического порядка, строгие меры взыскания, как того требуют священные каноны, следовать которым мы все торжественно обещались перед лицом Православной Церкви.

11 июня 1992 г. (Следуют подписи архиереев Украинской Православной Церкви — участников Архиерейского Собора).

Преосвященные архипастыри Украинской Православной Церкви и архиереи, ранее проходившие архипастырское служение на Украине, своими свидетельскими показаниями подтвердили достоверность всех пунктов обвинения, выдвинутых против бывшего митрополита Киевского и всея Украины Филарета (Денисенко) в Заявлении епископата Украинской Православной Церкви: таким образом были засвидетельствованы следующие его преступления:

1) авторитарные методы управления Украинской Православной Церковью и Киевской епархией, совершенное игнорирование соборного голоса Церкви, а также проявления жестокости и высокомерия в отношениях с собратьями по архипастырскому служению, клириками и мирянами, отсутствие сострадания и христианской любви;

2) образ жизни, не соответствующий требованиям канонов и бросающий тень на Церковь;

3) клятвopреступление, выразившееся в нарушении данного им перед Крестом и Евангелием на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви, проходившем 31 марта – 5 апреля с. г., обещания созвать Архиерейский Собор Украинской Православной Церкви и подать на нем

прошение об уходе с поста Предстоятеля Украинской Церкви;

4) сознательное извращение подлинных решений Архиерейского Собора Русской Православной Церкви в своих публичных выступлениях, в том числе через средства массовой информации, хула и клевета на Архиерейский Собор и тем самым на Православную Церковь;

5) совершение священнодействий, в том числе рукоположений в сан диакона, пресвитера и епископа, в состоянии канонического запрещения;

6) единоличное присвоение себе соборной власти, выразившееся в угрозе наложения прещения на архиереев, которые, действуя в соответствии со священными канонами и Уставом Украинской Православной Церкви, приняли на Архиерейском Соборе в Харькове 27 мая с. г. решение о смещении его с поста митрополита Киевского и всея Украины и о запрещении в священнослужении;

7) учинение раскола в Церкви незаконным рукоположением новых епископов и назначением их на кафедры, занятые каноническими архиереями, и иными преступными действиями.

Состоявшаяся затем всесторонняя дискуссия свидетельствовала о признании отцами Собора соответствующими истине материалов, изложенных в Заявлении епископата Украинской Православной Церкви и в показаниях свидетелей.

По результатам голосования Архиерейский Собор Русской Православной Церкви ПОСТАНОВИЛ:

За жестокое и высокомерное отношение митрополита Филарета (Денисенко) к подведомственному духовенству, диктат и шантаж (Тит. 1, 7-8; св. апостолов пр. 27-е);

— внесение своим поведением и личной жизнью соблазна в среду верующих (Мф. 18, 7; Первого Вселенского Собора пр. 3-е, Пято-Шестого Вселенского Собора пр. 5-е);

— клятвopреступление (св. апостолов пр. 25-е);

— публичную клевету и хулу на Архиерейский Собор (Второго Вселенского Собора пр. 6-е);

— совершение священнодействий, включая рукоположения, в состоянии запрещения (св. апостолов пр. 28-е);

— учинение раскола в Церкви (Двукратного Собора пр. 15-е)

1. Извергнуть митрополита Филарета (Денисенко) из сущего сана, лишив его всех степеней священства и всех прав, связанных с пребыванием в клире.
2. Считать все рукоположения в сан диакона, пресвитера и епископа, совершенные митрополитом Филаретом в запрещенном состоянии, а также все прещения, наложенные им на клириков и мирян с 6 мая с. г., незаконными и недействительными.
3. Извергнуть из сана епископа Почаевского Иакова (Панчука) за соучастие в антиканонических действиях бывшего митрополита Киевского Филарета, лишив его всех степеней священства.
4. Решения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о лишении митрополита Филарета (Денисенко) и епископа Иакова (Панчука) всех степеней священства довести до сведения Предстоятелей всех Поместных Православных Церквей.

## ТЕЛЕГРАММА

### Митрополиту ФИЛАРЕТУ

Настоящим уведомляем Вас, что Архиерейский Собор УПЦ, собравшийся в Харькове 27 мая сего года под председательством митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима, временно исполняющего обязанности Предстоятеля УПЦ, освободил Вас от обязанностей Предстоятеля УПЦ и Митрополита Киевского и всея Украины и почислил за штат с запрещением в священнослужении до решения Архиерейского Собора Матери Церкви. Одновременно сообщаем, что большинством голосов Собор избрал Предстоятелем УПЦ митрополита Ростовского и Новочеркасского Владимира.

От имени Собора  
митрополит Харьковский и Богодуховский  
НИКОДИМ.

## ПИСЬМО ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХА

Номер прот. 1203

БЛАЖЕННЕЙШИЙ И СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ, ВО ХРИСТЕ ЗЕЛО ВОЗЛЮБЛЕННЫЙ И ЖЕЛАТЕЛЬНЫЙ БРАТ И СОСЛУЖИТЕЛЬ НАШЕЙ МЕРНОСТИ ГОСПОДИН АЛЕКСИЙ, ВАШЕ ПОЧИТАЕМОЕ БЛАЖЕНСТВО БРАТСКИ О ГОСПОДЕ ОБНИМАЯ, СЛАДЧАЙШЕ ПРИВЕТСТВУЕМ!

В ответ на соответствующие телеграмму и письмо Вашего зело возлюбленного и досточтимого Блаженства по поводу возникшей в Вашей Святейшей Русской Церкви проблемы, которая привела ее Священный Синод по известным ему причинам к низложению до недавнего времени ведущего члена Синода митрополита Киевского г-на Филарета, мы желаем братски сообщить Вашей любви, что наша Святая Великая Христова Церковь, признавая полноту исключительной по этому вопросу компетенции Вашей Святейшей Русской Церкви, принимает синодально решенное о вышесказанном, не желая доставлять никакой трудности Вашей Церкви.

Именно в этом духе мы посылали двух братьев Высокопреосвященного митрополита Пергамского г-на Иоанна и Преосвященного епископа Скопельского г-на Всеволода после имевшего место посещения нас упомянутым лишенным сана, чтобы непосредственно из первых рук уведомили нас о происшедшем и во избежание неправильного толкования в данном случае. Вследствие этого мы должны заметить, что мы огорчились, когда узнали, что не было полного понимания цели их посланничества.

К сему обнимая Ваше Блаженство лобзанием святым, пребываем с неизменной о Господе братской любовью

26 августа 1992 года

Вашего почитаемого Блаженства во Христе Брат  
ПАТРИАРХ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ВАРФОЛОМЕЙ

*С оригиналом верно — Еп. Антоний*

**ЖУРНАЛ № 10**  
**заседания Священного Синода**  
**Украинской Православной Церкви**  
**от 16 сентября 1992 года**

На заседании Священного Синода Украинской Православной Церкви под председательством митрополита Киевского и всея Украины —

СЛУШАЛИ: сообщения епархиальных Преосвященных, духовенства и верующих о современном положении Православной Церкви на Украине.

ПОСТАНОВИЛИ: 1. Обратиться ко всеукраинской пастве с призывом усугубить молитвы и усилить пост за нашу святую Страдалицу-Церковь.

2. Во всех храмах Украинской Православной Церкви на Божественной литургии к прошениям сугубой ектеньи добавит следующие прошения и молитву за нашу святую Церковь:

а) «еще молимтися о Богохранимой Украинской державе нашей, властех и воинстве ея»,

б) «о еже запретити ветром еретическим и волнениям отступническим, на Церковь Твою восстающим, и Божественным Своим повелением укротити их вскоре, молимтися Всещедрый Спасе, услыши и помилуй»,

в) «о еже невредиму, и непоколебиму, и непребориму от всех вражых наветов явити Церковь Свою святую, и силою Своею показати ю победоносно, молимтися Вседержителю Господи, услыши и помилуй»,

г) «о еже посетити, утишити, укрепити, и совершенно умирити Церковь Свою святую и невредиму, и непоколебимую соблюсти ю от всякаго злаго обстояния, молимтися Всемогущий Царю, услыши и помилуй»,

д) «скоро да предварят ны щедроты Твоя Господи, яко обнищахом зело, помози нам и подаждь мир Церкви Твоей святой, да не поругаются и да не рекут отступившие от нас, где есть Бог их: молимтися Всещедрый Спасе, услыши и помилуй».

3. Благословить всем верным чадам Украинской Православной Церкви перед праздником Покрова Божьей Матери

трехдневный пост, а в самый день праздника (14 октября) отслужить во всех храмах и монастырях наших двадцати пяти епархий молебны с крестным ходом за нашу скорбную Церковь.

4. Обратиться ко всем православным церквам, с просьбой святых молитв за нашу Церковь.

5. Обратиться к Президенту Украины Л.М. Кравчуку с заявлением-протестом в связи с гонениями на Украинскую Православную Церковь.

6. Учредить во всех епархиях под руководством правящих епископов Комитеты из мирян и духовенства по защите прав Украинской Православной Церкви и изучению вопросов, касающихся ее канонической независимости.

7. Учитывая сложное положение Украинской Православной Церкви, которая стремится к полной независимости на канонической основе, созвать 27-29 декабря этого года в Свято-Успенской Киево-Печерской Лавре международный научный симпозиум на тему канонической независимости нашей Церкви.

8. Назначить ректора Киевской духовной академии и семинарии Александра Кубелиуса Председателем комиссии по подготовке симпозиума, разработать тематику симпозиума и подать состав комиссий до предстоящего заседания Священного Синода.

ИМЕЛИ СУЖДЕНИЕ: про состояние дел в Днепропетровской и Львовской епархиях.

РЕШИЛИ: 1. Преосвященного Глеба, епископа Днепропетровского и Криворожского, в соответствии с его просьбой, освободить от управления Днепропетровской епархией и дать отпускную грамоту, в связи с переходом в Белорусский экзархат Русской Православной Церкви.

2. Епископом Днепропетровским и Криворожским назначить архимандрита Кронида (Мищенко) с тем, чтобы наречение и хиротонию осуществить в г. Киеве.

3. Преосвященного Сергия, епископа Тернопольского и Кременецкого освободить от временного управления Львовской епархией.

4. Епископом Львовским и Дрогобычским назначить клирика Житомирской епархии протоиерея Адама Маркевича. После пострижения в монашество и возведения в

сан архимандрита наречение и хиротонию осуществить в Киеве.

О чем отправить соответствующие Указы.

МИТРОПОЛИТ КИЕВСКИЙ  
И ВСЕЯ УКРАИНЫ

ВЛАДИМИР

ЧЛЕНЫ СВЯЩЕННОГО СИНОДА:

МИТРОПОЛИТ ХАРЬКОВСКИЙ И  
БОГОДУХОВСКИЙ

НИКОДИМ

МИТРОПОЛИТ ОДЕССКИЙ И  
ИЗМАИЛЬСКИЙ

АГАФАНГЕЛ

АРХИЕПИСКОП РОВЕНСКИЙ И  
ОСТРОЖСКИЙ

ИРИНЕЙ

ЕПИСКОП ДНЕПРОПЕТРОВСКИЙ И  
КРИВОРОЖСКИЙ

ГЛЕБ

ЕПИСКОП ЗАПОРОЖСКИЙ И  
МЕЛИТОПОЛЬСКИЙ

ВАСИЛИЙ

ЕПИСКОП ХЕРСОНСКИЙ И  
ТАВРИЧЕСКИЙ

ИЛАРИОН

УПРАВЛЯЮЩИЙ ДЕЛАМИ УПЦ  
АРХИЕПИСКОП ЖИТОМИРСКИЙ  
И ОБРУЧСКИЙ

ИОВ

ПРЕЗИДЕНТУ УКРАИНЫ  
ЛЕОНИДУ МАКАРОВИЧУ КРАВЧУКУ

СВЯЩЕННОГО СИНОДА  
УКРАИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

## ЗАЯВЛЕНИЕ-ПРОТЕСТ

Уважаемый Леонид Макарович!

На заседании Священного Синода Украинской Православной Церкви 16 сентября 1992 года было заслушано много тревожных сообщений от руководящих епархиями, духовенства и верующих про те жестокие гонения, шантаж и преследования, которые чинятся им сторонниками Украинской Православной Церкви (Киевский Патриархат) и некоторыми народными депутатами.

Не останавливается мрачный поток жалоб из Луцка и Ровно. 14-15 сентября 1992 года свыше 300 человек духовенства и тысячная толпа верующих ровенчан, Ваших земляков, добивались встречи с Вами, которая не состоялась. Эти верующие подали много заявлений о незаконных, которые совершают представители Президента Украины на местах, не выполняющие, следовательно, Ваших распоряжений «строго придерживаться законодательства Украины по отношению к Церкви». Так, в Ровно насильно захвачено помещение епархиального управления, на очереди — захват Воскресенского кафедрального собора.

Почему одна конфессия — Украинская Православная Церковь (Киевский Патриархат) — получает различные привилегии, а Украинская Православная Церковь жестоко и целенаправленно притесняется? До каких пор будет продолжаться такое прямое и безжалостное нарушение прав верующих?

Почему сегодня слезы, как и ранее пролитая за отцовскую веру кровь верных чад Украинской Православной Церкви, открыто игнорируются государственной властью?

Неужели наша исполнительная власть на Украине настолько бессильна, что допускает существование таких страшных столкновений на религиозной основе.

Леонид Макарович, мы еще раз просим Вас установить церковный мир на Украине, обеспечить спокойствие нашей Украинской Православной Церкви, дать реальную возможность людям самим, без притеснений государственных инстанций, решать, какой Церкви им принадлежать.

Доводим до Вашего сведения, что Президиум Верховного Совета Украины продолжает грубо нарушать закон о свободе совести, назвав Харьковский собор епископов незаконным и таким образом открыто вмешиваясь во внутренние дела Церкви.

Именно это непродуманное поспешное решение явилось причиной новой волны межконфессионального насилия и вражды.

Сегодня, к великому сожалению и смущению верующих, такая антицерковная деятельность депутатского корпуса набирает силу.

Состояние Церкви неминуемо отражает состояние общества. Если оно строит демократическое государство, то не может не считаться с теми ужасными событиями, которые переживает Украинская Православная Церковь.

Уважаемый Леонид Макарович, еще раз просим Вас утихомирить те нежелательные страсти, которые раздирают сегодня хитон Христов на Украине.

Пусть Божья благодать, благословение Господне всечасно пребывает с Вами, умудряя государственной мудростью Ваше сердце и разум.

С уважением

от имени и по поручению Священного  
Синода Украинской Православной  
Церкви

**ВЛАДИМИР  
МИТРОПОЛИТ КИЕВСКИЙ И ВСЕЯ УКРАИНЫ**

16.09.1992 г.

**ОБРАЩЕНИЕ  
Архиерейского Собора Украинской Православной  
Церкви  
к духовенству и верующим Украины**

27 мая 1992 г.

Христос воскрес!

Всечестные отцы, братья и сестры во Христе, благословение Господне и мир Божий да пребудут с вами!

Собор епископов Украинской Православной Церкви, собравшийся в богоспасаемом граде Харькове 27 мая 1992 года, рассмотрел ситуацию, в которой находится ныне наша Украинская Православная Церковь, и негативное поведение личности бывшего Предстоятеля УПЦ Митрополита Филарета.

Мы с пониманием и ответственностью относимся к волеизъявлению украинской паствы относительно независимости. Мы не против законной, канонической автокефалии Украинской Православной Церкви. Но только этот серьезный вопрос нужно решать с миром Божиим, терпением и сердечной молитвой, согласно церковным правилам и канонам, а не насилием и угрозой.

Собор признал вину Митрополита Филарета и его грубые ошибки в управлении, а именно: использование Синода УПЦ в качестве инструмента для прикрытия своих честолюбивых планов, пренебрежение интересами Церкви. Все это вызывало возмущение и осуждение среди духовенства и верующих. Было также осуждено аморальное поведение бывшего Предстоятеля в личной жизни. Особенно остро эти проблемы встали после Архиерейского Собора 31.III.92 г. в Москве, на котором Митрополиту Филарету все это было высказано прямо в глаза. И он признал свою вину, ради церковного мира и благополучия

Украинской Церкви дважды давал архиерейскую клятву перед Крестом и Евангелием созвать в Киеве Собор украинских епископов и подать прошение об отставке, ради церковного мира.

На просьбы членов Синода и отдельных епископов созвать Собор Митрополит не реагировал. Наоборот, выступая через средства массовой информации, в проповедях он сознательно говорил неправду и возводил клевету на Архиерейский Собор, и категорически отказался выполнить свое архиерейское слово.

Группа епископов встретила в г. Житомире и, посоветовавшись, направила прошение Митрополиту Филарету: срочно созвать Архиерейский Собор УПЦ и выполнить свое обещание. О тревожном церковном положении было сообщено, как высшей судебной инстанции, Святейшему Патриарху Алексию II.

Священный Синод под председательством Святейшего Патриарха Алексия II, от 21.V.92 г., рассмотрев положение церковных дел на Украине, обострившееся из-за невыполнения Митрополитом Филаретом решений Архиерейского Собора и своих обещаний, постановил: старейший по хиротонии епископ УПЦ, митрополит Харьковской и Богодуховской епархий Никодим, согласно Уставу УПЦ, обязуется собрать Архиерейский Собор, как временно исполняющий обязанности Предстоятеля Украинской Церкви, на котором решить все наболевшие проблемы нашей Церкви и избрать нового Предстоятеля.

Архиерейский Собор УПЦ рассмотрел последние события церковной жизни на Украине и принял следующие решения:

1. Внести поправки в текст Устава УПЦ относительно Предстоятеля и выборов его, о Синоде УПЦ.

2. Выразить недоверие персоне Митрополита Филарета как Предстоятелю УПЦ и сомнение относительно его моральной чистоты, согласно Уставу УПЦ, освободить его от должности Предстоятеля.

3. В связи с раскольнической деятельностью Митрополита Филарета почислить его за штат, с запрещением в священнослужении до решения Архиерейского Собора Матери Церкви.

4. Тайным голосованием из трех избранных кандидатов выбрали нового Предстоятеля УПЦ, митрополита Ростовского и Новочеркасского Владимира (Сабодана).

Выражаем надежду, что с Божией помощью Блаженный Владимир, Митрополит Киевский и всея Украины, выведет нашу Церковь из того критического состояния, в котором она сейчас находится.

Благодать Господа нашего Иисуса, любовь Бога и Отца, и Причастие Святого Духа да пребудет с нами вечно.

**ОБРАЩЕНИЕ**  
**Собора Украинской Православной Церкви**  
**к пастырям, монашествующим**  
**и всем верным чадам**

Киев, 26 июня 1992 года

Возлюбленные о Господе отцы, братья и сестры, словами мира приветствуем вас (Флп. 1, 2).

Вместе с любовью о Христе Иисусе посылаем вам благословение и уведомляем о том, что на нашем Всеукраинском Соборе были одобрены и утверждены поправки к Уставу об управлении Украинской Православной Церкви, принятые на Архиерейском Соборе 27–28 мая 1992 года. Сообщаем вам также и о том, что на территории Украины созданы новые епархии: Черкасская, Запорожская и Николаевская.

Сообщая об этом, Собор УПЦ обращается ко всем верным православным Украины со словами братского наставления.

Нынче настали времена смутные и тяжкие: времена разлада, расколов, духовной опустошенности и всеобщего озлобления. Но мы верим, что с нами пребывает Господь, Его Пречистая Матерь и сонм святых, в земле нашей просиявших.

Господь — наше упование. В Пресвятой Деве Марии мы имеем «в молитвах неусыпающую Богородицу и в предстательствах непреложное упование». Ее материнские очи с любовью и состраданием взирают со святых икон на каждую православную семью и на всю Украину: от Почаевской на западе до Озерьянской на востоке, от Касперовской на юге до Черниговской на севере, а в сердце Украины Киеве — Печерская икона Божией Матери.

Стопы Первозванного Андрея осветили некогда нашу землю, и поставленный им на горах киевских Крест осеняет всю нашу Церковь. Очищенные постом, просвещенные

молитвой, духовной радостью и милосердием, сияют нам лики преподобных подвижников благочестия — Антония, Феодосия и других чудотворцев Печерских, Иова Почаевского и многих других угодников Божиих. У нас есть сонм богодухновенных святителей и славный полк мученический. Они молят Бога за нас и свидетельствуют, что дело Божие не погибнет, что врата адской злобы не одолеют святости и праведности Церкви. Все святые, просиявшие на украинской земле, открывают нам тайну спасительного сияния Господа, тайну присутствия Божия в нашей жизни, тайну Церкви. «Днесь лик святых предстоит в Церкви и невидимо за нас молится Богу».

Ныне мы видим вокруг себя взаимную вражду, унижения и клевету. Проливаются слезы, может пролиться и человеческая кровь. Тучи сгущаются над нами, становятся все более грозными. Зло не только окружает нас, но мы сами ежедневно приумножаем его, людской гордыней, взаимными оскорблениями, личными и социальными страстями. «Земля, пившая многократно сходящий на нее дождь и произращающая злак, полезный тем, для которых и воздвигается, получает благословение от Бога; а производящая терния и волчцы негодна и близка к проклятию, которого конец — сожжение» (Евр. 6, 7–8).

Неужели, пребывая в ненависти греховной, посреди житейского моря, поднимающего против нас бурю напастей, останемся вне спасительного ковчега единой Церкви в нашей Украине? Неужели отвергнем руку Христа, которую Он простирает к нам, утопающим? Неужели напрасно пролита за нас кровь Богочеловека Христа, неужели напрасно льется кровь и слезы наших братьев и сестер? Настолько ли замерзли и окаменели наши души?

«Посему мы должны быть особенно внимательны к слышанному, чтобы не отпасть» от Бога и Его Спасительной Церкви. Всякое непослушание Богу получало «праведное воздаяние, то как мы избежим, вознерадев о толиком спасении» (Евр. 2, 1–3).

Взываем к вам, всечестные клирики, и напоминаем вам слова апостола Павла: «Поступать достойно звания, в которое вы призваны, со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу

любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4, 1–3). «Никто да не обольщает вас пустыми словами, ибо за то приходит гнев Божий на сынов противления» (Еф. 5, 6) «Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными, ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою?» (2 Кор. 6, 14). Взываю к вам, благочестивые насельники и насельницы святых обителей. Выслушайте завет великого аввы, преподобного Феодосия, игумена Печерского: «Бог же Тот, кто сотворил все словом Своим и премудростию, да благословит вас, и защитит от лукавого, и сохранит веру вашу непоколебимой и твердой, в единомыслии и взаимной любви, чтобы до последнего дыхания вы были вместе. Да будет на вас благодать — служить безупречно Богу, и быть всем, как одно тело и одна душа, в смирении и послушании. И будьте вы совершенны, как совершенен и ваш Небесный Отец. Да пребудет Господь с вами!» («Памятники литературы Древней Руси XI–нач. XII века». М., 1978. Житие преп. Феодосия Печерского. С. 389).

С любовью и надеждой взываем ко всем соотечественникам, ко всему благочестивому православному народу Украины любой национальности. Братья и сестры! У нас с вами одна истинная мать–земля и Родина. У нас с вами одна великая история. У нас с вами одна горькая и славная судьба. У нас с вами одна святая Матерь — Церковь и один Бог — Иисус Христос. Сейчас нам всем тяжело и страшно за себя и за будущее наших детей, за свою Родину и Церковь. Но в наши с вами руки отдал Господь все будущее: что мы сегодня посеем, то потом и пожнем — и сами, и наши дети. «Не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника. Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое» (Лк. 6, 44–45).

Бог благословляет труды чистых и праведных. Бог долготерпит и ожидает покаяния и исправления грешных. Откроем друг ко другу наши сердца, согреем их сердечной молитвой. Будем кротки и мужественны. Простим друг другу все наши взаимные обиды, содеянные человеческим своеволием. Только через покаяние, молитву и

добрые дела изменяется греховное злое человеческое сознание, возрождается жажда добра, нравственной чистоты и справедливости. Другого пути к духовному возрождению и, соответственно, к обновленной, достойной человека жизни — нет. Успешно пройти этот путь поодиночке мы не сможем. Мы его пройдем лишь помогая друг другу, объединенные единой верой, единой надеждой, единой любовью. Местом объединения нашего пусть будет Церковь Христова. Церковь для всех поколений наших соотечественников всегда была источником возрождения, училищем благочестия, духовной целительницей, строгой, но любящей матерью. Молитва Церкви, богослужения, ее благодатные таинства, святые традиции и уставы пусть будут для всех нас самым необходимым, самым дорогим и самым святым.

Просим также вас, дорогие отцы, братья и сестры, усилить молитвы, чтобы Господь послал мир и согласие там, где от злобы человеческой проливается кровь. Да дарует Господь разум всем нам решать лишь мирным путем все наши проблемы.

Божие благословение, Покров Пречистой Богородицы и молитвы святых да укрепляют нас на самоотверженный труд для расцвета нашего Украинского государства и утверждения святого Православия.

От имени Собора  
Митрополит Киевский и всея Украины  
ВЛАДИМИР

Анна КИВВА

## О СУДЬБАХ РСХД В ЭСТОНИИ

Наше наследие — это не только неизданные рукописи, сохраненные холсты и книги, это также люди, прожившие долгую жизнь в сопротивлении всемогущей системе, просветленные терпением и страданием. Эстонские движенцы — одни из таких людей. Нет, это не философы, не заслуженные писатели или маститые ученые. Несколько пожилых людей, ставших драгоценными друзьями, — скромные пенсионеры, прожившие большую часть жизни при советской власти.

Знакомство с ними открыло глубину духовной жизни русских довоенной Эстонии. В юности они принадлежали ко второму поколению русской эмиграции, не знавшему родины. Движением молодые люди были воспитаны в духе православной русской культуры.

Как отличаются сегодня старые движенцы от тех русских, кто пришел в Эстонию вместе с советской властью и всю жизнь пребывал в полном доверии к ее идеологии. Ясная совесть сохраняет до старости ясный ум, — меткие суждения движенцев поразительны. Чем больше духа, тем меньше возраста. Благодаря энергии и активному интересу к жизни, они кажутся молодыми людьми. Через все испытания движенцы пронесли благородство и интеллигентность. Их радушие и доброжелательность притягивают людей. Потому и Русское Студенческое Христианское Движение, давно запрещенное и забытое в Советской Прибалтике, стало для меня не только историей, но прежде всего живым опытом духовности, который был проверен судьбами многих и многих людей.

Два года назад я обратилась ко всем движенцам Эстонии, о которых смогла узнать, с вопросом о том, как они понимают Движение и суть движенческой работы. Как только старые люди видели искренний интерес, — заго-

рались глаза, начинались воспоминания, звучали имена учителей о. С. Булгакова, В.В. Зеньковского, Л.А. Зандера, о. С. Четверикова.

«Целью Движения было подлинное оцерковление жизни. Движение давало закваску добра. Внутренне все Движение было высоко и всем хотелось стать лучше, чище» (К.С. Хлебникова-Смирнова, Печоры-Таллин).

«Движение — это умонастроение, это свет, который остался на человеке и его детях. Движение — это люди. Движение давало стержень» (Т.П. Милютина (Лаговская), Тарту).

«В Движении была система духовного образования. Мы горели кружком, а съезды питали нас целый год, нас интересовала только духовная жизнь и нам было не до танцев» (Е.К. Аренсбургер (Кюн), Нарва-Таллин).

«Мы, движенцы, не были эгоистами, стяжателями, у нас был внутренний хороший мир. Мы работали от чистого сердца, хоть работа наша была очень скромной. Работа и участие в Движении оставили свет в душе на всю жизнь, как цельное, светлое, облагораживающее» (Л.А. Отюгова, Валга-Ленинград).

От какого же духовного достояния отреклись более молодые жители Эстонии, которые даже не слышали о Движении, вернее были отлучены, отторгнуты! Если смыслом движенческой работы было соединение, собиранье людей в храмах, на съездах, в кружках, то «первоочередной задачей советской власти» был разрыв традиций, разъединение людей, брошенных в лагеря, в ссылку, ввернутых в страх. Многие газеты, журналы и книги были арестованы. В Эстонию хлынул все возраставший поток населения из России. «Советские русские» ничего не должны были знать о жизни «эстонских русских».

В небольших статьях я попыталась заразить читателей молодежной газеты интересом к духовному наследию русских в Прибалтике. Уже первая статья нашла мне новых друзей-движенцев. Стало очевидно, что впереди большая работа по исследованию и осмыслению истории РСХД в Прибалтике. Изучение его даст возможность уяснить значение прибалтийского Движения как для России, отрекшейся от него, так и для русского Зарубежья.

Хочу выделить несколько условий, в которых складывались судьбы Движения в Эстонии.

— В составе буржуазной Эстонии остались земли с исконно-русским крестьянским населением. Это давало возможность начать движенческую работу среди крестьян и увидеть ее облагораживающее, воспитательное действие.

— На территории буржуазной Эстонии находились две великие русские святыни — Псково-Печорский и Пюхтицкий монастыри. Эти духовные центры притянули к себе православную молодежь и придали особую силу съездам, проходившим в Эстонии.

— Эстония, как и вся Прибалтика, была той страной русского Зарубежья, куда советская власть пришла с уже отточенной системой методов распространения коммунистической идеологии и борьбы с инакомыслием. Установление здесь советской власти показывает, как вероломно и жестоко внедрялась пропаганда в души русской эмигрантской молодежи и крестьян, используя вскормленный интерес к Родине, ко всему русскому.

Встреча движенцев со сталинской государственной машиной была трагична. Трое из руководителей Движения в Эстонии, И.А. Лаговский, Т.Е. Дезен, Н.Н. Пенькин, были арестованы в 1940 и расстреляны в 1941 году. Педагоги-мученики расписались своею кровью под теми высокими идеалами, которым они учили молодежь.

В советской действительности их ученики, смолodu имея стержень нравственности и веры, вступили на путь испытаний. Каждого из них система ставила перед выбором подчиниться или начать молчаливое сопротивление. О победах и подвигах не могло быть и речи, само понятие подвига в этих условиях меняется. Настало время, когда подвиг состоял не в делании добра, а в уклонении от зла. Подвигом было сохранение этого духовного стержня и нравственной правоты: не-доносительство, не-убийство, не-шкурничество. Так, один из движенцев, член юношеского отряда витезей, мобилизованный в 1941 году в Эстонский корпус Красной Армии, за время войны не убил ни одного человека. Он стрелял в воздух и подставлял себя под пули, не желая участвовать в войне двух

тиранов. И в армии, и в лагерях движенцы отказывались сотрудничать с НКВД. Когда нельзя было прямо отказаться доносить, шли на хитрость. Например, сделать столько грамматических ошибок в официальной бумаге, чтобы энкаведешники отказались от подобных услуг. Свой духовный рост многие движенцы продолжили в университетах ГУЛАГа. Испытанием была жизнь при политическом режиме, который установился на долгие, безбрежно-брежневские времена. Беспартийные, совестливые, негодные для начальствования, наушничания и советской политической конъюнктуры, движенцы были по-прежнему «не от мира сего». Работая почтальонами, медсестрами, они приносили людям скромную, конкретную, повседневную помощь, превосходя многих своих начальников интеллигентностью и культурой.

Высвечивалась, сопротивляясь осовечиванию, душа. Они не пережили застоя. В своем кругу они сохраняли традиции одухотворенного общения, обмениваясь литературой сам- и тамиздата, многие хранили с тех лет фотографии Солженицына. Один из движенцев переписал от руки весь «Архипелаг ГУЛАГ» в школьные тетрадки.

В те годы, когда инакомыслие казалось обреченным, многие боялись передавать оцерковленность своим детям. Это трудно понять тому, кому не привит вирус страха. Можно было подумать, что духовная традиция Движения прервана и силы воинствующего безбожия победили. И все же преемственность существует. Когда-то в Нарве движенческий кружок вела секретарь Нарвского Движения Е.К. Аренсбургер (Кюн). Ее ученица теперь ведет уроки Закона Божьего в Нарвской школе «Возрождение». Вера дала движенцам свободу, свобода — ясное сознание. В годы перестройки им не нужно было прозревать, ум их не был затуманен идеологией. Они прожили жизнь с открытыми на советскую систему глазами, но с закрытым ртом. Теперь же движенцы могут публиковать свои воспоминания в журналах и газетах Эстонии.

Старые движенцы родились эмигрантами русского Зарубежья и по своему духу оказались во внутренней эмиграции в Советской России. Так они сохранили душу неповрежденной.

Изучая историю Движения и судьбы движенцев, мы собираем в соты страниц их жизненный и организационный опыт.

Дорогие мои друзья, кланяюсь Вам прижизненно в ноги!

Таллин 06.1991

**ПИСЬМО ПРЕДСТАВИТЕЛЮ «ВЕСТНИКА»  
В МОСКВЕ А.Н. БОГОСЛОВСКОМУ**

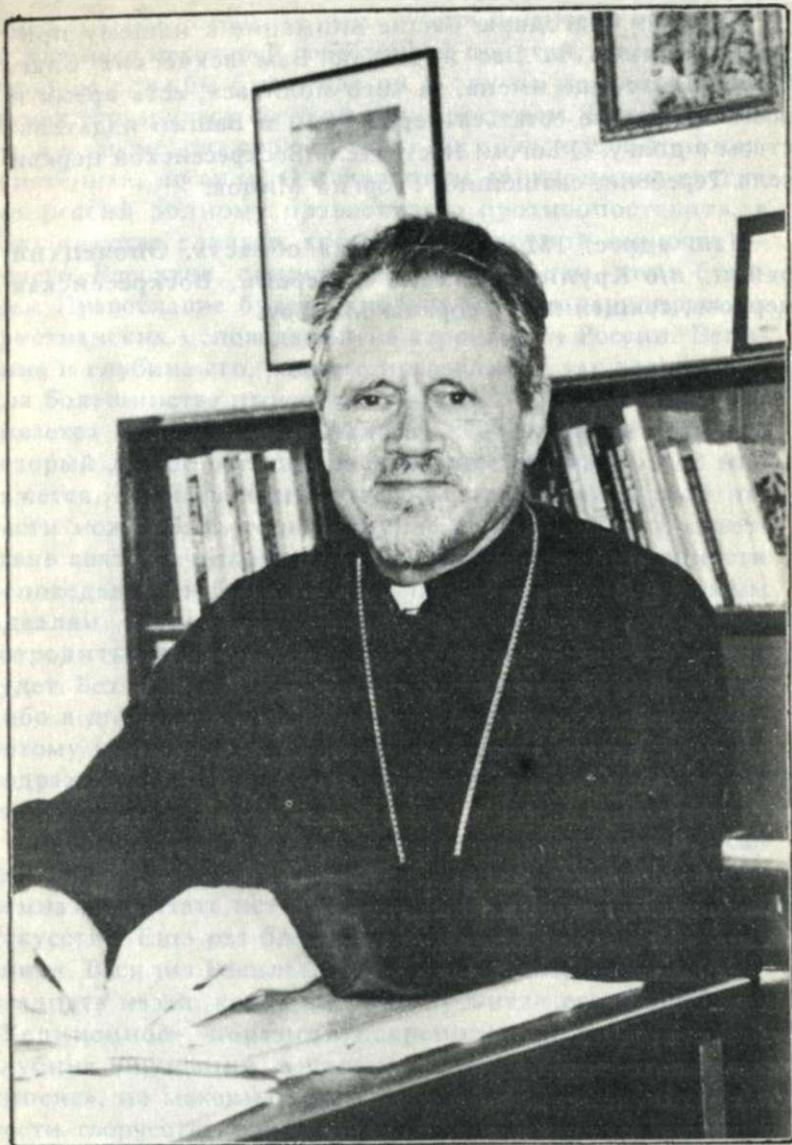
...С большой радостью получили две бандероли, которые пришли в канун Троицы, что несколько и задержало наше благодарственное письмо. Эти два дня, Родительская суббота и Пятидесятница, — самые многолюдные дни в нашем приходе. Церковь наша расположена на погосте, упоминаемом еще в XVI веке, поэтому кладбище выросло уже на полметра от дорожек в высоту, так как оно небольшого размера, и, зарывая в землю очередного «пресельшегося», обязательно беспокоят трех-четырёх своих приснопоминаемых предков. Так что за четыреста с лишним лет народу на нашем маленьком погосте не меньше, чем во всем районе. Когда я начал свое первое служение в этой церкви и зимой залез на колокольню, то все кладбище, огороженное, как бортами, оградой из валунов и с рубкой-церковью, представилось палубой авианосца, стремящегося на Восток, где все могилки, как самолетики, тоже были направлены в ту же сторону. Такое общее единодушное утверждение смысла меня в тот момент очень порадовало. Правда, в том же году на Троицу, когда я читал в алтаре, повернувшись лицом к пустой церкви, специальные коленопреклоненные молитвы, за все время чтения (которое продолжалось около часа) в церковь забрели только двое пьяненьких и, слоняясь по церкви, с недоумением глядели на меня. Все это навяло на меня ощущение общей пустоты и покинутости. Но каково же было мое удивление, когда, выйдя на улицу, я увидел что-то вроде первомайской демонстрации. На каждой могилке, за каждым заборчиком, было словно по шевелящемуся, занятому своим делом букету цветов; базарный говор и общая атмосфера приподнятости и праздника, где было место всем: детям, собакам и птицам. Оказалось, что неосознанное язычество настолько въелось генетически в

плоть и кровь «скобаря», что «рубка» авианосца не является для него некоторой совестливой помехой, а всего лишь ларьком службы быта, где он в случае необходимости может отовариться свечкой или крестиком. Пока церковь была в загоне, она существовала как сила, хоть и гонимая, угнетенная, но сила. С появлением конкуренции других конфессий родному православию противопоставить, в большинстве случаев, кроме национальной верности — нечего. Вероятно, придется смириться с тем, что в будущем Православие будет одной из многих равноправных христианских исповеданий на территории России. Величина и глубина его, родного православия, так велика, что для большинства нынешних молодых прихожан оно оканчивается «зеленым виноградом», недостижимым идеалом, который лучше оставить в сказочном прошлом. Как мне кажется, единственным способом преодоления этой напасти может быть только личное исповедание и соответствие святоотеческим идеалам. Только при искренности исповедания, и адекватности поведения исповедуемым идеалам, священник или прихожанин смогут создать, возродить ту систему ценностей, которая была, есть и будет. Без которой все нынешнее православие превратится либо в двуличие, либо в глухую и жесткую стилизацию, потому что снаружи, с внешней стороны, гораздо легче подражать форме русского православия, чем воистину ему соответствовать.

Простите, пожалуйста, за многословие, не знаю, писал Вам или нет, но меня, наконец, пригласили в Опочецкую гимназию читать историю религий и историю мирового искусства. Еще раз благодарю Вас за внимание к нам и книги. Василия Васильевича Розанова я полюбил еще лет двадцать назад, когда впервые прочитал его «Короба» и «Уединенное», поразили искренность и удивительная глубина ощущений, в дальнейшем разочаровал «Апокалипсис», но максимализм — явление детское, и особенности творчества, сделавшие художника столь привлекательным и родным, со временем начинают восприниматься всего лишь как личные свойства характера. Но это со временем.

Еще раз благодарю Вас за внимание к нашему приходу. Молюсь за Вас и желаю Вам всяческих благ. Присылайте еще имена, за кого молиться, есть время и возможность не остаться перед Вами и Вашим издательством в долгу. С Богом! Настоятель Воскресенской церкви села Терebene, священник Георгий Мицов.

Наш адрес: 182364 Псковская область, Опочецкий район, п/о Крулихино, село Терebene, Воскресенская церковь, священнику Георгию Мицову.



o. Иоанн Мейендорф (фото Н.Озолина)

## Памяти ушедших

Иеромонах ИЛАРИОН (Алфеев)

### ПАМЯТИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА ИОАННА МЕЙЕНДОРФА

Умер выдающийся богослов XX века, пастырь и ученый, известный всему христианскому миру, отец Иоанн Мейендорф. С его смертью, по-видимому, завершилась одна из наиболее блистательных эпох в истории отечественной православной мысли — эпоха русского религиозного ренессанса. Будучи учеником протоиереев Николая Афанасьева и Георгия Флоровского, архимандрита Киприана (Керна) и Владимира Лосского, другом и преемником отца Александра Шмемана, он унаследовал от них глубокую преданность Православию и России, которая никогда не превращалась в консервативный конфессионализм или националистический обскурантизм, но сочеталась с уважением к инославным традициям, самым широким интересом к вопросам культуры и философии, науки и искусства. Тех, кому посчастливилось знать отца Иоанна, он поражал своей феноменальной эрудицией и работоспособностью, простотой и открытостью, своим глубоким умом и большим сердцем. Трудно говорить о нем как об ушедшем. Еще звучит в памяти его голос; еще свежи воспоминания о последних встречах с ним, жизнерадостным и полным энергии.

Протопресвитер Иоанн Феофилович Мейендорф родился 17 февраля 1926 г. в предместье Парижа, в русской аристократической семье. Его предки принадлежали к старинному роду остзейских баронов, переселившихся из Швеции в Эстонию в допетровские времена и получивших российское гражданство при Петре I. Один дед (Мейендорф) был генерал-адъютантом, другой (Н. Шидловский) — членом Государственной Думы от партии «октябристов», прадед (А. Куломзин) — председателем Государственного Совета и строителем Сибирской железной дороги. Родители о. Иоанна вместе со старшими детьми

после революции переселились в Финляндию, оттуда — через Данию во Францию. Отец стал художником-портретистом и содержал семью. В семье говорили только по-русски, и до семи лет Иоанн не знал другого языка. Он поступил во французскую школу, а по четвергам посещал русскую православную приходскую школу. Стал чтецом и иподиаконом при митрополите Евлогии (Георгиевском).

Отец Иоанн рос в «русском Париже». В 30-е годы в Париже издавались две ежедневные газеты на русском языке, были русские школы, консерватория, Богословский институт, гимназия, кадетский корпус, 25 церквей. Русская эмиграция жила надеждой на возвращение в Россию. В Сергиевском православном институте был сосредоточен цвет русской богословской мысли; профессора института печатались в издаваемом Н. Бердяевым журнале «Путь», впоследствии организовали собственное издание «Православная мысль». Иван Феофилович еще в юношеские годы заинтересовался классическими языками, изучал историю Византии и патрологию. По окончании школы он поступил в Сорбонну и одновременно учился в Сергиевском богословском институте. Постепенно в нем окрепло желание посвятить жизнь служению Церкви и православному богословию. Большую роль в формировании его личности сыграли, по его собственным словам, участие в Русском Студенческом Христианском Движении, дружба с Александром Шмеманом, общение с профессорами Института, в особенности с архимандритом Киприаном (Керном).<sup>1</sup>

В 1949 г. Иван Феофилович окончил Сергиевский православный богословский институт и затем Сорбонну, где ему в 1958 г. была присуждена докторская степень за диссертацию о богословии св. Григория Паламы. Он был оставлен при Институте профессором Церковной истории. В эти годы он регулярно печатает в «Православной мысли» статьи, посвященные экклесиологическим проблемам; большое влияние оказала на него «евхаристическая экклесиология» о. Николая Афанасьева. С этого же времени начинается его активное участие в экуменическом движении.

К концу 50-х годов русские богословы и пастыри потянулись в Америку. Первым уехал о. Георгий Флоровский,

потом о. Александр Шмеман и проф. С.С. Верховской. Вслед за ними, вскоре после своего рукоположения в священник сан в 1958 г. (хиротония состоялась в день памяти св. Григория Паламы), о. Иоанн Мейендорф переехал в Америку, где стал профессором в Свято-Владимирской Семинарии. Одновременно он работал в Центре византийских исследований Гарвардского Университета «Дамбартон Оакс». С 1967 г. преподавал в Фордхэмском Университете, а также выступал с лекциями в Колумбийском Университете и Объединенной Богословской Семинарии. Отец Иоанн был президентом Православного Богословского общества Америки, президентом Американской патристической ассоциации, членом Американской комиссии по византийским исследованиям, членом-корреспондентом Британской Академии наук, почетным доктором нескольких крупных учебных заведений.

Уже в годы обучения в Сергиевском богословском институте ясно обозначился главный интерес о. Иоанна — святоотеческое богословие, в частности, учение св. Григория Паламы. Этому великому византийскому святителю, с именем которого связано идейное обоснование богословской доктрины исихастов, посвящено несколько книг о. Иоанна: «Св. Григорий Палама и православная мистика» (1959),<sup>2</sup> «Григорий Палама. Слово о святых исихастах» (текст и французский перевод, 1959),<sup>3</sup> «Изучение Григория Паламы» (1964);<sup>4</sup> при участии о. Иоанна было подготовлено первое критическое издание греческого текста произведений святителя. Впоследствии о. Иоанн публикует и специальные исследования об исихазме и византийском богословии вообще: «Византийский исихазм: исторические, богословские и социальные проблемы» (1974),<sup>5</sup> «Византийское богословие» (1974);<sup>6</sup> «Живая традиция» (1978);<sup>7</sup> «Византийское наследие в Православной Церкви» (1981).<sup>8</sup> В своих книгах о. Иоанн прослеживает православно-христианскую мистическую традицию, истоки которой он видит в раннем египетском монашестве; основные вехи этой многовековой традиции: «умная молитва» Евагрия Понтийского, «мистицизм сердца» Макария Египетского, доктрина «обожения» свв. Григория Нисского и Максима Исповедника, учение о боговидении преп. Симеона

Нового Богослова, византийский исихазм XIII–XIV веков, средневековое русское монашество, преп. Серафим Саровский и св. Иоанн Кронштадтский в XIX–XX столетиях. Под «православной мистикой» (в отличие от внехристианского или оккультного мистицизма) о. Иоанн понимает «объективное видение Бога человеком», достигаемое святыми на высших ступенях духовного подвига, всецелое приобщение человека к Богу, при котором «божественный свет сияет в самом теле обожженного человека».⁹ На примере св. Григория Паламы о. Иоанн показывает, что истинно христианское богословие немыслимо без мистики: «В богословии Паламы тщетно было бы пытаться разделить собственно богословие и мистику: богословский экзистенциализм и мистика исихазма — это два необходимых аспекта одной и той же Истины».¹⁰ По мнению о. Иоанна, именно мистическая направленность является главным отличием восточной богословской традиции от западной: «В истории восточного христианства мистическое созерцание Бога и богословие всегда находились в тесном соотношении, никогда не упраздняя друг друга. Поэтому и богословие на Востоке не превратилось в сухую науку, в то время как западное богословие постепенно приобрело схоластический характер».¹¹

В своих богословских изысканиях о. Иоанн уделял особое внимание христологическим проблемам. Результатом многолетних трудов о. Иоанна в области византийской христологии явилось фундаментальное исследование «Христос в восточнохристианском мышлении» (1969).¹² В этой книге, так же, как и в других работах, посвященных данной теме, он всегда подчеркивает непреходящее значение IV Вселенского Собора (Халкидон, 451 г.), сформулировавшего учение о божественной и человеческой природах Сына Божьего, однако отмечает, что халкидонское вероопределение не было достаточно сбалансированным и вызвало мощную волну расколов, не изжитых до сего дня. Глубоко изучив историческую и богословскую ситуацию, сложившуюся на Востоке в эпоху Халкидона, о. Иоанн пришел, вслед за В. Болотовым, к выводу о том, что христология сегодняшних «нехалкидонских» Церквей (армянской, коптской и др.) является по сути христологией

св. Кирилла Александрийского, а потому считал необходимым пересмотреть принятое в православной среде мнение об этих Церквях как о монофизитских и еретических. «В настоящее время, — писал он, — нет сомнения в том, что военное подавление монофизитства в Египте и других местах, навязывание халкидонской иерархии при помощи византийской полиции, частые ссылки действительно популярных вождей египетской Церкви, сыграли решающую роль в том, что раскол получил характер национального сопротивления византийскому церковному и политическому владычеству в Египте, Сирии и Армении... Те исторические обстоятельства, которые сделали все эти ошибки возможными в прошлом, уже не существуют... Поэтому для всех нас настало время оглянуться назад, на свои традиции, чтобы ясно увидеть *погlishные* вопросы... и признать, что божественная истина может часто выражаться по-разному без нарушения этим разнообразием единства во Христе».¹³

Надо сказать, что проблема христианского единства глубоко волновала о. Иоанна на протяжении всей его жизни. Его экуменическая деятельность началась еще в студенческие годы. Он стал основателем и первым генеральным секретарем «Синдесмоса» — всемирного братства православной молодежи; на протяжении многих лет участвовал в работе Всемирного Совета Церквей. Участие о. Иоанна в экуменическом движении было основано, с одной стороны, на строгой защите православных догматов, с другой — на поиске путей к преодолению существующего разделения между христианскими конфессиями. В Париже русская богословская мысль столкнулась с инославием лицом к лицу, и ей предстояло осмыслить исторический путь христианских Церквей, выявить то самое существенное, что между ними оставалось общего. В те годы о. Сергей Булгаков говорил: «Церкви, сохраняющие священство, хотя и разобщены, но не разделены в жизни таинств. Иными словами, разделение Церкви не проходит до глубины, в своей таинственной жизни Церковь остается едина, по крайней мере это можно утверждать об отношениях между Православием и Католичеством».¹⁴ Многие представители русской богословской мысли за рубежом

постепенно приходили к мысли о наличии единой Церкви, границы которой выходят за пределы существующих конфессиональных рамок. При этом они подчеркивали, что именно Православие, в отличие от прочих конфессий, хранит неповрежденным догматическое учение древней неразделенной Церкви.

Отец Иоанн Мейендорф ясно сознавал различия между Восточной и Западной Церквами: на эту тему он написал отдельное исследование «Православие и Католичество» (1965).<sup>15</sup> Тем не менее ему было глубоко чуждо намеренное противопоставление Православия Католичеству, и он никогда не отрицал благодатности последнего: «Несмотря на все то, что мы отвергаем в западной традиции, — писал он, — ясно, что даже после раскола Дух Божий продолжал вдохновлять западных святых, мыслителей и миллионы простых христиан».<sup>16</sup> О. Иоанн говорил о «православно-кафолическом» богословии, подчеркивая его вселенский характер: «Учение о кафоличности подразумевает законную возможность культурного, литургического и богословского разнообразия в единой Христовой Церкви. Это разнообразие не означает разногласия или противоречия. Единство Церкви предполагает полное единство веры, видения и любви — то единство единого тела Христова, которое превосходит всю законную множественность и разнообразие».<sup>17</sup> Православное богословие не должно быть «восточным» в узко-конфессиональном смысле: «Все христиане стоят перед вызовом единого и в корне расцерковленного мира. Этому вызову нужно смотреть в лицо, ... как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. Для молодых поколений, где бы они ни были, не существенно, от какой именно духовной генеалогии зависит этот ответ — западной или восточной, византийской или латинской — лишь бы он прозвучал для них истиной и жизнью. Поэтому православное богословие будет либо подлинно «кафолическим», либо не будет богословием вообще».<sup>18</sup> Тема взаимоотношений Православия с инославием затрагивается также в следующих книгах о. Иоанна: «Православная Церковь: вчера и сегодня» (1963);<sup>19</sup> «Католичество и Церковь» (1983);<sup>20</sup> «Свидетельство миру» (1987);<sup>21</sup> «Видение единства» (1987).<sup>22</sup>

В адрес о. Иоанна со стороны людей, которых он в шутку называл «зилотами» (ревнителями),<sup>23</sup> уже при его жизни высказывались упреки в чрезмерной широте суждений, в отсутствии якобы у него истинно-православной строгости. По-видимому, на эти упреки следовало бы ответить так, как сам о. Иоанн выразился в своем предисловии к книге прот. Георгия Флоровского «Пути русского богословия»: те, кто не согласны с взглядами Флоровского, «должны будут достичь уровня Флоровского в знании источников, иначе их отказ следовать его путем будет неубедительным».<sup>24</sup> И о. Георгий, и его ученик о. Иоанн Мейендорф основывались в своих богословских умозрениях на творениях Святых Отцов; оба они изучили святоотеческое наследие столь глубоко и пользовались им с такой виртуозностью, что едва ли кто из современных богословов мог бы сравниться с ними в знании источников. Поэтому не приходится удивляться тому, что далеко не все даже среди православных читателей способны понять и оценить поистине вселенский масштаб этих гигантов современного богословия.

О. Иоанн Мейендорф был блестящим и разносторонним знатоком церковной истории, которую он преподавал сначала в Парижском Богословском институте, а затем в Свято-Владимирской Семинарии. Среди его церковноисторических трудов — «Имперское единство и христианские разделения» 1989),<sup>25</sup> «Византия и Московская Русь» (1990).<sup>26</sup> О. Иоанн рассматривал в исторической перспективе взаимоотношения Церкви и государства, заостряя внимание на таких трудных и спорных проблемах, как папоцезаризм византийских императоров и цезарепапизм римских епископов, гонения на еретиков со стороны православных в эпоху Юстиниана и гонения на православных со стороны иноверцев и безбожников в мусульманской Турции и советской России. Последняя тема, являвшаяся на протяжении семидесяти лет наиболее болезненной для всего русского зарубежья, нашла выражение в многочисленных устных и письменных выступлениях о. Иоанна в защиту прав человека в Советском Союзе. За эти выступления он, в числе прочих религиозных деятелей Запада, был включен в «черный список» врагов советского

народа: его имя на долгие годы стало запретным и крамольным.

В 1984 г., после смерти ректора (декана) Свято-Владимирской Семинарии протопресвитера Александра Шмемана, о. Иоанн становится его преемником на этом посту и руководит Семинарией почти до самой кончины. Свято-Владимирская Семинария, расположенная в живописном предместье Нью-Йорка, Крествуде, является духовным и богословским центром Американской Православной Церкви. Главной заботой о. Иоанна на посту ректора было повышение уровня научной подготовки студентов: он делился с учениками своими знаниями, с вниманием и отеческим участием относился к каждому студенту. Особое значение он придавал богослужению и храму. Будучи глубоким знатоком и ценителем византийской иконописи, он позаботился о том, чтобы расписать семинарский храм в византийском стиле.

Духовная связь с Россией не прерывалась у о. Иоанна никогда. Однако лишь в последние несколько лет, уже будучи ректором Свято-Владимирской Семинарии, он получил возможность регулярно бывать в России, встречаться со священниками и богословами, с учеными и представителями культурной интеллигенции. Как помню, его особенно радовали встречи с верующей молодежью, на которую он возлагал главные надежды в «чаемом всеми нами православном возрождении».<sup>27</sup> В одну из наших последних встреч на Всемирном конгрессе византистов в августе 1991 года он с искренней радостью говорил о своей предстоящей поездке в Дубну, где он должен был выступать перед учеными-физиками, о широких возможностях, открывающихся перед православным пастырем в сегодняшней России, о важности изучения святоотеческого наследия, о необходимости расширения межхристианских контактов. Он напоминал о том, что в секуляризованном мире христиане, а особенно богословы и пастыри, должны стремиться к единомыслию и поддерживать друг друга: «Здесь, в России, — сказал он, — я встречаю очень много прекрасных молодых людей, которые горят желанием посвятить свою жизнь богословию, переводам Святых Отцов, духовной работе для пользы Церкви. Но

все они действуют разрозненно, каждый сам по себе. Научитесь работать вместе, помогайте друг другу, иначе вам не удастся поднять этот титанический труд, необходимый для возрождения России».

...Смерть никогда не приходит вовремя. Отец Иоанн умер 22 июля 1992 года в расцвете сил, полный планов на будущее; он только что вернулся из России и поехал на отдых в Канаду. Он угас в течение нескольких дней после того, как в результате резкого ухудшения самочувствия ему пришлось вызвать врача, констатировавшего рак поджелудочной железы. В последние дни своей жизни о. Иоанн ежедневно причащался, незадолго до смерти над ним было совершено таинство Елеосвящения. Накануне кончины о. Иоанна посетили в монреальской больнице Девы Марии его ближайшие сотрудники — преподаватели и священнослужители Свято-Владимирской Семинарии. Был ясный летний день, голубое небо; солнечный луч падал на лицо умирающего. Его глаза были устремлены вдаль. Он как будто хотел что-то сказать посетившим его друзьям, но лишь промолвил: “Eucharistic icon” («икона Евхаристии»). Это были его последние слова. Может быть, он еще раз хотел сказать о своей любви к Евхаристии, которая была для него центром всего — и богословия, и духовной жизни. Или он представлял себе икону из алтаря семинарского храма, перед которой столько молился. А может быть, он уже созерцал духовным взором Небесную Евхаристию, вечную Литургию, совершающуюся непрестанно в Царстве Божиим, где верные Христу, послужившие Ему всей жизнью, становятся «причастниками божеского естества» (2 Пет. 1, 4).

Отпевал почившего в храме Свято-Владимирской Семинарии блаженнейший митрополит всей Америки и Канады Феодосий с собором сослужащих и при большом стечении молящихся. По просьбе самого о. Иоанна он был похоронен на ближайшем к Свято-Владимирской Семинарии кладбище «Оуклэнд» в Йонкерсе.

Отец Иоанн перешел в вечную жизнь и предстал перед престолом Божиим. Для нас же он навсегда останется *голосом* истинного Православия, *богословом* в самом высоком смысле, мудрым учителем и добрым пастырем.

Его книги, большинство из которых написано на французском и английском языках, несомненно будут переведены на русский, и многие поколения людей узнают через них Православие и откроют свои сердца навстречу Христу.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 «Время осмысления». Интервью с протоиереем Иоанном Мейендорфом. «Московский комсомолец», 9 августа 1991 г.
- 2 J. Meyendorff. St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe, Paris 1959. Англ. перевод: St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality, New York 1974.
- 3 Grégoire Palamas. Defense des saints hésychastes, Louvain 1959.
- 4 J. Meyendorff. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris 1959. Англ. перевод: A Study of Gregory Palamas, New York 1964.
- 5 J. Meyendorff. Byzantine Hesichasm: Historical, Theological and Social Problems, N.Y. 1974.
- 6 J. Meyendorff. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes, N.Y. 1974.
- 7 J. Meyendorff. The Living Tradition. N.Y. 1978.
- 8 J. Meyendorff. The Byzantine Legacy in the Orthodox Church, N.Y. 1983.
- 9 St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality, p. 173.
- 10 Ibid., p. 174.
- 11 Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985, с. 324.
- 12 J. Meyendorff. Christ in the Eastern Christian Thought, N.Y. 1969.
- 13 Прот. И. Мейендорф. Халкидониты и монофизиты после Халкидона. «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», № 52, Париж, 1965, с. 223.

- 14 Прот. С. Булгаков. У кладезя Иаковля. Сборник «Христианское воссоединение», Париж.
- 15 J. Meyendorff. Orthodoxy et Catholicité, Paris 1965.
- 16 Прот. И. Мейендорф. Кафоличность Церкви. «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», № 80, Париж, 1972, с. 240.
- 17 Там же, с. 239.
- 18 Прот. И. Мейендорф. Православное богословие в современном мире. «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», № 67, Париж, 1969, с. 175.
- 19 J. Meyendorff. The Orthodox Church: Yesterday and Today, N.Y. 1963.
- 20 J. Meyendorff. Catholicity and the Church, N.Y. 1983.
- 21 J. Meyendorff. Witness to the World, N.Y. 1987.
- 22 J. Meyendorff. Vision of Unity, N.Y. 1987.
- 23 J. Meyendorff. Witness to the World, N.Y. 1987, p. 23.
- 24 Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия, 2-е изд. Предисловие прот. И. Мейендорфа, Париж, 1980, с. IX.
- 25 J. Meyendorff. Imperial Unity and Christian Divisions, N.Y. 1989.
- 26 J. Meyendorff. Byzantium and the Rise of Russia, Cambridge 1981. Русский перевод: Византия и Московская Русь, Париж, 1990.
- 27 Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Предисловие, с. X.

ПАМЯТИ МАТЕРИ ФЕОДОСИИ (СОЛОМЯНЦ)  
(1903–1992)



15 сентября, на 90 году жизни, преставилась перед Богом (именно *преставилась*, как 60 лет кряду перед Богом *предстояла*) едва ли не последняя свидетельница и участница православного возрождения в эмиграции — мать Феодосия, давняя насельница, а в последний год и игуменья Покровской обители в Бюси-ан-От (Бургундия).

Необычен и ярок путь ее, как необычна и ярка была она вся — бурным темпераментом, неукротимой волей и молитвенным горением.

О домонашеском прошлом она не любила рассказывать, и даже ее близкие

мало о нем знали. Происходила она из состоятельной еврейской семьи, жившей до революции в Одессе, затем в Польше, откуда семья была родом. В Париж Лидия Соломянц, начавшая жить рано и бурно, успевшая к этому времени дважды овдоветь, перебралась с родными в 1929 году. Тут произошла ее встреча с интенсивной религиозной жизнью эмиграции, Сергиевским Подворьем, Русским Студенческим Христианским Движением, матерью Меланией, чуть позже с матерью Евдокией, вырвавшейся в 1930 году из Крыма. Наступил момент выбора, она вместе со своею сестрой крестилась (из семьи впоследствии оставался верен юдаизму только ее благочестивый отец), в 1933 году стала послушницей, а в 1938 была пострижена митрополитом Евлогием в монахини. На вопрос, откуда или от кого появилось в ней это призвание, она, не обинуясь, отвечала: «от меня самой, это был акт моей воли, как

впрочем и все в моей жизни». Но несомненно решающую роль в ее становлении сыграл о. Сергей Булгаков, с которым она постоянно встречалась и много переписывалась (основная часть писем о. Сергия к ней напечатана в книге «Автобиографические заметки»). В дни его умирания она дежурила у его постели и была одной из четырех свидетельниц его неземного озарения.\* Попытка объединиться с матерью Марией (Скобцовой) окончилась неудачей (на рю Лурмель вокруг нее царил кафарнаум, к которому не всякий мог привыкнуть), и вместе с матерью Евдокией, ставшей игуменьею, и с матерью Бландиной (Оболенской), жаждающими, как и она, более созерцательной жизни, мать Феодосия составила ядро новой общины, обосновавшейся сначала под Парижем, в Муазене, а с 1946 года в Бюси-ан-От, где им подарил свой загородный бургундский дом правовед, крещеный еврей, Борис Ельяшевич. Здесь ей суждено было прожить еще целых 46 лет. Фактически руководить общиной она стала после смерти в 1977 г. матери Евдокии, но упорно, до последних лет, отказывалась от настоятельства, а уж тем более от звания игуменьи, считая себя недостойной своей любимой предшественницы, а может и побаиваясь своего властного характера.

На монашеском пути она столкнулась с немалыми трудностями: ее природа органически противилась послушанию, и нелегко ей давалось то, что она считала единственным на потребу, — смирение. Со страстями своего темперамента она боролась аскетическими подвигами и молитвой. В молодые годы спала на твердом (на столе), кровать так до конца и не признавала, ночи проводила полусидя в кресле; пищи не принимала всю Четырнадцатницу. С годами подвиги смягчила, сосредоточившись на молитве.

Молитва была ее даром. На вопрос, в чем нерв монашеской жизни, она со свойственной ей четкостью отвечала: «молитва, и только молитва, все остальное второстепенно», и «прежде всего, — добавляла она, — молитва личная, келейная». Ей она отдавала, особенно в последние годы, почти все свое время. Но и церковную молитву она любила страстно, во всем ее объеме. Была ревностной

\* Запись ее рассказа см. в «Вестнике РХД», № 101–102, 1977 г.

уставщицей, пока голос был, пела на клиросе, читала, ее истым стоянием за аналоем нельзя было не восхищаться; какое внимание, какая сосредоточенность, какая ощути-мая молитвенность.

В годы физической крепости она взяла на себя, в качестве послушания, ухаживание за больными и престарелыми, отдаваясь им целиком. Был у нее несомненный, помимо молитвы, но связанный с ней, один еще особый дар: провожать умирающих. В загробную жизнь она верила без малейшей тени сомнения, как в самоочевидность, и эту веру передавала умирающим, хотя и говорила, что получает ее от них...

Господь даровал ей благословенную старость, покойную, нужную для других, для монастыря, для десятков, если не сотен людей, о которых она денно и нощно молилась. Ее до последних дней не покидали ни сила воли, ни трезвость ума, ни живой интерес ко всему тому, что происходит в мире, вплоть до мелочей, ни то чувство юмора, без которого нет подлинной духовной жизни. И любоначалие, и властность, заложенные в темпераменте, от нее уже давно отлетели. Остались просветленность, исихия... Светло, бесшумно, почти незаметно ушла она из этой жизни, оставив нам, в виде завещания, прощальный образ смирения.

*Шикита СТРУВЕ*

## ПАМЯТИ МОНАХИНИ ЕЛЕНЫ (1902–1992)

В Санкт-Петербурге в возрасте 90 лет скончалась Елена Ивановна Казимирчак-Полонская, монахиня в миру по благословию отца Сергия Булгакова.

Требовательная скромность, сокровенность благодеяний, постоянно совершавшихся матерью Еленой, оберегли ее от прижизненной мирской славы, столь обременительной для человека постоянной напряженной духовной жизни, мысли и дела.

Глубокие богословские познания сочетались в ней со страстностью учительства, выдающимся талантом астронома и математика. Доктор физико-математических наук — она работала на кафедре астрономии Львовского университета, в обсерватории Варшавского университета, в Херсонском и Одесском пединститутах, в Пулковской обсерватории... Ее основные научные труды посвящены изучению движения малых тел Солнечной системы (одна из малых планет названа ее именем: Полонская). Астроном Е. Полонская опубликовала историю исследования движения комет и их сближения с Юпитером за 200 лет, показала, что сближения комет с Юпитером и Сатурном представляют собой не редкие, случайные явления, как считали ранее, а подчинены сложным закономерностям, предложила новую численную теорию многоступенчатого захвата комет внешними планетами на протяжении больших промежутков времени. Все это отмечено в фундаментальном справочнике «Астрономы», выпущенном в Киеве в 1986 году. В 1968 году Е. Казимирчак-Полонская удостоена премии Ф.А. Бредихина, высшей награды Академии наук СССР в области астрономии.

Продолжая традиции русской философской мысли, в частности, Владимира Соловьева, она соединила в себе христианское служение Богу и глубоко научное знание, духовную страсть — со страстью исследователя-естествоиспытателя. Поэтому она чувствовала постоянную насто-

рожденность и со стороны «научности» сугубого атеизма, и со стороны ортодоксального православия. Но мать Елена ни разу не соступила со своего пути. И потому путь ее стал трагическим. Ибо христианское свидетельство не минует пути страдания. Когда-то принадлежала к Русскому Студенческому Христианскому Движению в Польше, она побывала на одном из съездов в Париже, и ее — молодую тогда девушку — слушали С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Н.М. Зернов...

Елена Ивановна не просто принадлежала Православию, но выбрала путь жертвенности. В Польше, во время войны однажды разнужданная немецкая солдатня бросила ее на булыжную мостовую. Ей повредили позвоночник. Она с трудом выжила. Война разъединила ее с мужем, а в Одессе, после ее возвращения в Россию, умер ее единственный сын — семилетний Сережа. В Ленинграде в конце 40-х годов по доносу была арестована и восемь месяцев провела в следственной тюрьме. Там она лишилась 60 процентов зрения. Но столь непреклонной и светлой была в своей вере, что один из ее следователей, как она узнала позже, уверовал во Христа и оставил палаческое ремесло.

Она испила свою чашу мучений до конца. Полностью она ослепла уже в недавние годы от шока, когда был положен запрет на чтение ею лекций об отце Сергии Булгакове в (тогда Ленинградской) Духовной академии, несмотря на разрешение ректора. Она подготовила цикл лекций о С.Н. Булгакове, которого считала одним из гениальнейших русских мыслителей. Под разными предлогами чтение отменяли. Но в Петербурге она в конце концов прочла свои лекции в Духовной академии. Ученики Елены Ивановны всякий раз сносили ее на руках из ее крохотной однокомнатной квартиры, отвозили в Духовную академию, и там она, совершенно слепая, вся переломанная, испытывая тяжкую физическую боль, с лицом, исполненным прекрасного света, читала свои удивительные лекции.

Вспоминая минувшее, Елена Ивановна говорила, что звездное небо и молитвенная близость к Богу давали ей ни с чем не сравнимую радость и полноту бытия. Во время одной из бесед родилась мысль расширить кружок слушателей-учеников и создать христианскую общину преподоб-

ного Сергия Радонежского. Такая община усилиями монахини Елены и ее учеников была создана. Три основных направления общинной деятельности состоят в следующем: изучение духовной истории христианства, подготовка и чтение лекций; нравственное и интеллектуальное самосовершенствование; труд в небольшой больнице — на несколько десятков коек: безвозмездный уход за больными. В общину, созданную Еленой Ивановной, входят ученые, инженеры, рабочие, студенты, художники... Это одно из подлинно замечательных начинаний в нашей стране. Как-то сложится его судьба после ухода Елены Ивановны?

Душа великотруженицы монахини Елены осветила многие жизни. Она стала воистину Еленой-крестительницей. Елена Ивановна оставила после себя немало богословских трудов, а также историю своей жизни.\* Одна из ее статей — о преподобном Александре Невском — была опубликована в «Вестнике РХД».

Готовила Елена Ивановна специальную работу о Сергии Радонежском для журнала «Наше наследие». Это должен был быть очерк, соединяющий русскую историю с текущими днями и касающийся парижского периода Русской Православной Церкви, деятельности С.Н. Булгакова... Увлечательность и значительность рассказа не вызывали сомнения. Он прервался на полуслове... как бы вышел за пределы ее земного бытия.

Монашество в миру — не распространенное в православии явление. А жаль, ибо оно осветляет духовную атмосферу вокруг Храма. Известны три монахини в миру по благословию о.Сергия Булгакова: мать Мария (поэтесса Елизавета Кузьмина-Караваева), иконописец Юлия Рейтлингер, вернувшаяся из Парижа в СССР и жившая в Ташкенте, и Елена Ивановна Казимирчак-Полонская, выдающийся ученый-астроном, богослов, христианский проповедник. Каждая из них достойно несла свой крест до конца.

Перед тем, как отправить эти строки в газету, я поставил поминальную свечу и помолился о душе усопшей в

\* В «Богословских Трудах» была напечатана первая версия ее большого труда об о. Сергии Булгакове.

московской Илья-Обыденской церкви, где некогда служил свою первую литургию в сане пресвитера отец Сергей Булгаков. Наверное, в Париже, в православном храме, где многие годы служил отец Сергей, прозвучит панихида по его духовной дочери, монахине Елене.

Подвиг ее свершен.

*Владимир Лазарев*

Москва

## УМСА-PRESS В ВОРОНЕЖЕ

Еще сравнительно недавно книги, выпущенные издательством УМСА-Press, проникали в Россию с дипломатической почтой или нелегальным путем и проглатывались ночами, чуть ли не под одеялом. И вот выставки УМСА-Press проведены в Москве, Санкт-Петербурге, Киеве, Твери... Победное шествие вольной русской печати! Как и в прошлом веке, свет гласности долгие годы лился на безмолвную Русь с Запада.

Теперь многое у нас в стране изменилось. Часть литературных, публицистических и философских текстов, впервые появившихся благодаря УМСА-Press, уже пришли к широкому читателю; правда, иногда шустрые издательства, едва народившись, норовят действовать по-пиратски, но это уже издержки молодой демократии. Однако значительная масса книг УМСА-Press нам еще не знакома, и потому встреча с ними — это незабываемый праздник культуры, своеобразное пиршество духа.

На сей раз местом проведения выставки и открытия на ее базе Библиотеки для чтения издательства УМСА-Press был избран Воронеж, стоящий на берегу одноименного донского притока, один из исторических центров изящной словесности. Воронеж дал «русского соловья» Алексея Кольцова, печальника народного горя Ивана Никитина и последнего дореволюционного классика Ивана Бунина. Литература XX века украсилась воронежским самородком Андреем Платоновым. И, наконец, невольник нашего города, Осип Мандельштам, стал величайшим лириком уходящего столетия.

Директор издательства УМСА-Press, профессор Парижского университета Никита Алексеевич Струве не скрывал того, что в Воронеж его влекло желание посетить мандельштамовские святыни. Еще бы! В застойные времена местное партийное начальство вкупе с цензурным ведомством запрещали любой общественный знак внимания к

опальному поэту. Как всегда, Сквозники-Дмухановские были более рьяными гонителями, нежели либеральные столичные чиновники. И вот в город, где столько лет имя О.Э. Мандельштама замалчивалось, с берегов Сены прибыли книги, которыми мы тайно упивались раньше, — сочинения Мандельштама, прекрасные мемуары его вдовы, Надежды Яковлевны, разнообразная коллекция «ахматовианы».

Сам Н.А. Струве выступил с блестящей лекцией о христианских мотивах в творчестве О.Э. Мандельштама на филологическом факультете университета. На встречу с парижским профессором явилась вся местная гуманитарная интеллигенция. Аудитория наградила лектора вполне искренними аплодисментами, а любители автографов долго не отпускали его с кафедры. Бывший «ярый антисоветчик» (с таким ярлыком фигурировал прежде Н.А. Струве в нашей прессе) покорила публику глубиной и нетривиальностью исследовательского мышления, отменным русским языком и своей человеческой открытостью.

Комплект всех представленных на выставке изданий YMCA-Press передан в дар областной научной библиотеке имени И.С. Никитина, где и состоялся 14 сентября вернисаж. Остальная часть прибывших из Парижа книг продана публике. Это значит, что воронежцы нынче смогут прочесть спокойно все то, за чем приходилось раньше рыскать слишком далеко от дома.

Параллельно, в одном и том же зале, была развернута выставка современной французской книги; эти экспонаты также безвозмездно поступят в фонды областной библиотеки. Полномочный представитель французского посла в России Мишель Песик в ходе пресс-конференции отметил, что духовные связи и обмены между Воронежем и Парижем должны быть продолжены. В скором будущем в Воронежский университет приедет из Сорбонны один из молодых профессоров-славистов, который станет выполнять и функции атташе по культуре.

Перед открытием выставки был отслужен молебен — событие в стенах библиотеки совершенно невиданное и неслыханное. Кажется, дрогнули сердца самых закоренелых атеистов. И какими-то просветленными внутренними

очами взглянули присутствующие на витрины, где лежали не просто книги, а сгустки авторской мысли и боли. Бердяев, Шестов, Федотов, Гумилев, Цветаева, Солженицын... Вещее русское слово возвращается на родину.

Остается добавить, что самое непосредственное участие в организации воронежской экспозиции приняли: Французский культурный центр в Москве, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы и частная фирма «Русская усадьба» (директор В.В. Бойков).

*Олег Ласунский*

Воронеж

#### YMCA-PRESS В СТАВРОПОЛЕ И НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Сразу после Воронежа Н.А. Струве, директор «Русского Пути» В.А. Москвин и его сотрудница М. Староскольская отправились на самолете, безвозмездно предоставленном частной компанией «Полет», в Ставрополь.

Там, как и в Воронеже, но при еще большем стечении народа, состоялось 18 сентября открытие выставки русской и французской книги в областной библиотеке. Выступали сотрудники губернатора по делам культуры, митр. Ставропольский Гедеон, возглавитель отдела книги в французском посольстве Пьер Бузиг, представитель казачества атаман Петр Федосов, директор библиотеки при Российском министерстве культуры Е. Кузмич, Н. Струве, В. Москвин и приехавший из Москвы Сергей Александрович Шмеман, сын прот. Александра, чей большой портрет, среди прочих, украшал эстраду. В дар библиотеке был передан комплект имковских изданий. На следующий день в том же библиотечном зале, перед аудиторией в 500 человек выступил с лекцией Н.А. Струве на тему «Солженицын и Россия». Докладчик начал с того, что «связующее и здесь лишнее: Солженицын и есть Россия»...

21-го сентября состоялось открытие передвижной выставки в северокавказском городе Георгиевске (где похоро-

нена мать Солженицына). Затем гости из Парижа и Москвы, жившие в Пятигорске, посетили Железноводск, где Н.А. Струве принял участие в вечере, устроенном средней школой, в честь М. Цветаевой и прочел лекцию о Солженицыне. Ессентуки, где имела место встреча с местной интеллигенцией, Кисловодск... Все эти города Северного Кавказа каждый в свою очередь примут передвижной читальный зал имковских изданий.

Многоуважаемый Никита Алексеевич!

Поскольку мой отчет о вашингтонской пресс-конференции о. Якунина писался по «горячим следам», в спешке перед отъездом в Россию, мне не хватило времени уточнить некоторые данные в моих комментариях к отчету. Прошу поэтому опубликовать следующие исправления и уточнения:

1. Когда статья писалась, откликов в американских информационных средствах на нее действительно не было, но позднее кое-где, как сообщают, что-то о ней было опубликовано в американской периодике.

2. Собрание эмигрантской общественности в Паяке состоялось в феврале 92 года, а не декабре 91, и письмо м. Филарету только предлагалось, но составлено не было. Однако, нет сомнения, что ему об этом стало известно, и отсутствие его реакции говорит именно о том, о чем идет речь в моем комментарии.

3. Со времени написания статьи появились некоторые уточненные данные о жизни Церкви по Москве: а. воскресно-приходских школ в Москве к середине 92 года было около 35 (на примерно 180 действующих храмов) + значительное число таких же школ при разных православных обществах, братствах и пр., + более 10 православных гимназий + преподавание основ вероучения духовенством в ряде общих средних школ; б. Катехизаторский институт переименован в Богословский институт с рядом факультетов (напр.: искусствоведческий — церк. архитектура, иконопись; музыкальный — подготовка регентов; педагогический — создание кадров законоучителей; пастырско-богословский для тех, кто готовится к священству), в который — на дневное и вечернее отделения — на текущий учебный год принято 650 чел., из коих 55% — девушки. Кроме того, уже 2-й год при Сретенском братстве, возглавляемом о. Георгием Кочетковым, действует Высшая православная школа с примерно теми же факультетами, в которой тоже более 600 студентов — 450 москвичей и почти 200 заочников, разбросанных по всей стране. В программе первый курс — катехизаторский для готовящихся к крещению и формально крещенных, но богословски безграмотных. Дальнейшие три курса — продвинутое богословие. В сентябре этого года, кажется, заработал еще и Православный университет при отделе религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, который возглавляет о. Иоанн (Эко-

номцев). Эти данные вряд ли подтверждают обвинения о. Якунина, что Церковь не занимается религиозно-просветительной работой.

За летнее мое пребывание в России мне стало досконально известно, что ни о. Якунин, ни о. Эдельштейн, бросающие все эти обвинения Патриархии и ее духовенству, ни в каких воскресных школах не преподают. Приход о. Эдельштейна в Костромской епархии не имеет ни детской, ни взрослой воскресной школы. Когда в Костроме открылось Богословское училище, о. Эдельштейну было предложено в нем преподавать, но среди учебного года он надолго уехал за рубеж, бросив студентов без преподавателя, после чего, естественно, его отчислили из состава преподавателей. Так бы с ним поступили в любом университете на Западе, например. Недавно он попросился в один из самых безлюдных приходов, т.к., как мне говорило костромское духовенство, у него, по его словам, нет времени заниматься приходскими делами и очень часто приходится отлучаться за рубеж. Казалось бы, это лишает права обоих священников критиковать своих собратьев за недостаточную деятельность на ниве церковного просвещения!

4. Антисемитский и анти-ватиканский документ Карловацкого 2-го собора (1938 г.) был не резолюцией собора, как у меня ошибочно сказано, а одним из главных докладов на нем.

5. В последней сноске вкралась просто досадная опечатка: следует читать: о. Якунин берет под свою защиту *Бориса Козушина*, а не о. Александра Шаргунова.

Кстати, пока я был в Москве, храм этот, несмотря на решение подавляющего большинства прихожан и суда о том, чтобы он оставался в составе Московской патриархии, на практике находился у малочисленной карловацкой группы Козушина, охраняемой «ОМОНОм» Памяти Васильевского толка, о которой писал из Москвы Поздняев в «Русской мысли», 27 марта 92 г.: «Как протопоп Аверьянов с патриотом Васильевым президента Ельцина на ум наставляли».

Д. Поспеловский

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакции — *Н. Струве* ..... 3

### БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ

Произошла ли во Флоренции встреча  
между Востоком и Западом? —  
*прот. И. Мейендорф* ..... 5

Итоги экуменического диалога между  
католиками и православными —  
*о. Борис Бобринской* ..... 31

*О. Всеволод Рошко и о. Александр Мень.*  
Переписка. О западном и восточном  
христианстве ..... 44

### ■ К столетию со дня рождения Льва Зандера

Экуменические размышления об общении  
в таинствах и молитве — *Л. Зандер* ..... 74

Молитва о единстве — *Л. Зандер* ..... 86

\*

Χαρούλιπη — радостопечалие —  
*Василий Костерин* ..... 95

Климент Александрийский — архим.  
*Киприан (Керн)* ..... 108

Наследие о. Павла Флоренского: а судьи  
кто? — *Евг. Иванова* ..... 121

### ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

Стихи — *Сергей Аверинцев* ..... 139  
*Франческо Петрарка (в переводе  
Романа Дубровкина)* ..... 141

■ К столетию Марины Цветаевой

Анкета «Вестника» .....	149
Десять писем Марины Цветаевой	
Богенгардтам .....	167
Письмо Цветаевой к Анне до Ноай .....	181
Марина Ивановна Цветаева и семья Карса- виных — <i>А.Клементьев, С. Клементьева</i> .....	187

\*

Собеседник Мандельштама — <i>Владимир Микушевич</i> .....	196
Прощание с Францией — <i>Ральф Дутли</i> .....	200

СУДЬБЫ РОССИИ

■ Исповедники и мученики XX века

Прот. В.А. Рыбаков — <i>Т.А. Печаева</i> .....	211
Отец Михаил Едлинский — <i>С. Речинский</i> .....	227

■ Положение церковных дел на Украине

Десять документов .....	238
-------------------------	-----

■ О судьбах РСХД в Эстонии —

<i>Анна Кивва</i> .....	276
-------------------------	-----

■ Из жизни Церкви в России

Письмо А.Н. Богословскому .....	281
---------------------------------	-----

■ Памяти ушедших

Памяти протопресвитера Иоанна Ме- дорфа — <i>иером.Иларион (Алфеев)</i> .....	284
Памяти матери Феодосии (Соломянц) — <i>Никита Струве</i> .....	296
Памяти монахини Елены — <i>Вл. Лазарев</i> .....	302

\*

Выставки УМСА-Press в Воронеже, Ставро- поле и на Северном Кавказе .....	303
Письмо в Редакцию — <i>Д. Поспеловский</i> .....	307

SOMMAIRE

“Que tous soient un...” — <i>N. Struve</i> .....	3
--	---

THEOLOGIE, PHILOSOPHIE

L'Orient et l'Occident se sont-ils rencontrés à Florence? — <i>P. Jean Meyendorff</i> .....	5
A propos du dialogue œcuménique entre catho- liques et orthodoxes — <i>P. B. Bobrinskoï</i> .....	31
Correspondance entre le <i>P. Vsevolod Rochko</i> et <i>P. Alexandre Men</i> au sujet du christianisme oriental et du christianisme occidental .....	44

■ Pour le centenaire de la naissance de  
Léon Zander

Réflexions œcuméniques sur la communion dans les sacrements et la prière — <i>Léon Zander</i> .....	74
La prière pour l'unité — <i>Léon Zander</i> .....	86

\*

Charmolupe — joie et tristesse — <i>Basile Kostérine</i> .....	95
Clément d'Alexandrie — <i>archim. Cyprien Kern</i> .....	108
L'héritage de P. Paul Florenski — <i>Eugénie Ivanova</i> .....	121

LITTERATURE ET VIE

Poèmes — <i>Serge Averintsev</i> .....	139
<i>Le Pétrarque</i> (trad. par <i>R. Doubrovkine</i> ) .....	141

■ Pour le centenaire de Marina Tsvétaéva

Réponses à l'enquête du "Messager" .....	149
Dix lettres de M. Tsvétaéva à la famille Bogengardt .....	167
Lettre de M. Tsvétaéva à Anna de Noailles .....	181
M. Tsvétaéva et la famille Karsavine — A. Klémentiev .....	187

\*

R. Dutli — interlocuteur de Mandelstam — V. Mikouchevitch .....	196
Adieux à la France — R. Dutli .....	200

LES DESTINEES DE LA RUSSIE

■ Confesseurs et martyrs de la foi

P. Vladimir Rybakov — T. Netchaéva .....	211
P. Michel Edlinski — S. Retchinski .....	227

■ La situation de l'Eglise en Ukraine

Dix documents .....	238
---------------------	-----

■ Les destinées de l'ACER en Estonie —

Anne Kiva .....	276
-----------------	-----

■ La vie de l'Eglise en Russie

Lettre à A. Bogoslovski .....	281
-------------------------------	-----

A la mémoire de:

R. P. Jean Meyendorff — P. Ililarion Alféev .....	284
Rev. M. Théodosie — N. Struve .....	296
Sœur Hélène Kazimirtchak — Vl. Lazarev .....	302

\*

Les éditions "YMCA-Press" à Voronéj, Stavropol dans le Caucase du Nord .....	303
Lettre à la rédaction .....	307

# ВЕСТНИК Р.Х.Д.

Издание РСХД – YMCA-Press

**ВНИМАНИЕ !**

в России :

**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) :**

Mrs T. Ertl, 6691 Lakeview drive, Boulder, Colorado 80303, USA

**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.)