
LE MESSENGER

ВЕСТНИК

русского христианского
движения



185



Париж – Нью-Йорк – Москва

К 150-летию кончины В. А. Жуковского
(1783–1852)

*По истине, как голубь, чист и цел
Он духам был...*

Ф. Тютчев

В предыдущей передовице мы сожалели, что 150-летие смерти Гоголя было слабо отмечено в России. Что же сказать тогда о 150-летию его друга, наставника и помощника Василия Жуковского, старшего на 26 лет, одарившего его в письмах нежно-шутливым прозвищем «Гоголек»? Оно прошло и вовсе незамеченным. Смерть соединила в том же году двух столь несхожих светочей русского слова: Жуковский, скончавшийся на Фоминой, пережил Гоголя, умершего в Великий пост, всего на несколько недель. А в жизни их соединяла подлинная, по-разному проявлявшаяся тяга к святости.

Отличие от Гоголя, Жуковский не знал обращения, не знал и мучительных сомнений, столкновений между искусством и верой. В нем все было гармонично и безмятежно:

Душа его возвысилась до строю
Он стройно жил, он стройно пел.
Ф. Тютчев

Вл. Соловьев считал, что русская поэзия родилась с «Сельского кладбища», элегии, написанной, точнее, переложенной из Грея Жуковским на заре XIX века, в 1802 г., ровно 200 лет назад (так и нынешний юбилей получается двойной). Со строго историко-литературной точки зрения, суждение это не вполне правомерно: в поэзии Державина содержится уже все многообразие русского стиха. Тем не менее, в чем-то *сущностном* Соловьев прав: своей интонацией, — возвышенно-простой, тихо-прозрачной, целомудренно-личной, сокровенно-домашней — Жуковский определил навсегда *строй* русской поэзии, уберег ее от всего внешнего, в частности от витийства (вспомним верленовское: «возьми красноречье и сверни ему шею»). Возможно, дух и слово России изначально чужды риторичности, столь пагубной для поэзии. Заслуга Жуковского состояла в том, что он эту *сущность* русского духа осознал и воплотил.

Трудно найти у кого-либо более высокое представление о поэзии, чем у Жуковского: как он писал, она есть «Бог в святых мечтах земли», он первый определил ее прилага-

тельным «святая», позже подхваченным Боратынским, — до Тютчева сказал, что «лишь молчание понятно говорит». Всех литературных заслуг Жуковского не перечесть: оригинальных стихов у него не много, но общеизвестно, что он возвел перевод до второго творческого рождения. «Лесной царь» столь же русское стихотворение, как и немецкое, и таким же русским произведением стала Гомерова Одиссея (чего нет ни в одной другой культуре).

Но литературой Жуковского не ограничишь: не менее поразителен его нравственно-духовный облик. Он, писавший: «Один тот, кто способен наслаждаться семейственной жизнью, есть прямо добрый и следовательно прямо счастливый человек», — познал унижение в детстве (он был незаконным сыном помещика Бунина и пленной турчанки), в молодости был вынужден из-за предрассудков того времени отказаться от высокой разделенной любви, и семейное счастье познал только на 56-м году жизни, и то омраченное психической болезнью жены. Но удивительны «его готовность к моральным лишениям, страданиям, мысль о закономерности утрат» (И. Семенко). Считая, что в жизни «все или жертва или губитель» он сам безропотно склонялся к жертве, ради мира пожертвовал невестой, ради жены немки — родиной.

Высокая нравственность Жуковского не была только личной. Как поэзия, по его словам, «должна иметь влияние на душу всего народа», так в своей придворной воспитательной деятельности Жуковский повлиял на весь ход русской истории: «если Жуковский своих собственных крепостных отпустил на волю всех, не исключая дворовых...его державный воспитанник (Александр II) раскрепостил Россию» (И. Тхоржевский).

Будущему царю-освободителю Жуковский писал:

Да на гряде высокой не забудет
Святейшее из званий человек.

Под знаком святой поэзии и светлого гуманизма зарождался русской девятнадцатый век. Жуковского можно смело назвать «человечнейшим человеком» и причислить его к лику «святых» русской культуры и общественности.

НИКИТА СТРУВЕ



БОГОСЛОВИЕ



Протоиерей СЕРГИЙ БУЛГАКОВ

Христос в мире*

Евхаристическое присутствие Христа в мире

Остановимся в начале на сакраментальном. Оно осуществляется во всех таинствах, тайнодействиях и священнодействиях, которые совершаются силою перво-священнического служения Христова, «по чину Мелхиседекову», подобно тому, как они совершались в Ветхом Завете по чину Ааронову священством ветхозаветным. Тайносовершитель есть Христос, Который «как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее» (Евр. 7:24). Он есть Первосвященник священников, в них и через них все совершающий. В то же время должно сказать, что все священнодействие и тайнодействие церковное совершается благодатию Святого Духа, сошедшего в мир и пребывающего в Церкви. «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек... Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14:16–17). Но в пребывании Духа таинственно пребывает и Христос по силе Его же обетования: «Не оставлю вас сиротами; приду к вам. Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить» (18–19). Сопребывание Сына и Духа в Церкви нераздельно. Христос после Вознесения и Пятидесятницы пребывает в Церкви Духом Святым. Конечно, это иное, духовное пребывание, отличается от пребывания во время Первого Его пришествия, так же как и Второго, в парусии. Но двоица Сына и Духа, как откровяющая Отца, предполагает от Него

* Продолжение. Первые главы см. Вестник РХД. № 182. С. 6–18, № 183. С. 6–15, № 184. С. 6–19.

ниспослание, и тем самым все тайнодействие получает и троичный характер. «В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне и Я в вас» (Ин. 14:20).

Однако наряду с духовным присутствием Христа в Церкви как Первосвященника, Совершителя тайн, есть еще Его особое, духовно-телесное присутствие, именно: Евхаристическое, к которому преимущественно относится Его первосвященническое служение, как принесение жертвы, прохождение через завесу, т. е. плоти Своей с кровию (Евр. 10:20) Христос, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу (14).

Таинство Евхаристии совершено впервые на Тайной Вечери Господом, Который преложил хлеб и вино в Свое тело и кровь и ими причастил Своих учеников, а затем установил сие творить в Его воспоминание, когда уже Его не будет на земле, «дондеже придет». Поэтому в Евхаристическом присутствии Христа нужно прежде всего выделить это Его Первосвященническое тайнодействие, которое выражается в предложении $\mu\epsilon\tau\alpha\upsilon\sigma\iota\omega\varsigma$ (transsubstantio) Святых Даров. На Тайной Вечери Господь лично присутствовал как Тайносовершитель, предлагавший — «сие есть» — хлеб в Тело и вино в Кровь Христову. Присутствие Самого Христа было не таинственным, но явным, причем, самое же установление таинства Тела и Крови было совершено прежде, чем принесена была сама Голгофская жертва — со снятием грани времени. Сама же Евхаристия совершается лишь по силе её и, следовательно, *после* неё: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11:26). Господь, хотя и в личном Своем присутствии установил *таинство* и совершил сакраментальное предложение, однако Он причастил учеников не Своим собственным Телом и Кровию, но таинственно предложенными хлебом и вином («под видом»). Поэтому самое причащение учеников, хотя и присутствовавших на Тайной Вечери пред лицом Христовым, постольку не отличалось в этом смысле от того причащения, которое имеют все христиане до

скончания века, «в воспоминание» и «возвешение» смерти Господней. Таким образом, Тайная Вечеря продолжается во всех многочисленных литургиях, повсюду совершаемых как единое навеки данное таинство. Однако остается то отличие Тайной Вечери от всех литургий, что эти последние совершаются *после* Христова Вознесения, после сошествия Святого Духа. Поэтому здесь мы имеем уже *таинственное* присутствие Христа, как Совершителя таинства в Духе Святом, силою Которого оно и совершается (это выражается в восточных литургиях в епиклезисе, как призывании Святого Духа после произнесения установительных слов Христовых. И если на Тайной Вечери в известном смысле различается *причащающий* Христос от подаваемого Им же Своего *причастия*, хотя Он и един и тождественен, то и в литургийном таинстве Евхаристии мы должны различать эти оба таинственные образа евхаристического Его присутствия: как Первосвященника, Совершителя таинства, и его же «*praesentia realis*» в Святых Его Дарах. Первый образ присутствия Христа соответствует Его священству по чину Мелхиседекову, хотя «литургисающий священник» не отождествляется здесь ипостасно со Христом и не есть в этом смысле «*in persona Christi*» (по католическому учению), но он приемлет силу Богочеловечества в причастности его первосвященству «по чину Мелхиседекову» к совершению таинства Духом Святым. Христос как Совершитель таинства на Тайной Вечери уже имеет в Себе помазание Святого Духа, которое и есть как рукоположение в полноту Его служения. Им же и священник рукополагается «по чину Мелхиседекову», т. е. действием Святого Духа получает силу Христову для совершения таинств, в частности Евхаристии. Однако священник является лишь *посредником* между таинственно присутствующим в тайнодействии Христом и Его Церковью. Он принимает силу священства Христова, но не отождествляется с Его ипостасию. В таком случае он мог бы лишь причащать, сам не причащаясь. Важное заключение, которое отсюда проистекает, состоит

в том, что совершение таинства силою Христовой отнюдь не заменяет и не устраняет таинственного присутствия Самого Христа как Первосвященника, приносящего жертву.

Итак, в самом евхаристическом тайнодействии мы имеем, прежде всего, принесение жертвы «великим Священником над домом Божиим» (Евр. 10:21) «со Своею Кровию вошедшим *однажды* и не в рукотворенное святилище» (9:12), но в самое небо, причем это жертвоприношение в единственности своей в небесах не повторяется, однако становится повторно доступным на земле. В то же время, потому как жертвоприношение сопровождалось вкушением жертвы мяса, так и евхаристическое приношение включает в себя причащение всех, таинство Евхаристии в собственном смысле. В первом смысле мы имеем Первосвященническое служение Христа, которое выражается *в действии*, в самом жертвоприношении, а во втором же Он Сам есть и Жертва: «ты бо еси приносяй и приносимый, приемляй и раздаваяй» (молитвы на литургии св. Иоанна Златоустого). Здесь свидетельствуется двоякое присутствие Господа на трапезе Господней: как жертвоприносящего и самой Жертвы. Однако первое присутствие, выражающееся лишь в невидимом действии силой Святого Духа, отличается от второго присутствия во Святых Дарах, в самой Жертве, к которой собственно применяется понятие *praesentia realis*. Здесь утверждается хотя и таинственное, однако реальное пребывание в ней Христа на земле. Это последнее, конечно, отличается от присутствия во время Его земного служения, в котором Он был виден и доступен в Своем Богочеловеческом образе, как таинственное, т. е. этого образа не имеющее. Но в то же время оно связано с земным веществом, хлебом и вином, плотию этого мира.

Вопрос об евхаристическом присутствии Господа чрезвычайно запутан и извращен в западном богословии. В течение первого 1000-летия восточное богословие довольствовалось общим утверждением, что в евхаристическом вкушении хлеба и вина верующие при-

чащаются истинного Тела и Крови Христовых и чрез то благодатно соединяются со Христом. Евхаристическое сомнение, которое впервые появилось на Западе в XI веке (в ереси Беренгария), относится к истинности этого верования, которое подменяется, отвергается, умалется на разные лады, в особенности начиная с Реформации. Защита же этого верования в богословии Фомы Аквината, а далее в определениях Тридентского Собора направлена к тому, чтобы не только утвердить, но и разъяснить (в терминах философии Аристотеля), что в таинстве Евхаристии происходит «трансубстанция». Догмат получил следующее выражение: *in sanctissimae Eucharistiae sacramento vere realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri J. Christi, ac proinde totum Christum*¹, причем в каждой отдельной части его и под каждым видом². Поэтому в таинстве Евхаристии Единородный Сын Божий должен быть покланяем и внешним Богопочитанием³. Отсюда проистекает, что Божественная Евхаристия может быть сохраняема в святилище после освящения Святых Даров⁴ не только для причащения больных (*reservatio*), но и для такового поклонения. Церковная догматика имела здесь в виду утвердить всю силу и подлинность причащения Тела и Крови Христовых во вкушении евхаристических хлеба и вина, что подвергалось сомнению и отрицанию со стороны противников.

Однако в течение векового спора незаметно получился подмен его первоначальной темы (*ignorantia per se*). Вместо того, чтобы утверждать подлинность причащения согласно повелению Господню: «примите, ядите, *sic* есть Тело Мое» и «пейте от нея вси, *sic* есть Кровь Моя», стали утверждать не только это, но и гораздо большее и даже существенно иное: присутствие в каждой части Святых Даров *totus Christus*. Евхаристический догмат по существу относится к истинности причащения: Господь и после Своего вознесения «на небо», т. е. удаления из мира, сохраняет с ним *связь*, в такой мере, что вещество этого мира си-

лою Духа Святого становится Телом и Кровию Христовыми, включаются в Его человечность, и вкушающие этот хлеб жизни (Ин. 6) соединяются со Христом. Но в католической доктрине о *totus integer Christus*, как присутствующем в каждой части Святых Даров со всеми частями тела, которое Ему было свойственно на земле и с которыми Он пребывает на небе одесную Отца, заключается скрытое отвержение или, по крайней мере, умаление силы догмата Вознесения, причем евхаристическое присутствие Христа уподобляется Второму Его пришествию, в качестве возвращения на землю. Собственно этому преувеличенно развивается и «*latría*» — нарочитое поклонение Святым Дарам как пребывающему на престоле Христу. Здесь есть существенная разница в практике благочестия Восточной Церкви в сравнении с Западной: Восток, исповедуя подлинность евхаристического преложения, хотя и сохраняет Святые Дары для причащения вне Литургии, однако нарочито сокрывает их от всякого особого поклонения вне Литургии. Напротив, Запад чем дальше, тем больше развивает практику «адорации» Святых Даров, в которой Святые Дары приравниваются «явлению» Христа, каковым они однако не являются, так же как и евхаристическое преложение отнюдь не является сошествием Господа с небес.

Как говорит св. Иоанн Дамаскин: «не вознесшееся тело сходит с небес, но самый хлеб и вино претворяются в тело и кровь Божию... как хлеб чрез явление, а вино и вода чрез питие естественным образом прелагаются в тело и кровь ядущего и пьющего и делаются не другим телом, отличным от его прежнего тела, так и хлеб и вино, чрез призывание и наитие Святого Духа сверхъестественно претворяются в Тело и Кровь Христову и составляют не два тела, а одно и то же»⁵.

В уразумении Святых Даров главное ударение должно быть сделано на том, что они для причащения, с которым связано и духовное соединение со Христом действием Святого Духа, а не на том, что в них совершается явление Христа на земле. Даже и таковое, по-

скольку оно действительно имело место после Вознесения (первомученику Стефану, ап. Павлу и разным святым), остается *духовным* и тем отличается даже от тех явлений Христа, которые были по Воскресении, но до Вознесения: Господь в этих духовных явлениях не предлагал коснуться Его тела и костей Его, не вкушал пред ними пищи, как было в явлении апостолам, а был видим только очами. При этом, конечно, можно спрашивать даже и о том, было ли это видение очами подобно обычному телесному видению, или же отличалось и от него, оставаясь сугубо духовным.

На Тайной Вечери Господь Сам отличил Свое личное присутствие от Своего же присутствия в Святых Дарах, которыми Он причастил учеников. Господь был зрим и осязаем, вообще лично присутствовал на Вечери, однако Он причащал учеников таинственно. Поэтому в таинстве Евхаристии мы имеем *не явление Христа, но преложение хлеба и вина*, которое сохраняет весь свой природный «вид», ἀποτύπωσις «вместообразная» (по выражению литургии св. Василия Великого), так что Христос в них остается невидимо-видимым⁶. Конечно, это присутствие Христа в Его Теле и Крови неотделимо от Него Самого, однако мы не должны расширять его более, чем это дано нам при самом установлении таинства и изъяснено Господом в VI гл. Ев. от Иоанна. Неотделимость не означает еще личного присутствия, как «*totus Christus integer*». В причащении мы соединяемся со Христом духовно и телесно, чрез вкушение, однако не имеем Его явления, в которое превращает его католическое истолкование *praesentia realis* с соответствующей практикой адорации. Это есть благочестивое злоупотребление: Святые Дары прелагаются для причащения, а не для поклонения явльшемуся Христу (для каковой цели у католиков заготавливается и освящается даже особая гостия). Отсюда проистекает важное общее заключение относительно евхаристического присутствия Христа: в нем мы имеем не личное явление Господа, но Его Богочеловечество, которое в причащении становится и нашим, в нас ипостасируется.

Такое и вообще действует в мире силою Боговоплощения: в нем Господь соединил с Собою весь природный мир, который в этом расширенном смысле и является уже телом Христовым, воодушевленным Его кровию, как это и явно станет во Втором Его пришествии. Присутствие Святых Даров в мире делает его христоносным. Но, конечно, лишь в Святых Дарах эта христоносность совершается в полноте чрез таинственное предложение. В будущем же веке эта христоносность мира будет осуществляться во всеобщем явлении Христа; «се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с нами» (Откр. 21:3). «Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец» (22). «И престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их» (Откр. 22:3–4). Лишь тогда можно говорить и о *praesentia realis* в том смысле, как уже теперь иногда, но неточно и неправильно говорится: в смысле *praesentia personalis*, личного и вместе человеческого явления. Тогда оно будет иметь место в полной и окончательной силе.

Богочеловечество Христово, сущее во Святых Дарах, подается Христом не только для причащения хлеба небесного, но и как жертвоприношение, которое лишь завершается на Тайной Вечери и Голгофе, но происходит в течение всей земной жизни Спасителя, по согласному истолкованию церковных писателей и богословов Востока⁷ и Запада⁸. Учение о жертве, приносимой на жертвеннике небесном, излагается в посл. к Евреям в связи со священством Христовым по чину Мелхиседекову. Богочеловечество Христово приносится на алтаре не просто как Его естество, но как Агнец закланный, и чудо предложения Святых Даров включает в себя и эту его закланность⁹. Божественная Евхаристия является одновременно повторяющимся на всех алтарях жертвоприношением Тела Христова, единожды закланного, и вкушением жертвы: «приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое...», «пейте от нея вси, сия есть Кровь Моя... яже за вы и за многия излива-

емая...», — «елижды бо аще ядите хлеб сей и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дондеже придет» (1 Кор. 11:26). И в этом вкушении соединяется во Христе Церковь как Тело Христово¹⁰. Указанный характер жертвоприношения ничего не изменяет и не прибавляет в отношении к евхаристическому присутствию Христову. И в этом смысле оно не становится личным Его явлением, но остается таинственным откровением в действии жертвоприносящего Первосвященника по чину Мелхиседекову, и в Его Богочеловечестве как Жертве¹¹. Римская идея евхаристического явления Христа, *totus integer Christus* и здесь не имеет для себя подтверждения. Жертва, принесенная на земле, восходит в Небо как единственная и, в противоположность жертвам ветхозаветным, не знающая для себя повторений¹². Первосвященническое служение Христово прямо поставляется в связь с тем, что Он «воссел одесную престола величия на небесах» (Евр. 8:1), «превознесенный выше небес» (7:26), «однажды вошел в святилище и приобрел вечное искупление» (9:12). Христос «вошел в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (9:24) и «принести одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога» (10:12). Из всего сказанного следует, что Христос в Своем первосвященническом, жертвоприносящем служении остается в небесах для мира трансцендентен, но дает нам дерзновение «входить в святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам чрез завесу, то есть плоть Свою, и (имел) великого Священника над домом Божиим» (10:19–21). Силюю этого небесного священства земные священники получают власть не повторения этой единственной и еднократной жертвы, но повторного припадания к ней с усвоением ее плодов, прощения и причащения.

Святый Грааль

В святоотеческом толковании Божественная Евхарис-

тия символически приводит в «воспоминание» всю земную жизнь Христову. В ней изображается домостроительство Спасителя, вся она «есть как бы один образ единого тела царства Спасителя, — образ, представляющий все его части от начала до конца во взаимном порядке и согласии» (*Николай Кавасила. Изъяснение Божественной Литургии*, т. 1)¹³. И это не есть только субъективное воспоминание, но таинственно пребывающая в памяти мира и человечества полнота земного пребывания Господа. Подобно этому и значение «Господских» праздников, в которых тоже воспоминательно и реально переживается, как бы сызнова происходит празднуемое событие, это становится для нас некоей духовной очевидностью. Тайнодействие расширяется до пределов всей земной жизни Спасителя, и не только в воспоминании, но в силе, в соответствии особому характеру и значению каждого такого события. Особо должны быть выделены события жизни Христовой, так сказать *соевхаристические*. Таковыми являются особые случаи благословения евхаристических элементов, хлеба и вина, которое, хотя и не имеет силы *преложения*, но мистически есть некая ступень к преложению, да и находит для себя такое истолкование в соответствующих словах или действиях Господних.

Сюда относятся, прежде всего, случаи чудесного умножения хлебов и насыщения ими один раз 5000 (Мф. 14:17; Лк. 9:13), а другой — 7000 народа (Мф. 15:36; Мк. 8:6). В первом случае говорится, что Господь «воззрев на небо, благословил, дал хлеба ученикам, и ученики народу» (Мф. 14:19; Лк. 9:16; у Матфея благословение определено относится к хлебам, у Луки — вообще хлеба и рыбы); во втором случае благословение относится отдельно к хлебам (Мк. 8:6: «воздав благодарение» и отдельно к рыбам (7: «благословив»). Это благословение не соответствует ли особому церковному чину благословения хлебов, существующему в Православной Церкви, с прямой ссылкой на это в молитве чинопоследования? Но подобный же случай уже после Воскресения Христова, именно благословение хлебов двум уче-

никам на пути в Эммаус, которое особо подчеркивается в повествовании: Христос «благословил, переломил и подал», «Он узнан был ими в преломлении хлеба» (Лк. 24:30, 35), уже более приближается к евхаристическому благословиению, именно в проскомидии, как приговлении вещества таинства. Чудесное насыщение 5000 народа пятью хлебами и двумя рыбами в VI гл. Евангелия от Иоанна сопровождается далее на «том месте, где ели хлеб по благословиению Господнем» (Ин. 6:23), беседой евхаристической, так что первое ставится в прямую связь со вторым, хотя одно с другим и не отождествляется. Относительно же *вина* мы также имеем евхаристически звучащее повествование в рассказе об умножении его в Кане Галилейской. «Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою» (Ин. 2:11). Во всех указанных случаях мы имеем как бы прообразование Божественной Евхаристии в разных ее духовных аспектах.

Однако все это не может сравниться по важности и таинственной значительности с изливанием крови и воды из пронзенного ребра Иисусова, о котором говорится в Иоанновом повествовании о крестной смерти Его (Ин. 19:34): «один из воинов копием пронзил Ему ребра, и тотчас же истекла кровь и вода». Мною дано уже богословское истолкование этого события в этюде «Св. Грааль» и здесь остается привести лишь главные его выводы применительно к основной нашей теме о земном пребывании Господа. В общем можно сказать, что событие это оставалось и остается как бы незамеченным в богословии, несмотря на то, что Евангелист хочет привлечь к нему особое внимание: «и видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы поверили» (19:35). Но что же он именно говорит и какую истину возвещает? Чему поверить он призывает? Сам он дает лишь намек на это, приводя в качестве истолкования два ветхозаветных текста (о чем ниже). Но тщетно стали бы мы искать на это ответа в богословии, его нет и не было в течение веков. Событием этим овладела

благочестивая легенда о Св. Граале, которую отозвался на него религиозный гений западного христианства, преимущественно Англии. Ей именно усвоила легенда честь принятия в свою землю святой чаши, в которую, согласно преданию, излилась честная Кровь, излившаяся из ребра Иисусова. В эту чашу собрал ее у Креста, согласно преданию, св. Иосиф Аримафейский. Восточное христианство до сих пор оставляет также без истолкования эту черту повествования о смерти Спасителя, которая, конечно, по меньшей мере, так же важна и драгоценна, как и все остальные. Правда, упоминание о нем введено в евхаристическую символику, именно: в последовании проскомидии эти евангельские слова произносятся при «прободении» Агнца копием, что сопровождается вливанием вина в евхаристическую чашу. Однако очевидно, что эта символика берет событие лишь с внешней стороны, само же по себе оно евхаристического значения не имеет и с Тайной Вечерей не связано¹⁴.

Спрашивается, что же содержится в автентичном истолковании рассматриваемого события, в истинности которого с такой исключительной настойчивостью заверяет Евангелист, на основании приводимых им двух ветхозаветных текстов. Первый из них, из 12-й главы *Исход*, целиком относящийся к установлениям относительно пасхального агнца, очевидно, имеет подтвердить жертвенный характер смерти Христовой, как Агнца Божия: «Христос новая Пасха, Жертва живая, Агнец Божий, вземляющий грех мира» (пасхальный гимн). В символике же несокрушения костей здесь можно прозревать и указание на то, что каждый состав, определяющий собой строение тела, сохраняется нерушимым, даже когда съедается мясо. Агнец-Христос пребывает в каком-то особом смысле в среде народа Своего. Другой же текст относится к мессианскому пророчеству об Израиле и его прославлении (Зах. гл. 12), именно царственному величию дома Давида и его служению: «Дом Давидов будет как Бог, как Ангел Господень пред ними... А на дом Давида и на жи-

телей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце» (8, 10). Общий контекст, из которого берется пророчество, относится к земному царству Израиля, дома Давидова, который как бы воплощается в одном лице, и таковым для Евангелиста является Христос. Таким образом «прободение» на Кресте неожиданно истолковывается в смысле победного земного царственного служения, одоления врагов, всеобщего признания и любви. Таким образом, если первый текст относится к тому, что в послании к Евреям истолковывается как первосвященническое служение Христово, в котором Он есть и Жрец Приносящий и Приносимый, то во втором Он не свидетельствуется как Царь Иудейский в Своем царском служении. Первое истолкование является очевидным и как бы само собою разумеющимся, второе же, напротив, неожиданным, указующим на особое таинственное значение события.

В своем очерке *Св. Грааль* я с разных сторон рассматриваю это излияние крови и воды из пронзенного ребра Спасителя, и не могу здесь повторяться. Основной факт, здесь привлекающий, таков, что излившаяся кровь и вода Христовы *остаются в мире* как бы в отделении от Его тела, погребенного, воскресшего, вознесенного на Небеса и сидящего одесную Отца. Человеческое естество Христово здесь как бы раздвоилось на небесное и земное. Как и все события земной жизни Спасителя, и оно имеет пребывающее значение, притом особой, исключительной важности в ряду событий Боговоплощения. Крестная смерть, Воскресение и Вознесение осуществляют удаление Христа из мира, которое, однако, не упраздняет Его связи с ним («се Аз с вами есмь»). Эта же *связь* и после удаления Христа из мира осуществляется в Божественной Евхаристии как «вспоминании», но также и в излиянии крови и воды из ребра Иисусова, как пребывающих в мире, чрез Св. Грааль. Никким образом нельзя понимать это излия-

ние только как знак совершившейся смерти Иисуса, хотя воины «пришедши ко Иисусу, увидели Его уже умершим» (Ин. 19:33). Смерть есть отделение духа, который Он передает в руки Отца (Лк. 23:16; Ин. 19:30), от души и тела, которое *не было* оставлено духом Христовым и потому и остается нетленным (Деян. 2:31; Пс. 15:10). Душа же вообще не умирает в естественной смерти, а лишь замирает, обессиленная для жизни. Но душа и есть кровь, согласно учению Моисея (Быт. 9:5; Лев. 17:14; Втор. 17:14), в ней выражается посредство и связь между духом и телом, энергия жизни. В излившейся в мире крови пребывает человеческое естество жизни Христовой, «вода» же есть первоэлемент, из которого создана вселенная (Быт. 1:26), живая телесность Христова тела. Одним словом, излияние крови и воды означает, что Господь и в смерти Своей оставляет в мире Свою человечность в том состоянии, которое ей свойственно на земле *ранее* прославления в Вознесении. Мир не расстается с Богочеловеком и после Его удаления из мира силою Его прославления, но сохраняет в себе эту Его человечность. Он сам есть Св. Грааль, в себе имеющий пришедшего Христа.

Это излияние крови и воды из ребра Иисусова поэтому было бы нечестиво и слепо рассматривать только как момент *смерти* Христовой. Напротив, оно есть особый таинственный образ сохранения на земле Христова человечества наряду с его прославленностью в Вознесении (как и свидетельствуется Православной Церковью в кондаке Вознесения: «еже о нас исполнив смотрение, и яже на земли соединив небесным, вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже отлучаясь, но пребывая неотступный, и вопия любящим Тя: Аз емь с вами и никтоже на вы»).

Для правильного уразумения чаши Св. Грааля ее нужно не отождествить, но отличить от чаши евхаристической. Разница здесь состоит не только в нарочитом предназначении Даров Евхаристических («приимите, ядите», «пейте от нея вси»), но и в том, что Евхаристические Дары таинственно принадлежат к прослав-

ленной человечности Христовой, между тем как чаша Св. Грааля принадлежит к Его человечности *природной*. Кровь евхаристического причащения на Тайной Вечери была уже эта прославленная Кровь, которой — упреждая события прославления, с снятием граней времени — Господь причащал учеников еще в то время, когда Его собственная кровь еще пребывала в том же состоянии, в каком излилась из ребра Его при пронзении копием, т. е. до Его прославленности. Иначе можно сказать, что Кровь причащенная была преподана через таинственное предложение вина, в отличие от природной крови человеческого естества, которая была свойственна Самому Христу на Тайной Вечери, позднее же явилась из ребра Его от удара копием.

Эти два образа спасительной крови Христовой соответствуют разным образам Его пребывания в мире после Вознесения. Первый, таинственно-евхаристический, как *praesentia realis* через вкушение соединяет верующих со Христом, вселяет их в Него или Его в них силу Духа Святого, — это есть *духовное* единение с Ним, которое осуществляется однако через духовно-телесный акт причащения: Христос и Дух Святой в Двоице предложения соединяются нераздельно и неслиянно, подобно как человеческое и Божеское естество во Христе Самом. *Praesentia realis*, совершившееся предложение, обеспечивает возможность причащения, т. е. евхаристическое пребывание Христа в мире, невидимое и видимое, таинственное и осязаемое, но лишь в причащении и только для него. Но есть еще и иное присутствие Христа в мире, невидимое, но осязаемое, не таинственное (сакраментальное), но тайное, неведомое, слышимое сердцем, зримое лишь очами веры, земное Его присутствие, как продолжающего Свое земное служение «по чину Мелхиседекову» не только как первосвященника-царя, но царя-первосвященника, в продолжающейся человеческой жизни, *в истории*. Это соответствует Его пребыванию на земле *вне* Тайной Вечери.

Нелепо и злостиво почитать кровь и воду, излившуюся из тела Христова после Его смерти, мертвою

или омертвевшею, ибо и смерть Христова не была окончательной смертью, свойственной всем человекам, но лишь перерывом, или обмороком жизни, поскольку тело Христово, сохранившее и во гробе связь с Божественным Его духом, не знало истления. Таким образом, изливание крови Христовой в мир, который, приняв ее, сделался в этом смысле Св. Граалем, означает пребывание в мире жизни Христовой и силы Христовой в этой крови. Если чин Мелхиседека существовал уже в Ветхом Завете, т. е. *до пришествия Христа на землю, и существует навеки в небесах, то и после Вознесения на земле продолжается это же служение. Вознесение с удалением из мира означает свершение спасительного дела Христова в его полноте, интеграл истории, но он не снимает его дифференциального ряда, т. е. продолжающейся истории.* Надо принять *praesentia realis* Христа в мире не только таинственное, сакраментальное, но и тайное для мира. Как Слово, имже вся быша, как Премудрость, Христос имманентен миру, оставаясь, как Бог, трансцендентен ему; пребывая в вечности, Он присутствует и в каждом моменте времени. Его спасительная жизнь на земле, от рождения до вознесения, содержит в себе всю полноту искупления ее всей тяжестью Креста и крестного «совершишася», *интенсивно*, так что в трехлетии земного служения свились все времена мира, и сияние Креста своими лучами до глубины и до пределов пронизает тьму греха его. Однако эта интенсивная исполненность не исключает экстенсивного совершения дела Христова в мире, не только ноуменального, но и феноменального Его везде- и всегда-присутствия, а следовательно, и всегда-действия, этого излучения Св. Грааля, света Монсальвата.

Но если признать, что Христос незримо присутствует в мире в Своем человеческом естестве, то не означает ли это и того, то Он разделяет и человеческую скорбь, и страдания, ибо чем же иным может быть это Его пребывание в мире, как не продолжающимся уничтожением? Не кажется ли эта мысль странной, почти кощунственной? Однако не является ли таковою же

именно противоположная мысль? Если Голгофская Жертва признается продолжающейся в принесении своем, то противоречит ли этому пребывание Христа в Небесной Славе? И если Господь вознесся на небо и воссел одесную Отца, то противоречит ли это Его пребывание с нами всегда, ныне и присно и во веки веков? Не разделяется ли Им при этом наше страдание, всякое человеческое страдание? Образ безучастного холодного созерцания с неба на землю, где в неизмеримости пространств в ледяной пустыне копитися жалкий род человеческий, — не ужасает ли он своим безучастием к человеческой жизни? Или совершившееся уже искупление открывает возможность торжествующего созерцания с неба на землю, на которой проходит свой греховный, но и скорбный путь человеческий род? Но такое заключение было бы естественно, если бы совершившееся искупление уже осуществилось в совершившемся спасении, чего однако еще нет, но лишь предстоит в будущем. В земной же жизни человечества мы имеем лишь заповедь о кресте: «каждый да отвержется себя и возьмет крест свой и по Мне грядет» (Мф. 16:24; Мк. 8:31; Лк. 14:27). Является тайной будущего века даже и то, что одни прославятся в Царствии Божиим, другие же будут сгорать в «огне вечном». Как это будет вмещено в любовь Божию, которая всех заключила «в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11:32)? Но даже оставляя в стороне эту эсхатологическую тайну спасающей любви Божией и ограничивая наше вопрошание лишь гранью того века, мы недоуменно спрашиваем себя: совершившееся во Христе всеобщее спасение, данное для всех, оставляет ли оно ныне небо равнодушным и безучастным к страданиям земли? Достаточно ли искупительного страдания в его интенсивности, чтобы удалиться из мира, оставив его собственной участи до самого Второго Пришествия, или же искупление в своем осуществлении, которое имело место на Кресте однажды и навсегда, продолжается в своем свершении во времени? Но этот вопрос означает: состраждет ли земному

человечеству вознесшийся и сидящий на небесах одесную Отца Христос? В плане рационально-эмпирическом на этот вопрос как будто следует ответить отрицательно, поскольку ответ положительный включает в себя противоречия. Здесь приходится выбирать *или – или*, а не соединять как *и – и*. Однако образ рассуждения рациональный не всегда достаточен в применении к делам Божественным, когда применяется мышление антиномическое, преодолевающее противоречивость логическую. Общее же отношение Бога к миру, которое определяется как Богочеловеческое или Боготворное, насквозь антиномично, ибо совмещает в себе недвижную полноту вечности и становления во времени. Таково сотворение мира Богом, как совмещающее в себе бытие и небытие, полноту силы Божественной и ограниченность всякой тварности; таково Боговоплощение, соединяющее в Богочеловечестве Бога и человека, Творца и творение, премирного Бога и тварное человечество; таково Вознесение Христова в небо и пребывание в мире всегда, ныне и присно; таково удаление Христа из мира и евхаристическая *praesentia realis*. Таково же и совершившееся, уже данное искупление, и оно же еще совершающееся. К этому ряду антиномических соотношений, отнюдь не исчерпывающему, следует отнести и тот вопрос, который нас сейчас особенно интересует: соотношение между человечеством Христа в небесной прославленности, состоянии вознесения и одесную сидения, и земным Его человечеством. Это относится к таинственному Его пребыванию в человечестве в Таинствах, – и не только чрез Евхаристическое Причащение, но и чрез Крещение («елицы во Христа креститесь, во Христа облекостесь») – Гал. 3:27, «все одно во Христе Иисусе» (28); Покаяние (как читаем в молитве покаяния: «Се чадо, Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое»); Священство, где происходит нарочитое соединение со Христом, по чину Мелхиседекову; в Браке, как «тайне во Христе и Церкви» (Еф. 5:32); Елеосвящение, как совершающееся чудодействие Христовых ис-

целений; водоосвящение, как действие Христова крещения. Сюда относится и духовно-мистическое пребывание со Христом, которое получило наиболее общее выражение в словах апостола: «не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20), «составляем одно тело во Христе» (Рим. 12:5), «облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа (13:14). Сюда же относится и сопребывание Христа земному человечеству: как Бого-человек, Христос является со-человеком всему человеческому роду, ибо «от единой крови Бог произвел человеческий род» (Деян. 17:26), который есть поэтому «род Божий» (29). В этой связи мы также должны понимать земную родословную Христа в обоих ее изложениях: первая (Мф.) указывает центральное место Христа в избранном человеческом роде как «Сына Давидова, Сына Аврамова» (Мф. 1:1); вторая (Лк.) есть лестница Богочеловечества, нижний конец которой утверждается на земле («как думали, сын Иосифов» Лк. 3:23), но восходит в небо: «Сифов, Адамов, Божий» (Лк. 3:38), есть само являемое Богочеловечество. Но помимо этой нарочитой генеалогии есть еще и общая причастность Христа ко всему единому человеческому роду в единстве Его крови. В Евангелии говорится, как о чем-то само собою разумеющемся, о «братьях и сестрах» и Матери Иисуса (Мф. 12:49–50; Мк. 3:32–5; Лк. 8:19, 21), вообще о «родословии» Иисуса Христа. Христос в Своем человечестве является *сродником по плоти* всего человечества, целокупного Адама, есть все-человек. И этим кровно утверждается Его присутствие на земле и после Вознесения, и от него независимо, — в этом полнота и сила Его вочеловечения. Эта кровная связь имеет силу всепрощаемости относительно человеческого рода: «се, человек». Разумеется, эта связь ныне, когда вознесшийся Господь пребывает в Своем прославленном теле, иначе, нежели это будет после всеобщего воскресения, когда вся человеческая телесность Ему уподобится. Однако этим различием не упраздняется возможная связь между ними, поскольку человеку дано вкушать Тело Евхаристическое, т. е. соединяться с про-

славленным человечеством Христовым. Эта возможность во всяком случае свидетельствует об их онтологическом единстве: прославленное человечество Нового Адама есть во всяком случае одно и то же, что и человечество Адама Ветхого. Но это телесное сочеловечество Христа с нами не есть лишь объективно-природное с нами единство, которое еще не предполагает личной связи каждого отдельного человека в его включенности в жизнь Христову. Эта включенность *всей* человеческой жизни во Христе (или наоборот) прямо утверждается в речи Христа о Страшном Суде, хотя она и остается неведомой и недоведомой человеку, как это явствует из ответов одинаково как праведников, так и грешников. Но она ведома Самому Христу, Который прямо утверждает действительность Своей земной жизни в человеческой: «истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из братьев Моих меньших (знаменательно и самое это выражение о людях как о братьях Господа), то сделали Мне» (Мф. 25:40) и обратно. Здесь свидетельствуется известное *praesentia realis* Христа в человечестве, иное, чем евхаристическое, не чрез причащение, но как разделенное страдание. Это должно быть догматически понято глубже, нежели это делалось до сих пор. Богословие знает лишь искупительное страдание *за нас*, но не знает страдания Христа с нами, Его сострадания с человечеством, того, о чем свидетельствуется при последнем подведении итогов как всех индивидуальных человеческих жизней, так и всего человечества в совокупности.

Можно различить двоякое последствие грехопадения Адамова: греховная немощь всего человечества, как и личные грехи каждого человека и его же болезни; и страдания и смерть, как личные судьбы. Первые искупает Своею кровию Агнец Божий, вземлющий грех мира. Он примиряет с Богом человека и сообщает ему бессмертие и отверзает врата рая. Путь земной жизни, как несение креста и следования за Христом, является образом личного усвоения этого искупления. Но жизнь отпавшего от Бога, самочинного мира, ставшего царст-

вом князя мира сего, есть и трагедия, исполненная не только греха, всеобщего и личного, но и страдания, которое является не только прямым или косвенным последствием грехов, но и судьбой, в каждом отдельном случае непостижимой и иррациональной. Мир есть место мучений, которые не могут найти для себя личного истолкования. Смысл их, если вообще он может быть найден, лежит в запредельности будущего века, в таинственной связи всех отдельных судеб в одной общей судьбе. Но в пределах здешнего бытия мы имеем страдание в качестве злого рока, а зло — в качестве силы, владеющей миром. Здесь прежде всего приходит на мысль страдания, болезни, смерти невинных детей, не знающих личного греха и как будто этими страданиями искупающих грехи во всем неизмеримом времени наследственности: «отцы ели кислое, а у детей была оскомина». Детские страдания предстают во всей безответности своей. Далее следуют болезни взрослых, которые, постепенно усиливаясь, заканчиваются болезнью болезней — смертью. Далее следуют всяческие преступления и злодеяния, войны, голод, нищета, порабощение, эпидемии, безвременная гибель на суше, море и воздухе от стихий, зверей, землетрясений и прочая и прочая, что неисчислимо и неизмеримо в мысли и превосходит воображение. И пред лицом всего этого мы спрашиваем: где же ныне Христос, где любовь Божия? Он оставил нас в Своем Вознесении? На это недоумение Сам Господь отвечает Своим свидетельством на последнем Суде, когда будут подведены итоги мировых судеб: Я с вами алкал, жаждал, был в темнице, был наг и странником, был болен; Я разделил с людьми все страдания в земной и временной жизни их. Господь свидетельствует здесь не только о Своей жертве искупительной смерти («тело Мое за вы ломимое», «кровь Моя за вы и за многия изливаемая»), но и о Своей сострадающей любви: ваши страдания суть и Мои страдания¹⁵. Творец мира разделяет с ним и его скорбные судьбы. Христос созерцает в Своем сидении одесную Отца земные страдания людей не из холодной и безуча-

стной высоты, но с нами их разделяет сострадательной Своей любовью. Это означает, что Его земная жизнь продолжается и Он присутствует на земле, невзирая на Свое удаление из мира в Вознесении. Христос с нами не только в жизни, но и в смерти, с нами соумирает в Своей смерти смертей.

Такова антиномия Вознесения, как она дана в Евангелиях и подтверждена в церковной письменности (кондак Вознесения). Конечно, это сострадание во всем его всечеловеческом объеме может быть вмещено только в сердце Богочеловека, как Ему же лишь Одному свойственно вместить в Свое сердце, перестрадав, оплакать и искупить все человеческие грехи в отдельности и всю силу всечеловеческого греха в целом. Все это может быть свойственно Тому, Кто является не одним из многих, ограниченным и заключенным в личном человеческом естестве, но Все-человеку, Который знает и любит всех. И об этой антиномии Вознесения, об этой *продолжающейся* жизни Христа на земле сказано, что «кости Его не сокрушатся» на кресте. Это и есть сила Христова Богочеловечества в Его Воплощении. Здесь в качестве Его земной человечности с нами и остается Его *кровь и вода*, излившаяся из Его ребра ранее Воскресения. Это есть *земная* кровь для продолжающейся земной жизни. Излившись в землю, она остается в ней, как и Христос таинственно чрез нее остается на земле и после Своего Воскресения. В Евангелии не сказано, что из ребра Иисусова излилась кровь и вода всецело, без всякого остатка, и естественнее полагать, что она как бы разделилась на две части: одна осталась на земле, другая же принадлежит к воскресшему и прославленному Его телу. Однако «Христос и вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8). Но это самотожество проявляется в разных образах: Христос – грядущий «Мелхиседек» до Воплощения; пришедший в мир – по Воплощении; воскресший и небесный – после Вознесения. И посему есть не одна, но две чаши Христовы. Первая есть чаша земной Его жизни и человеческого страдания, и это о ней Он

молился в борении Гефсиманском, в поте, как капли крови, падающем на землю: «Да мимо идет Меня чаша сия, но да будет не Моя, но да будет воля Твоя» (Мф. 26:39–44; Лк. 22:42–4). Это и есть чаша Св. Грааля. И вторая чаша есть евхаристическая, творимого Его «вспоминания», во всей силе совершившегося искупления, прославления и одесную Отца сидения. И эти две чаши есть единая Чаша Христова. Есть два образа *praesentia realis*: незримое и тайное присутствие Христа в мире и человеке — вочеловечившегося Господа, и таинственное присутствие Его во Святых Дарах, зримо и незримо, чрез сакраментальное предложение.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Const. Trident. Seg. (XIII с. XIV), canonas de ss. Eucharistia, can: «в таинстве святейшей Евхаристии содержится истинно, реально и субстанционально Тело и Кровь вместе с душой и божеством Господа нашего Иисуса Христа, а потому и весь Христос».

² Canon 3, Euch. 885.

³ Анафематствуется мнение, что... *Unigenitum Dei Filium non esse cultolatriae etiam externo adorandum* (Canon 6, Euch. 888).

⁴ *Sacram Eucharistiam in sacrario reservari* (Canon 7, Euch. 89), ср. комментарий к этому в *Святом Граале* (1930, № 1–2). 1340–1355.

⁵ *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, кн. IV, гл. 13. Близкие к тому же мысли встречаются и у св. Григория Нисского, в Большом Огласительном слове, гл. 37. Разбор и изложение всей совокупности вопросов евхаристического богословия см. в моем этюде: «Евхаристический догмат» (Путь, 1930, № № 1–2).

⁶ *Николай Кавасила* в «Изложении Божественной литургии» в гл. 28 ставит вопрос, почему мы веруем в таинство, и отвечает, что Господь дал силу для совершения таинства, и эта сила есть «Дух Святой, — сила свыше опочившая на апостолов, согласно с тем, что сказал им Господь: вы же сидите в граде Иерусалимском, пока не облечетесь силою свыше» (Лк. 24:49). Это есть дело того нисшествия: ибо однажды сошедши, Он потом не оставит нас, но с нами пребывает и всегда будет. И не только Духа Святого послал нам Господь, чтобы Он пребывал с нами, но и Сам Господь обещал быть с нами до скончания века. Но Утешитель находится с нами невиди-

мо, потому что не носит тела, а Господь и зрится, и позволяет осязать Себя в страшных и священных тайнах, потому что воспринял и во веки носит наше естество.

⁷ Подробно эта мысль развивается и обильно подтверждается свидетельствами свв. отцов Восточной и Западной Церкви у L. Thomassinus. *Dogmata theologica*, T. IV, l. x. ab exortu suo sacerdos fuit Christus, et incarnatio ipsa jure quoddam est sacrificium.

⁸ Универсальный характер жертвы Христовой так определяется современным англиканским богословом: «The sacrifice is not the death alone; nor the pleading with the blood alone; nor the offering upon the altar «in haeven»; nor the act of communion alone... It would be equally accurate to call our Lord's coming into the world and His earthly or the communio feast sacrifice. Each stage is sacrificial. All together make the One sacrifice» (Hicks. *The Fullness of sacrifice*, 1930).

⁹ По слову *Николая Кавасилы*, «чрез сие преложение совершается истинная жертва, ибо хлеб прелгается не в виде заклания, а в самое заклание, — в самое тело Господа, принесенное в жертву; так как эта жертва совершается не чрез заклание в то время Агнца, а чрез преложение хлеба в закланного Агнца, то явно, что тогда бывает преложение, а заклания не бывает» (Указ. соч. гл. 32).

¹⁰ «Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом, то увидел бы ее ни чем другим, как только телом Господним». По этой-то причине Павел пишет: «вы — тело Христово, а порознь члены» (1 Кор. 12:27) (*Кавасила*. Указ. соч. гл. 38).

¹¹ В Послании к Евреям четыре раза утверждается, что Голгофское заклание было Жертвой (7:27; 9:14; 9:28; 10:14). И хотя дважды (7:27; 9:14) говорится, что Христос принес Самого Себя, но для обозначения этого приношения здесь же говорится как о принесении *Тела Христова* (10:5–10), *Крови Христа* (4:9; 9:14), «Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу» и далее. И это есть «Кровь завета» (10:29).

¹² Эта мысль с особой настойчивостью в разной форме выражается в Посл. к Евреям до 9-ти раз: 4:14; 7:27; 9:12, 25, 26, 28; 10:10, 11, 12.

¹³ Эта общая мысль выражается в краткой Евхаристической молитве, тайно произносимой священником после произнесения установительных слов, перед эпиклезисом: «поминающие убо спасительную сию заповедь и вся о нас бывшая («спасительное Его страдание» — Литургия Св. Василия Великого): Крест, Гроб, тридневное Воскресение, на Небеса восхождение, одесную сидение, Второе и славное паки пришествие», и далее.

¹⁴ Паисий, Патриарх Константинопольский (XVII), в своем *Кратком Изложении Божественной Литургии* приводит такой еще вариант

восточного сказания о Св. Граале, как мы видим, отличающийся от западного в своем изъяснении порядка совершения проскомидии: «поелику из него (из «Агнца», т. е. Евхаристического хлеба) у Спасителя *изыде кровь и вода*, а Иоанн, присутствовавший при этом, увидев, принял их (как некоторые пишат) в один из сосудов, которые заключали в себе желчь и оцет, и в них сохранил Кровь Христову и воду — и они сохраняются в некоторых местах и даже до сего дня, то Церковь во образ того сосуда имеет св. потир, в который вливает ныне в начале литургии вино и воду (впоследствии же по освящении (Даров) он делается образом того потира, в котором Господь преподал ученикам Кровь Свою» (См.: Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованиям православного богослужения. Т. III. СПб., 1857, с. 434–5).

¹⁵ Самое вступление Христа в мир связано и оплачено мученической кровью, и прежде всего младенцев Вифлеемских, убиенных Иродом. «Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться» (Иер. 31:15; Мф. 2:18), но неужели этот плач не достигает слуха и Самого Богомладенца? А о Его земной жизни говорится как о служении страждущему человечеству, подвиге сострадания. Он ходил по всем городам селам, «исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях». Видя толпы народа, «Он *сжалился* над ними, что они были изнурены и рассеяны» (Мф. 9:35–6; 4:23–4). Тогда сожалел и сострадал, мог прослезиться у могилы Лазаря и внять скорби Наинской вдовы и Иаира, был целителем и утешителем, врачом душ и телес, а после Вознесения Своего и удаления из мира удалил ли Он от Себя эту жалость и сострадание, стал ли глух к этому воплю земли страждущей?

Прот. АЛЕКСАНДР ШМЕМАН

Между утопией и эскапизмом

Сегодня вечером я буду говорить о вещах безусловно спорных, мне это прекрасно известно, и к тому же я не вполне уверен, что ход моих мыслей правилен во всех деталях. И все же мы не можем оставаться на поверхности, мы должны попытаться понять нашу эпоху на глубине, хотя — Боже мой! — сколько пророков уже пыталось нам её объяснить. Мы переживаем очень волнующий момент в истории Соединённых Штатов. Мы не знаем, какова ценность той или иной философии, приходящей на смену предыдущей, и все мы в разной мере переживаем ощущение тревоги. Но в усилии проникнуть глубже и понять, что же с нами происходит, мне постоянно приходит на ум мысль о противостоянии — и не только в пределах индивидуального разума или же личного опыта, но и во всей нашей культуре, во всей нашей ситуации — о противостоянии двух полюсов, которые я называю утопией и эскапизмом, то есть бегством от действительности. Я уверен, что в этом есть нечто, заслуживающее анализа. Позвольте мне вкратце объяснить, что я разумею под этой поляризацией, как я понимаю утопию и как — эскапизм. Поскольку все языки символичны, следует объяснить символику, в рамках которой мы пользуемся этими терминами.

Следует немедленно сказать, что эти два возможных отношения к жизни, утопия и эскапизм, конечно же существовали и раньше. Мы обнаруживаем их присутствие почти в любом обществе, в любой культуре. Всегда находятся люди, одержимые каким-то одним особенным взглядом на мир и фанатически ему преданные, которые добровольно покидают основное русло культуры. И также всегда, в любой культуре и в любом обществе, существуют другие — их можно назвать «пасовальщиками» — которые по разным причинам

пытаются выйти из-под давления нашего общества, убежать от действительности. Новое в нашем случае, я думаю, состоит в том, что эта утопия, с одной стороны, и уход от действительности — с другой, перестали быть маргинальными явлениями.

Религии, секты и культы существовали всегда. В христианской религии, в истории Церкви каждый век давал своих утопистов и своих эскапистов. Во втором веке мы находим, например, монтанистов¹. И тем не менее, это были явления маргинальные. Типичным же для нашего века является то, что эти две реальности, эти две позиции, два отношения к действительности, переживания действительности — утопия и эскапизм, перестали быть маргинальными и переместились в центр. Они стали движущими силами нашего общества. Конечно, я не намерен утверждать, что каждый продавец пышек является либо утопистом, либо беглецом от действительности, но тем не менее я считаю, что наша культура движима этими двумя реальностями.

Итак, как же следует понимать утопию? Утопия — это прежде всего некая максималистская проекция в будущее. Это обещание или идея, что история в целом и существование людей в их личных судьбах движется к совершенству и исполнению, к прекрасной — и не только прекрасной, но и близкой — победе над всяческими опасностями и несовершенствами. Очевидна, например, привлекательность утопии в политике, не говоря уже о таких утопиях, как марксизм. (Власть марксизма над умами сама по себе, конечно же, парадоксальна, это нечто совершенно удивительное! Каким образом эта теория, ничем по сей день не доказавшая своей правильности, — каким образом удерживает она свою власть? Есть люди, для которых отказ от марксистского взгляда на время, на историю, предполагает потрясающее самораспирание). Но даже оставляя в стороне такие утопии, как марксизм, не выпавшие на долю нашей страны, мы обнаруживаем этот утопический «коэффициент» и в политической культу-

ре нашего сегодняшнего общества. Ведь не случайно каждые четыре года, во время очередных президентских выборов, неизбежно появляются такие лозунги как «Великое общество» или же «Новые рубежи»... И в них всегда присутствует что-то великое, решающее, окончательное, и лозунги эти подразумевают веру, что мы способны свершить и обязательно свершим нечто радикальное.

Нет, мировая история не дает нам оснований к такому образу мыслей. Все Наполеоны всегда терпели неудачу, и все их мечты оканчивались на всяческих Святых Еленах. И, тем не менее, вера эта в наше время очень важна. Никакой политический деятель не придет и не скажет: «Да, мы бедные, ограниченные, заблуждающиеся люди, живущие во тьме. Мы постараемся всё сделать как лучше, но, разумеется, наши возможности невелики...» Такой политический деятель далеко не пойдет. Ему необходима утопическая харизма. Он должен, по словам одного французского поэта-марксиста, вести нас в «поющее завтра». Наше завтра должно петь. С какой стати завтра должно петь? Ведь люди будут умирать, кладбища расширяться и т. д. Сегодняшняя политика кормится если не ложью, то, по крайней мере, утопическими заявлениями.

Утопический поиск преобладает и в нашей повседневности. Существует утопия, которую я называю терапевтической утопией. В ожидании поезда на Пенсильванском вокзале в Нью-Йорке, я зашел в книжную лавку, и там была огромная полка со множеством книг (которые, наверное, кто-то покупает, иначе я не понимаю, зачем их издают), провозглашающих возможность совершенного здоровья и сулящих его, книг, которые всю нашу жизнь рассматривают с точки зрения того, что полезно для этого утопического здоровья.

Вам, конечно, известно новейшее открытие, что кофе вредно для здоровья. Мы избавились уже практически от всякой еды, как жидкой, так и твердой. Теперь очередь за кофе. И люди набрасываются на эту информацию, верят всему! Смерть, разумеется, явля-

ется величайшим препятствием на пути к утопии, и в наше время с ней тоже обращаются совсем особенным образом. Поверьте мне, что это величайшее событие, о котором возвещает христианская вера, говоря, что Христос попрали смертью смерть, скоро получит гражданство и займет свое место в системе, подобно уже известным вам чудотворным диетам и рецептам здоровья... Будет у нас и система смерти, и тогда смерть перестанет стоять уничтожающим знаком вопроса над всеми утопиями.

Огромным успехом пользуются также разные психотерапии, совершенно всерьёз принимающие американское конституционное право (которое, боюсь, скоро станет обязанностью) на счастье как на самоочевидную цель жизни. Не знаю, существовали ли когда-либо в прошлом культуры, в которых бы так последовательно проповедовалось, что счастье возможно и что оно должно быть единственной реальной целью человеческого существования.

Все существующие системы взглядов, даже самые пессимистичные, уделяли место радости, но счастьем всегда считалось что-то совсем иное. Никому и в голову не приходило, что жизненной целью человека должно быть счастье, и притом счастье, понимаемое как принятие исключительно пищи, одобренной Сельскохозяйственным Департаментом США, и воздержание от таких опасных продуктов, как вода, хлеб, мясо, кофе, чай, не говоря уже о табаке и прочих вещах подобного рода. Радость находили, скорее, в небольших нарушениях всяких предписаний: побольше выпить, побольше посмеяться, иногда покуралесить по случаю праздников... Не удивлюсь, если скоро у нас будут в ходу рецепты, утопические рецепты, как веселиться, не нанося себе вреда, блюда пресловутое счастье. Утопия — вещь всепроникающая, повсеместная, хотя мы еще не вполне всего достигли. Мы все еще загрязняем воздух, но завтра мы непременно станем благороднее. По какой-то таинственной причине у нас все еще иногда болят зубы. Полистайте-ка журналы, лежащие на

столике в приемной у зубного врача. Вы обнаружите, что в будущем все наши страдания исчезнут и вся медицина станет профилактической. И последнее об утопии: если вы откажетесь от этого счастья, не захотите профилактического лечения зубов и будете упорно продолжать пить кофе, боюсь, что вы подвергнетесь гонениям. За то, что вы не гонитесь за счастьем, вас погонят в суд. Вот какую утопию нам навязывают...

Все утопии в нашей пост-индустриальной культуре — от самой кровавой до самой безобидной — содержат это великое обещание, в соответствии с которым мы должны жить, — обещание поющего завтра.

Странным дополнением к утопии является вторая существенная тенденция нашего времени — бегство от действительности или эскапизм, своего рода анти-утопия.

Наш сегодняшний мир — это мир не только людей, активно занятых погоней за утопическими мечтаниями, но также — в неизвестном прошлом эпохам масштабе — это мир «пасовальщиков» всякого рода, всех полов, всех социальных положений. Всем нам это явление знакомо. Мы все пережили 60-е годы, когда люди вдруг испытали новое, небывалое ощущение гнёта, который зовется системой, и стремление отложиться от этой системы, выйти из нее.

Я — декан Богословского института. В 50-е годы у меня были студенты, молодые люди, которые готовы были сказать «Аминь» всему, что я ни пожелал бы им внушить. Сегодня, когда студенты читают в расписании: 9:00–10:00, Догматическое богословие, они уже испытывают какое-то угнетенное чувство, даже если посещение лекций необязательно. Уже самый факт, что расписание вывешено, раздражающе напоминает о системе.

Было время, когда люди думали так: «Боже мой, я принадлежу Церкви, которая очень архаична, литургически и в других отношениях». Им хотелось бы избавиться от этой архаичности, упразднить ее. А сегодня? — Сегодня каждая пара, пожелавшая вступить

в брак, считает себя вправе написать текст для своей брачной церемонии². Они хотят найти свои собственные слова. И подите попробуйте объяснить им, какие неслыханные пошлости они выдумывают в попытке выразить самих себя, — для них все, что угодно лучше, чем гнет навязанной «системы»!

Уход от действительности начинается с некоего умственного расположения и продолжается как поиск разного рода духовного опыта. Всем известно, что Бога не найдешь на Бродвее в Нью-Йорке, Бога нужно искать на синих горах в Индии, в ашрамах, в методах созерцания. В моем качестве декана богословской школы я опять же могу очень хорошо судить обо всем этом, потому что, к несчастью, мое исповедание, Восточное Православие, очень часто принимают за источник разного рода мистических приёмов, которые так услаждают сердце «пасовальщика» в его поиске личного блаженства за пределами общепринятой системы.

Существует еще и новый культ гуру, а кроме того и общая тенденция к мироненавистничеству, существовавшая всегда, но никогда еще — в нынешних формах и интенсивности.

Сегодня на Пенсильванском вокзале человек, с которым я был знаком много лет назад, подошел ко мне и сказал: «Здравствуйте, отец Александр!» — «А кто Вы такой?» — спросил я, потому что на нем был надет какой-то черный балахон и он чуть не путался в собственной бороде. Все в нем было не так как у людей, от волос до странной шляпы...Наверное, он разыгрывал из себя афонского монаха или кого-нибудь в этом роде, но мне-то было известно, что он родился и вырос в Бруклине. Среди моих знакомых многие из обратившихся в Православие думают, что, став православными, они должны одновременно стать русскими монархистами и думать, что восстановление династии Романовых есть обязательное условие спасения мира.

Беглецы от действительности готовы принять все, что угодно, лишь бы только оно находилось вне пределов столь ужасающей для них «системы». Мы можем

шутить по этому поводу, но за этими шутками стоит очень серьезная реальность. С одной стороны, идея утопии все растет и растет в сознании современных людей, а с другой стороны, существует вот этот огромный соблазн ухода от реальности, эскапизма.

Во Франции в наши дни возникло выражение, предполагающее осуждение навязанного нам в XX веке образа жизни. Французы говорят, что их жизнь состоит из «метро, було, додо», в переводе «метро, работа, баиньки». Вот и вся жизнь. Так не лучше ли бежать от всего этого?

Очень часто в наши дни утопия говорит языком революции. Для примера спрошу, слышали ли вы хоть об одном африканском правительстве, которое не объявило бы себя революционным? У них всегда есть революционный фронт или освободительное движение или что-нибудь в этом роде. Революция — их пароль. У нас в Соединенных Штатах это «освобождение» или «перемена» или «качество жизни». Единодушие утопистов и эскапистов состоит в том, что для них жизнь, такая, какой мы ее знаем, невозможна. Абсолютно невыносима. И если вчера вечером мы все не покончили жизнь самоубийством, то просто-напросто из-за своего рода лицемерия.

Нормальные люди должны идти и в революционном раже бросаться бомбами, или же уходить от реальности, как тот монах на вокзале, отращивать длинную бороду, созерцать... Созерцать что? — Никто вам не скажет. Созерцание стало самоцелью, средством к уходу от действительности. Вы не Бога ли созерцаете? Ш-ш-ш! Мы не знаем, мы заняты созерцанием.

Я говорил до сих пор наполовину шутя, но поверьте мне, это совсем не шуточное дело. В наше время впервые в истории происходит отрицание культуры с двух сторон. От нее не осталось никакой сущности. Для утопистов культура это нечто ненавидимое, осуждаемое, ниспровергаемое. Слава возможна только в будущем. Эскаписты же бегут от культуры, отрицают ее, для них это предмет отвращения и ничего более.

И все же, как мы знаем, в этом мире перед нами стоит несколько проблем. Как же мы можем решить их, как можем даже думать о них, если воображение молодежи, да и не только молодежи, находится в плену у этого дуализма?

К этому мы можем добавить анализ современного искусства, которое тоже несет в себе либо утопическую, либо эскапистскую тенденцию. Искусство перестало быть тем, чем оно было на протяжении веков: преобразующим принятием действительности, своего рода таинством видения реальности. Сегодняшнее искусство, будь это Сальвадор Дали или даже Пикассо, передает прежде всего переживание нарушенности целого. И через эту нарушенность опять приходит к нам нечто в виде либо обещания, либо бегства от действительности.

К чему же я все это веду? Мне думается, что если мы сумеем понять природу утопии и эскапизма, мы сможем начать размышлять о том, какое это имеет отношение к нам самим. Нам необходимо понять, как они возникли, когда и почему. И тут я подхожу к моему первому положению, состоящему в том, что оба эти подхода к действительности, утопия и эскапизм, которые никогда так сильно не преобладали ни в одной органичной культуре прошлого, оба эти подхода, — фундаментальные, экзистенциальные, идеологические, — являются, по выражению английского философа, христианскими истинами, сошедшими с ума³. Как утопическое, так и эскапистское отношение к реальности коренятся прежде всего в самой христианской вере, в Благой Вести, которую группа людей, называвших себя апостолами, распространила во все концы земли две тысячи лет назад. Оба они коренятся в том, что я бы назвал принципиальным дуализмом христианского мироощущения. Дуализм не философский и не онтологический, а экзистенциальный. Две цитаты, всего лишь две цитаты, и вы поймете, что я имею в виду.

Первая цитата из Евангелия от Иоанна: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб,

но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Для меня особенно важна вечная музыка слов «так возлюбил Бог мир». Это «возлюбил Бог мир» восходит к самой первой главе книги Бытия: «И был вечер и было утро: день один, ...день второй, ...день третий». И каждый день Бог видел «все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:5–13, 31). Это был Божественный мир. В книгах современных исследователей Библии содержатся всякого рода редукции библейского текста. Некоторые сводят его к набору абсурдных утверждений, к «скандалу частностей», как они об этом выражаются. Но если мы читаем Писание, не зная о библейских исследованиях, — а нет совершенно никакой необходимости о них знать, — мы видим, что это прежде всего потрясающее исповедание Славы Божией: «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1:12, 18, 21, 25, 31).

Вторая цитата из Послания св. Иоанна: «Не любите мира, ни того, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская...» (1 Ин. 2:15–16).

В Евангелии свет Божественной любви к миру сосуществует со страхом катастрофы, Апокалипсиса: «Но Сын Человеческий, пришед, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18:8).

Итак, в христианстве присутствуют эти два разных, взаимоисключающих подхода. Один состоит в том, чтобы постоянно отвечать Богу «Аминь». «И увидел Бог, что это хорошо». Аминь. «Я возвещаю вам великую радость» — в начале Евангелия от Луки (2:10), а также в конце: «Они...возвратились в Иерусалим с величайшей радостью. И пребывали всегда в храме, прославляя и благословляя Бога. Аминь» (Лк. 24:52–53). Это центральное действие церковного богослужения и называется Евхаристией, благодарением. И в центре этого благодарения стоит Ангельская хвала: «Свят, Свят, Свят Господь Бог Саваоф, исполнь Небо и земля славы Твоя!..»

С другой стороны — это постоянное «не соблазняться», «не обольщайтесь», «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская». Веками Церковь удерживала

вместе эти два важнейших аспекта одной и той же реальности. Но когда в истории христианства между ними образовалась трещина, человеческий разум тоже расщепился, и люди стали выбирать один из путей — утопию или уход от реальности.

Когда же это произошло? — По правде сказать, совсем, совсем недавно. В XVIII веке, знаменитом веке просвещения, были впервые заложены основы утопии как реакции на пессимистическую средневековую идею христианства. Такие слова как «рассудок» и «счастье» начали формировать людские умы. За XVIII веком пришел XIX, когда был открыт прогресс в истории. В начале христианской эры на смену античного понимания истории как кругового движения времени пришло осознание истории как линии, ведущей нас в грядущее Царство. Мы начали рассматривать историю — каким бы антихристианским нам это ни казалось — как историю, имеющую направление. Уже тогда возникла в зародыше эта идея «прогресса», движения ко все большему и лучшему, большему и лучшему, к вышеупомянутому «поющему завтра». Все эти Гегели и Шеллинги и, наконец, Маркс и все философы, обожествлявшие историю, всецело принадлежали, сами того не зная, к миру христианского воззвания. И хотя они отрицали трансцендентное и отвергали Бога, история для них оставалась по-прежнему не просто движением, но и движением к абсолютному. Один может понимать абсолютное как отсутствие зубной боли, для другого это равенство и справедливость, для третьего — мир во всем мире, для четвертого еще что-нибудь... Но всегда остается тот факт, что каждый из них проецирует свою утопию в будущее: христианская истина, сошедшая с ума.

Таким же образом можно говорить и о грехе. Извращенное утопическое представление, что причина зла кроется в отсутствии знания, восходит опять же к христианским и библейским источникам и интуиции. Это же представление удерживается в великом мифе американского народного образования, в конеч-

ном итоге искореняющем всякое зло. Начните обсуждать проблемы пола с трехлетними девочками, и им не придется проходить через ужасные табу и травмы, через которые прошли мы. Учитесь, учитесь, учитесь до тошноты — и человечество освободится от греха.

Христианское же и библейское понятие о грехе воплощено в рассказе о грехопадении и в понимании личности дьявола. Дьявол ни в коей мере не невежда. Сатана — это не какой-нибудь аспирант, еще не защитивший диссертацию, — а то бы он пошел бы, конечно, на компромисс с Богом и Христом: немножко добра тут, немножко зла там...Вовсе нет! Дьявол — это тот, кто знает все. Он мудрейший, он — Люцифер, носитель света. И, обладая полным знанием Бога, он все же говорит Богу: «Нет!» Есть в книге Достоевского «Записки из подполья» место, где автор критикует великую западную идею о том, что в конце концов образование принесет людям счастье. Все специалисты, все люди, знающие все больше и больше о все меньшем и меньшем, объединенными усилиями создадут научно-обоснованное общество. Достоевский пишет (примерно) так: «И тут появится человек с саркастической улыбкой, который посмотрит на этот рай и скажет: А почему бы нам не послать все это к черту?» Зная, что весь этот прогресс удобен, стерильно чист, гигиеничен, продуктивен, правозащитен и т. д., он скажет это просто потому, что зло иррационально, зло — это бунт, зло — это ненависть к свету. А света не найдешь в книгах. Бог есть Свет.

Бегство от действительности коренится в понимании зла как абсолюта. С таким настроением ума вы чувствуете, что не можете жить в этом обществе, падшем и злом. Вы просто обязаны освободиться от него! Уйти! Не связываться с этим миром! Положите хоть мизинец в эту машину порабощения злу — и вся ваша жизнь погибнет.

Как утопия, так и уход от действительности восходят к одному единственному религиозному опыту, который мы называем иудео-христианским. К сожалению

нию, согласившись с миром по поводу этого дуализма, христиане, те кто называют себя верующими, в конечном итоге предаются либо одной, либо другой тенденции. И тут мы подходим к реальной трагедии, как я ее понимаю. Я часто думаю об одном протестантском богословском институте в Новой Англии, в котором, во славу утопий 60-х годов, преподаватели и студенты собрались и принесли покаяние перед Богом. Грех их состоял в том, что они проводили слишком много времени в часовне, славя Бога и совершенствуя свои сердца, и пренебрегали проповедью таких людей, как Гарви Кокс⁴, призывавших строить города, освобождать мир и так далее. И этот институт превратился в богословствующую говорильню с семинарами, что-то вроде происходившего в Париже в мае 1968 года⁵. Вскоре после этих событий я приехал в Париж и увидел повсюду группы людей, которые беспрерывно что-то обсуждали. Возможно, это и карикатура великой веры XX века, что обсуждение к чему-то приводит. Я сам думаю, что обсуждение ни к чему не приводит — то есть это мое крайне личное мнение. И помимо всего прочего, все эти обсуждения приводят к созданию реальностей, которые иначе никогда бы не существовали. И вот в результате появляются христиане, считающие грехом, что христианство породило святого Франциска, или «Мессу» Баха, или «Мессию» Генделя, или же систему символов, в которой одна минута времени может вместить целую вечность и в которой не счастье, не равенство, а радость, духовная радость. Радость видеть свет Преображения на горе Фаворской есть истинное человеческое призвание. Вместо этого половина христианского мира ударилась в то, что я называю утопия «я тоже». Совсем недавно, будучи в Париже, я зашел в свою любимую книжную лавку религиозной литературы и там обнаружил книги с такими, например, названиями: «Марксистское прочтение Евангелия от Матфея», «Фрейдистское прочтение книги Бытия» и т. п. Разумеется, этот подход подготавливался веками, с тех самых пор, когда люди начали думать,

что человеческий ум, человеческая наука или же знание позднесирийской грамматики наконец-то помогут нам понять, *что именно* Христос разумел под Царством Божиим. А до того, как доктор Шнуклемюкле написал свои три авторитетных тома на эту тему, никто этого никогда не понимал.

Итак, в наши дни принимают как само собой разумеющееся, что христианство нуждается в утопизме. Мы должны принести покаяние — но в чем? В том ли, что предпочли трансцендентное имманентному? В том, что мыслили о Царстве Божиим в категориях не от мира сего? А теперь мы обязаны мобилизоваться и примкнуть ко всякого рода активизму, называют ли его богословием освобождения или богословием урбанизма, или богословием полового удовлетворения. Слово «богословие» когда-то означало «слова о Боге». В наши дни оно может означать слова о сексе или же о противозачаточных средствах. Именно в ответ на это положение вещей христиане предаются утопии «я тоже».

Одновременно у нас происходит существенный подъем эскапизма, бегства от действительности, которое в религии принимает самые разнообразные формы. Люди поворачиваются спиной к миру и бросаются едва ли не во что угодно. В качестве православного священника я наблюдаю формы, которые это принимает в нашей Церкви. Например, есть среди нас люди, которым нет дела до происходящего в мире. Они открыли для себя икону. Или же есть еще одна область, куда можно бесконечно уходить от действительности, — это обсуждение литургической практики, высокой, низкой и средней церкви. Облачения...Современные или архаичные...Вы слышите слова: «Но это не так: в восточном Египте в III веке...» — и вы немедленно чувствуете, что преображение мира уже началось. Третий век в Египте, в Месопотамии или где угодно — только бы не в Чикаго, не в Нью-Йорке, Лондоне или Париже. Только бы это богоявление или благовещение происходило в какой-нибудь невозможной стране.

В Кесарии Каппадокийской!...Какая музыка!...Одно лишь слово «Каппадокия» дает вам чувство, что вы принадлежите к правильной религиозной школе. Скажите «Чикаго» и вы испортите всю религию: вся мечта, все удовольствие уже не те.

Таким образом, либо у нас иезуиты, переодевшись профессиональными безработными, гуляют по улицам Чикаго и тогда — прощай Каппадокия, или же наоборот, люди организованной процессией уходят от действительности опять в ту же Каппадокию. И вот в этом-то и состоит трагедия христианского ответа утопии и эскапизму. Итак, что же теперь?

Что же теперь? Что в самом деле стоит за всем этим? Я уже говорил, что тут мы имеем дело с двумя сторонами одного и того же мироощущения: «так возлюбил Бог мир» — с одной стороны; а с другой — «не любите мира ни того, что в мире». С одной стороны, апостол Павел говорит: «...имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше, а оставаться во плоти нужнее для вас» (Флп. 1:23–24). С другой стороны, он же говорит: «...ни смерть, ни жизнь...не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе Господе нашем» (Рим. 8:38–39). Каким же образом удавалось Церкви удерживать эти оба мироощущения в едином целом? Каким образом Церковь способна день за днем радоваться, что Бог так возлюбил мир, что отдал на смерть Своего Единородного Сына — с одной стороны, а с другой стороны — примирять это с утверждением: «не любите мира, ни того, что в мире». Уходите из мира! «Не собирайте...сокровищ на земле...собирайте себе сокровища на небе...Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6:19–21). Как примирить эти два утверждения? Некоторые, как например выдающийся профессор богословия Адольф фон Гарнак, пытались объяснить это, не обладая истинным пониманием сути происходящего⁶. Гарнак говорит о существовании двух родов христианства, светлого и темного, радостного и печального. Это неверно.

Христианство сводит воедино три основные истины. Прежде всего, как Библия, так и Церковь провозглашают истину, которую я называю интуицией *творения*. Разумеется, я вовсе не имею в виду того, как был явлен сотворенный мир: в течение семи дней или же посредством белковых структур, или каким был ветхий Адам по своему сотворении, — ничего подобного. Для меня слово «творение» важно тем, что открывается нам каждый вечер при пении 102-го псалма «Благослови, душа моя, Господа, и вся внутренняя моя имя святое Его...». Это есть утверждение, что мироздание неотъемлемо хорошо, «добро зело», что оно несет в себе Божественный образ. «Небеса поведают славу Божию!» Быть может авторы Библии никогда не были травмированы? Никогда не переживали психологических нервных срывов? — Разумеется, в этом мире люди страдали всегда. Как же появилась тогда эта Книга, этот бесконечный гимн славословия?

Вот первое утверждение: Все хорошо, все «добро зело». Греческие отцы говорят: «Не смейте никогда говорить, что дьявол плох. Он плох по своему поведению, но он хорош по природе». Иначе вы опять впадете в дуализм крайностей: «хороший бог, плохой бог». Дьявол есть самое совершенное творение Божие. Именно поэтому, говоря онтологически, он и стал таким могущественным и таким плохим.

Теперь второе утверждение. Этот мир — *падший* мир. Не из-за одного маленького прегрешения со знаменитым яблоком. (Почему яблоком? Не знаю, кто это решил, что запретный плод был яблоком. Я пытался это выяснить, но мне не удалось). Этот мир падший, потому что он отверг добро, отверг прежде всего Бога, Который есть добро. И поэтому пал весь мир целиком, не только какие-то его части. Не внебрачные половые отношения, скажем, в противоположность брачным, не коньяк в противоположность томатному соку — пал весь мир целиком. Наш брак — падший. И томатный сок тоже падший, а не только виски. Самая прекрасная религия — главное из всего самого падшего в мире!

Ибо религия подменяет радость о Боге вычислениями: сколько свечек, сколько долларов на пожертвования, сколько заповедей, сколько отцов Церкви, сколько таинств?.. «Вычислительное богословие»! Итак, все пало, все погрузилось во тьму. И тут православный христианин немедленно скажет: «Да, мир болен, изувечен, глубочайшим образом изувечен грехом. И все же он воспеваает славу Божию! Он все еще «способен к Богу!»

И, наконец, третье утверждение: этот мир *искуплен*. Но искуплен он не ради гарантии успеха, даже если это успех превосходной бюджетной политики господина Стокмана⁷. Мир искуплен не ради того, чтобы обеспечить нам «поющее завтра». Наше искупление происходит сейчас, сию минуту. Суть христианской эсхатологии в том и состоит, что это эсхатология не только будущего. Каждый день, несколько раз в день мы говорим: «Да приидет Царствие Твое». И оно приходит сейчас. Замечательная французская формула «метро, работа, баиньки» именно и есть то, что искупляется. Искупление не означает замены всей этой неизбежной обыденности осмысленной работой. А, кстати сказать, какая работа — осмысленная? Всякая работа, у которой на счету три понедельника, уже становится если не бессмысленной, то, по крайней мере, в какой-то степени гнетущей. Искупление означает как раз то, о чем св. Иоанн пишет в своем послании: «О том, что было от начала, что мы слышали, что мы видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни...о вечной жизни, которая явилась нам» (перифраза 1 Ин. 1:1–2). И вот этот парадокс, эту антиномию, это сообщение христиане не сумели вынести, это было для них чересчур. Намного легче иметь небольшую религию прошлого, настоящего и будущего, религию заповедей и предписаний. Религию, которая говорит, что Бог возлюбил не мир, а только все хорошее в этом мире, возлюбил людей, которые ходят в церковь, возлюбил людей, жертвующих на церковь (хоть пожертвования и списываются с налогов, все равно —

жертвовать очень хорошо). И так далее и тому подобное. Искупление означает, что грядущее Царство уже пришло, оно посреди нас.

Великая драма искупления происходит все время. И эту точку зрения, эту эсхатологию, эту доктрину, эту веру в предельное ранняя Церковь умела исповедовать. Церковь была гонима, была отвергаема. Римская империя говорила христианам: «вы не должны существовать». Но почитайте ранние христианские молитвы, и вы увидите что они одновременно и космичны, и историчны. Нерон! Боже мой, какой это был ужасный тип! И как раз во время правления Нерона Павел пишет Тимофею: «Прежде всего прошу совершать молитвы...за царей и за всех начальствующих...» (1 Тим. 2:1–2). Он не говорит «протестуйте!», он говорит «молитесь за них». Почему? Потому что Церковь — это не форум для обсуждения социальных реформ. Церковь снова и снова сообщает нам один единственный факт, что история мира — это история искупления, за которое мы несем ответственность, потому что оно происходит в наших сердцах, и что нет иной власти, кроме этого Царства, этого света, приходящего к нам, — осуществленной, во всеуслышание объявленной эсхатологии Царства и, в то же время, реального знания этого Царства. Знание того, что никакие рецепты и курсы лечения ничего не решают, но что если кто-то хочет познать истину вещей, он, подобно св. Антонию Египетскому, великому основателю монашества (IV век), обращается к Богу. Антоний отправился в пустыню и попросил Бога даровать ему способность видеть Бога всегда. Потому что дьявол всегда принимает форму ангела света. Дьявол всегда говорит что-то сентиментальное, милое, доброе. И Бог в конце концов даровал Антонию способность видеть дьявола. И тогда для этого святого, все еще в пределах его земного бытия, мир стал Царствием.

Этот предельный опыт Царства удерживает в едином целом то, что я называю триединой интуицией сотворенного, падшего и искупленного. Сотворенного,

значит хорошего. Это значит, что в основании всего, что мы ставим под вопрос нашими утопиями и бегством от действительности, лежит добро. Однако все может также быть и плохим. Системы? Метро, работа, баиньки? — Но, быть может, все наши системы — просто карикатуры того, что является истинным предназначением человека? Некто придет ко мне и скажет: «Не могу больше выносить эту бессмысленную жизнь. Это метро, эту повседневность, эту еду и т. д. и т. п. А я отвечу ему: «Христос тоже не мог ее выносить. Он умер на кресте». И апостол Павел сказал: «Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию» (1 Кор. 10:31). На днях я говорил проповедь в Монреале, ко мне подошел человек и сказал: «Спасибо Вам за то, что научили меня, что даже «Газету Уолл Стрит» можно читать во славу Божию». Да, разумеется, можно. Поверьте мне, слава Божия обитает не только в конторе господина Ральфа Нэйдера⁸. Слава Божия там, где человек хочет, чтобы она была.

Кроме этой интуиции сотворенности, есть еще интуиция, что этот мир — падший. Давайте смотреть трезво. Невозможно согласиться с мыслью, что вот еще один институт, еще один мозговой трест, еще одно открытие, еще один курс лечения, и со злом будет покончено. Зло — здесь, повсюду, оно окружает нас со всех сторон. Но не нужно предаваться панике. Вовсе нет причин все бросать и спасаться бегством! Мне на ум приходит рассказ о шестилетнем французском мальчике, игравшем в мяч. Какой-то монах-иезуит подошел к нему и сказал: «Вот ты играешь в мяч! А что если бы Христос опять пришел сегодня? Что бы ты сделал?» И мальчик ответил: «Играл бы в мяч!» Он ничего плохого не находил в игре в мяч.

Иногда у меня бывает ощущение, что я являюсь членом какого-то метафизического Корпуса Мира⁹, перекроенного из христианства. Не раз в Женеве, во время экуменических встреч, мне приходилось слышать выражение «церкви, синагоги и другие учреждения». Я не был крещен в учреждении. И я полагаю, что

каждый человек свободен не принадлежать никакому учреждению. Избавьте, пожалуйста.

Итак, существует это ощущение мира, как сотворенного, падшего и искупленного. Пока это триединое ощущение не распалось, наша культура, укорененная в Евангелии, никак не способна была впасть до конца ни в утопию, ни в эскапизм. И сегодня реальная интеллектуальная и духовная работа, стоящая перед нами, христианами, состоит вовсе не в том, чтобы просто сделать выбор между утопией и бегством от действительности, не в том, чтобы преподнести религию как некую успокоительную пилюлю, что-то вроде святой валерианки. Настоящая наша задача — заново обрести то, что я называю фундаментальной христианской эсхатологией. Каким бы ни был «мир иной» (а нам ничего о нем не известно), этот «мир иной» прежде всего открывается нам здесь и сейчас. Если мы, я повторяю, не можем найти Царство Божие в Чикаго, Вильмингтоне, на Тайм Сквере и т. д., то мы никогда не найдем его нигде. И пусть те, кто надеется обрести его где-нибудь в Трансваале, поедет туда, если они могут себе это позволить. Они обнаружат, что там все то же самое, что и здесь.

Когда мой друг социолог Питер Бергер недавно раскритиковал современную идею о том, что рай всегда находится где-то вдали от Манхэттена и от всяких заводов и фабрик, но что по какой-то неведомой причине его всегда обнаруживают в общине в Северном Вермонте, где члены сообщества пекут хлеб и воспитывают общих детей, он сказал так: «Прошу прощения, дамы и господа, когда Бог говорит о Царстве Божием символически, это всегда город, а не хуторок в Вермонте». «И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, сходящий от Бога с неба» (Откр. 22:2). Иерусалим, конечно же, город.

Эта фундаментальная христианская эсхатология нарушается как оптимизмом, ведущим к утопии, так и пессимизмом, ведущим к бегству от реальности. Если есть два еретических слова в христианском словаре, —

это оптимизм и пессимизм. Эти два понятия совершенно противны Библии и христианству.

Нам, христианам, необходимо восстановить эту единственную в своем роде веру, которая не имеет никаких, совершенно никаких иллюзий относительно зла. Мы попросту не можем себе позволить дешевенькую веру, требующую от нас всего-навсего бросить пить и курить, маленькую религию, обещающую нам «поющее завтра», лишь только мы перестанем разрушать свое здоровье употреблением утреннего кофе. Наша вера основана на двух главных откровениях: «Так возлюбил Бог мир», и: «Этот падший мир таинственно искуплен».

Мы все принадлежим к определенной традиции, определенной культуре. Я не имею в виду специфически религиозного наследия нашей культуры, как соборы Богоматери в Шартре или в Париже, или как наша великая религиозная поэзия. Я говорю о нашей единой общей культуре, о ее реальности, и о вере, которая произвела таких людей, как Данте, Шекспир и Достоевский; о вере, в которой все, что я сейчас пытался сказать, выражено с определенной ясностью: есть реальное добро и есть реальное зло. Есть мир, который можно любить, и есть мир ненавистный. Существует вертикальное и горизонтальное измерение человеческой жизни. Ничто не предано. Ничто не изувечено. Когда мы радуемся, это полная радость. Когда мы грустим, это полная грусть. Нельзя сводить жизнь ко всякого рода психологическим подливкам и социологическим интерпретациям. Я реально ощущаю, что единственная истинная религия — это религия космическая, религия, которая не отрицает грехопадения. Религия, которая свидетельствует не только о вере в будущее искупление, но и об опыте искупления, происходящего здесь и сейчас. И эти вера и опыт осудят эти две ереси: и утопию, и бегство от действительности.

«Сын Человеческий придет найдет ли веру на земле?» (Лк. 18:8). Быть может, мы движемся к катастрофе. Не христианской Церкви давать гарантии, что все

будет больше и лучше. Это утопия. С другой стороны, мы должны исключить и уход от действительности как предательство Бога, Который возлюбил мир. Эти две реальности — мир, который при сотворении был хорош и который пал грехом, — должны быть удержаны вместе, антиномично. Это есть *conditio sine qua non*, которое христиане всегда могли найти в самых действиях, которыми определяется Церковь. Одним из этих действий было провозглашение Евангелия, Благой Вести. Другим было Таинство Благодарения, Великая Евхаристия, которая учит нас: Ты хочешь понять, что есть что? Конечно, ты можешь купить словарь, энциклопедию. Хочешь узнать о человеческом теле? Тогда купи анатомический атлас...И так далее. Но если ты действительно хочешь узнать о чем-то в этом мире, начни с принесения Богу благодарности за эту вещь. Тогда ты не впадешь в ересь редукции человека к экономике и сексу, природы — к детерминизму. Тогда ты узнаешь, что человек стал человеком не потому, что он изобрел колесо, как бы это колесо ни было важно. Не потому, что он *Homo sapiens*, и не потому, что он открыл Аристотелеву логику. Он стал человеком, когда он стал *Homo adorans*, человеком, приносящим благодарение. Человеком, который не говорит Богу: мне это причитается, по конституции мне всегда положено иметь это и то. Человек благодарящий — это тот, кто вдруг восклицает: «Исполнены небо и земля славы Твоей!» Если бы только мы вернулись из нашего отпадения, наших компромиссов, нашей меланхолии, нашего дешевого оптимизма к духовному кислороду космического благодарения, которое одно лишь дает нам точки отсчета, контекст для нашего бытия, преобразая это всем известное «метро, работа, баиньки»! Если бы только мы могли вернуться ко всему этому, — а ресурсов у нас, слава Богу, хватает, — мы не были бы тогда пассивными участниками все растущей поляризации: либо утопия, либо уход от действительности. (Под «мы» я разумею верующих, тех, для которых Бог еще не перестал быть реальностью). Мы стали бы ак-

тивными участниками спасения мира; мира, сотворенного Богом; мира, павшего грехом; мира, который искупляется для тех, кто верует в искупление.

*Беседа состоялась в Гринвилле, Делавар, США,
22 мая 1981 года.*

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ересь, утверждавшая, что во Христе мы не получили полноту откровения, что откровение не закончено, но находится в процессе завершения действием Святого Духа. Основатель монтанизма, Монтан, отвергал иерархическую организацию Церкви. Монтанисты отличались нетерпимостью и нравственным экстремизмом.

² Такая практика существует в протестантских и католических церквях на Западе.

³ Мысль о том, что многие современные идеи суть не что иное как христианские истины, сошедшие с ума, принадлежит английскому писателю Г. К. Честертону (1874–1936).

⁴ Американский публицист и преподаватель богословия в Гарвардском университете, особенно популярный в 70-е годы как проповедник так называемого «богословия освобождения».

⁵ Так называемые «события мая 1968 года» были широким политическим и социальным движением протеста, начавшимся во Франции и развернувшимся в Европе весной 1968 года.

⁶ Адольф фон Гарнак (1851–1930) – протестантский богослов и историк, специалист по раннему христианству.

⁷ Дэвид Стокман – директор по вопросам американского бюджета в начале 80-х годов.

⁸ Нэйдер, Ральф (род. в 1934 г.) – американский экономист и адвокат, известный своей защитой потребителей от злоупотреблений бизнесменов.

⁹ Организация, созданная в США в 60-е годы, во время войны во Вьетнаме, дававшая возможность альтернативной военной службы на добровольных началах в странах третьего мира.

*Перевод с английского и примечания
ЛАРИСЫ ВОЛОХОНСКОЙ-ПЕВЕАР*

ДИСКУССИЯ О МОНАШЕСТВЕ

*Из переписки отца Василия Зеньковского
с сестрой Иоанной Рейтлингер**



1.
отец Василий – сестре Иоанне

Дорогая сестра Иоанна,
То, о чем я хотел знать более конкретно Ваше мнение, касается монашества. Два вопроса: 1) какую задачу *ныне* можно ставить монашеству, 2) возможно ли осуществление этой задачи только путем монашества? Если да, то этим дается *Канон* монашества. Но если

* Из московского архива с. Иоанны Рейтлингер. Письма не датированы, но, по всей вероятности, относятся к 1946 г. Название переписки было дано самой сестрой Иоанной. Публикация и примечания Никиты Струве.

задача, ставившаяся монашеству, может быть выполнена и вне его, тогда каков же смысл монашества?

Вам известно, что я 1) чту монашество в прошлом; 2) считаю, что монашество ныне не имеет особой, лишь в нем достижимой задачи; 3) не отвергаю *повторения прошлого*, но это есть просто *повторение* за неумением найти новые формы. Не знаю, известно ли Вам, что новые формы христианского делания (не монашество, которое осуждено в старой форме на вымирание), я вижу в институте «диаконалис» (и диакон) и их общежития согласно уставу и будут новыми «монастырями». Пишу вперед свои мысли, чтобы в своем письме имели и их в виду.

Да хранит Вас Господь,
Священник В. Зеньковский

2.

сестра Иоанна – отцу Василию

Дорогой о. Василий!

Вопрос чрезвычайно интересный. Меня удивляет прагматизм постановки его в данном Вашем письме.

Надо сказать, что я различаю два понятия – монашество и монастырь.

«Монашество», по-моему, есть состояние, путь личного спасения, путь вообще, наравне с путем брака. В этом смысле оно не может никак быть «повторением прошлого»(!), а есть непрерывно совершающееся творчество жизни. И онтологическое состояние человеческого существа, получающее освящение в (таинстве) постриге, которое имеет не практическое лишь значение (как «институт» – для земной жизни), но для века будущего (как и брак в веке, хотя и сказано, что там не будут «ни жениться, ни замуж выходить»).

«Монастырь» же есть институт – и вопрос, нужен ли монастырь сейчас и не есть ли он повторение прошлого – может быть поставлен. К сожалению, исторически эти два понятия так срослись, что трудно отдрать одно от другого – поэтому вряд ли приму второй

постриг, так как весь чин его написан применительно к монастырю, хотя дух его дышет ведь совсем иным – апокалиптическим – воздухом). Но ведь таковы 80% нашей церковной жизни – увы! увы! – и расшевелить этот застой реформой не хотят даже самые живые и передовые церковные люди!

Из сказанного ясно, что при такой постановке не может быть речи для меня о ~~Свѣтѣ~~ монашества. Мое личное монашество сочетается, например, с художественной жизнью, которая ни в какие формы общежития не вливается, и м. б. и дает мне эту особую точку зрения и открывает такое понимание. М. б., это понимание дает и наша эпоха, и пора бы всем это увидеть. Во времена Гоголя все так напутано было историческими формами, что ему это не могло прийти в голову, а как бы это могло быть хорошо для него!

Что касается диаконисс, то весьма и весьма сочувствую этому институту, и если что имеете сообщить об этом – все мне интересно, но я вижу здесь не противопоставление, а возможное сопоставление. Мне о них, к сожалению, мало известно, были ли у них общежития, каков был их устав?

Не знаю, достаточно ли полно ответила я Вам, но надеюсь на Ваше ответное письмо на мои пункты, к которым прошу отнестись с наибольшим вниманием; думаю, что исчерпать это в одном письме и не требуется.

Ваша во Христе сестра Иоанна

Сама я, так же как в вышеупомянутом вопросе о чине пострига, очень страдаю от всех тех форм в монашестве и монастыре, которые суть повторение, – и жажду творческих новых форм, но в самом монашестве, а не на стороне, и не в вопросе внешнего служения. Но где реформаторы и где реформа?! Я уже пережила эту надежду и больше не ищу, как не стыдно сознаться.

Письмо прилагаю, чтобы легче было следить за ходом дискуссии.

3.

отец Василий – сестре Иоанне

Дорогая с. Иоанна,

С большим опозданием отвечаю на Ваши замечания о монашестве. Прежде всего давайте заранее исключим всякую *мифологию*, *придуманную* монахами о том, что они в «ангельском» чине, что постриг есть таинство (решительная мифология). Реальны только обеты, те решения воздерживаться от жизни пола, от приобретения. Внутреннее же делание, которое должно заполнять жизнь монаха, — разве оно менее нужно и ценно для мирянина? *Возникновение* монашества, как действительного (физического и духовного) бегства от мира, было понятно в 4 веке; столь же понятно, и законно «общежительное монашество», как стремление (Василия Великого, а за ним Церкви) «упорядочить» бегство от мира. Понятно, что быстро последовавшее обмирщение монашества вызвало к жизни строгие уставы... Монашество, конечно, сохраняет свой *смысл* не через постриг (который есть не что иное, как свидетельство перед Церковью о решимости жить «по иному» — т. е. вне брака, вне мирских забот), *смысл* монашества — в личном, индивидуальном «отходе» от мирских сует. Большинство людей слишком слабы, чтобы по *внутреннему* решению идти путем подвига, — потому *в помощь им* (в укрепление воли) хорош постриг, с переменной имени, с особой одеждой и т. д. Но самая суть монашества сохраняется до тех пор, пока живо стремление быть вне мирской стихии. Как очень хорошо сказала мне мать Бландина¹, что, приняв постриг, она вышла из *социально неопределенного положения* и нашла свое место в жизни. В Moisenay² (как и на Валааме) я чувствовал у его обитателей степень «отхода» от мирской стихии (увы, и они нуждаются в мифологии, что они в «ангельском чине»), но если бы с ними был человек без пострига, без перемены имени и монашеского одеяния (напр. Леночка Гирс)³, разве она *по существу* не то, что и мона-

хини Moisenau? Не пора ли признать, что историческое значение монашества кончилось уже: они вынесли на себе и подарили идею духовного делания, — но после того как они это раскрыли, стало ясно, что это есть путь обязательный для *всех* христиан. Ни о чем другом не должен священник заботиться, как приучать своих духовных детей к духовному деланию, без чего невозможна самая жизнь во Христе. Позвольте повторить то, что я сказал в Moisenau, когда был у них: задача монастыря — «упраздниться», дабы все ценное в монашестве зацвело во всем христианстве.

Итак, мое мнение: 1) как повторение прошлого, как привычная форма монашество имеет *Церковь*, но не больше; 2) по существу пора признать выделение из всей массы христиан тех, кто ищет духовного делания, неверным и вредным. Надо внутри христианского общества группировать более живые натуры, более активные, чтобы в таких содружествах вести примерную жизнь и благовествовать другим; 3) пора признать, что подлинное в монашестве *стоит вне вопроса брака*. И те, кто в браке, и кому не дал Господь иметь свою семью, одинаково должны жить в чистоте. Гнушение полом (столь частое в монашеской <...> (? *монашеских житиях*)) есть неправда; путь чистоты труден и в браке и вне его, он есть по существу путь одухотворения естества. Если нет брака — надо соблюдать чистоту так же, как и в браке; 4) нужна горячая проповедь духовной жизни, частого (сравнительно, т. е. не чаще 1 раза в неделю) причащения Св. Таин, при обязательной предпосылке молитвенного правила.

Боюсь, что во мне разгорается лишь отталкивание от монашества, ибо вижу крайнюю и вредную неправду в мифологии (о том, что постриг есть таинство, т. е. благодатное осенение, что монахи — ангельский чин, точно человечность не включает в себя ангельский чин!)

Да хранит Вас Господь,

С любовью, свящ. В. Зеньковский

4.

сестра Иоанна – отцу Василию

Дорогой о. Василий!

Мне немного досадно, что Ваше письмо — не ответ на мое (кстати, захватите оба первых письма, пожалуйста, с собой ко мне), так как я очень ценю диалог, и не люблю монолога, и в нашей переписке хотела бы приближаться к первому.

Если я сказала, что монашество не есть внешний «институт» — а внутреннее устройство, верней, призвание души, то конечно не в том смысле, что только монахам следует «заниматься» духовной жизнью. Кто же спорит с тем, что духовная жизнь одинаково нужна как мирянину, так и монаху??!!

Но что монашество есть *решение* вести жизнь *безбрачную* — это основа, и если Вы считаете что не в этом дело, то, по-моему, просто не стоит больше спорить. Одно дело — чистота (в браке ли или вне брака), другое — брак или не брак — тут уже против очевидности.

Конечно, монашество по заданию есть девственничество. То, что монахами становятся вдовы и т. д., — это уже не есть основная первичная его идея. Чем же это мешает тому, что кто-нибудь еще лучший девственник вне монашества?! И м. б. он, не будучи монахом, — скорей будет стоять на «озере стеклянном» (в Апокалипсисе), чем многие, давшие обет и так или иначе (делом или недостаточным вдохновением этого подвига) не исполнившие его.

Насчет «мифологии» — я совсем не согласна. Всем известно, что постриг был до известного века также как и погребение — таинством. Тем, что он не включен в наше время в число таинств — Церковь только, по-моему, выправляет тот неверный уклон и какую-то почти «ересь» монашества, которую она пережила в пору его расцвета, когда вне его просто не видели пути спасения. Кроме того, в церковной жизни нет такой резкой границы между таинством и тайнодействием, и все в ней — тайнодействие.

Для меня вся эта, по-Вашему — «мифология» монашества имеет большое значение, и в ней я вижу глубину его, но формы внешние его жизни в современности меня не удовлетворяют, и я считаю, что надо было бы их сильно изменить и найти новые. Чин пострига именно страдает больше всего прагматизмом и ударением на практической стороне (обещание не выходить из данного монастыря и т. д.) — у католиков и у англикан больше мистической стороны. (Почему-то у всех, кто в сущности ведет монашеский образ жизни, но не постригается по тем или иным причинам, всегда какое-то раздражение на монашество, будто ему досадно, что его подвиг не получил здесь «названия»! Но это в скобках).

Что постриг есть (благодатная) помощь Церкви для решения идти этим путем — совершенно согласна. Что доказывает пример Леночки Гирс — не совсем поняла. Только то, по-моему, что ей гораздо трудней, духовно неуютней, она как бы лишена того мистического дома, кокона, которого взыскует ее душа. Что задача монашества — «упраздниться», дабы иметь большую возможность заняться тем, чему мешает мирская суета, — совершенно согласна. Но я думаю трудно возражать против того, о чем еще апостол говорит — «о скорбях по плоти», которые уже в наше время достигли таких размеров, что, на мой взгляд, семейная жизнь, много детей — стало прямо подвигом. Вот что надо исключить (а не «мифологию» о постриге) — идею превосходства одного пути над другим. Но надо однако признать, что практически брачными узами *большой частью* связывают себя люди по естественному стремлению естества, тогда как монашеский путь выбирают по духовному вкусу. Конечно, это первый момент. Дальше, допускаю, может и часто бывает обратная пропорциональность, и тогда подвиг семейной жизни может далеко превзойти «подвиг» монашества, который уже может совсем не быть подвигом, а очень удобным для современной жизни устройством.

Мне кажется, что самая жизненная форма современного монашества есть тайный постриг. М. б. эта

форма и смягчает то, что Вы называете «выделением» из всей массы христиан, и по Вам — вредное.

Думаю, что диакониссы могут быть и наряду с этим, и это очень важно — поднять о них вопрос. Напр., мать Мария⁴, по моему, когда постригалась, брала форму монашескую, потому что вопрос о диакониссах очень не выяснен и не выработан, а в сущности ей бы надо было быть диакониссой. Но говорят, что даже вел. княг. Елизавета Феодоровна⁵, как ни домогалась — не могла добиться восстановления этого чина. Очевидно, это задолго до нашего времени.

Мне близко в Вас то, что Вас отталкивает в монашестве «повторение прошлого», меня тоже именно это отталкивает больше всего от монастыря. Хотела бы знать, как Вы понимаете и как относитесь к схиме о. С. Четверикова⁶?

Мне хотелось бы еще побеседовать с Вами на эту тему, так как считаю <её> далеко не исчерпанной.

Неделю тому назад у нас была служба архиерейская — 2 архиерея — которая произвела на меня ужасное впечатление. По-моему, это все делается для того, чтобы отучить людей молиться и затуманить всякое понятие и чувство Евхаристии. Зачем это все не изменить? Потому так много и сектантов. Виделось мне задача монашества в некоем духовном творчестве, которое так невероятно нужно в данный момент (больше хлеба). И здесь я не считаю, что оно в свое время его нашло, дало мирянам — и точка. В том-то и беда, что оно необходимо должно обновляться, и этого никто у нас не может понять. Вот недавно мне одна католичка дала книгу Thibon⁷ — просто мысли о Боге, о творении, о человеке *современного нам человека*. Ее прямо ешь, такие книги и такой опыт нам нужен, и должны были бы давать новые монахи и священники...вместо того чтобы... Но тут выступает на сцену трагедия современной жизни, ее вопиющая нужда — и монахи и священники погружаются в помощь несчастным своим братьям — мирянам. И нельзя возразить против этого. Потому что это любовь! И в этом могут и проявляются по-своему

специфические стороны монашества, как например нестяжание и проч. Согласно я с Вами в том, что требуется перебрать, *заново поставить вопросы*, что бегство от мира в том виде, в котором оно было в 4 в., потеряло свой смысл, и все же есть какой-то смысл в «иночестве», пусть даже и в том, что оно всякому христианину напоминает, что всякий есть инок в мире, что только «по иному» можно любить и надо полюбить мир. Недаром, напр., именно Иоанн Златоуст, будучи монахом, так хорошо богословствовал и рассуждал о браке.

Тут есть диалектика жизни, от которой невозможно отказаться, и невозможно прагматизировать.

Что гнушение полом часто и слишком часто встречается в монашестве – с этим я не спорю, еще хуже, что 50% наших монахов были homosexual'ны по природе, но ведь не это же идея монашества. Как-то мне хочется все упростить, так же, как и одежды, и выявит-ся тогда, в чем его сущность.

Вы очень верно употребили слово «разгорается» (про свое отталкивание от монашества) – только отталкивание не «разгорается» – разгорается недоброе отношение и искушение. Конечно, есть что-то колющее в этом выделении на фоне общего подвига жизни, но это историческое наследие, которое надо как-то изменить, сейчас, когда христианская семейная жизнь стала действительно не меньшим, если не большим подвигом.

Но не будут Ваши содружества таким же «выделением» *из общей христианской массы*? Включите ли Вы в них также и семейных людей, или только диаконов? Это мне не ясно.

Это письмо пролежало у меня больше недели, так как я хотела его переписать, сократив и изложив яснее – но оказалось, что это свыше моих сил, поэтому передаю его так, как есть.

с. И.

Я могла бы приехать к Вам какнибудь вечером, назначьте пожалуйста, но не раньше пятницы.

5.

отец Василий – сестре Иоанне

Дорогая сестра Иоанна,

Простите, что с таким чрезвычайным опозданием отвечаю на Ваше письмо. Я рад, что по ряду пунктов Вы согласны со мной. И 1) о том, что простое повторение прошлого не может сообщить монашеству большой ценности. Надо показать, что монашество нужно именно современному христианскому миру. Вы согласны 2), что «бегство от мира» стало если не пустым, то фиктивным. Впрочем в нашей большой (*больной*) России, может быть, вновь зацветут монастыри в глухих местах. Ведь всегда есть потребность у ряда измученных людей найти *retraite* с церковной жизнью. 3) Вы согласны, что монашество не есть «лучший» или «превосходнейший» путь христианской жизни.

Хотелось бы отклонить подозрение (по отношению к себе), что критическое отношение к монашеству вытекает из того, что, ведя монашеский образ жизни, но не имея «радости пострига», я (или мне подобные) раздражаюсь с особенной охотой против монашества. Может быть, есть такие случаи, но я лично не завидую монашеству и всячески берегусь его. А «мифологию» отрицаю не для того, чтобы «сбросить ореол» с монашества, но потому что то, что я называю «мифологией», *застылает самим монахам глаза*. Для меня в центре христианской жизни стоит подвиг борьбы с собой, преображение себя (не во имя «идеала», а во имя Христа). Я не знаю (или почти не знаю) внутренней жизни монахов, чтобы судить, насколько эта основная задача остается у них на первом месте, но по себе (как священник) боюсь, что это остается лишь в принципе у них так, а не в живой динамике души. Скажу о себе, как священник: священство есть особый благодатный дар *vo*

мне, но мое «я» и священство во мне *не тождественны*. Между тем я с ужасом чувствую, как во мне все больше и больше идет тенденция к отождествлению, — точно я думаю и чувствую и делаю все «как священник». Священство есть *таинственный дар*, прежде всего таинственный и страшный для меня самого. О, если бы мне навсегда сохранить самое острое ощущение этого страха и даже ужаса перед священством во мне!...И я боюсь, что в монашестве (даже если считать постриг таинством) наступает успокоение, *точно с постригом произошло онтологическое изменение* в самом человеке. С постригом должно быть труднее, а не легче! Между тем, общая (?) психология у монахов, они точно за стеной...Да, психологически (т. е. в самосознании) они за стеной, но онтологически они над миром, вне его, т. е. обнажены от естественной благодатности. Вот этот психологизм, это воображение себя за стеной *и есть мифология*, ибо мы (миряне и священники, живущие в мире) *больше за стеной*: нас ограждает свет и тепло мира...

Но Вы переносите центр тяжести на девственность как «сущность» мира. Я бы против этого не только ничего не возразил, но даже очень рад был бы распространению *такого* монашества. Но это догматически и исторически не отвечает тому, что видела и видит в монашестве Церковь. Девственничество *не есть цель* монашества, а естественное *следствие* отречения от мира (ведь в постриге входит *отречение* — сознательно и громко произносимое — от мира).

С другой стороны, если для чистоты и сохранения девственности нужны громкие обеты об этом перед людьми, то я готов бы приветствовать это, но тогда при чем же «ангельский чин» и мифология «ангельского чина».

Пол в человеке остается огнем палящим, и в монашестве, как свидетельствуют патерики, тут идет ожесточенная борьба. Тут страшно много напутано — и по распутству в мире и по тайному гнушению полом.

Еще одно — где бы прочитать о том, что в Церкви первоначально постриг считался таинством? Подозре-

ваю, что это считалось таинством *в том* распространенном смысле, при котором всякая молитва переходит в таинство.

Да будет с вами Господь,

Прот. В. Зеньковский

Я по пятницам вечером свободен (от 8 $\frac{3}{4}$ в.), но не в ближ. пятницу 18-го, а в следующую и далее), соберитесь как-нибудь ко мне.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мать Бландина (1897–1974) — дочь известного земского и политического деятеля Владимира Андреевича Оболенского, приняла монашеской постриг в 1937 г.

² Местечко в 50 километрах от Парижа, где в 1938 году обосновалась женская монашеская община, которую возглавила мать Евдокия (Мещерякова). В 1947 г. община переселилась в Бургундию (село Бюсси), где существует и поныне.

³ Елена Гирс (род. в 1901 г.) — дочь посла в Вене, всю свою жизнь жила без прикрепления к определенной общине.

⁴ Мать Мария (Пиленко-Скобцова) (1891–1945), стремилась найти новые пути монашества в миру. Погибла мученической кончиной в лагере Равенсбрюк.

⁵ Великая княгиня Елизавета Феодоровна (1864–1919) — основательница Марфо-Мариинской обители, погибла мученической кончиной в Алапаевске, причислена к лику святых.

⁶ Отец Сергей Четвериков (1867–1947) был женатым священником, после смерти жены принял постриг, оставшись приходским священником и духовником РСХД. Схиму принял после Второй мировой войны.

⁷ Густав Тибон (1901–2000) — французский католический писатель из крестьянской семьи, отшельник, автор ряда религиозно-философских книг.

*Международная конференция
«Образование и семья
в постатеистическом обществе»*

*Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра,
19–24 сентября 2002 г.*



Митрополит Киевский и вся Украины
ВЛАДИМИР

**Христианская семья —
залог благополучия общества**

Если сегодня, когда история христианства перешагнула через свое двухтысячелетие, мы зададимся вопросом, каков же главный вклад его в человеческую культуру, то, почти не задумываясь, можем ответить: идеал всеобъемлющей любви как основы человеческого бытия.

Красной нитью проходит идея христианской любви через тексты Нового Завета, ее не устают восхвалять, воспевать, всесторонне изучать и прививать к сознанию человека отцы и учителя Церкви на протяжении всей прошедшей истории. В XX в. секуляризованное и предельно технизированное человечество вдруг остро ощутило дефицит любви, приведший его на грань самоуничтожения, к пределам атомного и экологического апокалипсиса. И здесь, на краю пропасти,

ему не мешало бы вспомнить и, может быть, в последний раз вслушаться в слова Нагорной проповеди, прозвучавшие более чем две тысячи лет назад: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклиняющих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:43–44).

Две тысячи лет большая часть человечества знает и на множестве языков повторяет эту, казалось бы, до бесконечности простую формулу духовного и социального бытия, но общественное сознание, увы, до сих пор не может вместить в себя ее смысла и тем более реализовать на практике. Напротив, XX век, пожалуй, превзошел все прошедшие времена по бесчеловечности и жестокости, по изощренности в изобретении все новых и новых «врагов» и средств массового уничтожения, по беспрецедентному росту человеконенавистничества. Как здесь не помянуть добрым словом всех тех, кто на протяжении многих столетий неустанно трудился над идеалом Божественной Любви, преодолевая неимоверное, а часто и жестокое сопротивление противников, и укрепляя себя Павловой заповедью: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим 12:21).

Ведь любовь, и об этом знают и подвижники, и супруги, — это состояние предельной собранности нашей личности, открытой и обращенной к другому. Когда я обращаюсь сердцем к сердцу другого и начинаю прозревать его глубину, мне становится видимой и моя глубина, наделенная всем неведомым нам богатством любви Божией. Всякая красота тварного мира, открываемая нами, вызывает в нас желание стать свидетелями о ней. Любовь всегда «слагается в весть» о благословении Господнем, ибо суть ее — видеть личность другого, когда нашему зрению становится доступным какой-то проблеск того, что открыто лишь любви Божией. Такое видение другого дает человеку брак как начало благословенной семейной жизни.

Христианское учение брак признает союзом, в котором мужчина и женщина принимают на себя обязанность неразрывно жить вместе всю свою жизнь как муж и жена, взаимно восполняя себя при решении религиозно-нравственных запросов и помогая друг другу в житейских нуждах. Подобная взаимосвязь создает те благоприятные условия, в которых рождаются и воспитываются их дети.

Православная Церковь, кроме того, усматривает в Таинстве Брака духовную тайну, которая становится доступной сознанию супругов как тайна единения Господа Иисуса Христа с Церковью. Поэтому брак рассматривается ею как особое Таинство, сопряженное с действием благодати Божией. Особый вес в христианском браке придается духовно-нравственному элементу, основанному на принципе свободного соглашения супругов, по которому муж является главой этого союза, а жена – его другом, помощницей и участницей во всех обстоятельствах совместной жизни.

Свой взгляд на сущность и значение брака в жизни верующих людей Церковь основывает на свидетельстве Священного Писания. Согласно ему, христианский брак представляет собой союз мужа и жены, благословляемый и даруемый людям Богом. Через благословение брак становится делом честным во всех отношениях, и ложе его нескверное служит ко благу рождения детей и воспитания их в послушании Богу (ср.: Евр. 13: 4).

Сотворив первого человека – Адама, Господь открывает ему суть жизни и поведения в раю. Отныне Адам призван возделывать и хранить сад Эдемский, соблюдая заповедь: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь (Быт. 2:15–17).

Заповедью возделывать и хранить рай Господь давал человеку свободу творчества, а право есть от всякого дерева в саду потенциально давало ему энергию жизни любить Бога, быть Ему благодарным и преданным.

Заповедью же запрещающей Господь вводил в эти «дела чести» разумную умеренность как знак покорности Ему со стороны людей. Та же разумная мера в отношениях нравственных ставилась на вид человеку созданием ему подобного существа — жены. И тогда Господь сказал: «Не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2:18). Одиночество могло тяготить Адама, лишая его самых близких и понятных средств для всестороннего развития его личности в любви и послушании Богу.

И тогда создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену и привел ее к человеку. И сказал человек: «вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа (своего)...и будут (два) одна плоть» (Быт. 2:23–24). Поступив так, Господь благословил их, сочетав в единый брачный союз. «Плодитесь и размножайтесь, — сказал Он им, — и наполняйте землю...» (Быт. 1:28). Благословенное соединение мужа и жены в одном существе и единстве жизни составило тайну брака. «Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут (два) одна плоть» (Быт. 2:24), — так определил Господь суть этой тайны.

Богоучрежденный союз брака, таким образом, явился необходимым условием единения Адама и Евы. Глаголом «прилепится» Священное Писание отобразило тесное объединение их физических и духовных интересов на основании любви к Богу, Его заповедей и благословения. Такая двуединая любовь несла им радость и единство совместной жизни.

При первом браке в раю наметились и внешние формы созидания брачного союза. Бог приводит Еву к Адаму и тем, по Иоанну Златоусту, являет Себя Другом жениха. Адам, со своей стороны, с готовностью принял Еву, сказав: «Она будет называться женою» (Быт. 2:23). Жизнеутверждающим моментом этой формы стало благословение Божие людям. Причем благопожелания Господа Бога сочетавшимся столь значительно, что человек не смеет коснуться их жизненно

важной сути, по слову Христа: «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк. 10:9).

История ветхозаветного человечества показывает, что верующие люди ценили благословение Божие на брак, которое воспринимали из уст родителей, а потом и священников. В тайну супружеской жизни они стремились проникнуть подобным благословением, ибо им утверждалась естественная природа брака — единый непрекращающийся союз двух лиц разного пола.

Святой апостол Павел, просвещенный светом благодати Божией, в союзе брачном усматривает тайну великую (Еф. 5:32), в которой благословение Божие прикровенно и необходимо ведет сочетавшихся браком к познанию Христа и Его Церкви.

Составляя единую плоть, супруги имеют и одну душу, взаимной любовью пробуждая друг в друге усердие к благочестию. Ибо «супружество, — говорит святитель Григорий Богослов, — более привязывает к Богу, потому что имеет больше побуждений обращаться к Нему... Кто обязан заботиться о милой супруге и детях, тот рассекает более обширное море жизни, ему нужна большая помощь Божия, и он сам взаимно более любит Бога».

Святитель Иоанн Златоуст сравнивает брачный союз христиан с гнездом, в котором мать вскармливает птенцов для того, чтобы они научились безопасно летать, когда у них окрепнут крылья и появится сила, а не оставались бы в нём навсегда. «Господь, — говорит Иоанн Златоуст, — искони влек нас к Небу и указал нам путь, ведущий туда... Показав это, Он оставил нас на долгое время в этом мире и браке, как в гнезде. Когда же у нас в течение долгого времени возросли крылья добродетели, то Он, придя, стал тихо и мало-помалу выводить нас из здешнего жилища, научая парить в Горнем. Таким образом, ...поистине благородные, любящие свет, с великой легкостью покинув гнездо, взлетают на высоту и достигают Небес, отказавшись от земного».

Преподобный Анастасий Синаит, следуя древней святоотеческой традиции, усматривает подобие Пресвятой Троицы в первой человеческой семье: нерожденный Адам есть образ безначального Отца, рожденный Сиф — Единородного Сына, исшедшая из Адама Ева — Святого Духа: «Именно не имеющий земного виновника своего бытия и нерожденный Адам представлял образ и подобие безначального виновника всего Вседержителя Бога и Отца, рожденный же сын его представлял образ рожденного Сына и Слова Божия, а происшедшая от него Ева означала исходящее лицо Святого Духа».

Но если семья является лишь подобием Святой Троицы, связанным с Божественною жизнью благодатью Божией, то отношение семьи к Церкви еще более тесно. Семья не есть лишь подобие Церкви. По своему идеалу семья есть органическая часть Церкви, есть сама Церковь. Так же, как кристалл не дробится на аморфные, уже некристаллические части, а дробится лишь на части омиомэрные или подобно-целые, и мельчайшая часть кристалла будет все же кристаллом, семья, и как часть Церкви, есть все же Церковь.

Климент Александрийский называет семью, как и Церковь, «домом Господним», а Златоуст прямо и точно называет семью «малой церковью».

Райская семья совпадает с Церковью, ибо другой Церкви человечество тогда не имело, а христианская Церковь есть продолжение Церкви райской, причем в ней новый Адам — Христос заменяет Адама ветхого (1 Кор. 15:22). Этим объясняется, почему Новый Завет и древнейшая христианская литература изречения Священного Писания, имеющие отношение к браку, относят к Церкви, и наоборот.

Внутренней близостью семьи и Церкви объясняется и тот факт, что в Священном Писании обычно церковные отношения рисуются в терминах семейного быта. Такие термины не какие-то поэтические метафоры, как иногда думают, а имеют для себя основание в объективном существе вещей. Отношения Бога

и ветхозаветной Церкви обыкновенно рисуются под образом брака, жениха и невесты, мужа и жены. И в Новом Завете Христос постоянно говорит о Себе как о женихе, женихом называет Его и Иоанн Креститель, а Церковь постоянно является по отношению к Нему в образе Его жены или невесты. «Скажу еще и то, — пишет Златоуст, — что это (то есть брак) есть таинственное изображение Церкви».

Сама Церковь есть «дом Божий» (1 Тим. 3:5), «дом Христов» (Евр. 3:6), «дом духовный» (1 Пет. 2:5) и сопоставляется с домом семейным (1 Тим. 3:4). Деятельность Церкви называется домостроительством (Еф. 2:22). В этом доме апостолы и пастыри Церкви — отцы (1 Кор. 4:15; 1 Тим. 2:8; Флп. 2:22), члены Церкви — их дети (Рим. 8:29; 1 Кор. 5:11; Еф. 6:23 и др.). Самое название «церковь» по более вероятному словопроизводству (от *Kiriakon*) означает «дом Господень», как бы вид семейного дома.

Святость христианского брака делает его непохожим на любой брак, заключенный вне Церкви, ибо благодатью Божией он становится «камнем», на котором из семьи создается, как уже было сказано, домашняя церковь (Кол. 4:15) — «церковь по существу своей жизни». Именно церковность дает семье те крылья, с помощью которых можно воспарять в Горний мир и питать семейную жизнь благодатной любовью к Богу и друг к другу. Церковность преподносит им ключ к целомудренным пожеланиям и печать необходимой привязанности, открывающие дверь к преображению «душевного тела» семьи в «тело духовное».

Христиане вступают в брак для создания христианской семьи. Христианская семья представляет союз, при котором царят дружественные отношения, взаимная поддержка и помощь, общее участие в молитвах, Таинствах, в радостях и горестях, — словом, совместный труд с целью сделать жизнь лучше, легче, благочестивее, спасительнее.

Супружеское соединение в принципе должно быть обращено к «избранию» и созиданию той новой жизни,

которую мы уже несем в наших телах. Брак становится очагом эроса, зажженного в нас любовью Божией, той, что не только «движет солнце и светила» (Данте), но прежде всего непрерывно творит жизнь. В этой обращенности к новому творению и соучастию в нем исполняется одно из основных его предназначений. Но оно никогда не может быть ни приказом, ни предписанием. «Женщина спасается чадородием», — как говорит апостол Павел (1 Тим. 2:15), ибо отвечает «да» изначально заложенному в ней, от Бога ей данному благословию жизни. «Женщина, когда рождает, — говорит Иисус, — терпит скорбь, а когда родит, то не помнит себя от радости, потому что родился человек в мир» (Ин. 16:21). В этой радости есть не только плотское, но и царственное, от Царства Божия проистекающее начало, радость встречи с существом, в котором, по дивному выражению апостола Павла, «изобразился Христос» (Гал. 4:19). И потому деторождение есть не только исполнение Божия Завета «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1:28), но и вид служения Богу, неотъемлемого от брачной жизни. Это служение, связанное со многими тяготами, вносит в брак и радость благословения, как и ту «скорбь», которая сопряжена отнюдь не только с муками рождения.

Брак — это возможность для супругов постоянно открывать что-то друг в друге, заново узнавать друг друга. В этом смысле семейную жизнь можно сравнить с жизнью религиозной, с Богообщением. Внешние формы нашего общения с Богом изо дня в день одни и те же. Мы читаем одни и те же молитвы, приходим на одну и ту же Литургию — все это остается неизменным в течение всей нашей жизни. Но при этом, если мы серьезно и глубоко живем религиозной жизнью, мы каждый раз открываем в привычных словах новый смысл и новое содержание. И Бог открывается нам через эти молитвы и богослужения всякий раз по-иному, по-новому. Каждая Литургия, каждая встреча с Богом в молитве — это некое открытие. В Богообщении нет ничего однообразного, рутинного, будничного, обы-

денного. Так и в браке. В нем супруги, несмотря на то, что привыкают друг к другу, узнают привычки, способности и возможности друг друга, тем не менее, не перестают открывать друг друга, и их совместная жизнь не перестает быть праздником ежедневного откровения, обретения чего-то нового и прекрасного в близком человеке. Свежесть взаимного восприятия в таком браке не проходит, не исчезает. Семья полноценна, когда в ней есть дети. Дети – равноправные ее члены. С появлением в семье детей закладываются основы новых семейных отношений. Плоть от плоти своих родителей, дети наследуют от них здоровье, природные дарования. Они нуждаются в доставлении им пищи, одежды, условий для благополучного проживания. Особенно для них важно интеллектуальное и религиозно-нравственное воспитание. Родители-христиане учат детей с младенческого возраста вере, молитве, основам христианского вероучения и нравственного закона Христова, развивают в них послушание, любовь, смирение и многие добродетели, необходимые для пребывания в единстве с жизнью Церкви.

Воспитывая детей, родители воспитывают и самих себя, ибо присутствие детей часто служит уздой против распущенности, несдержанности, требует обдуманности и труда, чтобы жизнь упорядочить, удовлетворить материальные и духовные запросы и потребности членов семьи.

Попутно отметим, что если говорить о браке сегодня, то необходимо признать, что происходит последовательное отсечение его от верности Богу, союза с Богом и любви к Нему. Теперь часто любовь становится общественным культом, спортом, производством, набирающим обороты с помощью СМИ, и, благодаря определенным условиям современной жизни, застрахованной от забот о потомстве.

Отношения между мужем и женой, родителями и детьми составляют ядро семейных отношений. «Семья, – пишет святой епископ Феофан Затворник, – это общество, в котором под одной главой [семья] уст-

раивает свое внешнее благосостояние для внутреннего. Достигается оно согласованным отправлением различных дел».

В подлинно христианской семье взаимоотношения родителей должны соответствовать идее христианского брачного союза и исключать все, что может оскорбить чувства детей.

Ребенок растет не только физически, но и духовно. Он чувствует, наблюдает, обобщает, классифицирует свои наблюдения, мыслит, ищет удовлетворения своим потребностям, пробует и упражняет силы. У него развивается темперамент, характер; на каждой ступени развития в нем формируются свои мысли, вкусы, свои интересы. В большей или меньшей мере, но у него появляется опыт взаимодействия с миром Божиим, с голосами совести, долга, ответственности, чести. Так шаг за шагом формируется «я» ребенка.

Подрастающему человеку предстоит жить и работать в обществе, найти друзей, участвовать в общественной деятельности, осознать себя гражданином своего Отечества, членом Святой Христовой Церкви. Общение со взрослыми дает ему права, но налагает на него и обязанности, требует жертв, обязывает искать примирения своих прав с правами других, уметь управлять желаниями. Он постепенно учится общежитию.

Семья являет собой общежитие многих своих членов. Способностью к мирному сожитию определяется нормальный строй семьи. Дети – равноправные члены семьи. Жизнь семьи общая. У взрослых есть свои права, есть они и у детей. У взрослых есть обязанности, и у детей они есть, посильные им, соответствующие их возрасту. Они учатся в семье порядку, труду, дружелюбию, правдивости и честности. И достигается это тем легче и прочнее, чем разумнее жизнь взрослых, чем она проще, чем больше в ней любви, чем более она облагорожена трудом, основана на благочестии и благодатной жизни.

Семейная жизнь создает общие интересы, в понимании которых нет розни, хотя могут быть разногла-

сия, и соглашения, в достижении которых нет места главенству и честолюбию, а есть совесть и поддержка. Горести и радости делятся, невзгоды бодро переносятся, труд чередуется отдыхом, беседами, общими развлечениями. Любовь и взаимное уважение составляют атмосферу семьи. Дети – радость и надежда семьи. Их заблуждения и ошибки осуждаются, но без гнева. На любовь здесь отвечают любовью, уважением.

Созидаемые таким образом семьи растят честных и добропорядочных граждан Отечества, благочестивых членов христианских общин.

НИКИТА СТРУВЕ

Христианский брак как пророческое служение

Прошу прощения за несколько громкое заглавие моего выступления: оно от высоты христианского учения о браке на фоне того кризиса, который претерпевает институт брака в нашем предельно секуляризованном веке (да и кто знает, достигнут ли предел «секуляризации» или ей суждено еще углубляться). В этом смысле «пост-атеистическое общество» бывших коммунистических стран, где более полувека сама мысль о Боге вытравлялась из сознания людей, и наше западное общество, все более и более секуляризованное, мало чем отличаются друг от друга по религиозному невежеству, по расшатанности вековых устоев, в первую очередь, брака и семьи. Одного показателя достаточно: в парижском округе 10 лет назад треть браков кончались разводом, ныне это уже половина, что соответствует данным по России.

В пределах христианского мира радикальная перемена во всем, что касается половых отношений, брака, семьи, произошла после первой мировой войны: сначала на востоке, в коммунистической России после победы марксизма, затем распространилось по Европе с севера, из Швеции, где восторжествовала гедонистическая форма социализированного капитализма. В обоих случаях перемена сопровождалась или прямым отрицанием религиозного начала в человеке, или его предельным ослаблением. Впоследствии появились и «технические причины», облегчившие и усилившие эту перемену в нравах: массовое распространение все более и более безотказных и безвредных противозачаточных средств.

Социалистическая идеология принципиально подрывала семью. Энгельс считал, что единобрачие про-

изошло от желания единиц, сосредоточивших богатство, передать его своему потомству. В марксистской перспективе дети принадлежат не столько родителям, сколько обществу, т. е. в конечном итоге, государству.

Всякая революция поначалу освобождает человека от наложенных обществом или им самим ограничений. В первые годы Октябрьской революции легче было развестись, чем переменить квартиру. Но вскоре государство наложило свою руку на частную жизнь граждан и пыталось ее отрегулировать. Любовь между мужчиной и женщиной не была предвидена марксистской идеологией, она принадлежала к тем обширным областям человеческой жизни, о которых марксизм не задумывался. Единственное, к чему могло прийти рационально организованное государство, это к регуляции любовных отношений. Любовь по талонам в определенное время, назначенное властью, было мастерски изображено Е. Замятиным в романе «Мы». Ближе всего к этому карикатурному идеалу подошел марксистский Китай в годы культурной революции, определив обязательный возраст для брака (27 лет для мужчин, 25 для женщин) и строго запретив половые отношения до положенного срока. Затея эта, имевшая, помимо идеологических причин, и стремление ограничить деторождаемость в перенаселенной стране, естественно, оказалась неосуществимой.

На Западе освобождение нравов произошло мирным путем. Во многом повинно было фрейдовское учение, точнее, его восприятие. Сам Фрейд, как известно, был верным супругом и хорошим семьянином, но его пансексуализм, объяснение всех психопатологических состояний сексуальными причинами было понято, не совсем правомерно, как призыв к половой свободе. Культ тела, телесного удовлетворения, включение секса в ряд потребительских объектов, возможность безнаказанности — в смысле последствий — привели к кризису семьи. Но у современного общества, как в былое время у марксизма, нет своей философии пола

и брака. Его отношение к этим вопросам складывается из суммы противоречивых, но как-то между собой уживающихся эгоизмов. И несмотря на то, что христианство в этой области может казаться устаревшим, отсталым, только у него мы находим стройное и вдохновляющее понятие о поле и браке. Вот почему в нашем общем секулярном мире христианский брак, т. е. заповеданное Христом единобрачие, можно назвать пророческим: он возвещает сегодня о некоей сверхобычной, трансцендентной реальности, идущей в разрез с расхожими понятиями и со все расширяющейся практикой. Но вспомним, что и в евангельские дни ученики были опечалены словами Христа о единобрачии, как слишком суровыми и невыполнимыми.

Христианское откровение предельно антиномично и само по себе (Бог и человек в одном лице), и в частности, в том числе в учении о браке. Христос требовал от учеников, желающих следовать за Ним, бросить все, быть ничем и никем не связанным: «кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14:26). Но, с другой стороны, первое чудо Христа совершено на брачном пире, а превращение воды в вино есть, несомненно, таинственный и таинственный знак преображения родовой естественности брака в иную, высшую реальность, в которой эрос не упраздняется, но сублимируется. В Своих словах Христос возводит единобрачие в абсолют: прелюбодеяние осуждается, даже если оно не совершено, в одной своей интенции: «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем...» (Мф. 5:28). Но обратно, женщину, взятую в совершенном прелюбодеянии и по Моисееву закону осужденную на смерть, Христос не осудил, отпустил, простил... (Ин. 8:30). Не имеем ли мы в этих, казалось бы, противоречиях, всю широту христианского отношения к жизни: с одной стороны, предельную требовательность чистоты, цельности, с другой — предельное снисхождение

к тем, кто эту цельность и совершенство не достигают или нарушают, т. е. ко всем нам.

У апостола Павла та же антиномичность. Сам он был безбрачен, советовал, правда, не настойчиво, следовать его примеру, но в то же время возвел брак — соединение мужа и жены во единую плоть — до предельного идеала, до подлинной сакрализации, уподобив брак наивысшему соединению, доступному на земле — союзу любви или в любви между Христом и Церковью: «жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, ибо муж глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же спаситель тела... Мужья любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь, и предал Себя за нее... (Еф. 5:22, 23, 25). Часто эти слова порождают бесплодные споры о подчинении жен мужьям, будто бы узаконивающем неполноправие. Но новизна и глубина учения ап. Павла не в понятии подчинения, более традиционном в те времена, чем в наши дни, а в аналогии, проводимой между брачным союзом и единством Христа с Церковью. «Всякому мужу глава Христос; жене глава муж; а Христу глава — Бог» (1Кор. 11:3). Эти слова ясно придают иное значение понятию «подчинения», уже не формальное, не авторитарное, а порядковое и мистическое. «Тайна сия велика, — настаивает апостол, — я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя» (Еф. 5:32). Через полстолетия великий свидетель Христов, Игнатий Антиохийский повторит слова ап. Павла уже без всякого упоминания о подчинении.

В Первом послании к Коринфянам ап. Павел не менее четко определяет равенство в браке между мужем и женой: «Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена» (7:4). Тут уж нет и речи о каком-либо подчинении, а об обоюдной равной ответственности друг за друга.

В мудрых практических советах ап. Павла живущим в браке нет и намека о том, что брак сводится к родовому началу: «Не уклоняйтесь друг от друга, *разве* по согласию (подчеркнуто нами, тут тоже не подчине-

ние, а равенство), на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» (1Кор. 7:5). Как видно из этих слов, для ап. Павла половая жизнь в браке подлежит аскезе сама по себе, а не определяется ритмом деторождения. Позволю себе здесь привести поразительно реалистичный комментарий свт. Иоанна Златоуста (в его проповеди на 50-й псалом): «так как многие, имея женщин честных и чистых, от них уклоняются против их чувства и желания, что может привести их (женщин) к прелюбодеянию, он (ап. Павел) говорит: пусть каждый пользуется своей женой. И ему не стыдно, он приходит и садится на ложе день и ночь, задерживает мужа и жену, и таких соединяет, и голосом громким кричит «не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию». Ты хочешь уклониться? Убеди мужа, чтобы у него было два венца: целомудрие и согласие...ибо где мир, целомудрие цветет; где раздор, там целомудрие отсечено от своего корня...»

Как мы видим, ни ап. Павел, со свойственной ему лапидарностью, ни свт. Иоанн Златоуст, со свойственной ему изобразительной велеречивостью, не боялись касаться вопросов пола, и не с отрицательной стороны, а с положительной.

Как все сотворенное, половое начало в человеке подвержено закону греха, т. е. злу, разделению, извращению. «В грехе роди мя мати моя» — вздыхает псаломпевец, распространяя греховность на все человеческое естество. Но это не означает, что половое начало само по себе греховно. Хотя не все богословы с этим согласны, но библейский рассказ о сотворении позволяет считать, что пол был создан до грехопадения. Одно несомненно: половое начало, эрос — одна из великих сил в человеческом естестве и назначение его многообразно, как многообразны его проявления. Биологически, оно инстинкт, ведущий к размножению рода, но одновременно и дар жизни, соучастие с Богом в творении; психологически, оно затрагивает или окрашивает всю область чувств, от физиологической

чувственности со всеми ее стадиями, вплоть до познавательных функций. Ярко сказал Розанов: «связь пола с Богом, — большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом»¹.

Половое начало тогда греховно, когда выпадает из общего состава человека, становится автономным, тем самым извращаясь; еще хуже, когда оно абсолютизируется. По остроциничному слову Бомарше: «Пить без жажды и предаваться любви в любое время, вот что нас отличает от других зверей». Но, обратным образом, именно от зверей человек отличается способностью подчинить половое влечение высшим ценностям, включить его в целостное задание жизни. Сказать «пол есть любовь» было бы неправомерно, но несомненно половое начало, эрос участвует в той или иной степени и в творчестве, и в любом движении любви, будь то к земным реальностям, или к небесным. Бесполое существо, если таковое мыслимо, было бы существо безлюбое.

Монах, отказывающийся ради единого на потребу от брачной жизни, не в силах отказаться от полового начала, но аскезой, воздержанием, устремлением к горнему, направляет эрос на высшее, и тем самым преображает его. Даже в монашеских судьбах сохраняется потребность или стремление, уже не во плоти, но в духе, восполнить себя, свою однополость, в другом: вспомним отношения между св. Франциском и св. Кларой, преп. Серафима с сестрами Дивеевской обители, преп. Амвросия Оптинского с Шамординской, не говоря о ранних, кельтских смешанных или соседствующих мужских и женских общинах.

Не одинаково, но сходно призываются христиане к преобразению пола, эроса, через брачную жизнь, через взаимную жертвенную любовь (а подлинная любовь только и может быть жертвенной). О равночии монашеского и брачного пути лучше всех писал о. Сергей Булгаков: «Девство и брак как два пути целомудрия с преодолением пола, — в одном случае брачной аскетикой и деторождением, а в другом активным блюде-

нием девства, отказом от половой жизни, — не только оба сосуществуют в Церкви, но должны быть поняты и приняты в их антиномической сопряженности. В силу последней, будучи противоположны, они в то же время взаимно друг друга предполагают...Односторонне утвержденное как единственное, каждое из этих начал становится не просто односторонностью, но и ересью. Одно не должно уничтожать другого»².

Мы уже видели, согласно христианскому благовестию, любовь есть взаимный дар друг другу. Вступающий в брак отдает себя всего — свое тело, свою душу, свою жизнь — другому (он уже в них не властен) и получает в дар от другого его тело, его душу, его жизнь. Это выхождение из себя, эта взаимоотдача, по подобию отношений Христа и Церкви, и выше, по подобию внутри-троичных отношений, это созидание любви, и есть смысл, цель и путь брака, даже если в родовом отношении он остается бесплодным, — от этого он не становится меньшим браком, хотя сопряжен с большими трудностями, но часто и с большей любовью.

Естественным образом взаимная жертвенная любовь выходит из возможного на себя замыкания общей жертвой двоих — третьему, детям. Сознательный отказ от детей есть, конечно, грех себялюбия вдвоем, как и слишком ограниченное деторождение, но тут, как во всех частностях, не должны иметь место никакие внешние, слишком определенные предписания. Щедрость родителей должна определяться только ими самими, по совести и по согласию. Замыканию на себя подвержены и семьи, составляющие органическое целое, которые могут выродиться в многосоставную монаду, довлеющую себе. «Семьи, я вас ненавижу», — воскликнул в начале XX века французский писатель Андре Жид, выражая этим отталкивание от некоторой самодостаточности благополучных и, по крайней мере, внешне счастливых семейств. Семья, как и всякая община, стоит перед двойной опасностью: слишком большая открытость ее размывает, слишком большая замкнутость превращает ее в помноженный эгоизм.

Мы все знаем и видим: брак, понимаемый как единобрачие, подвержен различным искушениям в своем осуществлении, от возможного распада, реальных или духовных измен, до самодовлеющего семейного эгоизма.

Но было бы неправильно, глядя на то, что сейчас происходит в мире, заключать, что христианский брак не осуществим. Даже страшные показатели, приведенные в начале, — один развод на два брака — в нашем постхристианском обществе звучат не так зловеще, если посмотреть на них с положительной стороны: они означают, что 50% браков удерживаются, и это при том, что число людей «оцерковленных», т. е. посылно живущих верой и Церковью, как на Западе, так и в России, не превышает 5 процентов от всего населения.

Христианский брак осуществим даже в самых своих высоких требованиях. Человек призывается жертвовать себя целиком другому. В этом смысл и оправдание добрачной чистоты, девственности. Ее мы призваны блюсти не ради отвлеченных правил, а ради другого, которому отдаем себя в целостности. Требование это кажется жестким, особенно в наших распатанных условиях (хотя не следует идеализировать прошлое с его фарисейством), но оно должно оставаться в качестве нравственного идеала, наряду с другими требованиями чистоты и целомудрия, далеко не всегда и не всеми исполняемыми, по ограниченности человеческих сил. Но вот в требовании девственности мы имеем яркий пример его осуществления в лице великого богослова и праведника Алексея Хомякова. Хомяков дал обет матери, что сохранит девственность до брака, что и исполнил: женился 30 лет, а затем был в семейной жизни светло счастлив (если не считать смерти двух малолетних детей и преждевременной кончины жены).

Об исполнимости христианского брака в его целом задании, свидетельства многочисленны. Святитель Иннокентий Московский (он стал епископом после вдовства и многих лет семейной жизни) считал, что «брак это уголок на земле небесного рая». Позволю себе привести полученное мною, без малого 50 лет на-

зад, письмо-поздравление ко дню моей свадьбы от Татьяны Сергеевны Франк (жены известного философа): «...мне хочется тебе сказать несколько слов. Ты многое знаешь, но как раз тут — в этом случае ты ничего не знаешь. Брак великая вещь, брак это как бы монастырь, это есть борьба великодушия, смирения, все на пользу любимого, это не легкое дело, но дело, которое приносит огромные плоды. Прожив в великом счастье (было бы неправдой сказать, что никогда не было размолвок, мы были бы не люди в таком случае) 42 года с Семеном Людвиговичем, я получила неза заслуженное огромное подтверждение этого в последние дни его жизни...»

Подтверждение исполнимости христианского брака давало на многочисленных примерах Русское Христианское Студенческое Движение, где в отличие от внецерковных или околоцерковных слоев, вера и супружеская верность шли бок о бок и казались непринужденной, естественной нормой.

Супружеская верность, от случая к случаю, носит разную степень единства. Отец Сергей Булгаков полагал, что единобрачие не значит, что «духовная любовь или дружба мыслима только в одном единственном случае — напротив, она может быть многочастна и многообразна, но любовь, соединяющаяся с плотским общением, должна быть единственной в своем роде»³. Отец Александр Ельчанинов куда радикальнее относился к единству душ: «Настоящая любовь ощущает как измену и как вину перед любимым человеком — всякое удовольствие, всякое сильное впечатление, пережитое отдельно, всякое общение с другими людьми, даже факт приятия пищи приготовленной чужими руками»⁴. Эти два полярных высказываний свидетельствуют о разнообразии в подходах к заповеди и к реальности единобрачия.

«Уголок земного рая на земле» — христианский брак всегда не легок, подвержен различным соблазнам, как полна соблазнов и искушений любая христианская жизнь — она всегда риск. В наши дни, когда тор-

жествуют гедонизм и мнимо легкая жизнь, христианский брак, достойно и светло прожитый, имеет еще и значение свидетельства, «пророческого служения» миру»; он — знак высокого призвания человека, созданного Богом для блага на земле и для вечного блаженства, и жертвой Христа спасенного от греха и тления. Но, как всякое свидетельство, чтобы быть увиденным и услышанным миром, оно должно быть предельно смиренным и скромным.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В. Розанов. *Уединенное*, Москва: — Русский путь, 2002. С. 180.

² Прот. С. Булгаков. *Утешитель*, Париж: —Имка-Пресс, 1936. С. 378.

³ Там же. С. 376–377.

⁴ Записи. Москва: — Русский путь, 2001. С. 48.

Некоторые проблемы передачи культурного и вероучительного предания в современных условиях

То обстоятельство, что сегодня во всем мире, отнюдь не только в наших «постсоветских», ergo «постатеистических» обществах, передача в семье и школе религиозных и культурных традиций наталкивается на небывалые трудности, слишком очевидно. Отношения поколений, разумеется, никогда в сей юдоли печали не были и не могли быть безоблачными; но таких острых противоречий между юношескими субкультурами и всей суммой культурного наследия мир еще не видел. Будучи искренним приверженцем усилий, направленных на преодоление тоталитарного прошлого, я, однако, вынужден был неоднократно обращать внимание отечественной и европейской общественности на слишком частые факты инструментализации соответствующего императива не только для поколенческого сведения счетов, но и для отказа от исторической памяти вообще: когда, скажем, в Австрии подсказ средств массовой информации требует ради окончательного разрыва с нацизмом не чего иного, как всенародно предпочесть Моцарту и Бетховену – heavy rock. Все остальное – авторитарно, тоталитарно, репрессивно.

Интересно, что в качестве факторов коллективной болезни Альцхаймера (т. е. распада памяти – одной из самых устрашающих болезней современности) современный ультранационализм выступает в парадоксальном согласии с современным ультралиберализмом и ультраглобализмом: если для последних историческая память есть помеха для перевоспитания человечества, направленного на скорейшее стирание всех на-

ционально-культурных идентичностей и, так сказать, «диснейлендизацию» всякого *couleur local*, то сегодняшний шовинизм хочет творить свои мифы, уже не приспособляя их, как это делалось вчера, хотя бы к внешним деталям исторических данных, но в обстановке полного и откровенного «беспредела». (Примером последнего в моем отечестве может служить теория Фоменко, упраздняющая мировую историю; но везде найдутся свои примеры).

Психология наших современников, ориентированная на медиальную «информацию», становится нечувствительной прежде всего к нюансам. В области религиозной это дает шансы наиболее глупым вариантам двух крайностей, снова связанных друг с другом парадоксальной связью: с одной стороны, фундаментализма, с другой стороны, бездумнейшего секуляризма, самого бездумного ультралиберализма, даже не снисходящего до отрицания веры, а просто отказывающегося глядеть в ее сторону. Мы наблюдаем, в частности, повсеместно стремительное падение интереса к религиозной философии. Приведу пример нехристианский. Вспоминаю, как я во время первого посещения Израиля в 1988 г. при попытке упомянуть в разговорах с моими собеседниками имя знаменитого еврейского философа Мартина Бубера наткнулся на резко негативную реакцию с обеих сторон: для раввинов и для фундаменталистов это эстет-литератор, мастер секулярного философствования, вообще не имеющий права называться иудаистом, для секулярных интеллигентов — какой-то набожный зануда, которого хочется поскорее забыть. Каждый из нас понимает, что, скажем, Владимиру Соловьеву грозит у нас сходная судьба. Нужно заметить: религиозная философия — сфера, имеющая свои опасности, и возражения против отклоняющихся от православного предания тезисов философов вполне обоснованы. Но самый принцип религиозной философии, какие бы опасности он каждую минуту ни таил, совершенно необходим для того, чтобы существовал или был бы разработан язык, на котором вера раз-

говаривает со своим временем, а время о чем-то может спрашивать веру. В конце концов, какие бы у нас ни были возражения против Соловьева, против Бердяева, против отца Флоренского, против отца Булгакова, в них, во-первых, был импульс, действовавший на поколение и приводивший многих к вере. Во-вторых, это были люди, что бы мы о них ни говорили, доказавшие, что, когда их интеллигентская среда, а затем и массы, совершали свою апостасию, свое отступничество, они не принимали участия в отступничестве, не шли за своей средой или за массами. Готовность верующего человека следовать словам апостола Павла «не сообразуйтесь веку сему» — это очень важное свойство.

Во всяком случае, элементарное чувство реальности воспрещает нам видеть чудо выживания и возрождения веры в наших странах как благополучный возврат к устоям давних времен, позволяющий нам строить дело передачи веры так, как если бы с традиционным концептом несокрушимо православных наций ровно ничего не случилось, как если бы потрясенные глаза наших предшественников в вере не видели каких-нибудь восемь десятилетий тому назад зрелища самого массового отступничества, каковое было предсказано прав. Иоанном Кронштадтским и другими святыми провидцами, но обычному человеческому рассудку представлялось именно у нас совершенно невозможным. Тысячи и десятки тысяч мучеников и исповедников, сотни тысяч верующих, живших в те десятилетия с большей робостью, чем мученики и исповедники, однако не предававших веры, — великая наша радость; однако счет отступников шел на миллионы, и стоит задуматься о том, с какой поразительной легкостью происходило их отступничество: словно бы каждый из них лично был тут ни при чем — *«как все, так и я»*. Сегодня может показаться, будто принцип *«как все, так и я»* стал работать на веру; но это опасная иллюзия. Конечно, мы не можем не радоваться тому, что родителям, активно или хотя бы пассивно принявшим в свое время

доктрину воинствующего *безбожия*, так часто не удавалось внушить ее собственным детям, что и сами они, если дожили до постсоветского времени, находят, слава Богу, дорожку в церковь — и да примет Господь их покаяние! Но ведь бессилие их тогдашней атеистической позиции перед их собственными детьми — в социопсихологической перспективе — часть общей панорамы, на которой вообще почти ничего уже не «наследуется» детьми от родителей с такой само собой разумеющейся естественностью, как наследовалось прежде. Притом мы узнали и не должны забывать, насколько хрупко и удобопревратно в наше время даже и то, что кажется устоявшимся на века и даже тысячелетия. Для тех, кто верил вместе с Достоевским в свойство русского народа быть «народом-богоносцем», массовая апостасия раннесоветских лет была трагической неожиданностью; но ведь и совсем иное, противоположное событие — крушение советской идеологии — пришло тоже достаточно неожиданно, отчасти и для тех, кто его желал (и уж подавно неожиданно для экспертов по т. н. советологии). Тем более в начале нового столетия и тысячелетия приходится для начала отказаться от всякой ложной уверенности — и настроиться на ожидание неожиданного.

По слову Анны Ахматовой, «вместо мудрости опытность — пресное, / не утоляющее питье». Человечество едва ли становится по ходу истории мудрее; но оно становится, этого нельзя отрицать, опытнее. Это значит, что в глубинах подсознания также и у тех, кто сегодня вступает в жизнь и на уровне сознания совсем мало знает о прошедшем, остается бессознательная память о минувших разочарованиях, крушениях, фрустрациях. Наличие этой памяти в глазах, в интонациях речи отличает сегодня европейцев, особенно немцев и австрийцев с их опытом гитлеризма, отчасти англичан с их опытом распада империи, от более наивных американцев. И в нас не может не ощущаться то же самое. Стремительные переходы настроений одного и того же народа, когда еще в 1914 г. даже вечно оппо-

зиционные студенты в порыве патриотизма выходят на монархические демонстрации, а когда в 1917 г. монархия рушится, у нее не находится защитников, после разгорается и очень скоро гаснет любовь к Керенскому, а затем строй, конца коего ждали вначале совсем скоро, держится почти три четверти века и тает, когда никто этого не ждет, — разве они могут пройти бесследно? Скепсис накапливается и заявляет о себе все более агрессивно; перед его лицом жесты убежденности также становятся все резче, — но обоюдная резкость взаимных возражений оборачивается опасной симметрией.

Парадокс в том, что противоборство двух сил, — патетической индоктринации с одной стороны, критicismа и деконструктивизма с другой, — каждая из которых обещает шанс ограничить эксцессы противоположной, на протяжении последних веков, напротив, взаимно провоцирует эти эксцессы. Это довольно драматично, и это, пожалуй, неназываемый декрет современной культурной жизни. Люди не хотят нигилизма и бросаются в объятия самым странным доктринам. Люди не хотят самых странных доктрин и еще на несколько градусов повышают резкость всеобщего отрицания. Чтобы понять, о чем я говорю, вот несколько примеров. Пока господствовала наивно-авторитарная точка зрения, согласно которой все поведение подданного (в частности, во время войны) определяется присягой, данной своему государю, большой надобности в тотальной пропаганде, в общем, не было; лишь по мере того, как ее расшатывает критика, становится неизбежным основывать мотивацию поведения воина через систематическое очернение враждебного государства и народа, культуры и языка этого народа и т. п. Новые парадигмы утверждают себя постепенно. Московский генерал-губернатор Ростопчин уже в 1812 г. практиковал нечто вроде тотальной антифранцузской пропаганды, но в целом настроение было еще иным. «Узурпатор» Наполеон мог быть виновным и с точки зрения традиционного монархизма, и с более либе-

ральной точки зрения, как поработоритель народов: но это нельзя было всерьез распространить на воинов «Grand Armee», и недаром русский полководец Багратион за минуту до своей гибели на поле Бородинского сражения успел крикнуть похвалу врагу — бесстрашно наступавшим французским гренадерам: «Bravo, bravo!» Но по мере того, как критика идет все дальше в разрушении монархических парадигм, на смену им приходит национализм, все больше требующий негативного отношения к другой нации в целом. В 1914 г. лучшие умы Европы, включая отчасти и Россию, выстраивали пространные доказательства того, что вся философия, литература, музыка, все направление культуры противоположной воюющей стороны уже в течение веков заражены некоей злокачественностью; в подобном дискурсе участвовали такие умные авторы, как Томас Манн, такие искренние люди, как Честертон и Шарль Пеге. Русский философ Владимир Эрен, тоже человек незаурядной искренности, усматривает истоки дурных свойств прусской военной машины ...в философии Канта («От Канта к Круппу»). Между тем критика идет дальше, она развенчивает и классический национализм, и тут уже постановку промывания мозгов могут обеспечить только тоталитарные системы — либо нацистский расизм, либо большевистская доктрина о классах — окончательно абсолютизирующие и мистифицирующие деление на «наших» и «ненаших». Чем агрессивнее и нигилистичнее критика, тем наглее и насильственнее индоктринация, и наоборот; каждый новый виток заходит все дальше. Так воспитывается человеческий тип, с которым особенно трудно работать здравому христианскому учительству, потому что возможности скепсиса и возможности легковерия в нем не сдерживаются никакой устойчивой мерой. Как отмечал в свое время Честертон, тот, кто не верит ни во что, готов поверить во что угодно.

Я думаю, что в наше время христианское учительство особенно нуждается в твердом союзе с принципами интеллектуальной честности, требующей мышле-

ния ответственного и нюансированного, стимулирующей смирение без смиренных жестов и чувство меры, ставящей границы агрессивной риторике. Казалось бы, интеллектуальная честность — это светская, культурная ценность. Но не даром будущие святители Василий Великий и Григорий Богослов в юности своей, чуждаясь дорог праздных, знали только две дороги — в храм Божий и в Афинскую школу; одно хорошо сочетается с другим. Только бы истины, в том числе истины веры, не воспринимались молодежью наподобие лозунгов, какие скандируют хором. Совершенно необходимо приучать к отчетливости сознания, тем более, что наша вера, в отличие от всех других религий, например, от ислама, невозможна без живого чувства оттенков. Когда, к примеру, буддист говорит, что брак — это зло, тогда это лишено оттенков. Когда иудаист или мусульманин говорит, что брак — это обязанность каждого, это также лишено оттенков. Но когда мы говорим, что девственность выше, монашеское призвание выше, то это не значит, что брак не выше. Можно сказать — одно выше другого, другое не унижено превосходством первого. Этот пример показывает, насколько обильна наша вера нюансами, насколько сложен ее синтаксис.

Опасность заключается в том, что сегодня под действием телевизора и прочих подобных воспитателей люди разучиваются употреблять точку с запятой и ему подобные знаки препинания, которые предполагают возможность уточняющей оговорки, и все реже мы встречаем фразы, где посередине было бы некое «но». Это способность, которую надо заново воспитывать. И это одновременно императив культуры и необходимость для передачи нашей веры. Для меня символ различия между нашей верой и, скажем, исламом в том, что православный храм имеет в плане соединение прямых линий с полукругом-апсидой. Когда же мусульмане приходили, скажем, на Балканы, и переделывали церковь в мечеть, они обрубали апсиду, превращая прежние формы в прямоугольник. Когда мусульманин гово-

рит «Аллах акбар» (т. е. Бог велик), это в определенном смысле тавтология. Понятно, что Бог велик. Но когда мы произносим даже одно слово — Богородица, и это уже очень сложно. Слава Богу, наша вера очень проста в том смысле, в котором простота означает чистоту, означает возможность что-то сказать детям и простецам, но ни в каком другом смысле, в смысле упрощения или опрощения, которое проповедовал когда-то Лев Толстой, она не проста.

Мне кажется, что очень важная необходимость для воспитателей — самим соединить твердость с неупрощенным подходом. Современное цивилизационное состояние дает все возможности для упрощения (имеется в виду идеология современного ультралиберализма). С другой стороны, это мир, который называет себя либеральным, но который на самом деле очень для многого не оставляет места. Разговаривая с нашим временем, разговаривая с молодежью, для начала нужно задуматься, что мы готовы молодежному умонастроению, современному состоянию цивилизации, не погрешая против своей совести, уступить, где мы в нашем несогласии исходим из наших вкусов и т. д., и затем твердо знать, что дальше мы никогда и ни за что не уступим. Но все уступки, которые мы можем сделать, которые нам наша вера и наша совесть разрешают сделать, необходимо сделать, не дожидаясь того, пока эти уступки нас сделать заставят, а потом будут воображать, что мы просто дали слабину.

Мне также кажется, что очень важным и запущенным вопросом в передаче православного сознания молодому поколению является живое ощущение единства православного мира. Слишком часто православная идентичность связывается с национальными особенностями и вырождается в интерес к церковно-политическим мелочам. Но в любое время, и в особенности в наше, сознавать единство со всеми православными народами крайне необходимо.

Я думаю, что весьма острой проблемой, касающейся не только религиозного воспитания в семье или на

уроках Закона Божия, но и проповеди, и христианской литературы для более или менее широкого читателя, по сие время остается правильный тон по отношению к определенным сюжетам старинных благочестивых повествований. Нам строго велено не *быть детьми умом, но по уму быть совершеннолетними* (1 Кор. 14:20); верующему человеку абсолютно необходимо раз и навсегда понять различие между вероучительным авторитетным Преданием (с большой буквы и в единственном числе) — и народными преданиями (со строчной буквы и во множественном числе). Отсюда вытекает двойная обязанность учителя в самом широком смысле этого слова. Опасность проистекает с двух противоположных сторон. С одной стороны, более сведущие должны, прилагая усилия, разъяснить простецам, что вера отнюдь не обязывает их принимать каждую деталь религиозного фольклора как непререкаемую истину; это необходимо для того, чтобы никого не вводить в соблазн, чтобы не выставлять веру в смешном виде, и чтобы тем отчетливее осознавались непереступаемые границы настоящих истин веры, от которых нельзя отказываться, не нарушая верности вере. Полезно, чтобы верующие научались живо чувствовать различие между скупым и немногословным свидетельством канонических Евангелий, которое часто бывает загадочным и трудным для восприятия, как это свойственно правде жизни, — и декоративной чувствительностью апокрифов и легенд, заранее приспособленных к ожиданиям читательской аудитории. С другой стороны, даже и обоснованный скепсис верующего не может иметь такой же тембр, как реакция неверующего: в отличие от последнего, он понимает, что определенные сюжеты старинных рассказов, едва ли обладая правами фактического свидетельства, могут обладать ценностью символа, метафоры, притчи, наподобие иконографии древних икон и фресок; не будучи свидетельством Предания Церкви в строгом смысле слова, они принадлежат почтенной сфере религиозно-культурной традиции, их красота не чужда духовному смыс-

ду. Кроме того, существуют случаи спорные, когда такой сюжет не очень правдоподобен, но относительно его возможности или невозможности в принципе могут существовать различные мнения. По моему убеждению, тот, кто передает наследие веры, будь то старший в семье, школьный учитель, проповедник на амвоне или автор книги, должен научиться говорить примерно так: «есть еще такой рассказ...», или: «наши предки когда-то верили, что...», — и пересказать это так, чтобы собеседник, слушатель или читатель чувствовал, что повествование предлагается ему не затем, чтобы он поверил ему наряду с содержанием членов Символа веры, но затем, чтобы уловить, как в притче, его смысл, порадоваться красоте цветка, принесенного когда-то для украшения святыни, — и притом всё-таки не путать его с самой святыней. Мне кажется, что здесь весьма полезно вспоминать учение богословия Иконы — о почитании, воздаваемом Первообразу через отображение. Нельзя спутать отображение с Первообразом, не нарушив заповеди Декалога, строго возбраняющей идолослужение; и нельзя отказать отображению в почитании, не оскорбляя тем самым Первообраз.



Г. П. Федотов

Перевод Псалтири (36–45)*

Псалом 36

Псалом Давида

1. Не ревнуй о злодеях,
не завидуй творящим беззаконие.
2. Как трава, вскоре увянут они,
как зеленый злак, будут скошены.
3. Уповай на Господа и твори добро;
живи на земле и насыщайся изобилием ее.
4. Господом насладись,
и исполнит Он желание сердца твоего.
5. Предай Господу путь твой,
уповай на Него, и Он совершит все.
6. Изведет, как свет, правду твою
и справедливость твою, как полдень.
7. Повинись Господу и умоли Его.
Не завидуй преуспевающему в пути своем,
человеку законопреступному.
8. Отучись от гнева и ярость оставь;
не усердствуй делать зло.
9. Кто делает зло, те погибнут,
надеющиеся на Господа наследуют землю.
10. Еще немного, и грешника не станет;
будешь искать места его и не найдешь.
11. Кроткие же наследуют землю
и миром глубоким насладутся.

Продолжение. См. Вестник № 183 и 184.

12. Покушается грешный на праведного,
зубами скрежещет на него.
13. Но Господь посмеется над ним,
ибо видит, что пришел день его.
14. Грешники меч обнажили, лук натянули,
чтоб сразить нищего и убогого, пронзить правого
сердцем,
15. Меч их да пройдет их же сердца,
и луки их да сокрушатся.
16. Лучше малое у праведника,
чем великое богатство у грешников.
17. Ибо мышцы грешных сокрушатся,
праведных же укрепляет Господь.
18. Знает Господь пути непорочных,
и достояние их пребудет вовек.
19. Не посрамятся во время лютое,
и в дни голода насытятся.
20. А грешники погибнут, исчезнут враги Господни,
как тук агнцев, исчезнут в дыме.
21. Занимает грешный и не возвращает;
праведный же милует и дает.
22. Благословляющие Его наследуют землю,
а клянущие Его истребятся.
23. Господь направляет стопы человека
и благоволит к нему в пути его.
24. Когда упадет он, не разобьется,
ибо Господь поддержит руку его.
25. Был я молод и состарился,
и не видел праведника оставленного и детей его
просящими хлеба.
26. Всякий день дает милостыню праведный
и деньги займы,
и семья его будет благословенно.
27. Зла беги и твори добро,
и живешь вовек.
28. Ибо любит правду Господь и не оставит святых
Своих; вовек сохранятся они;
беззаконные же изгнаны будут, и семья нечестивых
погибнет.

29. Праведники наследуют землю,
будут жить на ней вовек.
30. уста праведного возвещают премудрость,
и язык его изрекает правду.
31. Закон Божий в сердце его,
и не преткнутся стопы его.
32. Высматривает грешник праведного
и ищет, как бы умертвить его.
33. Но Господь не оставит его в руке его
и не осудит, когда будут судить его.
34. Уповай на Господа и держись пути Его;
и Он вознесет тебя, и наследуешь землю; увидишь,
как грешники истребятся
35. Видел я нечестивца горделивого,
красующегося как кедры ливанские.
36. И прошел мимо, и вот нет его;
искал и не нашел места его.
37. Храни незлобие и соблюдай правду,
ибо дано будет потомство миротворцу.
38. Беззаконники же все истребятся;
остатки нечестивых погибнут.
39. Спасение праведных от Господа,
Он защитник их во дни скорби.
40. И поможет им Господь и избавит их,
освободит их от грешников и спасет их, ибо они
уповали на Него.

Псалом 37

1. *Псалом Давида. В воспоминание о празднике*
2. Господи, не в ярости Твоей обличай меня,
и не в гневе Твоем наказывай меня.
3. Вот стрелы Твои вонзились в меня,
и рука Твоя тяготееет на мне.
4. Нет целого места на теле моем от гнева Твоего,
нет покоя костям моим от грехов моих.
5. Беззакония мои свыше головы моей,
как бремя тяжкое отяготели на мне.

6. Смердят, гноятся раны мои
по вине безумия моего.
7. Я согнулся и поник до земли,
весь день хожу сокрушаясь.
8. Ибо чресла мои — сплошная язва,
и нет здорового места на теле моем.
9. Я изнемог и сокрушен вконец,
кричу от боли сердца моего.
10. Господи, пред Тобой все желания мои,
и вздох мой не утаится от Тебя.
11. Сердце мое трепещет, оставила меня сила моя,
свет очей моих, — и того уже нет.
12. Друзья мои и соседи отвернулись от язв моих,
и ближние мои стоят вдали.
13. Ищущие смерти моей ставят мне сети,
а замышляющие мне зло говорят о погибели,
целый день строят козни.
14. А я, как глухой, не слышу,
как немой, не открываю рта.
15. Я стал как человек, который не слышит
и стоит безответный.
16. Но на Тебя, Господи, уповаю,
Ты услышишь, Господи Боже мой.
17. Сказал я: пусть не восторжествуют враги мои;
когда поскользнется нога моя, они величаются надо
мною.
18. Я близок к падению,
скорбь моя всегда со мною.
19. Беззаконие мое я знаю,
и сокрушаюсь о грехе моем.
20. Враги же мои живут и крепнут,
и умножились ненавидящие меня безвинно.
21. Воздающие мне злом за добро оклеветали меня
за то, что я ищу правды.
22. Не оставь меня, Господи Боже мой,
не удаляйся от меня.
23. Поспешి на помощь мне,
Господь спасения моего!

Псалом 38

1. *Начальнику хора Идифуму. Псалом Давида*
2. Я сказал: буду блюсти пути мои, чтобы не согрешить языком моим; наложил запрет на уста мои, когда грешник предстоит предо мною.
3. Онемел я и смирился, даже о добром молчал, и вернулась скорбь моя.
4. Растопилось сердце во мне и в мыслях моих разгорелся огонь; говорил я языком своим:
5. Скажи мне, Господи, кончину мою и число дней моих, какое оно, чтобы знать мне, каков век мой.
6. Как пяди отмерил Ты дни мои, и век мой ничто пред Тобою; воистину, суета вся жизнь человеческая.
7. Ходит человек подобно призраку; суетится напрасно, собирает сокровища, и не знает кому.
8. И ныне кто упование мое? не Господь ли? от Него все естество мое.
9. От всех беззаконий моих избавь меня; на поругание безумному Ты отдал меня.
10. Я онемел и не отверзал уст моих; ибо Ты так соделал.
11. Отведи от меня удары Твои; от мощи руки Твоей погибаю.
12. Обличая за беззакония, Ты наказал человека, и осталась, как паутина, душа его; суетен всяк человек.
13. Услыши молитву мою, Господи, и внемли молению моему, о слезах моих не умолчи; ибо странник я у Тебя и пришелец, как и все отцы мои.
14. Отпусти меня, чтобы мне отдохнуть, прежде чем я отойду и не будет меня.

Псалом 39

1. *Начальнику хора. Псалом Давида*
2. Упованием уповал я на Господа, и Он внял и услышал молитву мою,

3. Из оврага страданий, и из тины болотной вывел меня, поставил на камень ноги мои и направил стопы мои.
4. И вложил в уста мои песнь новую, хвалу Богу нашему. Увидят люди и убоятся, и будут уповать на Господа.
5. Блажен человек, чье упование на имя Господне, кто не взирает на суету и на неистовство лжи.
6. Много чудес сотворил Ты, Господи Боже мой, кто уподобится Тебе? О чудесах Твоих и промышленности Твоем я хотел возвестить и поведать, — но умножились они превыше числа.
7. Жертвы и приношения не пожелал Ты; Ты отверз мои уши; всесожжений и жертвы за грех не взыскал.
8. Тогда я сказал:
вот иду; в свитке книжном написано о мне:
9. Волю Твою, Боже, хочу сотворить, и закон Твой в самом чреве моем.
10. Правду Твою возвещал я в собрании великом, не преграждал я уст моих. Ты знаешь, Господи.
11. Правды Твоей не скрывал я в сердце моем, истину Твою и спасение Твое возвестил, не утаил милости Твоей и истины Твоей пред сонмом людей.
12. Ты же, Господи, не лишай меня щедрот Твоих: милость Твоя и истина Твоя да охраняют меня вовек.
13. Напали на меня беды без числа; одолели меня беззакония мои, видеть их не могу: их больше, чем волос на голове моей; сердце мое оставило меня.
14. Благоволи, Господи, избавить меня; Господи, на помощь мне поспеши.
15. Да постыдятся и посрамятся все ищущие души моей; да обратятся вспять и постыдятся желающие мне зла.
16. Да покроются вскоре стыдом говорящие мне:
«так и надо ему!»
17. Да возрадуются и возвеселятся о Тебе все ищущие Тебя, Господи, да повторяют: «Велик Господь», любящие спасение Твое.
18. Я же нищ и убог, но Господь печется обо мне; Ты помощник мой и защитник мой; Боже мой, не медли.

Псалом 40

1. *Начальнику хора. Псалом Давида*
2. Блажен, кто печется о нищем и убогом,
в день бед избавит его Господь.
3. Господь да хранит и животворит его,
да подаст на земле счастье ему и не предаст его
в руки врагов его.
4. Господь да поможет ему на одре болезни его;
все ложе его Ты перевернул в болезни его.
5. Сказал я: Господи, помилуй меня, исцели душу мою,
ибо согрешил я пред Тобою.
6. Враги мои зло говорят обо мне:
когда он умрет, и погибнет имя его?
7. Навещающий меня ложь говорит; сердце его слагает
неправду в себе; вышедши вон от меня, он разносит
ее.
8. Шепчутся обо мне враги мои,
замышляют злое против меня.
9. Слово преступное молвили обо мне:
«вот он спит, не встать ему более».
10. Человек, с кем был я в мире, на кого надеялся, кто
ел хлеб мой, поднял пяту на меня.
11. Но Ты, Господи, помилуй меня,
воздвигни меня, и я воздам им.
12. По тому узнаю я о благоволении Твоем,
если враг мой не восторжествует надо мной.
13. Меня же за непорочность Ты избрал
и поставил пред Тобою навек.
14. Благословен Господь Бог Израилев от века
и до века: буди, буди!

Псалом 41

1. *Начальнику хора. Учение. Сьнов Кореевых*
2. Как томится олень по источникам вод,
так томится по Тебе, Боже, душа моя.

3. Жаждет душа моя к Богу крепкому, Богу живому:
скоро ли стану пред лицом Божиим?
4. Слезы были хлебом моим день и ночь,
говорили мне всякий день: где Бог твой?
5. Вспоминая, изливаю душу мою: как входил я в
селения дивные, в дом Божий,
среди кликов радости и славословий, среди
праздничного шума.
6. Что унываешь, душа моя? что смущаешь меня?
уповай на Господа, буду еще славить Его,
Спасителя моего и Бога моего.
7. Во мне смутилась душа моя:
но вспоминаю о Тебе с земли Иорданской
и Ермонской, с горы Цоар.
8. Бездна бездну призывает шумом пучин Твоих:
все воды Твои и волны Твои прошли надо мной.
9. Явит днем Господь милость Свою,
воспою ночью песнь Ему, мольбу вознесу Богу
жизни моей.
10. Скажу Господу: Ты заступник мой, почему Ты
забыл меня? Зачем я хожу сетуя, и оскорбляет
меня враг?
11. Сокрушая кости мои, поносят меня враги мои;
повторяют мне всякий день: где же Бог твой?
12. Что унываешь, душа моя? Что смущаешь меня?
Уповай на Господа. буду еще славить Его, Спасителя
моего и Бога моего.

Псалом 42

1. Суди меня, Боже, и рассуди тяжбу мою:
от народа нечестивого, от человека неправедного
и лукавого избавь меня.
2. Ибо Ты, Боже, крепость моя, почто отринул меня?
Зачем я хожу сетуя, и оскорбляет меня враг?
3. Пошли свет Твой и истину Твою:
и поставят меня и возведут на гору святую Твою,
в обители Твои.

4. Приступлю к жертвеннику Божию, к Богу, веселящему юность мою, на гусях буду славить Тебя, Боже мой, Боже мой.
5. Что унываешь, душа моя? что смущаешь меня? Уповай на Господа, буду еще славить Его, Спасителя моего и Бога моего.

Псалом 43

1. *Начальнику хора. Учение. Смысл Кореевых*
2. Боже, ушами нашими слышали мы, и отцы наши поведали нам о том, что совершил Ты во дни их, дни древние.
3. Рукою Своею Ты истребил народы, и вселил их; паразил племена и изгнал.
4. Не своим мечом завоевали землю они и не мышца их спасла их, но десница Твоя и мышца Твоя, свет лица Твоего, ибо благоволил Ты к ним.
5. Ты все тот же, Царь мой и Бог мой, даруй спасение Иакову.
6. С Тобою избодаем рогами врагов наших; во имя Твое растопчем восстающих на нас.
7. Не на лук мой я уповаю, и меч мой не спасет меня.
8. Но Ты спас нас от врагов наших и ненавидящих нас посрамил.
9. О Боге похвалимся всякий день, имя Твое будем славить вовек.
10. Но отринул нас Ты и посрамил нас ныне, и не выходишь с полками нашими.
11. Ты обратил нас в бегство пред врагами, и ненавистники наши разграбляют нас.
12. Ты отдал нас, как овец, на съедение, и среди народов рассеял нас.
13. Ты продал свой народ за бесценок, и не возвысил цены его.
14. Ты отдал нас на поношение соседям нашим, на посмеяние и поругание живущим окрест.

15. Сделал нас притчей среди народов,
люди кивают головой на нас.
16. Весь день срам мой предо мною,
и стыд покрывает лицо мое
17. От слов оскорбителя и клеветника,
от взоров врага и гонителя.
18. Все испытали мы,
но не забыли Тебя, и не нарушили завета Твоего.
19. Не отступило вспять сердце наше,
не уклонились стопы наши с пути Твоего,
20. Когда Ты поразил нас в земле бедствия,
и покрыла нас тень смерти.
21. Если забудем имя Бога нашего
и возденем руки к богу чужому,
22. Не взыщет ли Бог с нас?
Он ведает тайны сердца.
23. Но за Тебя умерщвляют нас каждый день,
почитают за овец, обреченных на заклание.
24. Восстань же, Господь, что спишь?
Пробудись, не отринь навсегда.
25. Почто отвращаешь лицо Твое?
забываешь нищету нашу и скорбь?
26. Душа наша брошена в прах;
прилипла к земле утроба наша.
27. Восстань же, Господь, помоги нам
и избавь нас имени ради Твоего.

Псалом 44

1. *Начальнику хора. На музыкальном орудии Шошан.
Учение. Сынов Кореевых. Песнь любви*
2. Рождается в сердце моем высокое слово;
песнь моя о Царе; язык мой трость книжника-
сорописца.
3. Ты прекраснее сынов человеческих,
излилась благодать из уст Твоих; и благословил Тебя
Бог вовеки.
4. Препояшь меч у бедра Твоего, Сильный,
славою Твоею и красотой Твоей.

5. Поспеши, и воссядь на царство в истине, кротости и правде: и дивно наставит Тебя десница Твоя.
6. Остры стрелы Твои, Сильный; народы падут пред Тобою; стрелы твои в сердце врагов Царя.
7. Престол Твой от Бога вовек;
жезл правды — скипетр царства Твоего.
8. Ты правду возлюбил и беззаконие возненавидел; и помазал Тебя Бог, Бог Твой, елеем радости превыше собратьев Твоих.
9. Смирна, алой и кассия — одежды Твои, в чертогах слоновой кости Ты веселишься.
10. Царские дочери в чести у Тебя;
стала царица по правую руку Твою, в одеждах золотых и многоцветных.
11. Слушай, дочь, и смотри и приклони ухо твое; забудь народ твой и дом отца твоего.
12. И возжелает Царь красоты твоей,
ибо Он господин твой, и ты поклонисься Ему.
13. И дочь Тира придет с дарами;
богатые из народа к Тебе вознесут мольбы.
14. Вся красота дочери царской внутри;
одежда ее шита золотом.
15. Приведут к Царю дев вслед за нею;
подруг ее приведут к Тебе.
16. С ликованием и весельем придут они,
вступят в чертог Царя.
17. Вместо отцов Твоих будут сыновья Твои;
Ты поставишь их князьями по всей земле.
18. Помяну имя Твое в род и род;
будут славить Тебя народы вовек.

Псалом 45

1. *Начальнику хора. Сынов Кореевых. На музыкальном орудии Аламоф. Песнь*
2. Бог нам прибежище и сила,
скорый помощник нам в бедах.

3. Не устрашимся же,
когда трясется земля, и горы движутся в сердце
морей.
4. Пусть шумят и бушуют воды,
трясутся горы от могучей руки Его.
5. Потоки рек веселят град Божий;
осветил селенье Свое Вышний.
6. Бог посреди его, он не колеблется;
Бог поможет ему на рассвете.
7. Взволновались народы, дрогнули царства;
подал голос Свой Вышний, задрожала земля.
8. Господь воинств с нами,
заступник наш Бог Иакова.
9. Придите и ведайте дела Божии,
чудеса, что сотворил Он на земле:
10. Усмирил брани до конца земли,
сокрушил лук, сломал оружие, и щиты пожег огнем.
11. Остановитесь и познайте, что Я — Бог ваш:
вознесусь среди народов, вознесусь на земле.
12. Господь воинств с нами,
заступник наш Бог Иакова.



ФИЛОСОФИЯ



В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Из истории эстетических идей*

Глава II

Ф. М. Достоевский (1821–1881)

1. Эстетические темы, раз привлекшие к себе внимание русских мыслителей, продолжали развиваться в их творчестве. Особое значение принадлежало здесь знакомому нам эстетическому гуманизму, который своим сочетанием двух духовных сил (эстетической и моральной) создавал, казалось, надежную базу для мировоззрения. Быть может, наиболее ярко это можно проследить у Герцена, у которого во все периоды его жизни эстетические темы занимали выдающееся место. Мы уже упоминали о критике «мещанства» у Герцена, где он продолжал дело, начатое Гоголем. В русских журналах по-прежнему печаталось много статей по эстетике, — и конечно нельзя считать чистой случайностью то, что Чернышевский свою диссертацию посвятил вопросу «об эстетическом отношении к действительности». Но на почве позитивизма эстетике трудно развиваться, — к тому же морально-общественный па-

* Продолжение. См. главу «Н. В. Гоголь» в Вестнике РХД № 184.

фос, столь характерный для 50-60-х годов в России [XIX столетия], оттеснял на задний план вопросы эстетики. Характерно, что Писарев, горячий поклонник Heine, разразился даже статьей на тему «Разрушение эстетики», бунтовал против Пушкина¹. Типичны для этого периода близорукого «просвещения» и знаменитые стихи Некрасова:

Поэтом можешь ты не быть,
Но гражданином быть обязан.

Эстетически утилитаризм не мог все же совсем оттеснить славные традиции русского шиллеризма и шеллингианства². Особо тут нужно вспомнить об Аполлоне Григорьеве (1822–1864), который был чистым шеллингианцем, упивался видением «органической целостности в бытии». Культ «непосредственности» у Ап. Григорьева переходит в своеобразную эстетическую космологию, — все «непосредственное» было для него полно аромата живой реальности. Творческая сила в бытии, по Ап. Григорьеву, повторяющему здесь мысли Шеллинга, продолжается в художественном творчестве; поэтому, по Ап. Григорьеву, «только искусство вносит в мир новое, органическое» (поскольку творческая сила в бытии находит себя в человеке именно в художественном творчестве). Отсюда у Ап. Григорьева культ искусства; даже о его религиозных идеях было высказано мнение (неверное, впрочем), что у него мы находим «эстетическое перетолкование Православия». Мы приводим это неверное мнение потому, что оно все же отражает примат эстетического начала в мировоззрении Ап. Григорьева.

2. Достоевский по его возвращении из Сибири стал очень близок ко всему тому идейному направлению (т. наз. «почвенничеству»), ярким выразителем которого был Ап. Григорьев. В эти годы эстетические темы настолько занимали Достоевского, что он посвятил им много страниц и в своих художественных произведе-

ниях, и в теоретических статьях. При всей глубокой религиозной направленности мысли Достоевского, при всей страстной защите у него этически обоснованного персонализма Достоевский вообще жил не менее напряженно в своем эстетическом мышлении. Известно его рассуждение, вложенное в уста Верховенского-старшего: «знаете ли вы, что без англичан прожить еще можно человечеству, без Германии можно, без русского человека слишком возможно, без науки можно, без хлеба можно, *без одной только красоты невозможно*. Вся тайна тут, вся история тут». Эта центральность эстетического начала в человеке — («все держится красотой») — заветная мысль не одного Достоевского, но и Гоголя и всех защитников эстетического гуманизма. «Народы слагаются и движутся (так учил Ставрогин, по словам Шатова) неутомимым желанием дойти до конца — *это начало эстетическое*». Верховенский-младший признавался: «я нигилист, но люблю красоту». Все это говорит о неустрашимости эстетических движений в душе — можно впасть в аморализм, в отрицание знания, в атеизм, но нельзя искоренить из человеческой души эстетическую потребность. В одной из ранних эстетических статей (когда Достоевский вместе со своим братом и Ап. Григорьевым издавал журнал «Время») он писал: «искусство есть такая же потребность у человека, как потребность есть и пить. Потребность красоты и творчества неразлучна с человеком... человек жаждет красоты, принимает ее без всяких условий, а потому только, что она красота». И позже (в «Бесах») встречаем и такую мысль: «если в народе сохраняется идеал красоты, *значит в нем есть потребность здоровья, нормы*, а, следовательно, тем самым гарантировано и высшее развитие этого народа».

3. Если эстетическое начало занимает, по Достоевскому, такое место в человеке, то нечего удивляться, что им окрашены и некоторые религиозные идеи Достоевского. Леонтьев — о котором мы еще скажем позже — сурово обличал Достоевского за его «розовое»

христианство, за его нечувствие трагической стороны в бытии и сентиментальное понимание христианства. В этих упреках есть кое-что верное, но в основном Леонтьев не прав — вся суть и основа мирозерцания Достоевского вовсе не в религиозной сентиментальности, а в эстетическом понимании проблем жизни у христианства. Трудно обличать Достоевского, автора «Преступления и наказания», «Бесов», «Братьев Карамазовых» в нечувствии трагического надлома в человеке и его жизни. Но Достоевского, можно сказать, *ослепляла реальность красоты*; она не была «загадочной» для него (как у Гюголя), а наоборот *из нее* исходит, по Достоевскому, свет, который открывает нам тайну жизни. Когда в [«Идиоте»] у кн. Мышкина вырвались слова: «красота спасет мир», то эти слова, которые так волнующе звучали (да и ныне звучат) для русских людей, выражали прежде всего основное для Достоевского *эстетическое мировоззрение*. К словам, которые мы приводили уже, добавим еще нескольких характерных выдержек. Еще в 1864 г. (т. е. очень скоро после пережитых им страданий и ужасов в «Мертвом Доме») он писал: «Красота присуща всему здоровому...она есть гармония, *в ней залог успокоения*». Красота, даже частичная, даже оттесненная всякой грязью и безобразием, есть свидетельство того, что бытие в своей глубине прекрасно, — ведь «красота — уже в вечности». Тут есть какая-то параллель к Шеллинговскому утверждению, что «искусство есть документ философии» (как свидетельство единства идеальной и реальной стороны в бытии), — но у Достоевского это связывается с его религиозным восприятием мира. В новых материалах, сравнительно недавно опубликованных, читаем: «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, *пророческое сознание гармонии* и, стало быть, неуклонное стремление к ней». В этом истолковании эстетическая потребность в человеке оказывается проводником благодатных даров Святого Духа! Но самое важное здесь в приведенных выше словах: красота есть «*пророческое сознание гармонии*», красота есть именно пророчест-

во. Поэтому старец Зосима учит Алешу: «ищи восторга и исступления, не стыдись его, дорожи им, ибо *оно есть дар Божий, великий*».

4. Здесь ключ к тем утопическим надеждам, которые нашли свое завершение в словах: «красота спасет мир». Красота не есть некий «Schein», как выразился Ed. Hartmann (в книге «Geschichte d. Aesthetik»), она есть самая глубина реальности, ее творческая сила. Все горе истории в том, что красота в бытии, в человеке прикрыта, отодвинута, оттеснена иными, поверхностными и пустыми движениями. «Мы не понимаем, что жизнь есть рай», — поучает старец Зосима. «Я не понимаю, как можно проходить мимо дерева и не быть счастливым, что видишь его». «Смеющийся и веселящийся ребенок, — читаем в «Подростке», — *это луч из фая, это откровение из будущего*, когда человек станет так же чист и прост душой, как дитя». Это, как мы видим, вовсе не есть «розовое» понимание христианства — это есть «пророческое сознание гармонии», вложенной в основу мира: «стоит нам только захотеть понять, — учит старец Зосима, — и тотчас мир предстанет перед нами во всей красоте». Нужен только «магический кристалл», о котором писал Пушкин, чтобы узреть сквозь него реальность преображающей силы красоты, узреть торжество красоты в бытии. Беда лишь в том, что мы не умеем отбрасывать все, что мешает этому «откровению красоты» предстать во всей своей полноте. Замечателен в этом смысле комментарий Достоевского к картине Лоррена, которую он хотел бы назвать «Золотой век». Достоевский видит в картине «видение чудесного, она о прекрасных людях, у которых великий избыток непочатых сил создает простодушную радость». «О чудный сон, — продолжает Версиров (в «Подростке»), — высокое заблуждение! Мечта самая невероятная из всех, какие были, но которой все человечество отдавало все свои силы, для которой всем жертвовало, без которой народы не хотят уже жить.. Все это ощущение я как будто пережил в этом сне. Ощущение счастья мне еще неизвестное прошло сквозь мое сердце даже до боли».

Эта «самая невероятная мечта» есть вариант знакомого нам по Гюголю эстетического утопизма, но у Достоевского особенно сильно ощущение «пророческого смысла» красоты, хоть бы она была лишь частичным явлением в мире. Если нам даны лишь частичные «откровения красоты», но если красота все же есть пророчество, — то в этом и раскрывается смысл слов кн. Мышкина, что «красота спасет мир» Тут, впрочем, нет еще намека на ту «теургическую» утопию, какую мы найдем у Вл. Соловьева и его последователей. Суть у Достоевского в другом — *красотой и ныне жив мир* («сама наука *не простоят без красоты*, обратится в хамство», — говорит старик Верховенский). Это, конечно, не «розовое христианство» и не «эстетическое истолкование христианства», *это есть некое видение* Достоевского — не то ли самое, о котором писал Пушкин в стихах о «бедном рыцаре», что он

«имел одно видение
непостижное уму»?

В поздние годы (в 1877 г.) Достоевский писал в «Дневнике писателя»: «величайшая красота человека, величайшая чистота его...обращаются ни во что... *единственно* потому, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством». Если красота уже есть реальность, то бессильна она все же лишь потому, что мы не умеем «управить» ею, т. е. не умеем дать красоте простора в нашей жизни и потому делаем ее бессильной. Мы подходим здесь к другому строю мыслей Достоевского на эстетические темы, но и сейчас ясно, что его ослепляли эстетические созерцания и сообщали элемент утопичности его пониманию жизни, определяли и тот особый подход к христианской проблематике, который побудил Леонтьева говорить о «розовом» христианстве у Достоевского. Но чтобы разобраться до конца в этом, обратимся к другому строю мыслей о красоте и искусстве у Достоевского.

5. Уже у Гоголя, как мы видели, была резко подчеркнута несоединенность эстетических и моральных движений в человеке — эстетические переживания вовсе не включают в себя моральных движений. Гоголь, как мы видели, открыв эту неморальность эстетической сферы, старался найти спасение искусства в религиозной, т. е. все же внеэстетической, сфере.

Достоевский лишь в последний период творчества стал перед этой темой. Всесильность эстетических движений, по его мысли, была такова, что даже извращенные морально люди (кн. Вадковский, Свидригайлов, Верховенский-младший) «любят красоту». Но в дальнейшем перед Достоевским все яснее стала выступать *неустроенность* человеческой души. В «Зимних записках о летних впечатлениях» он еще мечтал о гении, который мог бы, опираясь на эстетическую сферу, преобразовать жизнь. Но вот в замечательном «Сне смешного человека» Достоевский рассказывает о том, как первозданная красота в людях светилась в них, *пока в их души не вошла ложь*. Все затемнилось в них сразу, преображающий свет красоты потух, — и те, кто сиял такой чарующей красотой, сразу стали такими же людьми, как мы все. Неустойчивость первозданной красоты в людях — такова идея этого замечательного рассказа. Невинность и чистота сразу уходят из души, как только в нее попадает семя зла; красота бессильна против зла, она и не связана непременно с добром.

В «Бесах» Достоевский устами старшего Верховенского говорит, что «эстетическая идея помутилась в человеке»: разорвалась изначальная связь красоты и добра. В силу этого красота может сочетаться с самым отвратительным проявлением зла. Шатов говорит в «Бесах» Ставрогину: «вы говорили, что не знаете различия в красоте между какой-нибудь сладострастной зверской шуткой и каким угодно подвигом — хотя бы жертвой жизнью для человечества. Правда ли, что в обоих полюсах вы нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?» Но своего апогея эти мысли

о разрыве красоты и добра достигают в известных словах Мити Карамазова. Приведем всю его знаменитую тираду целиком:

«Я падаю и считаю это для себя красотой, — говорит Митя Алеше, красота — это страшная, ужасная вещь. Страшная потому, что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом Содомским не отрицает и идеала Мадонны и горит от него сердце. Нет, широк человек, слишком широк, я бы сузил. Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой... В Содоме красота и сидит для огромного большинства людей — знал ли ты эту тайну или нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол борется с Богом, а поле битвы — сердце человека».

В этих исключительно глубоких словах Достоевский с необыкновенной ясностью указал прежде всего на то, что «в красоте все противоречия вместе живут», т. е. что эти противоречия в ней легко уживаются. Конечно, речь идет не о «противоречиях» в сфере мысли, а о «противоречиях» в сфере морали. И добро и зло могут «вместе» жить под эгидой красоты. Это уже не простое отсутствие морального начала в эстетических движениях, не простой крах эстетического гуманизма, а внутреннее *безразличие* красоты в отношении моральных ценностей. Это-то и страшно в красоте! То, что для большинства людей «красота сидит в Содоме», — это только вскрывает ничтожество людей... Но все это не только страшно, но оказывается и таинственно: *под покровом красоты* идет борьба дьявола с Богом. Иначе говоря: красота настолько безразлична (в моральном смысле), что она легко *прикрывает* борьбу дьявола с Богом. *На красоту нельзя положиться*; красота уже не есть «веяние Святого Духа» и никакого пророчества о гармонии она в себе, очевидно, не заключает... Вот до чего до-

шли теперь сомнения Достоевского...Еще недавно мы слышали, что «красота есть залог успокоения» и «пророческое сознание гармонии». В материалах к «Бесам» есть такая заметка: «Христос затем и приходил, чтобы человечество узнало, что и Его земная природа, дух человеческий может явиться действительно в таком блеске, на самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и идеале, — что это и естественно (!) и возможно». Даже в «Братьях Карамазовых», откуда мы взяли тираду Мити Карамазова, есть не мало отзвуков того *идиллического* понимания красоты, которым долго жил Достоевский. В размышлениях Алеши о старце Зосиме находим такое место: «он свят, — в его сердце тайна обновления для всех, та мощь, которая наконец установит правду на земле — и будут все святы, и будут любить друг друга, и будут все как дети Божии, и наступит Царство Божие». Эти слова имеют *совсем не религиозный смысл*, «святость» здесь есть не религиозная, а эстетическая категория! «Святость» есть сияние первозданной красоты в человеке, сияние найденной им устроенности внутреннего мира. Правда, старец Зосима — монах, живет о Христе, но то, что «грезилось сердцу» Алеши о старце Зосиме, — это «сила обновления», *исходящая от красоты души*. Тайна обновления не в том «обожении», о котором говорили ранние отцы Церкви, а в воссоздании первозданной красоты в душе — обновляет лишь «явленная» красота, т. е. осуществление идеального образа (в Зосиме). *Его* красота и святость должны обновить мир, — а не то в нем, что связано у него с Церковью...

Это есть, конечно, чистейшая утопия, наилучшей формулой которой и являются слова кн. Мышкина, что «красота спасет мир». И сам же Достоевский в приведенных выше словах Мити Карамазова разрушает эту утопию, сам же он констатирует «страшное» в красоте, ее безразличие к той борьбе дьявола с Богом, которая идет под покровом красоты.

6. Эстетический утопизм Гоголя, эстетический утопизм Достоевского — одного и того же порядка. Это

есть вера в творческую силу красоты, в преобразующее действие искусства. И как Гоголь до последних дней жизни верил в «святыню искусства», так и Достоевский в тех же «Братьях Карамазовых», где он с такой силой раскрыл разрыв красоты и добра в эстетических наших переживаниях, все же живет верой в «тайну обновления», исходящую от красоты. Чем дальше у обоих мыслителей раскрывалась неправда и лукавство эстетического гуманизма, тем сильнее держались они за свою эстетическую утопию. Любопытно, что в одной из ранних статей Достоевский хотел коснуться «значения христианства для искусства» — не значения искусства для христианства, а обратно! Примат эстетической категории объясняет нам *вторичное место* религиозных идей в диалектике философских исканий Достоевского. Этими словами я ни в коей степени не хочу ослабить значение и глубину религиозных исканий Достоевского, как не хочу уменьшить значение его этических исканий.

И религиозные и этические искания у Достоевского были глубоки, захватывали целиком его душу, но фундаментом, на котором строились его религиозные и этические идеи, была его вера в красоту, его эстетическое вживание в бытие. В этом Достоевский продолжал то, что звучало у Гоголя, что составляло основную интуицию у Аполлона Григорьева. Эстетический гуманизм не был источником эстетического утопизма ни у Гоголя, ни у Достоевского, он был только выражением их зачарованности эстетическими переживаниями. И если Гоголь под конец пришел к признанию того, что искусство (а следовательно, и красота) должно быть подчинено внеэстетическому принципу, то Достоевский, стоявший на пороге этой идеи, все же к ней не пришел. И, конечно, дело здесь было совсем не в его «розовом» христианстве: его христианство не было розовым, всю неустранимую функцию страданий, всю трагическую сторону бытия он знал с непревзойденной глубиной. Но даже страшные признания Мити Карамазова о таинственном смысле красоты

и ее видимом безразличии к моральным ценностям не выковали в нем формулы о внеэстетическом принципе, которому подчинено искусство, которым определяется онтология красоты. Для него красота была пророчеством «обновления», веянием Святого Духа, и это закрывало или прикрывало для него истинное место красоты в бытии, место искусства в человеческой жизни. Загадка красоты перестала для него быть загадкой, но всей запутанной ее диалектики он лишь слегка коснулся. Как увидим дальше, русская эстетическая мысль продолжала те изыскания, которыми жили Гоголь и Достоевский.

7. В этой же главе, хотим мы коснуться как бы противоположного Достоевскому мыслителя, на самом деле очень близкого к нему именно в темах эстетики, — мы говорим о К. Н. Леонтьеве (1831–1891). Примат эстетического критерия у Леонтьева стоит вне всякого сомнения; даже после религиозного перелома, настроившего Леонтьева очень сурово, он сохраняет свое поклонение эстетическому принципу, которому он (как натуралист — Леонтьев по образованию был врач) придавал космический смысл. В онтологии всякой красоты (и космической и исторической) Леонтьев усматривал действие формы, о которой он говорил в духе Платоновской эстетики: «форма есть *деспотизм внутренней идеи*, не дающей материи разбегаться». По справедливому замечанию Розанова, мы находим у Леонтьева «эстетическое понимание истории»; сам Леонтьев говорил: «эстетика спасла во мне гражданственность», т. е. сознание ценности государства как принципа иерархии в социальном бытии. Как пламенный поклонник эстетической оценки в истории, Леонтьев страстно бичует демократизм как стремление к всеобщему равенству и потому торжеству «мещанства»³. «Эстетическое мерило, — писал он, — самое верное, оно единственно общее» для всех процессов истории. После религиозного перелома Леонтьев стал очень критически относиться к социальному гуманизму, в котором, по его

мысли, есть только «эстетическое восхищение» и ни грана морали. Мечты о счастье всего человека — это только эстетические грезы, чуждые подлинной и конкретной любви к человеку. В эстетическом поклонении утопиям «земного рая» Леонтьев видел только сентиментальность. Еще резче говорил он о скрытом аморализме в искусстве: «только поэзия религии может вытравить (распространенную ныне) *поэзию изящной безнравственности*», где под покровом «изящества» живет настоящий аморализм. Но все же противоядие «поэзии изящной безнравственности» Леонтьев видел в «поэзии религии», т. е. в ее эстетизированной форме. Едва ли яснее можно выразить примат эстетического начала, чем это мы находим у Леонтьева.

Переходим теперь к Вл. Соловьеву.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Такое же «разрушение эстетики» находим мы и в трактате Л. Толстого «Что такое искусство». Он считал кощунством «ставить добро наравне с красотой и наукой». Двусмысленность (моральная) в магии искусства и побудило Толстого к «разрушению эстетики».

² См. о раннем русском шеллингианстве Setschkareff: Schellings Einfluss in rus. Literatur 20–30 Jahre. Leipzig, 1939.

³ Герцена за его критику мещанства Леонтьев называл «гениальным эстетом».

С. Б. Филимонов

Религиозно-философские общества в Крыму

Новые материалы о С. Н. Булгакове

Работая с крымскими антибольшевистскими газетами периода Гражданской войны¹ (они наконец-то рассекречены и стали доступны исследователям), я не раз встречал на их страницах информацию о деятельности религиозно-философских обществ в Симферополе, Севастополе и Ялте. Заинтересовавшись, я попытался найти либо литературу об этих обществах, либо архивные материалы обществ. Тщетно. Лишь в вышедшей в 2001 году статье «Священник Сергей Булгаков и Крым» содержатся упоминания о существовании Религиозно-философского общества в Симферополе и докладах на его заседаниях крупнейшего русского философа и богослова профессора Сергея Николаевича Булгакова (1871–1944)², в 1922 году высланного большевиками за пределы Советской России³.

Вышеизложенное побудило меня предложить вниманию читателей статью, впервые знакомящую с историей религиозно-философских обществ в Крыму и содержащую новые материалы о С. Н. Булгакове. Статья основана на чудом сохранившихся (но, к сожалению, далеко не в полном объеме) крымских антибольшевистских газетах 1919–1920 годов. Со времен красного террора в Крыму в 1920–1921 годах они стали чрезвычайной библиографической редкостью, ибо владельцы этих газет, опасаясь возможных обысков чекистов и неминуемых репрессий за хранение «белогвардейщины», стремились не столько их сохранить, сколько уничтожить. На сегодняшний день самым богатым хранилищем этих газет является Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

Основным источником информации о деятельности религиозно-философских обществ послужили издававшиеся в Симферополе ежедневные общественно-политические и литературные газеты «Таврический голос» (выходила в 1917–1920 гг.) и «Южные ведомости» (выходила в 1906–1920 гг.)⁴. Из этих газет явствует, что Религиозно-философское общество в Симферополе формально было образовано еще в начале 1910-х годов, но энергичную деятельность развернуло лишь с марта 1919 года, в разгар Гражданской войны. Вот что об истории Общества рассказывал осенью 1919 года выдающийся иерарх Русской Православной Церкви, в то время — епископ Севастопольский (викарий Таврической епархии) Вениамин (Федченков): «Оно (Общество. — С. Ф.) возникло в Симферополе лет 7–8 назад. Потом деятельность его замерла. Лишь после поста [?], когда религия стала снова привлекать к себе сердца людей, оно возродилось. Члены Общества стали по понедельникам собираться в покоях архиепископа и беседовать на религиозно-философские и связанные с событиями темы»⁵.

О начале деятельности Общества в марте 1919 года газета «Таврический голос» сообщала: «В понедельник 4 (17) марта в зале Епархиального Совета (в Духовной Консистории) состоялось под председательством преосвященного Вениамина первое собрание Таврического православного религиозно-философского кружка. Был заслушан доклад преосвященного Вениамина «О современных задачах церковной деятельности для интеллигенции». Докладчик, между прочим, познакомил собравшихся с новым произведением С. Н. Булгакова «На пиру богов». За докладом последовала оживленная беседа. Собрание прошло с большим подъемом. Заседания кружка решено устраивать каждый понедельник в 6 часов вечера. Товарищами председателя кружка избраны профессор А. П. Кадлубовский и Г. В. Вернадский»⁶. К концу 1919 года Общество насчитывало 138 членов⁷. Среди них — профессор Таврического университета священник Сергей Булгаков, ис-

торик профессор Г. В. Вернадский, историк литературы профессор А. П. Кадлубовский, философ и теолог профессор П. П. Кудрявцев, юрист профессор Ф. В. Тарановский, философ и психолог профессор И. П. Четвериков, знаменитый ялтинский священник С. Н. Щукин, в свое время друживший с А. П. Чеховым и способствовавший написанию последнего рассказа «Архиерей»⁸, и другие. Председателем Общества был епископ Вениамин (Федченков).

Проводить заседания Общества еженедельно, как первоначально предполагалось, судя по газетной информации, не удавалось. Сохранившиеся газеты зафиксировали следующие заслушанные на заседаниях Общества доклады (перечисляю их в хронологическом порядке, сохраняя старый стиль):

4 марта 1919 года. *Епископ Вениамин*. «О современных задачах церковной деятельности для интеллигенции»;

март 1919 года. *М. Ю. Богословский*. «О причинах удаления русской интеллигенции от веры и церкви и о средствах, могущих содействовать возвращению»;

19 августа 1919 года. *П. М. Петров*. «Философия смерти»;

22 сентября 1919 года. *С. Н. Булгаков*. «Духовные корни большевизма»;

25 сентября 1919 года. *С. Н. Булгаков*. Памяти В. В. Розанова; *епископ Вениамин*. Памяти В. В. Розанова;

4 и 11 ноября 1919 года. *А. П. Кадлубовский*. О церковном богослужении;

18 ноября 1919 года. *Епископ Вениамин*. «Красота пасхального богослужения»; *С. Н. Булгаков* о церковном богослужении;

25 ноября 1919 года. *С. Н. Щукин*. О религиозном миросозерцании Владимира Соловьева;

2 декабря 1919 года. *Ф. В. Тарановский*. «Религия и наука»;

октябрь 1920 года. *Митрополит Киевский Антоний (Храповицкий)*. «Почему Иисус Христос именовал себя «Сыном Человеческим» и почему его именовали «Сыном Божиим»»;

12 октября 1920 года. *П. П. Кудрявцев*. «В поисках коренной причины переживаемых нами бедствий»; «Организация питания с христианской точки зрения».

О большинстве докладов, заслушивавшихся на заседаниях Общества, газеты лишь упоминали. Иначе обстояло дело с докладами С. Н. Булгакова⁹. Особое внимание газеты уделили его докладу «Духовные корни большевизма». Докладу предшествовала броская реклама¹⁰, содержание доклада было изложено на страницах и «Таврического голоса»¹¹, и «Южных ведомостей»¹², доклад вызвал печатные отзывы — и восторженный¹³, и язвительно-отрицательный¹⁴. Поскольку эти публикации (равно как и все другие, связанные с участием С. Н. Булгакова в деятельности Религиозно-философского общества и других организаций в Симферополе в 1919 году, о чем см. ниже) не значатся в изданном списке печатных трудов С. Н. Булгакова¹⁵ и являются, таким образом, малоизвестными, я предлагаю их вниманию читателей в качестве приложения к настоящей статье.

А вот что писали газеты о некоторых других докладах С. Н. Булгакова в Религиозно-философском обществе в Симферополе и его выступлениях в прениях. Газета «Таврический голос», сообщая о состоявшемся 25 сентября 1919 года заседании Общества, посвященного памяти В. В. Розанова, отмечала, что «проф. С. Н. Булгаков сделал доклад о гениальном русском мыслителе В. В. Розанове. За неимением в данный момент произведений покойного, докладчик лишен был возможности обрисовать В. В., как писателя, яркими красками»¹⁶. 2 декабря 1919 года, выступая в прениях по докладу профессора Ф. В. Тарановского «Религия и наука», С. Н. Булгаков подчеркивал, что «подвиг ученого есть иноческий подвиг. На Западе нередко наблюдается, что монастыри представляют обители ученых, ведущих самые ответственные научные изыскания. От[ец] С. Н. Булгаков указал и на некоторые расхождения с докладчиком в вопросах более специального философского характера»¹⁷. Выступал С. Н. Булгаков

в прениях и по докладу о. Сергия Шукина о Владимире Соловьеве¹⁸.

В Симферополе С. Н. Булгаков принимал участие в деятельности не только Религиозно-философского общества, но и других общественных организаций. 23 сентября 1919 года на заседании Общества философских, исторических и социальных знаний при Таврическом университете С. Н. Булгаков выступил с диалогом «Трое»¹⁹ (выявленная мною заметка об этом диалоге перепечатывается в приложении к настоящей статье). 5 ноября 1919 года на заседании того же Общества был заслушан доклад профессора Г. В. Вернадского «Два лика декабристов»; как сообщалось в газете, «в оживленном обмене мнений по поводу доклада приняли участие проф. И. П. Четвериков, В. А. Розов и С. Н. Булгаков, произнесший блестящую, насыщенную глубиной проникновения речь»²⁰. 17 ноября 1919 года в христианском содружестве учащейся молодежи С. Н. Булгаков должен был выступать с «чтением и объяснением Слова Божия»²¹ (информации о самом выступлении мне обнаружить не удалось). На общеобразовательных и педагогических курсах, запланированных группой профессоров Таврического университета (в их числе — С. Н. Булгаков, Р. И. Гельвиц, Б. Д. Греков, А. Н. Деревницкий, А. П. Кадлубовский, И. П. Четвериков и др.) на зиму 1919–1920 годов, С. Н. Булгаков должен был прочесть лекцию «Философские предпосылки социализма»²² (информацией о ее прочтении я не располагаю). 6 декабря 1919 года С. Н. Булгаков выступал с лекцией «Родина или интернационал?»²³ (заметка об этой лекции перепечатывается в приложении к настоящей статье).

Деятельность Религиозно-философского общества в Симферополе оказала влияние на развитие религиозно-философской мысли и в других городах Крыма. К концу 1919 года религиозно-философские общества были учреждены в Севастополе и Ялте.

В Ялте членами-учредителями Общества стали следующие лица: профессор священник С. Н. Булгаков,

профессор Г. Ф. Морозов, профессор С. И. Метальников, протоиерей о. С. Н. Щукин, Н. И. Зевакин, граф П. Н. Апраксин, П. П. Извольский, В. И. Ребиков, известный драматург С. А. Найденов и др. Председателем совета Общества был избран протоиерей о. С. Н. Щукин, а первым почетным членом — профессор о. С. Н. Булгаков²⁴.

6 февраля 1920 года заседание Ялтинского религиозно-философского общества было посвящено памяти скончавшегося в Новороссийске от тифа князя Евгения Николаевича Трубецкого. На заседании выступили: С. Н. Щукин, вступительное слово С. К. Маковский «Об отношении князя Е. Н. Трубецкого к искусству»; Н. В. Тесленко «Князь Е. Н. Трубецкой как общественный деятель»; С. Н. Булгаков «Князь Е. Н. Трубецкой как религиозный мыслитель»²⁵.

А четыремя днями раньше, 2 февраля 1920 года, на страницах газеты «Ялтинский курьер» была напечатана статья С. Н. Булгакова «Памяти князя Евгения Николаевича Трубецкого»²⁶. Можно предположить, что статья эта послужила основой вышеназванного доклада С. Н. Булгакова.

На 25 февраля 1920 года было назначено закрытое заседание Ялтинского религиозно-философского общества с лекцией А. В. Цингера «Революция в области точного естествознания (принцип относительности)»²⁷. Информацией о дальнейшей деятельности Общества я не располагаю.

В конце 1919 года ставился вопрос об установлении между религиозно-философскими обществами в Симферополе, Севастополе и Ялте тесной связи²⁸. Но в ноябре 1920 года Крым стал красным в прямом (от крови) и переносном значении этого слова. Ряд членов крымских религиозно-философских обществ эмигрировали (П. Н. Апраксин, Г. В. Вернадский, П. П. Кудрявцев, С. И. Метальников, Ф. В. Тарановский, И. П. Четвериков). Другие умерли (А. П. Кадлубовский, Г. Ф. Морозов). Третьи были репрессированы (С. Н. Булгаков, С. Н. Щукин). На религиозную фи-

лософию большевиками на долгие годы был наложен запрет...

Думается, что пришла пора не только вспомнить об истории отечественных религиозно-философских обществ, но и возродить их лучшие традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Большинство из них перечислены в работе братьев А. Г. и В. Г. Зарубиных «Периодические издания Крыма (март 1917 – ноябрь 1920 г.)» // Крымский Архив: Симферополь, 2001. № 7. С. 267–288.

² См.: *Половинкин С. М.* Священник Сергей Булгаков и Крым // Москва – Крым: Историко-публицистический альманах. М., 2001. Вып. 3. С. 175–176.

³ Подробно об этом см.: *Филлимонов С. Б.* Тайны судебно-следственных дел. Документальные очерки о жертвах политических репрессий в Крыму в 1920–1940-е годы Симферополь, 2000. С. 15–27.

⁴ Характеристику этих газет см.: *Зарубин В. Г., Зарубин А. Г.* Указ. соч. С. 283–284, 286.

⁵ *Б[орис] И[винский]*. На празднике Духа (В заседании религиозно-философского общества) // Таврический голос, 1919. 24 сентября (7 октября). № 52 (202). Увы, изданные воспоминания Преосвященного Вениамина информации о деятельности Религиозно-философского общества в Симферополе не содержат; см.: *Митрополит Вениамин (Федченков)*. На рубеже двух эпох. М.: «Отчий дом», 1994.

⁶ Религиозно-философский кружок // Таврический голос, 1919. 20 марта. № 60 (133).

⁷ В религиозно-философском обществе // Там же. 6 (19) декабря. № 111 (261).

⁸ См.: *Пшеница И. А., Филлимонов С. Б.* Епископ Таврический Михаил (Грибановский) на страницах Полного собрания сочинений и писем А. П. Чехова (опыт источниковедческого прочтения) // Культура народов Причерноморья. Симферополь, 2001. № 25. С. 51–54.

⁹ Помимо трех вышеперечисленных мною докладов С. Н. Булгакова, в вышеуказанной статье С. М. Половинкина упомянут (без указания даты) еще и доклад «О святых мощах (по поводу их поругания)», прочитанный, в закрытом заседании Общества (с. 175).

¹⁰ Проф. о. С. Булгаков и его лекция // Таврический голос, 1919. 22 сент. (5 окт.). № 51 (201). Автором этой анонимной заметки был, думается, журналист Борис Ивинский.

- ¹¹ *Ивинский Бор*. Духовные корни большевизма: Содержание доклада проф. о. Сергия Булгакова // Таврический голос, 1919. 24 сент. (7 окт.). № 52 (202).
- ¹² А. Р. «Духовные корни большевизма» (Лекция С. Н. Булгакова) // Южные ведомости, 1919. 24 сент. (7 окт.). № 145.
- ¹³ *Б[орис] И[винский]*. На празднике Духа (В заседании религиозно-философского общества) // Таврический голос, 1919. 24 сент. (7 окт.). № 52 (202).
- ¹⁴ *Девине*. Экзекюторы // Южные ведомости, 1919. 26 сент. (9 окт.). № 147.
- ¹⁵ См.: *Акулинин В. Н. С. Н. Булгаков: Библиография*. Новосибирск, 1996.
- ¹⁶ Памяти В. В. Розанова // Таврический голос, 1919. 27 сент. (10 окт.). № 55 (205).
- ¹⁷ В религиозно-философском обществе // Там же. 6 (19) дек. № 111 (261).
- ¹⁸ В религиозно-философском обществе // Там же. 28 нояб. (11 дек.). № 104 (254).
- ¹⁹ *Ас-и*. «Сверх – Вехи» («Трое» С. Н. Булгакова) // Южные ведомости, 1919. 26 сент. (9 окт.). № 147.
- ²⁰ На докладе проф. Г. В. Вернадского // Таврический голос, 7 (20) нояб. № 87 (237).
- ²¹ В христианском содружестве учащейся молодежи // Там же. 16 (29) нояб. № 95 (245).
- ²² Новые курсы // Там же. 17 (30) нояб. № 96 (246).
- ²³ Д. Родина или интернационал? (Лекция проф. свящ. С. Н. Булгакова) // Там же. 8 (21) дек. № 112 (262).
- ²⁴ Духовное пробуждение // Там же. 27 окт. (9 нояб.). № 79 (229).
- ²⁵ См.: *Е. Е. Чириков, И. М. Богоявленская*. Переписка семьи Чириковых 1915, 1920–1922 годов // Крымский Архив. Симферополь, 2001. № 7. С. 464.
- ²⁶ См.: Там же. В библиографическом указателе трудов С. Н. Булгакова зафиксирована и эта статья (но ошибочно указано, что она напечатана в «Ялтинской газете»; в 1920 году газеты с таким названием не издавалось), и ее перепечатка в 1970 году в Вестнике РСХД; см.: *Акулин В. Н. С. Н. Булгаков: Библиография*. Новосибирск, 1996. С. 15, 31.
- ²⁷ Ялтинский курьер. 1920. 23 февр. (7 марта). № 156. Благодарю И. М. Богоявленскую за эту информацию.
- ²⁸ Религиозно-философское общество в Севастополе // Голос земли (Симферополь). 1919. 19 нояб. (2 дек.) № 18.

ПРИЛОЖЕНИЕ

*Материалы о С. Н. Булгакове
на страницах крымских антибольшевистских газет
периода Гражданской войны*

ПРОФ. о. С. БУЛГАКОВ И ЕГО ЛЕКЦИЯ

Все культурные слои населения ожидали приезда проф. С. Н. Булгакова (из Кореиза. — С. Ф.) и его лекций.

Большой ученый, друг таких исключительных русских людей, как Владимир Соловьев и кн. С. Н. Трубецкой, виднейший участник Религиозно-философских собраний в Петербурге, С. Н. Булгаков олицетворяет собою столь характерный для России тип «богоискателя и правдоискателя, который не переставая «рождала Русская земля», как в верхах интеллигенции, так и в ее народных глубинах.

Отдав в свое время дань марксизму, С. Н. в конце концов принял сан священника, не оставляя в то же время своей ученой работы. Он не только является представителем русской науки, но и выразителем русской души, народной совести, всю свою жизнь посвятив поискам, на которые способен лишь человек с кристаллически чистой душой, светлым большим умом и любящим, стремящимся проникнуть в тайны Вечности, сердцем.

Сегодня проф. о. С. Булгаков читает в религиозно-философском обществе доклад о «Духовных корнях большевизма», завтра в канцелярии университета — диалог «Трое» (о единой России).

Приходится сожалеть, что С. Н. не выступит со своими лекциями перед широкой аудиторией, которая так жаждет услышать правдивое мудрое Слово, которое помогло бы ей *разобраться в хаосе пережитых и совершающихся событий.*

*Таврический голос.
1919. 22 сент. (5 окт.). № 51 (201).*

ДУХОВНЫЕ КОРНИ БОЛЬШЕВИЗМА:
СОДЕРЖАНИЕ ДОКЛАДА ПРОФ. О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Свой замечательный доклад в религиозно-философском обществе проф. о. С. Булгаков начал пророческой цитатой из эпилога «Преступления и наказания» Достоевского, рассказывающей о сне Раскольникова. Гениальный русский писатель предсказал большевизм, не русский, а мировой, ибо то, что зачумило Россию, — явление мирового масштаба.

Да, современные русские события — не случайность, многие их предвидели. Сейчас идет победоносная война над большевиками. Но эта победа не будет победой над большевизмом. Он подготовлялся в течение многих столетий, стрихнин заразы одухотворен мыслью и волей.

Пленившие Москву большевики лишь счастливые носители мирового большевизма. В русском большевизме преобладающей чертой являются ариманические стихии: этнографическая муть, поднявшаяся со дна сплава темной стихии желтого Востока — монгольской расы, северных народов и славянства, выражается в дикости и зверской жестокости; географические особенности холодной страны, открытой нападениям, постоянно политически угнетавшейся. Все это создало слепую, лютую силу. Одной внешней своей стороной большевизм — чисто русское явление. Это Стенька Разин, Пугачев, казаки смутного времени, тушинцы. Демоническая стихия, накапливавшаяся в течение многих веков, не раз прорывавшаяся, в обычное время умиротворялась и сдерживалась Церковью, государством и отчасти тоненькой русской культурой.

Во время тяжкой войны и революции русский народ был духовно соблазнен и обманут. Духовный яд этот не был привезен Лениным в запломбированном вагоне. Ленин, как и Троцкий, лишь послушное, ничтожное и случайное орудие в руках этой заразы. Большевизм, назревающая духовная болезнь, или очень давно пройденный Европой путь.

На пороге новой истории, в XIV-XV веках, в человечестве появилось новое, иное мироощущение. Сущность подлинно христианского, как его зовут, «средневекового» мировоззрения, заключалась, главным образом, в признании Высшей силы, царящей и над человеком и над вселенной. Человек — дитя Вечности, казался себе слабым и ничтожным, он Богом постоянно проверял себя, свои поступки, свои низшие инстинкты. Да и раньше, даже во времена доисторические, люди вообще религиозные поступали так же.

В век Реформации, Возрождения центр переместился; и человек почувствовал себя «мерой вещей», — центром мира. Произошло новое, второе грехопадение. Люди стали казаться себе полубогами, и объявили войну Высшей силе. Эта новая самооценка, самоощущение, побудили искать естественное в человеке, естественные права его в политике, государстве, в хозяйстве. Человек поверил в себя как в Бога, и потому, казалось ему, перестал нуждаться в Боге.

«Человек, рожденный свободным, везде находится в колодках», — писал Ж. Ж. Руссо в своем трактате — этом первом евангелии большевизма. Мечта об естественных правах человека, казалось, при осуществлении своем насадит царство Божие на земле.

К. Маркс, создавший наукообразную форму социализма, — апостол всемирного большевизма; это из него русские большевики взяли девиз: «экспроприируй экспроприирующих». Наукообразный социализм, только и говорящий о непрерывной борьбе за материальные интересы, явление очень древнее. Его знает история еврейского народа, встретившись с ним более 2000 лет назад, и [тогда], когда ждали прихода Мессии, Который создал бы рай на земле. И это ожидание вызвало чисто большевистские революции, как например в Иерусалиме, когда в нем, осажденном римскими войсками, свирепствовал тот же террор, какой мы видим сейчас у нас, то же истребление буржуазии, такой же захват власти. К. Маркс — иудейский апокалиптик — только повторил древнюю иудейскую веру в мессианизм.

После появления веры человека в человека как было можно реализовать ее в многомиллионной массе? В образе «сверхчеловека»? Но это музыка будущего. Обожествить массу, народ! Вот что вмещает в себе полноту веры человека в человека. Отсюда и явились учения: О. Конта (во Франции), Фейербаха (в Германии) и их многочисленных последователей во всех странах, — в частности, у нас.

Большевизм вообще не есть звериный облик — «горилла с пулеметом», а [есть] сложное культурное явление, и принадлежит гораздо более зап.-европейской культуре, а не нашей. Так почему же именно Россия сделалась ареной некоторого, весьма значительного, торжества III Интернационала до такой степени, что и побежденный большевизм будет чувствовать себя победителем? Пройдет время, сгладится все его зверство и дикость. И теперь даже, на расстоянии, Запад не видит всего ужаса большевизма и, например, итальянские рабочие носят на груди портреты Ленина с надписью: «ex oriente lux» (с Востока свет). В памяти останутся лишь контуры большевизма, величественные контуры, и он будет привлекать внимание к себе. Большевистское бродило заключено в миллионах книг, газет, брошюр, оно с кафедры, эстрады, театральных подмостков непрерывной струей вливается в народную душу.

Кто же эти агенты большевизма, его проводники в народные массы?

Не обинуясь, докладчик отчетливо, как и десять лет назад в «Вехах», отвечает на этот вопрос: интеллигенция! Не та маленькая часть русской интеллигенции, которая, возглавляемая Пушкиным, Лермонтовым, Тютчевым, Достоевским, славянофилами и др., ищет путей для соединения со связями жизни, Церковью, народной душой, а другая, которая со времен Белинского и Герцена стала называться «западнической» и во главе которой стояли Добролюбов, Чернышевский, Михайловский. Эта часть интеллигенции составляет огромную армию, главным образом из «третьего элемента», и продолжает и по сию пору творить дело,

начатое первыми западниками. Конечно, к большевистским извергам эта интеллигенция отношения не имеет, но к их идеям — самое непосредственное.

Мы переживаем время исторического покаяния и об этом нужно неустанно говорить.

Большевики лишь по недоразумению или слепоте гнали ее, так долго и усердно подготовлявшую для них почву. Те насилия, которые совершают большевики над Церковью, подготовлены исстари присущим этой интеллигенции атеизмом. Отношение большевиков к народной вере даже лучше, чем отношение интеллигенции со времен Белинского и Герцена. Большевики лучше, ибо они смело, открыто и прямо действуют, выявляя наружу болезнь общества и, главное, — интеллигенции.

Именно интеллигенция и подготовила диктатуру пролетариата своим мечтательным народолюбием, подменившим христианскую любовь сентиментальностью, столь исказившею правду. Отсюда — «не нужно наказаний», «не нужно войны», «не нужно принуждать в школе». Это маниловско-теньетниковское отношение интеллигенции возникло вследствие ее оторванности (не по ее вине) от народа и жизни.

Докладчик оговаривается, что немало грехов лежит и на русской государственности и на исторической Церкви.

Сейчас русская душа борется с большевизмом вооруженной силой и побеждает его. Но эта победа плохой окажется победой, если он будет заменен гнилой половинчатостью, интеллигентской идеологией, взрастившей в России духовный большевизм. Мировой большевизм далеко не изжит, наоборот, он с каждым днем все больше и больше усиливается. В Германии, например, вследствие хорошо капитализированной мощной промышленности, «экспроприация экспроприрующих» вполне возможна. Генерального сражения христианскому миру большевизм еще не дал. Может быть, и не даст? Отрицательного ответа на этот вопрос аудитория не услышала от докладчика.

Победа над большевизмом должна быть не в плодах, а в корнях. Победить нужно всю «Новую историю» и заменить ее Новейшей, которая должна стать христианской. Победа должна быть произведена в умах, сердцах, душах и в воле. Необходимо пересмотреть отношение человека к человеку и человека к Богу. Совершить эту победу — большой труд, ибо нужно совершить свое духовное перерождение. В Новой России должно быть побеждено **народобожие**, люди должны почувствовать себя людьми, братьями и сынами Божиими, сынами народа, истории, своей родины. Эти задачи — огромны, и разрешить их нет духовных сил в русском обществе.

— Но есть Бог — говорит проф. о. Сергей, — ведущий Россию! Он поможет ей свершить ее великую миссию.

Надо решить вопрос: где Бог? В небе или на земле, Царство Божие — в сердцах или в брюхе?

Будет или не будет побежден большевизм, будет или не будет России — это зависит от победы над корнями большевизма и от признания Христа и от подчинения человека Высшему Существо.

Бор. Ивинский

*Таврический голос (Симферополь).
1919. 24 сент. (7 окт.). № 52 (202).*

НА ПРАЗДНИКЕ ДУХА

(В заседании религиозно-философского общества)

В воскресенье заседание религиозно-философского общества приняло характер редкого торжества Духа, благодаря докладу проф. о. Сергея Булгакова.

Желающих познакомиться в общих очень беглых и поверхностных чертах с замечательным докладом отсылаем к выше помещенной статье. Здесь об общем характере заседания.

Большой зал мужской гимназии с трудом вместил собравшихся послушать доклад выдающегося ученого,

совместившего свои знания с подлинным христианством.

Заседание открыл епископ Вениамин, в двух словах познакомивший гостей с историей религиозно-философского общества.

Оно возникло в Симферополе лет 7–8 назад. Потом деятельность его замерла. Лишь после поста, когда религия стала снова привлекать к себе сердца людей, оно возродилось. Члены общества стали по понедельникам собираться в покоях епископа и беседовать на религиозно-философские и связанные с событиями темы.

Не нужно быть пророком, чтобы с воскресного, исторического заседания, предсказать обществу цветущую будущность.

Докладчика я не раз слышал на заседаниях религиозно-философского общества в Петербурге, на которых, помимо него, выступали В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, Д. С. Мережковский, Столпнер и др.

В священнической рясе, с длинными волосами, с одухотворенным лицом, о. Сергей производит неотразимое впечатление человека глубокой, искренней веры. Как оратор, проф. Булгаков стал еще более блестящ и глубок. Огнем экстаза горят его глаза, когда он говорит о великом назначении России.

Докладчику очень корректная сдержанная аудитория долго аплодировала.

Трогательно было слышать пение всеми собравшимися перед началом заседания «Царю Небесный», по окончании — «Достойно есть».

Странно и радостно было мне в Крыму встретить возрождение прекрасного плода нашей национальной культуры, который служил долгие годы украшением даже Петербурга.

Б[орис] И[винский]

Таврический голос.
1919. 24 сент. (7 окт.). № 52 (202).

«ДУХОВНЫЕ КОРНИ БОЛЬШЕВИЗМА»

(Лекция С. Н. Булгакова)

Привлекшая большую аудиторию лекция проф. о. С. Н. Булгакова «О духовных корнях большевизма» отличается от обычных суждений о большевизме тем, что лектор ищет *внутренних* духовных причин развития большевистских идей.

По мнению С. Н. Булгакова, большевизм — не порождение Ленина и Троцкого, а продукт атеизма и «обоготворения» народа. Смешав воедино и большевизм, и социализм, и демократизм, и отождествляя их идейное содержание как поклонение исключительно «естественному» во всех областях жизни и отрицание высших религиозных начал, лектор доказывал, что идейный большевизм в России идет еще от Белинского и Герцена, Добролюбова и Чернышевского, марксистов и народников, вообще от свободомыслящей интеллигенции. Между прочим, Чернышевскому был брошен упрек в неуважительном отношении к мощам.

Большевизм — явление мировое, в атеистической Европе оно более подготовлено идейно, нежели в России. У нас он проявился преждевременно, ввиду исключительно благоприятно сложившихся для его появления условий: война, революция, особые свойства русского народа. Европейский большевизм имеет свои духовные корни в тех учениях, которые проповедывают возможность насаждения на земле Царства Божия без Бога. Отцы большевизма — Жан Жак Руссо, Карл Маркс, Фейербах.

В поисках «корней» большевизма лектор идет еще дальше и находит их даже в мессианизме. Революционное движение в еврействе 2000 лет тому назад (в момент зарождения христианства) и ожидание пришествия Мессии для установления *рая на земле* С. Н. Булгаков считает чуть ли не первым проявлением большевизма.

Силою оружия удастся победить большевиков. Но большевизм остается пока непобежденным, так как

корни его лежат глубоко в сердцах людей, ослепленных, по мнению лектора, теми учениями, которые поставили народ, демократию на месте Бога. В Западной Европе большевизм может иметь больший успех, нежели в России, так как там «корни» идут глубже: капиталистический строй с громадной массой фабрик и заводов создает атмосферу, благоприятную для отравления большевистским ядом.

Лектор видит счастье России в том, что большевизм не вылился у нас в культурные формы, а выродился и принял звериное лицо. Это может содействовать скорейшему исцелению. А исцеление возможно лишь церковным просвещением масс, усилением религиозного и национального чувства, созданием «новейшей» истории, при которой человек «искал бы Бога в сердце, а не в брюхе», и при которой совесть вытесняла бы атеистическое начало, воспитанное в народе именно интеллигенцией, наукой, рационалистической философией, вплоть до учения Л. Н. Толстого. Имеются ли у нас те силы, которые могут вывести народ на такой путь *идейного* уничтожения большевизма, на путь возвышенного поклонения Богу, а не мамоне? С. Н. Булгаков не видит таких сил. Но он надеется на чудо, он верит что Россия пойдет по тому пути, на который ей указывала другая часть русской интеллигенции, боровшаяся с атеистическими и «народобожескими» течениями Запада, в лице славянофилов, Достоевского, Соловьева и др.

Как бы ни отнестись к лекции о. Булгакова по существу, нужно констатировать, что талантливый лектор, — или вернее, — проповедник, читает свои доклады — проповеди с большим подъемом и искренностью. Он сильно действует на слушателей своей глубокой верой, непоколебимой убежденностью в правоте своих идей. В разработке интересующих его вопросов он необычайно «смел», не останавливаясь перед самыми рискованными парадоксами.

А. Р.

Южные ведомости. 1919. 24 сент. (7 окт.). № 145.

ЭКЗЕКУТОРЫ

— Господа, подходите! Чья нынче очередь сечь интеллигенцию — пожалуйста! Ваша, что ли, отцы духовные?

— Кажись, наша черда приспе.

— Ну, катайте, ежели приспе.

— Закатим во благовремении.

И вот открыт сезон сечения русской интеллигенции благословенной десницей.

Там, в Совдепии, еще тащат контрреволюционную интеллигенцию в трибуналы, там переполнены интеллигенцией большевистские застенки. Там вымирает с голоду наша и без того немногочисленная интеллигенция. А здесь уже воздвигнут духовный трибунал, изрекают ей суровый приговор, подвергают экзекуции.

Образчиком такой экзекуции являются выступления еп. Вениамина и известного богоискателя или богостроителя о. С. Булгакова, послания временного церковного управления и т. д.

В чем обвиняет русскую интеллигенцию С. Булгаков?

Обвинение совершенно аналогично большевистскому.

В Совдепии секут ее за то, что она саботирует построенное ими царство социализма и подкапывается под корни большевизма.

Богостроитель С. Булгаков сечет ее за то, что она саботирует царство Божие и является «корнями большевизма».

И выходит так, что изгою-интеллигенции ни в царстве большевиков, ни в царстве Булгаковых места нет.

Это очень грустно, и единственным утешением для русской интеллигенции может служить то обстоятельство, что за ограду создаваемого Булгаковым царства извергается не только русская, но и вся европейская интеллигенция.

Даже больше: по Булгакову, в большевизме более повинна атеистическая Европа, чем богоносительница Россия. И там большевизм будет иметь больший, нежели в России, успех.

Оно, конечно, если бы мы стали полемизировать с о. Булгаковым, мы обратили бы его внимание на то, что самые глубокомысленные рассуждения, если они противоречат фактам, превращаются в легкомысленное балагурство.

Мы могли бы обратить внимание о. Булгакова, на первый случай, хотя бы на тот прискорбный для его теории факт, что напр., атеистическая Германия, та самая родина отысканных Булгаковым «отцов большевизма» — Карла Маркса и Фейербаха — справилась с большевизмом неизмеримо скорее и счастливей, чем Россия.

Мы могли бы привести много фактов, если бы имели цель направить пытлившую мысль корнеискателя по иному пути.

Но такой цели мы, конечно, не имеем.

Мы хотим указать вот на какую сторону похода духовных о. о. против злосчастной интеллигенции:

Все они строят обвинение русской интеллигенции в «корнебольшевизме» по такой схеме: большевизм охватил русский народ потому, что слаба оказалась религиозная совесть у этого народа. А слаба эта совесть у народа потому, что интеллигенция так атеистически воспитала его своей безбожной наукой и рационалистической философией.

Тут опять — кажущаяся пучина религиозной философии разбивает свои волны о серые камни русской действительности, и на месте пучины — лужа грязи.

Кто это, где и когда сделал такое изумительное открытие, что:

— Интеллигенция воспитала русский народ?

Как будто нужно еще говорить о той вековой глубокой пропасти взаимного непонимания и отчуждения, которая залегла у нас между народом и интеллигенцией!

Как будто не в лагере Булгаковых громче всех кричали об этой пропасти.

(Да он же говорит об этом и в лекции. Но не делает отсюда должных выводов).

И как будто о. Булгакову и всему духовенству неизвестно, как тщательно царское правительство заботилось о том, чтобы эта пропасть не заросла, чтобы интеллигенция, Боже сохрани, не имела влияния на народ.

И как будто не духовенство было призвано двумя последними царями для специального углубления этой пропасти:

Русский народ, его школа, был отдан на воспитание духовенству.

Вот на основании этих фактов мы вынуждены сказать о. о. Булгаковым, Вениаминам и всем, иже с ними, что они слишком поторопились с занятием прокурорской трибуны. Что настоящему их положению более соответствует скамья подсудимых.

А свидетелем выступит самое беспристрастное лицо — история.

И вот мы предъявляем о. о. духовным пастырям встречное обвинение:

— Вы говорите: большевизм оттого, что народ веру потерял. Совершенно верно! Но где же были вы, призванные насаждать и укреплять эту веру? Вы, пастыри и архипастыри словесного стада, так позорно допустившие волка расхитить и распудить овцы, а сами, аки наемник, бежавшие, живот спасая!

А теперь, когда волк далеко, вы возвращаетесь на места, как ни в чем не бывало, и в поисках «корней большевизма» валите с больной головы на здоровую.

Роетесь в священных могилах великих русских покойников и с очаровательной ловкостью рук вытаскиваете из этих могил «корни большевизма».

О. Булгаков, справедливо возмущающийся большевистскими «вскрытиями мощей», не замечает, что сам он проделывает ту же кощунственную работу.

Если, квалифицируя большевизм как «брюхо вместо Бога», о. Булгаков считает родоначальником большевизма Белинского, то мы с гораздо большим правом можем сказать:

Родоначальником булгаковщины является смердяковщина.

И это она грядет на смену большевизму, для суда над живой и мертвой интеллигенцией.

Девине

*Южные ведомости.
1919. 26 сент. (9 окт.). № 147.*

**«СВЕРХ-ВЕХИ»
(«Трое» С. Н. Булгакова)**

В послереволюционные эпохи, в моменты общественной психической реакции и усталости, на арене жизни неизменно появляются апологеты старого строя, того строя, который вызвал революцию. И чем сильнее и выше волна революции, тем значительнее противоположное движение, регрессивное, тянущее назад. Это — исторический закон. Нет революции без контрреволюции. И революция 1917 г. не могла быть исключением, тем более что безумцы и преступники довели ее до абсурда, до самоуничтожения. Неудивительно поэтому, что мы теперь вступаем в ту полосу истории, когда вновь появляются проповедники царского самодержавия и борцы против народоправства.

Мы уверены, что новое сочинение о С. Н. Булгакова «Трое», прочитанное им 23 сентября в одной из аудиторий университета, явится большим событием в реакционно-клерикальном мире. Оно настолько пропитано ненавистью к демократии, к идее народоправства, в нем столько желчи по адресу даже конституционалистов-демократов, что может явиться настольной книгой для тех, которые, подобно «Третьему» в диалоге «Трое», считают неограниченного венценосца панацеей от всех зол, «самым нежным цветком» народной жизни.

Во вступительном слове лектор сказал, что он в своем произведении старался объективно изобразить три течения мысли, однако это автору явно не удалось: для слушателей было ясно, что лектор всецело на стороне «Третьего», издевающегося и над Учредитель-

ным Собранием, мысль о котором приводит его в «тошнотворное состояние», и над отдающей народу свои силы социалистической и демократической интеллигенцией, относящегося враждебно даже к таким типажам Русской Земли, как Л. Н. Толстой.

В первой части диалога «Трое» имеется много ценных и интересных мыслей о значении, необходимости и неизбежности восстановления единства России. Вторая часть ведется вокруг вопроса о мистической сущности царской власти. «Третий» горячо доказывает, что без православного царя нет единства России, что царя нужно «заслужить» покаянием и что спасение нашей страны и даже всего мира лежит в православной церкви.

Диалог заканчивается длинной мистерией о том, как патриарх где-то в одном из «штатов» распавшейся России помазал в цари *избранного* народом президента и как затем на Руси воцарились и мир, и справедливость, и всеобщее блаженство...

При закате революционного движения 1905–1907 гг. вышел известный сборник «Вехи», в котором С. Н. Булгаков, Изгоев, Кистяковский и др. обвиняли демократию и русскую интеллигенцию чуть ли не во всех смертных грехах. «Трое» того же С. Н. Булгакова идут в этом направлении еще дальше: это — «Вехи» в кубе, так сказать «Сверх-Вехи».

Ас-и

Южные ведомости.
1919. 26 сент. (9 окт.). № 147.

РОДИНА ИЛИ ИНТЕРНАЦИОНАЛ? (Лекция проф. свящ. С. Н. Булгакова)

На эту тему была прочитана 6 декабря лекция проф. свящ. о. С. Булгаковым.

Лекция собрала полный зал мужской гимназии.

Вопрос весьма животрепещущий, и имя и авторитет лектора вызвали к лекции большой интерес.

Но у многих, может быть, осталось после лекции недоумение. Лица, ждавшие от лекции ответа на вопросы современности, такого ответа не получили.

Едва ли и могло быть иначе. В самом деле, какой может быть ответ, какой выбор сделан между родиной и интернационалом в том смысле, какой эти слова имеют теперь, как девиз двух борющихся начал.

Задача философа и религиозного мыслителя подныться над действительностью, вырваться из пут современности.

Если о. С. Н. заявил, что он предпочитает интернационал, значит ли это, что он большевик? Такой вывод нельзя сделать потому, что в той плоскости, в которой рассматривает Россию, любовь к родине и «интернационал» о. Сергей, — нет ни большевиков, ни добровольцев.

Россия, как идея, как «мысль Божия», по удачному выражению лектора, должна осуществиться во вселенском значении. И родина в смысле зоологического патриотизма, как идолопоклонство, в свете идеи этой мистической России, такая же ошибка и помеха, как и другое идолопоклонство — пролетариат: происхождение этих двух крайних борющихся с такой страстностью начал о. С. Н. выводит из одного источника, как две ветви его. Этот источник отравлен отрицанием Бога, заменой Бога человеком и народом. Безбожное гуманистическое течение, возникшее на Западе, проникло и к нам. Оно начертало на своем знамени слово: народ. И уже дело только подхода, метода — приняло ли это поклонение народу формы «нации» или «класса». Здесь разница геометрическая — одна и та же идея, рассчитанная на горизонтальные или на вертикальные слои.

И вот с этой точки зрения, — сказал о. Сергей, — и национализм и интернационализм одинаково не приемлемы и более даже предпочтителен второй, чем первый, так как интернационал все-таки имеет больший размах, в идее стремится к мировому единению.

Собственные взгляды лектора вытекают из религиозного самосознания, из взгляда на Россию как на

«третий Рим». В этом отношении о. С. Н. последователь славянофилов, которые в свою очередь черпали свою мудрость и веру у оптинских старцев, учениками которых являются и Хомяков, и Киреевские, и Достоевский, и неудачным учеником — Л. Толстой.

Интересна была в лекции о. С. Н. экскурсия в область исторического анализа происхождения и развития чувства родины, которое было во все времена тесно связано с религией. Во взгляде древних греков, даже у греческих философов, все другие народы считались не людьми, а варварами. Богоизбранным народом считало себя еврейство. И только в проповеди Христа, направленной ко «всем языцам», зазвучал новый и совершенно неизвестный древнему миру мотив вселенского единства и братства всех людей. Но этим родина не отрицалась. Каждая церковь в апокалипсисе имеет своего «ангела». Но чувство любви к своему народу получает в христианстве уже новый, более высокий смысл.

Таким образом, кризис русского самосознания, расколовшегося между родиной и интернационалом, должен получить свое разрешение не в победе одного из этих начал, а в поднятии на высокую степень религиозного самосознания.

Таков смысл лекции проф. свящ. о. С. Н. Булгакова. И сила, и слабость этого утверждения — в отрешении от действительности.

Д.

Таврический голос.
1919. 8 (21) дек. № 112 (262).



ЛИТЕРАТУРА



ЮРИЙ КУБЛАНОВСКИЙ

Источник

... Чем листья зыбистей, слоистей
и вовсе занесли крыльцо,
тем интенсивней, золотистей
становится твое лицо.
Хоть на запястье бледен все же,
когда ты в куцем свитерке,
со свастикой немного схожий,
едва заметный след пирке.
И нестеровская с цветными
вкраплениями серизна
навек с родными
возвышенностями и иными
пространствами сопряжена.

... Когда в приделе полутемном
вдруг поднял батюшка седой
казавшееся неподъемным
Евангелье над головой,
мне вдруг припомнился витии
ядоточивого навет:
заемный, мол, из Византии
фаворский ваш и горный свет.

Пока, однако, клен и ясень
пылают тут со всех сторон
в соседстве сосен,
источник ясен
откуда он.

9. X. 2002

* * *

В пелене осеннего молока.
хорошо бы, выровняв ритмию,
генным кодом старого черепка
разжиться и воссоздать Россию.

Чтобы стала снова такой как до
своего позора, конца, итога.
Чтобы было так же окрест седе,
но мерцала маковками Молога —

ведь еще потопа не ждет никто,
хоть полкан поскуливает с порога.

Я бы начал на ночь читать внучкам
свод законов или земли кадастры,
прижимая к влажным платок зрачкам,
на взъерошенные любовался астры

и неистошимые облака —
неужели всё это дубликаты?
И уж знал бы, Родина, как хрупка,
а по-своему и права ты!

Или это конспиративный свист,
или кто-то плачет всю ночь в подушку..
И несет за пазухой террорист,
словно сёмгу, в промасленном свертке пушку.

* * *

Не мни меня своим:
в пенатах обветшалых
я лишь сезонный дым
над кучей листьев палых.

И пристрастясь стучать
по клавишам на даче,
я стал все меньше спать,
а бодрствовать тем паче.

Так разом стар и мал
о том, что сердцу ближе,
когда-то тосковал
Иван Шмелев в Париже.

И слушая гудки
пежо на всех развилках,
он видел ноготки
и астры на могилах...

Давно земли чужой
я вдосталь нахлебался.
Один пришел домой
и здешним рощам сдался.

Я не из тех лисиц,
что тут метут хвостами.
А ты поверх границ
одна из редких птиц,
зимующая с нами.

Верней, сегодня я
не просто нота лада,
а часть небытия,
костра и листопада.

Болшево

За рябинами в дождевой пыли
еле-еле видно крыльцо, веранду —
дом, из которого увели
Эфрона и Ариадну.

Мотыльки, летевшие на свечу,
обожглись, запутались, напоролись.
Вот и нам сегодня не по плечу
рядовой вопросец «за что боролись?»

Я и сам когда-то бежал — на круг
возвратясь, едва занялась полоска.
Но нашел Россию в руках хапуг
и не просыхавшего отморозка.

А теперь уже пообвыкся, сник,
дни повадился проводить в дремоте
и почти смирился, что всяк кулик
свой гешефт кует на своем болоте.

Но частенько в сумеречном луче
сам себе кажусь допотопной тенью
с неизбежной сумкою на плече,
неподъемной, с книгами, дребеденью.

И все слабже помню друзей и весь
солидарный путь свой совместный с ними —
теми, кто, кажись, и сегодня здесь,
но уже другой, о другом, с другими.

Колер осени охра, левкас и йод
за привычно скудным дождем и дымом —
то клубится топь торфяных болот
под каким, не сбиться б со счету, Римом.

* * *

Жизнь прошла, вернее, пробежала
в стороне — пространства визави,
из которой выдернули жало
напоследок жертвы и любви.
Дело даже не в цене вопроса,
пресловутом бегстве с корабля...
Как с тобою нынче без наркоза
поступили, отчая земля.

Но ярчают, скрашивая дни нам,
гребни роц окрестных; на поклев
к начинающим буреть рябинам
прилетело много воробьев,
видно, тоже попривыкших к вони
торфяных распадков в сентябре.
И тоскуют скрипки Альбинони
у меня в нетопленной норе.

ОЛЬГА СЕДАКОВА

Вопросы языка

*Предисловие к «Словарю церковнославянских
и русских паронимов»¹*

Настоящий словарь относится к известному лексикографическому типу «Ложные друзья переводчика», иначе говоря, к словарям вероятных (а порой и неизбежных) недоразумений, смысловых иллюзий. Недоразумения такого рода возникают, когда при работе с другим (и особенно близкородственным языком читатель исходит из тех значений слов и морфем, которые известны ему по родному языку. В нашем случае, добросовестный читатель, встретив в библейском или богослужебном церковнославянском тексте слово, которого он никогда не встречал в русском (например, **ОНАГРЪ**), скорее всего, справится со словарем. Но по поводу хорошо известного ему слова — скажем, «озлобленный» (**ВЗЛОБЛЕННЫЙ**) или «непостоянный» (**НЕПОСТОЯННЫЙ**), у него может и не возникнуть сомнений. И в таком случае понимание известных стихов: **ЗКО НЕПОСТОЯННО ВЕЛИЧІЕ СЛАВЫ ТВОЕЯ** или **СТРАСТЕЙ МОИХЪ НЕПОСТОЯННОЕ И ЛЮТОЕ УТОЛИ СМ҄ЩЕНІЕ** окажется просто превратным. В церковнославянском слово **НЕПОСТОЯННЫЙ**, передавая греч. ἄστατος, означает не «переменчивый», «неустойчивый», как в русском, а «тот, против которого нельзя устоять (**ПОСТОЯТИ**)», то есть «невыносимый, нестерпимый», «неодолимый». Дословный перевод приведенный выше стихов: «Ибо нестерпимо великолепие славы Твоей» и «страстей моих неодолимое и свирепое умерь возмущение» (как видно из последнего перевода, и значения таких церковнославянских слов, как **УТОЛИТИ** «уменьшить» и **СМ҄ЩЕНІЕ** «возмущение, буря», не совпада-

ют с русскими). Так же кардинально расходятся церковнославянское и русское значение причастия **ВЗЛОБЛЕННЫЙ**: русск. «обозлившийся» — цсл. «обиженный», «тот, кому причинили зло»: **В ВСЯКОЙ ДУШЕ... СКОРБЯЩЕЙ ЖЕ И ВЗЛОБЛЕННЭЙ**: «о каждом человеке... страдающем и обиженном». Или глагол **ТРЕБОВАТИ**: русск. «решительно просить» — цсл. «сильно нуждаться»: **КЪ ТЕБЕ ПРИВЭГОХЪ, ЧИСТАЯ, СПЕНІЯ ТРЕВУЯ**: «к Тебе я обратился, Пречистая, нуждаясь в спасении». Такие слова, физически (своим звуковым и морфемным составом) совпадающие (или почти совпадающие) с русскими, но несущие другое значение, и включены в настоящий словарь. Поскольку почти все рассмотренные нами тексты представляют собой переводы с греческого, проверкой церковнославянских значений таких слов для нас, как правило, служил греческий оригинал.

Лингвистическая классификация этого явления затруднительна: внутри одного языка такие слова могли бы быть названы омонимами (в случае полного орфографического и фонетического совпадения)² или же паронимами (в случае некоторого расхождения). Но для классификации фактов двух разных языков оба термина, строго говоря, неприменимы.

Итак, в наш словарь включены церковнославянские слова, которые максимально совпадают с русскими (как в приведенных выше примерах)³, и более приблизительные, с системными для двух языков звуковыми отличиями (как, например, цсл. **Щ** на месте русск. ч: **СВЭЩА**). Кроме них, мы включили в словарь и такие слова, которых в современном русском нет, но которые могут быть легко — и неправильно — «разгаданы», исходя из русскоязычной интуиции (например, **ЗЗВИНА** — нора, **ЦЭЛОВАНІЕ** — приветствие). Кроме того, в словарь вошло некоторое число чисто казусных, случайных совпадений. Всего словарь содержит около 2000 словарных статей.

Составитель вполне сознает тот факт, что выбор того или иного слова как «опасного» для русскоязыч-

ного понимания не может быть обоснован строго формальным образом. Иначе, вероятно, и не бывает, когда дело касается семантики, т. е. значения и оттенков значения слова — той области языка, которая менее всего поддается формализации. Но главное само отношение двух языков, церковнославянского и русского, чрезвычайно сложно — и было таким с самого начала.

По гипотезе Б.А. Успенского⁴, которую в целом разделяют все современные историки русского языка, отношения церковнославянского и русского могут быть описаны в терминах диглоссии. Это значит: два по существу разных языка существуют во взаимодополнительных отношениях и воспринимаются их носителями как о д и н я з ы к в двух его функциональных (или прагматических) вариантах: профанном («простом», «поганом», устном) и сакральном («чистом», «правильном», нормированном, книжном). Профанным (мирским) языком на Руси были живые восточнославянские говоры, а позднее и русский литературный язык, сакральным — церковнославянский, в морфологическом отношении южнославянский по своему происхождению, а в семантическом — в значительной мере греческий (см. ниже). Области употребления сакрального и мирского языков были разграничены и не пересекались, так что самая возможность существования одного текста на двух языках, русском и славянском, представлялась невозможной и даже кощунственной (недопустимым при этом было не только храмовое употребление «простого» русского языка, но и бытовое применение «священного» церковнославянского). Церковнославянский, при всех изменениях, которые он претерпел с кирилло-мефодиевского времени до наших дней⁵, в замысле был закрытой системой, дистанцированной от бытовой речи (так же, как, по мнению историков церковного пения, древнейшие церковные распевы в своих мелодических оборотах намеренно дистанцировались от фольклорных, народных). Язык книжности и богослужения должен был, в замысле, исключительно «сохраняться», передаваться «чистым» из поко-

ления в поколение без перемен. Даже грамматическая и орфографическая ошибка в нем могла восприниматься как ошибка вероучительная — и не даром: некоторые моменты орфографии и грамматики церковнославянского имели не собственно языковое (то есть, грамматическое и фонетическое), но доктринальное обоснование (например, склонение слова **СЛОВО** в значении Бог Сын по мужскому роду или титулованное написание слова **ЩЦЪ** в значении Бог Отец — и в остальных случаях употребление его без титла). Что касается дополняющей «книжный» язык «простой речи» (вначале это были живые устные славянские диалекты, затем и письменный литературный русский язык), то она представляла собой открытую систему, ее нормы не были жестко определены и менялись широко. Взаимодействие, которое неизбежно происходило между этими двумя разноприродными, но чрезвычайно близкими стихиями (русификация славянского, с одной стороны, и, с другой — славянизация русского, которая не ограничивалась заимствованием славянизмов в литературный язык в качестве словаря «высокого штиля»), шло, скорее, вопреки принятой иерархии языковых средств⁶. Современные дискуссии об уместности русского языка в богослужении свидетельствуют о том, что ситуация диглоссии у нас далеко не изжита.

Русское и славянское слово не заменяют друг друга так же просто, как, скажем, русское и французское, русское и латинское и под. Что имеется в виду в данном случае под простотой? Естественно, при переводе с любого языка на любой другой возникают большие и порой преодолимые только в обход и с натяжкой трудности, но не встает вопроса о самой *возможности, допустимости* перевода, то есть параллельного замещения одного слова другим (см. об этом ниже). Русский язык как бы передоверил славянскому целые области значений, для которых не выработал своего словаря, заимствуя при необходимости из запасов славянского. В качестве примера одного из таких многочисленных «пустых мест» в русском языке можно привести назва-

ние для «основного нравственного термина»: в русском языке и в говорах *нет* соответствия книжному славянскому **ДОБРОДѢТЕЛЬ** (ср. польск. *cnota*).

И главное: в переводе с одного языка на другой не встает вопроса о том, где собственно проходит граница языков. А этот парадоксальный вопрос с самого начала возникал в отношении «простого» и «книжного» языков древней Руси. И действительно: эта граница в значительно меньшей степени грамматическая, чем семантическая, то есть смысловая, стилистическая, функциональная. Это было только еще более очевидно, когда грамматические системы (в частности, именное и глагольное изменение) церковнославянского и живого русского (древнерусского) были гораздо ближе, чем теперь.

К настоящему времени грамматика, фонетика, отчасти синтаксис литературного русского и церковнославянского языков представляют собой самостоятельные и далеко расходящиеся языковые системы. Но с лексикой дело обстоит не так: существует значительная по объему область «общих слов», принадлежащих обеим системам одновременно — и при этом слов, чрезвычайно существенных для каждого из двух языков. Не физическая реальность, не «плоть» отдельного слова во многих случаях относит его к церковнославянскому или русскому языку, а исключительно семантика. Так обстояло дело и в древнейшую эпоху, когда, скажем, *животъ* как церковнославянское слово означало «жизнь», а как слово русских говоров — «пожитки, имущество». Эта двойственность «своего» и «чужого» в церковнославянском слове была заложена его создателями. Свв. Кирилл и Мефодий, переводя богослужебные тексты для «простой чади» (как называли себя славяне) с греческого на племенной диалект, еще не знавший письменности и традиции книжной образованности, должны были вложить в «плоть» славянского слова новую «душу», другое значение которого местная культура еще не выработала. Это касалось и важнейших богословских понятий (так, слово *дух* в гово-

рах и доньне значит только «дыхание», «жизненная сила»), и многого другого. Известный историк русского языка Александр Исаченко назвал церковнославянский «метемпсихозом греческого языка в славянские морфемы»⁷.

Многие расхождения в значениях русского и церковнославянского слов, отмеченные в нашем словаре, объясняются именно греческим субстратом последнего, греческим смыслом в плоти славянских звуков и морфем. Некоторые загадочные значения связаны, как становится очевидным, с обычной переводческой ошибкой: цсл. **ПИЩА** и **ПИЩНЫЙ** в значении «сладость», «сладостный» (**рай пици, рай пицный, пища присносущная**) происходят из смешения греч. τροφή (пища) и τριφή (наслаждение). Для других системных замен, как, например, передача греч. ἐλεέω (помиловать) цсл. **ШЧИСТИ** (в молитве мытаря, которая в евангельском тексте переводится: **МИЛОСТИВЪ БУДИ МИ ГРѢШНОМУ**, а в литургическом употреблении и многих производных от этой молитвах как **ШЧИСТИ МЯ ГРѢШНАГО**), собственно лингвистические причины указать затруднительно.

Вообще греческие образцы — не единственный источник расхождений церковнославянских и современных русских значений слова. Можно назвать и собственно славянские истоки: те значения, которые утрачены в литературном русском языке, но сохранились в южно- и восточнославянских диалектах (например, **ОБѢДОВАТИ** в значении «завтракать»).

Значительны также изменения грамматической семантики, сдвиги словообразовательных моделей. Так, отглагольные существительные на *-ание, -ение, -ие* в русском обыкновенно означают процесс, тогда как в церковнославянском они могут означать также и объект или результат действия. Например, цсл. **ВОСПРІЯТІЕ** значит «то, что воспринято»: **ИЗБАВИ... ЛЮТЫХЪ ВОСПРІЯТІИ** («освободи... от воспринятого мной зла»); цсл. **ЖЕЛАНІЕ** может значить «предмет страсти, то, что желанно»: **ЖЕЛАНІЕ ГРѢШНИКА ПО-**

ГИБНЕТ и под. Другое значение этой словообразовательной модели, также неизвестное русскому, — обозначение исполнителя действия: так **ЗАСТУПЛЕНІЕ**, **МОЛЕНІЕ** в славянском контексте могут означать соответственно «защитника» и «послов».

Притяжательные прилагательные могут быть синонимичны родительному падежу существительного: **И ДУХЪ ВЪ ВИДЕ ГОЛУБИНЕ** «и Св. Дух в образе голубя».

Прилагательные, образованные от глагольной основы (типа **ЖИВЪ**, **ЖИВЫЙ**), значительно ближе к глагольному значению, чем в современном русском: так, **ЖИВЫЙ ВЪ ПОМОЩИ ВЫШНЯГѢ** следует перевести не прилагательным «живой», а причастием «живущий» или глагольной конструкцией «тот, кто живет».

Русский язык не позволяет передать тонкие различия в грамматической семантике глагольных форм церковнославянского. Так, в определенных случаях аорист предпочтительнее передать на русском настоящим временем, а не прошедшим: **МИЛОСТЬ И ИСТИНА СРЪТОСТЕСЯ** — «милость и истина встречаются».

Чтение словаря откроет перед читателем разнообразные виды сдвигов грамматической семантики и переосмыслений словообразовательных моделей.

Дистанция между церковнославянской и русской семантикой может быть различной.

Она может быть чрезвычайно далекой, с утраченными промежуточными звеньями, как цсл. **ВНУШИТИ**, «услышать» (**ГЛАГѢЛЫ МОЯ ВНУШИ ГДИ**) или цсл. **РЭШИТЕЛЬНЫЙ**, «освобождающий» (**СТРТИ РЭШИТЕЛЬНЫЯ**). Глагол **РЭШИТИ** в знач. «освободить» уже неизвестен русскому.

Церковнославянское слово может на своей периферии намечать то значение, которое становится основным в русском: так, цсл. **КЛЕВЕТНИКЪ** обычно значит «прокурор», «обвинитель на суде» (в том числе,

справедливый обвинитель), но уже встречается и значение «ложный обвинитель», откуда недалеко до совр. русск. «злостного лжеца». И наоборот: русское слово может на своей периферии сохранять то значение, которое было основным в церковнославянском: глагол *требовать* в таких совр. русск. выражениях, как *платье требует починки*, сохраняет значение «настоятельно нуждаться», единственное для цсл. **ТРЕБОВАТИ: УЧИЩЕНИИ ЗКВ БГЪ НЕ ТРЕБУЯ** («не имея нужды в очищении, как Бог»).

Иногда общая для двух языков семантика обнаруживается в другом морфемном оформлении: так, совр. русск. *нужда* значит то, что цсл. **ТРЕБОВАНИЕ**, но цсл. значение **НУЖДА**, «насилие», сохранилось в русск. *при-нуждение*.

Стоит обратить внимание и на очень тонкие, почти неприметные различия, которые, тем не менее, сдвигают общее понимание текста. Такие ключевые слова Писания и богослужебных текстов, как **ДОБРЫЙ** и **СЛЫЙ**, в совр. русск. обычно имеют психологический оттенок, предполагая что-то вроде душевного качества или психического состояния, тогда как в цсл. они этого оттенка лишены: **ПАСТЫРЬ ДОБРЫЙ** (греч. καλός) означает не «добродушный» или «добрый к своим овцам», а «хороший», «прекрасный», «настоящий», — в противоположность «пастуху негодному» (здесь и может быть употреблено цсл. **СЛЫЙ**).

Несколько иначе, чем в русском, выглядит смысловой объем церковнославянского слова **ТИХИЙ (ТИХИМЪ И МИЛОСТИВЫМЪ ВОНМИ ОКОМЪ)**: в нем акцентировано не значение «слабый по звучанию или по темпераменту, не громкий, не буйный», а «не несущий в себе угрозы», «щадящий»; словом **ТИХИЙ** передается также греч. ἡλρός, «утешный», как в молитве «Свете тихий» (ср. **ТИХА БО ДАТЕЛЯ ЛЮБИТ БГЪ** — ибо Бог любит того, кто подает радостно).

Впрочем, детальное описание истории семантики и типологии расхождений — дело довольно отдаленно-

го будущего, так же как и рассмотрение церковнославянской лексики на общеславянском фоне. Наша нынешняя задача — составить по возможности широкий свод такой лексики. Он дает, как нам представляется, увлекательные темы для лингвистической мысли, которая до последнего времени удивительно мало внимания уделяла истории церковнославянского языка и его своеобразию.

С другой стороны, такой словарь представляет собой практическое учебное пособие, своего рода введение в церковнославянский язык. Самая идея собирать и толковать слова такого рода возникла в опыте преподавания, когда стало очевидно, что именно эти мнимо знакомые слова (наряду с синтаксисом) часто и составляют главное препятствие к пониманию церковнославянского текста. Тем удивительнее, что словарей подобного типа до сих пор не было создано. Исключение — едва ли не единственное — составляет небольшой учебный словарь Н. Ильминского⁸.

Несмотря на долгую традицию издания вспомогательных пособий к богослужебным текстам (словари, издания с построчным комментарием, опыты переводов, двух- и трехязычные издания отдельных текстов, учебники церковнославянского с комментированными хрестоматиями текстов), их изучение почти не встречалось с академическим исследованием истории языка. последствия такого упущения дают о себе знать и в многочисленных совершенно произвольных толкованиях «темных мест», и в общем качестве понимания церковнославянских текстов⁹.

Неверные, модернизирующие понимания отдельных — и часто важнейших — слов традиции, ставшие привычными, переносятся и в переводы на другие языки: так, **ЅМИЛЕНІЄ** (иконографический тип) повсеместно переводится на европейские языки как *Tendresse*, *Tenezza* и под. (т. е. «нежность», «растроганность»). Однако значение этого сдл. слова (греч. *κατάνυξις*), как и родственных ему **ЅМИЛИТИСЯ** **МИЛЪ БЫТИ** и под., имеет в виду не «нежность»,

а «сокрушение» и «помилование». Знакомство с существующими переводами православных богослужебных текстов на современные европейские языки (английский, французский, итальянский), которые в настоящее время употребляются Русской Православной Церковью в ее западных приходах, еще раз убеждают в острой необходимости словаря подобного рода: в этих переводах достаточно много модернизирующих толкований церковнославянской семантики как русской (из многочисленных примеров этого рода приведем хотя бы английский перевод тропаря на Вознесение: **ОВЪТОВАНИЕМЪ СТАГО ДУХА ИЗВЪЩЕННЫМЪ ИМЪ БЫВШЫМЪ БАГВЕНІЕМЪ** – *by the promise of Holy Spirit, which was announced unto them in the blessing*: т. е. «о котором было дано им известие в благословении», тогда как цсл. *извещенный* означает «подтвержденный») ¹⁰.

Наконец, следует отметить, что некоторые различия и противопоставления значений, на которых построены многие размышления отечественных мыслителей XIX–XX веков, не находят подтверждения в церковнославянском языке. Это касается таких слов, как *правда* и *истина*, *красивый* (*красный*) и *прекрасный*. Никакого противопоставления в этих парах, вопреки распространенному мнению, церковнославянские употребления не обнаруживают.

Необходимо, однако, заметить одну интересную особенность. Сложные отношения русского и церковнославянского языков, их одновременная «раздельность и слиянность», которую мы пытались описать выше, нельзя рассматривать только как источник множества ошибок и недоразумений. В некоторых случаях вчитывание русского значения в церковнославянское слово дает неожиданные и творческие культурные плоды. О цсл. слове «*тихий*» и его отличии от русского омонима речь шла выше. Также отличается от русского и цсл. *теплый*, означая не нечто среднее между горячим и холодным, умеренно горячее, но как раз наоборот: очень горячее, ревностное (**ТЕПЛАЯ ПРЕД-**

СТАТЕЛЬНИЦА). И вместе с тем, «тихий» и «теплый» — вероятно, самые характерные признаки того, что воспринимается как традиционно русское православное благочестие, — основаны не на славянских, а на русских значениях этих эпитетов!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Выход словаря намечен на осень 2003 г. (издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина») предисловие печатается здесь с небольшими сокращениями.

² Так определяет их акад. В.В. Виноградов, рассматривая церковнославянско-русскую омонимию внутри русской лексики: *В.В. Виноградов. История слов. РАН. М.: 1999. С. 217 и др.*

³ О полном совпадении говорить не приходится, в силу различия орфографий и орфоэпий двух языков.

⁴ Б.А. Успенский. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Мюнхен. 1987. Полемика отечественных и зарубежных славистов с моделью Б.А. Успенского связана, в основном, с ее упрощающим характером. Критики Успенского (Н.И. Толстой, D. Worth) обращают внимание на существование «средней зоны», смешанных славяно-русских текстов, где доля «простого» языка пропорциональна степени удаленности конкретного текста от сакрального центра, который составляет богослужение. Так, душеполезная литература для домашнего чтения содержит в себе больше русизмов (или, для других православных традиций, болгаризмов, сербизмов), чем гимнография; еще ближе к «простой мове» летописи, за ними и следует деловая письменность и т. п. Таким образом, общая языковая картина древней Руси (как и других православных славянских традиций) предстает не как простая дуальная модель, а как ступенчатая иерархическая пирамида, нисходящая от «чистого славянского» к «простой мове» через ряд смешанных зон. Эта, более сложная картина, тем не менее, не отменяет существенно характера отношений между книжным славянским и разговорным русским как между вариантами одного языка.

Своеобразный случай нового смешанного, гибридного языка — так называемый «духовный язык», сложившийся в прошлом веке. Это своего рода профессиональный жаргон русского языка с жестким этикетом употреблений, в котором грамматическая система целиком русская, но словарь по преимуществу славянский. На «духовном языке» писались проповеди и вообще сочинения на

душеполезные темы.

Трудно переоценить значение этого «духовного языка» в создании официального советского языка 40–50 годов, который не менее чем на 70 % состоял из славянизмов.

⁵ История этих изменений практически не описана до сих пор. Традиционной областью академического языкознания был язык ранних кирилло-мефодиевских переводов, по преимуществу в индоевропейской перспективе и в его отношении к диалектной южнославянской основе.

⁶ Нужно заметить, что такое резкое разведение священного и профанного в отношении языка, особенно укрепившееся в период так называемого «второго южнославянского влияния» под воздействием Тырновской школы и никогда уже не смягчавшееся, трудно увязать с замыслом самих создателей нового литургического языка, свв. Кирилла и Мефодия, чьим главным аргументом в оправдании перевода на новый язык была «простота» славян, требующая близкого и внятного для них, «местного» языка.

⁷ Впрочем, такое семантическое перерождение языка, на который переводится священный текст другой культурной традиции, скорее неизбежно. Исследователи Септуагинты (перевода семидесяти толковников) называют ее греческий язык во многом «изобретенным», полным «смысловых неологизмов», «смысловых гебраизмов», среди которых такие ключевые слова Св. Писания, как «святой» (ἅγιος), «праведный» (δίκαιος), «вера» (πίστις) — слова, в «натуральном» греческом не принадлежавшие строго религиозной сфере (В. Botte, P.-M. Bogaert. La Septante, Lctozey & Ane, Paris, 1993).

⁸ Ильминский Н. Слова, по своему составу и корню тождественные с русскими, но в древнеславянском языке имеющие другое значение. — Н. Ильминский. Обучение церковнославянской грамоте в церковно-приходских и реальных училищах. Кн. 1. СПб., 1891. С. 77–85. Этому замечательному деятелю православного просвещения посвящена глава в недавно вышедшей книге А.Г. Кравецкого и А.А. Плетневой «История церковнославянского языка в России. Конец XIX–XX в.», «Языки русской культуры». М., 2001. С. 45–50.

⁹ Как многочисленны примеры глубокомысленных толкования таких неверно понятых значений слов в гомилетике XIX века! Но даже такой величайший знаток церковнославянской традиции, как Е.Е. Голубинский, мог не знать обычного для цсл. значения: так в своих замечаниях на текст Цветной Триоди, он предлагает заменить «*мертва*» на «*смертенъ*», поскольку иначе, по его мнению, стих пасхального екапостилария «*плотию уснувъ тако мертвъ*» представляет собой бессмыслицу или тавтологию (греч. оригинал означает: «почивший во плоти, как смертный»). (Е.Е. Голубинский. О реформе в быте Русской Церкви.

ОЛЬГА ТАБАШНИКОВА

О стихотворении А. С. Пушкина «Зимняя дорога»

Являясь продуктом языка, поэзия непосредственно доступна только знающим этот язык. Неуниверсальность доступа невыгодно отличает её от живописи и музыки. Возможно, впрочем, это плата за то, что она вмещает в себя и ту, и другую.

И наверно со времён Вавилонского столпотворения никто так упорно не бросает вызов воле Божьей как переводчик. Говоря вообще, поэзия сопротивляется переводу всем своим существом. Зависимость же с прозой здесь обратно пропорциональна: проза поддаётся переводу ровно в той степени, в какой она отстоит от поэзии. Поэтический перевод можно сравнить с попыткой перенести в ладонях горсть воды — гармонию не удержать голыми руками, она неотвратимо просачивается сквозь пальцы, оставляя один песок. И переводчик неизбежно становится соавтором, пытается воссоздать неуловимую стихию, зачерпывая из своего языка, из своего климата, где текут иные реки.

Однако материал стиха неоднороден. Его твёрдые частицы — метафорические образы, сравнения, его философская насыщенность — подобно ракушечнику и гальке, легче выдерживают катаклизм перевода, чем сама голубая волна, чем растворённая в ней музыка. В этом смысле стих Пушкина оказывает переводу сопротивление чрезвычайное. Чем сильнее, чем неуловимее заключённая в стихе магия, тем больше убивает её подстрочник, низводя почти до уровня банальности. Похоже, что так обстоит дело и с «Зимней дорогой», что переводить её — Сизифов труд.

Ибо стихотворение это соткано из лёгких прикосновений, это, как часто бывает у Пушкина, невесомые стихи, стихи без плоти, без тяжести, они входят в душу ес-

тественно и без усилий, как воздух, как сама природа, как будто существовали всегда. В данном случае это больше живопись, чем музыка, так как перед нами предстаёт картина, и она движется, и сопровождается мелодией. Мелодия возникает из многочисленных, но словно невидимых повторений, из печали и однозвучности, из звука «ч», как будто слышен похрустывающий по снегу бег коней и колокольчик, однозвучный колокольчик. И настроение дороги проникает в нас, растворяются время и пространство, и остаётся только движение в ночной зимней глуши — заунывное, убаюкивающее, почти колыбельное. И столь явно присутствующие скука, грусть и тоска не создают ощущения отчаяния и даже не доходят до безысходности. Возможно, что дело тут в частности и в типе строфы, особенно — в размере.

Четырёхстопный хорей, состоящий из четверостиший с перекрёстными женскими и мужскими рифмами, уже сам по себе заунывен, словно обесцвечен. В нём — обыденность рассказа, привычность человеческой речи. Он как будто самоустраивается, давая стихам полный простор излиться без преград, как песня. И это излияние, это пение уже по природе своей — урок от отчаяния, от крика, от надрыва. Естественные границы такого размера — это разве что тоска, меланхоличность.

Не исключено, однако, что ощущение это в какой-то мере обманчиво. Ибо Ахматовское

С Новым Годом! С новым горем!
Вот он пляшет, озорник,
Над Балтийским дымным морем
Кривоног, горбат и дик

написано тем же четырёхстопным хореем (хотя и с изменяющейся в последующих строках схемой рифмовки), но оно проходит уже по ту сторону отчаянья, по ту сторону надрыва.

Там, где уже нечего терять. Там, где смеются зловещим запредельным смехом, ибо все слёзы, которые

можно пролить, уже пролиты. Или Пастернаковское «Я пропал, как зверь в загоне...», в котором безысходность и отчаянье как будто дымятся по краям сквозного ранения, и где данный тип строфики, пожалуй, только усиливает впечатление боли своей непритязательностью, почти незамысловатостью.

Возможно, впрочем, что это скорее исключения, и что, как правило, внешняя лёгкость этой поэтической формы всё же накидывает определённую узду на её голосовые возможности, не давая им дойти до крика или даже стола.

При этом сказанное ни в коей мере не исключает огромного разнообразия жанров и настроений, присущих подобному типу строфики. Подтверждение тому находим в стихах самых разных поэтов, включая и самого Пушкина.

Так, столь непохожие стихотворения как «Зимний вечер» и «Талисман», «Бесы» и «Предчувствие», «Утопленник» и «Дорожные жалобы», некоторые из «Песен Западных славян» и многие другие написаны тем же четырёхстопным хореем с вышеупомянутой схемой рифмовки, включая и тип клаузулы, и различаются разве что количеством строк в строфе.

Столь же разнообразны подобные примеры и у Баратынского: «Больной», «Лета», «Наслаждайтесь! Всё проходит!», «Своенравное прозвание», «Бокал», «Предрассудок! Он обломок...» и другие.

Из необъятного материала двадцатого века ограничимся лишь примерами из творчества Арсения Тарковского — поэта, у которого ясно прослеживается приверженность классической традиции. Вот только некоторые из его стихов, позволяющих судить о широте возможностей, присущих типу строфики Пушкинской «Зимней дороги»: «Цейский ледник», «Слово», «Портной из Львова, перелицовка и починка», «Фотография», «Загадка с разгадкой», «Комитас», «Лазурный луч», «Мамка птичья и стрекозья...», «Струнам счёт ведут на лире...»

Замечательно, однако, что в поэзии Иосифа Брод-

ского четырёхстопный хорей с перекрёстными женскими и мужскими рифмами практически отсутствует. И поскольку поэтическая форма определяется в первую очередь душевным состоянием поэта, то, возможно, дело тут как раз в том, что степень внутренней напряжённости, степень страстности и отчаяния достигают у Бродского пределов, несовместимых (или, вернее, невыразимых) с таким типом строфики.

Но не только формой удерживается настроение «Зимней дороги» в русле светлой печали и меланхоличности, не обрываясь в мрачность, не соскальзывая в острую тоску — ибо в унылость картины, в заунывность пути вкрапляются воспоминания, или, скорее, ощущения почти пронзительные:

Что-то слышится родное
В долгих песнях ямщика.
То разгулье удалое,
То сердечная тоска.

Словно приоткрываются покровы, обнаруживая целый пласт прошлого, пульсирующую, тоскующую жизнь души. И родство здесь, кажется, уходит глубже, чем просто в конкретный жизненный опыт — оно уходит в песню, оно сливается с самим пейзажем. Как будто тоска — это не только следствие определённого душевного устройства, но и фатальное свойство снежных равнин.

Удивительно также, что предчувствия скорой встречи («...Завтра к милой возвратясь, Я забуду у камина, Загляжусь, не наглядясь...»), сладкие, счастливые ожидания только на миг рассеивают общее настроение грусти. Но и они не свободны от всё той же однозвучности и размеренности («“Звучно” стрелка часовая “Мерный” круг свой совершит, И, докучных удаляя, Полночь нас не разлучит»), от дорожного присутствия звука «ч», который здесь лишь усиливается. И обращение к Нине загадочно завершается на той же печальной ноте, и странно вспоминаются забредшие из двад-

цатого века строки о неутолимости жажды, о бездонности человеческой души: «Всё горело светло, Только этого мало».

При этом повторяющееся в «Зимней дороге» «Скучно, грустно...» едва ли перекликается с Лермонтовским «И скучно, и грустно, и некому руку подать». Может быть потому, что у Лермонтова это трагизм конкретного, осязаемого духовного одиночества, это почти требовательное, и посему всегда эгоистическое желание счастья и понимания, тогда как у Пушкина одиночество это заключено в самой природе, оно шире, неизлечимей, и следовательно приглушённой, как любая неизбывность.

В каком-то смысле, если пройти этот путь неизбывности до конца — дойдя до полного, бесповоротного отчаяния и перешагнув в следующий — беспощадный — век, то можно очутиться у порога Блоковских «Ночь. Улица. Фонарь. Аптека», где всё доведено до логического конца. Вернее тупика. Сельский пейзаж как будто сменяется урбанистическим, и картина заостряется, приобретает чёткие предметные черты. Вместо отсутствующих огней и чёрных хат, вместо размытости зимней туманной глуши, здесь всё осязаемо, и более того — незыблемо. В этом и заключается ужас. И по контрасту с неподвижностью, с безнадёжностью в строках Блока, становится очевидным убаюкивающий, почти целебный эффект движения в «Зимней дороге». «Медлительный и тусклый свет» фонаря отзывается далёким и мрачным эхом на печальный, отуманенный свет луны (да и сама луна очеловечена и глаголом «пробирается», и лунным ликом). Более того, в «Зимней дороге», несмотря на зиму, на снег и ночь, нет ощущения холода, напротив — в ней сквозит тепло камина, тепло предчувствия. У Блока же — как мурашки по коже — не оставляющая надежды «ледяная рябь канала» и неуместность самого понятия предчувствий.

И ни ямщик, окунувшийся в дрёму, ни смолкнувшая его песня, ни отуманенность луны не умервщляют тёплого света, исходящего от «Зимней дороги» — то ли

возникающего наперекор её грусти и тоске, то ли — скорее — живущего внутри них. И тем самым расстояние от этих стихов до Блоковских примерно такое же, как между Чеховскими «Дамой с собачкой» и «Палатой № 6»; и как, может быть, расстояние между веком девятнадцатым и веком двадцатым.

АНАТОЛИЙ ЗОЛОТУХИН

Пушкин и Томсон. Из русско-английских литературных связей

О статье М. и Н. Стрuve

Указанная статья опубликована в журнале «Вестник Русского Христианского Движения» № 181 (Париж-Нью-Йорк-Москва, 2001), сс. 182–185. В статье речь идет о возможной реминисценции известной записи 1834 г. Пушкина: «*О, скоро ли перенесу мои пенаты в деревню – поле, сад, крестьяне, книги, труды поэтические – семья, любовь etc... – религия, смерть*», как строк Джеймса Томсона (1700–1748) из его знаменитой поэмы «Времена года». Причем, авторов на эту мысль натолкнула цитата, аналогичного у Пушкина содержания, из Томсона в романе «Камилля» Фанни Бёрни (Burney Frances (Fanny), Madame D'Arblay, 1752–1842). Авторы справедливо заметили, что в известной книге Б. Л. Модзoleвского «Библиотека А. С. Пушкина (Библиографическое)», СПб., 1910, указано под № 1436 «Thomson, James. The Seasons by James Thomson. Chiswick. 1820», а к этой записи сделано примечание: «Заметок нет».

Вообще говоря, этого вполне достаточно, чтобы авторы могли утвердиться в своем предположении. Но им все же хотелось верить в то, что Пушкин обратил внимание на указанную выше цитату либо какой-то отметкой в книге Томсона из его библиотеки, либо таким же путем, как и они, т. е. прочтением романа «Камилля» Фанни Бёрни. Но пометок в книге Томсона, согласно указанию Б. Л. Модзoleвского, равно как и указанного романа Фанни Бёрни, в библиотеке Пушкина не оказалось. Понятно, что Пушкин мог, не имея романа Фанни, прочесть его в библиотеке или у кого-то из

его друзей. Известно, например, что среди добрых знакомых Пушкина был англичанин книгопродавец Т. Киртон, лавка которого находилась всего в нескольких домах от Пушкина, когда он жил на Галерной улице, переселившись туда в октябре 1831 г. [см. статью М. И. Перпера «Англичанин книгопродавец, еще один знакомый Пушкина» в выпуске «Временник Пушкинской комиссии, 1979». Л., 1982, с. 142]. Пушкин, как известно, обладал абсолютной памятью на все прочитанное и легко воспроизводил прочтенные им где-либо тексты. Так что предположение авторов вполне оправдано и в этом случае.

Самой фундаментальной работой, посвященной рассматриваемому вопросу, является многолетнее исследование акад. М. П. Алексеева «Русско-английские литературные связи (XVIII век — первая половина XIX века)», опубликованное в *Литературном Наследстве*, т. 91. М., 1982. В нем академик рассматривает поэзию Джеймса Томсона, в том числе и «Времена года», упоминает и Фанни Бёрни, но в совершенно отличном контексте, чем авторы рассматриваемой статьи. Это делает честь авторам и говорит о том, что они внесли свой посильный вклад в мировую пушкиниану.

Но мне хотелось все же удовлетворить авторов в поиске ими истины. В частности, в книге М. А. Цявловского, Л. Б. Модзoleвского, Т. Г. Зенгер «Рукою Пушкина. Несобранные и неопубликованные тексты» (ACADEMIA, 1955, с. 315) среди мелких записей, замечок, помет и проч., под № 47, имеется заметка дневникового характера, находящаяся на обороте л. 16 тетради № 2371, сбоку черновика стихотворения «Волненьем жизни утомленный», которая по положению тетради может быть отнесена к 1828 году:

25 июня

Фанни

няня †

Elisa e Claudio

Далее там же приведен следующий комментарий этой записи:

«**Фанни** — кого понимает здесь Пушкин, сказать трудно. Может быть, поэт отметил встречу с той самой Фанни, дамой полусвета, которая упоминается в стихотворении «К Щербинину», 1819 г.

Няня — очевидно, означает смерть Арины Родионовны (установлено, что она умерла 31/VII 1828 г. — А. З.)...

Elisa e Claudio — ...это — название оперы итальянского композитора Меркаданте, первое представление которой в Петербургском Большом театре было 15 июня 1828 г...Второй спектакль был 22 июня, затем был перерыв до 27 июля. Возможно, что на втором спектакле был Пушкин, что он и отметил в записи 25 июня».

Указание на кончину няни, произошедшую 31 июля 1831 г., говорит о том, что вся эта запись, равно как и само стихотворение «Волненьем жизни утомленный...», сделаны в первых числах августа 1828 г. Нужно было какое-то время, чтобы весть о смерти няни дошла до поэта. В этом случае запись 25 июня должно относиться к слову «Фанни», а посещение оперы — к началу августа, если учитывать последовательность записи. Известно, что в указанном интервале дат происходили следующие события. Пушкин активно сватался к Анне Олениной, родившейся 11 августа 1808 г., дочери А. Н. Оленина (1763–1843), президента Академии Художеств. К 1826–1828 гг. относится дело о распространении отрывка из элегии «Андрей Шенье» (1825) Пушкина, приуроченного в списках к событиям 14 декабря. А. Н. Оленин, как член Госсовета, участвует в Следственной комиссии и 28 июня 1828 г. подписывает в числе других членов протокол заседания общего собрания Государственного Совета об учреждении над Пушкиным секретного надзора. Это стало причиной отказа Пушкину в претензии на руку дочери, а в конце августа — начале сентября 1828 г. последовал полный разрыв, вызвавший через год даже сатирические строчки об А. Н. Оленине. Но обратимся к содержанию стихотворения, написанному рядом с разбираемой записью:

* * *

Волнением жизни утомленный,
Оставляя заблужденья путь,
Я сердцем алчу отдохнуть,
И близ тебя, мой друг бесценный...

Оно явно обращено к Анне Олениной, написано еще до разрыва и замечательно еще и тем, что поддерживает версию авторов рассматриваемой статьи о влиянии поэзии Дж. Томсона. Вот их слова об этом: «На этом же листке, что и стихотворение «Пора, мой друг, пора...», имеется еще одна запись: *«Юность не имеет нужды at home, зрелый возраст ужасается своего уединения. Блажен, кто находит подругу, – тогда удались он домой»*. И эти слова звучат как некоторое заимствование: характерно употребление английского выражения... Их можно рассматривать и как краткий пересказ последних страниц «Весны», в которых Томсон противопоставляет бурную, но разрушительную любовь в молодости, кончающуюся одиночеством, тому подлинному союзу любви, который предполагает уход «от мира, его пышности, его удовольствий, и всей его бессмыслицы...». С учетом сказанного можно не сомневаться в том, что слово «Фанни», записанное рядом с датой 25 июня, относится к Фанни Бёрне и ее роману «Камилля», вероятно, прочитанному Пушкиным 25 июня 1828 г. Так что, запись возле стихотворения «Пора, мой друг, пора...» можно считать вторичной по отношению к рассмотренному выше стихотворению. В связи со смертью няни поэта становится также понятным, почему Пушкин дополнил цитату Томсона, по справедливому замечанию авторов, словами о «смерти» и «семье». Как видим, события прочтения романа Фанни Бёрни и смерть няни практически совпали по времени.

Чуть позднее Пушкин пишет стихотворение «Предчувствие», в котором частично использует это стихотворение и где он уже явно говорит о надвигающемся разрыве с Анной Олениной. Привожу вторую строфу этого стихотворения:

Бурной жизнью утомленный
Равнодушно бури жду:
Может быть, еще спасенный,
Снова пристань я найду...
Но, предчувствуя разлуку,
Неизбежный грозный час,
Сжать твою, мой ангел, руку
Я спешу в последний раз.

Вероятно, еще большую полноту доказательства правоты М. и Н. Струве о влиянии поэзии Дж. Томсона на творчество Пушкина можно получить, если рассмотреть динамику заполнения всей рукописи, где сделана запись о прочтении «Фанни», а также если обратиться к содержанию оперы «Elisa e Claudio» Мерканданте — у Пушкина ничего случайного нет.

ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ



ЕЛИЗАБЕТЕ ТАЙВАНЕ

Св. Франциск Ассизский и западная духовность

*(апологетический очерк)**

Блаженны нищие духом, ибо их есть
Царство Небесное (Мф. 5:3)

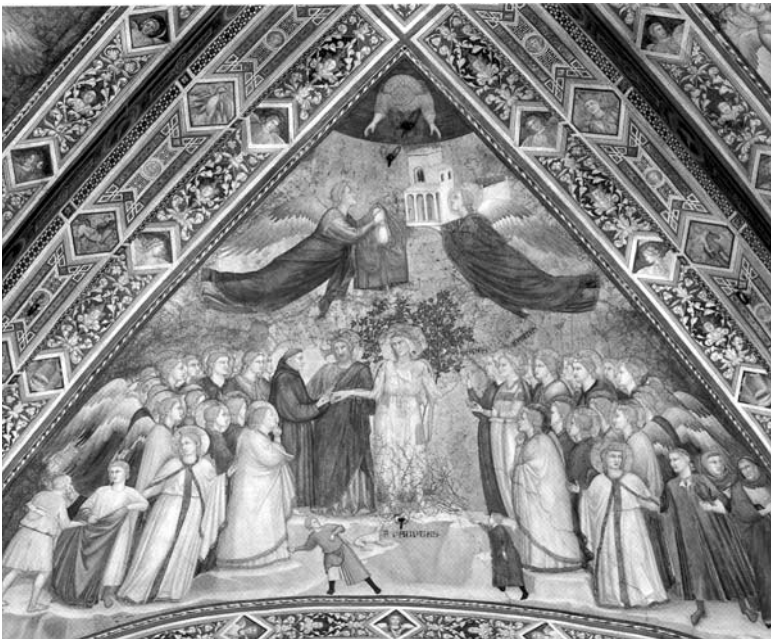
В нижней базилике св. Франциска в Ассизи в малодоступном для глаза наблюдателя месте имеется занимательный фрагмент росписи сводов храма, изображающий необычную свадебную церемонию. Христос, будучи священнослужителем, венчает молодого монаха с некоей особой, мало напоминающей привычный для нас образ невесты. Монах – никто иной, как Франциск Ассизский, его суженая – Госпожа Бедность. Они стоят на скале, он надевает ей на палец обручальное кольцо. Между новобрачными стоит и Сам Христос, благословляющий необычный союз. Взор Его весьма благосклонен и обращен к Франциску.

Особо же притягателен для любопытного взора образ Госпожи Бедности, бледной и осунувшейся, одетой в рубище. У самых ног ее поднимает свои колкие ветви терновник. Общество ее вдобавок ко всему скрашено

* Продолжение. Начало см.: Вестник РХД, № 184 (II, 2002).

двумя уличными озорниками, пытающимися ее всячески задеть и унизить. Один собирается бросить в нее камень, другой орудует палкой. И все же, несмотря на попрание ее людьми, голову Госпожи Бедности окружает не только чудный нимб, но и цветущий розовый куст, напоминающий о ее божественной, неземной красоте и добродетельности.

Рядом с Госпожой Бедностью пребывают в обличи дев Целомудрие и Послушание, никогда ее не покидающие. Все три составляют букет монашеских обетов, принятие которых обязательно для любого инок. Общество участников свадебной церемонии венчает небесное окружение ангелов и святых, имена которых известны разве что несравненному Джотто, со вкусом и внутренним умонастроением вложившему в види-



*Св. Франциск Ассизский и Госпожа Бедность
(нижняя базилика храма св. Франциска в Ассизи)*

мый образ сюжет из жития Ассизского праведника, которому удается породниться не только с Бедностью, но и с ее полнокровными сестрами¹.

Не секрет, что брак, наискровеннейшее из всех земных таинств, является универсальным образом единения. Мистическое богословие как на Востоке, так и на Западе широко использует эротическую терминологию. В созерцательных трудах восточных отцов часто можно встретить подобного толка эпитеты, когда речь заходит о восхищении человеческого ума Богом. Западу же особенно полюбился образ *Мистического брака*, которым созерцатели, наподобие св. Терезы Авильской и св. Иоанна от Креста, обозначали божественное единение души с ее Первопричиной, известное на Востоке под названием обожения или теозиса.

Уникальность символики земного союза между мужчиной и женщиной была известна не только христианским мистикам. Она выявляет себя еще в Ветхом Завете, одарившем нас непревзойденным шедевром *Песни Песней*, в которой один из Каппадокийских отцов Григорий Нисский усматривал образ мистического воссоединения человеческого естества с Богом.

Очевидно, что земной брак, столь вознесенный в образности своей богословами, является и символом единения вообще. Таковое наблюдаем и в мотивах жития св. Франциска, удачно изображенных живописцем на вышеупомянутой фреске. Особая любовь св. Франциска к бедности вряд ли станет открытием даже для русского читателя. Святой Франциск, называвший Бедность первой из всех добродетелей и построивший на основании ее свой орден, был крайне педантичен, подвизаясь в сего рода добродетели. Ведь кому из западных христиан не известно категорическое отношение святого к деньгам как к навозу, или его наставление братьям никогда не запасаться хлебом для дня завтрашнего. Более того, житие св. Франциска, возвращающее, между прочим, своего исследователя к мотивам

символического реализма, свидетельствует даже о некоем чувственном излишестве святого отца по отношению к Госпоже Бедности. Так, например, Второе житие Фомы из Челано повествует:

«Поскольку он видел, что бедность, будучи близкой Сыну Божию, всем миром почти что отвергалась, он возжелал соединиться с ней в вечной любви. Поэтому, возлюбив ее красоту и желая более прилепиться к супруге своей и быть с ней *одной плотью*, он не только оставил отца своего и мать свою, но отверг все. Отныне он заключил ее в свои чистые объятия и ни на мгновение не переставал быть ей супругом. Он повторял чадам своим, что это — путь совершенствования, залог и гарантия вечных богатств. Никто не был так жаден до золота, как он до бедности, и никто так не заботился о сохранении сокровища, как он о сохранении евангельской жемчужины. И он особенно скорбел, если видел в братьях — дома или вне его — хоть что-то, противоположное бедности»².

Необычность процитированного и, так сказать, образная перенасыщенность аскетической практики Франциска оставляет читателя в недоумении. Если святой и ценил евангельскую Бедность, то не излишне ли придавать ей человеческий образ, более того, образ невесты, место которой пристало занимать исключительно Божественному Жениху. Зачем Франциск воплощает несуществующее как живое создание в образ Госпожи и Супруги, делая ее краеугольным камнем, пределом и даже предметом поклонения. На эти вопросы мы и задались ответить в этом разделе.

Стоит отметить, что уже в процитированном отрывке отчасти кроется интересующий нас ответ. Незаурядное отношение Франциска к Бедности уже в первых строфах мотивируется ничем иным, как ее причастностью к Самому Сыну Божию, и это отнюдь не случайно. Взору нашему, как и в случае почитания Франциском Рождества Христова, снова предстают земные стези Спасителя, человеческое обличие Которого так полюбилось западным мистикам. Франциск,

наставляя братьев, частенько вспоминал евангельские слова: «Лисицы имеют норы, и птицы небесные — гнезда. А Сын Человеческий не имеет, где приклонить главу» (Мф. 8:20)³. В другом же месте своего Правила, посылая братьев за милостыней, святой отец говорил так:

«И если будет нужно, пусть идут просить милостыню и не устыдятся, памятуя, что Господь наш Иисус Христос, Сын всемогущего Бога живого, запечатлел в человеке образ Свой, словно скалу крепчайшую, да не постыжен он будет, и был нищим и странником, и жил подаянием, а с Ним и святая Дева, и Его ученики. И когда люди будут их стыдить и не пожелают подать им милостыню, пусть они вознесут благодарность Богу, ибо это посрамление станет для них великой почестью перед судом Господа нашего Иисуса Христа, и пусть они знают, что эти попреки не посрамляемым вредят, а посрамляющим»⁴.

Любопытно, что добродетель бедности по св. Франциску Ассизскому вовсе не замыкается буквальным подражанием жизни Христа под открытым небом и Его странствующему образу существования. Под бедностью Воплотившегося следует узреть и более глубокий смысл. Ведь бедность — это также и символ уничтожения всемогущего Творца вселенной в приятии Им ничтожности человеческого естества. Поэтому биограф и увековечил следующие слова св. Франциска: «Я же считаю царским достоинством и высшим благородством подражать тому Господину, Который, *будучи богатым, сделался бедным нас ради.* (2 Кор. 8:9)»⁵. Таким образом, бедность и есть орудие, с помощью которого входит святой в Тайну Вочеловечения.

Для приобщения к сей Мистерии в полноте своей и для дальнейшего слияния с Божественной природой Христа в Воскресении, не достаточно, однако ж, уподобиться Ему в повседневной жизни. Пережить полноценное Воскресение может только тот, кто уподобился Христу и в Крестной муке, которая является для западного мистика и святого не только важной, но

и решающей темой Подражания, как, впрочем, и для западного ортопраксиса вообще.

Занимательно также и то, что сам Франциск никогда не разлучал подвиг нищеты, этот цветок францисканской аскезы, со следованием Христу Распятому. По его словам, Госпожа Бедность «сопутствовала Христу на кресте, со Христом погребена была, со Христом воскресла, со Христом вознеслась на небо»⁶.

Возвращаясь к теме о чувственности и образности, было бы вполне уместным обратиться к портрету самого святого, оставленному его верным учеником Фомой из Челано, утверждающего, что, несмотря на превратное мнение многих, Франциск Ассизский не имел ни малейшего отношения к чувственности. Сему свидетельством пусть станет следующий фрагмент его биографии:

«И ходил с того дня Франциск, отважнейший воин Христов, по всем городам и селениям, и слово его и проповедь были *не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы* (1 Кор. 2:4), возвещая Царствие Божие, проповедуя мир, уча спасению и покаянию во оставление грехов. И так он смело проповедывал властью апостольской, снизошедшей на него, не употребляя никаких слов ласкательства или заискиваний заманчивых. Не в его обычае было поощрять чужую вину и благословлять людей на жизнь греховную, но нападал он всегда с неизменной суровостью, ведь он прежде всего самому себе на деле доказывал то, что теперь старался другим внушить словами. И потому, не боясь изобличения, с уверенностью мог проповедывать истину, так что даже мужи, сверхизощренные в науках, сияющие славой и всеобщей известностью, дивились его речам, и общение с ним склоняло их к спасительному страху»⁷.

Это только одно из многих свидетельств, повествующих о крайней суровости святого отца к себе самому и окружающим, далеко уводящее своего благочестивого исследователя от тех привычных, поэтических и сентиментальных образов нашего героя. Ведь не сек-

рет, что жил святой в предверии эпохи Ренессанса, который и наделил Франциска образом утонченного эстета и гуманиста, что является результатом неверного истолкования символики его речей и запредельной любви его восхищенного к Богу ума.

Дальнейшие же наши размышления наведут и на мысль, что если духовное горение святого и рождало какие-то образы, как случилось это в случае с Господней Бедностью, то вызвано это крайней необходимостью.

Не прихоти ради подняли мы речь о символике земного брака, который в данном случае свидетельствует о всеобъемлющем слиянии Франциска в одно целое с добродетелью нищеты. Он не просто принимает за некое правило упражняться в такого рода подвиге, но и делает бедность как бы своим естеством, природой. Он воссоединяется с ней как с супругой, чтоб стать с ней одним телом, как сказано в вышепротитированном отрывке. Слово же *тело* в этом случае означает не только живую плоть, но и некую неосязаемую субстанцию, присущую человеку. Святой Франциск, таким образом, производит изменение не только в своем теле, но и преобразует всю свою человеческую природу по принципу некоей Бедности, которая по сути своей и не имеет никакого материального облика, лишь только ее, материи, отсутствие. Поэтому и речь здесь идет не только о телесной аскезе, но и о своего рода дематериализации, о потере положительных в смысле сущностном ценностей. Однако об этом чуть позже.

Пока же стоит заметить только то, что Бедность отнюдь не означает лишь недостаток материальных благ.

Вспоминая сюжеты вышеописанной фрески, стоит напомнить, что Бедность явлена живописцем в обществе двух прелесных девиц, имя которых Целомудрие и Послушание. Все три составляют необходимое сочетание монашеских обетов, из которых, по мнению Франциска, Бедность главная. И вовсе не потому, что святой пренебрег какой-то из них. Подтверждение тому — известнейший гимн святого Франциска Добро-

детелям, к которым он присовокупляет еще и другие:

«Радуйся, Царица премудрость, спаси тебя Господи с сестрой твоей, святой и чистой простотой.

Госпожа святая нищета, спаси тебя Господи с сестрой твоей, святым смирением.

Госпожа святая любовь, спаси тебя Господи с сестрой твоей, святым послушанием.

Пресвятые добродетели, спаси вас всех Господи, от Него же вы приходите и происходите.

Ибо нет на земле человека, чтобы мог обрести себе единую из вас прежде чем умрет.

И кто единой обладает и прочие не оскорбил, обладает всеми, а кто оскорбляет единую, ни одной не обладает и все оскорбил, и каждая сокрушает грехи и пороки...»⁸

Франциск как бы снова подчеркивает то, что добродетели никогда не существуют сами по себе, отдельно друг от друга, и достигнуть их можно только все сразу. Ведь и единение их символизирует единение человеческого ума и единую природу Божества, по праву названного Плотинем *Единым*. Почему же тогда святой Франциск, как бы уклоняясь от этого принципа и противореча самому себе, одну лишь Бедность провозглашает своей супругой и спутницей Христа, как бы отодвинув на второй план прочие добродетели? Небрежность эту, впрочем, и попытался устранить в своем бессмертном шедевре живописец Джотто.

Проблему непревзойденно разрешает Эвелин Андерхил, которая пишет, что в понимании западного мистика все три монашеских обета, а другими словами добродетели, полноправно обозначаются одним именем, а именно *бедностью*. Ведь всем трем присущ своеобразный характер отрицания, будь то очищение от чего-либо, совлечение, уничтожение или опустошение, только происходит это на разных уровнях человеческого естества. Бедность сама по себе призвана очистить человеческую плоть, Целомудрие, в свою очередь, — это нищета чувственная, Послушание же является бедностью воли. Когда же добродетели эти, по словам

Э. Андерхил, доведены бывают до совершенства и бывают преображены в Огне Любви Божией, то становятся они самой сутью⁹ созерцательного ума.

Бедность, как первая из трех, не обязательно касается материальных благ. Это совлечение всего мирского и ограниченного. Целомудрие есть чистота душевная, когда стремится она только к Богу, Ему одному хочет она стать супругой. Под послушанием же понимается умерщвление своей воли или своего собственного я. Эти три стороны совершенства поистине являются одним по причине того, что все три служат для уничтожения в человеке себя и преобразении его в некий блик, царапину Вселенной¹⁰, каплей Всеобъемлющей жизни, выражением Божественной воли¹¹.

Поясняя вышесказанное, стоит добавить, что все три добродетели борются за совлечение тварного на трех уровнях человеческого естества, которыми, по учению Восточной Церкви, являются плоть, душа и дух. Подвиг бедности — это совлечение страстей телесных, целомудрие — это очищение души, послушание же — врачевание духа, ибо западная мистика называет дух исключительно волей по причине того, что западное богословие склонно видеть в человеке двойное деление на тело и душу¹².

Таким образом, добродетель Бедности, Целомудрия и Послушания неразделимы. Их союз по праву может называться одним именем, каковым является бедность. Беря же во внимание то, что святой Франциск не только принимает сего рода нестяжание как норму поведения, но и как бы сущностно сливается с ней чрез узы брака, то вполне уместно было бы предположить, что речь здесь не идет о какой-то сентиментальности или образности, но о том, что сей букет монашеских обетов символизирует, определяет ни что иное, как триединую сущность сотворенной природы человека. Если св. Франциск соединяет себя узами любви с бедностью, то приобщается он этим истинной, безгрешной, бесстрастной человечности, тем самым он только очищает зеркало собственной души,

которая призвана в себе не иметь ничего своего, а именно: страстей на трех уровнях собственного естества, и отображать тем самым Пресвятую Троицу, по образу и подобию Которой она сотворена.

Ведь не зря восточные аскеты говорят о совлечении всего, что имеет человеческая природа, о некоем уничтожении положительного, существующего само по себе естества, чтоб затем, превратившись как бы в опустошенный сосуд, войти в сферу Божественного Небытия, названного Дионисием Ареопагитом Божественным мраком, и позднее наполниться, будто какой-то жидкостью, Божественным, нетварным содержанием. Эти, думается, знакомые мотивы апофатического очищения и достижения состояния бесстрастия или *анафейя* определяются С. С. Хоружим как специфическая двунаправленность: негативная и лишительная в направлении долу, когда освобождение от страстей есть очищение и приобретение неискаженного видения, и позитивная горé, т. е. к Богу, к Феории¹³.

То же, что приобретенное подвижником бесстрастие, опустошение самого себя от всего тварного и своего, названное Франциском бедностью, является истинным человеческим естеством, подтверждают сказанные на эту тему слова старца Силуана: «В этом состоянии обнаруживается, что душа естественно стремится к Богу, и подобна Ему, и бесстрастна по естеству своему»¹⁴.

Подобно старцу Силуану, и сам Франциск говорит о человеческом естестве как об отсутствии чего-то в нашем понимании сущностно позитивного: «Слуга Господень есть икона Божия, чрез которую Бог восславлен за Его благость. Однако ж слуга не должен приписывать себе ничего потому, что в сравнении с Богом он ничтожней куска дерева и живописного изображения. Воистину, он *чистое ничто*»¹⁵.

Определение человеческого естества как нестяжания, неимения ничего своего, созвучно с известным постулатом христианства о создании Богом мира из

ничего, *ex nihilo*. Означает это ни что иное, как то, что человек, будучи отображением Троидного, по сути своей не имеет самостоятельного, независимого от Бога естества, и подобно зеркалу, не имеющему ничего, кроме зеркальной поверхности. У зеркала нет своего собственного образа, который мог бы в нем отобразиться. Посему, если зеркало очищено от пыли, оно сполна изображает того, кто в него смотрится. А поскольку зеркало непременно находится в среде материальных предметов, то оно всегда что-то отображает, иначе не бывает. Так и с человеком. Страстное, сугубо человеческое в обыденном понимании, — это только пыль, искажающая икону Троидного в человеческой душе. Если же сравнить душу человека с сосудом, подобно св. Франциску, то и придется признать, что сосуд этот никогда не бывает пуст.

Что же касается святого отца, то он был склонен судить о бедности не только как о материальном нестяжании, но и как о высшего порядка бесстрастии, способном сосуд нашего естества не только очистить, но и обожить, что и подтверждается следующими его словами, обращенными к брату Массео:

«Дорогой товарищ, идем к святым Петру и Павлу и упросим их наставить нас и помочь нам в обладании неизмеримым сокровищем святейшей бедности, ибо это такое достойнейшее и такое божественное сокровище, что мы никогда сами не будем хранить его в наших презреннейших сосудах, ибо это та добродетель небесная, которая все земное и преходящее повергает во прах и которая освобождает душу от всякого препятствия и дает ей свободно *соединиться с Богом Вечным*. Это та добродетель, которая дает душе, еще пребывающей на земле, беседовать в небесах с ангелами. Это та, что сопутствовала Христу на кресте, со Христом погребена была, со Христом воскресла, со Христом вознеслась на небо; это та, что даже еще в этой жизни дает душам, влюбленным в нее, возможность взлетать на небо, ибо она хранит оружие истин-

ного смирения и милосердия»¹⁶.

Мы не случайно повторили слова Франциска о причастности Бедности к Спасителю. Ведь Он был первым после грехопадения Адама носителем нищеты — истинной, непорочной природы, естества человека. Он, навеки соединив в Себе человеческую природу с природой Божественной, тем самым очистил ее от греха, придал ей бесстрастную первожданность и вознес ее на Небеса, дав человеку возможность обожения.

И если бедность это и есть истинное человеческое, то человеческая природа и сопутствовала Христу на кресте, именно она со Христом погребена была, она же со Христом воскресла и со Христом вознеслась на небо. Такова история спасения Богом Адама. На подобные мысли подвигает нас и отрывок из Каллиста Катафигиота о врачевании Христом Распятым страстей душевных, ибо не Свои страсти врачевал безгрешный Богочеловек, но спасал то, что надлежало Ему спасти:

«Молится ли Спаситель в то время, удалившись от учеников, — это исцеление разумного начала. Не прекословит, не спорит или не возвышает голоса, хотя на Него и клеветают, и молится за оскорбляющих — это признак благоустроения раздражительного начала: дьявола поражать противоречием, людям же оскорбляющим, как и самим терпящим от сатаны, воздавать молчанием, долготерпением и молитвою за них. Подвергается ли оплеванию, приемлет ли заушения, выносит насмешки и глумление — это врачевание славолюбия. Напояется ли уксусом, вкушает ли желчь, распинается, прободается копьем — это исцеление от сластолюбия. Нагой ли вешается на крест под открытым небом, бездомный, презренный всеми, как бы некий нищий и бедный — это упразднение сребролюбивого настроения»¹⁷.

Не лишним было бы напомнить принципы западной мистики, где для достижения сопричастности с Божественной природой Христа, а именно Воскресения и Вознесения, необходимо соединиться с Его человек-

ностью, распинаясь с Ним на кресте, одновременно же прибывая к дереву и свое страстное естество.

На деле же сораспятие Христу начинается с малого, а именно с обычной аскезы, которую Франциск никогда не забывал облечь в личину Христопоподобия. Нищета Франциска и его братьев, пожалуй, известна многим. Так, святой отец не позволял братьям иметь совершенно ничего. Бедность одежд его последователей, например, имеет свою историю. По свидетельству Фомы из Челано, еще в начале своего монашеского пути Франциск как-то оказался в церкви, где в тот момент читали фрагмент из Писания, где Христос посылает Своих учеников в мир без золота, серебра, меди и сумы. Спаситель наставляет Своих учеников отказаться даже от посоха, обуви и хлеба на дорогу. Франциск принял это как призыв к нему самому. Посему он «преизобилуя радостью, поспешил исполнить выслушанные им слова спасения, не желая терпеть ни малейшего промедления, немедля принялся с благоговением исполнять то, что услышал. Прежде всего он снял обувь с ног своих, отложил свой посох и, удовлетворившись одной рясой, сменил ее пояс на веревку. С этих пор он всегда выбирал себе одежду, отмеченную знаком креста, чтобы, надев ее, отогнать любые бесовские видения и фантазии; выбирал одежду из власяницы, чтобы распять в ней плоть со страстями, похотями и грехами. Самую бедную, поношенную одежду выбирал он себе, которая в глазах мира уже вовсе ничего не стоила»¹⁸.

Франциск даже и рясу свою никогда не почитал своим имуществом. Поэтому и по окончании своего земного пути в своей смерти он возжелал во всем и полностью уподобиться Христу Распятому, Который на кресте висел как нищий, взамен одежды имея только скорбь»¹⁹. Поэтому он «обнажил свое тело и нагим простерся на голой земле, желая до последнего часа, пока враг еще бродит вокруг него, бороться с ним один на один, обнаженным. Так он лежал на земле, отложив и одежду, и мешковину, обернув, по обычаю, лицо к не-

бу и весь устремившись к славе небесной, по-прежнему зажимая левой рукой рану в правом боку»²⁰.

Нестяжание отца, впрочем, касалось и жилищ. Святой желал, чтоб «его чада всегда пребывали в состоянии странников, то есть чтоб они собирались под чужим кровом, мирно переходили с места на место и ощущали тоску по своему отечеству. В скиту Сартеано случилось одному брату спросить у своего собрата, откуда он пришел. «Из кельи брата Франциска», — отвечал он. Когда святой услышал это, он сказал: «Поскольку ты дал келье имя Франциска, сделав ее моей собственностью, ищи кого-нибудь другого, кто бы там стал жить, я там долее не останусь». И продолжил: «Господь, пребывая в пустыне, где Он молился и постился сорок дней, не воздвиг Себе ни кельи, ни дома, но жил под выступом горы. Мы можем последовать его примеру, не обладая, по предписанному правилу, никакой собственностью, хотя для нас и невозможно жить, не пользуясь жилищем»²¹.

Биограф неоднократно напоминает о том, что любой взятый на себя подвиг Франциск осенял неким Христоподобием. Особенно же это касалось бедности. Святой откровенно завидовал тем, кто по воле судьбы оказывался беднее его и принимал это как обличение его собственного сребролюбия, ибо, по его словам, бедность «имеет Христа и через Него *все во всем*»²². «В каждом бедном он видел Сына бедной Богоматери и обнаженным имел в своем сердце Того, кого Она обнаженным держала на руках»²³. Св. Бонаventura дополняет свидетельство Челано такими словами: «И поскольку сам Христов нищий во всех нищих видел образ Христа, он не только щедро раздавал отовсюду сбегавшимся нищим все, что у него было, даже необходимейшее, но и полагал, что это и должно вернуть нищим, словно законное их состояние»²⁴. Своих же братьев Франциск посылал в мир просить милостыню, говоря: «Когда же слуга Господень просит милостыню, взамен он предлагает любовь Божию, в сравнении с которой все, что имеется на небесах и на земле, это ничто»²⁵.

Примеров нищеты святого Франциска несчетное множество. К ним было бы уместно причислить и врачевание отцом своих страстей посредством суровой аскезы. По свидетельству очевидцев Франциск, подобно восточным аскетам всегда подмешивал к еде золу или другую негодную приправу, спал на голой земле или сидя, подушку ему заменяло бревно или камень. На стуже он довольствовался одной лишь рясой. В целях же послужить целомудрию еще в начале своего обращения он в зимнюю пору погружался целиком в ров, полный льда²⁶. Занимался святой отец и самобичеванием и не прекращал его даже во время смертельной болезни²⁷.

Как сказано выше, нищета Франциска касалась и более тонких материй, как например, помыслы и чувственность медитативного образа молитвы, в котором его частенько обвиняют. В этой связи хотелось бы привести только один фрагмент его жития, написанного Фомой из Челано: «Человек Божий Франциск научен был не искать своего, но более всего стремился способствовать спасению других людей и превыше всего имел он *желание разрешиться и быть со Христом*. Поэтому он изо всех сил стремился освободиться от того, что в мире, чтобы даже легкое прикосновение земного праха не возмутило безмятежность его души. Он оставался бестрепетным перед любыми наружными напастьми, *не впуская во внутренность свою внешние впечатления и воспрещая себе любое движение души*, освободив ее, дабы она внимала одному только Богу»²⁸. Свидетельство же это весьма напоминает некогда сказанное старцем Силуаном о борьбе ума-сердца с внешними впечатлениями и помыслами, которые всячески пытаются проникнуть в сердце подвижника²⁹.

Все это, представленное на суд читателя о почитании св. Франциском Ассизским бедности, пусть увенчают следующие слова ему преданного биографа: «Ничего не имел бедняк Христов кроме *двух лепт*, тела своего и своей души, и их-то он и пожелал пожертвовать в наипощадрейшей любви к Господу. Постоянно приносил он эту жертву из любви ко Христу, истребляя свое тело

строжайшим постом, источая дух пламенным устремлением ввысь; тело его — жертва, приносимая у входа в храм, душа его — *фимиам*, куримый внутри храма»³⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Joan Mowat Erikson. *Saint Francis and his four Ladies*, p. 72.

² *Житие второе Святого Франциска Ассизского, составленное Фомой Челанским (XXV) // Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара Ассизская: писания и биография.* Mortmento Franciskano — Assisi (Italia), 1996. С. 379–380.

³ *Ibid.*, XXVI. С. 380.

⁴ *Писания Франциска Ассизского: Правила и наставления // Истоки францисканства...* Op. cit. С. 52–53.

⁵ *Житие второе Святого Франциска Ассизского, составленное Фомой Челанским (XLIII).* С. 396.

⁶ *Цветочки Святого Франциска Ассизского (XIII).* С. 43.

⁷ *Житие первое Святого Франциска Ассизского, составленное Фомой Челанским (XV) // Истоки францисканства...* Op. cit. С. 229.

⁸ *Хвалы и молитвы // Истоки францисканства...* Op. cit. С. 135.

⁹ Восточный богослов совершенно обоснованно мог бы возразить, что то, чем становится истинно обоженный ум, это апофатическое, а именно неопишное, бытие Божества, добродетели же и вовсе не имеют к созерцанию отношения по причине их неоспоримой приземленности. Поэтому, принимая во внимание то, что человек становится богом не субстанциально, сущностно, а по благодати, по чину, так сказать, Э. Андерхилл поднимает вопрос о том, что же представляет из себя сотворенная *сущность* обоженного человека. Сущность же его характеризуют три вышеупомянутые добродетели, которые, как увидим позже, есть отрицание, совлечение всего, или другими словами, бесстрашие.

¹⁰ Сравнение это весьма напоминает постулат Даосизма, религии древнего Китая, который провозглашает человека фрагментом рисунка, отпечатка Дао, каковым и является этот мир.

¹¹ Evelyn Underhill, *Mysticism*. P. 205.

¹² Несмотря на то, что Запад не принимает трихотомию строения человека, мистическое богословие, эта уникальная призма истинного знания, часто говорит об уме или духе, называя его волительным началом. Оно же и есть стержень духовного врачевания и прилепления к Богу.

¹³ С. С. Хоружий. *Аналитический словарь исихастской антропологии //*

Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С. С. Хоружего. М., 1995. С. 115–118.

¹⁴ *Старец Силуан. Жизнь и поучения.* М., Ново-Казачье. Минск. 1991. С. 134.

¹⁵ *The Mirror of Perfection* (XLV).

¹⁶ *Цветочки Святого Франциска Ассизского* (XIII). С. 43.

¹⁷ Каллист Катафигиот. *Каллиста Катафигиота о божественном единении и созерцательной жизни* (36). Казань, 1898. С. 39.

¹⁸ *Житие первое Святого Франциска Ассизского, составленное Фомой Челанским* (IX), 22. С. 216.

¹⁹ *Большая легенда св. Бонавентуры из Баньореджо* (XIV, 4). С. 648.

²⁰ *Ibid.* (XIV, 3).

²¹ *Житие второе Святого Франциска Ассизского, составленное Фомой Челанским* (XXIX). С. 382.

²² *Ibid.* (LI, 84).

²³ *Ibid.* (LI, 83).

²⁴ *Большая легенда св. Бонавентуры из Баньореджо* (VIII, 5).

²⁵ *The Mirror of Perfection* (XXII).

²⁶ *Большая легенда св. Бонавентуры из Баньореджо* (V, 1, 3). С. 563–564.

²⁷ *Ibid.* (XIV, 2). С. 647.

²⁸ *Житие первое Святого Франциска Ассизского, составленное Фомой Челанским* (XXVII, 71). С. 258–259

²⁹ *Старец Силуан. Жизнь и поучения.* М., Ново-Казачье. Минск. 1991. С. 122.

³⁰ *Большая легенда св. Бонавентуры из Баньореджо* (IX, 3). С. 606.

Архимандрит Амвросий

Заметки о Втором Ватиканском Соборе бывшего на нем наблюдателя

В качестве официального наблюдателя от Русской Зарубежной Церкви я пробыл на Втором Ватиканском Соборе в течение двух последних лет его работы (1963–65 гг.). Эти два года, и особенно — последний, были временем напряженной деятельности, сведения итогов прежней работы и новых начинаний.

Стоит ли об этом писать теперь: ведь это устарело? Нет, есть события, которые не устарели. Но устарели мы, которые имели некоторое прикосновение к этому событию. Некоторые из наших наблюдателей уже давно умерли, другие находятся в преклонных годах, и я, пишущий эти строки, нахожусь в закате моей жизни и «под тенью смерти» (Пс. 22:4). И мои доброжелатели настаивают, чтобы я опубликовал свои воспоминания о Втором Ватиканском Соборе, даже (как это мне представляется) если в них нет никакой ценности. Я исполняю свой долг, а читателю оставляю на суждение, стоило или нет печатать нижеприводимое описание.

Ватиканский Собор был грандиозно задуман и грандиозно осуществлен. По своему составу это был Собор римо-католических епископов, собравшихся в базилике Св. Петра в Риме со всех концов мира; действительно, можно сказать, это было собрание епископов от всех народностей мира и от всех рас, объединенных друг с другом единой верой и под символическим знаменем единого человека — Папы Римского. На Соборе присутствовала, в качестве экспертов, но без права голоса, что сохранялось только за епископатом, — небольшая группа ученых монахов и профессоров-богословов. Президиум Собора состоял из числа

наиболее заслуженных кардиналов, заседавших за столом, помещенном посредине храма; центральное место за столом было оставлено за Папой, как за Председателем Собора. Обычно Папа не присутствовал на заседаниях, следя за происходящим из своих покоев.

И хотя Ватиканский Собор, как я сказал выше, был собором римо-католических епископов, однако устроители его поставили перед собой гораздо большие цели, чем только разбор дел, положений и законов, касающихся внутренней жизни Римо-Католической Церкви. Собор поставил себе также задачу сблизить Римскую Церковь со всеми иными христианскими Церквями, а затем, или параллельно с этим, — и со всем миром, находящимся вне сфер Церкви. Насколько эти задачи осуществились, это другое дело. От Собора ожидалось «обновление духа в Церкви», в понятии этого выражения у Фра Иеронима Савонаролы, или «пробуждения Церкви», как это назвал один из современных римо-католических богословов. Осуществилось ли это, как и вообще осуществилась ли такая задача каким-либо иным Собором в истории любой из христианских Церквей, — это другое дело; но нет никакого сомнения, что именно это и было движущим началом для созыва столь грандиозного церковного Собора, каким был Второй Ватиканский Собор.

Ватиканский Собор был открыт осенью 1962 года и продолжался четыре года. На Собор были приглашены наблюдатели от других Церквей. Их число было ограниченным и, думаю, не составляло более 40 человек. Состав их постоянно менялся. Кроме Элладской, были представители всех Православных Церквей, включая и Церкви, находящиеся «за Железным Занавесом». От Русской Зарубежной Церкви были трое наблюдателей: уважаемый профессор С. В. Гротов, прекрасно владеющий французским и итальянским языками; достойный, скончавшийся уже, протоиерей Игорь Троянов, прекрасно владевший французским языком; и я, совсем уж не так плохо владеющий элементарным русским языком. Все три наблюдателя были высокообразо-

ванными людьми: профессор Гротов имел магистерскую степень, протоиерей Троянов окончил Православный Богословский Факультет, и я — довольно успешно окончивший Детский Сад на тридцатом году своей жизни. Я имел обязанность извещать Председателя Архиерейского Синода о деяниях Ватиканского Собора. Свою работу я, как и все мы, старался вести добросовестно, и получили письменную благодарность от незабвенного Блаженнейшего Митрополита Анастасия.

Для того чтобы легче представить себе деятельность Собора и его атмосферу, я позволю себе разделить весь материал на два отдела: I) Деятельность внутренне-церковная, и II) «диалог Собора со внешним миром» и отношения с иными Церквами, в особенности — с Православной Церковью.

I

Это не является ни историей Второго Ватиканского Собора, ни даже попыткой дать полный анализ внутренне-церковной работы этого Собора, ни значения его для римо-католического мира. Это задание блестяще осуществили римо-католические богословы, так что литература о Втором Ватиканском Соборе достаточно обширна: автору настоящей статьи известны, по крайней мере, 30 существующих отдельных трудов, помимо специальной энциклопедии, посвященной Собору; отдельными изданиями выпущены также протоколы заседаний (на латинском языке), «схемы», декреты и постановления Собора. В моей статье я хочу лишь дать общие впечатления о Соборе, личные наблюдения православного наблюдателя. Возможно, что многое я недооценил или, по своему консерватизму, неправильно понял; поэтому мои «заметки» не претендуют ни на что большее, как на субъективные и частные впечатления о том, что я видел и чему был свидетелем.

Второй Ватиканский Собор был созван Папой Иоанном XXIII и под его председательством продолжал

ся два года. Папа Павел VI, вступивший на Престол Св. Петра после смерти Папы Иоанна, продолжал дело покойного Папы, и по его председательством Собор продолжался еще два года. Будучи, в теории, неограниченным монархом в духовном мире, Папа, на самом деле, ограничен до предела в своей деятельности или в своих проявлениях строго выработанной веками системы и этикетом. Как я выше упомянул, Папа обычно не присутствовал на заседаниях Собора, но без его утверждения ни одно из постановлений Собора не имело силы. Иногда Папа появлялся на Соборе: приходил смиренно и просто, полный приветливости ко всем, служил мессу и председательствовал на Соборе, и когда это бывало, чувствовалась некая духовная полнота всего начинания. В торжественных же случаях Папа всегда присутствовал на Соборе; а также по совершении им какой-нибудь важной дипломатической поездки являлся на Собор и докладывал о результатах ее. Иногда чувствовалось и личное участие Папы на обычных, так сказать, рабочих заседаниях Собора. Помню, однажды на Соборе поднялся вопрос о допущении брака для кандидатов в священнический сан. Некоторые члены Собора высказались в пользу отмены обязательного celibата для римо-католических священников. Неожиданно председательствующий в этот день кардинал, поднявшись со своего места, прекратил дебаты по сему вопросу, известив Собор, что от Папы только что пришло по телефону распоряжение немедленно прекратить обсуждение этой темы с указанием вычеркнуть из протоколов Собора всякое упоминание о происшедших дебатах.

Трудовой день начинался в 9 часов утра совершением мессы при гробнице Св. Апостола Петра, а затем следовал краткий чин «интронизации книги Святого Евангелия», на особом золоченом престоле, в знак того, что Сам Христос невидимо председательствует на Соборе. Самая эта мысль, как и чин интронизации Св. Евангелия, были усвоены от Византии, согласно обычаю, имевшему место на Вселенских Соборах. После

сего начиналась очередная работа Собора. Перед главным престолом храма стоял длинный стол, за которым восседал президиум. По бокам от него и почти до самых врат храма были помещены сидения, на которых в несколько рядов восседали отцы Соборы, числом около 3000; кардиналы занимали передние места; патриархи восточного обряда занимали место по рангу выше других епископов, но ниже кардиналов (впоследствии, декретом Папы Павла VI они были уравнены с кардиналами). Позади стола президиума были отведены очень хорошие места для наблюдателей от Православных и Протестантских Церквей; и если приходил Папа, то на своем пути он с большой теплотой всегда отдельно приветствовал нас. Немного позади нас помещались ученые эксперты и почетные гости в этот день. Близ главных врат храма был устроен милк-бар для поддержания сил участников Собора; здесь нас гостеприимно угощали кофе, чаем и прохладительными напитками и пирожными. Этот милк-бар имел большой успех у всех: здесь мы отдыхали и встречались друг с другом в самой дружественной и непринужденной атмосфере. В случае же присутствия на Соборе Папы никто не покидал своего места до самого окончания заседаний в этот день. В час дня заседание закрывалось, и мы покидали великолепный храм, на площади которого всегда было много народа, очень тепло приветствовавшего и своих епископов, и нас, православных наблюдателей.

Ватиканский Собор произвел на меня двоякое впечатление: необыкновенная грандиозность при великолепной организации дела, и в то же время какая-то безжизненность во всем, отсутствие живого духа, какое-то внутреннее безнадёжие. О скуке я не говорю: едва ли какое-либо церковное длительное собрание избежало этой непочетной гостыи.

Отцам Собора и нам, наблюдателям, были представлены так называемые «схемы» вопросов, обсуждаемых Собором, т. е. проекты по различным вопросам жизни Церкви. Схемы были разбиты на отделы и гла-

вы, которые, поодиночке или в целокупности, подвергались обсуждению и голосованию; с речами выступали отдельные епископы, заручившись предварительным мнением не менее чем 100 епископов, а иногда и значительно большим числом своих коллег. После обсуждения вопроса переходили к голосованию; и, в случае принятия схемы огромным большинством отцев Собора, дело отправлялось на рассмотрение Папы, который торжественно утверждал постановления Собора и давал им санкцию учения Римо-Католической Церкви. Темы, которые изучались в схемах, справедливо вызывали к себе интерес и в лоне Католической Церкви, и среди наблюдателей. Схемы были посвящены вопросам: о Божественном Откровении, о епископском благодатном даре, о пастырском служении, о монашестве-ующих, о семинариях, о миссионерстве, о служении апостолата мирян, о браке, об экуменизме, о положении Церкви в современном мире и проч. Схемы, а затем и декреты, как и все делопроизводство, были на латинском языке, не требовавшем усилий для понимания его. Все эти схемы, в сопровождении моего перевода, я чуть ли не ежедневно отсылал в Архиерейский Синод, в Нью-Йорк. Это было гибелью и времени, и расходов, и труда, потому что мои донесения никто и никогда не прочитывал... Немного труднее было сначала понимать речи отцев Собора, пока ухо не привыкло. Дело в том, что каждая нация говорила на «своем» латинском языке. Для примера, столь часто встречающееся в деяниях Собора выражение: «*placet patribus?*» (т. е. — угодно ли отцам принять то или иное предложение?) в устах немца и славянина звучало как «Плацет патрибус?», в устах же итальянца оно же звучало «Плачет Патрибус?». В устах французского епископа оно уже звучало: «Плясэ Патрибю?», а в устах американского прелата это уже звучало: «Плайсит Пятрибас?». И не одно выражение, а целую речь приходилось переводить в уме на свой латинский язык, чтобы понимать, что говорят отцы Собора, а затем уже передать ее моим коллегам и даже некоторым латинским епископам, которые нуждались в пере-

воде. Но однажды речь говорил один кардинал из негров; говорил он, вероятно, хорошо и убедительно, сопровождая свою речь благородными жестами, да и фигура у него была внушительнейшая, действительно могущая послужить в качестве «столпа Церкви». Но я не понимал ничего, и в отчаянии поспешил к недалеко бывшему от меня монаху-эксперту с просьбой разъяснить мне, на каком языке кардинал держит свою речь. На это монах беспомощно развел руками и сказал: «Эминенца полагает, вероятно, что говорит по-латыни. Но боюсь, что Эминенца ошибается: это все, что угодно, но только не латинский язык». Я имел смелость полагать, что достаточно хорошо знаю латинский язык, потому что перевел и опубликовал в печати достаточное количество латинских богословских текстов. Но однажды потерпел полное фиаско. Дело в том, что нам была объявлена одним епископом просьба секретариата Собора: на следующий день не парковать своих автомобилей у стен Базилики, поскольку в этот день ожидается прибытие Папы на Собор. Я не понял ни слова «автомобиль», ни слова «паркование». К сожалению, а может быть — к счастью, их еще не знал латинский язык Цицерона и бл. Августина. Делавший объявление епископ и сам должен был импровизировать. Так, «автомобиль» он наименовал «огнедышущей безлошадной колесницей», а «парковать» — как «мученичество без небесной награды, особо придуманное колесничникам за их грехи». В следующий раз я уже держал ухо востро и готов был переварить любую импровизацию, как например, «аэроплан», — «механический и беззлбный дракон, несущий на своей спине добрых людей», «компьютер», кстати, не раз портившийся во время заседаний Собора, — «безголовые мозги», многоэтажный дом с квартирами как — «людские безмédные полуосиные соты», и т. д. и т. д. Помню, в конце Собора на короткое время приехал из Парижа Владыка Кассиан, ректор Свято-Сергиевской Духовной Академии. Я очень обрадовался приезду Владыки и устремился к нему, как теленок к матке, и сразу же хотел наброситься

на него с беседой, потому что изнывал от скуки. Но Владыка остановил меня, сказав, что хотел бы послушать речи отцев Собора, со мной же он успеет наговориться. Я не стал надоедать Владыке и пошел на свое место. Через самое короткое время сам Владыка пришел ко мне и предложил мне поговорить с ним, если я не очень занят слушанием речей; при этом Владыка пожаловался мне на скуку, царящую на Соборе. «Я думаю, — сказал он, — что такая мертвая и скучная атмосфера стоит здесь по той причине, что все ведется на мертвом языке, т. е. на латинском». Я думаю, однако, что Владыка в этом отношении был не прав: виноват был не латинский язык, причина была гораздо глубже.

Темы схем сами по себе давали надежду на некую «новую струю»; но именно этого-то и не было. Ожидание такой «новой струи» в римо-католических кругах, с одной стороны, вызывало надежду на полезные реформы, а с другой стороны, — в консервативных кругах — опасение, что Собор пойдет слишком далеко. Последнее выразилось в одном анекдоте, который я слышал в итальянских кругах: к Папе приехала мать из провинции, воспитанная в строгокатолическом духе; узнав от своего высокопоставленного сына о замышляемых реформах, она заявила ему: «Ты, со своим Собором, делай, что хочешь, а я все-таки останусь католичкой!» Но, в сущности, никаких особых реформ Второй Вселенский Собор не провел. Самые схемы были написаны так, чтобы отцам Собора было очевидно, что ничего нового не предвидится: чуть ли не каждая фраза любой схемы имела подстрочную ссылку на постановления прежних Соборов, и главным образом — Первого Ватиканского Собора, а также на энциклики прежних Пап. В некоторых текстах прибегалось к цитатам из Священного Писания и за редчайшим исключением — к цитатам из Святых Отцев; такую скудость ссылок на Святых Отцев возможно объяснить желанием сближения с протестантским миром, который, как известно, не признает авторитета Святых Отцев. Тексты были написаны далеким от жизни языком и общими

фразами. Никаких прений по существу не было. Поэтому, за редким исключением, было видно, что и иерархи, и наблюдатели весьма скучали. Мы все любили выступления одного из епископов, который в свои речи вставлял остроумные замечания.

Тексты схем были далеки от жизни, как, возможно, и составители их, ученые монахи, в большинстве своем — совершенно седые старцы. Помню мою беседу с одним ученым французским монахом-старцем. Он мне сказал, что является экспертом, который составил «Схему о Браке». Всю жизнь он провел монахом в закрытом, типа монастыря, учебном заведении, за «клаузурой», т. е. как бы в известном затворе, отнюдь не доступном для входа женщин. Я, помню, заметил ему, что текст составлен на прекрасном латинском языке, но вряд ли он в действительности много знает о браке. На это он с улыбкой сказал мне: «Я еще являюсь экспертом и по вопросу об атомной войне», вопрос о которой также обсуждался на Соборе. И хотя эти темы, как кажется на первый взгляд, и несколько далеки одна от другой, и преследуют диаметрально противоположные цели: брак это — понятие гармонии и любви и содействует продолжению человеческого рода, а атомная война — скорее, обратное сему, но, вероятно, в монашеском представлении и то и другое объединяется в общем понятии опасности для монаха. Уверяю, что если бы мне поручили, и я бы написал схему о браке и схему об атомной бомбе не лучше моего собеседника! Впрочем, как это ни странно, очень часто в учреждениях как светских, так и церковных, на самые жизненные вопросы обычно даются самые безжизненные ответы: например, человек просит хлеба, а ему предлагают бесплатный урок по астрономии. Творческий дух, так мощно явивший себя в определениях и законодательствах на древних Вселенский Соборах, оказался прочно ущемленным в безжизненных, а часто идущих даже вопреки жизни, отвлеченных рассуждениях, дебатах, схемах и постановлениях. Что случилось с Церковью? Каким образом в эту дивную, святую и дина-

мичную Организацию, которая перевернула и обновила весь мир и пронесла Святое Евангелие Христово до пределов Земли, теперь вкралась апатия и бессилие? Неужели, как предсказал это древний учитель Церкви Лактанций, при конце мира вся земля и все, что есть на ней, «постареет» и «устанет»? Не приближаемся ли мы к концу мира?

Такие думы владели мною во время заседаний Собора. По окончании Собора я имел беседу с одним из наиболее важных экспертов, которого я попросил определить результаты деятельности Второго Ватиканского Собора. На это он мне ответил, что результаты деятельности сего Собора, как и всякого Собора, могут быть видимы только по прошествии не менее чем пятидесяти лет по его окончании. Несомненно, что никаких отчетливых реформ Ватиканский Собор не провел, однако также несомненно, что со времени Собора в Римо-Католической Церкви произошли изменения. Прежде всего, в области нравственной оценки политического положения в мире. Раньше Католическая Церковь строго осуждала и отвергала коммунизм как носителя безбожия и насилия над душами и жизнями людей. Осуждала она в своих декретах мировое масонство и строго запрещала членам своей Церкви вступление в масонские ложи под страхом отлучения от Церкви. Второй Ватиканский Собор совершенно отступил от этих позиций незыблемости и непримиримости Церкви и вместо этого пошел на компромиссы, называя это «диалог со внешним миром», т. е. с миром вне Христа, с миром, враждебным Христу. Между тем, как справедливо заметил один писатель: «Компромисс со злом всегда выгоден только для зла». И если Православные Церкви, находящиеся за «Железным Занавесом», пребывают в страхе и в вынужденном молчании, то великая, свободная, богатая и влиятельнейшая Римская Церковь могла бы себе позволить оставаться бастионом Христианской Веры в мире. Но она этого не сделала и поставила под вопрос и свое величие, и свою внутреннюю свободу. Римская Церковь на-

столько связала себя с миром в злом значении этого слова, что этот мир и погубил ее.

Со времени Второго Ватиканского Собора произошло изменение и в области богослужбной и бытовой. В католических храмах богослужение стало совершаться на языке той страны, в которой находится данная церковь, между тем как прежде богослужения везде совершались на латинском языке. Были сторонники этой реформы, но были и противники, которые указывали на то, что с упразднением мессы на латинском языке ущемляется универсальность Католической Церкви. Самое положение совершающего мессу священника было изменено с ударением на то, что в мессе должны участвовать все люди и видеть полностью совершение Таинства. В церковь стала проникать чисто светская музыка, исполняемая молодежью под аккомпанемент гитар и барабанчиков. Более консервативные католики называли это «модернизмом», от которого они отвращаются. Церкви, некогда полные, теперь пустуют: «модернизм» не привлекает, а отвращает молящихся от Церкви. Стали допускаться разводы. Все громче слышны голоса, требующие отмены принудительного celibата для священников. Торжественная одежда монашествующих была сменена на одежду, весьма напоминающую светскую. Эти и подобные «сдвиги» с прежнего, столь характерного для Римо-Католической Церкви консерватизма и дисциплины, вызвали реакцию, которая выразилась не только в недовольстве у многих католиков, но и привела к расколам, правда, небольшим, внутри Католической Церкви. И относительно некоторых других проблем невольно ставится вопрос: укрепил ли Второй Ватиканский Собор, как казалось до сих пор, незыблемые позиции Римской Церкви, или же наоборот, как-то, посредственно или непосредственно, расшатал их? Принес ли этот Собор пользу Римской Церкви, или же, подобно Первому Ватиканскому Собору, повредил ей? Первый Ватиканский Собор установил догмат «непогрешимости Папы»; Второй – внес модернизм.

II

«Экуменизму» с внешним миром Второй Ватиканский Собор посвятил ряд своих постановлений и обращений. Особенно значителен документ, озаглавленный «Ностра этате» (т. е. «В наш век»). Приведу из него некоторые места, а частично передам текст в общем его изложении.

«В наш век, когда люди тянутся к взаимному сближению и узы дружбы между различными народами укрепляются, Церковь исследует с большей заботой отношение, которая она имеет к нехристианским религиям. Всегда имея в виду свой долг способствовать единению и любви между отдельными личностями, и еще более между народами, она принимает во внимание то, что люди имеют совместно, и то, что способствует единению между ними». «Все люди составляют одно общество. Люди ищут в своих различных религиях ответа на неразрешимые загадки человеческого существования. Проблемы, которые тяжело ложатся на сердца людей, являются теми же самыми сегодня, как и в прошлые века. Что такое человек? Каково назначение и цель жизни? Какое поведение праведно, а какое грешно? Откуда страдание возымело свое начало и какой цели оно служит? Каким образом может быть обретенно истинное счастье? Что случается при смерти? Что такое суд? Какая награда следует за смертью?» — У людей имеется некое осознание Высшей Силы; за этим следует признание Высшего Существа. «В индуизме люди исследуют божественную тайну и выражают ее и в безграничном богатстве мифа, и в точно определенных философских выводах. Они ищут освобождения от тягот нынешней жизни путем аскетической практики, глубокого размышления и обращения за помощью к Богу в доверии и любви. Буддизм свидетельствует о существенном недостатке сего изменчивого мира. Он предлагает путь жизни, которым люди могут достичь состояния совершенного освобождения и постичь высшее просвещение или в силу своих собствен-

ных усилий, или при божественной помощи. Также другие религии, которые находятся в мире, стараются своими способами успокоить сердца людей, предписывая образ жизни, охватывающий доктрину, моральные предписания и священные ритуалы».

«Католическая Церковь ничего не отвергает из того, что является истинным и святым в этих религиях. Она весьма уважает образ жизни и поведение, заповеди и доктрины, которые, хотя во многом и отличаются от ее собственного учения, однако часто отражают луч той истины, которая просвещает всей людей. Церковь проповедует Христа как Истину и Жизнь, однако католический мир убеждает относиться с уважением к языческим религиям и сохранять и поддерживать духовные и нравственные истины, находящиеся среди нехристиан, а также их общественную жизнь и культуру».

«Церковь также имеет высокое уважение к мусульманам. Они кланяются единому Богу, милостивому и всемогущему, Творцу неба и земли. Не признавая Иисуса Богом, они почитают Его как пророка. Они уважают и Деву Матерь и иногда даже призывают Ее в своих молитвах. Они ожидают Воскресения мертвых и Страшного Суда. Они уважают достойный образ жизни, совершают молитвы, оказывают милостыню и соблюдают посты». «В течение многих веков происходили многие свары и расхождения между христианами и мусульманами. Священный Собор ныне умоляет всех забыть прошлое и побуждает к тому, чтобы было произведено искреннее усилие для достижения взаимного согласия; для блага всех людей, пусть они вместе сохраняют мир, свободу, общественную справедливость и нравственные ценности».

С особой теплотой Второй Ватиканский Собор говорит о евреях. «Церковь не может забыть, что она получила Откровение Ветхого Завета путем того народа, с которым Бог, по Своей неизреченной милости, установил Ветхий Завет. Не может она также забыть, что она получает свое воскормление от той доброй маслины, к которой была привита дикая маслиновая ветвь

язычников. Церковь верует, что Христос, Который есть наш Мир, путем Своего креста примирил евреев с язычниками и сотворил их едино в Себе Самом. Церковь всегда помнит, что Христос произошел по плоти от иудеев, и что Пресвятая Дева и Апостолы происходили от евреев». Церковь признает, что евреи в своем большинстве не приняли Евангелие и противились евангельской проповеди. Но Церковь знает, что, не смотря на это, Апостол Павел с великой любовью отзывался о еврейском народе. «Вместе с пророками и с теми же Апостолами Церковь ожидает дня, известного только Богу, когда все народы будут призывать Бога единым гласом и плечо к плечу». «Даже если иудейские власти и те, кто следовали их водительству, добились смерти Христовой, однако не все без разбора иудеи того времени, как и евреи в нынешние времена, могут быть обвинены в преступлениях, совершенных во время Его страстей». «Церковь осуждает всякую форму преследования против кого бы оно ни было направлено. Итак, памятуя свое общее наследие с евреями и движимая не какими-либо политическими соображениями, но только по религиозным мотивам Христианской любви, она оплакивает всякую ненависть, гонения и проявления антисемитизма, когда бы это ни происходило и из какого бы источника ни исходило против евреев».

В связи с этим документом, Католическая Церковь предложила епископату сотрудничество с евреями в отношении общего изучения богословских истин, в проведении диалогов и совместной социальной работы. В 1964 г. Папа Павел VI создал «Комиссию для религиозных сношений с евреями». Затем из богослужебных текстов Римской Церкви было изъято все то, что могло бы оскорбить слух еврея. Еврейские лидеры требовали «исправления» и евангельского текста, утверждая, что Евангелие «пропитано духом зловредного антисемитизма». Но ни Римская Церковь, ни иные Западные Церкви никак не реагировали на это требование исправления евангельских текстов.

Вышеприведенный документ является верхом дипломатичности, и в то же время, для православного наблюдателя по крайней мере, представляется беспринципным в отношении истины Христовой Веры. Можно ли Церкви с уважением отзываться об индуизме? Индусские божества — отгалкивающие и страшные; особо страшна «богиня разрушения»; их формы со множественным числом рук, с высунутым языком, со страшными глазами совершенно ничего общего не имеют с христианским понятием о Боге. Их храмы наполнены статуями и изображениями, совершенно неприличными и омерзительными. Можно ли с благоговением входить в храм обезьян или храм змей? Или же в корове видеть священное существо? Что же касается буддизма, то его аскетика ничего общего не имеет с христианским подвижничеством. Эта аскетика диавольского извращения истинного подвига. Христос даровал жизнь людям. Буддизм видит идеал в исчезновении в ничто; христианский рай и буддистская нирвана — это совершенно противоположные друг другу понятия. Буддисты живут в непрестанном страхе перед демонами. Этим демонизмом пропитана вся их жизнь. Сказание о самом Будде повествует, что когда он «достиг совершенства», его язык вдруг так удлинился, что он мог им свободно доставать свои уши. Не одержимость ли это бесом? Помню мое посещение буддистского храма на Цейлоне: выйдя из храма, мне просто хотелось всего себя окропить святой водой, и крестным знаменем я отражал ту тучу мрака и отвращения, которая нависла надо мной. Буддисты объясняют, что они кланяются не статуе Будды (учение которого в сущности является атеизмом), а тому духу, который обитает в статуе. Миссионеры мне говорили о несметном количестве бесноватых в буддистских странах. Вот истинная картина этих религий, и, вопреки утверждению приведенного выше документа Римской Церкви, можем сказать, что никакой Истины в этих религиях нет.

Что касается мусульман, то тот факт, что они не признают Христа как Бога, довлеет до того, чтобы не видеть в них нечто близкого нам, христианам. Неужели отцам Второго Ватиканского Собора не известно, что столько православных мучеников умерло за Христа от рук магометан, отказавшись принять мусульманскую веру и отвергая «лже-пророка» Магомета? Коран изобилует невероятными небылицами и самыми чувственными понятиями о райских благах. Христианская проповедь среди мусульман имела мало успеха; в то время как турки целые славянские области обратили в ислам путем страшного насилия. И как в старые времена, так и теперь, между христианами и мусульманами мало что общего.

В вышеприведенном документе особое место отводится отношению Римской Церкви к евреям и еврейскому вопросу. Как мы слышали, кардинал Беа предлагал текст еще более благожелательный к евреям, чем тот, который мы имеем ныне. Но он не был принят из того соображения, что среди епископата имеются и арабы, затем Римская Церковь имеет свое духовенство в арабских странах и поэтому чрезмерная угодливость в отношении евреев могла бы вредно отразиться на Церкви, находящейся в мусульманском мире. Как мне сказал Кардинал Вестминстерский Шин, давно уже скончавшийся, Ватиканский Собор проявил исключительную благожелательность к евреям по настоянию Католического епископата в США. Относительно вышеприведенного текста постановления Ватиканского Собора можно было бы много привести замечаний; но по понятным причинам мы предпочитаем молчать.

III

Но если вопрос значения Ватиканского Собора для внутренней жизни Римской Церкви для меня как человека, не принадлежащего к ней, несколько не ясен, однако нет сомнения, что Собор внес «новую струю» и затем

всячески способствовал ей в отношениях между Православной и Римо-Католической Церквями. Существуют напечатанные отзывы наблюдателей от Протестантских Церквей (например, книга Эдмунда Шлинка: «Nach dem Konzil» (1966); или сборник статей отдельных протестантских богословов, изданных в Нью-Йорке на англ. языке). Но в них ничего не говорится существенного для нас, православных. Православные богословы, со своей стороны, дали оценку решениям Второго Ватиканского Собора, и они помещены в журнале «Диакония» за 1966 г. Общая оценка — благоприятная и благожелательная к Римской Церкви. Профессор С. В. Гротов помещал свои заметки о Ватиканском Соборе на страницах газеты «Наша Страна». По моему скромному мнению, Ватиканский Собор являл собой событие историческое — и в то же время незначительное, грандиозное по размаху — и в то же время малое по результатам. Ватиканский Собор явил не мощь Римской Церкви, а скорее ее слабость, и уже несколько лет спустя после Собора, представляется, что всякая память о нем оказалась стертой временем.

Однако подходя к деятельности и решениям Собора не как богослов, а как просто наблюдатель, я считаю своим долгом отметить, что в отношении Православной Церкви было проявлено большое благожелательство и самое благородное отношение, и мы за это благодарны.

До Второго Ватиканского Собора, хотя и были отдельные случаи добрых отношений между римо-католиками и православными, особенно в странах высокой древней культуры, однако в общем преобладала неприязнь. В странах же, где имела место интерконфессиональная вражда, иногда доходило и до трагических событий. Раньше, до Ватиканского Собора, нас, православных, римо-католики называли «схизматиками», и так мы назывались и в их официальных документах. Теперь, устами Папы, мы были названы «отделившимися братьями». Многие же католические иерархи неоднократно на Соборе заявляли, что нас, православных,

следует называть не «отделившимися братьями, а просто «братьями», каковы они и есть для нас». Но однако в некоторых странах существует обостренная интерконфессиональная неприязнь, хотя, может быть, и в меньшей форме, чем раньше. Православный священник из Польши рассказывал мне о том, как тяжело православным в этой стране, рассказал мне и об убийстве одного православного священника фанатиками-католиками, причем все дело было замято властями. Отношения между православными сербами и католиками хорватами далеко не дружественные. Но это — в общем, а в индивидуальном порядке эти же отношения могут быть вполне дружественными. Еще до Ватиканского Собора один польский священник, прекрасно говоривший по-русски, с любовью рассказал мне такой случай. Он был сослан в Сибирь советскими властями. Затем, во время Второй мировой войны, стала создаваться Польская Армия, вошедшая в состав 8-й Британской Армии. Поляки, освобожденные из лагерей Советского Союза, стали организовывать свои церковные службы. Но ни облачений, ни священных сосудов не было. Делали облачения из мешковины. Но вот им было сообщено, чтобы они обратились к местному православному епископу. Когда польские ксендзы пришли, они были приняты с большой любовью русским епископом, который им сказал, что, действительно, он им может помочь, и передал им римо-католические облачения, священные сосуды и всю церковную утварь. Попала же она к нему следующим образом: когда в Советском Союзе стали закрываться и разрушаться церкви, то местный римо-католический епископ дал инструкцию своему духовенству всю церковную утварь передать местному православному епископу, говоря: «Православная Церковь, может быть, еще выживет, а у нас, католиков, нет никакого шанса; поэтому передайте всю нашу церковную утварь православному епископу, и он, когда будет возможность, вернет нам ее». Православный епископ, передавая польскому духовенству всю эту церковную утварь, сказал, что он счастлив, что настал

день вернуть ее Римской Церкви. Конечно, этот польский священник стал другом Русской Церкви. Но это — индивидуально. Примат Польши, кардинал Вышинский, которому я был представлен, был со мною весьма, весьма сдержан. И все же Ватиканский Собор действительно внес «новую струю» в отношениях между Римской и Православной Церквями. Своим постановлением он счел за возможное и даже желательное, чтобы римско-католики, находящиеся вне пределов Католической Церкви, получали Святые Таинства, в том числе и Святое Причастие, в Православных Церквях места их обитания. На это откликнулась только Московская Патриархия и вынесла благоприятное для католиков решение, допуская их к Святому Причастию в православных храмах, где не имеется римско-католических храмов. (Это решение было принято Патриаршим Синодом 16/ХП/69 г. и затем подтверждено в новейшее время. См. *Журнал Московской Патриархии* на англ. яз. 1983, № 4. С. 76). Другие Православные Церкви не откликнулись благоприятно на это предложение Римской Церкви.

Но, возвращаясь к прежней теме, скажу, что мы, представители Православной Церкви, пользовались исключительным вниманием к себе со стороны участников Собора. Нам представляли те же самые удобства и тот же самый материал и привилегии, что и отцам Собора. Чтобы нас занять, постоянно устраивались банкеты, приглашения отдельных монастырей, принимавших нас с самыми братскими чувствами, экскурсии и приемы. Приемы, устраиваемые владельцами древних замков, освещенных факелами, сопровождаемые изысканным угощением для желудка и музыкой времен барокко для слуха, имели в себе нечто сказочное. Помню, принимало нас Братство Св. Апостола Павла, существующее при базилике Св. Апостола Павла в Риме. Еду разносило Братство, и подавал нам ее настоятель Братства, бывший в епископском сане. Он служил в равной степени, как и последний (если такое слово возможно употребить) послушник в монастыре, когда

приходила его очередь. Многие из нас, принимая от епископа тарелку с едой, сочли справедливым поцеловать его руку. А в другом монастыре, помню, нас угощали едой и разными винами, а в конце трапезы появился старый монах, неся бутылку, всю заросшую плесенью, и, улыбаясь, налил нам по рюмке находящегося в ней нектара-ликера, изготовляемого этим монастырем, вековой рецепт которого хранится монастырем в величайшем секрете. Исследователь Лионской и Флорентийской Уний встретит описание пышных банкетов, которыми латиняне чтили греков; но от этого не было никакой духовной пользы; там была политика и присматривание друг к другу: у латинян было целью покорить Православную Церковь, а у греков — найти выгодный компромисс и сделку. Здесь же налицо было просто необыкновенное радушие и приветливость, столь очаровательная у доброго итальянского народа. Мы приехали не беседовать о какой-либо унии, мы были просто гостями и наблюдателями, и могу сказать — благожелательными наблюдателями. На банкетах наши хозяева приветствовали нас речами. Мы даже не могли поблагодарить их: нам, наблюдателям от Русской Зарубежной Церкви, было запрещено что-либо говорить без предварительной проверки и одобрения со стороны митрополита Филарета или же Женевского архиепископа Антония. В результате мы молчали, как рыбы. А жаль, потому что я подготовил содержательную речь на латыни; к митрополиту Филарету я не мог обратиться за получением разрешения произнести ее, потому что Владыка Митрополит был в это время в Австралии; а обращаться к архиепископу Антонию я не хотел по причине его острой враждебности ко мне. Говорили греки и наблюдатели от Протестантских Церквей. С обеих сторон говорилось о необходимости «единения во исполнение завета Спасителя о едином стаде и едином Пастыре, причем, несомненно, что каждая сторона вкладывала в сказанное свое понимание «Пастыря», хотя это свое понимание не подчеркивалось из чувства вежливости

друг к другу. Однажды, один из близко мне знакомых пасторов одной из Протестантских Церквей, которая лишь недавно получила право на существование в северной Италии, заметил: «Некогда лев сказал овечке: не бойся. Прийди в мои объятия: мы будем одно с тобой». — Овечка, поверив льву, пришла к нему; он тут же ее съел, приговаривая: «Не сказал ли я тебе, что мы будем одно с тобою?» Но нет сомнения, что религиозная нетерпимость уже стала уделом прошлого. И в этом отношении Второй Ватиканский Собор имеет определенную заслугу.

Невозможность церковного объединения с протестантским миром католики прекрасно понимают. Даже в отношении Англиканской Церкви, так исторически близкой к Римо-Католической, возможность соединения с которой еще совсем недавно казалось осуществимой, положение не лучше. Другое дело, — в отношении православных. Католические иерархи очень часто заявляли, что верят в возможность соединения Православной и Римо-Католической Церквей. Среди французского епископата особенно выделялся в этом отношении архиепископ Руанский, который в беседе со мной с горячностью говорил о необходимости объединения между православными и католиками: «Мы не можем себе больше позволить быть в расколе». Кардинал Вестминстерский Шин, с которым я имел честь быть знакомым и раньше, еще в Англии, в Риме неоднократно приглашал меня на ужин в Английский Колледж. Однажды кардинал с горечью сказал мне, что он не понимает причины раскола между Восточной и Западной Церквями: «У нас — одна литургия, одни традиции, то же почитание Божией Матери, то же почитание Святых, та же структура Церкви. Что же нас тогда разделяет?» На это я ответил Кардиналу, что нас разделяют некоторые догматические воззрения, начиная от «Филиокве» и кончая «непогрешимостью Папы». «Если бы Римская Церковь отказалась от этих догматов, совершенно неприемлемых Православию, то у нас, действительно, было бы тогда полное единение. Но зло

в том, что мы так привыкли быть в расколе, так отошли друг от друга, что уже и перестали чувствовать весь трагизм положения. Раскол, происшедший в 1054 г., был трагическим событием в истории христианской Церкви, но еще более трагично то, что этот раскол обе Церкви приняли, углубили, расширили, узаконили, догматически оправдали и сделали, возможно, уже непоправимым. Но Богу известно будущее».

Наши частные встречи дали нам почувствовать дух рядового духовенства, как и высшей иерархии. Мы встретили их, а они встретили нас. Многие католические иерархи из отдаленных краев Южной Америки и Азии, впервые встречаясь с православными на Ватиканском Соборе, должны были в корне переменить свое мнение о тех людях, которые до сих пор считались у них «схизматиками». Я слышал из уст одного из таких епископов: «Какие симпатичные эти православные! Как мало мы их знали! Они, действительно, наши братья!» Должен сказать, что и мы, православные наблюдатели, унесли в своем сердце самые теплые чувства к столь тепло принявшим нас западным братьям. Мне кажется, что общая оценка нынешнего положения вещей может быть выражена так: каждый из нас любит свою Церковь, почитает ее традиции, умрет как ее сын. Возможно, что единение — уже удел невозможного. У нас и у них создалась своя экклезиология, без которой мы не мыслим Церкви. В течение веков нагромоздилось множество препятствий. Соединение же на принципе компромисса — такие попытки делались в истории Церкви и всегда кончались провалом — неприемлемо ни для нас, ни для них. Ведь справедливо сказал св. Марк Ефесский: «Никогда, о человек, то, что относится к Церкви, не разрешается путем компромисса». Быть может, как полагал Вл. Соловьев, в огне апокалиптических событий это соединение и произойдет, но не формально, а в духе; опыт верующих, прошедших концентрационные лагеря, также показал, что мы, верующие, гораздо ближе друг к другу, чем мы это раньше полагали. Но если невозможно достичь единения, то есть

ли нужда враждовать друг с другом? Интерконфессиональный фанатизм причинил много зла обеим сторонам. Ныне же у нас общий враг: безбожие, индифферентизм, отход людей от Церкви, растление душ человеческих, всеобъемлющие и всюду приникающие пути зла. Будем понимать друг друга, а это приведет к любви друг к другу, а любовь умеет и творить чудеса, и делать невозможное — возможным.

Со стороны высших католических властей к нам всегда и во всем проявлялось внимание и благоволение. Папа Иоанн XXIII особенно тепло относился к православным. В Ватиканских кругах говорили, что именно для того, чтобы сблизить Католическую Церковь с Православной, Папа и задумал созвать Собор. Один мой прихожанин рассказывал мне, что Папе Иоанну был представлен один русский человек, который перешел в католичество. Папа Иоанн спросил его, к какой вере он принадлежал до этого; на это тот ответил: к православной. Тогда Папа заметил: «О, какая это чудная и святая Вера! Не правда ли?» Как известно, Папа Иоанн XXIII был раньше папским нунцием в православной Болгарии, а затем патриархом в Венеции, где до сих пор чувствуется влияние православной византийской культуры. Папу Иоанна я уже не застал в живых; но официально — как наблюдатель на Соборе — представлялся Папе Павлу VI, который отнесся ко мне очень тепло и пригласил меня почаще навещать его. Я никогда не воспользовался этим приглашением, сознавая, что нас много, а Его Святейшество — один, и мы не должны беспокоить его. В немецком церковном журнале это мое представление Папе было заснято: «Святейший Отец приветствует наблюдателя от Русской Зарубежной Церкви, доктора архимандрита Амвросия Погодина». Благоволение к себе я постоянно чувствовал и со стороны духовенства, и со стороны народа Рима. Это же чувствовали и все мои коллеги.

Ватиканским Собором было много сделано для излечения ран, нанесенных Великим Расколом. Как известно, Великий Раскол Церквей произошел таким обра-

зом: в 1054 году в Константинополь прибыла делегация от Папы Льва IX, во главе которой был кардинал Гумберг. Отношения между Константинопольской и Римской Церквами к тому времени весьма испортились: и та и другая Церковь обвиняли друг друга в разных погрешностях, хотя взаимные расхождения в области обрядов были в те времена незначительны и никак не должны были привести к расколу. Как только взаимоотношения между Церквами несколько улучшились, Папа Лев IX, по приглашению Патриарха Михаила Керулария и царя Константина Мономаха, послал свою делегацию в Константинополь, именно, как представляется, для восстановления единства Церкви, которое было нарушено с 1009 г. Но люди, посылаемые Папой, были настолько мало пригодными для миссии мира, настолько дерзко вели себя в отношении Патриарха и вообще Православной Церкви, что Патриарх отказался вести с ними дальнейшие переговоры, тем более, что в это время Папа Лев IX умер, и они обязаны были ждать указаний и полномочий нового Папы. Но они, действуя совершенно по своему произволу, составив весьма оскорбительную грамоту, в которой прокляли Православную Церковь, положили сию грамоту на престол в храме Святой Софии и со скандалом удалились. Эти проклятия, наложенные на Православную Церковь папскими легатами, Римская Церковь официально и не утвердила, и не отвергла. Между тем, Патриарх Михаил Керуларий в свою очередь созвал собор епископов и отлучил Римскую Церковь. Сделал он это, возможно, для защиты Православной Церкви от посягательства царя подчинить ее Папе Римскому. Представляется, что ему лучше было бы спокойно выжидать и осведомить нового Папу о недопустимом поведении кардинала Гумберга и его споспешников, но в нем проснулся военный — генерал, какой пост он занимал прежде. Византия до такой степени чувствовала себя оскорбленной, что, когда немного позднее Ватикан искал какого-то примирения, министр иностранных дел Византии, знаменитый монах

Михаил Пселл, посоветовал Василевсу не идти на соглашение с Римом. Таким образом, после бывших ранее в истории взаимных отлучений и анафем между Константинополем и Римом, Хитон единства Церкви был окончательно разорван.

Последующие события — бесчинства крестоносцев и поругание ими православных святынь в Константинополе, Греции и на греческих островах, бесчинства и убийства на Кипре, создание западных патриарших кафедр в восточных областях, бесславные унии в Лионе и, особенно, во Флоренции, набеги с резней монахов на Афоне, а затем деятельность Конгрегации для пропаганды веры, — все это окончательно отделило Восточную Церковь от Западного католичества. Но корнем всего был Великий Раскол 1054 г. и взаимные отлучения и проклятия.

Было бы ошибочно предполагать, однако, что после Раскола 1054 г. больше не было никаких сношений между Константинопольской и Римской Церквами. Неоднократно Патриархи переписывались с Папами. Но глубокая пропасть церковного раскола продолжала существовать, несмотря на то, что единство в отношении догматов все еще не было нарушено, и в этом отношении Восточная и Западная Церкви еще составляли единую Церковь. К сожалению, в большинстве случаев от 1054 г. до Флорентийского Собора Римская Церковь проявляла удивительную непреклонность в отношении Православной Церкви: на все попытки Константинопольских Патриархов восстановить добрые отношения с Римской Церковью Папы отвечали ультиматумом, часто выраженным в оскорбительной форме: требованием полного подчинения себе, полным игнорированием экклезиологии Восточной Церкви, что, конечно, было совершенно неприемлемо для Православия. К несчастью для Православной Церкви, а, может быть, не только для одной Православной Церкви, это была эпоха очень сильных Пап, обладавших железной волей, непреклонным деспотизмом, самопоуением властью, полным отсутствием христиан-

ской мягкости и дипломатичности ума: их целью было создание мощнейшего Римского Царства, хотя эпоха древнего Рима уже давно миновала, явила свою немощь и своим крушением лишний раз показала, что здание, построенное на песке земной славы, — непрочное и осуждено на гибель... Но бывали случаи, когда, наоборот, со стороны Востока была некоторая медлительность ответить на призывы Папы. Так было в тридцатых годах XV века, когда между православными и латинянами поднялся разговор о желательности соединения. Папа Мартин V, один из исключительно добрых Пап и близких по духу к Православию, который всячески ограждал интересы православного населения в тех областях, что были отторгнуты от Византии итальянскими властителями, и который во внутрицерковной линии готов был признать постановления Соборов обязательными и для Пап, а не себя ставил выше Собора, как это делали его предшественники и преемники, — торопил греков начать переговоры об объединении с латинянами и писал им: «Поторопитесь сделать это, пока я жив. Потому что я уже человек старый. Если объединение будет заключено при моей жизни, то оно будет таковым, как это должно быть; если же — после моей смерти, то уния не будет хорошо заключена». Но греки медлили, и только после смерти Папы Мартина, спустя много лет, начали решительные переговоры — вынуждаемые к этому ужасным положением Византии перед лицом турецкой агрессии — при правлении нового Папы, Евгения IV, человека железной воли в исповедании крайнего папизма. Результат этих переговоров был плачевный: Флорентийская Уния!

И после падения Константинополя мы видим, что отношения между Константинопольскими Патриархами и Папами Римскими не были окончательно прерваны. Иногда, когда это позволяли обстоятельства в горьком положении Востока под властью турок, Патриархи и Папы обменивались письмами. Многие греческие студенты учились в Риме на стипендию от Па-

пы. Богатая греческая колония, во главе которой стоял митрополит, жила и благоденствовала в Венеции. Однажды, когда венецианские власти, отнюдь не отличавшиеся веротерпимостью, желали проявить сильный нажим на греков, с тем чтобы принудить их принять латинскую веру, Папа вступился за них и взял их под свое непосредственное покровительство; в результате этого греки получили статус «католиков», т. е. полноправных венецианских граждан. Со своей стороны, Константинопольские Патриархи выражали Папам свою благодарность. Таким образом, получалось, что Константинопольская Церковь продолжала иметь личные сношения с Ватиканом независимо от других Православных Церквей. В свете вышеизложенного становится понятной и поездка Патриарха Афинагора в Иерусалим для дружеского свидания с Папой Павлом VI, а затем визит Константинопольского Патриарха Папе и ответ последнего Патриарху, а также возвращение православным тех святынь, которые в давние времена латиняне вывезли к себе, а именно: возвращение главы св. Апостола Андрея Первозванного, которого Константинопольская Церковь считает своим основателем, и возвращение в обитель св. Саввы Освященного мощей преподобного Саввы. Возвращение этих великих Святынь, несомненно, послужило сближению между православными и римо-католиками.

Очевидец возвращения мощей — главы св. Апостола Андрея — греческий диакон-профессор рассказывал мне о том, с каким великим торжеством происходила передача православным их Святыни. Святую главу Апостола Андрея, хранившуюся в серебряном киоте в базилике св. Апостола Петра, провожаемую Папой и всем латинским духовенством, доставил на аэроплане в Грецию, на остров Патрас, кардинал Беа в сопровождении свиты от Папы Павла VI. Все население острова собралось на аэродроме. От греческого короля прибыл премьер-министр, который пожаловал кардиналу от короля высший греческий орден. Многочисленные крестные ходы, духовенство в облачениях и до

30 епископов встретили возвращавшуюся после почти 600-летнего отсутствия их Святыню — главу Первозванного Апостола. Трудно передать ту радость, то ликование, когда старец-кардинал вынес Святыню. Предваряемая крестным ходом, Святыня была внесена в собор, где была отслужена Божественная Литургия Архиепископом Афинским, Главою Элладской Церкви, в сослужении всего епископата и многочисленного духовенства. В конце службы Архиепископ взял под руку кардинала Беа и вышел с ним к народу. Народ устроил овации кардиналу и просил его передать всенародную глубокую благодарность Папе. «Мы все плакали, — рассказывал мне мой докладчик, — плакал народ, плакали епископы, плакал старец-кардинал». В течение 40 дней ежедневно архиерейским служением служилась в соборе Божественная Литургия.

Трогательны были проводы и другой великой Святыни, возвращаемой православным: перенесение мощей св. Саввы Освященного из Венеции в его обитель в Иерусалим. О том, что его нетленное тело будет взято из обители, долгое время будет вне ее и потом снова будет покоиться в основанной им Лавре, преподобный Савва говорил своим ученикам, и при этом указал, что он вернется в свою обитель уже перед самым концом мира. Подробное описание перенесения мощей преподобного Саввы из Венеции в Иерусалим было дано г-жою В. Артуровой-Кононовой на страницах «Русской Жизни» № 8793.

На самом последнем заседании Второго Ватиканского Собора произошло событие, произведшее на всех присутствовавших тогда большое впечатление: Константинопольский Патриарх Афинагор и Папа Павел VI объявили одновременно, что снимают друг с друга отлучения и объявляют недействительными те анафемы, которые Константинопольская и Римская Церкви взаимно наложили друг на друга в 1054 г. В Риме это происходило так: в базилике Св. Апостола Петра Папа сидел на своем престоле. От его лица старший кардинал прочел во всеулышание послание Папы Па-

триарху Афинагору, в котором Папа выражает сожаление, что Святая Константинопольская Церковь была оскорблена его легатами: «мы глубоко скорбим по сему поводу»; «все отлучения и все анафемы, которые легаты наложили на Патриарха Михаила Керулария и на Святую Константинопольскую Церковь, объявляются недействительными».

Перед этим было прочитано вслух всего народа послание Патриарха Константинопольского, Всевятейшего Афинагора, на имя Папы Павла VI, написанное по-французски, в котором Константинопольская Церковь объявила, что все отлучения и анафемы, наложенные на «нашу Сестру, Святую Римскую Церковь, объявляются недействительными и несуществующими».

После того как оба послания были зачитаны, к Папе подошел Митрополит Мелитон, председатель Родосского Совещания православных епископов, важнейший представитель Патриарха Афинагора. Он был одет в царскую золотую мантию и был сопровождал двумя архидиаконами. Когда послание Папы было прочитано, Папа встал со своего места и, раскрыв, показал всему народу свою рукопись-письмо, украшенную золотом, точно золотые слова и должны были быть написаны золотом. Затем, свив ее, подал митрополиту Мелитону. Когда Митрополит принял рукопись, поцеловав Папе руку, Папа обнял Митрополита и обменялся с ним поцелуем мира. Митрополит был спиной к нам, поэтому мы не видели выражение его лица; но Папа был лицом к нам, и в этот момент его лицо было такое трогательное, что справедливо можно было сказать, что это было лицо ангела... Трудно описать ту радость, то волнение, которое в это время овладело присутствующими, которых было не менее ста тысяч. Многие плакали, все аплодировали, как это делают итальянцы, а некоторые, опустившись на колени, воздевали руки к небу в выражении глубочайшей благодарности Богу за этот момент. Когда Митрополит шел на свое место, его путь сопровождался овациями, даже, я бы сказал, бóльшими, чем когда обычно шествует Папа. Многие

со слезами обращались ко мне, как к православному, говоря, что если только ради одного этого момента был созван Ватиканский Собор, то он был достоин и трудов и средств, которые на него были затрачены. Мы все чувствовали, что присутствуем при одном из замечательно трогательных моментов истории. И заметил я — не смею утверждать, что это было особое знамение или знак благоволения Божьего, может быть, это было только природное явление, — в этот день была зима, было холодно и тяжелые тучи нависли на всем небе, но в то мгновение, когда Папа вручил Митрополиту Мелитону свое послание, сильный луч света прорвался через боковое окно базилики и осветил Папу и Митрополита, как рефлектором.

Русская Зарубежная Церковь не признала действия Патриарха Афинагора, считая, что Патриарх обязан был нечто такое сделать лишь с согласия всех Православных Церквей, потому что дело раскола между Восточной и Западной Церквами касается всех Православных Церквей; это — не только личные отношения между Папой и Константинопольским Патриархом. Мы, наблюдатели от Русской Зарубежной Церкви, получили по телефону распоряжение от наших Церковных Властей не присутствовать на происходившей церемонии взаимного снятия анафем между Константинопольской и Римской Церквами. Но мы сочли, что такая демонстрация была бы вредна для нашей Церкви, которую мы достойно представляли; наша демонстрация осталась бы, впрочем, и незамеченной: что значит отсутствие трех людей в массе, превышающей сто тысяч?!

И однако мы чувствовали, что взаимное снятие анафем — хотя это было красивым и благородным жестом — уже ничего существенного не вносит в отношения между Православной и Римской Церквами, поскольку и до Ватиканского Собора отношения между Церквами последнее время шли на улучшение, а Ватиканский Собор эти отношения еще больше углубил, так что взаимное снятие анафем было естественным последствием этого улучшения отношений между Церква-

ми. Если бы такое взаимное снятие анафем произошло в 1054 г. или немного позднее, когда между Восточной и Западной Церквами существовало еще единство в догматах веры, то этим было бы восстановлено единство Церкви, и судьбы мира, несомненно, были бы иными. Но теперь, увы, при закате христианской культуры на Западе и при тираническом, грубом попрании этой же христианской культуры тоталитарным режимом на Востоке, теперь, когда зло так мощно торжествует в мире и захватывает все больше и больше душ человеческих, и когда е д и н с т в е н н а я надежда на возрождение России в ее всемирном обновлении и сиянии Православия, которое должно озарить и дать силу тяжело больной и замерзшей христианской культуре Запада, — не столько символические примирения нужны, сколько совместное сопротивление злу, совместное осуждение сил зла, призыв к новому духовному крестовому походу против безбожия и индифферентизма в делах веры. Этого, как мне кажется, и ждал мир от Второго Ватиканского Собора. Но Собор пошел иным путем: путем изыскания средств для столь характерной для Запада позиции «сосуществования» со злом, путем изыскания компромисса со злом, не отдавая себе отчета и игнорируя опыт, данный историей, что компромисс со злом всегда выгоден только злу, и Церковь до сих пор никогда не шла путем задабривания зла. Поэтому Ватиканский Собор, несомненно, сделав доброе дело в проявлении добрых чувств Римской Церкви к Православной Церкви, явив к ее представителям уважение и внимание, вернув православным их дражайшие Святые и сделав это с исключительной благожелательностью, однако, в общем оставил после себя некоторое разочарование у многих своей уступчивостью силам нехристианским и недобрым. На языке Собора эта уступчивость именуется «диалогом с миром». Но, к сожалению, последнее слово остается за тем миром, который лежит во зле (1 Ин. 5:19).

Январь 1980 г.

СУДЬБЫ ЦЕРКВИ



Свящ. ПАВЕЛ АДЕЛЬГЕЙМ

Проблема власти^{1*}

8

Епархиальная власть епископа

Устав РПЦ очерчивает пределы власти епископа тремя функциями: «Архиереи пользуются всею полнотою иерархической власти в делах священнодействия, вероучения и пастырства»². Первая из них имеет единственным источником Божественную благодать хиротонии. Служение учительства также имеет источником харизму поставления. Однако церковная практика восполняет божественный дар общеобязательным обучением в Духовной Академии³.

Служение управления⁴ имеет также два источника власти. Первый из них харизматический. Другой источник архиерейской власти называется каноническим правом. Исторически он возник очень рано в церковной практике и получил авторитет Церковного Предания. Правовая власть Церкви выражена в канонах, принятых Соборами и запечатлённых в памятниках церковной истории.

Правовую власть епископа в Церкви нельзя ставить под вопрос. Двухтысячелетняя традиция правовой практики в Церкви является очевидным фактом и не допускает перемен. Она обоснована собственной

* Продолжение. Начало см. Вестник РХД № 184.

древностью и потому неизбежна. Можно размышлять не о существовании права в Церкви, а лишь о его внецерковной природе.

Право является высшим достижением в организации общественных отношений непретворённого бытия на началах справедливости и равенства: естественный закон, ценность личности, её достоинства и свобода... Задача права охранять строй и порядок от безначалия и хаоса. Закон охраняет физическое бытие и существенные права личности от подавления большинством. Закон ограничивает властные претензии личности на чужую свободу. Свои задачи право способно выполнять отчасти, поскольку человек смертен, а закон несовершенен. Право необходимо там, где оскудела любовь.

Пока люди любят друг друга, у них нет нужды ограждать свои взаимоотношения правом. Охлаждение любви, недоверие разделяют их, вызывая необходимость в правовой защите друг от друга. Благодатная жизнь Церкви не нуждается в восполнении правом, пока несовершенство нашей падшей природы преодолевается возрождением. Необходимость в праве ставит под сомнение полноценность благодатной жизни в Церкви. «Не отвергаю благодати Божией, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер»⁵.

«Служение предстоятельства на основе правовой власти является историческим соблазном как результат проникновения права в Церковь. Начиная с Константиновой эпохи, власть епископов строится на правовом начале. Одновременно, и всё церковное управление. Отказавшись от евхаристического источника власти епископа, церковное сознание заимствовало из эмпирической жизни принцип права для обоснования власти епископа. Идея правовой власти привела к установлению правовых отношений между епископом, клиром и мирянами. Право проникло в Церковь и утвердилось в ней как способ взаимоотношений церковной иерархии со своим клиром и народом. В результате длительного исторического процесса иерархичес-

кое служение, вытекающее из самого существа Церкви, получило обоснование, которое вообще не содержится в Церкви»⁶.

Католическая идея двух мечей причудливо вплелась в епархиальную практику православной епархии, смешав под тиарой епархиального папы два взаимоисключающих принципа, поскольку невозможно в действиях и решениях индивидуальной воли епископа различить, где кончается его правовая власть и начинается веяние Божественной благодати. Смешение благодатных и правовых начал в епархиальной практике привело к обожествлению формальной власти епископа. Он соединяет в своих руках четыре власти, имеющие несовместимую природу.

Правовая власть

Епископ совмещает две ветви правовой власти: исполнительную и судебную.

8.1.

Исполнительная власть епархиального епископа

Формальная власть епископа, осуществляющая «управление епархией в пределах, определяемых канонами и настоящим Уставом»⁷, может быть названа привычным термином «исполнительная власть». Эту власть выражает и обслуживает аппарат, называемый «Епархиальное Управление» или «Консисто́рия», откуда поступают указы, распоряжения и резолюции Преосвященного администратора. Теоретически Устав РПЦ допускает в управлении епархией «соборное содействие клира и мирян»⁸. На практике епископ правит единолично. «Без согласия епархиального архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь»⁹. Решения принимает епископ. Клер и миряне оказывают техническое содействие в осуществлении его решений: беспрекословно выполняют их. Власть над паствой предоставлена

епархиальному епископу безусловно и не связана разумными ограничениями:

«Архиереи пользуются всей полнотой иерархической власти в делах вероучения, священнодействия и пастырства»¹⁰. Дисциплинарное право архиерея над клириками и мирянами ограничено единственным каноническим запретом применять телесные наказания: «Повелеваем епископа, ...биющего верных,.. и через сие утрашати хотящего, извергати от священного чина»¹¹. «Подобает бо священнику Божию вразумляти...наставлениями и увещаниями.., а не устремляться на тела человеческие с бичами и ударами»¹². Согласно Ап<остольскому правилу> 27, епископ, пресвитер и диакон не смеют «бити верных согрешающих или неверных обидевших». Правило позволяет предположить, что епископ не смеет бить также и клириков: пресвитеров, диаконов, иподиаконов.

Если глагол «досадити» понимать в древне-славянском смысле «бити»¹³ — «того бивше и досадивше ему, послаша тща»¹⁴, «Емше рабов его, досадиша им и убиша их»¹⁵, «Досаду ударений терпя по ланитам», — то в Ап<остольских правилах> 55 и 56 можно видеть симметричный 27-му правилу запрет клирикам бить епископа, а причту — бить клириков. При таком прочтении канонические правила организуют единое правовое пространство, поставив весь народ Божий в равноправное положение перед законом: никто из народа Божия не смеет бить другого, независимо от своего иерархического положения в Церкви.

Придавая славянскому глаголу «досадити» современное звучание в русском языке — «обидеть», «огорчить», епископ Никодим Милош разрушает эту правовую симметрию. Если епископу запрещается только физическое насилие над паствой, то клирики и миряне не должны «огорчать» епископа. Толкование еп. Никодима заменяет объективное право субъективной оценкой, не поддающейся правовому анализу. Правовое понятие подменяется моральным переживанием. Лишённое квалифицирующих признаков пережива-

ние «огорчить» попускает любой порок воли и создаёт неравноправное положение народа Божия перед законом в едином каноническом пространстве Церкви. Ни каноны, ни Устав РПЦ не защищают клириков и мирян от злоупотреблений исполнительной власти епископа: превышения власти, необоснованных взысканий и незаслуженных обид, унижения их чести и достоинства. Действующий Устав РПЦ ничем не ограничивает дисциплинарное право епископа и не предусматривает контроля за мерой налагаемых им взысканий, кроме Ап<остольского правила> 27. Устав РПЦ 2000 года:

1. не ограничивает конкретным сроком действие дисциплинарных взысканий епископа. Неопределённое понятие «временное» запрещение и отлучение, не ограниченное допустимым сроком, на практике превращается в «пожизненное» запрещение и отлучение. Высшая мера наказания применяется без суда;

2. не ограничивает административное право епископа перечнем конкретных проступков, за совершение которых клирик подвергается административным взысканиям.

3. не указывает формальных признаков, отличающих поступок клирика от проступка. Любой поступок, который вызовет его досаду, епископ волен осудить как преступление;

4. не указывает критерия для оценки взаимно однозначного соответствия между тяжестью вины и мерой прещения.

Не располагая этими точками отсчёта и пренебрегая буквой Устава РПЦ (ниже приводятся примеры такого пренебрежения), епископ карает «кого хочет», «за что хочет», «как хочет», «когда хочет», поскольку действующий Устав РПЦ не предусматривает ни контроля, ни ответственности за превышение исполнительной власти.

Приведённые принципы вполне вписываются в перечень жестоких и унижающих человеческое достоинство воздействий администрации, которые осуждает

международное право. «Практическое руководство по эффективному применению международных тюремных правил» разъясняет, когда обращение с подчинённым и его наказание является пыткой, жестоким, бесчеловечным или унижающим человеческое достоинство отношением. Это бывает, когда наказание:

1. Несоразмерно совершённой акту или целям поддержания дисциплины и режима содержания.

2. Неразумно.

3. Не является необходимым.

4. Произвольно.

5. Вызывает неоправданные боль или страдания»¹⁶.

Если международное право считает такие принципы недопустимыми по отношению к преступникам в пенитенциарных учреждениях, как может Устав РПЦ применять их к мирянам и клирикам в Церкви Христовой?

В решении правовых вопросов Церковь опирается на святые каноны, сформировавшиеся в течение первого тысячелетия. Соборы не ставили задачу построить систему церковного права. Определения канонов решали текущие проблемы своего времени.

В одну эпоху они пресекали стремление епископа оставить бедную или незначительную кафедру, чтобы занять более престижную и богатую. В другую эпоху запрещали самовольное перемещение клириков из епархии в епархию. Каноны определяли время коленопреклонений, отношения мужа и жены, законность освобождения рабов их владельцами, перечень книг Священного Писания. Они запрещали возводить в священный чин за золото, мыться в бане с евреем или лечиться у врача-евреина. Одни каноны сохраняют свое неизменное значение в Церкви, другие имели значение временное и утратили актуальность в наши дни. Подводя канонические основания под свои решения, епископ вынужден употреблять каноны по аналогии, давать им расширенное или ограничительное истолкование, переосмысливать их содержание. Такие операции ставят под вопрос каноническую объективность

решений самого добросовестного администратора. «Как бы ни подчёркивали Вы строгость суждения каноников, на какие ссылаетесь в обличение непослушных Вам, Ваши толкования производят малое впечатление и на непослушных, и на всё церковное общество, совершенно перестающее доверять диалектической канонике, развившейся у нас до ужасающих размеров с появлением обновленчества. Вспомните, как на основании канонического буквализма... Собор 1923 г. осудил Патриарха не только на лишение сана, но и монашества. Поэтому, не злоупотребляйте, Владыко, буквой канонических норм, чтобы от святых канонов не остались просто каноны. Церковная жизнь в последние годы слагается и совершается не по буквальному смыслу канонов. Самый переход патриарших прав и обязанностей к митрополиту Петру совершился в небывалом и неведомом для канонов порядке, но церковное сознание восприняло этот небывалый порядок как средство сохранения целостности патриаршего строя, считая последний главным обеспечением нашего православного бытия», — пишет св. митр. Кирилл (Смирнов) Казанский и Свяяжский¹⁷.

Вынося сегодня единоличные решения, Преосвященный администратор находит в святых канонах церковное обоснование собственным волевым импульсам. Нехитрая казуистика позволяет трансформировать любую каноническую норму в желаемом формате. В руках исполнительной власти канонические нормы то сохраняют, то утрачивают объективное значение и подменяются произвольным истолкованием. В правовом пространстве Церкви размывается понятие и принцип права. «Право есть свобода, предоставленная и ограниченная нормой» до тех пор, пока сама норма имеет универсальное и бесспорное значение. Когда исполнительная власть получает свободу менять нормы по собственному усмотрению, она присваивает себе законодательные функции, принадлежащие в Церкви только Собору. Возникают две очевидные опасности.

Во-первых, повредить православное вероучение. Соборы, собиравшиеся для определения правила веры, принимали святые каноны параллельно с догматами. Каноны осуществляли и закрепляли принятый догмат в церковной практике и в богослужении. До принятия догмата церковные установления и тексты могли иметь варианты и противоречить друг другу. Например, в одних храмах иконы почитали, а из других — выносили.

Когда Собор принял догмат об иконопочитании, возникла необходимость привести в соответствие с догматом церковные обряды и песнопения, решить судьбу иконоборческих «Бакхевмат»¹⁸, положить святые мощи в освящённых храмах, «ибо как зрак честных икон отъяли у церкви, так оставили и другие некие обычаи, кои подобает возобновити, и тако содержати»¹⁹. Святые каноны оказываются правовой нормой, имеющей догматическое обоснование. Они были теми алмазными гранями, поверхность которых отражала светолучение догмата.

Канонический документ должен правильно отражать вероучение Церкви. Устав РПЦ 2000 года является каноническим документом, обоснованным авторитетом Собора. Его задача формировать церковную жизнь так, чтобы её устои сохраняли и высвечивали догматическое содержание Вселенского Православия и, прежде всего, неповреждённый Символ веры. Епископ, «Духом Святым поставленный пасти Церковь Господа и Бога», должен нести не мнимую, а реальную ответственность за сохранение соборного единства Церкви, чтобы не присвоить в свою собственность стадо Христово.

Во-вторых, опасность утратить аутентичность самих канонов. Лишая каноны изначального смысла во имя «злости дня», Преосвященный вертоградарь пересаживает их с исторической почвы и выращивает на бесплодной целине казуистики волчцы и тернии карательного богословия. Характерные примеры такого злоупотребления канонами представляет Указ № 880 от 28. 11. 96 г. архиеп. Евсевия о запрещении архим. Зинова Теодор в священнослужении; аналогичный

Указ № 952 от 17. III. 97г. о запрещении свящ. Владимира Андреева и другие²⁰.

Святые каноны превращаются в средство внесудебной расправы с неудобной епископу инициативой клириков и мирян.

Следует принять во внимание:

во-первых, «клирики и миряне не могут обращаться в органы государственной власти и в гражданский суд по вопросам, относящимся к внутрицерковной жизни, включая каноническое управление, церковное устройство, богослужебную и пастырскую деятельность»²¹;

во-вторых, церковный суд существует только на бумаге. Он не действует и не может функционировать в принципе, поскольку не составлены и не опубликованы нормативные акты. Устав 1988 года называл их «процедурой церковного суда», Устав 2000 назвал их «положением о церковном суде». Однако, этих актов как не было, так и нет ни под одним, ни под другим названием.

Обращение к Высшей Церковной Власти, которое рекомендует Вселенский Собор (Четв. 9), практически неосуществимо. Возможно, Высшая Церковная Власть сама не подозревает, насколько она недоступна для клириков и мирян. Жалоба на епископа вернётся к нему же для расправы на месте. Кому завидна участь Кочубея?

Можно ли удивляться, что клирик никогда не посмеет сказать епископу «нет»? Обязанный участвовать в обсуждении, клирик вынужден «одобрять, разделять и поддерживать» любое мнение епископа по совести или вопреки ей. Бессловесность клириков обусловлена дисциплинарным правом архиерея, опирающимся на две новые и нетрадиционные канонические нормы, вживлённые в Устав РПЦ.

А. Перемещение и увольнение клириков

«Члены причта могут быть перемещаемы и увольняемы от своих мест епархиальным архиереем по личному прошению, по церковному суду или по церковной целесообразности»²².

Выражая каноническую традицию древней Церкви, Приходской Устав 1918 г. допускал две причины «перемещения и увольнения членов причта от своих мест только по суду или по собственному их желанию»²³. Слово «только» ограничивает перемещение и увольнение двумя условиями, исключаящими административный произвол и насилие над священником и его паствой. Если священник несёт служение достойно своего звания, над ним не висит «Дамоклов меч» увольнения или перемещения. Замена ограничительного «только» на безбрежную «целесообразность» вынуждает священника не столько служить Богу, сколько «выслуживаться» перед епископом, поскольку не нравственные качества и профессионализм, а личное расположение архиерея гарантирует ему стабильное положение и продвижение по службе. «Практиковавшаяся только в Русской Церкви, строго осуждённая церковными канонами²⁴, система непрерывного перебрасывания владык с беднейших кафедр на более богатые — в награду, и наоборот — в наказание, расплодили в святительстве совершенно неведомые в других православных церквях карьеризм и искательство»²⁵.

Практика насильственного перемещения и увольнения священнослужителей РПЦ помимо воли их самих и вопреки воле паствы без вины и суда, исключительно «по церковной целесообразности», сложилась в экстремальную эпоху церковной смуты после смерти св. Патриарха Тихона. Под давлением карательных органов Советской власти происходили массовые перемещения и увольнения епископов и священников. Эта неканоническая практика вызвала осуждение и многочисленные протесты авторитетных иерархов, духовенства и мирян.

«На место возвышенной Христом внутрицерковной свободы Вами практикуется административный произвол, от которого много терпела Церковь и раньше. По личному своему усмотрению Вы практикуете бесцельное и неоправданное перемещение епископов, часто вопреки желанию их самих и их паствы, назначе-

ние викариев без ведома епархиальных архиереев, запрещение неугодных Вам епископов в священнослужении и т. п.»²⁶.

Отвечая на один из таких протестов, митр. Сергей (Старгородский) писал: «Перемещение епископов - явление временное... часто удар, но не по Церкви, а по личным чувствам самого епископа и паствы. Но, принимая во внимание чрезвычайное положение и те усилия многих разорвать церковное тело тем или иным путём, и епископ, и паства должны пожертвовать своими личными чувствами во имя блага общецерковного»²⁷. Обещание митр. Сергия исполнилось частично. Необоснованные перемещения епископов прекратились. В отношении пресвитеров «чрезвычайное положение оказалось «воцерковлённым». Устав РПЦ, принятый 8 июня 1988 г., возвёл в каноническую норму перемещение и увольнение клириков «по церковной целесообразности». Эту неканоническую норму закрепил ныне действующий Устав РПЦ²⁸. Любой пресвитер может быть разлучён с паствой и насильственно удалён с прихода Указом архиерея без обозначения мотивов увольнения, без вины, только «по церковной целесообразности». По справедливому замечанию митр. Сергия «это удар». Но не только «по личным чувствам священника и его паствы». Священник имеет семью, часто многодетную, которую обязан кормить. Принимая сан, священник связывает себя присягой и становится заложником своего служения. Это его специальность, определяющая его судьбу до самой смерти. Приняв сан в 20 лет, священник не успел приобрести другую специальность. В дальнейшем возможности его нецерковной работы и образования физически и канонически ограничены. Годы затрачены на обучение в семинарии и академии. Десятки лет отданы изучению Св. Писания и св. отцов. Богослужение и проповедь сделали творческим содержанием его жизни. Они сформировали образ жизни, мировоззрение и психологию его самого и его семьи. Куда же идти изгнаннику? Чем кормить семью? Несколько образчиков административного легкомыс-

лия позволяют увидеть, как обнажённая от разумных мотивов «церковная целесообразность» безответственно и бессмысленно решает человеческую судьбу.

«Исх. № 22 27 января 1981 г. прот. Павлу А.

«Ввиду неоднократных просьб прихожан и подтверждений Церковного Совета священнослужитель О. Павел А. освобождается от служения в Дмитровском храме г. Пскова. Подпись».

«Исх. № 50 02 февраля 1981 г. прот. Павлу А.

«Принимая во внимание просьбы прихожан св. Дмитровского храма г. Пскова, Нашим распоряжением Вы оставляетесь на прежнем месте служения. Подпись».

«Указ. № 201 18 марта 1981 г. прот. о. Павлу А.

в том, что он для пользы дела Церкви освобождается от служения в Церкви св. Вмч. Димитрия в г. Пскове и назначается священнослужителем к Матвеевской Церкви села Писковичи Псковского р-на и области. Подпись».

«Указ № 30 18 апреля 1989 г. прот. Павлу А.

Определением Моим Вы назначаетесь по совместительству на должность настоятеля храма Жен-Мироносиц г. Пскова. Подпись».

«Исх. № 2 3 января 1990 г. прот. Павлу А.

Определением Моим Вы освобождаетесь от должности настоятеля храма св. Жен-Мироносиц г. Пскова. Сдайте регистрацию уполномоченному Совету по делам религий. Подпись».

Десять лет спустя 03 января 90 г. «Указ № 2 прот. Павлу Адельгейм.

«Указ № 9 17 января 90 г. прот. Павлу А.

Определением Моим Вы назначаетесь штатным священником в храм св. Жен-Мироносиц г. Пскова.

Получите регистрацию уполномоченного Совета по делам религий. Подпись».

«Указ № 31 23 апреля 91 г. прот. Павлу А. Определением моим Вы освобождаетесь от должности штатного священника храма Святых Жен-Мироносиц г. Пскова и по совместительству назначаетесь на должность настоятеля этого же храма...Подпись».

«Резолюция № 41 06. 04. 00 г. Педагог. коллективу Православной школы регентов.

Со стороны правящего Архиепископа никаких претензий нет к настоятелю храма Свв. Жен-Мироносиц прот. Павлу А. Подпись».

«Письмо родителям учеников № 42 10. 03. 00

Ваше беспокойство о снятии с должности о. Настоятеля — о. Павла А. — это тоже «выдумки чистой воды». С моей стороны не было сделано никакого знака, чтобы у вас родились такие лукавые домыслы.

У правящего архиепископа нет никаких претензий к о. Павлу. Подпись».

«Указ № 398 26 декабря 2001 г. прот. Павлу А.

Настоящим Вы освобождаетесь от обязанностей настоятеля храма апостола Матфея с. Писковичи и назначаетесь настоятелем храма Святых Жен-Мироносиц г. Пскова. Подпись».

Ни причин, ни мотивов. Наступила новая эпоха, Преосвященный Администратор больше не находится в унижительной зависимости от «уполномоченных по делам религий». Никто не препятствует возродить в епархиальной практике древние традиции соборной жизни, заботливо выявленные в определениях Священного Собора 1917 г., которые казались так вожденны и неосуществимы в тоталитарную эпоху государственной жизни России. Увы, всё остаётся по-прежнему: бюрократия не обретает человеческого лица. 20

лет вкладывает священник душу и сердце в свой приход. Под стеной этого храма остаётся могила матери, а он узнаёт из Указа, что был временщиком, и время его кончилось. Священник смиряется, только опускаются руки и теряется перспектива. Из приведённых Указов очевидна непоследовательность решения, его внезапное изменение на противоположное по прежнему мотиву. Удивительно, что священник 4 раза назначается в один и тот же храм, где он непрерывно служит 13 лет с момента открытия по сегодняшней день. Это «целесообразность» или «бессмыслица»?

Б. Запрещение и отлучение клириков и мирян

Устав РПЦ предоставляет епархиальному архиерею право своей единоличной властью санкционировать «временное запрещение в священнослужении» и «временное отлучение от церковного общения». Продолжение текста предписывает «тяжкие проступки передавать на рассмотрение церковного суда»²⁹. Текст Устава позволяет сделать однозначный вывод, что архиерей налагает «временное запрещение и отлучение» за нетяжкие проступки. Удивительно, что Устав предписывает применение крайней меры за нетяжкие проступки. Устав не определяет смысл понятия «тяжкие проступки», предоставляя на усмотрение епископа различение «тяжких» и «нетяжких» проступков.

Устав не ограничивает неопределённое понятие «временное» конкретным сроком, в который исчерпывается время запрещения и отлучения. Понятие «временное» может иметь два противоположных значения.

1. Во-первых, «на краткий срок до законного суда». Канонические правила повелевают судить священника, «дабы он не оставался долго под обвинением»³⁰. «Да не будет обвиняемый отчуждён от общения, разве когда не явится в суд...в назначенное время, то есть в течение месяца от того дня, в который по дознанию получена им грамота»³¹. В этом правиле неопределённое понятие «временное» впервые обретает канонический масштаб «один месяц». Однако, из текста Устава 2000 г. однозначно следует, что «временное» не означа-

ет «до суда». Мы уже выяснили, что «временное» запрещение и отлучение налагается за нетяжкие проступки, которые вообще не передаются на рассмотрение церковного суда.

2. Во-вторых, «временно» может означать «без определённого срока», «бессрочно». Не указывая допустимых пределов, ограничивающих время запрещения и отлучения сроком или событием, «временное» запрещение становится пожизненным, поскольку человеческая жизнь объективно ограничена во времени смертью. Это размышление подтверждают конкретные Указы Преосвященных, налагающие «временные» запрещения и отлучения до конца жизни. Из всех этих Указов термин «временно» вовсе исключен, как будто епископы не хотят знать пределов своей власти, предписанных Уставом РПЦ. Некоторые посягают прямо в тексте Указа писать «пожизненно», вопреки букве Устава:

Указ архиеп. Евсевия Псковского и Великолукского № 880 от 28. 11. 96 г. о запрещении архим. Зинона и отлучении монахов Иоанна и Павла.

Указ архиеп. Евсевия Псковского и Великолукского № 952 от 17. 03. 97 г. О запрещении свящ. Владимира Андреева.

Указ еп. Аркадия Томского № 200 от 18. 12. 97 г. о запрещении диакона Романа Штаудингера.

Указ еп. Аркадия Томского № 9 от 04. 01. 98 г. о запрещении иерея Александра Классена.

Указ еп. Никона Екатеринбургского № 197 от 06. 05. 98 г. о «*пожизненном*» запрещении иерея Олега Вохмянина.

Ни в одном из Указов не употребляется понятие «временное запрещение», ни один Указ не ограничивает срок запрещения.

Из текста приведённых Указов очевидно, что прещениям подвергаются принципиальные священники, не желающие поступаться совестью ради личного благополучия. Епископ Никон принуждал священников проклинать «ереси» известных православных богословов: прот. Николая Афанасьева, прот. Иоанна Мейен-

дорфа, прот. Александра Шмемана, закрепив проклятие присягой на Библии.

Иерей Олег Вохмянин был «пожизненно» запрещён за отказ подчиниться богохульному требованию епископа. В Указе значится: «за упорное нежелание способствовать развенчанию опасных и еретических заблуждений»³².

Свящ. Владимир Андреев запрещён ввиду несогласия с запрещением архим. Зинона. Свою позицию свящ. Вл. Андреев излагает в корректном прошении на имя архиепископа³³.

Получив прошение через секретаря, епископ не пригласил свящ. Вл. Андреева для личной беседы и заочно ответил Указом о «запрещении в священнослужении, в связи с публичным порицанием в адрес Правящего епископа»³⁴. В чём заключалось «публичное порицание»? Прошение имело единственный адресат и не публиковалось. Запрещение длится шестой год, и конец ему не предвидится. С архим. Зином запрещен уже снято, а священник Владимир Андреев по-прежнему запрещён, лишён молитвы Церкви, вычеркнут из диптихов, то есть исключён из клира псковской епархии без отпускной грамоты.

Такой акт называется «отлучением от Церкви». Соизмерна ли поступку священника Владимира Андреева высшая мера наказания?

Какая альтернатива? Молчать? Лгать из страха перед архиерейским прещением? Страх рождает притворство. Не только перед другими. Возникает сложный психологический феномен: человек притворяется перед собой. Несвободный человек вынужден идеализировать свою неволю. Стремясь сохранить уважение к себе в глубине искалеченной души, он с лёгкостью принимает доводы, оправдывающие его беспринципную покорность.

Образ о. Зинона, исполненный достоинства и содержательной глубины, вызывает уважение и симпатию. Его многолетнее отлучение от Церкви смущает христианскую совесть многих, но страх перед Преос-

вященным Деспотом связывает уста.

Во времена советского атеизма священник не был унижен животным страхом перед епископом. Тогда мы вместе смотрели в глаза опасности и были готовы к мученичеству, если призовет Бог. Мы были единомысленны. Совет по делам религий, Компартия, НКВД были нашими общими противниками. Подвергаясь гонениям, лишаясь регистрации, попадая в тюрьму, священник знал, что может опереться на сочувствие и молитву Церкви.

Вернувшись из тюремного заключения в 1971 г., священник пришёл на приём к архиеп. Варфаломею Ташкентскому и Среднеазиатскому. Мы не были знакомы. Когда я вошёл в кабинет на берёзовой ноге без креста и в чужой рясе, Владыка растрогался, одел на меня протоиерейский крест, благословил и обнял. Эту награду я храню как дорогую память прошлого взаимопонимания с епископом. По поводу награды гонимого священника архиеп. Варфаломей принял большие скорби в Совете по делам религий.

Новые условия вознесли епископа Акакия Урюпинского и Ангорского в ранг сановника областной администрации. В окружении богов местного Олимпа, он купается в лучах мирской славы, отделённый новым положением от нужд и забот своей паствы.

Устав РПЦ возлагает на епископа ответственность за соблюдение норм церковного права: «епархиальный архиерей несёт ответственность за осуществление положений настоящего Устава, постановлений Соборов и Священного Синода»³⁵. Эта формальная ответственность не может осуществиться из-за отсутствия органа, контролирующего исполнительную власть. Природа исполнительной власти требует контроля за её законным употреблением. Вне такого контроля исполнительная власть становится самодержавной: «Русская земля держится Божиим благословением, молитвами Пресвятыя Богородицы, да нами, своими государями, а не судьями, воеводами и стратигами. А холопов своих мы вольны жаловать, а вольны же и казнити»³⁶.

Осуществляя произвол, авторитарная власть выражает торжество индивидуализма, который знает только свои права над личностью, которая принимает на себя ответственность за поступки и становится заложницей собственной добросовестности и верности.

Патриархия контролирует исполнение только некоторых положений Устава РПЦ, затрагивающих её корпоративные интересы.

8.2.

Судебная власть

Отдел Священного Собора 1917–18 гг. «Об устройстве и принципах церковного суда» указал на неудовлетворительность Консисторского судопроизводства. Предсоборное Присутствие в 1906 г. признало, положительно оценило принципы светского суда и рекомендовало инстоллировать их в церковное судоустройство и судопроизводство. Эти принципы: 1) разделение судебной власти от исполнительной; 2) гласное и открытое судопроизводство; 3) равноправие и состязательность сторон.

В отличие от демократической установки на категоричное разделение исполнительной и судебной властей, в церковной практике сложилась традиция возглавления епископом обеих ветвей власти: исполнительной и судебной. Часть епископов на Священном Соборе 1917–18 гг. отстаивала исторически сложившуюся практику, поскольку она сохраняет за епископом всю полноту епархиальной власти.

С другой стороны, судебная власть обретает смысл только при условии независимости судей: «судьи независимы и подчиняются только закону». Если судьи находятся в материальной, административной, политической и прочей зависимости, то их решения теряют объективность и правовое содержание. Они не могут принимать независимые решения, руководствуясь законом и совестью. Решения суда оцениваются не как «правосудные», а как «целесообразные», «положитель-

ные», «выгодные»... наступает эпоха «телефонного права»... Суд превращается в карательный орган исполнительной власти.

Как же возможно сохранить обе ценности: совместить независимость судей с полнотой иерархической власти епископа в своей епархии? Задача кажется неразрешимой. Это попытка сохранить лёд в пламени. Церковная традиция предлагает два решения задачи.

Первое решение предлагает древний церковный канон:

«Аще пресвитеры, или диаконы обвиняемы будут: то, по собрании узаконенного числа из ближних мест избираемых епископов, которых обвиняемые воспросят, то есть при обвинении на пресвитера — шести, а для диакона — трёх, вместе с сими собственннй обвиняемых епископ исследует принесённые на них обвинения, с соблюдением тех же правил, касательно дней и сроков, и исследования, и лиц обвиняющего и обвиняемого» (Карф. 29). Это правило решает проблему независимости судей, поскольку они имеют одинаковый с правящим епископом ранг, и он не может оказывать на них давление. С другой стороны, шесть епископов своим участием не лишают правящего архиерея его достоинства и полноты власти в своей епархии, оставаясь лишь гарантами беспристрастности и правосудности по отношению к конкретной личности обвиняемого пресвитера.

Епископ Никодим Милош в толковании на два аналогичных канона: 19(28) и 20 (29), принимает состав суда в отношении епископа и отвергает указанный канон состав суда в отношении пресвитера и диакона. Это мнение может быть удобно для современной епархиальной практики, однако толкование канона искажает его прямой смысл.

Второе решение проблемы независимого суда предлагает Священный Собор 1917–18 гг. Отдел «О церковном суде» принял за основу, что церковно-судебные дела должны возникать и завершаться с ведома

епископа, но судьи в своих решениях должны быть независимы от исполнительной власти. Епископ может иметь только контролирующую и милующую власть, но не вмешивается в принятие решений по существу дела и не предопределяет его исход.

К сожалению, Священный Собор не успел довести до конца судебную реформу. Мы не знаем механизма, при помощи которого отцы Собора собирались гарантировать независимость судебных решений. Однако мы помним, что Поместный Собор 1917–18 гг. учредил в Церкви контролирующую власть, которая была упразднена последующими соборами РПЦ. В современной епархиальной практике некому жаловаться на пристрастность единоличных решений епископа.

Буква действующей редакции Устава РПЦ не предоставляет епископу право суда. Однако положения Устава формируют объективные условия, при которых епископ фактически становится единоличным судьёй всех клириков и мирян своей епархии. Формируя епархиальный суд в гл. VII, 1–17, Устав 2000 парализует свободу судей, поставив их в такую жёсткую зависимость от исполнительной власти, что решения суда могут выражать только волю правящего епископа. *Своей властью епископ:*

1. Наделяет полномочиями судей епархиального суда (VII, 11).

2. Назначает Председателя епархиального суда (VII, 12).

3. Досрочно отзывает председателя и членов епархиального суда (VII, 13).

Мотивы отзыва судей Устав оставляет на усмотрение епископа.

4. «Постановления епархиального суда подлежат исполнению после их утверждения епархиальным архиереем. В случае несогласия епархиального архиерея с решением епархиального суда он действует по своему усмотрению. Его решения входят в силу немедленно...» (VII, 16).

5. «Разбирательство дел во всех церковных судах *закрытое*» (VII, 9).

6. «Вступившие в законную силу постановления церковных судов...являются обязательными для всех без исключения *клириков и мирян*» (VII, 8).

Исключая епископов из круга лиц, для которых обязательны постановления церковного суда, Устав либо выводит епископов за пределы правового пространства Церкви, либо само правовое пространство становится неоднородным: некоторые члены Церкви оказываются «равнее» прочих. В обоих случаях отвергается основной принцип права: единое правовое пространство, в котором каждому предоставлена свобода, ограниченная нормой.

Вся история канонического права за 2000 лет не знает статуса правовой неприкосновенности епископа. Наоборот, каждый канон, устанавливая запрет и налагая меру ответственности, начинается с епископа: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон,...».

Устав РПЦ ввёл совершенно новый принцип, неизвестный в истории канонического права: неподсудность епископа.

Ст. УП, 3 «б» «признаёт обязательность судебных постановлений для всех членов РПЦ» в качестве принципа, «обеспечивающего единство судебной системы РПЦ». Отсюда логически следует одно из двух: либо Устав РПЦ не рассматривает епископов в качестве «членов Церкви» — Устав нигде не называет их «членами Церкви» — либо Устав признаёт практику двойных стандартов и допускает два взаимоисключающих закона о судебной ответственности. *Tertium non datur*.

7. Устав РПЦ 2000 г. (ст. VII, 2) декларирует, что «судебная система в РПЦ устанавливается священными канонами, настоящим Уставом и «Положением о церковном суде». Декларируя приоритет «священных канонов», Устав не отражает их содержание, гарантирующее защиту прав обвиняемых:

а. Право выбора судей, «которых обвиняемый просит»³⁷.

б. Право отвода судей «по сомнению в их беспристрастности»³⁸.

в. Канонические условия предварительного следствия, канонические основания для возбуждения дела, канонические и нравственные качества свидетелей и обвинителей, обеспечивающие их права.

г. Предыдущий Устав 88 передал право церковного суда Епархиальному Совету. Этот Устав предоставлял право отвода судей (VI, 46); определял компетенцию суда (VII, 50); кассационное право (VII, 48).

Эти положения Устава определяли те правовые нормы, которые выражают связь с древнецерковной традицией и должны лечь в основание «Процедуры церковного судопроизводства», которой Устав 1988 г. обещал восполнить свою судебную концепцию³⁹. Спустя 12 лет Устав 1988 «приказал долго жить», так и не родив «Процедуру». Судебная концепция Устава 88 умерла, не родившись.

Редакция Устава 2000 формирует состав суда, оставляя вне поля своих попечений нормы судопроизводства. Можно предположить, что «Положение о церковном суде», принятое Уставом 2000, но пока не родившееся, восполнит недоработки новой концепции. Пока можно говорить только о принципах формирования состава суда...

8. «Членами суда должны быть лица в пресвитерском сане» (Устав; VI, 11).

Все священнослужители находятся в безусловной зависимости от епископа: административной, судебной, моральной, экономической, канонической, литургической... Такие судьи заведомо не могут иметь независимого мнения, да закон их к этому и не обязывает. Согласно законодательной норме Устава 2000, полномочия судей возникают не из закона, а лично от епископа, наделяющего их «полномочиями осуществлять правосудие во вверенной ему епархии» (VII, 11). Судьи несут ответственность не перед законом, а перед епископом, который их назначает и смещает по собственному усмотрению. Решения судей не имеют законной

силы без утверждения исполнительной власти. Судебные решения подотчётны не закону, а лицу. Епископ утверждает либо отвергает решение судей и единолично выносит новое, которое немедленно вступает в силу и становится окончательным. Предоставляя епископу право изменять судебное решение, Устав не связывает его мотивировкой. Судебная власть имеет источником волю лица, осуществляющего исполнительную власть и не может осуществить свою природу, находясь в прямом подчинении исполнительной власти. Такой суд не выражает ни соборность, ни правосудие. Он выражает самодержавную волю епископа.

Церковный суд, сформированный Уставом 88, остался мертворожденным произведением Устава, поскольку обещанная Уставом «Процедура церковного суда» не была составлена вплоть до его отмены. Если «Положение о церковном суде» будет когда-нибудь написано, и церковный суд начнёт функционировать, то неканонические принципы, заложенные в его основу Уставом 2000, сформируют параллельную структуру исполнительной власти, облакающую индивидуальную волю архиерея авторитетом церковного суда.

Неформальная власть

8.3.

Харизматическая власть

Харизматическая власть епископа призвана свидетельствовать Волю Божию в Церкви через наместника Бога. Православие такого утверждения требует оговорок. Практика выглядит именно так.

В практике монархического епископата воля правящего епископа отождествляется с волей Церкви. Мнение епископа всегда окончательно и безошибочно, поскольку выражает мнение всей местной Церкви: «Моё мнение я уже не считаю только своим, а мнением епархии...» — говорит архиепископ Евсеий⁴⁰. Категорично навязывая свою волю Церкви, епископ предъявляет ультиматум Святому Духу, действующему в Церкви. Он

не прислушивается к Его тихому дыханию, но смело связывает решением своей авторитарной воли. История «анаксиос»⁴¹ в Петербургской Духовной Академии иллюстрирует пренебрежение епископа к голосу клириков и мирян. «Государство — это я», — говорил Людовик. «Церковь — это я», — говорит епископ Акакий Урюпинский и Ангорский.

Ежедневно в храме звучит «святого апостола Павла чтение». На призыв «вонмем» мы слышим: «Братие!» С этих же слов начинается церковная проповедь. Признаёт ли Преосвященнейший Акакий клириков и мирян своими братьями? Миряне — его бессловесные овцы, и клирики — его рабы — в лице епископа повинуются Богу, пока воля епископа совпадает с волей Божией. А если не совпадает, то богом становится сам епископ, воле которого они обязаны повиноваться.

Слова, имевшие образное значение, — овцы, рабы, владыка — перемешались со словами, имеющими прямой смысл — братья, чада, возлюбленные. Образные значения стали понимать в прямом смысле, а конкретный текст Евангелия, имеющий интимный смысл, стали понимать образно, забыв объективный признак учеников, указанный Спасителем: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»⁴¹. Где нет любви, остаются мёртвые символы. Христос называет Своих учеников «сынами Бога» и «друзьями»: «Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей»⁴². А что думает епископ о своих клириках?

Услужливая конъюнктура наделила повинование епископу сакральным значением. Такая мистика не следует из живого опыта Богообщения, не находит обоснования в Священном Писании, ни в догматах Церкви, ни в древней традиции. Это новшество вытекает из рациональной спекуляции, имеющей сомнительные основания и горькие последствия. Возводя дисциплинарный принцип в мистерию послушания, епископ Акакий кощунственно возлагает на Бога ответственность за свои требования и поступки.

8.4.

Пастырская власть

Объём пастырской власти Устав РПЦ ограничивает только географически. Каноны запрещают вторгаться в пределы чужой епархии. Содержание понятия каждый архиерей определяет по своему усмотрению. Никакая сфера частной жизни пасомых не может быть исключена из его пастырского попечения. Власть отца, основанная на личной ответственности, предоставляет епископу свободу пастырской икономии. На практике это означает, что епископ может следовать букве церковных канонов, а может отступить от них.

Божественное Откровение отнюдь не абсолютизирует закон:

«Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога... Не отвергаю благодати Божией; а если законом оправдание, то Христос напрасно умер»⁴³. Божественное Откровение, церковная традиция и здравый смысл обосновывают пастырскую икономию как и родительскую любовь. Неформальная власть может иметь высокое достоинство. Конечно, не всякая: рабовладение или крепостничество мы исключаем.

Родительская власть вырастает из жертвенной любви. Родители нередко жертвуют собственными интересами, предпочитая интересы детей. В древней Церкви пастырская власть была адекватна отеческой.

Адекватность потерялась вместе с любовью. Звание «отца», лишённое отеческой любви, превращается в напыщенную претензию.

Как-то прихожу в Епархиальное Управление, навстречу мне выходит молодой целибат, уединённо живущий в глуши, и говорит то ли мне, то ли себе самому: «Едешь сюда к отцу, а тут сидит злой отчим и смотрит на тебя чужими глазами».

Жития святителя Николая, святителя Амвросия и других святых повествуют, что община избирала из своей среды достойнейших, и свидетельствовала «аксиос». Нынешний Устав РПЦ определяет другую прак-

тику «избрания». «Епархиальный архиерей избирается Священным Синодом, получая о том Указ Патриарха»⁴⁴. Назначая епископа, Синод не принимает во внимание мнение клириков и мирян его будущей епархии. Они обязаны подчиниться воле Синода и принять чужого, совершенно неизвестного им человека в качестве отца, оказывая ему сыновнее доверие. Новый епископ может оказаться подарком для епархии. Иногда, наоборот, скорби, которые причиняет епископ своим клирикам, не приносят полезных плодов. Иногда они оказываются непоправимыми. Ценность родительской власти бесспорна, но даже она зависит от человеческих качеств родителей. Родительскую любовь в семье гарантируют, в известной мере, естественный закон и материнский инстинкт.

Кто гарантирует безусловную ценность неформальной власти епископа в Церкви? Божественное Откровение? — Никак. Церковная традиция? — Отнюдь. Здравый смысл, обоснованный житейским опытом, может высказать о неформальной власти епископа много добрых слов и ещё больше скептических замечаний. Ценность неформальной власти епископа не имеет формальных обоснований. Она держится на доверии паствы. Если же в сердце Владыки не живут любовь и ответственность, его «отеческая» власть ставит подданных в трагическое положение обречённых. В жизнь Церкви незаметно вкрался прагматический принцип, на котором строятся все безлюбвные отношения.

Епископ может обосновать свои поступки иногда правом, иногда харисмой, иногда икономией — как ему удобнее в конкретном случае. Поэтому епископ всегда прав. Клирики и миряне не могут обжаловать действия архиерея, природа которых неуловима и разнородна до несовместимости. Да и некому жаловаться на вотчинную власть. Обоожествление формальной власти сводит права подданных к нулю. Когда право действует или бездействует по воле администратора, подданные бесправны и беззащитны. Церковные каноны не могут действовать сами по себе. Их приводит в действие власть Вла-

дыки. В его руках они могут охранять церковное право, и могут терять своё правовое значение, превращаясь в инструмент дисциплинарного подавления.

Взамен соборности, отличающей евхаристическую еkkлезиологию Восточной Церкви, епархиальная власть копирует схему управления, принятую в католической традиции Запада, где церковный уклад обоснован волей Римского Первосвященника.

Практика епархиального управления осуществляет ту же вертикаль власти, жестко направленную сверху вниз, которая выражает издержки бюрократии в государстве, когда граждане-овцы теряют в его глазах статус личности и превращаются в безликую толпу, в стадо особей, чьи судьбы определяются мнением, настроением и жезлом правящего архиерея.

9.

Новый Господин епархии

«Благословен грядый
во имя Господне» (Мк. 11:9).

Откуда и как приходит в епархию епископ? Кто его выбирает?

Раннехристианские источники определённо указывают, что избрание епископов и диаконов совершалось местной церковью, и в нём принимал участие весь церковный народ. Самые ранние свидетельства мы находим в 1-ом Послании святителя Климента Римского 44, 3 «*συνευδικησασης της εκκλησιας*» (с благоволения всей церкви).

«Дидахи» подчёркивает, что епископы и диаконы избираются местной церковью (Учение 12; 1, 5). Согласно «Апостольскому Преданию» св. Ипполита Римского, «избрание епископа совершается местной церковью без участия других епископов» (11; 1-2).

«Апостольские Постановления указывают «рукополагать в епископа того, кто беспорочен во всём, из

бран всем народом, как наилучший»⁴⁵. Как и в «Апостольском Предании», избрание совершается местной церковью без участия других епископов.

У свт. Киприана находим ряд указаний об избрании епископа местной церковью⁴⁶. У него же находим впервые указание: «собираются для избрания все епископы области и пусть избирают епископа в присутствии народа, который хорошо знает каждого в отдельности»⁴⁷. Свт. Киприан свидетельствует участие других епископов в избрании как практику, которая соблюдается «почти во всех провинциях». Новая практика ещё не успела утвердиться повсеместно. Итак, традиция меняется: сперва епископа избирает местная церковь всем народом. Позднее избирают епископа в присутствии народа. Ещё позднее участие народа начинают ограничивать. От избрания устраняется «της οκλοῦς» — чернь, толпа, сборище. Допускаются к участию «знатные граждане». Целостность церковного Тела разрушается, разделяя общину по нецерковным признакам: происхождению, имущественному и социальному положению и проч., внося в Церковь «надмение мирския власти». «Местная церковь, как целостность, потеряла возможность участвовать в избрании епископов. Целостность местной церкви нарушается. В ней происходит разделение на отдельные части. Понятие народа приобретает правовой характер, а потому в него вводятся социальные различия»⁴⁸.

123 новелла Юстиниана устанавливает двухступенные выборы. Местная церковь предлагает трёх кандидатов, из которых собор выбирает епископа. Новелла вошла в «Базилики» и оставалась действующей до конца Византии. На практике она не соблюдалась. «Послание Восточных Патриархов» 1723 г. поддерживало идею народного избрания епископа. Эта идея осталась декларативной. Традиция назначений епископа высшей церковной властью не только победила и окончательно упразднила первоначальную практику избрания епископов местной церковью, она получила авторитет апостольского установления. «Как обычно быва-

ет, новый обычай, получивший права гражданства, принимается за подлинно апостольское установление, а древний, постепенно исчезающий, рассматривается как отступление от нормы»⁴⁹.

Избрание епископов местной церковью имело место в России. Например, в Новгороде до 1478 г. епископов избирали на вече. После избрания они поставлялись митрополитом Киевским, а позднее Московским. В синодальный период поставление епископов определяла воля царя: «Честный отец архимандрит (имярек царя) всесветлейший и самодержавнейший великий государь самодержец всероссийский именованным указом своего величества повелевает и Святейший Правительствующий Синод благословляет Вашу святыню быти епископом благословенных градов». Синодальная практика назначений отнюдь не гарантировала качество епископата.

Протопресвитер Г. Шавельский рассказывает, что «епископского звания достигали не выделившиеся своими дарованиями и способностью к церковному управлению и творчеству, но лишь одна категория служителей Церкви — «учёные» монахи. Надо было студенту Духовной Академии принять монашество и этим актом ему обеспечивалось архиерейство. Только исключительные неудачники или абсолютно ни на что не пригодные экземпляры — и то не всегда! — могли потерпеть фиаско в своих расчётах. Исключения были редки. Упоённый важностью своей особы, свысока глядя на своих товарищей, «учёный» монах нёсся вверх по иерархической лестнице со стремительностью, не позволявшей ему опомниться, осмотреться, чему-либо научиться. После всего сказанного сверлит мой мозг один вопрос: неужели из 150-миллионного верующего, талантливого русского народа нельзя было выбрать сто человек, которые, воссев на епископские кафедры, засияли бы самыми светлыми лучами и христианской жизни, и архипастырской мудрости? Тем яснее становятся те удивительные, непонятные, преступные небрежность, халатность, легкомыслие, с которыми

относились у нас к выбору и к подготовке кормчих Церкви. Знающие действительные церковные недуги согласятся со мной, что самая первая церковная реформа должна коснуться нашего епископата»⁵⁰.

Попытка Поместного Собора 1917–18 гг. восстановить древнюю практику избрания епископа местной церковью не осуществилась⁵¹.

Уставы РПЦ 1988 и 2000 гг. закрепили практику централизованных назначений. Местная церковь не получила права участвовать в решении своей судьбы. Ни права выбора, ни права отвода, ни права оценки местная церковь не имеет: «Епархиальный архиерей избирается Священным Синодом, получая о том Указ Патриарха Московского и всея Руси»⁵².

Назначение нового епископа и отбытие предыдущего происходит неожиданно и секретно для местной церкви. Тайна сохраняется до последней минуты. Вечерним поездом отбыл в Москву, не попрощавшись, епископ, правивший епархией семь лет. Наутро, с московским поездом прибыл новый архиерей. Устав не предоставляет местной церкви ни возможность, ни право высказать своё мнение. В епархиальном устройстве не предусмотрен орган, который мог бы высказать суждение общины, независимое от правящего архиерея. Только епископ выражает значимое мнение епархии. Поскольку местная церковь не может иметь независимого голоса или мнения, епархия вовсе не существует в качестве субъекта права. Единство местной церкви не основано ни на любви, ни на праве. Оно основано на власти епископа.

10.

Соборность Церкви

В основе соборности Церкви лежит дух свободного общения: «где два или трие соберутся во имя Мое, ту есмь посреде их»⁵³. Греческое *Екклезия* означает «собрание». Греческое *Кафолики* в славянском тексте Симво-

ла переведено словом «соборность». В обоих случаях славянский текст подчёркивает общинный характер церковной жизни, отражающий первохристианский опыт: «Они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитве... Все же верующие были вместе и имели всё общее... и каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа»⁵⁴. Дух соборного общения соединяет христиан задачами и проблемами, требующими совместного обсуждения, соучастия в общей молитве, покаянии, благодарении и любви за Божественной Евхаристией, общего изволения в принятии решений: «Изволися Духу Святому и нам»⁵⁵.

Общение приносит не только радость. Оно требует подвига, вплоть до самоотвержения и самопожертвования. Здоровое общение требует самоограничения и воздержания, терпения и смирения, внимания к себе и к другому — ближнему, взаимного уважения, прощения и доверия. Высшую и совершенную форму общения, которая вырастает из этих подвигов, мы называем «любовь». «Пребывая в любви, в Боге пребывает и Бог в нём».

Такую задачу ставит заповедь Божия: «возлюби ближнего». Призыв пребывать в любви к ближним многократно повторён в Ветхом и Новом Заветах. Церковь призвана осуществлять общение любви в практике своей жизни, уподобляя её внутрибожественному бытию Святой Троицы.

Призыв к миру и взаимной любви постоянно звучит за Божественной Литургией: «возлюбим друг друга, чтобы в единомыслии исповедать Св. Троицу». Не может быть единомыслия там, где нет любви. Свидетельствуя осуществление любви вокруг св. престола, епископ и клирики целуют друг друга со словами «Христос посреди нас есть и будет». Это интимное выражение любви в церковной практике редко бывает согрето подлинным чувством. Касаясь друг друга бородой,

мы демонстрируем поцелуй, сохраняя при этом взаимное безразличие, а то и неприязнь. Поцелуй — опасный жест. Его избрал Иуда знаком предательства. «Приближаются ко Мне люди сии усты своими и устнами чтут Меня: сердце же их далеко отстоит от Меня. Все же чтут Мя» — предостерегает Христос от самообольщения. Трудно стяжать любовь — основу соборного общения. Гораздо проще подменить её формальными словами и знаками, что мы и делаем на практике. Любовь означает достижение идеала, осуществление неосуществимого призыва: «будите убо вы совершени, якоже Отец ваш Небесный совершен есть. Любовь вводит нас в область Божественной жизни. Она должна расцвести в каждой евхаристической общине, чтобы осуществиться во вселенской полноте Церкви. Увы! В практике епархиальной жизни любовь не процвела. Она затерялась и растворилась в словах взаимных поучений и обличений. Единство местно-конкретной церкви остаётся задачей, которая в каждой епархии решается в той мере, в какой она способна осуществлять любовь.

Полноту ипостасной собранности Церкви Символ веры называет «соборностью». От «соборности» происходит «Собор» — орган Тела Христова, выражающий его самосознание. Не только епископ, но каждый клирик и мирянин причастны жизни и самосознанию Церкви. Они выражают их каждый в свою меру в своём служении. Первый Собор собрался в 51 г. в Иерусалиме. Это был Апостольский Собор. Церковь нашла замечательный способ решать свои проблемы в живом общении. Все недоумения можно разрешить, глядя в глаза друг другу. Благоговеинная память сохраняет заботу апостолов «не возлагать никакого бремени кроме необходимого» на свою паству и формулу их богочеловеческого согласия: «изволися Духу Святому и нам», которое легло в основу последующих Соборов.

Эпоха Соборов началась спустя триста лет. Она расцвела точностью богословской мысли и подвигом созерцательной жизни.

Вселенские и Поместные Соборы стяжали богатства богословия и богослужения, сформировали канонические нормы христианской жизни, семьи, аскетики. Каждая Поместная Церковь выявила национальные и культурные особенности своего бытия и соотнесла их на Соборах с традициями Вселенского Православия, свидетельствуя его единство и согласие.

В восьмом веке закончилась эпоха Вселенских Соборов. С тех пор самым авторитетным органом церковного самосознания сделались Соборы Поместных Церквей.

В 17 веке Православная Российская Церковь была обезглавлена. Триста лет она жила без Патриарха и без Соборов, лишённая законного возглавления. В 1917–18 гг. собрался долгожданный и великолепно подготовленный Священный Собор.

В течение года он провёл глубокие реформы церковного устройства и епархиальной практики. Собор обсудил и реформировал каноническую и богослужбную практику, возродил забытые традиции древней Церкви, восстановил основы её соборного устройства. Реформы Священного Собора возвратили Церковь к её древним нормам. Эти реформы тем более авторитетны, что все участники Собора засвидетельствовали свою верность Православию исповеднической жизнью и мученической кончиной. Многие из них канонизированы последующими Соборами.

После Второй мировой войны состоялись ещё четыре Поместных Собора РПЦ. Они занимались текущими делами и насущными проблемами. По составу и деяниям они не приобрели авторитета, подобного Священному Собору 1917–18 гг.:

1. Поместный собор 1945 г. избрал Святейшего Патриарха Алексия, издал «Положение об управлении РПЦ».

2. Поместный собор 1971 г. избрал Святейшего Патриарха Пимена и утвердил решения Архиерейского Собора 1961 г. об отказе епископата от имущественных прав и передаче мирянам права на управление церковным имуществом.

3. Поместный Собор 1988 г. отметил юбилей 1000-летия крещения Руси и принял «Устав об управлении РПЦ» 1988 г.

4. Поместный Собор 1990 г. избрал Святейшего Патриарха Алексия II на место усопшего Патриарха и канонизировал исповедников, мучеников и праведников 20-го века.

Устав Церкви, определяющий основы её организационной структуры, принципы управления и характер взаимоотношений епископа, клира и мирян, неоднократно пересматривался Руской Православной Церковью за период с 1917 по 2000 год. К настоящему времени мы имеем четыре редакции Устава: 1917 г.; 1945 г.; 1988 г. и 2000 г. Появилась возможность сравнить эти Уставы между собой, чтобы увидеть, какие пути и тенденции в развитии церковной жизни выбирает Руская Православная Церковь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Продолжение. Начало (гл. «Жизнь Церкви в канонах и практике») см. в ВРХД № 184 (II, 2002). — *Прим. ред.*

² Устав РПЦ 2000, X, 11.

³ Устав РПЦ 2000- X, 10.

⁴ Примечание: Устав РПЦ 2000 наполняет понятие «пастырства» исполнительно-распорядительной властью епископа в административно-бюрократической, финансово-хозяйственной, судебной и представительской деятельности. См. Гл. X, 12–19.

⁵ Гал. 2, 21.

⁶ *Прот. Н. Афанасьев* Церковь Святого Духа. Имка Пресс: Париж, 1976. С. 295.

⁷ Устав РПЦ 2000. X, 4.

⁸ Устав РПЦ 2000. X, 6.

⁹ Устав РПЦ 2000. X, 14.

¹⁰ Устав РПЦ X, 11

¹¹ Ап. 27.

¹² Двухкр. 9.

¹³ Ссадина, ссаднить, садко, больно, поранить, уязвить. См. *Толковый словарь*. В. Даль СПб., 1882. Изд. Вольфа, т. 4, с. 127; 306; т. 1, с. 475.

¹⁴ Лк. 20:11.

¹⁵ Мф. 22:6.

¹⁶ «Как заставить стандарты работать». М., 1998. «Права человека». С. 56–57.

¹⁷ Письмо митр. Сергию Старогородскому, от 12 ноября 1929 г. Л. Ревельсон. «Трагедия Русской Церкви». Изд. Умса-Press. 1977 С. 470.

¹⁸ Седм. 9.

¹⁹ Седм. 7.

²⁰ Указ № 880 подробно исследован в моей статье «Дело архим. Зинона с братией». Напечатана в журн. «Континент» № 108 Париж-Москва 2001 г. № 2. апрель-июнь, с. 275–290. под псевдонимом «Иван Захаров».

²¹ Устав 2000. 1, 9.

²² Устав 2000. X, 25.

²³ Приходской Устав 3, 16. Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Выпуск третий, приложение к «Деяниям» второе. Москва–1918. Издание Соборного Совета, с. 15.

²⁴ Апост. 14; Антиох. 16 и 21; Перв. 15; Сард. 1 и 2; Карф. 48.

См. толков. Зонара и Аристина на Апост. 14.

²⁵ Обращение архиереев Ярославского церковного округа во главе с митр. Агафангелом Преображенским от 24. 01/06. 02. – 1928 г./ Цит. по «Трагедии Русской Церкви» 1917–45 г., с. 152.

²⁶ Ответ проф. -прот. Верюжскому. / Цит. По «Трагедии Русской Церкви» 1917–45 г. стр. 443.

²⁷ Устав Русской Православной Церкви, принятый Архиерейским Собором 16 августа 2000 г. (гл. 11, 25). Далее везде «Устав 2000».

²⁸ Устав РПЦ 88; гл. 7, 19 а-б; Устав РПЦ 2000; гл. 10, 19 а-б.

²⁹ Карф. 12.

³⁰ Карф. 28.

³¹ Христианский Вестник № 3. М., 1999 г.

³² «Последние два с половиной месяца я тщетно пытался примирить требования священнического долга, обязывающего сохранять приходское служение, и христианской совести, протестующей против Вашего запрета в священнослужении о. Зинона. Мне это не удалось. Поступок о. Зинона спорен, но серьёзен. Думаю, он хотел привлечь внимание к проблеме «соединения всех», которая существует, сколько бы её не замалчивать. О. Зинон подчеркнул возможность её решения не на путях официального и бесплодного экуменизма, а с содействием любви Христовой и здравого смысла. Вы прекрасно знаете, что в его действиях нет ничего, что не имело бы прецедента. При любом взгляде это поступок, но не просту-

пок и не преступление. Не имея иной возможности протестовать, прошу Вас уволить меня за штат Вашей епархии.

12 февраля 1997 г. Свящ. Владимир Андреев».

³³ Указ № 952 17. Ш. 97.

³⁴ Устав 2000, X, 18 в.

³⁵ И. Грозный. «Первое послание к Курбскому».

³⁶ Правило ссылается на предыдущее Карф. 28 касательно суда над епископом, Карф. 29.

³⁷ Карф. 29, 17, 107, 186.

³⁸ Кирилл, 1.

³⁹ Устав об управлении Русской Православной Церкви, принятый Поместным Собором 8 июня 1988, с. 45, Примечания. Далее везде «Устав 88».

⁴⁰ Ин. 13:35.

⁴¹ Ин. 15:14; Ин. 15:15; Лк. 12:4; Ин. 15:16; Мф. 5:45; Лк. 6:35; Рим. 9:26; Ос. 1:10; 2:23; Ин. 15: 9.

⁴² Гал. 2, 19–21.

⁴³ Устав 2000; X, 7.

⁴⁴ Апостольские Постановления 8, 4; В русск. переводе стр. 254.

⁴⁵ Письма, 55, 8 /1.

⁴⁶ Письма, 67, 5 /1–2.

⁴⁷ Прот. Н. Афанасьев. «Екклесиология вступления в клир». С. 30.

⁴⁸ Прот. Н. Афанасьев. «Екклесиология вступления в клир». С. 18.

⁴⁹ Формула наречения в епископа.

⁵⁰ Отец Г. Шавельский. Протопресвитер армии и флота, кандидат на патриаршество в 1917 г. «Воспоминания». С. 260.

⁵¹ Определение 5 22. 02. 1918 г. Гл. 2, 16–17, с. 1–19. «Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.». М., 1994.

⁵² Устав 2000. X, 7.

⁵³ Мф. 18:20.

⁵⁴ Деян. 2:40, 44, 46–47.

⁵⁵ Деян. 15:28.

Свящ. Михаил Шполянский

Церковь земная: разрывы и обрывы. Есть ли кому строить мосты?

Эти мысли — только предварительный подход к тугому узлу проблем, возникших в континууме¹ существования земной Церкви. Хотя тема и весьма болезненна, для автора очевидна вынужденная необходимость этого текста. Мы свидетели совершенно абсурдной ситуации: перед Церковью стоят насущнейшие вопросы её жизни — и никем не только не решаются, но даже и не оглашаются². Но Церковь есть живое Тело, организм, не переносящий вивисекции. А что мы видим? Нанесенные нами, членами Церкви, кровоточащие раны грехов: разрывы и обрывы — и почти никаких адекватных попыток врачевания. Раны же вопиют. Нечто, созданное изначально в апостольской Церкви, надорвано и деформировано, иногда до неузнаваемости. Что-то иное, некогда заложенное святыми отцами, в своем развитии не получило должного завершения, и оборвано по живому...

Церковь — Невеста Христова. Небесная Церковь чиста, непорочна, во всем гармонична с Божиим замыслом. Церковь же Земная состоит из нас — немощных, неразумных чад Божьих. Любовь Отца страждет над Своим немоществующим чадом, животворит, долготерпит и даже милует. Как бы ни была поругана Церковь нашими грехами, «врата ада не одолеют её», ибо не отойдет от неё «немощные врачующая» благодать Божия. Но должно ли нам паразитировать на долготерпении Господнем? Не сродственна ли наша пассивность дерзости протестантов: «мы спасены кровью Христовой, и потому святы»?

Итак, первая проблема, которая довлеет над церковной жизнью — эклезиологическая³. Множество реальных нестроений, как в глобальном порядке, так и на уровне приходской и частной жизни, в действительности имеют причиной нерешенность вопроса о границах Церкви. Аморфное представление о границах *истинной* Церкви весьма странным образом проявляет себя в совершенно неожиданных ситуациях. Спонтанные прекращения канонического общения между Православными Церквями по мотивам чисто политическим дискредитирует идею тождественности канонического общения и благодатного содержания церковной жизни. Периодически допускаемое в разных формах участие инославных (католиков, дохалкидонитов и даже протестантов) в Таинствах Православной Церкви (крещение, причастие, венчание), а также и принятие Православной Церковью действительности тех же Таинств у инославных, однозначно раздвигают границы Церкви как Тела Христова за рамки Православия. Практика принятия раскольников в «сущем сане» по соображениям «крайней икономии»⁴ категорически разграничивает административные решения церковной иерархии и их благодатное содержание; особым парадоксом является существующая в рамках той же церковной структуры одновременно с «икономическим» подходом практика «перерукоположения» раскольников по желанию конкретных иерархов⁵.

На уровне приходской и частной жизни главной эклезиологической проблемой является сам факт существования приходов как территориального образования. «Приходы» (сменив «общины») возникли в средние века как форма организации церковной жизни в условиях «поголовной» крещенности и воцерковленности населения христианских стран. В настоящее время реальная структура общества такова, что положение «церковного народа» в нем аналогично положению первохристианской Церкви — несколько процентов населения воцерковленных христиан и, возможно, до 10% «оглашенных». В этих условиях администра-

тивное устройство Церкви по территориальному принципу — бессмыслица. Кого считать членами Церкви? Тожественны ли понятия «прихожанин» и «член Церкви Христовой»? Кто есть в отношении Церкви человек, в детстве крещённый и никогда более к церковной жизни не «примыкавший»? Вариантов этой ситуации, понятно, множество. Член ли Церкви тот, кто считает Богом святителя Николая (так считал человек, некогда бывший старостой нашего храма)? Член ли Церкви тот, кто не читал Евангелия? Никогда не причащался? Живет в блуде, ходит к экстрасенсам и пр. — но детей крестит на «своем» приходе? А чего стоит обязанность священников крестить, погребать и совершать пр. требы «прихожанам» только потому, что «это их Церква, и попа им поставили, чтобы он их обслуживал, а не условия ставил»? — и, будем откровенны, ещё потому, что без этих треб священник материально в условиях приходской жизни семью не прокормит. Так кого же мы, священники, обязаны — и имеем право — крестить (и пр.)? Каковы условия «вхождения в Церковь»? Нет ясной границы Церкви — нет и ясных критериев решения этого и аналогичных вопросов; царит полный волюнтаризм и неразбериха. Стоит ли умножать примеры метастаз этой проблемы в практической жизни Церкви? Они проявляются на каждом шагу, все с ними сталкиваются (хотя и не все, пожалуй, вполне идентифицируют); надо бы эту ситуацию ясно определить и соборно, молитвенно предпринять шаги к её разрешению.

Но один вопрос из сонма возникающих в связи с экклесиологической путаницей в Церкви следует выделить и обговорить особо — это вопрос церковного брака, в частности, размытости границы между браком и блудом. Действительно — кто определит, что такое брак для христианина? Правильно, это союз любви в самоотдаче и самопожертвовании, ставящий целью создание христианской семьи, семейной церкви. Но тождественен ли брак венчанию? Очевидно, нет: апостольское слово (1Кор. 7:13), позднее происхожде-

ние чинопоследования Таинства венчания, постановление Юбилейного Собора РПЦ 2000 г. (о признании гражданского брака в религиозно «смешанных» семьях законным сожительством) однозначно признают возможность брака вне венчания. Но каково же в этом контексте положение брака гражданского, чем он отличается от простого сожительства? Печатью в документе? Абсурд. Серьезностью намерений? Но очевидно, что и это утверждение весьма спорно.

Я слышал из уст опытного священника, профессора МДА, традиционалиста по убеждениям, слова о том, что в сфере отношения полов есть три категории отношений: блуд — эгоистичное «потребление» партнера ради удовлетворения своего сластолюбия (м. б. и не только сексуального характера); брак, благословенный Господом в Таинстве; и брак законный, но не одобренный Дарами любви Божией (гражданский). Но, при неопределенности для церковного (а по сути дела, и для светского) сознания понятия «гражданский брак», что является *внешним* критерием разделения сожительства на законное и незаконное? И почему законное сожительство в «условном» (без регистрации — при определенных причинах) гражданском браке недопустимо для верующего человека? Ответов Церковь на эти вопросы не дает, что способствует распространению крайнего разномыслия в их практическом разрешении. Так, я знаю священника, опытного духовного руководителя, который даже считает допустимым *при необходимости* в определенных условиях разрешать брачное сожительство супругов (создание семьи) без предварительного венчания и гражданской регистрации⁶.

Вы спросите, каким образом эта неразбериха связана с проблемой границ Церкви? Самым непосредственным. Господь в Новом Завете устами апостола Павла (1 Кор. 5) категорично разграничивает «внешних» и «внутренних» для Церкви. Соответственно различаются и требования к положению и поведению христианина в Церкви и в «миру». Первохристиан-

ская Церковь, безусловно, жила в контексте именно такой системы отношений. При ясной самоидентификации церковной общины в ней могли четко применяться апостольские правила устройства жизни. Верующая жена, состоявшая в браке до своего воцерковления, оставалась и в Церкви, и в браке. Воцерковленной девушке вступать в брак следовало только с членом Церкви, иначе ей должно было оставаться в безбрачии. Церковный брак благословлялся епископом, расторжение брака было невозможно (кроме греха прелюбодеяния). При вдовстве было допустимо вступление в новый брак. Правила были ясны, посильны, и выполнение их, в условиях достаточно замкнутой церковной общины, было вполне естественным явлением. Но как и к кому применять сегодня эти нормы; кто сейчас скажет, где «внешние», а где «внутренние»? А ведь других норм нам не дано, иного благовестования Господь не являл. Вот и получается, что отсутствие четких представлений о том, где проходит грань между Церковью и миром, между «внутренними» и «внешними», является причиной множества нестроений, а иногда и трагедий. Бесконечные «безгодные» венчания — неосмысленные и неисполненные; по сути дела, поругание Таинства. Бесконечные разводы; видимо «лёгкие» разрывы в действительности неразрываемых связей. Странные «церковные» разводы (фактически благословения епископа на грех); странные вторые, на практике, многобрачные чины. Абсурдные повторные венчания благословением епископа (я видел эти резолюции — тоже сплошная икономия!) разведенных пар чином первобрачных (Таинство!). Духовный надрыв в церковной среде из-за невозможности несения «бремен неудобноносимых»; и, как следствие, «раздвоение» духовного сознания. Опасные эксцессы «младостарческого» руководства (особенно вторжение в семейную жизнь монашеского учительства⁷). Соблазны и неопределенность в устройении добрачных отношений. Перекосы в устройении семейных отношений из-за давления «мертвящей буквы» и отсутствия «духа жи-

вотворящего» любви в нормах церковного бракоустройства; всяческие шатания в Церкви из-за неясности этих норм.

Умножать ли печальные примеры? Не сталкиваемся ли мы с подобными проблемами буквально ежедневно в практике церковной жизни? Не пора ли поставить вопрос о нормализации в этой сфере христианской жизни, особенно в контексте необходимости решения глобальной проблемы границ Церкви?

И ещё об одном церковном «шатании» как следствии экклесиологического нестроения умов должно упомянуть конкретно. Это всеобщее дробление, дискретизация церковного сознания. Развивается болезнь церковного общества, которую в личности следовало бы определить как шизофрению (*греч.*: *schizo* — *дроблю, разделяю, раскалываю*). А ведь Церковь всегда «не на жизнь, а на смерть» боролась за свою цельность, единство — по слову Господа (Ин., 17). Но Церковь земная исторически эту борьбу проиграла («разно»-славие), проигрывает и сейчас на уровне приходов и личностей. Внешне это выражается в крайней нетерпимости к любому, отличному от собственного, мнению (и даже не только по религиозным вопросам, но и по политическим, экономическим, эстетическим и даже бытовым). Внутренняя причина этого, как мне кажется, в подсознательном сомнении в действительности своей принадлежности к истинной Церкви (и как следствию — желании настойчиво доказать это себе и всем) — своего рода модернизированный комплекс Макса Вебера⁸. Причем самый простой способ для этого — объявить всех, инакомыслящих тебе, отступниками от церковной полноты, предателями Православия, обскурантами, пособниками масонов, etc. Примеры очевидны во всем. Какая-нибудь церковная газета печатает рассуждения об индификационных кодах как печати Антихриста — половина церковного общества объявляет эту газету оплотом мракобесия. Какой-либо журнал публикует статью католического богослова — вторая половина общества устраивает обструкцию это-

му изданию как масонскому. Да если бы только на половине делились! То монахи Троице-Сергиевской Лавры перестают молитвенно помянуть Святейшего за то, что он присутствовал на некоем официальном приеме вместе с раввином. То духовники Одесского Успенского монастыря запрещают причащаться у тех священников, которые приняли ИНН (мол, те уже слуги Антихриста!). Монахи Почаевской Лавры накладывают запрет на участие в Таинствах на тех, кто живет в невенчанном браке с неверующим супругом (тем самым, осуждая апостола Павла!). Некий епископ связывает ни кем не разрешимым (по его слову) грехом тех священников, кто приобрел свечи для прихода не на епархиальном складе. Другой сжигает книги православных богословов с «неправильными», по его мнению, фамилиями. Третий отлучает мирян и священников от Церкви, буквальным образом руководствуясь поговоркой: «Кто не слушает епископа, тот слушает диавола»; при этом вполне серьезным грехом, достойным рассмотрения на епархиальном совете, считает непоздравление его самого с днём рождения. Известнейший всему христианскому миру духовник, благодатный старец, посмел отрицательно отозваться о разгуле «кодомании» в Церкви — тут же объявлен выжившим из ума и потерявшим благодать. Диакон Андрей Кураев обвиняет в предательстве Православия игум. Иоанна (Экономцева). Архим. Рафаил (Карелин) обвиняет о. Андрея в ереси неомодернизма, а профессора А. И. Осипова — в теософии⁹. Может быть, следовало бы остановиться? Разве Церковь не Тело Христово? Разве в теле не несут кровь в противоположные стороны артерии и вены; и разве не равногубельно повреждение этих сосудов? И что за смысл в побоище между рукой и ногой? И разве Церковь — не полноводная река, в которой могут иметь место самые разные течения? Разве не было изначально противоречий между Петром и Павлом, но не они ли Первоверховные апостолы, и не их ли лобзание запечатлено на иконе «Да любите друг друга»? Я, конечно, не знаю — к сожалению, на сегодняш-

ний день этого не знает и сама Церковь — где границы её мистического Тела. Но, во всяком случае, я не сомневаюсь, что они намного дальше, чем круг почитателей Андрея Кураева или архим. Рафаила, или приближенных того или иного епископа. Я дерзаю думать, что «узкий путь» и есть сама Церковь, и в этой мысли меня подкрепляют слова Господа: «...и приходящего ко Мне не изгоню вон». И мне не доставляет радости сужать его в своём сознании до той тропинки, по которой идут только мои единомышленники. А ведь как раз на этом поприсице в нашей церковной жизни проявляется очень много заядлости. И чтобы явление это наконец искоренить — необходимо точно уяснить, что же такое сущностно Церковь Христова, и где она пребывает во всей своей полноте, а где уже простирается мир «внешний» — Богом возлюбленный, но Бога не принявший. И если уж Господь благословит соборному разуму Церкви осознать и определить бытие Церкви в столь же чеканных терминах, как и бытие Божие, то и отношения внутри церковного общества станут более терпимыми и уравновешенными. Появится ясность. Не нужно будет самому себе отчаянно доказывать — «Ну уж я-то — точно в Церкви!». Не будет возможности обвинять тех, кто не нравится тебе, в том, что они предали Церковь. Не будет места абсурдной практике использования канонического общения в качестве рычага политического давления. Конечно, заядлость так легко не рассосется; заядлость вещь очень стойкая. Но у неё будет выбита почва из под ног: аргументировать свою нетерпимость и несвободу благом Церкви станет невозможно. Церковь сама будет заботиться о себе, ибо, осознав свои границы, сможет четко разграничить «свободу в Церкви» и «свободу от Церкви». И того, кого Церковь в себя принимает, примем и все мы, члены её, примем в любви и смирении. Тех же, кого Церковь определит находящимися вне её границ, покроем состраданием и терпением ради Христа — не отождествляя себя с ними, но и не генерируя агрессивность и клаустрофобию.

Столь же вопиющей проблемой, как и вопрос о границах Церкви, является проблема её канонического устройства. Как известно, базовым каноническим первоисточником в Церкви является «**Книга правил**». Именно на её положениях основывается практика церковной жизни: административная структура, нормы взаимоотношений среди членов Церкви, система епитимий, некоторые догматические вопросы и пр. При принятии соборных постановлений и других решений, имеющих существенное значение для жизни Церкви, обязательно указываются соответствующие статьи «Книги правил». Таким образом, легитимизируется содержание постановлений. На «Книгу правил», как на основной нормообразующий источник, ссылаются при всех церковных дискуссиях. Но что удивительно — ссылаются как правило обе дискусирующие стороны. И часто оказывается, что они вполне обоснованно апеллируют к статьям «Книги», ибо те действительно подтверждают их позиции.

Причина такого странного положения вполне объективна. Если мы заглянем в «Книгу правил» не только в пылу полемики, но для того, чтобы внимательно ознакомиться с её содержанием — окажется, что в своём нынешнем виде как практическое руководство она безнадежно устарела. Фактически «Книга правил» содержит в себе три группы текстов. Первая группа — правила, реально действующие в современной церковной жизни. Вторая — правила, сами по себе не противоречивые, но практически никак не реализуемые и не используемые. И, наконец, третья группа — правила, вошедшие в ту или иную степень противоречия с современными жизненными реалиями. За примерами далеко ходить не нужно. Открываем первые страницы «Книги правил». «Правила святых апостолов», посмотрим первые тридцать статей (правил). Статьи 1, 2, 7, 8, 11, 13, 15, 21, 22, 23, 25, 26, 28 можно отнести¹⁰ к первой группе. Статьи 3 и 20¹¹ — ко второй. Статьи 4, 5, 6, 9, 10, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 24, 27, 29, 30 — к третьей. Таким образом, решительно не действующих ста-

тей «Книги Правил» в этой её части – 50%. Для чистоты эксперимента открываем книгу в произвольном месте. В моем случае это стр. 186–187 издания Св. -Троицкой Сергиевой Лавры, 1992 г. Итак, Правила Святаго Поместнаго Собора Карфагенского. Рассмотрим опять же первые тридцать правил. Первая группа – правила 1, 2, 3, 5, 9, 10, 13, 26, 27. Вторая – правила 7, 8, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 28. Третья – правила 4, 6, 11, 12, 18, 22 (!!!), 29, 30. Как видим, картина аналогичная. Более того. Некоторые правила вступают в прямые противоречия друг с другом¹² (напр. 4-е Карфагенского и 13-е Шестого Вселенского Соборов¹³, 25-е Карфагенского и 21-е Лаодикийского Соборов¹⁴). Я знаю епископа, который постоянно носит при себе «Книгу правил», заложив ее на 39 статье Правил Св. апостолов¹⁵. Почему бы ему не вложить ещё одну закладку – на 2-м правиле «Святаго Собора, бывшаго во храме Премудрости Слова Божия»¹⁶? Наконец, отметим, что некоторые правила находятся с реальной практикой в таком антагонизме, что при попытке их внедрения церковная иерархия и само церковное общество просто перестали бы существовать. Как пример, можно назвать 11-е¹⁷ (в отношении врачей), 14-е¹⁸ и 80-е¹⁹ правила Шестого Вселенского Собора, 45-е (36-е по Афинской Синтагме) правило Карфагенского Собора²⁰, и т. п.

Итогом всей этой канонической неустроенности является и неустроенность системы внутрицерковных отношений. Реально они зиждутся в основном на волевых решениях и частных традициях. Причем имеет место и ничем не ограничиваемый волюнтаризм. И действительно: если епископ не желает следовать 2 правилу Халкидонского Собора²¹ или, например, 40 правилу Св. апостолов²², то кто может убедить клириков в том, что они обязаны беспрекословно выполнять 42 правило Лаодикийского Собора²³, 11-е Св. апостолов²⁴ или 31-е Шестого Вселенского Собора²⁵? Вопрос не риторический; ответ на него очевиден – опять же только соборный разум Церкви. Упорядочить систему

пользования в церковной практике «Книгой правил», разграничить действующие её статьи от исторических, а возможно, и дополнить её новыми соборными постановлениями — вот одна из важнейших задач Церкви, задач грядущего Собора.

По своему характеру к проблеме адекватного пользования «Книгой правил» примыкает и аналогичная задача в отношении **Типикона**. Типиконом (Типик, Устав) называется церковно-богослужебная книга, излагающая в систематическом порядке образцы совершения служб церковных, а также регламентирующая некоторые вопросы устройства жизни церковной общины (в т. ч. организацию постов). Последняя редакция Типикона, которой и ныне пользуется РПЦ, относится к концу семнадцатого века (в некоторых же разделах — например, состав заупокойного богослужения — «окаменение» текста произошло ещё в 11–12 столетии). В настоящее время она катастрофически устарела. Возникающие в связи с этим проблемы можно условно разделить на две группы: связанные со *структурой* Типика и его *содержанием*.

«*Структурной*» проблемой является уже само «устройство» Типика (говорить мы будем о ныне используемой в РПЦ редакции). Во-первых — ориентация на монашескую общину. Во-вторых — заданность норм «по максимуму», без указаний на реальную применимость. В значительной мере эти вопросы в Византийской Церкви снимались *Уставом песенных последований* (с его последующим развитием в виде *Устава Великой Церкви*²⁶). В Русской Церкви становление богослужебной практики и организации жизни общин в первые столетия после крещения Руси происходило в динамичном взаимодействии трёх основных византийских Уставов: *Студийского*, *Иерусалимского* и Великой Церкви. К концу семнадцатого века доминирующим стал один устав — *Иерусалимский* (с некоторыми местными особенностями). С этого же времени, как указывалось, прекратилось какое-либо развитие русского Типика.

Ориентация Устава на монашескую общину создало полную неразбериху в приходской жизни. Невозможность точного выполнения Устава не только в приходском храме, но, как правило, и в современной обители, породило бесконтрольное самочиние²⁷. В подавляющем большинстве храмов часть служб вообще исчезли из суточного круга: повечерия, полунощницы, 9-й час (кроме периода Великого поста). Многие элементы богослужения уже вошли в общецерковную практику в чрезвычайно искаженном виде (произошла своего рода рецепция, не всегда осмысленная). Как-то: всенощное бдение служится без литии (кануны воскресных дней), замена *Непорочных* полиелеем в течение всего года. Потеряны псаломские стихи на канонах, тропари на «Блаженных», вседневные антифоны. Нелепая (если отвлечься от её привычности) практика служения утрени накануне вечером, а то и в обеденное время. Сокращение состава текстов кафизм, стихир и особенно канонов — чтение канонов «на 2», «на 4», «на 6» без всякой попытки осмысления разорванных текстов. Перечень можно продолжить...

Причины всего этого очевидны, и первая из них — невозможность реального выполнения требований Устава в приходской жизни. Богослужения продолжительностью в пять — шесть часов (это не считая пропущенных полунощницы и пр.!) непосильны современным прихожанам — мирянам. Впрочем, есть и ныне ревнители Устава, считающие доскональное выполнение его положений святой обязанностью. Однако, по мнению рассудительных по Богу отцев, такое отношение есть возложение «бремен неудобноносимых» и по сути дела фарисейство в Православии; так, смч. архиепископ Иларион (Троицкий) называл таковых ревнителей «сектой типиконщиков»²⁸.

Таким образом, приходится признать, что Типикон не учитывает реальное и принципиальное различие между двумя основными путями спасения — монашеским и мирским. Созданный для организации специфического монашеского образа жизни, основанием кото-

рого есть *отречение от мира* и ценностей мира сего ради служения Господу в молитве и *душеспасительных подвигах*, нынешний Типикон РПЦ не справляется с задачей систематизации и гармонизации основ жизни и богослужebной практики приходских храмов. И причина этого не только непосильный для мирян объем богослужений.

Так, серьезные проблемы создает «максимализм» Типикона²⁹. Причем ситуация в этом вопросе весьма неоднозначна. С одной стороны, безусловным благом является заложенная в Типиконе свобода. Даны ориентиры и образцы, и дано право клиру («Аще изволит настоятель») и народу в любви и духе свободно применять эти образцы к реальным условиям. Но, с другой стороны, эти образцы в нынешних условиях существования Церкви часто оказываются уже далеко не идеальными (напомним — Устав всегда жил, рос и изменялся вместе с жизнью Церкви, и «окаменел» только со времен «имперского плена» РПЦ). Да и скажем: «А судьи кто?» — каковы критерии возможных модернизаций и отступлений от Устава? «Сочетание свободы любви с уставом возможно только тогда, когда в человеке всё стоит на своем месте, ... только через духовность, через стяжание Святого Духа»³⁰. Есть ли такая доминанта в нынешнем церковном обществе? Нужно признать, что итогом различных трёхсотлетних «пленений» Церкви стал полный разброд в деле душепопечительства. Это не позволяет надеяться на благополучное пользование даром свободы в уставном устройении жизни. Собственно, плоды такового разброда мы и видим повсеместно.

Нельзя не сказать о проблеме понятности языка богослужений. Точнее — о его непонятности. И не стоит в данном случае говорить о красоте и духовной точности церковнославянского языка, его значении как хранителя святых традиций. Всё это, безусловно, имеет место быть, и тем не менее всё это не отменяет простого факта — язык непонятен. Причем не только для неофитов (что само по себе тоже немаловажно), но, дерзну

утверждать, непонятен в той или иной мере для всех участников богослужения. И именно богослужения эта проблема касается по преимуществу (всё-таки домашнее чтение молитв как правило — хотя и не всегда — достаточно сознательное). Не будем пытаться выяснять, что понял из содержания стихир, тропарей канона и пр. рядовой прихожанин. Поинтересуемся у чтеца, десятки раз читавшего паримии — хорошо ли он знает и понимает их содержание? У клирошан — о чем говорила нам Церковь в канонах сегодняшней утрени? Многие ли объяснят смысл Херувимской песни или тропаря св. Николаю? Многие ли адекватно перескажут апостольское чтение на Литургии? Перед иными текстами становлюсь в тупик и я, священнослужитель, и проблема, как правило, даже не в непонятности архаичных слов (враски, скимны, нырище и пр.) или ошибочности их использования (как, например, в тексте 118 псалма вместо «И в заповедех Твоих *размышляти* буду» сказано «В заповедех Твоих поглумлюся», что даже отмечено на полях Псалтири; или в псалме 98-м: «Господь воцарися, да гневаются — вместо «*трепещут*!» — людие»). Часто непонятна сама структура построения текста: все вроде бы понятные слова с трудом связываются друг с другом³¹. А ведь вспомним — святые отцы писали на языке, безусловно понятном прихожанам (верным, лаикам), причем писали высоким поэтическим слогом. Каноны византийской гимнографии суть поэмы, причем виртуозные технически: многие из них представляют собой акростихи (обесмысленное «краегранесие» церковнославянских переводов). Я убежден, что во многом вследствие непонятности текстов имеет место практика их «безгодного» урезания. И в самом деле: если текст непонятен в любом случае, то какая разница — как и на сколько его сокращать? Доходит до абсурда: я встречал практику чтения на утрени не только сокращенных кафизм, но сокращенных псалмов (!). Думаю, что и произвольное вторжение неуставного чтения акафистов в ход богослужения вызвано инстинктивным желанием народа услышать понятные молитвословия.

Что делать? Перевести механически все тексты на русский язык? Ни в коем случае! Крайняя степень русификации, наблюдаемая во многих переводах двадцатого века (созданных как в обновленчестве, так и в лоне канонической Церкви), очевидно неплодотворна. Я думаю, нужно не столько переводить текст, сколько его глубоко адаптировать. И примеры такого подхода налицо. Можно упомянуть перевод шестопсалмия С. С. Аверинцева. Как пример современного гимнотворчества укажем на **«Канон экзаметрический, творение Патриарха Сергия на праздник Богородицы ради иконы Ея, именуемой «Боголюбская»»**³²; стилистически, возможно, не во всем совершенный текст, но вполне решающий вопрос понятности при сохранении «церковнославянского звучания».

Остановимся теперь на существенных проблемах, возникающих в связи с конкретным *содержанием* Типикона. В первую очередь это касается состава богослужения, а также устава «о постех». В вопросах богослужебной практики, безусловно, требуется самая существенная реформа. Прежде всего — о чем уже говорилось — следует разграничить порядок монастырских и приходских служб³³. Нужно четко определить границы (пусть и самые широкие) «изволения настоятеля». Необходимо существенно сократить и ввести в разумные *по времени рамки* совершение богослужения *п о л н ы м ч и н о м* в приходских храмах. За основу здесь может быть взят современный *Устав греческой Церкви*³⁴. Должно быть обеспечено самое широкое участие молящегося народа в богослужении при максимальном сокращении «концертных» песнопений³⁵. При реформе богослужения следует учитывать реальность повсеместного служения иерея без диакона. Самым глубоким изменениям должна быть подвергнута практика требоисполнительства, особенно в отношении заупокойных богослужений. Нужно скорректировать чинопоследование Таинств Крещения (Миропомазания) и Венчания с учетом современных реалий и возможного четкого определения границ Церкви;

однозначно решить вопрос с «обливанцами». Итак, задач более чем достаточно, и во всей полноте они уже были поставлены на Всероссийском Поместном Соборе 1917–1918 гг. Однако трагические события 20 века не позволили их разрешить. Но вот уже второе десятилетие мы живем в обстановке религиозной свободы. Не пора ли от деклараций и кулуарных разговоров перейти к делу?

И, наконец, остановимся на, пожалуй, самой сложной по своей неоднозначности и запутанности проблеме, порожденной неустроенностью действующего церковного Устава — проблеме поста. Аксиома — пост есть богоустановленное учреждение: «...будут поститься в те дни» (Лк. 5:35). Аксиома — пост необходим для освобождения от ярма ветхого человека: «Ум не покоряется (кресту), если не покоряется ему тело (подвигом, в т. ч. постом)» — св. Исаак Сирин; «Тело духовное создается слезами, постом, бодрствованием» — о. Александр Ельчанинов. Аксиома — небрежение постом есть очевидный знак апостасии: «...священство последних времен Церкви будет в нравственном падении через две страсти: тщеславие и чревоугодие» — св. Нифонт Цареградский.

Однако же: не является ли очевидным абсурдом тиражируемые современными церковными изданиями уставные «графики» постов: сухоядение, варение, рыба, чаша вина...? Мало того, что в Типике (главы 32 — 38) этот вопрос изложен несколько запутанно, но и разобравшись в нем (на то как раз любители есть), применить его практически невозможно. Ведь вся уставная система поста построена на согласовании с монастырским образом жизни; для мирян же организация питания по схеме «среда такого-то поста, полиелейный праздник» нереальна, да, признаемся, и бессмысленна. Более того, такое положение создает в душах тысяч искушенных в уставных хитросплетениях членов Церкви своего рода духовный комплекс неполноценности: «понести эти «бремена неудобноносимые» не могу, но меня убедили в том, что делать это я обязан»³⁶.

Однако же: «Всякий подвижнический труд, чуждый любви, неугоден Богу» — св. Максим Исповедник. «Постися от всякия злобы, и зависти, и свара» — стихира на «Господи, возвах» в среду вечера 1-й седмицы Великого поста. Да, Церковь призывает «поститесь от всякия злобы...», но практическая действенность этого призыва в нашей повседневности — заметна ли? «...Был самый распространенный факт: пост совершался в гордости о своем подвиге, то есть вне любви, а потому так часто приводил не к уменьшению, а к еще большему увеличению холода и ненависти в мире» — с этим наблюдением Сергея Фуделя нельзя не согласиться и ныне. Конечно, Устава, как такового, этот вопрос касается только косвенно; ведь Типик — книга не душепопечительная, а структурообразующая. Тем не менее, если уж регламентация постов входит в компетенцию Типикона, то более четко выявить задачу умирения души (в христианском смысле) как основную цель поста — необходимо жизненно. Пример такого подхода — общее требование в предисловии к последованию перед причащением: «...Первее примирися тя опечалившимъ». Впрочем, наилучшим решением было бы вынести вопрос «О постех» за рамки Типикона, и сформировать единую церковную книгу, регулирующую как практическое устройство постов для монашеской братии и для мирян³⁷ (с определением границ и условий возможных отступлений), так и связанные с постными периодами вопросы душепопечительства (исповедь и причащение, участие в богослужениях, молитвенное делание и душеполезное чтение, добродетельные отношения с близкими, вопрос устройства телесных отношений супругов в постный период³⁸, ограничение на мирские развлечения и т. п.).

Совершенно особым и самым непростым вопросом является «диетология» поста: какие продукты питания и при каких условиях³⁹ являются постными?

Зададимся вопросом — каково происхождение «пищевых нормативов» поста? Судя по всему, утверждены они были рецепцией, но что лежит в основе их воз-

никновения? Вариантов ответа может быть четыре: Божественное откровение, символическое обоснование, аскетическое, или историческая традиция.

То, что пищевой норматив поста в христианстве не является результатом Божественного откровения — очевидно. Закон-детоводитель богоизбранного народа в отношении «скверной пищи» выродился в фарисействе в самодовлеющую и мертвящую букву, и был отменен Апостольским Собором⁴⁰. По сути дела, для христиан единственное основанное на Откровении ограничение в пище — продукты из крови (Деян. 15:20).

Символическое объяснение может основываться на понимании жизни во Христе как процесса освобождения от личины *ветхого человека* и созидания *нового*. В таком контексте естественным является удаление от последствий грехопадения и возвращение, хотя бы на поведенческом уровне, к образу жизни райской. В раю земном, как известно, «хищничества» не было; все твари были «вегетарианцами». И удаление от «убоинины» (мясо, яйца) вполне естественно. Однако практика поста являет нам здесь парадокс. Почему в определенных условиях постной считается убиенная рыба? И в то же время — почему считаются непостными те продукты, которые Господь сотворил именно как пищу в райской жизни⁴¹ — молочные⁴²? Итак, пытаться именно таким образом объяснить уставное деление продуктов на скоромные и постные было бы очевидной натяжкой.

Далее. Существует распространенное (почти общее) мнение, что вопрос «постности» продуктов определяется аскетическим опытом. Тезисы таковы. Первое: скоромная пища возбуждает страстные состояния организма. Второе: скоромная (мясо-яично-молочная) пища, утучняя организм, ограничивает возможности духовной деятельности человека. В качестве характерного примера таких воззрений процитируем выдержку из дневника о. Александра Ельчанинова (М. «Русский путь». 2001, с. 96):

«Х — На чем основано разделение на постное и скоромное? Почему рыбу можно убивать, а быка нельзя?»

Ответ – При назначении постной пищи Церковь совершенно не руководится сентиментальными соображениями, ... а чисто физиологическими – устраняет то, что «утучняет» и возбуждает».

И всё-таки, при самом глубоком уважении к духовному опыту придерживающихся таковой точки зрения отцов, согласиться с ней мы не можем (вернее, не можем согласиться *вполне*; в отношении же мясной пищи возражений нет, ибо она, бесспорно, не индифферентна к страстным состояниям плоти). Давайте же попробуем посмотреть на этот вопрос практически.

Прежде всего, позвольте привести в качестве примера случай, происшедший со мной во времена моей молодости. В качестве паломника я находился в одном из старейших, весьма благоустроенных монастырей России. В один из воскресных дней сподобился быть приглашенным на обед в братскую трапезную. За столом, вкушая вкусную и разнообразную пищу, дивился про себя большим, сочным кускам ветчины с салом, лежащим на блюде перед каждым монахом. Свою порцию вкусного мяса я, естественно, съел, и с опаской поглядывал, как спокойно вкушают его и братия. «Вот какое у них святое послушание, какое смирение: раз благословили на трапезе мясо (видать, по ошибке!) – то и едят безропотно. Святые!». Слава Богу, ума хватило свои мысли вслух не высказать: буквально в последнюю минуту трапезы меня осенило, что ел я (как и все) не мясо, а балык какой-то диковинной рыбы – нечто ни до того, ни после более мною не виданное.

Смысл этой истории, конечно, понятен. Как я уже предложил, давайте посмотрим на этот вопрос практически. Во-первых: утучняется плоть более от мучной и крахмальной пищи, а также именно от самого постного растительного масла (калорий в нём гораздо больше, чем в коровьем). Во-вторых: разве паюсная икра на Лазареву субботу есть пища более аскетическая, чем стакан йогурта? Или филе лосося на Благовещение попостнее, чем обезжиренный (так и называется – постненький!) творожок? Вы скажете, что я беру в каче-

стве примеров крайности? Но именно эти крайности — в границах Устава! Да кроме того, если и без крайностей, то разве не очевидно, что многие виды кисломолочных продуктов гораздо менее тяжелы для организма — во всех смыслах, в т. ч. и в аскетическом — чем обыденные рыбные блюда, как-то: жирная сельдь, копченая мойва, консервы, и пр. ?

Итак, системность в нормообразовании «диетологии» поста на основании аскетического опыта также не просматривается. Остается одно — объяснить возникновение правил пощения исторической традицией. Но традиция — на то и традиция, чтобы меняться в соответствии с изменением исторических условий. А условия эти за последние сто лет изменились гораздо более резко, чем за предыдущие тысячелетия. Это касается всех сфер жизни человека, в том числе и питания. Парадоксальным образом поститься человеку из общественной прослойки от «бедного до среднего» класса (к которой принадлежит подавляющее большинство членов Церкви) в наше время неизмеримо труднее, чем в XIX — начале XX века. Прекрасной иллюстрацией тому есть замечательная книга Ивана Шмелева «Лето Господне». Стоимость качественных постных продуктов ныне намного выше, а разнообразие их неизмеримо скуднее, чем в прошлом. И вот в нынешние духовно немощные времена от людей ожидается особенно усиленный подвиг в сугубо вспомогательном, внешнем делании — в пище, а о посте духовном осталось только отвлеченное воспоминание. А ведь «...Царство Божие не пища и питие, но праведность, и мир, и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17).

Итак, существует объективная невозможность следования требованиям, необходимость которых, как элементов Устава, представляется также объективной. Результат уже упоминался выше — расстройство духовного устройства. Не происходит ли замена *духовного пира поста* вегетарианством (со свойственной этому занятию гордыней и физиологичностью), не придется ли раскрыть кавычки в слове «диетология»? Не новый

ли это виток фарисейства? Печальные последствия «умерщвления буквой» уже знает история. Что же делать? Прежде всего — осознать проблему, и поставить задачу её разрешения перед соборным разумом Церкви Христовой. И главным критерием подхода к организации поста должны быть слова апостола: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти». Господь умудрит...

Приступим далее к теме наиболее спорной, и, возможно, взрывоопасной — Господи, благослови! **Монашество.** По утверждению одного из современных богословов, «...до сего дня монашество являет нам единственную в своем роде, на опыте проверенную, тысячами примеров подтвержденную — практическую «удачу» христианства. ... В течение многих веков, над всем христианским миром возвышался и светил лик Преподобного. В этом лике, изможденном постом, бдением и подвигом, омытом слезами покаяния, просветленном «умным видением», само тело преобразившим в дух, бесчисленные поколения христиан видели несомненное доказательство реальности нового неба и новой земли, тоску по которым Евангелие навсегда привило человеческой душе...»⁴³. «Свет монахам — ангелы; свет мирянам — монахи...» Но вот сами монашествующие — всегда ли они правильно понимают свою «светеносность» для мира? Что мы зачастую видим сейчас в Церкви, в монашестве⁴⁴? «Монастыри (духовно) взрываются изнутри» — по замечанию маститого протоиерея, магистра богословия. По слову последних подлинных старцев: «Старцы отняты от мира», «Старцев не знаю, есть старики» — но безбрежным морем разливается «младостарчество», густо замешанное на яде тщеславия и самоволия. Монастыри, словно соревнуясь с экстрасенсами, заводят своих «экзарсистов»⁴⁵. Общеизвестны исходящие из монашеской среды примеры агрессивного начетничества и обскурантизма: истерия вокруг ИНН⁴⁶, запрет причащаться состоя-

щим в невенчаном браке, и т. п. Не редкость в монастырях пьянство, сибаритство, стяжание, раздоры, проявления гордыни и самоуверенной нерассудительности⁴⁷. О братолюбии и смирении как норме монашеского общения ныне и говорить не приходится⁴⁸... Таковой ли «свет» ждёт мир от монашества? Не следствие ли по преимуществу этого обманного «света» хаос в церковной жизни? Духовно опытный протоиерей, страдающий о ранах Церкви, сказал: «Трагедия Церкви в том, что власть в ней захватили монахи». Как можно сказать так страшно — на фоне того, что подавляющее большинство святых (кроме мучеников) — преподающие? Того, что практически все молитвы Церкви, которыми дышит наша душа, составлены монахами? Того, что почти вся сокровищница христианской литературы, живой опыт жизни во Христе — монашеские творения? Как можно сказать так пред лицом тех чудных светильников веры и благочестия, которые и в наши скудные времена явлены миру — монахов о. Иоанна (Крестьянкина), о. Кирилла (Павлова), о. Николая с острова Залит, сонма ведомых и неведомых духоносных отцов, молитвами которых стоит мир?

Но, друзья мои, власть-то в Церкви как раз принадлежит не им, они-то её не «захватывали». И вот встает вопрос — монашество, единое ли это понятие?

Попробуем разобраться изначально. «Свет монахам — ангелы». Главный смысл монашества — порыв к горнему; «...в основе монашества, как его исходное вдохновение, лежит отречение от мира». И неважно, что было причиной отречения от мира — сила духа, преодолевающая «естества чин» в стремлении вырваться из царства греха, или слабость душевная, неспособность остаться христианином в суете и соблазнах мира⁴⁹. Цель одна — сокрушение «ветхого человека» и созидание «нового»; служение Господу «всем сердцем, всею душою, всем разумением, всею крепостию». Первое же условие на этом пути — отвержение себя (см. Лк. 9:23). Отвержение своей плотской воли, своего ветхого разума⁵⁰. С этой первой ступени лестни-

цы Блаженства — нищеты духа — начинается восхождение к Царствию Небесному.

И многие подвижники древней Церкви (как и сонм святых отцов последующих столетий и донныне) были — о, да! — на высоте этого духовного призвания и явили миру подлинную высоту жизни в Боге. Они действительно были лучшими в духе чадами Церкви, солью мира. И общество христианское видело это, понимало это, и ... говорило это.

Трагедия началась тогда, когда некоторые из монашествующих услышали этот неразумный (ибо хранить это ведение следовало в глубине сердца) глас народа — и поверили ему! И на этом закончилась высота их духовного преспеяния.

Люди, по естественной причине, хотели, чтобы ими управляли лучшие. К лучшим они обратились с тем, чтобы те стали у кормила власти в Церкви. Некоторые из лучших согласились. И уже тем самым, по определению, перестали быть лучшими. Однако образ духовного избранничества сохранился, это обманывало и обманывает причастных к нему. Спросим — а как же множество боговдохновенных святителей Церкви? Но исключение никак не отменяет правило. В том, что истинное благочестие и высота духа была свойственна епископату всегда именно как исключение⁵¹, убедится любой, прочитавший подробную и не лакированную историю Церкви (и особо умилился очевидности живущей сверх немощи человеческой в Церкви детоводящей ко спасению благодати Божией).

Итак, «начавшись с физического «ухода» из мира — в пустыню, монашество утверждается в самом сердце его (мира)»⁵². При этом нужно сказать, что Церковь рано осознала опасность сложившегося положения и пыталась с ним бороться. Святые отцы неоднократно предпринимали меры, дабы ввести монашество в соответственные для него рамки. Так, 4-е правило Четвёртого Вселенского Собора требовало от монашествующих соблюдать безмолвие и «прилежать токмо посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах,

в которых отреклись от мира, (и) да не вмешиваются (они) ни в церковные, ни в житейские дела...»; отцы Собора, бывшего в 879 году в храме Премудрости Слова Божия, вторым каноническим правилом, дав четкое тому обоснование (см. примечание 16), категорически разграничили монашеский путь и святительское поприще. К сожалению, последствий это не возымело...

Таким образом произошло расслоение монашества на подлинных «поклонников в духе и истине»⁵³ и «властителей» (если не народа, то умов, видящих свою «светоносность» не в даре любви и смирения, а в праве поучать и руководить), закономерно завершившееся появлением диких для христианского сознания терминов «священноначалие» и «владыко»⁵⁴, клана с абсурдным названием «ученое монашество», чинов «высоко(!) -пре(!) -освященство(!)» etc. Есть ли сейчас истинные монахи? Очевидно да, как и во все времена (даже и до появления института монашества), и их молитвами, как все мы верим, стоит мир. Однако *сила Божия совершается в немощи* таких. Они не владychествуют над обществом христиан, не усваивают себе права быть духовными судьями и учителями народа, поприще духовничества несут со смирением, как крест – распинаясь за своих чад, а не подавляя их. Да, были в истории христианства светлые времена, когда церковный народ в значительной мере духовно ориентировался именно на таких «поклонников в духе». Однако, к великой печали, о нашем времени этого никак не скажешь...

Говорят, народ заслуживает ту власть, которая у него есть. Но не стоит ли нам попробовать заслужить власть получше⁵⁵? Ведь катастрофа церковной власти, что бы ни говорили, есть по сути дела катастрофа земной Церкви – при монархическом принципе её построения.

Так что же мы имеем во власти? Будем откровенны: наш епископат вряд ли не самое грустное явление в Церкви⁵⁶ (это и при общей не слишком-то радостной картине!). Примеры перед глазами у всех⁵⁷. Вот несколько типичных портретов.

Маститый старец, сформировавшийся в специфических условиях «отделенной от свободы» жизни Церкви в советские времена. Робок с властью, но грозен для подчиненных: епархией правит твердой рукой монарха. Епархиальная жизнь достаточно активна, хотя и сжата в узких рамках, что весьма её обедняет. Владыка — ревнитель отеческого благочестия, зачастую в формах самых нерассудительных. Поддерживает в подопечных ему обителях тех, кто упорно борется с системой ИНН как с реальной печатью Антихриста.

Иной пример — поколение старшее, но стаж архиерейский невелик: хиротония девяностых годов; до этого — высшие «монашеские» чины. Общественно-религиозная деятельность в епархии находится в состоянии более чем скудном — ограничивается приличным минимумом декораций. Впечатление такое, что вся энергия епархиального руководства уходит на сеяние недоверия и раздоров между священниками. Больше всего опасений вызывает общение между клириками; в этом видится угроза власти. Атмосфера среди клира — растерянность и подозрительность. С кодами Владыка публично бороться не решается, но в личных разговорах всем сообщает: «Я этих номеров не брал и брать меня никто не заставит» (впрочем, епархия, естественно, как и все учреждения Церкви, взяла).

Ещё один характерный тип — епископ «из молодых». Исключительно активен во всех сферах общественной и церковной жизни. Открываются храмы, издаются газеты, организовываются детские лагеря, и пр., и пр. На ситуацию с ИНН смотрит вполне трезво. Казалось бы, радоваться такому светлому явлению на унылом общем фоне, однако закрадывается какое-то тягостное ощущение, что не хватает во всем этом чего-то главного. И, похоже, что не хватает Самого Христа. Как-то вся эта бурная и благая, по-видимому, деятельность, очень напоминает активность какой-нибудь партийной или общественной структуры. Но вот в атмосфере епархиальной жизни — все тот же хлад и глад духовный. Может ли быть благополучной Церковь там,

где нет места «миру и любви во Господе нашем Иисусе Христе»?

И, боюсь, не преувеличением будет сказать, что почти всем нашим Владыкам в одинаковой степени свойственно отождествление себя самого (даже не столько сана, сколько своей личности) с Церковью как таковой. Упомянутая выше поговорка — «Кто не слушает епископа, тот слушает дьявола» — приобрела в их устах значение догмата. Любое инакомыслие в клире, даже в бытовых вопросах, рассматривается как грех против Церкви. Критерий истины при этом один: *свое* собственное мнение (*свое* понимание Евангелия; *свое* понимание канонов; *свое* понимание блага Церкви). Создается впечатление, что при всей разнице характеров, единой самодовлеющей целью является сохранение абсолютизма личной власти.

И ещё скажем: можно ли игнорировать тот факт, что подавляющее большинство нашего старшего епископата вышло в той или иной мере «из шинели Андропова»? Каковы последствия этого — канонические⁵⁸, духовные, нравственные? Во всяком случае, в разговоре с одним из епископов я с изумлением увидел кальку тех приемов, которые испытал на себе во время следствия по делу «об антисоветской агитации и пропаганде». И, как это не дико звучит, я осознал, что единственный правильный способ общения с таким человеком — солженицынский принцип: «Не верь, не бойся, не проси». Как могут существовать в Церкви такие отношения — существовать не как грех, частная немощь, а как норма, само собой разумеющаяся реальность⁵⁹?

Итак, проблема очевидна. Возможно что-либо предпринять, дабы изменить эту уже окаменевшую ситуацию? Думаю, вполне. И в первую очередь, следует разграничить монашеское поприще⁶⁰ и епископское служение — «...епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, (честен,) страннолюбив, учителен, не пьяница, не бийца, (не сварлив,) не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив. Хорошо управляющий домом своим,

детей содержащий в послушании со всякой честностью; ибо кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пецись о Церкви Божией?» (1 Тим. 3:2–5). Конечно, вопрос о «жене» следует оставить в воле «ставленника», ибо «неженатый заботится о Господе, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор. 7:32–33). В целом же мы имеем полноценную программу избрания кандидата на епископскую хиротонию, и отменить Священное Писание Священным Преданием ни в коей мере невозможно.

Следует решить вопрос о власти в епархии и Церкви — путь к этому один: соборность. Восстановить практику регулярного созыва⁶¹ *действующих* (а не «голосующих») соборов. Восстановить епархиальные съезды и собрания как реально работающие структуры. Узаконить тайное голосование по существенным вопросам общецерковной и епархиальной жизни⁶². Установить в разумных формах выборность и отчетность клириков и епископов перед своей паствой. Организовать деятельность церковных судов, причем в контролируемых церковным народом формах. Регламентировать систему церковных наказаний (возможно, обновить Номоканон), при этом особо важно *категорически пресечь практику наказания неугодных клириков путем перевода с места на место*.

По сути дела, следует претворить в жизнь никем не отмененные постановления Всероссийского Поместного собора 1917 — 1918 годов, и довести до конца ту соборную работу, которая насильственно была прервана в сентябре 1918 года.

Возможно, современная ситуация в Церкви может казаться непреодолимо сложной. Однако, разве не была она и столь же сложной в начале века? Конечно, некоторые проблемы нашей жизни — порождение XX века, иные же, стародавние, катастрофически усугубились. Но не казались ли первоначально столь же неподъемными задачи восстановления патриаршества, преодоления последствий синодального строя и мно-

говековой подчиненности государству? Однако Собор 1917–18 гг. решил их настолько эффективно, что невозможно не видеть в том такого же действия Силы Божией, как и на великих Соборах древности (как пример, вспомним чудо рождения Халкидонского ороса на заседании согласительной комиссии Четвёртого Вселенского Собора 22 октября 451 года), и более того, заложил основы решений почти всех больших вопросов жизни РПЦ нашего времени. По мнению Д. В. Поспеловского, «продлись Собор ещё на 1919 г., Церковь вступила бы в наш бурный XX в. «во всеоружии»... живым динамичным организмом, непоколебимым в своих вероучительных основах, но откликающимся на требования века, отвечающим духовным запросам и понятиям современного человека»⁶³.

Более того, наша нынешняя задача очень облегчена именно тем, что Предсоборный Совет и Всероссийский Поместный Собор 1917–18 гг. проделали огромную подготовительную работу, и результатом её необходимо воспользоваться⁶⁴. Так, следует практически полностью перенять опыт организации выборов делегатов Собора – вопрос важнейший и сложнейший.

Можно ли возражать против такой перспективы? Есть ли на этом пути свои подводные камни, свои опасности? Есть, безусловно. Опасность дестабилизации хрупкого мира церковного общества, новых расколов и нестроений. Церковные иерархи будут, естественно, опасаться за свою власть. Определенные круги в Церкви, крайние консерваторы и ригористы⁶⁵, абсолютизирующие букву традиции, назовут происходящее масонским заговором, и потребуют изгнания из Церкви сторонников перемен. Осложнений хватит. Но не меркнут ли они пред грозным валом накопившихся в церковной жизни проблем, грозящем захлестнуть хаосом нашу жизнь?

Итак, вопросы поставлены. Всем очевидная болезнь должна быть определена, описана. Пора предпринять радикальные меры к её излечению – ведь времени, возможно, осталось совсем немного. И созыв

полномочного и действенного Поместного Собора — единственная к тому возможность.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Континуум (лат. *continuum* — непрерывное, сплошное) — в данном контексте: полнота бытия Церкви.

² Мы говорим о современной ситуации, порожденной катастрофическим опытом существования в атеистическом государстве. Но сами по себе проблемы вовсе не новы — просто одно время они отошли на второй план (впрочем, потерянные годы их в чем-то и усугубили). Почти все вопросы, о которых мы будем говорить далее, уже были поставлены в начале XX века церковной общественностью. Они были озвучены столичной «группой 32 священников», организовавшей с позволения митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского) на страницах официального издания «Церковный вестник» общецерковную дискуссию. Особо ярко выразил взгляды «обновленцев» (в то время — до обновленческого раскола в Церкви в Советской России — этот термин вовсе не носил негативного содержания) неизвестный корреспондент в датированном 16 марта 1905 года письме в редакцию «ЦВ». Об этих событиях самым подробным образом рассказано в монографии С. Л. Фирсова «Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.)» М., 2002.

³ В своем историческом развитии церковное общество поэтапно осваивало богословской мыслью истины христианского мировоззрения (с последующей рецепцией — лат. *receptio*: принятие — церковной полнотой). Церковь прошла через эпохи тринитарных споров, христологических, пневматологических и пр. Многие предсказывали, что наш период в жизни Церкви будет эпохой эkkлесиологической (греч. *ekklesia* — церковь, собрание; богословская дисциплина, задача которой есть осмысление природы Церкви). Однако пока признаков этого не видно. Литературы, серьезных богословских исследований на тему эkkлесиологии крайне мало. По сути дела мы имеем только два капитальных труда по этому вопросу: «Очерки из истории догмата о Церкви» В. Троицкого, вполн. архиепископа Илариона, священномученика (М., Православный паломник. 1997) — с дальнейшим развитием темы Владыкой Иларионом в частных публикациях; и «Церковь Духа Святого» протопресвитера Николая Афанасьева (УМКА-PRESS, Париж, 1971). Удивительным образом обе эти работы говорят об одном и том же, оперируют

практически идентичным материалом (рассматривая в основном постановления Вселенских Соборов), но к выводам приходят совершенно противоположным. Вл. Иларион все неединообразие фактов объясняет «крайней икономией», и конечным итогом его исследования является чеканное, ставшее крылатым, определение: «Христианства нет без Церкви»; при этом в понимании Владыки Церковь как таковая тождественна с каноническим Православием. О. Николай раскрывает противоречия соборных постановлений и, фиксируя разномыслие святых отцов по этому вопросу, оставляет его открытым. Последующие работы – как, например, митр. Сергия (Страгородского), и др. – основываются на тех же двух вышеупомянутых исследованиях, и ничего принципиально нового к решению этого вопроса не прибавляют. Лаколично и всесторонне подытоживает «эклесиологический провал» в статье «К вопросу о границах Церкви» священник Владислав Цыпин (Богословские труды. Юбилейный сб. к 300-летию МДА. М., 1986. С. 193–226).

Итак, вопрос по-прежнему открыт. Нет ясности даже в принципиальном понимании природы Церкви. Что такое Церковь – четко очерченный белый круг на черном фоне (тело должно иметь границу) или источник света во тьме (на допустимость этого образа ясно указывает практика церковной икономии); а может быть, эти образы в Церкви суть две стороны единой сущности? – не является ли в этом плане подсказкой современным богословам корпускулярно-волновая теория света в физике? Во всяком случае, очевиден факт, что ни святые отцы древней Церкви (св. Киприан Карфагенский: Церковь как образ древа, на котором расколники – обломанные ветви; понятие «иссякающей» благодати у Фирмилиана; бл. Августин с теориями «не спасающей благодати» и «opus operantum»), ни современные богословы («мистическая территория» прот. Георгия Флоровского) не смогли, как кажется, даже создать ясной концепции решения этой проблемы – очевидно, что приступить к ней может только соборный разум Церкви. Вопрос стоял остро изначально, но и время Божиим попущением не способствовало его разрешению; жизнь земной Церкви, подтачиваемая эклесиологической путаницей, все более деформировалась на всех уровнях...

⁴ Вряд ли не лучше всех о парадоксах практики церковной икономии сказал в статье «О границах Церкви» прот. Георгий Флоровский.

⁵ Здесь необходимо упомянуть о целом комплексе вопросов, определяющих соотношение благодати Таинств и административных решений иерархии. Теряет ли благодатную – а не только по послушанию – возможность совершения Таинств священник, запрещенный в служении? А запрещенный злонамеренно? Чем в мистическом смысле является запрет в служении или лишение сана (аналог

невозможного «раскрещения»²); перестает ли лишенный сана иерей, архиерей быть таковым пред Господом; каковы последствия нарушения запрета? Яркие примеры возможной неоднозначности таких ситуаций — прещения по политическим мотивам в советское время; прещения, наложенные Элладской Церковью на раскольников-старостильников. Решение этих вопросов жизненно необходимо для Церкви.

⁶ Пример из жизни. Сошлись для семейной жизни люди уже не молодые. Отношения их — подлинный брак, однако, зарегистрировать его в загсе по чисто техническим причинам быстро было невозможно (для расторжения супругом первого гражданского брака необходимо ехать в Среднюю Азию). Началось постепенное воцерковление семьи, точнее, приближение к Церкви. Однако их, не утвердившихся в вере и колеблемых страстями, ставить под венец — ещё рано; необходимо сначала вполне воцерковиться. Печальные последствия поспешности в таком вопросе хорошо известны. И к слову, опытные духовники категорически не советуют пытаться укрепить шатающийся брак при помощи венчания: венчание, ещё раз повторим, облагодатствование брака, а не его утверждение. Итак, брак тех людей назовем ли блудом? Не более ли блуд духовный венчание без всякого религиозного чувства, следуя моде или амбициям?

⁷ В том числе в вопросе устройства телесных отношений супругов. Нынешние «духовники», стремясь из-за всех сил стать «святей папы Римского», стараются «заруководить» всю жизнь своих пасомых, вникая в самые интимные стороны их взаимоотношений (особо в этом почему-то усердствуют монашествующие). Наивно думают такие рьяные «руководители», что тем самым делают богоугодное дело — их ревность не по разуму, и рождает только смуту в душах. А вот что о вопросе телесных отношений говорят мудрые Отцы Церкви (тоже ведь монахи, только боговдохновенные, истинные), что говорят каноны Церкви: «Вступившие же в брак сами себе должны быть доверяющими судьями. («Каноническое послание иже во святых отца нашего Дионисия, архиепископа Александрийского и исповедника, к епископу Василиду, правило 3»).

⁸ Имеется в виду теория Вебера о возникновении менталитета западного делового человека как результата развития комплекса религиозной неполноценности — следствие кальвинистской идеи предопределенности. Деловой успех в этом случае подсознательно является как бы успокаивающим доказательством богоизбранности для спасения.

⁹ Нельзя сказать, что Церковь не пытается противодействовать этим разрушительным тенденциям. Как раз наоборот, иерархи

Церкви предпринимают почти судорожные попытки не допустить раскола на любом уровне (хотя и в этом просматривается непоследовательность; пример тому — практика прерывания канонического общения по причинам политическим или административным). При этом возникает ситуация парадоксальная: с одной стороны, под предлогом сохранения единства в Церкви пресекаются всяческие лояльные проявления свободомыслия и разномыслия в церковном обществе, с другой — вынужденно игнорируются случаи явного бунтарства и эксцессы мракобесия, ибо есть реальные основания опасаться возникновения нового «старообрядческого раскола». Однако усилия эти крайне неэффективны именно из-за отсутствия ясных критериев церковности — нет границы между разномыслием и расколом.

¹⁰ Конечно, таковое разграничение субъективно и спорно. К какой группе относятся отдельные конкретные статьи, можно дискутировать, и я вовсе не настаиваю на своей точке зрения в этих нюансах. Но в целом картина вполне показательная.

¹¹ Вторая группа вовсе не так мала, как в этом примере, — к ней, кроме прочего, относится огромный объем статей, определяющих церковные епитимьи, а также требования к приёму в церковное общение отступников и раскольников.

¹² Авторитетные канонисты — Зонара, Аристин, Вальсамон и другие — пытались сгладить эти противоречия, толкуя конкретные правила расширенно или же, напротив, суженно в отношении определяемых ими вопросов. Однако далеко не всегда эти толкования вполне снимали возникающие противоречия — иногда просто их констатировали (напр., 14, 15 и 16 правила Трулльского, т. е. Шестого Вселенского Собора); иногда обходили молчанием (напр., 11 правило того же Собора). Особо отметим то, что практически отсутствуют какие-либо современные, учитывающие нынешние реалии жизни Церкви и общества, толкования. И, наконец, не будем забывать, что любые толкования — не более чем мнение частных лиц, и потому быть самодостаточными каноническими источниками никак не могут.

¹³ О безбрачии священников и диаконов. В данном случае отцы Трулльского Собора сами дали толкование 4 правилу Карфагенского, но толкование не есть отмена. И вопрос, касающийся слов «...чтобы...хранили целомудрие...» остается открытым (можно ли «хранить целомудрие» «... в свои урочные времена?»).

¹⁴ В отношении иподиаконов.

¹⁵ «Пресвитеры и диаконы, без воли Епископа, ничего да не совершают...» — по толкованию Зонары и Аристина это правило регулирует практику отлучения от Церкви и наложения епитимий;

по мнению Вальсамона, с которым согласен Никодим Далматинско-Истринский, в данном случае говорится о праве клириков распоряжаться церковным имуществом.

¹⁶ Правило обязывает Архидиаконов по принятии монашества оставить епископскую кафедру, ибо «...обеты монашествующих содержат в себе долг повиновения ученичества, а не учительства, или начальствования...». Желая согласовать это правило с реальной практикой, Вальсамон толкует его как относящееся единственно к великой схиме. Однако из текста самого правила этого никак не следует.

¹⁷ В числе прочего запрещает лечиться у врачей евреев, а также мыться с таковыми в бане.

¹⁸ Обязывает рукополагать дьяконов в возрасте не моложе двадцати пяти лет, а священников — тридцати. Рукоположенных в более раннем возрасте следует извергать из сана.

¹⁹ Отлучает от Церкви тех, кто без уважительной причины пропустил три воскресных богослужения.

²⁰ Позволяет поставлять в клир только тех, кто «...всех в доме своем соделают православными Христианами».

²¹ О запрете на взимание платы за рукоположение. В настоящее время практика симонии получила самое широкое распространение в виде принудительного «благодарения владыки и хора».

²² Среди прочего, обязует епископа оглашать состав своего личного имени.

²³ «Священному, или причетнику не должно путешествовать без повеления Епископа».

²⁴ «Аще кто, принадлежа к клиру, с изверженным от клира молитися будет: да будет извержен сам».

²⁵ Запрещает литургисать и крестить (ныне общепринятая практика!) в домовых церквях без соизволения епископа.

²⁶ Последняя редакция сделана в 1838 году в Константинополе протопсалтом Константином.

²⁷ Слава Богу, хотя бы до произвольного перекраивания Евхаристического канона дело ещё не дошло; это притом, что нерешенные задачи стоят и здесь — например, проблема великопостного тропаря третьего часа на епиклесе.

²⁸ С. И. Фудель. «У стен Церкви». М., Русский путь. 2001. С. 133.

²⁹ «...Типикон является не столько правилом и нормой, сколько идеалом и образцом...» НКС, т. 1, с. 19. М., 1992. ИОМП.

³⁰ С. И. Фудель. Указ. соч. С. 133.

³¹ Предлагаю пример, чистый эксперимент. Открываю наугад читавшийся десятки раз боговдохновенный, пронзающий душу и сердце текст Великого Покаянного Канона. Вторник первой сед-

мицы, песнь пятая, тропарь первый. «Моисеевъ слышала еси ковчежец, душе, водами, волнами носим речными, яко в чертозе древле бегающие дела, горькаго совета Фараонитска». Многие ли смогут адекватно перевести этот текст, особенно при разовом восприятии на слух?

³² Миняя. Июнь (часть вторая), с. 61. ИМП. 1986.

³³ При этом, конечно, нельзя препятствовать служению при соответствующих условиях в приходских церквях монастырским чином.

³⁴ См. НКС, т. 1, с. 16. М. ИОМП. 1992.

³⁵ Не будем останавливаться ни на катастрофическом состоянии «гласового моления», постепенно превратившегося в «песнопения», и, закономерным следствием, в «концертные номера», ни на «умозрении в красках», выродившееся в живописную иллюстрацию (как правило, ещё и художественно бездарную). Об этом сейчас сказано немало и компетентно (но услышано ли?); в частности обращаем внимание на современные работы Мартынова В. И. («Пение. Игра и молитва в русской богослужбнопевческой системе» М., 1997.; «Культура, иконосфера и богослужбное пение Московской Руси» М., 2002.) и Дунаева М. М. («Своеобразие русской религиозной живописи; 12–20 век». М., 1997) .

³⁶ Причем, состояние это ничего общего со смирением не имеет. Смирение есть осознание своей немощи на поприще созидания подлинного блага, покаянное и благодарное склонение главы пред Господом в блаженной нищете духа — состояние светлое и целебное. «Ревность же не по разуму» несет душе смущение, уныние, а вместо трезвого видения греха — «слепоту сознания» и релятивизм. И действительно, чем ещё может отзываться душа на такие условия пребывания в лоне Церкви, как спать не более часа в сутки или иметь рост не менее двух метров (заострённые до абсурда, но аналогичные по сути, примеры)?

³⁷ Примером «мирского» устава поста м. б. традиционная практика русской глубинки, рассказанная мне одним из потомственных священнослужителей, выходцем из Рязанской области. Строгие посты: первая, четвертая, седьмая седмицы Великого поста, Успенский пост, последняя седмица Рождественского поста, сочельники и другие сугубые дни; прочие постные дни нестрогие (рыбные). Причем «практическая норма» вовсе не отменяет права, при наличии возможности и благословения, поститься более строго, с учетом монастырского устава.

³⁸ Вопрос очень непростой. С одной стороны — аскетический опыт воздержания необходим для созидания семейной церкви, для духовного преуспеяния. Воздержание является школой подав-

ления страстных состояний плоти, школой самоограничения, самопожертвования ради Господа, способом сублимации энергии эроса в духовной сфере, и, наконец, средством сохранения свежих и глубоких чувств в семье. Однако, с другой стороны — пост в супружеских отношениях ни в коем случае не должен быть поводом к расстройству семейных отношений или порабощению блудными искушениями. Разумным компромиссом (особенно для молодой семьи, или в иных особых случаях) является при необходимости позволение телесных отношений в дни нестрогого поста в соответствии с предыдущим примечанием. При этом и воздержание в дни строгого поста, дабы не стать камнем преткновения и «бременами неудобноносимыми», должно быть также позволением и рекомендацией, но не требованием. Во всяком случае нужно учитывать, что канонически телесные отношения воспещаются только в канун и день принятия Святых Христовых Таин и в Великие праздники. В отношении же поста следует опираться на слова апостола: «...хорошо человеку не касаться женщины. Но, в избегании блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим. Впрочем, это сказано мною как позволение, а не как повеление» (1 Кор. 7:1–6). И, наконец, ещё раз укажем на то, что, по нашему мнению, в сих вопросах в конечном счете определяющим критерием отношения Церкви к ним должно быть 3 правило св. Дионисия Александрийского в каноническом послании к Василиду (см. примечание 7).

³⁹ В среде секты типиконщиков есть специфический «постовой отдел»: таковые, определяя «постность» (чуть ли не кошерность!) продуктов, увлечены «отцеживанием комаров» буквально на молекулярном уровне — иногда смешное, но более грустное явление.

⁴⁰ Впрочем, и ныне есть премудрые ревнители ветхозаветного благочестия: «...не рекомендуется есть ... конину, раков, крабов, рыб без чешуи, ... зайцев, кроликов и т. п.» — Сборник «Что посоветуете, батюшка?». М., 1996. С. 36.

⁴¹ Ибо было повеление в раю: «...плодитесь и размножайтесь...» (Быт. 1:22).

⁴² Вопрос далеко не праздный. Я знаю ситуацию в одном церковном детском доме. Дом расположен в сельской местности, источником существования в значительной степени является подсобное хозяйство. Содержат несколько коров, свинок и пр. Единственный

продукт питания, которого всегда в достатке — молоко. И это очень важно, ибо дети-сироты, как правило, физически ослаблены, иногда поступают с разными стадиями рахита. Но вот своих овощей, фруктов — с учетом количества детей — хватает только попробовать, остальное — покупается. Покупаются все крупы, мучные изделия, сахар и пр.; очень дорого покупается «постный деликатес» — рыба. Казалось бы, в этих условиях естественным «постом в любви» является воздержание от мяса, излишних сладостей, излишних развлечений, взаимных распрей и пр. Но на основании чего можно сделать такое послабление? — Устав этого не допускает. Каким-то образом разграничить «постные обязанности» в большой семье крайне затруднительно — и состояние здоровья разное, и готовить всем индивидуально невозможно. А грубо нарушать действующий Устав на глазах прихожан, перед которыми проходит жизнь детей приюта, — соблазн великий.

⁴³ *Прот. Александр Шмеман. Исторический путь Православия. М., 1993. С. 148.*

⁴⁴ Нужно сказать, что монашеские нестроения — не плод нового времени. Крайние проявления монашеской деятельности хорошо известны каждому, кто знаком с историей Церкви. Как пример можно привести факты, описанные на стр. 159, 166, 168, 186, 250, 298 и пр., и пр., монографии проф. Карташова «Вселенские Соборы» (М., «Республика», 1994).

⁴⁵ О том, что стоят такие вычитки, мне приходилось беседовать с насельником Псково-Печерского монастыря игуменом Адрианом (Кирсановым).

⁴⁶ Удивляет двуличие борцов «без страха и упрека» против кодов: большинство из них монашествующие, живущие, естественно, за счет пожертвований паломников, а также хозяйствования своих обитателей. А ведь все без исключения действующие монастыри, как и другие учреждения Церкви, давно приняли налоговые коды, усвоенные им как юридическим лицам. Не к этой ли ситуации непосредственно относится гневное обличение Господа: «...и вам, законникам, горе, что налагаете на людей бремена неудобоносимые, а сами и одним перстом своим не дотрагиваетесь до них» (Лк. 11:46). То же, естественно, относится и к священникам, получающим пропитание от приходов и демонстрирующим свою праведность за счет тружеников — прихожан. Вот буквально первый попавшийся под руку пример — брошюра петербургского иерея Геннадия Емельянова «Не играйте своим спасением» (без выходных данных; 2001 г.) Конечно же, о кодах. Откроем страницу 16. Сколько же фарисейства и лицемерия в следующем тексте! — «В этом плане очень многие пугаются. Как мне бабушка одна сказала: «А как

же я пенсию получу?»), — словно я у неё пенсию отбираю. Никто ничего не отбирает. Наше дело предупредить о тех духовных последствиях, которые вы можете понести, если примете код...».

Впрочем, не считаем необходимым продолжать дискуссию по сути данного вопроса: однозначно свое соборное суждение вынесли как иерархи Церкви, так и подлинные духоносные старцы. «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Лк. 8:8).

⁴⁷ Не будем забывать, однако, что над всем промысел Божий, и мир «идёт, как предначертано». В пятнадцатом веке святой Нифонт Царьградский пророчески говорил о наших временах: «Таковы же (как и священники) будут и предстоятели монашествующих, ибо все будет низложено чревоугодием и тщеславию, и будут служить для людей более соблазном, чем образцом, посему добродетель будет пренебрежена ещё более; сребролюбие же будет царствовать тогда, и горе монахам, богатеющим златом, ибо таковые будут поношением для Господа Бога и не узрят лица Бога Живаго».

⁴⁸ Конечно, множество людей, особенно неофитов, не согласятся с этим описанием. Их опыт жизни в Церкви говорит об ином, для них монашество — поистине «ангельский чин». Но, во-первых, здесь говорится о тенденции, а не о конкретных ситуациях, и, во-вторых, милостью Божией мы часто видим не то, что происходит в действительности, а то, что утешающая благодать Духа Святаго даёт увидеть нам к пользе нашей души. Но «...время плакать, и время смеяться...» (Еккл. 3:4).

⁴⁹ «Исполнение заповедей Господних — это узкий тернистый путь к жизни вечной. Множество препятствий, простирающихся от похоти плоти, похоти очес и гордости житейской (1 Ин. 2:16), встречают здесь благочестивого христианина. Тем, кто на пути веры, нравственного совершенства и любви почувствуют себя немощным преодолевать эти препятствия, Церковь предлагает особые средства к победе над страстями. Эти средства состоят в принятии и исполнении обетов, которые в Евангелии предлагаются не как заповеди, но как советы для желающих преуспеть в нравственном совершенстве». НКС, т. 4. М., 1983. С. 357.

⁵⁰ В этом контексте нельзя не сказать несколько слов о духовничестве — как это явление согласуется с принципом «отвержения себя», с тем, что монашествующим прилежит «долг повиновения ученичества, а не учительства»? Ведь множество истинных монахов были великими духовниками и старцами. Тема эта пространна и требует особого рассмотрения, что выходит за рамки данной статьи. Отметим только основные положения нашего понимания вопроса. 1) Харисма духовничества и старчества никак не прилежит монашеству как таковому (примеры: о.о. Алексей Мечёв, Алек-

сандр Ельчанинов, из нынешних времён — о. Геннадий Огрызков, и др.), и не тождественна благодати священства (многие великие святые древней Церкви, как например Венедикт Нурсийский, были духовниками братии, не имея священного сана). Духовничество — это совершенно особое благодатное состояние отцовства во Христе, само по себе никак не противоположное смирению и подлинному монашескому устроению души. Духовничество — это крайнее самопожертвование, а не учительство, тем более не насилие или властительство. 2) Особенность подлинного духовничества — всегда индивидуальность отношений с пасомым (даже при большом количестве таковых). Особый случай духовничества — старчество. Харисма старчества — сугубый дар от Господа, распространяющийся благодатное отцовство духовника на тысячи и тысячи доверившихся ему чад.

⁵¹ На фоне чего особо ярким светом любви Христовой сияет подвиг новомучеников, столь значимый именно в наше духовно скудное время.

⁵² *Прот. Александр Шмеман. Указ. соч. С. 144.*

⁵³ Замечательным положительным примером является жизнь преподобного Сергия Радонежского.

⁵⁴ «Иисус же, позвав их, сказал: вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; Но между вами да не буде так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; И кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом...» (Мф. 20:25–27).

⁵⁵ С одной стороны, общеизвестно, что в истории (от Рождества Христова до Паруссии) мир переживает эсхатологическое истощание благодатных даров. Закономерным образом немощь человеческая всё более очевидно проявляет себя в жизни Церкви. Но, с другой стороны, в истории мира и Церкви всегда были чередующиеся периоды духовного оскудения и подъёма. А поскольку «о дне же том (конца света) и часе никто не знает» (Мф. 24:36), мы обязаны сделать попытку исправить те нестроения в жизни Церкви, которые ещё возможно: «Помирать собираешься, а пшеницу сей».

⁵⁶ И опять же напомним, что говорим мы о тенденции, а не конкретных случаях. Великая радость, что Господь даёт нам и в эти скудные времена, при всём нашем недостоинстве, коснуться края риз подлинных святителей. Я благодарен Богу, что Он дал мне быть младшим современником таких духоносных отцев, как митр. Антоний (Блум), епископ Василий (Родзянко), архиепископ Василий (Кривошеин), и иных неких, имена которых ведаёт Господь.

⁵⁷ При разговорах о епископате существует в православном народе некий мистический страх, вполне понятный и мне самому. Древ-

няя традиция Церкви, видящая в епископате объединяющую силу при множащихся расколах, по слову св. Игнатия Богоносца, «кто не с епископом, тот и не с Церковью». Опасение впасть в хамов грех глумления над отцом. Кому это не свойственно? Однако разберемся: разговор разговор рознь. Можно ли видеть хамов грех в слове, суть которого не насмешка и глумление, но боль и сострадание? Да, Сим и Иафет покрыли лица свои, и пятились спиной, но ведь они знали, куда они шли, и зачем шли. Они не проигнорировали немощ отца, оставив открытым непотребное зрелище; они покрыли немощ своей любовью, они исправили её. Более того скажем: они покрыли немощ праведника, но не разгул буйника и самочинника. И в этой связи — о любом ли носителе епископского сана, о епископате по букве или по духу, говорил св. Игнатий? Обратим внимание на то, что в тексте Св. Писания слово «епископ» (греч.: *episkopos* — букв. надзиратель, блюститель) встречается только два раза (кроме Фил. 1:1, где оно использовано «технически») — в пастырских посланиях к Тимофею и Титу (1 Тим. 3; Тит. 1). В них говорится о самых строгих требованиях к нравственному и духовному облику «надзирателей». В остальных случаях, говоря о возглавителях церковных общин, апостолы говорят о «пресвитерах» (14 раз). Таким образом, исторически сложившееся и доминирующее ныне представление о епископах как самовластных дисциплинарных надсмотрщиках, в апостольской Церкви имело иное, несравнимо более узкое значение. К слову, упомянем мнение протопресвитера Николая Афанасьева о том, что благодатные дары пресвитерского и епископского служения изначально были общие; более того, ими обладали и все лаики — этот важный вопрос должен быть разрешен церковной полнотой. Итак, думаем, не честное и добросовестное желание исцелить застоявшиеся язвы, а именно игнорирование «наготы отца» пред всем миром ближе к постыдному греху малоумного и бесчувственного Хама.

⁵⁸ По решению Собора РПЦ 1917–18 гг., служба в «противоцерковных» учреждениях наказывается извержением из сана.

⁵⁹ Долгое время меня мучило смутное ощущение «дежа вю» в атмосфере епархиальной жизни. И вдруг в какой-то момент озарило: да, мы действительно это уже проходили! Парткомы, профкомы, комсомольские бюро. Страшненькая аналогия. Впрочем, ни для кого не секрет, что советские идеологи — «обезьяна Бога!» — пародировали формы религиозной жизни в надежде заполучить не только «кесарево», но и «Богово». Тому служили социалистические обряды (например, «звездины»), культы «святых», «нетленных мощей» и пр. Цель — приобрести власть над душами «пасомых» (и одно время это получалось!). Создавалась искусственная «семейная» ат-

мосфера — «отцовское» детоводительство, система «братского» поощрения и порицания, устраивались «задушевные» беседы («исповеди» с изуверской подоплекой), организовывались псевдосемейные мероприятия — обязательные торжества, бесплатный труд и т. д. Так в извращенной форме копировалось устройство жизни и отношений в церковной общине. Впрочем, обманом взращенные ростки живых чувств в конце концов неизбежно засыхали, ибо посеивались на каменистом грунте, лишенном подлинного благодатного содержания. Всё это очевидно. Но вот что, как уже сказано, действительно страшно — то, что ныне епархиальная жизнь ощущается столь же лишенной братской любви (но по чему же тогда «узнают все, что вы Мои ученики?»), как и идеологический муляж советских времён. И претензии владык (особо многозначительное именование в этом контексте) на отцовство, на распоряжение не только делами, но и душами паствы, их мыслями, чувствами, совестью — выглядит столь же искусственными, как подобные претензии парткомов. Конечно, нельзя механически соотносить ситуацию в Церкви и в общественной организации — природа их различна. И существующий в церковной жизни принцип послушания основан не на дисциплине, а на аскетическом подвиге отвержения своей самости ради соединения с Господом. Именно об этом говорил прп. Иоанн Лествичник, когда утверждал, что послушнику в подвиг вменяется только то послушание, которое совершать ему самому не хочется. Однако это не отменяет древнего святоотеческого наставления ищущему спасения: «Моли Господа, дабы Он послал тебе человека, который тебя (духовно) управит». Так что подходить к духовному руководству следует одинаково осторожно и рассудительно как руководителю, так и руководимому. Послушание должно умирять о Господе душу пасомого, а не подавлять и растравлять. А именно это бывает в случае, если руководитель не водим духом любви Христовой и опытом жизни во Христе. Благодать рукоположения иерейского или архиерейского, как показывает опыт Церкви, вовсе не тождественна благодати духовничества: «Все ли Апостолы? все ли пророки? все ли учителя? все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? все ли говорят языками? все ли истолкователи?» (1 Кор. 12:29–30). И факт хиротонии ещё не созидает автоматически харизмы пастырства, отцовства во Христе («И из вас самих восстанут люди, которые будут говорить превратно...» — Деян. 20:30). Ибо если нет отцовской любви во Христе, и нет отцовства. Любви нет. Есть функции «надсмотрщика» — достаточно ли того? Да, конечно, благодатные дары в Церкви (в том числе и благодатность епископского служения) от этого не умаляются — они дар Свыше. Но ведь благодать не дается механи-

чески, её нужно стяжать — принять в вере, смирении и подвиге. Принять в послушании. Принять в любви, ибо только в любви — вновь подчеркнем это — послушание не противоречит призыву апостола: «К свободе призваны вы, братия» (Гал. 5:13). И мы ищем эту любовь о Господе — ищем в сердцевине церковной жизни: в отцовстве архиереев, в братстве клириков... Вновь и вновь наступаем на грабли, набиваем шишки, как-то мудреем и закаляемся, теряем наивный идеализм (разве это хорошо?), но кто-то разбивает головы, кто-то мертвенно каменеет... Не проблема ли это Церкви, о которой должно вопиять?

⁶⁰ Возможно, следует структурировать нынешнюю разнородную монашескую массу, выделив самостоятельные группы по образу жизни и занятиям. В этом деле можно воспользоваться положительной составляющей католической практики создания монашеских орденов. Более того, возможно, следует оставить именование монашествующих (естественно, как и принятие монашеских обетов) только за теми, кто действительно желает посвятить себя подвижнической жизни в покаянии и молитве, а учительствующим, начальствующим, богословствующим, хозяйствующим и пр. усвоить иное, не претенциозное наименование, и иной, более соответствующий их занятиям, образ жизни.

⁶¹ Можно ли игнорировать тот факт, что с 1995 года наша Церковь живет вне канонического поля, ибо Поместные Соборы не собирались с 1990 года?

⁶² Епископу должно принадлежать право вето на решение собрания; в этом случае неразрешенный вопрос должен передаваться суду вышестоящей инстанции.

⁶³ *С. Л. Фирсов*. «Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.)», М., 2002. С. 563.

⁶⁴ «Думается, что, используя огромный, так до конца и не реализованный опыт Собора 1917–1918 гг., его постановления и определения, материалы предшествовавших присутствий, совещаний и советов, а также осознавая исключительное влияние на религиозную жизнь в России церковно-государственных отношений, вполне реально осуществить давнюю мечту православных ревнителей о восстановлении во всей полноте идеи соборности, ибо только в ней и возможно проявление вселенского сознания Православной Церкви». *С. Л. Фирсов*. Указ. соч. С. 576.

⁶⁵ В церковном обществе широко распространено восприятие религиозного ригоризма как высшего состояния духовности. Отчасти причина тому — естественный исторический консерватизм Церкви. Возможно, это также своего рода «отмашка» от противоположного перекоса — крайнего либерализма светского гуманисти-

ческого сознания. В любом случае, очевидно, что аскетизм, строгость и прямолинейность образа, максимализм в идеологии выглядят весьма привлекательно. Отступление от максимализма воспринимается как апостасия. «Комфортное православие» — так называют ригористы тех, которые, по сути дела, являются воплощением подлинного христианского духа — духа любви и рассудительности о Господе. А ведь путь к Богу во Христе — это всегда путь «царский», срединный, путь животворящего Духа, а не мертвящей буквы. Обличаемое Христом фарисейство — вот страшное следствие «окаменения в букве». «Ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства. Неразумные! Не Тот ли, Кто сотворил внешнее, сотворил и внутреннее? Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть: тогда всё будет чисто. Но горе вам, фарисеи, что даете десятину с мяты, руты и всяких овощей, и нерадите о суде и любви Божией: сие надлежало делать, и того не оставлять. Горе вам, фарисеи, что любите председания в синагогах и приветствия в народных собраниях. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что вы — как гробы скрытые, над которыми люди ходят и не знают того» (Лк. 11:39–44). У кого из нас, священников, настолько очерствело сердце, что не замирает в трепете при слышании сего? — ведь слово Христово обращено было не к сиюминутным слушателям, но ко всему человечеству — и навсегда! И Церковь рано распознала такую опасность — «омертвения в букве», бездуховного максимализма, увлечения аскетическими крайностями «не по Богу» — и противостояла ей. Свидетельство тому — осуждение монтанистов, донатистов, решения Гангрского Собора и пр.

Итак, осознаем, что ригоризм в религии, несмотря на видимую привлекательность, совсем не тождественен духовной высоте, и аскетический максимализм вовсе не заведомо богоугоден, и простота идей (как упрощенность, а не как цельность и чистота) вовсе не означает их близости к Истине. «Итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10:16). Эти слова Господа надлежит помнить тем, кто привык отождествлять Православие с неподвижностью, и видеть именно в крайностях исполненность жизни во Христе.

НОВОМУЧЕНИКИ

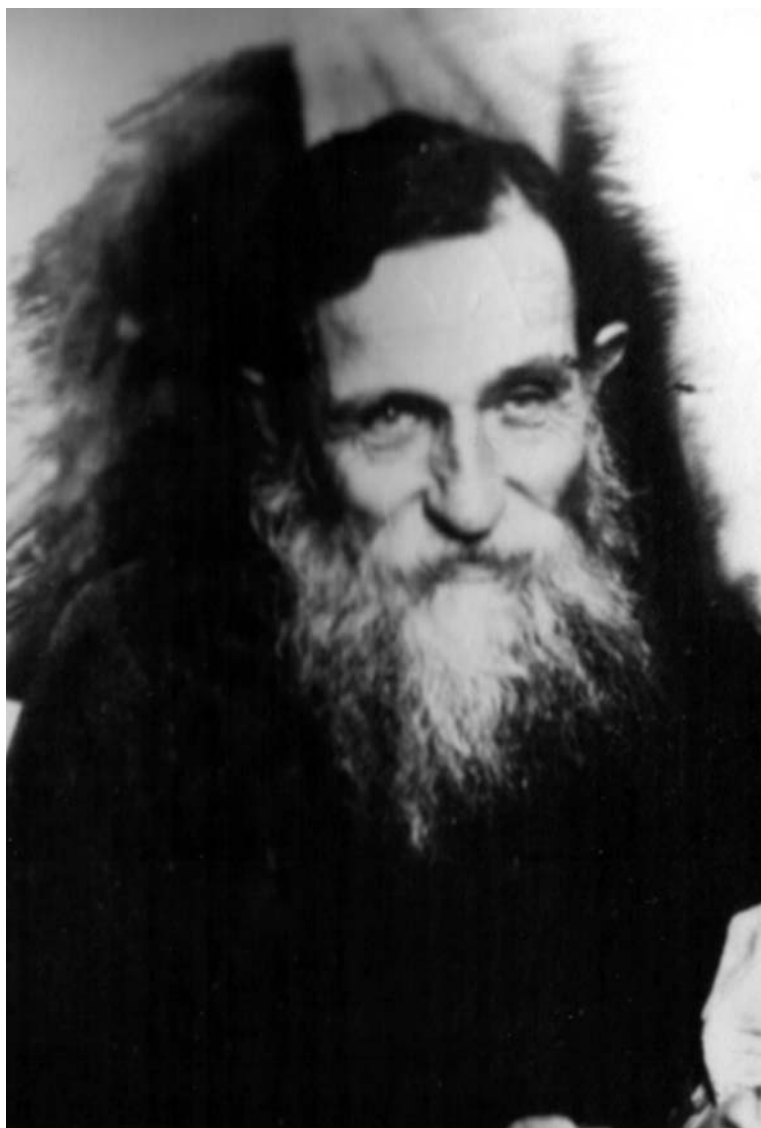


о. АЛЕКСАНДР ГЛАГОЛЕВ
Купина Неопалимая¹

*Очерк библейско-экзегетический
и церковно-археологический*

Ветхозаветное домостроительство спасения рода человеческого, многократно и многообразно (Евр. 1:1) подготовлявшее или детоводившее людей ко Христу (Гал. 3:24), включало в систему этого приготовления, между прочим, многочисленные прообразы, которые, при всей своей исторической реальности, при свете Нового Завета, оказываются имевшими лишь тень будущих благ, а не самый образ вещей (Евр. 10:1). Одним из таких прообразов является виденная ветхозаветным законоположником и великим пророком Моисеем купина², горевшая в огне, но не сгоравшая. В ряду других многочисленных ветхозаветных прообразов «Неопалимая Купина» выделяется особенною близостью христианскому сознанию и христианскому сердцу в силу прообразовательного отношения этого образа к таинству воплощения Сына Божия и к лицу Богоматери, неусыпной Заступницы рода христианского. Мы остановимся сначала на библейско-исторической стороне предмета, а затем перейдем к церковно-символическому пониманию библейского события.

По книге Исход 3:2–4, Иегова или Ангел Иеговы явился в пустыне при горе Божией Хорив Моисею при призвании его к избавлению народа еврейского от



о. Александр Глаголев

рабства египетского и к образованию из евреев общества Иеговы или ветхозаветной Церкви Божией. «И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает. Моисей сказал: Пойду и посмотрю на сие великое явление, отчего куст не сгорает. Господь увидел, что он идет смотреть, и воззвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Моисей, Моисей! Он сказал: вот я!» (ст. 2–4). Образ этого Богоявления в такой мере запечатлелся в сознании и памяти пророка Моисея, что он в своем уже предсмертном благословении двенадцати коленам Израиля (именно в благословении потомству Иосифа) именует Бога «явившимся в купине» (LXX), ближе по тексту еврейскому: «обитающим в купине» (Втор. 33:16). Равным образом и древнееврейское предание всегда с особенным вниманием и тщательно останавливалось на приведенном повествовании Книги Исход, стремилось уяснить значение и смысл его, и в конце концов именем «Купина» стало обозначать весь тот отдел (парапу), в котором помещено рассматриваемое повествование (ср. Мк. 12:26: *несте ли чли в книгах Моисеевых, при купине, яко рече ему Бог...* Ср. Лк. 20:7; Деян. 7:30, 35). Каков же подлинный смысл «великого видения» Боговидца Моисея — явления Бога в купине? Иегова или Ангел Иеговы³ явился здесь Моисею в огне — весьма обычном символе явления Бога в Ветхом Завете (Быт. 15:17; Исх. 19:16–18; Втор. 4:24; Иез. 1:4, 13; Дан. 7:9; Апок. 1:4). При этом объектом действия огня являлся в данном случае куст терновника — *сенэ* (*oxycantha arabica* или *cassia obovata*), которым изобиловали Хорив и Синай, и от которого последний, по предположению некоторых, получил и свое имя; терновый куст горел и не сгорал. Огонь, опалявший терновник, должен быть признан действительным огнем, иначе имел бы место оптический обман, и чуда в библейском смысле здесь бы не было. Вместе с тем огонь этот, несомненно, не имел обычных признаков горения (дыма и смрада), словом, это был огонь вышеестественный, не опа-

лявший и не уничтожавший опаляемого им кустарника. «Терновый куст, — замечает Иосиф Флавий⁴, — стоял весь в огне, причем пламя не касалось ни окружавшей его травы, ни цветов; также и зеленые ветви куста оставались невредимыми, хотя пламя было очень сильное и большое». По замечанию же Филона, «не столько огонь обнял и пожигал купину — вещество сгораемое, сколько сама купина обнимала и как бы заключала в себе огонь»⁵, причем, по Филону, в середине куста было нечто, подобное образу Сущего. Раввины иудейские на вопрос: почему именно в купине явился Иегова? — давали неодинаковые ответы. Так, раввин Иисус бен Карха на вопрос о том язычника ответил: «Этим тебе показано, что нет места, где не было бы Шехины (Откровения славы Божией), — она является даже в терновом кусте». Другой раввин, Нахман, причину явления Бога Моисею в терновом кусте видел в намерении Божиим предвозвестить Моисею, что он имеет жить 120 лет⁶.

Как бы несовершенны ни были эти и подобные объяснения обстановки явления Бога Моисею, самое разнообразие этих объяснений свидетельствует о том, что позднейшее иудейство признавало существенное значение первого Богоявления Моисею, при котором не только состоялось призвание его к пророчеству, но и было открыто ему великое и священное имя — Иегова (Исх. 3:10, 14).

В уяснении смысла этого «великого видения» иудейская экзегетика согласно указывала на символическую сторону видения. Видение указывало на печальное положение израильского народа, символизируемого терновником (ср. Суд. 9:14–15; 4 Цар. 14:9; Ис. 5:6) в Египте. Слабый, малочисленный, попираемый египтянами народ, сжигаемый в «печи железной» (Втор. 4:20) египетского рабства, казался близким к окончательной гибели, огонь мучений охватил его со всех сторон, но совершенно уничтожить евреев он все же не мог. Напротив, слабый народ в конце концов восторжествовал над своими притеснителями⁷. В этом

именно смысле понимает данное видение Филон, когда говорит: «Купина горящая есть символ угнетаемых, а опаляющий огонь — символ угнетателей», причем Филон находит прекрасным и богоприличным то, что голос Божий из среды огня взывает к Моисею, запрещая приближаться⁸. Подобное же читаем и в Мидраше: «Почему Бог показал Моисею такое видение? Потому что Моисей именно думал и говорил в сердце своем: «Вероятно, египтяне истребят евреев»; потому-то Бог показал ему горящий, но неопалаемый куст»⁹.

При этом в еврейском толковании справедливо указывается на двоякое значение огня в данном видении: с одной стороны, уничтожающее его действие, поскольку оно символизировало действие грозного гнева Божия (ср. Втор. 4:24), с другой же — очищающее и прообразующее действие огня испытаний или страданий (ср. Быт. 15:17; Апок. 3:18 и др.), посылаемых Богом как отдельным людям, так и целым обществам, призываемым к высшей деятельности. Такое понимание огня оправдывается библейскими параллелями, особенно описывающими теофании (Дан. 7:9. Иез. 1:13; Апок. 1:14). Символы огня сопровождали, как известно, и самое заключение Богом с Израилем Синайского Завета (Исх. 19:16, 18). Таким образом, иудейская экзегетика лишь предчувствовала высший смысл в рассматриваемом чудесном явлении. Но по самой привязанности своей к букве она не могла возвыситься до типологического и мистического понимания этого чуда. Последнее дано было лишь христианскому толкованию, а также вообще мистико-догматическому сознанию Церкви Христовой.

Из древних христианских толкователей и учителей Церкви св. Ирины Лионский, говоря вообще, что Сын Божий повсюду рассеян в писаниях Моисея, перечисляет примеры явления Его и, между прочим, замечает: «То Он является и показывает путь Иакову, то говорит с Моисеем из Купины»¹⁰. Таким образом св. Ирины усматривает в видении купины одно из явлений Сына Божия в Ветхом Завете. Блаженный Феодорит

соединяет символично-историческое объяснение Неопалимой Купины с мистико-типологическим ее пониманием. «Что, — спрашивает блаж. Феодорит, — изображается тем, что Купина горит и не сгорает?», и отвечает: «Провозглашается Божия сила и Божие человеколюбие, потому что неугасимый огонь не истреблял сухого куста. Но, думаю, изображалось сим и другое, а именно, что Израиль, против которого злоумышляют египтяне, не будет истреблен, но победит врагов, а также и то, что Единородный, вочеловечившись и вселившись в девическую утробу, сохранит девство неприкосновенным. Иные же говорят, что Бог явился в купине, а не в другом растении, потому что из купины невозможно истесать изображение Бога. Ибо, вероятно, иудеи отважились бы и на сие, если бы Бог явился в ином растении»¹¹. Если последнее соображение, приводимое блаж. Феодоритом, имеет лишь предположительную достоверность, то сопоставление историко-символического значения явления (неодолимость Израиля египтянами) и прообразовательного или типологического (предызображение бессеменного Рождества Христа Спасителя и Приснодевства Богоматери) в приведенных словах выражено определенно и точно. Еще яснее и подробнее раскрывает эту мысль св. Кирилл Александрийский. «Целью пестунства, — говорит св. Кирилл, — было таинство Христово, которое очень ясно указано было в видении. Ибо купина есть кустарниковое растение, бесплодное и мало отличающееся от терновника. Великий же пламень объел ее. В образе огня явился святой Ангел. И пламень весьма высоко поднимался, но нисколько не вредил купине, в которой явился. Дело было поистине необыкновенное и выше всякого разума. Огонь объемлет терние и только согревает его тихим прикосновением своим, как бы забывая свою естественную силу и совершенно спокойно облегая то, что мог бы истребить. Посему-то Божественный Моисей и был поражен видением. Какой же смысл этого видения? Огню Священное Писание уподобляет Божественное естество по

той причине, что оно всесильно и легко может все победить; древам же и траве полевой уподобляет человека, из земли происшедшего. Поэтому и говорит, в одном случае: *Бог наш огонь поядаяй есть* (Евр. 12:29; ср. Втор. 4:24); а в другом: *человек, яко трава, дние его, яко цвет сельный, тако оцветет* (Пс. 102:15). Но как огонь нестерпим для терния, так и Божество для человечества. Впрочем, во Христе оно стало стерпимо: *яко в Тъм живет всяко исполнение Божества телесне*, как и премудрый Павел засвидетельствовал (Кол. 2:9) ... то есть, Бог вселился в храме Девы, снисшедши до кротости досточудной и как бы смягчая непобедимое могущество естества Своего, чтобы быть доступным для нас, как стал доступен и огонь тернию. Но то, что по естеству своему доступно повреждению, то есть плоть, Он явил высшею тления, истребления; на это прообразовательно указывает огонь в купине, совершенно неповрежденным сохранивший дерево... Итак, огонь щадил терние, и пламень был стерпим для малого и весьма слабого древа; потому что доступно стало человечеству Божество. И это было таинство во Христе»¹².

Подобным образом и свв. Григорий Нисский (*Orat. de nat. Christi*) и Григорий Великий (*Moral. I, 28*) также высказали взгляд, что купиною несгораемую предызображалось воплощение Сына Божия, соединявшего в Себе чистейшее существо Своей Божественной природы с брэнною человеческою плотью нераздельно и неслиянно, а также Приснодевство Богоматери.

Святоотеческое понимание чуда Неопалимой Купины нашло свое выражение в церковных песнопениях православного христианского богослужения. Так, в Богородичном догматике второго гласа читаем в обращении к Богоматери: «Якоже купина не сгараше опаляема, тако, Дево, родила еси и Дева пребыла еси». Равным образом в стихире 1-й на праздник Благовещения имеется воззвание: «Радуйся, Купино неопалимая».

Благочестивое христианское усердие закрепило это мистико-типологическое толкование купины неопалимой в пластическом образе — иконе Божией Мате-

ри, именуемой «Неопалимая Купина». Почитание этой иконы широко распространено в нашем народе, особенно вследствие верования, что икона эта избавляет от огня и пожара дома почитающих ее.

Иконописный тип «Неопалимой Купины», как бы в соответствии с библейско-исторической и мистико-догматической сторонами в понимании чуда Неопалимой Купины, сводится к двум главным изводам. Иногда изображают «Неопалимую Купину» в виде объятого пламенем куста, над которым возвышается видимая от пояса Богоматерь с Богомладенцем, держащим ветвь в руке, на руках. В нижней части иконы иногда изображается Моисей с пасомыми им овцами. Профессор Айналов¹³ так описывает рельефное изображение этого рода на дверях церкви св. Собины в Риме. «Большой рельеф с изображением Моисея на пастбище перед купиной. Фигуры овец внизу сохраняют всю свежесть оригинала... пасутся, изображенные друг над другом на уступах скал. Моисей, сидя на одном из таких уступов, глядит вверх. Выше он, сидя, развязывает обувь перед Ангелом и горящей купиной. На самом верху горы Моисей изображен дважды: изумляющимся слышанному и получающим заповеди от десницы, выходящей из облака». Подобное же описание миниатюры с изображением неопалимой купины находим у гр. А. С. Уварова: «Моисей пасет стадо и получает из руки Всевышнего свиток, завязанный золотым шнурком; венец золотой с синей каймою. Моложав, короткие волосы, сапоги красные. Внизу горящая гора, немного ниже золотой горящий потир¹⁴. Икона этого типа имеется в музее Императорской Киевской Духовной Академии, в Леопардовской коллекции икон и др. предметов, за № 572 (XIX век).

Но изображения этого типа редко встречаются в современной иконографии, преимущественно на юге России, особенно же в Бессарабии. Значительно более распространен другой иконописный тип «Неопалимой Купины». Изображение этого типа также имеется в Музее Киевской Духовной Академии (в Де-

мидовской коллекции № 3665) и относится к концу XVII столетия. Обычно на иконе этого названия изображается восьмигранная звезда, окружающая Богоматерь с Богомладенцем. Звезда составляется из двух четырехугольников. Один четырехугольник окрашивается в красный свет в образ пламени, другой, напоминая зелень и неувядающую свежесть таинственного куста, — в зеленый. В углах иконы и в косяках звезд изображены, во-первых, так называемые тетраморфы, т. е. четыре символические живые существа, виденные в своих таинственных видениях пророком Иезекиилем (*хайот* Иез. 1:10 сл.) и апостолом и евангелистом Иоанном Богословом (Апок. 4:8 сл.): человек, лев, телец и орел, как эмблемы евангелистов, а, во-вторых, также архангелы с усвояемыми им церковным преданием символами: Михаил с жезлом, Гавриил с ветвью благовестия, Рафаил с врачом алавастром и Уриил с огненным мечом, Варахиил с виноградными гроздями, Иегудиил и Салафиил с кадилами. В частности существуют значительные вариации. Иногда, например, в руке Богоматери имеется лестница, прислоненная верхним концом к плечу Богоматери, — знамение того, что Богоматерь возвела человечество от земли к небу, соединила землю с небом, — во исполнение таинственного сновидения патриарха Иакова (Быт. 28:12–13, ср. Ин. 1:51), почему она в песнопениях церковных именуется «Лестницею высокою, юже Иаков виде» (1-я стих. Благовещения).

Насколько же древне изображение Неопалимой Купины? Впервые из иконописных памятников дает это изображение т. н. «Христианская топография» александрийского ученого богослова Косьмы Индикоплевса (VI век). Греческая рукопись этого труда находится в Ватиканской библиотеке под № 699. Перевод ее славянский имеется в Музее Киевской Духовной Академии — рукопись № 94. Таким образом, век Юстиана Великого, составившего известную церковную песнь «Единородный Сыне», может быть, предположительно, назван самую раннюю дату упоминания

в иконографии рассматриваемого священного изображения.

Одна из наиболее древних икон «Неопалимой Купины» находится в московском Благовещенском соборе; по преданию, она принесена в Москву в 1390 году палестинскими иноками и, по преданию же, писана на камне той скалы, где Моисей видел таинственный куст¹⁵.

У нас, к сожалению, нет никаких сведений о почтении иконы «Неопалимой Купины» на месте совершения самого чуда Исх. гл. 3, 2–3, — на Богошественной горе Синае и в находящемся там монастыре св. великомученицы Екатерины. На Афоне скит Ватопед, как показывает самое название, посвящен памяти Неопалимой Купины и празднует Ей 4 сентября. Но чтимую иконою этой обители является другая Богородичная икона — «Утешение» или «Отрада»¹⁶. Весьма широко, напротив, распространено чествование сей святой иконы по Святой Руси. Празднование иконе в нашей Церкви совершается 4 сентября, в день памяти Боговида, пророка и законодателя Моисея, а также в шестую Неделю по Пасхе.

Помимо благочестивого верования нашего народа об избавлении верующих благодатною силою этой иконы Богоматери от запаления огненного, достойна всеобщего благоговейного внимания догматическая идея, выражаемая этою иконою, по святоотеческому ее толкованию. Эта идея касается самых основ христианства.

Современный английский богослов Давид Смиз справедливо рассуждает о таинстве Воплощения: «Христос Вечный Сын Божий, Первообраз человечества, по образу Которого был сотворен человек, был Вторым Адамом... Была потребность, чтобы Второй Адам стал на месте первого Адама, и вступил в борьбу на условиях первого Адама. Это было бы невозможно, если бы Он был рожден в человечество чрез обыкновенное рождение. Тогда Он был бы чадом первого Адама, и имел бы природу, которую грех первого Адама за-

разил и извратил. Он не мог бы быть новым корнем человечества, но просто отростком от старого ствола; Он не мог бы быть новым началом, но просто другим звеном в цепи... Таков *raison d'être* Девственного рождения. Это было новое творение — Иисус (по человечеству) вышел непосредственно из рук Божиих, как вышел первый Адам, и закон наследственности не простирался на Него. Он не имел первородного греха»¹⁷. Эта идея, как мы видели, присуща чуду Неопалимой Купины.

Таким образом, идея бессеменного зачатия и несканзанного рождения нашего Господа в рассмотренном нами видении неопалимой купины выступает в Библии впервые при призвании Моисея, будущего законоположника Ветхого Завета, за несколько веков предвзя более ясное выражение той же идеи у великого пророка Исаии в предсказании его о рождении Еммануила от Девы (Ис. 7:14) и отражение той же идеи у пророка Михея (Мих. 5:2–3).

«Иже во огни купины неопалимыя, древле Моисеем виденныя, тайну воплощения Своего от неикусобрачныя Девы Марии прообразовавый, Той и ныне, яко чудес Творец и всея твари Создатель, икону Ея святую чудесы многими прослави, даровав ю верным во исцеление недугом и в защищение от огненнаго запаления...» (Тропарь чудотв. иконы Богоматери «Неопалимыя Купины»).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Чтение, предложенное на заседании Церковно-Исторического и Археологического Общества при Императорской Киевской Духовной Академии 27 ноября 1913 года.

² Сведения о предмете могут быть почерпнуты из библейских словарей, комментариев на книгу Исход и работ библейско-исторического и библейско-богословского характера, а также из трудов о церковной археологии и иконографии. Назовем некоторые известные труды: а) *словарю D. Schenkel, Bible-Lexicon, Bd. IV (Leipzig, 1872)*. — S. 240–242. *Ed. Riehm, hçèÖòŠirÜÈñNâ@ ÖÛi@ bāÉçãîNâÛi*

- αἰὶ Ὑἱἰἄνῃ, Bd. II (Bielefeld u. Leipzig, 1894, 2A). — S. 1034. T. K. Cheyne, Encyclopaedia biblica, vol. I (London, 1899) — P. 614. I. Hastings, A Dictionary of the Bible, vol. III (Edinburgh, 1901). — P. 349. J. Herzog, Real-Encyclopdie, X, 2, Leipzig, 1882. — S. 307. О. Якуевич и П. Благовещинский, Библейско-библиографический словарь. — Т. II. — (СПб., 1849). — С. 210–211. Прот. П. Солярский, Опыт библейского словаря — Т. II. — (СПб., 1881). — С. 456–457. Архим. Никифор, Библейская энциклопедия. — Вып. III. — (СПб., 1892). — С. 38, и др. б) *Комментарии* на книгу Исход: L. Philippson, Die Irglittische Bibel (Leipzig, 1858), Bd. 1. — S. 307. I. P. Lange. Bibelwerk. Th. II. Die Vyher Exodus, Leviticus, Numeri. (Bielef. u. Lpz, 1868). — S. 7. Г. К. Властов, Священная Летопись. — (СПб., 1878). т. II. — С. 22. Еп. Виссарион, Толкование на паримии, т. I: Паримии из книг Моисеевых. — СПб., 1894. — С. 274–275 и др. в) *Исследования: М. Филарет*, Начертание церковно-библейской истории. — М., 1857. — С. 81. С. Смирнов, Предызображение Господа нашего И. Христа и Его Церкви в Ветхом Завете. — М., 1852. — С. 98. Вл. С. Соловьев, История и будущность теократии. Собр. соч. — Т. IV. — С. 387. См. также «Правосл. собеседник». — 1861. — Т. I. — С. 228–233 и ч. X, Воскресн. чтение, 2. VII. Е. Поселянин, Богоматерь. — СПб., 1909. — С. 564–566. Проф. Д. В. Айналов, Эллинистические основы Византийского искусства. — СПб., 1900. — С. 14–15. 125. А. С. Уваров, Византийский альбом. — Ч. I, вып. I. — М., 1890. — С. 106. Архиеп. Сергий (Спасский), Русская литература об иконах Пресв. Богородицы в XIX в. — СПб., 1900. — С. 19, 40, 51. Проф. Н. Н. Кондаков, Иконография Богоматери. Связь греческой и русской иконописи с итальянской живописью Возрождения. — СПб., 1911. С. Снесарева, Земная жизнь Пресв. Богородицы и описание святых чудотворных икон Ее, чтимых Православною Церковью... СПб., 1891. Сказания о земной жизни пресвятой Богородицы с изложением пророчеств и прообразований, относящихся к Ней, учения Церкви о Ней, чудес и чудотворных икон Ее... Изд. 7-е (Русского на Афоне Пантелеймонова монастыря). — М., 1897.
- ³ Доказательства Божественного достоинства Ангела Иеговы, явившегося Моисею при призвании его (Исх. 3:2 сл.), изложены в нашем исследовании «Ветхозаветное библейское учение об ангелах» (К., 1900. — С. 116–119, 123).
- ⁴ *Флавий Иосиф*. Иудейские древности II, 12, 1 Пер. Г. Генкеля. — Т. I. — СПб., 1900. — С. 114.
- ⁵ *Philonis Judaei omnia, quae exstant, opera*. Francofurti, 1691. — P. 612.
- ⁶ *Midrasch Schemoth Rabba, ubertr. v. A. Wünsche.* — Leipzig, 1882. — S. 34–35.

- ⁷ Ср. у проф. В. Ф. Иваницкого, Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. — К., 1911. — С. 407.
- ⁸ Opera. Francofurti, 1691. — P. 751.
- ⁹ Midrash Shemot Rabba. — S. 35.
- ¹⁰ Св. Иринаея пять книг против ересей (русск. перев. свящ. П. Преображенского. М., 1871), кн. 4 гл. 10, с. 434.
- ¹¹ Вопр. и отв. 6 на книгу Исход. Творения блж. Феодорита, рус. пер. Ч. I. — М. — С. 105.
- ¹² Творения Св. отца нашего Кирилла Александрийскаго. Ч. 5. — М., 1887. — С. 36–37. Ср. у С. Смирнова. Предызображения Господа нашего Иисуса Христа и Церкви Его в Ветхом Завете. — М., 1852. — С. 98. Ср. у проф. свящ. Т. И. Лященко. Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. — К., 1913. — С. 88–90.
- ¹³ Проф. Айдалов. Эллинистические основы византийского искусства. — СПб., 1900. — С. 125.
- ¹⁴ Гр. А. С. Уваров. Византийский альбом. — Т. I. Вып. 1. — М., 1890. — С. 106.
- ¹⁵ В старообрядческом мире существуют также древние изображения иконы «Неопалимая Купины»; на одном из них указывается именованное сложение перстов руки Спасителя: «Тако на чудотворном образе Пресвятыя Богородицы Неопалимая купины, присланном от Синайскаго горы у преподобнаго Пахомия молебная рука». «Поморские ответы». — С. 39.
- ¹⁶ Проф. Н. П. Кондаков. Иконография Богоматери. — СПб., 1911. — С. 165 — 166.
- ¹⁷ Русский перевод статьи Смизса «The virgin Birth» дан Г. С. Зверинским в «Страннике», 1913. — С. 892–899.

К. Б. Сигов

Свидетели Неопалимой Купины: Семья Глаголевых

«Только тогда страдания христианина будут подобны страданиям Христа и спасительны для страдальца, когда он среди страданий сохранит и правую веру, и твердую любовь к Отцу Небесному, вразумляющему бедствиями, а также братскую любовь к ближним, не исключая и врагов своих».¹

Свящ. Александр Глаголев

«Сними обувь твою...»

Приступить даже к краткому слову об удивительном свидетельстве семьи Глаголевых невозможно без припоминания первого правила, первого условия для подобного шага: «сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3: 5).

В наши дни оксфордский патролог, епископ Каллист (Уэр) напоминает об актуальности этого распоряжения, услышанного Моисеем на пути к пылающему кусту. Обувь, поскольку она сделана из кожи убитых животных, — вещь безжизненная, инертная, грубая; по мысли свт. Григория Нисского, она символизирует тяжесть, утомление и смертность, овладевшие природой человека в результате грехопадения². Поэтому слова «сними обувь твою» — по мысли вл. Каллиста, — могут означать: «страхни с себя мертвящий груз повседневности и обыденности; освободись от мертвенности пошлого и механически заученного; пробудись, открой глаза, очисти пути восприятия, смотри и виждь»³.

Страхнуть мертвящую рутину безразличия нам вдвойне трудно после промывания мозгов на протяжении

нии XX столетия. Падение, усугубленное всей технологической мощью человечества, как-будто отбросило нас за черту восприимчивости, отгородило от вещей, достойных удивления. Разве может куст терновника гореть — и не прогорать? Армия пропагандистов «химически доказывала» нам недопустимость в природе таких отклонений («нигде» и «никогда»). О невозможности чего-либо пылающего и неопалимого в подлунном мире сообщали спутники и рапортовали космонавты. Общее огрубение человеческих пяти чувств усугублял жесткий скафандр мировоззренческой цензуры. Избавление от этого идеологического панциря дается нелегко. Но оно дает нам шанс снять нашу привычную «обувь» — мертвую кожу безразличия. Проснуться, как от оклика по имени, открыть глаза и ясно ощутить: «место, на котором ты стоишь, есть земля святая».

Киевскую землю, край первых страстотерпцев Киевской Руси — святых Бориса и Глеба, не удалось окончательно лишить тысячелетней исторической памяти. Глубоким свидетельством о неизгладимом — о том, что никакому насилию оказалось не под силу «стереть с лица земли» — стал путь отца и сына Глаголевых, новомученика о. Александра (†1937) и праведника о. Алексея (†1972).

Не более чем первым, осторожным подступом к этой «земле святой» станет все сказанное далее.

Семя и плод

Александр Александрович Глаголев родился в 1872 году в Тульской губернии в семье священника. По окончании Тульской Духовной Семинарии поступил в 1894 году в Киевскую Духовную Академию. Здесь, в 1898 году получил степень кандидата богословия и право на соискание степени магистра богословия без новых устных испытаний. О своем Учителе, замечательном профессоре-библеисте КДА А. А. Олесницком, авторе фундаментальных трудов «Святая Земля» и «Ветхоза-

ветный храм в Иерусалиме», его благодарный и достойный ученик сказал: «Как академический преподаватель, А. А. Олесницкий отличался замечательным даром передавать свои богатые познания своим слушателям и изумительным терпением в этом деле. Как человек, он владел истинным благородством духа, честностью в высшем смысле слова, смиренностью, доброжелательством ко всем, простотою в обращении»⁴.

В 1900 году А. А. Глаголев защитил в КДА магистерскую диссертацию «Ветхозаветное Библейское учение об Ангелах» — выдающийся труд, привлечший внимание к талантливому библеисту. А. А. Глаголев становится членом Комиссии по научному изданию славянской Библии, принимает участие в издании Православной Богословской Энциклопедии. По приглашению проф. А. П. Лопухина для 12-томной «Толковой Библии» А. А. Глаголев пишет обширные комментарии на 3 и 4 Книги Царств, Книги Товита, Притчей, Песни Песней, пророков Наума, Аввакума, Софонии, Аггея и на Соборные Послания⁵.

Между строк глаголевского послужного списка и библиографии прочитывается лейтмотив его ученых занятий: «...в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!» (Пс. 1: 2).

Размышление о библейском законе: в таком размышлении вослед за первым псалмом Псалтири Глаголев видел преодоление ложной альтернативы — либо «слепое повиновение» закону, либо ослепленный порыв к беззаконию. Революция стремилась стереть со скрижалей человечества все «ветхие» законы. На смену прежним формам права марксисты звали железные «законы истории». Радикалы и консерваторы в это смутное время оставляют забытый путь к воле — воле открыть неведомый простор для ума и сердца «в законе Господнем», законе любви. Но именно этот закон и путь Глаголев называет царским, обличая многообразные «искажения царственного закона любви» (77).

Закон гостеприимства, согласно Глаголеву, выявляет разнообразие конкретных форм библейской премудро-

сти. Деятельное, заботливое гостеприимство Марфы, и сосредоточенное внимание Марии к слову Гостя олицетворяют два типа единого служения. Тенденция противопоставлять их друг другу грозит поляризацией внешнего и внутреннего, практики и теории, духа и буквы, слова и дела. Глаголев утверждает, что они по сути, «как семя и плод», сопряжены: «Внутреннее и внешнее служение наше Богу должны так тесно и неразрывно соединиться одно с другим, как связаны причина и действие, как семя и плод. Так, в евангельском учении, уясняемом св. Церковью, находит разрешение возникавший порою в христианском обществе вопрос о сравнительном преимуществе созерцательного подвижничества во Христе пред деятельным или наоборот»⁶.

Трудности в осмыслении опыта подвижников и праведников XX столетия связаны не только с фактической ограниченностью наших знаний, с исчезновением множества документов, источников и свидетельств. Архивные утраты, обретения и преобразование данных в историческое повествование по сути связаны с иной трудностью. В путях свидетелей «закона любви» неизбежно ускользает от нашего взгляда нечто необъяснимое словом и остающееся «странным». Глаголев указал на эту трудность, приведя слова св. Иоанна Златоуста: «Знаю, что многим сказанное (о любви) покажется странным; причиною — то, что я говорю о предмете, который ныне обитает на небе. Как если бы я говорил о каком-нибудь растении, которое родится в Индии и о котором никто опытно не знает, то я не мог бы вполне объяснить его словом, хотя бы весьма много говорил о нем; так и теперь, сколько бы я ни говорил, я говорил бы напрасно, потому что некоторые не поймут сказанного. Ибо на небе, как я сказал, насаждено это растение. Но если мы захотим, то оно может быть насаждено и в нас. Посему нам и заповедано говорить к Отцу Небесному: *да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли*» (Мф. 6:10) (15–16).

Укорененным в земле «небесным растением» стал для человечества охваченный пламенем терновник,

который Моисей встретил на склонах Синая. Неустрашимая «странность» неопалимого куста бросает свет и на скрижали закона любви, вверенного Моисею. Закон, исполненный любовью, и куст, расцветающий огнем: оба события несут в себе парадоксальность библейской вести. Эта парадоксальность нарушает привычные для нас схемы мышления «эпохи информации». Ни информацией, ни концептом закон любви не является. Сознанию тут как бы не за что ухватиться: ветви закона охвачены огнем.

Свидетели огненной любви своим образом жизни предъявляют предельные требования, перед которыми немощны наши слова и наши школы. Но Глаголев предостерегает нас от поспешных выводов из этого противоречия. Те, о ком он говорил (и чьи ряды он пополнил) открыли особую школу: «как существо Церкви образует союз истины любви и благодати, так и душу братской школы составляют эти животворные стихии» (53). После семидесятилетней разрухи такой образ школы многим покажется утопией. Но Глаголев подчеркивает историческую и эсхатологическую связь школы с церковью: «Эта исконная связь братской школы с Церковью сообщила братскому союзу любви и истины высшее освящение и благодатную силу, делая и школу причастною той непереборимости, неодоленности противными силами, какая обетована и дарована Господом Иисусом Христом Его Церкви» (54).

«Пламень был стертим»

Накануне Первой мировой войны о. А. Глаголев публикует знаменательную работу «Купина неопалимая. Очерк библейско-экзегетический и церковно-археологический»⁷. В ней раскрыто многомерное видение той Встречи, которая предварила вверение человечеству десяти заповедей и Закона: событие «первого Богоявления Моисею, при котором не только состоялось призвание его к пророчеству, но и было открыто ему

великое и священное имя — Иегова (Исх. 3:10–14)». Глаголев цитирует Мидраш: «Почему Бог показал Моисею такое видение? Потому что Моисей именно думал и говорил в сердце своем: «Вероятно, египтяне истребят евреев»; потому-то Бог показал ему горящий, но неопалемый куст» (85).

Ссылаясь на старинное толкование, современный библиист указывает на двоякое значение огня в этом «великом видении»: с одной стороны, уничтожающее его действие, символизирующее грозный гнев Иеговы (ср. Втор. 4, 24); с другой — очищающее и преобразующее действие огня испытаний и страданий (ср. Быт. 15:17; Откр. 3:18), которые Бог посылает отдельным людям, целым сообществам, всему человечеству, призываемым к высшей деятельности.

Гонимый библейский «остаток» человечества, как писал о. Александр, «народ, сжигаемый в «печи железной» (Втор. 4:20) египетского рабства, казался близким к окончательной гибели, огонь мучений охватил его со всех сторон, но совершенно уничтожить евреев он все же не мог» (85). Древние христианские толкователи раскрывают двойной смысл события. Блаженный Феодорит к уже упоминавшимся двум прообразовательно соотношенным парам (куст/огонь, Израиль/Египет) присоединяет третью: «Провозглашается Божия сила и Божие человеколюбие, потому что неугасимый огонь не истреблял сухого куста. Но, думаю, изображалось сим и другое, а именно, что Израиль, против которого злоумышляют египтяне, не будет истреблен, но победит врагов, а также и то, что Единородный, вочеловечившись и вселившись в девическую утробу, сохранит девство неприкосновенным» (86).

Свящ. А. Глаголев особое внимание уделяет тому направлению истолкования, которое развивал св. Кирилл Александрийский. Каков прообразовательный смысл чуда, когда «пламень был стерпим»? На этот вопрос св. Кирилл отвечает: «Огню Священное Писание уподобляет Божественное естество по той причине, что оно всесильно и легко может все побороть; древам

же и траве полевой уподобляет человека, из земли происшедшего... Но как огонь нестерпим для терния, так и Божество для человечества. Впрочем, во Христе оно стало стерпимо: *яко в Том живет всяко исполнение Божества телесне*, как и премудрый Павел засвидетельствовал (Кол. 2: 9)... Итак, огонь щадил терние, и пламень был стерпим для малого и весьма слабого древа; потому что доступно стало человечеству Божество» (87–88).

Купина неопалимая в живом христианском предании является не только высоким предметом для созерцания, а и образцом исполнения, делания, служения. «*Мудрость христианина, — подчеркивает о. А. Глаголев, — выражается पहले всего в исполнении воли и заповедей Божиих; она есть воплощение и осуществление учения Христова в жизни Его последователей, соответствие христианского поведения христианскому исповеданию*» (68). Всей своей жизнью киевский пастырь свидетельствовал о решающем значении слов Спасителя, завершающих Нагорную беседу: «Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне» (Мф. 7:24).

«Служение оправдания»

Оправдание без вины осужденного человека (например, по фамилии Дрейфус или Бейлис) как *исторически* значимое, *мировое* событие — таков новый горизонт человечности, «просвет» на пороге XX века...

В открытие этого горизонта священник Александр Глаголев внес свою лепту: профессор-гебраист Киевской Духовной Академии стал свидетелем защиты Менделя Бейлиса. Избавление от клеветы ни в чем не повинного согражданина, киевского еврея, обрело правовую силу прецедента, обозначило предел беззаконию.

Подсудимый (как это случается и сегодня) пассивно-»бездеятельно» претерпевал то, что на протоколь-

но-тюремном языке именуется «делом». Снятие ложных подозрений и облыжных обвинений, *оправдание человека*: в такой отчетливой правовой форме приобрело широкую огласку, но, по сути, только приоткрыло свою суть то большое историческое *дело*, с которым связано глаголевское имя.

Прямой, «физический» смысл этой инициативы (еще не отчеканенный в правовых формулах) выразил отец Александр Глаголев, когда встал на пути погромщиков, шедших крушить подольские лавки. Тогда с ним вышли против бесчеловечности прихожане храма Николая Доброго, верные своему настоятелю и другу. Но насколько одинок был его путь в последующие глухие годы, вплоть до допросов и гибели в 1937 году?

Настоятель разрушенного храма Николая Доброго не принимал навязываемого ему статуса одиночки, изгоя, «отщепенца» — не следует и нам сводить его дело к «исключению из правила».

Первая мировая война годами фронтовой бойни, миллионами «оптовых смертей» (О. Мандельштам), казалось, изгнала лицо и личность с исторической сцены, заслонила приоткрывшийся горизонт новой человечности. Большевизм и гражданская война навязали тот взгляд на вещи (классы, группы, прослойки), который три четверти века не позволял ни различить размах глаголевского дела, ни вдуматься в его подлинный смысл.

Свидетели правды

Ленинско-сталинские репрессии истребили и бросили в лагеря сотни лучших пастырей Киева, в том числе духовника киевских священников прот. Михаила Едлинского († 17. 10. 1937) и ближайшего его друга, последнего ректора КДА прот. Александра Глаголева († 25. 11. 1937). Но их близкие, друзья, ученики не сгнули в одночасье, их семьи не исчезли в 1937 году.

Свидетелем правды, ключевым свидетелем глаголевского дела спасения людей стал Алексей Александр

рович Глаголев (02. 06. 1902 – 23. 01. 1972). Он принадлежит к поколению последних выпускников КДА.

Алексей Глаголев принимал активное участие в жизни общины новомученика отца Анатолия Жураковского. Четыре года спустя после гибели отца Александра Глаголева в Лукьяновской тюрьме, его сын, Алексей Глаголев, принимает крест служения священника⁸.

С первого дня (точнее, ночи) трагедии Бабьего Яра в Киеве спасительным ковчегом для многих еврейских семей стал дом Глаголевых на Подоле и Варваринская церковь⁹.

«Изгнание, тяжелые работы, даже концлагерь – вспоминал отец Алексей вскоре после войны, – все это не казалось таким страшным, как насильственная смерть, ибо «dum spiro, spero» (пока дышу, надеюсь). Пока человек дышит, в нем теплится надежда на избавление от этой неволи, на спасение и своей жизни, и жизни своих детей и близких. Идти же на расстрел самим, да еще своими руками нести или вести туда же собственных детей и видеть перед смертью, как их оторвут от матери и будут убивать на твоих глазах, – эта мысль была настолько ужасна, что каждый гнал ее поскорее прочь...»¹⁰. Не поддается пересказу путь Глаголевых (через рвы одичания и страха, шаг за шагом) ради избавления от ада неведомых им прежде сограждан.

Праведниками мира провозглашены в Иерусалиме отец Алексей¹¹, матушка Татьяна Павловна, их дети Магдалина Алексеевна и Николай Алексеевич Глаголевы. Свидетельство из первых рук участницы тех событий, дочери отца Алексея и Татьяны Павловны Глаголевых, – воспоминания Магдалины Алексеевны сообщают нам сегодня точный фактический материал, и вместе с ним важнейший элемент данных о деле их семьи: живой дух, который одушевляет его.

Дух подлинного свидетельства освобождает от протокольно-тюремного новояза само понятие «дело» (этот акцент чекистов вошел в частотный словарь диссидентов, а в последнее десятилетие его консервируют архивисты). Здравый смысл и просто здоровое

ощущение неискаленной речи сопротивляются механическому повторению слов, которые Магдалина Алексеевна Глаголева не только берет в кавычки, но и переносит в совершенно иной нравственно-исторический контекст. «До закрытия Киевской Духовной Академии в 1924 г. А. А. Глаголев был там профессором кафедры библейской археологии и древнееврейского языка. Кроме того, он знал 18 классических и европейских языков. И всей своей жизнью он опровергал излюбленные обвинения антирелигиозников в адрес духовенства: невежество, тунеядство, одурманивание народа в корыстных целях и т. д. Машина НКВД поставила задачу уничтожить этого священника и создала «дело» о якобы его «активном участии в антисоветской фашистской организации церковников...»¹².

Отстранение этого набора убийственных «букв» (конденсат атмосферы патологической подозрительности той эпохи) возвращает возможность увидеть лицо человека, ясно запечатлевшееся в памяти его внучки и крестной дочери. Она заботливо отстраняет и другую крайность: неуместное восхваление глаголевского подвига по меркам той логики, для которой «без всяких элементов тщеславия» непредставимо величие исторического дела. Но в том-то и тайна его правды: «Для него характерны смирение и простота. Не та *sancta simplicitas*, о которой говорят в отношении ребенка или простака, много недопонимающего. А простота от мудрости. Мудрость и предельное незлобие — любовь к людям»¹³.

«Предельное незлобие» как новое определение правды — Божьей и человеческой — было явлено в том столетии, когда, казалось, озлобление и злопамятность были возбуждены до предела. От нас эти события требуют того редкостного качества, имя которому стереть не удалось: *непамятозлобие*. Его смысл выходит далеко за рамки психологии. Перемена ума («метанойя») предполагаемая непамятозлобием, — глубже персональной незлопамятности. По сути, речь идет об

изменении основных навыков отношения к миру, к Богу, к людям, к прошлому и к настоящему.

«Никто»? «Ни один человек»?

Злобу дня нас приучают оценивать согласно социологическим опросам «электората». С понятием «масса» играют в пасс ставящие себя вне её или над ней. В приговорах нашему злосчастному прошлому не только журналисты, но и ученые без особых оговорок употребляют слова «все» или «никто». Такие «тотальные» рефлексы (называть ли их суждениями?) в спорах о тоталитарном наследстве, увы, зачастую, даже не ставятся сознанием под вопрос. Проходят годы и десятилетия, но так трудно вырваться из круга огульных приговоров, размашистых обобщений, безоговорочных вердиктов. Всеведение на службе обличительства стало такой расхожей монетой, что как бы не с руки проверить — а не фальшива ли она?

Взвешенность каждого слова и беспристрастная точность суждений в глаголевских воспоминаниях представляет собой некую максиму. В свете её многие привычные элементы словаря придется пересмотреть. Разве возможно, прочитав *такое*, не отказаться от речевых жестов, узурпирующих Божественное всеведение: «они все как один», «все до одного», «никто», «ни один человек» и т. п.? Бросая камень подобных суждений, я не могу не участвовать в сговоре замалчивания (вольно или невольно, но отныне с сознанием дела) поступков и жизни этих свидетелей.

Ответственность и свобода в настоящем, как ни странно, зависят от глубины нашего удивления при встрече с такими поистине дивными людьми: нить живого предания — из уст в уста — так и не удалось разорвать? Тоталитарные машины, с востока и запада калечившие Киев, — так и не перерубили принявшийся здесь тысячелетний корень лозы Иерусалимской?¹⁴

Око начальства проглядело (а наши схемы «тоталитарного человека» продолжают вычеркивать) такую странную личность, которая умудрилась не вступать ни в октябрята, ни в пионеры, ни в комсомольцы, ни, разумеется, в партию, и при этом после войны потрудиться треть века врачом, коллегой доктора Живаго. Типизировать или обобщать здесь, опять-таки, не следует. Невыдуманная подлинность духовной жизни человека «постпастернаковского» поколения сегодня предлагает больше вопросов, чем ответов. И первый вопрос не в биографических перипетиях автора открытых перед нами свидетельств, а в грубости наших социо-исторических методов для их истолкования. Градация грубости, милостью небес, не безгранична.

«Свет из терновника»

Как быть с данными, бросающими вызов нашим теориям? Ум не находит для них места в наших схемах; но ощущению уже явлена мощь реальности неистребимой, одолевшей адовы круги уничтожения и в теории, и на практике¹⁵. Суть дела не упрятали ни в подвалах, ни под сукном: «Мой отец объяснял, что великомученики среди других христианских мучеников, называются так потому, что их не только много мучили, но, умирая в коллизеях, на площадях, они воздействовали своим примером на других и те, в свою очередь, принимали мученическую смерть. У наших мучеников не было свидетелей. Они были лицом к лицу со своими мучителями. Поэтому о них нужно говорить не ради них, а ради живых, подвигая их на добро»¹⁶.

Тоталитарная идея изнасиловать историю «без свидетелей» была отброшена категорической неустрашимостью свидетельских показаний тех, кто «был там», видел и дает видеть происходившее другим. «Видите» — ключевой жест и рефрен в пронзительных строках 40-х годов о Бабьем Яре у Ольги Анстей, духовной дочери о. Алексея Глаголева: «...*Видите* этих старух

в платках, // Старцев, как Авраам величавых, // И вифлеемских младенцев курчавых, // У матерей на руках? // Я не найду для этого слов. // *Видите – вот на дороге посуда, // Продранный талес, обрывки Талмуда, // Ключья размытых дождем паспортов...*»¹⁷.

О том, сколь трудно (но и неизбежно!) это свидетельское служение по самой природе вещей, дело говорит яснее слова и заодно с ним¹⁸.

Глаголевская купина помогает нам яснее различать основные исторические черты нашей смутной, тонущей в анонимной «тени» эпохи. Выделим три направления, требующих дальнейшего подробного изучения и осмысления.

– Преступные режимы были названы своим именем в свете свидетельств об Освенциме и ГУЛАГе.

– Свет свидетельств не только табуировал практику тоталитаризма, но и опроверг ключевое положение его идеологии: *все позволено «без свидетелей»*, без Другого.

– Светом свидетельств пока высвечена только верхушка айсберга тотальных идеологий последних столетий; но с ними подспудно связана масса наших привычных схем, понятий, навыков мышления, — они по инерции *исключают свидетельское измерение мысли* о трагическом рубеже эпох¹⁹.

Опираясь на библейское повествование о перво-свидетеле правды — Аврааме — в XIX веке Киркегор бросил вызов всеохватно-энциклопедическому теоретизированию гегелевского типа. В истолковании дела «рыцаря веры» родилась экзистенциальная философия, переменившая горизонт мысли XX столетия. После искушения миражами глобальных идеологий, мысль XXI столетия остро нуждается в возобновлении контакта с несговорчиво-конкретной реальностью²⁰. В ближайших исторических событиях мы призваны расслышать не заглушаемый ничем разговор Иерусалима и Афин, Синая и Фавора. Опорой в таком деле может сегодня послужить библейская мощь глаголевских деяний.

Жизнь семьи Глаголевых — ближайшее историчес-

кое ручательство о «свете из терновника», обращенном к каждому и сегодня: «Тогда это произошло с Моисеем, а теперь происходит с каждым, кто, как и он, освободился от земной оболочки и воззрел на свет из терновника...»²¹

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Глаголев А, свящ.* Купина неопалимая. — К.: Дух і літера, 2002. — 33. Дальнейшие ссылки на это издание даны прямо в тексте статьи (цифровым обозначением страницы в скобках).

² Gregoire de Nysse. La vie de Moise ou Traite de la perfection en matiere de vertu. — Paris: Les Editions du Cerf, 1987. — Sources chretiennes, 1, 20; 2, 22; *Святитель Григорий Нисский.* О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве добродетели. — М.: Храм Космы и Домиана на Маросейке, 1999. — С. 15, 34.

³ *Каллист, епископ Диоклейский.* Через творение к Творцу. — М., 1998. — С. 7.

⁴ *Глаголев А. А.* Профессор Аким Алексеевич Олесницкий. Некролог // Киевские Епархиальные Ведомости — 1907. — Октябрь.

⁵ См.: Толковая Библия или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. — Изд. 2-е. — В. 3-х т. — Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. — [Репринтное изд.]; Ср.: *Прот. Микола Макар.* Гебраїстика в Київській Духовній Академії та праці прот. Олександра Глаголева // Національний університет «Киево-Могилянська академія» / Магістеріум. Історико-філософські студії. К., 2002.

⁶ *Свящ. А. Глаголев.* Христианская мудрость жизни. Слово в праздник Рождества Пресвятой Богородицы и Софии — Премудрости Божией, произнесено в Киево-Софийском кафедральном соборе 8 сентября 1913 года // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 1, 1914 г. С. IV-V.

⁷ Купина неопалимая (Очерк библейско-экзегетический и церковно-археологический) // ТКДА, 1914. — Т. 1. с. 221-233; эта статья дала общее название книги свящ. Александра Глаголева. Купина неопалимая. — К.: Дух і літера, 2002. — 288 с.

⁸ Рукоположение совершено 20 ноября 1941 г. в г. Кременце Волинской епархии архиепископом Волинским и Житомирским Алексием, блюстителем Киевской митрополии.

⁹ См. *В. Гроссман, И. Эренбург.* «Черная книга», глава «Священник Глаголев». Вильнюс, 1993. С. 372-377.

¹⁰ *Свящ. Алексей Глаголев.* За други своя // Священник Александр

Глаголев, «Купина неопалимая», с. 208.

¹¹ Киев недавно отметил столетие со дня рождения Алексея Александровича Глаголева (родился 2 июня 1901 года в доме, возвращенном недавно Киево-Могилянской Академии по улице Волошская 8/5; здесь установлена памятная доска).

¹² *Магдалина Глаголева-Пальян*. Воспоминания об Александре Александровиче Глаголеве // Вестник РХД № 181, Париж – Нью-Йорк – Москва, 2000. С. 72.

¹³ Там же. С. 75.

¹⁴ После изгнания из Киева во время Второй мировой войны в ключе псалма говорит в стихотворении «На реках Вавилонских» Ольга Анстей:

«Что слова, когда нам запрещен
наш зеленый у Днепра святого
Многохолмный наш Сион...»

¹⁵ См. главу «Протоиерей Александр Глаголев», открывающую книгу «Записки священника Сергея Сидорова». М., 1999. С. 7–15.

¹⁶ *Магдалина Глаголева-Пальян*. Воспоминания об Александре Александровиче Глаголеве // Вестник РХД № 181, Париж – Нью-Йорк – Москва, 2000. С. 76.

¹⁷ *Ольга Анстей*. Собрание стихотворений. Киев: Радуга. 2000.

¹⁸ См. об этом в «Стихе об уверении Фомы» у С. С. Аверинцева: «Что я видел, то видел, / и что осязал, то знаю: / копье проходит до сердца / и отверзает его навеки... / блаженны свидетели правды, / но меня Ты должен приготовить». — Стихи Духовные. Киев, 200. С. 101.

¹⁹ Нашим расчетам с тоталитарным наследием еще предстоит радикальная трансформация, аналогичная той, которую произвело в высшей математике открытие «бесконечно малых величин».

²⁰ См. *К. Б. Сигов*. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке // Альфа и Омега № 32, 2002. С. 204–219.

²¹ *Святитель Григорий Нисский*. О жизни Моисея Законодателя, с. 35.

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ РСХД



Н. СТРУВЕ

РСХД как пророческое явление в Церкви*

Немного громкое название доклада обязывает, оно может показаться парадоксальным. С одной стороны пророчество, с другой, как подчеркнул в своем выступлении Виктор Котт, — такая малочисленная организация, как Русское студенческое христианское движение (оно и себя ощущало незначительной горстью). Впрочем, количество далеко не всегда определяющий фактор. И один человек, и ничтожная горсть могут иной раз сделать многое, а толпа, как правило, почти ничего. Пророческое явление в Церкви я понимаю как напряжение между институциональным аспектом Церкви и внутренним ее обновлением, появлением в ней чего-то неожиданного, нового, творческого, что изнутри взрывает институциональные рамки, какими бы сакральными они ни казались. И даже чем сакральнее институт, а тем самым неподвижнее, тем более он нуждается в творчески-пророческих явлениях. Тут, собственно,

* Запись доклада, прочтенного на научно-богословской конференции Свято-Филаретовской школы «Духовные движения в народе Божьем» 2–4 октября 2002.

имеет место неизбежная диалектика между статикой и динамикой. Началась она с апостольских времен. Как подчеркнул один протестантский богослов (кажется, проф. Лейба), Христос избрал, учредил двенадцать апостолов; один из них предал, и апостолы восполнили образовавшийся вакуум и восстановили как бы освященное Христом число. Но не успели они это сделать, как появился наряду с двенадцатью, причем вровень с корифеем апостолов — тринадцатый, взорвавший кажущуюся незыблемость института. В этом факте — прообраз пророчества как явления в Церкви, того нового, взрывчатого, что появляется неожиданно, как бы вопреки нормальному течению событий. Ведь так было складно и четко: 12 апостолов. Нет, понадобился тринадцатый...

Пророческим явлением в IV веке было монашество, как ответ на признание Церкви государством с неизбежно последовавшим за ним общим расслаблением, о чем так красочно говорил св. Иоанн Златоуст. Но само монашество в разные времена, в свою очередь, превращалось в институт, в экономическую силу, почти в сословие. Правда, будучи изначально явлением эсхатологическим, оно порождало изнутри противоядие самому себе в разных формах (отшельничество, нестяжательство и т. д.). Ближе к нам, таким пророческим явлением в монашестве было русское старчество, чье основное значение было открыть двери монастыря миру. К началу 20 века старчество себя уже исчерпало, и Сергей Дурылин, после посещения многих монастырей, включая Оптину, вздыхал: «мир слишком забыт».

А вот, в тех же первых годах 20 столетия, появилось нечто новое, небывалое, чему из-за революции суждено было развиваться вне России: христианские движения молодежи. Сначала оно зародилось около церковных стен, затем и внутри их. Но самое понятие церковных стен относительно. У Церкви, несомненно, есть границы, но они не должны быть наглухо закрыты. Первый толчок пришел с протестантского Запада, что вызывало потом, даже когда Движение опра-

вославилося, негодование консервативно и замкнуто настроенных церковников. Не пора ли признать, что здоровые семена, посеянные с Запада, могут дать прекрасные всходы на восточной православной почве? На Западе, в Америке поняли, что в 20 веке молодежь, в первую очередь студенчество, уже играет движущую роль в умственных, общественных и политических событиях, а в дальнейшем эта роль только укрепитя. И протестанты со свойственным им миссионерским рвением сделали из этого соответствующие выводы, создали Христианский союз молодых людей, и сразу после и молодых женщин (Young Men Christian Association, в аббревиатуре YMCA, Young Women Christian Association-YWCA), не ограничились Соединенными Штатами, перекинулись на Запад, докатились до России и даже до Китая. Не урок это для нас, православных? Хотя в России как раз студенческая молодежь активнейшим образом влилась в политику и в революционное движение, Церковь не обратила на этот процесс должного внимания. Связанная государственной опекой, она в этом отношении оказалась в параличе. Роль ее здесь сводилась слишком часто к обязательных для учащихся исповеди и причастия независимо от их веры. Припоминаю рассказы известного земского деятеля и кадета В. А. Оболенского о том, как студентом он пошел в обязательном порядке на исповедь. Его спросили: а ты веруешь? Он ответил: «весьма сомневаюсь», но исполнению обрядов был вынужден подчиниться. Такое казенное отношение к чужой совести надолго, если не навсегда отдалило его от Церкви. Того нового социологического и общественно-института, каким стало студенчество во второй половине XIX века, Церковь не заметила. А смелые попытки отдельных молодых лиц — я имею в виду Братство христианской борьбы, в котором участвовали Ельчанинов, Флоренский, Свенцицкий — преследовались в уголовном порядке. Поэтому не удивительно, что инициатива пришла с Запада. Общество «Маяк» было создано в 1900 году в Петербурге, как гласили

статуты, «для содействия молодым людям в нравственном, умственном и физическом развитии», но деятельность его была направлена почти исключительно на молодежь с низшим образованием. Хотя «Маяк» был прямым порождением УМСА, в его лекционной программе участвовало более десяти петербургских православных священников, среди которых выдающиеся, как Орнатский и Соллертинский. Десятью годами позже, под прямым воздействием генерального секретаря УМСА, Джона Мотта, одного из крупнейших религиозных деятелей 20-го столетия (удостоенного в 1946 г. первой Нобелевской премии мира) — возникли в разных университетах библейские кружки по принципу интерконфессионализма, без определенной связи с какой-нибудь конфессией, включая и Православную Церковь. Но семя, посеянное Моттом, произросло в России и после революции. История этих кружков еще не написана, о них осталось совсем мало материалов, поскольку вскоре они перешли на нелегальное положение. Но известно, что в эти трудные годы эти кружки пошли по пути к оцерковлению, а один из главных их возглавителей, Евгений Амбарцумов, стал православным священником и погиб мученической смертью. В своем докладе О. Генисаретский выдвинул понятие «веяние»; не отрицая его, я нахожу его слишком зыбким и предпочитаю ему понятие семени. Русское студенческое христианское движение выросло не столько из скрещения разных веяний, сколько из скрестившихся, при определенных обстоятельствах, разнородных семян. Необходима была и поливка. Вехой в становлении за рубежом Движения был в 1922 году опять-таки протестантский Всемирный съезд студенческой федерации, собравшийся в далеком Пекине. На нем оказалось два бывших члена российских христианских кружков и начинающий мыслитель Лев Александрович Зандер; по дороге в эмиграцию на Запад они заручились для дальнейшей деятельности поддержкой Мотта. Одновременно в разных балканских столицах, в частности в Белграде, возник ряд студен-

ческих кружков, посвятивших себя изучению Писания и богословия (особо здесь следует отметить роль семьи Зерновых). Пекинская инициатива, наличие этих кружков, затем высылка в том же 1922 г. лучших представителей православной интеллигенции — совокупность всех этих условий привели в 1923 г. к историческому Пшеровскому съезду в Чехии, который В. В. Зеньковский назвал «Пятидесятницей русской эмиграции» (не всей, но творческой ее части). На этом съезде и образовалось Русское студенческое христианское движение, и на нем же были заложены те основные начала, благодаря которым оно может быть названо пророческим. На съезде прозвучали два пророческих голоса: Николая Бердяева (а rebellious prophet, пророк-бунтарь, как его назвал американский его биограф Дональд Лаури) и великий религиозный гений, о. Сергей Булгаков. Оба сошлись в своих выступлениях на краеугольном понятии, теперь уже кажущемся самоочевидным, — об ответственности за Церковь каждого ее члена. «Церковь вступила в такой период ее исторического существования, когда ответственность за жизнь Церкви будет падать на каждого ее члена». Этот призыв Бердяева о. Сергей Булгаков повторил в своем вдохновенном выступлении, но вне всякой исторической зависимости: каждый, когда бы ни было и где бы ни было, призван принять на себя ответственность за судьбы Церкви. Тем самым, как свидетельствуют участники съезда, «пала вековая стена между мирянами и духовенством». Церкви возвращалось ее основное свойство, ее сущность — быть народом Божиим, где служения различны, но все онтологически равны и в равной мере ответственны за Церковь. В. Зеньковский, тогда еще мирянин, писал: «...в Пшерове исчезла тема «мы и Церковь», взамен ее родилось сознание «мы в Церкви». Мы прикоснулись к этой тайне, мы вобрали в себя эту тайну». Можно сказать еще радикальнее: родилось сознание, что «Церковь — это мы», взамен прежнего обывательского или клерикального «Церковь — это епископы, священство». Ведь дей-

ствительно была вековая стена между мирянами и священниками, да и само понятие «мирянин» довольно сомнительно по своему смыслу. По Далю, мирянин — это человек, житель сего мира, светский, не духовный, «человек суетный, живущий в свете и по-светски». Вот какие мы миряне! Получается, что подавляющее большинство членов Церкви живет в суете, не духовно. Русская поговорка, правда, пыталась это восприятие исправить: «чернецы из тех же мирян, а и миряне Божьи люди». Жаль, что слово *лаикос* (от греческого *лаос* — народ) никак не вошло в русский язык, его даже нет в словарях. Любопытно, что на Западе, по еще большей тенденции к клерикализации, слово *лаик* означает не член народа Божьего, а обратное, нечто совершенно мирское, чуждое, если не антагоничное Церкви.

Сознание, что Церковь — это мы, было не благим пожеланием, не постулатом, а реально воплощалось в жизни Движения, и не только со стороны мирян, но и духовенства, чему способствовали такие выдающиеся пастыри, как митр. Евлогий, епископ Сергей (Королев), о. Сергей Булгаков, о. Сергей Четвериков, о. Александр Ельчанинов и др. От Пшеровского съезда до книг о месте мирян в Церкви прот. Николая Афанасьева (кстати, бывшего на съезде и вышедшего из движенических кружков) пролегает прямая нить. Но эта установка вызвала и первый откол от Движения: под давлением консервативного епископата, руководитель кружка в Белграде, П. Лопухин, стал настаивать на непосредственном подчинении церковной власти, что повлекло распад кружка.

В докладе о. Сергия Булгакова прозвучала и вторая основная установка Движения (вытекающая непосредственно из первой), которую он определил как «осознание новой евхаристической эпохи», осознание Литургии, согласно ее этимологическому значению, как «делание всего народа». На Пшеровском съезде, спонтанно и даже неожиданно для организаторов, Литургия служилась каждый день, с общей исповедью и общим причастием. И опять скажем, от Пшеровского съезда

до книг о Евхаристии о. Александра Шмемана пролегает прямая нить, и здесь, как и в других областях, сначала был опыт, погружение себя во всю глубину и тайну церковности, а потом уже теоретизирование.

Третья установка, выдвинутая о. Сергием, было утверждение вселенскости Православия. Из этого, казалось бы, банального положения вытекали важнейшие последствия. Вселенскость Православия обязывало свидетельство о нем перед инославным миром. Но свидетельство предполагало и живое, братское общение с западным христианством. В Пшерове была раз и навсегда установлена правильная экуменическая перспектива: при полной верности Православию признание духовных ценностей, накопленных на Западе, и даже больше — проверка исторического Православия через сравнение с западным опытом. Тем самым православие оберегалось от запертости, провинциализма, филетизма и прочих сужений, но что и немало важно, от недобрых чувств к братьям по вере. Второе последствие утверждения вселенскости не менее существенно: оно предполагало, что Православие не сводимо к России, к Русской Православной Церкви, оно древнее, шире и выше одного из его исторических воплощений. Это не помешало Движению сделать очень многое для России и русской культуры. С самого начала возникли кружки по изучению России, в 1942 г. члены Движения Латвии и Эстонии, были первыми работниками в Псковской миссии и многие из них заплатили за свой миссионерский пыл мученической смертью, а в 60 и 70-е годы не случайно именно движенцам (в частности, Кириллу Ельчанинову) удалось — воздушными путями — войти в творческий контакт с религиозным пробуждением в СССР и прийти ему на помощь. И тем не менее национальное начало в Движении всегда было вторичным, подчинено единому на потребу. И это тоже оттолкнуло от него некоторые круги. Вместо честной полемики они стали давать движенцам клички: экуменисты, еретики, жидомасоны...

Наконец, третье последствие вселенскости: Цер-

ковь не есть самодовлеющая единица, отгороженная от жизни. Исходя из ее сердцевины, из Евхаристии, она должна пронизывать лучами благовестия все сферы человеческой жизнедеятельности, она должна быть тем, что О. Генисаретский назвал деланием. О. Сергей Булгаков пустил в ход (впервые употребив его в диалогах «На пиру Богов») термин оцерковление, который и стал одним из лозунгов Движения. Не в том смысле, что все области жизни войдут в Церковь, а что они должны и могут быть пронизаны ее лучами. Наиболее подвластна оцерковлению область семьи, и в недавнем выступлении в Киеве на тему о браке, я мог свидетельствовать, что и в 30-х годах и в 50-х (десятилетия наибольшей активности Движения) движеньцы показали на деле осуществимость дружных и крепких браков.

На Пшеровском съезде был затронут вопрос о соприродности Православия и культуры, точнее, его решение было на нем образно явлено, когда на крестном ходе после богослужения иконы несли Н. Бердяев, П. Новгородцев, П. Б. Струве, уж не говоря о выступавших докладчиках: Булгакове, Карташове... Развитию этой ставшей краеугольной для Движения установки посвятил себя бывший в течение 50 лет бессменным председателем Движения Василий Васильевич (с 1942 года, отец Василий) Зеньковский. Он призывал Движенцев участвовать в построение православной культуры, столь блестяще начатом в XIX столетии. Призыв этот молодых движенцев смущал – как это строить культуру, да еще православную, в странах Запада, но мы понимали, что он имел значение сверхвременное и относился не меньше, чем к нам, к будущей свободной России.

Все четыре выделенные нами установки Движения можно объединить одним словом – свобода. Русской Церкви в изгнании была предоставлена небывалая, беспрецедентная свобода: от опеки государства, как и от гонений, от давления общества и быта. Не все члены Церкви могли распознать этот дар и знак Бо-

жий, не все этой свободой воспользовались. Многие от испытанных потрясений обратили свой взгляд в одно только прошлое, другие ощутили апокалипсический испуг — и в том, и в другом случае это обернулось отказом от истории. А в Движении и его окружении, благодаря провозвестникам свободы, от митр. Евлогия, о. Сергия Булгакова до матери Марии и Бердяева, поняли, что Церкви предоставлена уникальная возможность и ответственность. Даже как организация, Движение было предельно не оформлено, «движенцем» считали себя не потому, что платили членский взнос, а потому что разделяли его установки и пытались согласно этим установкам жить. Движенцем нельзя было перестать быть, что влекло за собой и некоторые проблемы, так как оно рисковало тем самым уже не быть чисто молодежным. Даже статуты Движения были нарочито неопределенны. Иногда пытались Движению навязать идеологию, от чего о. Василий Зеньковский и другие мудро отказывались. У Движения не должно и не могло быть никакой своей, особой идеологии, помимо своих христианских, церковных установок.

В начале нашего выступления мы напомнили о разных и исключительных условиях, которые позволили возникнуть Движению. Эти условия уже не повторяются. Революция и эмиграция в прошлом, того цвета интеллигенции, пришедшей ко Христу и воцерковившейся, которая вдохновляла Движение, уже нет. Однако те основные установки, которые Движение воплощало в жизни и которые были зафиксированы в трудах, остаются незыблемыми и необходимыми в любых условиях и в любые времена, а в наши дни больше, чем когда-либо. В этом пророческое значение Движения.

О Движении

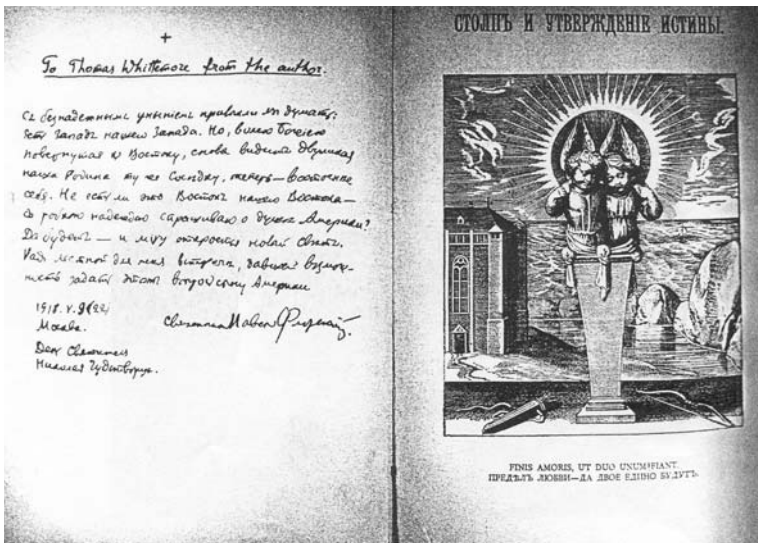
*Из интервью Святейшего Патриарха Алексия II
газете «Известия», 10 декабря 2002*

Мои родители были деятельными участниками православной церковной и общественно-религиозной жизни Таллина, участвовали в Русском Студенческом Христианском Движении. Руководил ими выдающийся проповедник протоиерей Сергей Четвериков. Надо сказать, что активность Церкви в жизни русского расcеяния была в те годы столь велика, что даже превосходила дореволюционный российский уровень. Особое внимание уделялось молодежи. Очень точно, вспоминая то время и свое участие в РСХД, архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) назвал тот период «религиозной весной русской эмиграции», ее лучшим ответом «на все то, что происходило в то время с Церковью в России». А моему отцу посчастливилось даже быть делегатом пятого съезда РСХД. Впоследствии, после установления советской власти в Прибалтике, многие из его сподвижников были расстреляны и сосланы в лагерь.

АРХИВ



В Парижской византийской библиотеке имеется экземпляр *Стола и утверждения Истины* отца Павла Флоренского, подаренный автором известному американскому византиноведу и другу России, Томасу Уиттимоору (Thomas Whittimore). На форзаце имеется рукой Флоренского пространная дарственная надпись, которую мы приводим здесь целиком. И в наши дни, 80 лет спустя, она не потеряла своего историсофского значения.





To Thomas Wittemore from the author

С безнадежным унынием привыкли мы думать: есть Запад нашего Запада. Но волею Божиею повернутая к Востоку, снова видит двуликая наша родина ту же соседку, теперь — восточнее себя. Не есть ли это Восток нашего Востока — с робкою надеждою спрашиваю о душе Америки? Да будет — и миру откроется новый свет (неразб.) лестной для меня встрече, давшей возможность задать этот вопрос сыну Америки.

9 (22) мая 1918

Москва,
День Святителя
Николая Чудотворца

Священник Павел Флоренский

ХРОНИКА



Конференция, посвященная о. Павлу Флоренскому

13 и 14 марта 2002 г. в Институте истории естествознания и техники Российской Академии наук состоялась конференция, посвященная отцу Павлу Флоренскому в связи с 120-летием со дня его рождения. Конференцию подготовил комитет в составе Д. А. Баюка, С. С. Демидова, В. С. Маргаритова и А. Н. Паршина.

Состоялось три заседания. Перед началом первого, утром 13 марта, была отслужена лития памяти о. Павла. Заседание было посвящено вопросам биографии Флоренского и изучения его наследия (доклады игум. Андроника, П. В. Флоренского и А. С. Горелова). Вечернее заседание в тот же день состояло из докладов философской направленности (докладчики — С. С. Хоружий, В. А. Шапошников, С. М. Половинкин и В. П. Троицкий). Вопросы, связанные с работой о. Павла в различных областях знания, рассматривались в выступлениях второго дня конференции (доклады А. Н. Павленко, Д. А. Баюка и А. Н. Паршина). Она завершилась круглым столом, где все присутствующие могли высказать свои взгляды на творческое наследие Флоренского.

Игум. Андроник (Трубачев) говорил в своем докладе о церковном служении о. Павла в 20-е годы прошлого века. В существующей литературе сложилось мнение, что в 20-е годы о. Павел отошел от церковного служения, сосредоточившись на работе в светских учреждениях. Доклад разрушает это представление. Хо-

тя в силу обстоятельств объем непосредственного церковного служения о. Павла сузился, но он его продолжал, а по своему значению оно может быть оценено даже выше, чем дореволюционное.

Докладчик подробно рассмотрел следующие направления этого служения: 1) работа в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры и сокрытие главы преподобного Сергия (1918–1921), 2) служение в храме равноапостольной Марии Магдалины, убежища сестер милосердия в Сергиевом Посаде (1918–1922), 3) сослужение в московских храмах (20-е гг.), 4) церковно-педагогическая деятельность: лекции по философии культа (май-июнь 1918), Даниловская Академия (осень 1918), лекции и проверка сочинений в Московской Духовной Академии и на Петроградских богословских курсах (1921–1927), 5) лекции и беседы об имяславии в Москве (начало 20-х гг.), 6) критика обновленчества (начало 20-х гг.), 7) каноническая верность патриарху Тихону, митрополиту Петру и митрополиту Сергию, 8) богословское творчество, обосновывающее онтологическую ценность иконы и слова.

Доклад П. В. Флоренского «Символизм жизни П. А. Флоренского и эволюция восприятия его творчества» содержал описание рода Флоренских в связи с их занятиями наукой. Род начинается с пассионария — члена семьи рвущего установившуюся в ней традицию и направляющего ее на совершенно иной путь. Таковым в семье Флоренских стал дед отца Павла — Иван Андреевич Флоренский, отвергнувший традиционную для семьи духовную карьеру, получивший медицинское образование и ставший лекарем.

В докладе А. С. Горелова «Восприятие личности и творчества Павла Флоренского в Италии» были приведены интересные данные о знакомстве итальянского общества с творчеством о. Павла, о переводах его произведений на итальянский язык, начиная с «Столпа и утверждения Истины» в 1974 г.; об организации конференций, посвященных Флоренскому, среди кото-

рых была весьма представительная конференция в Бергамо 1988 г.; об изданиях многочисленных работ и монографий об о. Павле и его трудах. Итальянские исследования о Флоренском существенно отличаются, как по объему, так и по направленности, от издающегося об о. Павле в России, где доминируют работы критического и исторического характера и мало трудов, развивающих идеи Флоренского. Докладчик выделил два основных слоя итальянской среды, в которых проявляется интерес к творчеству Флоренского. Первый — это религиозные круги, второй — интеллектуальные круги «левого» толка, интересующиеся такими областями русской культуры, как филология, семиотика, художественный авангард.

Философские доклады начались выступлением С. С. Хоружего «Принципы неоплатонизма в конкретной метафизике отца Павла Флоренского». В нем автор рассмотрел неоплатонические влияния в русской религиозной философии в связи с философским осмыслением имяславия в первой четверти XX века. По его мнению, принятие основного имяславческого тезиса, что Имя Божие есть Божественная энергия или что в Имени Божьем присутствует Божественная энергия с необходимостью влечет, что всякий акт явления Имени (его начертания или проречения) есть акт синергии, соединения человеческой и Божественной энергий.

Устойчивость и воспроизводимость возможны только, если в акте синергии участвует и человеческая (тварная) сущность. Ведь энергии человека, по самой своей сути, переменчивы и подвижны. Таким образом мы приходим к такому соотношению между тварными (конкретно, человеческими) энергией и сущностью, которое характерно для неоплатонизма. Оно, согласно докладчику, состоит в том, что сущность и энергия онтологически равносильны, взаимно влекут и взаимно содержат друг друга¹.

Далее утверждалось, что это соотношение принципиально отличается от того, как соотносятся тварные энергия и сущность в практике исихазма и богословии

св. Григория Паламы. Согласно последнему, в акте синергии, соединения человеческой и Божественной энергий, человеческая энергия обретает автономию от сущности. Такое соединение не может быть устойчиво пребывающим и всегда доступным.

С. С. Хоружий обосновал свое решительно негативное отношение как к богословским построениям самих имяславцев, так и к философской интерпретации имяславия в трудах о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова и А. Ф. Лосева.

Доклад В. А. Шапошникова «Математика и платонизм в мировоззрении Павла Флоренского» начинался утверждением, что в творчестве о. Павла соединяются платонизм и экзистенциально-персоналистское направление. Докладчик стремился показать, как сочетается у Флоренского центральные категории персонализма (личность) и платонизма (идея). Идея сверхвещна и сверхличностна, она — «начало и вещи и личности». Идея является нам как Число и как Имя. Идея, явленная в космосе, т. е. в вещах, есть Число; идея, явленная в сфере духа, т. е. личностях, есть Имя. Между числами и именами есть определенное соответствие и симметрия. Описывая взаимосвязь своих конкретных категорий (в работе «Имена»), Флоренский использует образы органические — образ кровеносной системы или образ дерева. Имена и Числа связаны в единый живой организм. Они вырастают из единого корня (Идея). Другой важнейший круг образов связан со светом. Числа и Имена взаимно просвечивают, видны друг через друга. И Числа и Имена для о. Павла отнюдь не только абстракция. Прежде всего, они — нечто живое и конкретное. О. Павел сближает Идеи с Ангелами. Теория чисел и теория множеств, как и ономотология, оказываются тесно связаны с ангелологией. Даже в биографических и генеалогических исследованиях Флоренского встречается такие математические структуры, как деревья и сети.

Это выступление вызвало резкие критические замечания С. С. Хоружего.

В докладе С. М. Половинкина «Теодицеи Лейбница и о. Павла Флоренского» было отмечено традиционное построение теодицей обоих мыслителей на основе представления о свободной воле человека. По мнению докладчика, Лейбниц лишь провозглашает свободу, фактически отрицая ее. По Лейбницу, свобода во всех ее смыслах — случайность, самопроизвольность, «лишенность только принуждения», — сводится к предопределению. Флоренский формулирует антиномию провидения Бога и свободы человека. Однако провидение Божие и свобода твари составляют, в своей антиномии, один догмат — догмат о любви Божией к твари, имеющей свою основу в идее о Боге-Любви, т. е. о Троиединстве Божества. Выступление С. М. Половинкина вызвало живую дискуссию и ряд критических замечаний участников конференции.

Более специальным вопросам был посвящен доклад В. П. Троицкого «Идея П. А. Флоренского об «индивидуальности» чисел и перспективы вычислительной техники». В письме 1937 г. из лагеря Флоренский, приводя список наиболее важных своих достижений, упомянул и «индивидуальность чисел (число-форма)». Лишь две части «Пифагоровы числа» и «Приведение чисел» из предполагавшейся работы «Число как форма» были опубликованы. Их анализу была посвящена первая часть доклада. Затем автор рассказал о ряде направлений вычислительной техники и теории кодирования, где возникают конструкции и алгоритмы, сходные с построениями работ Флоренского.

Возможность такого развития в сферу, как теперь говорят, информатики отчетливо понималась и самим о. Павлом.

В докладе А. Н. Павленко «Возможность техники: взгляд из Лавры и голос из Марбурга» были сопоставлены философские взгляды на онтологическую основу и сущность современной техники богослова о. Павла Флоренского и философа Мартина Хайдеггера. Согласно взглядам обоих философов, i) сущность «техники» не сводима к своим проявлениям — технологиям,

инструментам, продуктам, ii) исток техники коренится не в «человеке», но в бытии, следовательно, iii) «техника» не создается человеком, но открывается им.

Соображения, изложенные в докладе, разрушают, по мнению автора, предрассудок, разделяемый частью историков русской философии, согласно которому о. Павел Флоренский и Мартин Хайдеггер — «совершенно разные мыслители», и обосновывают существенную близость их взглядов именно в онтологической сфере.

Д. А. Баяк в докладе «Космология Флоренского» отметил, что космология занимает особое место в философии Флоренского. Окончание эпохи, именуемой Новым временем, было ознаменовано, по Флоренскому, революцией в физике начала XX века. Она должна была с неизбежностью повлечь замену космологических представлений: если революция XVII века подразумевала переход от замкнутого и конечного космоса к бесконечной открытой вселенной, то начинающееся «новое средневековье» предполагало возвращение к конечному космосу с неподвижной Землей в центре.

Однако новые математические и физические идеи давали новое содержание старой идее. Раскрывая ее в работе «Мнимости в геометрии» на примере, в частности, путешествия Данте, Флоренский дает повод обратиться к традиции геометрических интерпретаций «Божественной комедии», восходящих к XIV веку и привлекавших такие умы, как Кристофоро Ландино и Галилео Галилей. На основании пространственных толкований Флоренским абстрактных математических идей докладчик реконструировал топологию замкнутого космоса и связал космологию Флоренского с его социологическими и символическими концепциями.

Доклад А. Н. Паршина «Имяславие и вопросы языкознания» начался с обсуждения роли разных направлений в языкознании в спорах начала прошлого века вокруг имяславия. Затем докладчик рассмотрел статус современного языкознания как описательной науки в сравнении с такими науками, как химия и биология. Последние начинали как чисто описательные науки,

однако впоследствии обнаружили стоящие за многообразием наличного материала «ноуменальные» структуры. Было высказано предложение использовать богословские представления об имени и вообще о слове для подобного развития науки о языке. Обсуждались такие вопросы, как связь умопостигаемого тварного мира и пространства языка, существование имен во времени или (тварной) вечности, возможная роль богословских образов Дерева и Света в понимании природы слова. Последнее развивает некоторые идеи имяславческих работ о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова².

Состоявшийся в конце конференции круглый стол привлек внимание многих участников. Затрагивались вопросы, поднятые в докладах. Так, большой интерес и многочисленные критические замечания вызвал доклад С. С. Хоружего, но, к сожалению, отсутствие докладчика несколько ограничило возможности дискуссии.

В качестве важного поучительного сдвига последнего времени было отмечено, что начали появляться не только биографические и критические исследования о Флоренском, но и работы с развитием его идей. Во многих выступлениях высказывалось пожелание сделать такие встречи регулярными. Хотелось бы надеяться, что после некоторого затишья во второй половине 90-х гг. интерес к русской религиозной мысли, и в частности к трудам о. Павла Флоренского, будет увеличиваться и их изучение перейдет на качественно новый уровень.

С. ФАДЕЕВ

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Более подробно эти соображения изложены в работе докладчика «Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской Школы христианского неоплатонизма», см. <http://www.religion.russ.ru>, апрель 2002 г.

² Подробнее эти соображения изложены в работе докладчика «Свет и Слово (к философии имени)» в сб. «Имяславие (антология)» (Под ред. Е. С. Полищука и С. М. Половинкина). М.: Факториал, 2002.

Киев-2002

С 18 по 24 сентября в Киеве проходила вторая международная конференция по теме семьи и школы в современном обществе (Образование и семья в постатеистических обществах), организованная совместно Киево-Печерской Лаврой и университетом Киево-Могилянская Академия, при участии Киевской Духовной Академии и Семинарии и Педагогического университета, а также Православного педагогического общества, объединения «Истоки» и Ассоциации «Купина Неопалимая». Перечисление организаций-участников указывает на важную, если не основную, особенность этой конференции — объединение православной иерархии, профессуры и студентов духовных и светских высших школ, преподавателей воскресных школ, представителей церковной интеллигенции и студентов в одном значительном общем деле. Некоторая разнонаправленность и разноуровневость докладов — от богословских докладов и дискуссий до рассказа об опыте работы в воскресных школах — была живым свидетельством нынешней жизни православных христиан не только в современной Украине, но и за ее рубежами.

Проходила конференция в стенах Киево-Печерской Лавры, открывал конференцию предстоятель Украинской Православной Церкви Блаженнейший Митрополит Владимир, что само по себе во многом определило направление и дух конференции. Доклады, сообщения, дискуссии «круглых столов» — все проходило под благодатным осенением Лавры, ее святости и красоты: купола восстановленных и обновленных храмов, непосредственная близость пещер, неиссякаемый поток паломников и богомольцев, множество цветников, потрясающая чистота и порядок. Для иногородних и международных участников конференции восприятие этой атмосферы Лавры усиливалось тем, что проживали они во время конференции в гостинице в самой Лавре.



Конференция в Киеве «Образование и семья
в постатеистических обществах» (18–24 сентября 2002).

Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра.

Крестовоздвиженская церковь.

Слева направо:

о. Михаил Шполянский (за ним слева о. Филарет), о. Владимир Зелинский, Вероника и Николай Лосские, (за ним Дмитрий Болгарский и о. Андрей (Дудченко), Пресвященнейший Митрофан (Юрчук), епископ Переяслав-Хмельницкий (за ним справа Константин Сигов), Никита Струве (за ним справа о. Анатолий Затовский), Ольга Раевская-Хьюз

Очень живой и удачной стороной конференции была презентация нескольких книг, выпущенных издательством «Дух и литера» при Киево-Могилянской Академии, устроенной директором издательства К. Б. Сиговым, председателем организационного комитета и движущей силой всей конференции.

Были представлены следующие издания: «Богословие добрососедства» (2002), сборник статей митрополита Минского и Слуцкого Филарета, «Православное богословие на рубеже эпох» (2002) епископа Подольского Илариона, «Объятия Отча» (Очерки по истории Почаевской Лавры) (изд. Почаевской Лавры, 2000) свещ. Владимира Зелинского и «Вестник РХД» в связи с выходом 184 номера (2002) журнала. Презентации дали возможность непосредственного общения с авторами, а в случае «Вестника» — с его многолетним редактором Н. А. Струве.



Презентация Вестника:
(слева направо): митроп. Минский Филарет, Н. Струве,
С. Аверницева, О. Раевская-Хьюз, Н. Н. Косицкий

Несколько сессий конференции, более конкретно обращенных к студенческой аудитории, были проведены в огромной аудитории Педагогического университета им. М.П. Драгоманова (одним из докладчиков здесь был Н. В. Лосский, сравнивший воспитание в постатеистическом обществе и в секулярной среде Западной Европы), а также в актовом зале университета Киево-Могилянской Академии. Здесь был проведен круглый стол «Образование и семья в европейских традициях», где, среди прочих, выступили с докладами посол Франции Филип де Сюрмен и посол Германии Дитмар Штюдеман. Здесь же, в переполненном студентами зале, читал лекцию «Священное Предание Ветхого Завета в христианской перспективе» С. С. Аверинцев, затем отвечавший в течение часа на вопросы. Профессор *honoris causa* Академии, Аверинцев хорошо знаком академическому Киеву: в издательстве «Дух и литера» вышли его «София-Логос». Словарь (1999, 2001) и «Стихи духовные» (2001).

Не пытаясь передать всю многогранность обсуждения темы конференции, укажу на тот стержень, с которым так или иначе соотносилось все, о чем говорили многочисленные докладчики — семья как малая церковь (митр. Филарет), связь поколений (Аверинцев), брак как пророческое служение (Н. А. Струве) и т. д. — это любовь к ближнему, приятие *другого*. Конкретным примером воплощения в жизнь второй заповеди, не только на уровне брака или семьи, но и церковного прихода и общины, была встреча со Свято-Макарьевским приходом, его настоятелем прот. Анатолием Затовским и прихожанами. Одна сессия конференции, «Неопалимая Купина», посвященная в основном символике и иконографии этого образа, проходила в этом приходе. У этого старого киевского храма большая история, связанная через его многолетнего настоятеля о. Георгия Едлинского с киевскими праведниками и новомучениками — о. Михаилом Едлинским и о. Александром Глаголевым, и не только сохраняющая память о жизни и христианском свидетельстве этих подвиж-

ников XX века, но и воплощающая эту память в жизни и трудах этого прихода. (См. воспоминания в «Вестнике РХД», № 181.) В программу конференции была включена экскурсия по «Глаголевскому Подолу» – паломничество-память по новым святым местам Киева.

К началу конференции был приурочен выход сборника докладов, прочитанных на конференции 2001 года «Семья в постатеистических обществах».

Разговор о семье в современном обществе продолжается. Будем надеяться, что этому актуальному вопросу будут посвящены и дальнейшие встречи в Киеве.

Лично для меня, родившейся и проведшей детство на украинской земле, но почти всю свою сознательную жизнь прожившей на Тихоокеанском побережье, Киев-2002 был радостным возвращением. Спасибо киевлянам за гостеприимство, душевную щедрость и тепло. Такой прием был реальным воплощением содержания встречи – заповеданной нам любви к ближнему как к самому себе.

ОЛЬГА РАЕВСКАЯ-ХЬЮЗ

Калифорния

С книгами в Самару

«Они возвращаются в Россию томами книг», — так известила своих читателей одна из самарских газет о прибытии 5 тысяч экземпляров «уникальных изданий произведений наших соотечественников». Книги эти поступили в дар Самарской области от Библиотеки-фонда «Русское Зарубежье». Часть из них — книги, выпущенные «УМСА-Press», часть была собрана в Америке комитетом «Книги для России», остальные — приобретены в России на средства Фонда Солженицына. Такого рода акции по обогащению фондов библиотек России, Украины и Белоруссии — часть постоянной деятельности «Русского Зарубежья», и старинная Самара уже 57-й город-получатель. Распределением книг по губернским библиотекам будет весть областная библиотека, в читальном зале которой 8 октября 2002 г. была представлена вся коллекция.

Но еще накануне, по приглашению Департамента культуры Самарской области, в Самару прилетела из Москвы наша небольшая делегация: директор Библиотеки-фонда «Русское Зарубежье» В. А. Москвин, директор «УМСА-Press» Н. А. Струве, первый заместитель руководителя департамента по сохранению культурных ценностей Министерства культуры России В. В. Петраков, председатель комитета «Книги для России» Л. С. Оболенская-Флам. Четкая и насыщенная программа трех дней в Самаре была составлена П. В. Петрищевым, директором Научной областной библиотеки, который нас старательно опекал и строго следил за тем, чтобы мы никуда не опаздывали.

На первый вечер была запланирована встреча с игуменом Вениамином, проректором Самарской Духовной Семинарии, куда поступит часть нашего книжного дара. Благодаря предусмотрительности Петракова, мы попали в Семинарию перед началом всенощной в ее церкви во имя Кирилла и Марии Радонежских, ро-

дителей преп. Сергия Радонежского. Вышло так, что это был как раз канун его праздника. Совершавшаяся там служба произвела на нас глубокое впечатление, особенно пением двух хоров. На хорах были одни семинаристы; на клиросе — смешанный хор, в основном молодежи, под управлением, тоже молодой, регентши. И как они пели! Без всякой театральности, такими красивыми свежими голосами, проникновенно и молитвенно. Оказалось, что при Семинарии действует специальное регентское отделение, вот откуда это понимание музыкальной и духовной культуры православного церковного пения.

Об этом мы узнали от игумена Вениамина, статного, еще молодого и преисполненного энергии человека, который пригласил нас осмотреть Семинарию, ее музей, классные комнаты, в том числе компьютерную, идеально прибранные комнаты общежития, а затем к столу в проректорской столовой. Он рассказал, что в начале прошлого века в этом здании помещалась Церковно-учительская семинария. После революции здесь была городская школа, позже военно-политическое училище, наконец — Дворец пионеров, и только в 1992 г. Самарский Совет принял решение о возврате Самарской Епархии этого здания для учреждения в нем Духовного Училища, которое в 1997 г. было преобразовано в Духовную Семинарию. В настоящее время тут учится 150 семинаристов и столько же заочников. Среди окончивших ее пятилетний курс уже сто выпускников было рукоположено в священнический сан. Примечательно и то, что Семинария не живет какой-то замкнутой в себе жизнью; напротив, при ней действуют библиотека и воскресная школа, проводятся лекции для взрослых. Как раз на третий день нашего пребывания в Самаре там проходили так называемые Иоанновские чтения, посвященные 75-летию со дня рождения покойного митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, в прошлом управляющего Куйбышевской (ныне Самарской) епархией. Тема чтений: Осмысление места и роли Православия в судьбах России,

его влияния на культуру, государственность и образование. Это в рамках исторической секции, но интересна была и другая, медицинская, секция, на которой местные врачи читали лекции по таким злободневным вопросам, как инфекции, передающиеся половым путем, проблемы абортот в Самарском регионе, о задачах Общества православных медиков Самары; наконец, в программе значилась лекция кандидата медицинских наук Самарского университета С. В. Макарова на тему «Православие и психотерапия. Грани реальности». Этих лекций мы не застали, но в первой части чтений, по предварительной договоренности, приглашен был выступить Н. А. Струве, рассказавший о возникновении Русского Студенческого Христианского Движения и об актуальности его основных установок.

Сидя среди публики, я имела возможность наблюдать за ее реакцией. Докладчика слушали с неослабевающим вниманием. Надо сказать, что большой лекционный зал Семинарии был набит до отказа, не хватало сидячих мест, молодежь толпилась сзади и по бокам. Тут были как семинаристы, в их аккуратной черной форменной одежде, так и девушки и юноши, пришедшие со стороны. Провожая нас по окончании доклада Струве, игумен Вениамин сказал, что так бывает обычно, и что те цели, которые РСХД поставило перед собой, очень созвучны целям Семинарии по привлечению молодежи и людей разных профессий к осмыслению жизни в духе Православия.

Игумен Вениамин был с нами и на открытии выставки привезенных книг в областной библиотеке, прошедшей в присутствии губернатора Самарской области, К. А. Титова, который сказал: «Мы принимаем этот дар с огромной благодарностью людям, которые не дали погибнуть, исчезнуть безвозвратно таланту и литературным творениям наших великих соотечественников в годы их вынужденной эмиграции». Со своей стороны Н. А. Струве сказал, что, дожив до возрождения России, он счастлив, что может способствовать возвращению в Россию из-за рубежа культурного и ду-

ховного наследия русских писателей, мыслителей и богословов.

Продолжив его мысль, я сказала, что это чувство разделяют в Америке те многие дарители, благодаря которым нашему комитету «Книги для России» удалось за пять лет собрать порядка 50 тысяч книг, вышедших не только в Соединенных Штатах, но и в других странах западного мира.

На открытии выставки, помимо официальных лиц и прессы, было много представителей интеллектуальной элиты города, в том числе научные работники — сотрудники самарских музеев, которые нам, хоть и бегло, но все-таки удалось осмотреть. Это были краеведческий и художественный музеи. Оба музея, по исчезновении советской власти, проделали старанием своих сотрудников огромные реставрационные работы; пополняя свои коллекции, они восстанавливают утраченную историческую память. Посещение музеев было как бы сверх программы, т. к. на тот же день была назначена лекция профессора Струве в Самарском государственном университете на тему «А. Солженицын: писатель, стратег, пророк». Она тоже прошла при переполненном зале и живейшем интересе молодых слушателей.

Но мы всё еще не видели берега Волги. Под вечер нас привезли к пятиглавому храму-памятнику вмч. Георгия Победоносца, воздвигнутого над рекой в двухтысячном году. На высоком косогоре, облицованная мрамором и природным белым камнем, эта церковь о пяти куполах, увенчанная золотыми крестами, с двенадцатью колоколами на колокольне, воспринимается как некий символ искупления за все разрушенные, уничтоженные и поруганные храмы, которыми некогда был так богат Самарский край. Впрочем, как мы видели на примере Семинарии, идет процесс возвращения верующим старых, переоборудованных Советами под иные нужды храмов и домовых церквей; возрожден Иверский женский монастырь, но ничто уже не вернет взорванного в 30-х гг. Успенского собора, который находился на территории монастыря. А что каса-

ется Николаевского мужского монастыря, то от него остались лишь одни ворота.

И так повсюду: чуть ли ни на каждом шагу дают себя знать раны прошлого, а тут же рядом — признаки оздоровления. Хотя бы этот живой интерес к нам, приехавшим с книгами из ранее недоступного мира. На обратном пути, уже по дороге в аэропорт пришлось сделать остановку по просьбе самарского телевидения, которое хотело во что бы то ни стало провести интервью со Струве. Покуда мы его дожидались, нам указали на расположенный поблизости парк. Когда-то это был лес за чертой города, лес, в котором производились расстрелы. Сейчас на месте расстрелянных по делу Тухачевского военных и их жен установлен мемориальный камень.

Общее впечатление от поездки в Самару можно было бы суммировать так: боль и горечь за невозместимые потери, за свойственное советским городам запустение и обезличивание, но также и радость за признаки несомненного культурного и духовного возрождения. И еще: благодарность за оказанное нам щедрое гостеприимство, в духе русской традиции.

Людмила Оболенская-Флам

Вашингтон



Пресс-конференция на открытии выставки в Доме журналистов.
Самара, октябрь 2002 г.

О международном коллоквиуме «Жанна Д'Арк — Шарль Пеги» в Финляндии

С 24 по 26 октября в столице Финляндии, Хельсинки, впервые состоялся международный коллоквиум, посвященный творчеству Шарля Пеги и Жанне д'Арк. Коллоквиум был организован финским писателем Осмо Пеконеном и Ассоциацией «Врата» и проходил во французском культурном центре города Хельсинки при поддержке Французского посольства в Финляндии в лице бывшего французского посла Жиля Дюмьера. Что послужило поводом для организации подобной встречи? Во-первых, это мероприятие было приурочено к столетию первых *Тетрадей* Пеги, посвященных Финляндии. Во-вторых, надо отметить, что он состоялся благодаря энтузиазму Осмо Пеконена, написавшего книгу о финском поэте Лассо Хэйкила, на творчество которого во многом повлиял Шарль Пеги.

Конференция длилась три дня — с 24 по 26 октября. Первый день был посвящен торжественному открытию и выступлению ее основных организаторов, а также представителей центров Шарля Пеги и Жанны д'Арк. На открытии выступили Жан-Кристоф Маржелидон, директор французского культурного центра в Хельсинки, Осмо Пеконен, Жеральдин Леруа, бывший директор Центра Шарля Пеги в Орлеане, Ив Авриль, президент ассоциации «Врата», Роман Вайсерман, секретарь Общества друзей Шарля Пеги, Татьяна Тайманова, директор Центра Жанны д'Арк и Шарля Пеги в Санкт-Петербурге, Катаржина Перейра, директор польского центра «Европа Надежды». Все эти выступления позволили познакомить финскую аудиторию с основными представителями центров Жанны д'Арк и Шарля Пеги, с их деятельностью, издаваемыми журналами, организуемыми ими мероприятиями,

а также с историей их возникновения и существования (об этом см. подробнее статью Ива Авриля в Вестнике № 184).

Вторая часть первого дня коллоквиума была посвящена чтению отрывков из произведений Шарля Пеги, а также переводов его поэтических и прозаических произведений на финский, шведский, русский, польский, норвежский языки. Особенно интересным было выступление финского актера Юко Айкинен, прочитавшего наизусть отрывки из *Врат мистерики второй добродетели* и драмы *Жанна д'Арк* в переводе Анны Майи Райттила на финский язык.

Завершающим аккордом открытия коллоквиума стал концерт, состоявшийся в католической церкви св. Генриха, на котором были исполнены две кантаты для органа и сопрано финского композитора Еуко Линьяма: *Терра Марьяна*, написанная по мотивам одноименной поэмы Лассо Хейкила, и представление *Босии Шартрской Божьей Матери, мой друг Пеги*, навеянная произведениями Шарля Пеги и Лассо Хейкила и представляющая своего рода диалог французского и финского поэтов. Концерт прошел с большим успехом и вызвал живой отклик публики. Прекрасно выбранное место для этого исполнения — церковь с великолепными витражами, со скульптурой, свидетельствующей о культе Богоматери, с хорошей акустикой, способствовало восприятию звучащих произведений.

Насыщенным и плодотворным стал второй день конференции. Выступления его участников были посвящены разным аспектам деятельности и творчества Пеги в контексте французской литературы и жизни его эпохи. Так, Жеральдин Леруа познакомил слушателей с политической мыслью Пеги, отличающейся его приверженностью сначала к социализму, и глубоким патриотизмом. Следующее выступление, Романа Вайсермана, было посвящено Жану Пуаро, корреспонденту *Двухнедельных Тетрадей* в Финляндии, другу Пеги, известному специалисту по лингвистике. Елена Джусоева рассказала о молодых писателях, публикуемых в *Двух-*

недельных Тетрадах: о Рене Саломе, Даниэле Галеви, Франсуа Порше. Анна Владимировна выступила с сообщением о Пеги и Андре Сюаресе. Коллоквиум продолжила Людмила Шведова, которая провела параллель между Шарлем Пеги и Виктором Гюго и проанализировала один из аспектов, сближающих двух поэтов, — их любовь к архитектуре. Наполненное большим духовным смыслом сообщение Каторжины Перейра было посвящено образу Девы Марии в творчестве Пеги.

Выступление Осмо Пеконена посвящались финскому поэту, без которого, возможно, этот коллоквиум никогда бы не состоялся. Речь идет о Лассо Хэйкила, творчество которого было во многом связано с творчеством Пеги. Это поэт, в произведениях которого встречаются темы войны, патриотизма, связи человека с родной землей, образы Шартрского собора и Жанны д'Арк. Все эти темы, как мы знаем, были так же дороги и близки Шарлю Пеги. Полин Бернон познакомила слушателей с таинственным миром садов Пеги во всем многоцветии и многогранности его смысла: это сад, созданный кропотливым трудом французских крестьян, библейский райский сад, сад слов, отражающий стиль поэта, мир его творчества, а также сад души человеческой.

Свен Сторелв поведал об особенностях и трудностях перевода Пеги на скандинавские языки, а также об адаптации этих переводов для скандинавского читателя, о некоторых отклонениях от оригинального текста и о способах их восполнения. Мария Зуровска выступила с сообщением о переводе Пеги на польский язык и о лингвистических и культурологических проблемах, связанных с ним. Это выступление постепенно переросло в настоящую дискуссию, выявляющую трудности, связанные с переводом такого непростого автора.

Сообщение Эльзы Годар было посвящено вере и искренности в поэзии Пеги. Тан Ван Тон-Тет завершила второй день коллоквиума выступлением о Пеги и Прусте, в котором, с одной стороны, прозвучала тема соперничества двух писателей, с другой стороны, она отметила общие черты стиля Пеги и Пруста, в частнос-

ти, повторения, ассоциации, частые описания, стремление развить тему во всех ее аспектах до ее полного исчерпания, так свойственные обоим авторам.

Третий, завершающий день был наполнен выступлениями его финских участников и открыт сообщением Тармо Куннаса о теме денег в творчестве Пеги, о его отказе от культа денег в пользу священного чувства трудолюбия, гордости за хорошо выполненную работу. Выступление Юсси Нуортева, президента Общества финской литературы, было посвящено фигуре Олавуса Магни, финского ректора Сорбонны во времена Жанны д'Арк. Кари Салосаари поведал слушателям о жизни Жанны д'Арк в представлении разных авторов. Майя Лехтонен рассказала о Жанне д'Арк Захариса Топелиуса, известного финского писателя. Теллерво Крогерус прочитала доклад о финском критике творчества Пеги, Анне-Мариин Таллгрэн Кайла.

Последний день коллоквиума включил в себя также несколько сообщений русских и французских участников. Доклад Татьяны Таймановой был посвящен Жанне д'Арк и истории в творчестве Пеги. Это выступление было связано с мистической концепцией истории у Пеги, с влиянием на него идей Мишле, со значением для него духовного смысла и отвлеченностью порой от исторических фактов. Наталья Притузова сравнила переводы на русский язык *Орлеанской Девы* Вольтера. Франсуаз Мишо-Фрежавиль, директор Центра Жанны д'Арк в Орлеане, посвятила свое выступление медиевизму в драме Пеги *Жанна д'Арк*. Основным тезисом этого доклада было то, что медиевизм Пеги проявляется не столько в языке и верности истории (хотя он прекрасно знал исторические факты), сколько в форме повествования, в которой сочетаются диалог, монолог, рассказ.

В завершении конференции выступил Марк Шампини, заместитель мэра по вопросам культуры Орлеанского Муниципалитета. В своей речи он поздравил участников и организаторов коллоквиума с его успешным завершением.

Гости и участники коллоквиума покинули гостеприимную Финляндию с надеждой на то, что эта конференция способствовала пробуждению интереса финских исследователей к творчеству Шарля Пеги, продолжению переводов его произведений на финский язык, а также возобновлению встреч вокруг Пеги и Жанны д'Арк на финской территории.

Л. ШВЕДОВА

Установление мемориальной доски
памяти матери Марии и о. Димитрия
Клепинина, погибших в немецких лагерях
за спасение евреев во время оккупации
Франции

Как достойное завершение двух дней, посвященных жизни русских эмигрантов в 15-м округе Парижа, в воскресенье 9 февраля была торжественно открыта мемориальная доска памяти матери Марии Скобцовой и о. Димитрия Клепинина, установленная у входа нового жилого дома на 77 рю де Лурмель. Раньше здесь стояла церковь Покрова Божьей Матери и небольшой двухэтажный домик, где мать Мария основала общежитие и объединение «Православное Дело», созданное при ближайшем сотрудничестве с митроп. Евлогием, о. Сергием Булгаковым, И. И. Фондаминским, Г. П. Федотовым, К. В. Мочульским, Ф. Т. Пьяновым, матерью Елизаветой (Медведевой) и др.

Большое стечение народа (около 150 человек, стоявших под проливным дождем) показало, насколько жива память о погибших в душах русских православных парижан. Среди присутствующих были люди, еще помнящие мать Марию и пользовавшиеся в голодные военные годы ее столовкой. С речами выступали: дочь о. Димитрия, Елена Дмитриевна Аржаковская, рассказавшая о жертвенной жизни матери Марии и ее отца. (она упомянула, что дата установления доски таинственно совпала с днем ареста о. Димитрия, 9 февраля 1943); помощник мэра по культуре 15-го округа; посол России во Франции, Александр Авдеев; раввин соседней синагоги, господин Фари; декан Свято-Сергиевского Богословского Института, прот. Борис Бобринский, возгласивший *Вечную память*, подхваченную всем народом. Владыко Гавриил, после кончины архиеп. Сергия, назначенный до новых выборов ме-



Слева направо: г-н Фари, Н. Струве, о. Борис Бобринский, А. Авдеев, Е. Аржаковская. © Фото. А. Корляков (Париж).

стоблюстителем главы Западноевропейского русского Экзархата прибыть не смог, но прислал слово, в котором призвал всех последовать подвигу самоотдачи ближнему, который исполнили, вплоть до смерти, мать Мария и о. Димитрий. По окончании церемонии все были приглашены в православную церковь, устроенную взамен Покровского храма в подвале нового дома и предоставленную грузинской общине. Там была отслужена панихида. К именам матери Марии и отца Димитрия было присоединено имя сына Матери Марии Георгия, их близкого друга, и члена «Православного Дела» Ильи Фондаминского — оба погибли в немецких лагерях. Мать Мария всю свою зрелую жизнь предчувствовала мученическую кончину и шла к ней: «Конец мой, конец огнепальный...» (1937). Отцу Димитрию немцами было предложено избежать ареста при условии, что он прекратит свое сотрудничество с матерью Марией и помощь евреям, от чего он решительно отказался. Илье Фондаминскому, известному в самых широких кругах, дважды предлагали устроить побег из французского лагеря, отчего он отказался, желая разделить участь соплеменников, и только тогда, в лагере, принял крещение, чтобы умереть христианином, каким по убеждениям и по жизни он был все годы эмиграции. Следует добавить, что первым настоятелем грузинской парижской общины был ученый византиновед, о. Григорий Перадзе, живший потом в Польше и также погибший в немецких лагерях. Грузинской Церковью он был канонизирован.

Придет время, и мать Мария и о. Димитрий также будут причислены к лику святых. Уже многими ощущалось, что при их вольной мученической кончине слова панихиды о прощении грехов к ним не применимы.

В МИРЕ КНИГ



Л. Б. БОРИСОВА

Наука и религия о начале Вселенной:

(комментарии к книге епископа В. Родзянко
«Теория распада Вселенной и вера отцов»)

В начале было Слово, и Слово
было у Бога, и Слово было Бог.

Евангелие от Иоанна. Гл. 1, ст. 1.

Книга епископа Василия Родзянко «Теория распада Вселенной и вера отцов» — это семя прекрасного растения, которое вырастет в будущем при условии, что оно найдет для себя какой-либо укромный уголок в настоящем. Наилучшим убежищем для него может послужить сознание людей, готовых уже сейчас принять идеи автора. Подобное бывало и раньше, например, в античную эпоху, когда в массовом сознании людей господствовали космологические теории древних вавилонян, египтян, иудеев и греков, рисующие такую картину Вселенной: в центре находилась Земля, окруженная твердым небесным сводом. Звезды считались прикрепленными к хрустальному небосводу, вращающемуся вокруг Земли и отделяющему от нее Небо. Позднее последователи школы Пифагора, Экфант и Гераклит, предложили другое объяснение видимому вращению небосвода, предположив, что Земля, которую тогда уже представляли в виде шара, вращается вокруг оси, проходящей через ее центр, «подобно тому, как колесо повозки поворачивается на своей оси». А видимое движение небосвода они полагали отраже-

нием вращательного движения Земли вокруг оси. И хотя эта авангардная для того времени идея не была принята большинством людей, но тем не менее она дожила до нашего времени, так как нашла себе приют в сознании небольшой группы философов, следовавших пифагорейской математической традиции. Наивысшим достижением этой группы было создание Аристархом в III веке до н. э. модели мира, в центре которой находилось Солнце-Гелиос. Много позднее эта модель возродилась в работах Коперника, но окончательно сформировалась благодаря работам Кеплера. Таким образом, гелиоцентрическая модель мира ждала своего воплощения почти 19 столетий, а до того времени сохранялась в сознании небольшого числа ее сторонников – философов-пифагорейцев.

Подобная ситуация складывается, когда на свет рождается идея, опережающая будущее. Безусловно, что уже сам факт выхода в свет книги Василия Родзянко есть духовный прорыв, и весь вопрос о ее восприятии современниками сводится лишь к одному: как далеко в будущее заглянул великий пророк? Если не очень, то уже в ближайшее время массы людей осознали бы, что они являются одновременно и пленниками, и творцами материального мира, и что сам этот мир есть отражение в подверженной тлену (ограниченной во времени) материи сотворенного Богом (или его Словом-Логосом, что одно и то же) вечного нематериального мира (Царства Божия). Однако епископ Василий заглянул своим духовным оком очень далеко, поэтому его глубокие идеи, корни которых находятся в далеком прошлом, в полном объеме еще не скоро станут достоянием людей. Однако во все времена среди людей имеются те самые «нищие духом», о которых говорил Христос, которым именно сейчас, в настоящем, жизненно необходима духовная пища будущего. Поэтому главная задача тех, кому оказались духовно близки взгляды епископа Василия, состоит в том, чтобы сохранить для потомков его великое духовное наследие с тем, чтобы люди будущего смогли в полной мере оценить опережающие свое время идеи и использовать из них то, что будет востребовано их временем. А нам следует внимательно присмотреться к различным сферам деятельности современников и поста-

раться взглянуть на них с высоты, на которую смог подняться епископ Василий. Может быть, что-то из сказанного им мы сможем применить в нашей жизни уже сейчас.

В этой статье речь пойдет о связи духовного видения Василием Родзянко грехопадения и изгнания из Рая первых людей и современной космологии — науки о строении Вселенной и об истории ее возникновения и развития. Точкой соприкосновения науки и религии здесь является момент падения с Неба на Землю первых людей, условно названных Адамом и Евой, от которых потом возник человеческий род. До сих пор наука и религия в сознании большинства людей существуют раздельно: наука изучает исключительно свойства материального мира, а религия занята постижением духовного, или, нематериального мира. Но епископ Василий смог слить в единое целое два огромных пласта и показать, что в будущем возможен синтез религии и науки. Для этого нужно только одно: чтобы наука признала существование Первопричины возникновения материального мира со всеми его законами, которые ученые с таким интересом постигают, поделив единый мир на доли (различные науки) и изучая каждую из наук методами, принятыми исключительно в ней. При этом из всей массы полученной добычи (знаний) безжалостно отбрасывается (вместе с добытками) то, в чем материалистически настроенные ученые видят проявление идеализма. Ведь свойственный современной науке материализм есть следствие веры большинства ученых в то, что за пределами материального мира (Вселенной) нет ничего, поэтому все, что нарушает каноны их веры в отсутствие Бога (атеизма), либо объявляется недостаточно достоверным, либо ученые честно говорят, что предлагаемый подход противоречит сложившейся на настоящий момент научной концепции, принимающей, как правило, форму доктрины. На самом деле, если бы наука была менее идеологична (заиклена на идее, что реально только то, что можно изучать материальными приборами), то непредвзятое отношение ко многим пока непонятым результатам могло бы помочь ученым увидеть новые грани мира. Результаты епископа Василия, полученные путем духовного постижения мира, как раз и являются мостом, связывающим два

берега одной реки, несущей осознанную в той или иной мере людьми информацию о мироустройстве. Один берег — это религия, а другой — наука. Цель статьи: помочь читателю сойти с одной из троп научного берега и подняться на построенный епископом Василием мост, связывающий оба берега, с тем, чтобы увидеть и другие тропы, а, возможно, и столбовые дороги творчества людей, направленного к познанию окружающего мира, а значит, и себя.

Краеугольным камнем, заложенным в решение епископом Василием проблемы связи духовного (нематериального) мира и материальной Вселенной, является утверждение, что грехопадение первых людей послужило толчком к созданию материальной Вселенной. В качестве научного обоснования этого тезиса Василий Родзянко приводит господствующую в течение долгих десятилетий и не потерявшую своего значения и поныне теорию расширяющейся Вселенной. Суть этой теории состоит в следующем: в 20-е годы прошлого века астроном Эдвин Хаббл путем наблюдений в мощный телескоп обнаружил существование во Вселенной еще 9 галактик, подобных нашей. Наша Галактика (по-русски Млечный Путь) — это звездная система из 200 миллиардов звезд, одной из которых является Солнце. Она вращается вокруг своей оси как целое со скоростью 250 км/с, увлекая своим движением Солнце со всей его семьей — планетами, кометами, астероидами. А сам Млечный Путь в составе местной группы галактик летит в пространстве Вселенной со скоростью 700 км/с. Обнаружены собственные движения и более далеких галактик. Кроме того, астрономы обнаружили одну интересную особенность: чем дальше от нас находится галактика, тем с большей скоростью она удаляется. Обнаружить этот эффект удалось путем исследования спектров галактик. В свое время Ньютон открыл, что белый свет видимого диапазона, будучи пропущен через призму, разлагается на 7 цветов (спектр), расположенных в следующем порядке: красный, оранжевый, желтый, зеленый, голубой, синий, фиолетовый. Непрерывный спектр дают твердые вещества и жидкости, а спектры газов состоят из отдельных линий, расположенных в строго определенных местах. Вещество Вселенной состоит из атомов — положительно заряженных ядер, вокруг

которых вращаются по своим орбитам отрицательно заряженные электроны. В процессе вращения электроны постоянно перескакивают то с верхних, удаленных от ядра, орбит на нижние, то наоборот. В первом случае электромагнитная энергия излучается, во втором она поглощается. Но электромагнитное излучение и есть свет, правда, не всегда видимый человеческим глазом, но зато улавливаемый разными приборами. А видимый свет — диапазон (часть) всех частот электромагнитного излучения. Ощущение цвета зависит от частоты излучения, вызванного скачками электронов: самый медленный (длинноволновый) из 7 цветов — красный, самый быстрый (коротковолновый) — фиолетовый.

Если мы исследуем спектр удаляющегося от нас с достаточно большой скоростью объекта (в данном случае галактик, состоящих из газовых шаров — звезд), то все линии спектров газов должны сместиться в красную сторону (если приближающегося, то в фиолетовую), так как пропорционально скорости увеличивается расстояние, а вместе с ним растет период колебаний (уменьшается частота). Оказалось, что чем дальше от нас галактика, тем сильнее в красную сторону смещены линии в ее спектре, т. е. тем быстрее она от нас убегает. Получается, что наша Вселенная расширяется. Оценив расстояния до удаленных галактик и определив по величине красного смещения скорости удаленных галактик, ученые подсчитали, что при этих условиях наша Вселенная возникла примерно 10–20 миллиардов лет тому назад из одной точки, условно названной первоатомом. Сам момент зарождения Вселенной ученые назвали «Большой Взрыв». Что ж, название вполне соответствует своему времени, когда многие физики работали над проблемами создания ядерного оружия, принцип действия которого основан на расщеплении атомов, т. е. использовании множества микровзрывов, приводящих к цепной реакции — большому взрыву атомной бомбы.

Теория Большого Взрыва непосредственно связана с уравнениями Общей Теории Относительности А. Эйнштейна, дающими в качестве решений нестационарные модели Вселенной, в том числе и расширяющейся. Правда, сам создатель теории Эйнштейн вначале считал, что Вселенная долж-

на быть только стационарной, т. е. ее геометрия не должна зависеть от времени. Для этого он даже ввел дополнительно в свои уравнения космологическую постоянную. Но русский математик Александр Фридман просто взял и решил уравнения Эйнштейна для частного случая, когда Вселенная является однородной (все точки равноправны) и изотропной (все направления равноправны). Так появились на свет фридмановские модели однородной изотропной Вселенной, включающие в себя целый класс решений уравнений Эйнштейна, в том числе и допускающие расширяющуюся Вселенную. Эйнштейн сначала не признал работ Фридмана, но затем, разобравшись в них, согласился с выводами математика.

Вначале работы Фридмана представляли чисто теоретический интерес, а практическое значение они приобрели лишь после открытия Хабблом эффекта красного смещения, который ученые использовали как основной аргумент в пользу нестационарной (расширяющейся подобно раздуваемому шару) модели Вселенной. Более того, ученые прокрутили сценарий расширения Вселенной в обратную сторону и дошли до момента ее возникновения — «начала времени». Математические выкладки приводят к выводу, что в момент рождения Вселенной вся ее материя была стянута в «точку» и находилась в особом состоянии, названном «сингулярность» (от слова *singular* — единственный, особенный). Оно характеризуется чрезвычайно большой плотностью. Сам Эйнштейн утверждал, что его уравнения можно применять до значений плотности вещества, равной ядерной. Такое состояние материи получается, когда атомы вещества в силу каких-то причин теряют электроны, а давление настолько сильно, что в состоянии преодолеть электростатическую силу отталкивания (все ядра атомов обладают положительными зарядами, а заряды одноименного знака отталкиваются). Такого рода вещество бывает в недрах звезд на определенном этапе эволюции, когда световое излучение звезды, стремящееся наружу, уже не в силах преодолеть сжатия звезды под воздействием силы тяготения. Подобные звезды называются белыми карликами. Их вещество настолько плотно, что шарик объемом в 1 см^3 смог бы пробить насквозь нашу планету, если положить его на ее поверхность.

Сторонники Большого Взрыва считают, что в определенный момент сингулярность взорвалась подобно бомбе, в результате чего родилась наша Вселенная. И с тех пор в силу инерции, созданной взрывом, она продолжает расширяться. А что же дальше? Тут уравнения предусматривают разные сценарии: неограниченное расширение; расширение, сменяющееся сжатием до нового состояния сингулярности; модель, в которой сжатие неоднократно сменяется расширением (осциллирующую). Но ученые пытаются также узнать, что было до сингулярности. Некоторые из них просто чисто математически продолжают решение в область, предшествующую сингулярности. Бумага, конечно, все стерпит, но такие построения не имеют смысла, так как уравнения Эйнштейна применимы только до определенного предела плотности (ядерной материи), а нам неизвестно, какова была плотность сингулярности. Кроме того, модели Вселенной придумываются людьми, живущими в материальной Вселенной. А модель мира, бывшего до нее, могут «придумать» только его обитатели. Поэтому последовательный атеист должен остановиться на этом месте и ограничиться только исследованиями материального мира. А если все же хочется осознать такие вечные вопросы бытия, как «Кто я?», «Откуда я?» и «Каков мой путь?», то ответы на них можно получить (а можно и не получить!) совсем другим путем. Один из них предлагает епископ Василий, духовное зрение которого позволило ему «увидеть» момент зарождения нашей Вселенной. Он утверждает, что причина Большого Взрыва – грехопадение Адама и Евы и последующее за ним изгнание их из Рая. Епископ Василий трактует эти основополагающие события, находясь на берегу религии и строя мост, ведущий на берег науки. А мы постараемся проделать обратный путь с научного берега на религиозный, используя построенный им мост.

Вначале заглянем в себя и постараемся ответить на вопрос: «Создана ли наша материальная Вселенная по единому плану, составленному до ее рождения, или же она возникла стихийно и в процессе развития стала именно такой, какой мы ее постигаем?» Если мы стоим на позиции, что материальный мир возник стихийно, сам по себе, то, следовательно

но, до него ничего не было, и мы можем исследовать только существующие законы Вселенной и историю ее развития вплоть до рождения. Если же считать, что материальный мир есть проявленное (материализованное) состояние плана, существующего в нематериальном (непроявленном) мире, то мы можем попытаться осмыслить процесс материализации (сотворения) нашей Вселенной с позиций того знания о ней, какое имеется на сегодняшний день. Ведь в этом случае законы материального мира представляют собой отражение в материи (материализацию) Закона-Логоса, т. е. Самого Бога. Епископ Василий называет это отражение Божий Промысл. Дальнейшее изложение идет в соответствии со вторым вариантом ответа.

Итак, первоначально существует нематериальный мир (Царство Божие), сотворенный Богом, или Законом-Логосом. Для сознания людей, живущих в материальном мире, он непредставим, поэтому и не следует применять к нему законы материального мира, но можно использовать некоторые его символы с тем, чтобы осознать их проявление в материальной Вселенной. В центре вечного (не подверженно разрушительному действию времени, ведущему все материальное к распаду, а живое — к смерти) нематериального мира (Рая) растет дерево жизни, плоды которого даруют бессмертие, и дерево познания добра и зла, дающее знание. Очевидно, что в этих символах содержится в очень концентрированной форме важнейшая информация о мире, а значит, и о нас, людях, постигающих (расшифровывающих) его тайны. По Библии, отведавший плодов дерева жизни становится бессмертным, а отведавший плодов дерева познания получает возможность познать добро и зло. Адам и Ева не отведали плодов дерева жизни, но попробовали плоды дерева познания, в результате чего оказались изгнанными из Рая, т. е. из нематериального мира. Но куда? Очевидно, что в материальный мир, где и живут сейчас их потомки.

Плод дерева содержит в себе семена, из которых произрастают подобные деревья. Отведать плод дерева познания означает получить всю информацию, отображенную символом «дерево». Дерево растет и ветвится, ветвящаяся струг-

тура ясно проглядывает в виде жилочек на листьях деревьев. Да и самого человека можно сравнить с деревом, корни которого (ступни) не закреплены в верхних слоях почвы, а способны перемещать человеческое тело по поверхности планеты; туловище подобно стволу дерева, а руки с пальцами — это ветви; узор на пальцах, индивидуальный для каждого человека, можно сравнить с прожилками листа. По Библии, человек создан по образу и подобию Бога, значит, обитая изначально в нематериальном мире, человек нес в себе всю информацию о нем. Условно такую ситуацию можно сравнить с голограммой, когда каждый фрагмент изображения предмета несет в себе всю информацию о нем. Так же условно нематериальный мир можно сравнить с фракталом¹, где человек — один из его фрагментов. Что же произошло дальше?

Человек отведал плодов познания добра и зла и покинул нематериальный мир, т. е. материализовался — обрел тело, состоящее из материи (получил от Бога «кожаные одежды»). Следуя канонам точных наук, требующим определения основных понятий, определим «добро» как бессмертие (бесконечность бытия), а «зло» как ограниченность во времени срока жизни. Тогда изгнание из Рая — процесс перехода через мембрану², отделяющую сотворенный Богом по его Закону-Логосу нематериальный мир (Рай) от материального мира. А этой мембраной как раз и было дерево познания добра и зла, стоящее на границе мира вечного (рая) и мира тленного (материальной Вселенной). Очевидно, что материальный мир существовал и до грехопадения, но он был другим, так как в нем не было человека, извечно пытающегося светом своего сознания, как лучом, проникать в тайны Вселенной, т. е. постигать законы мироустройства (проявление Божиего Промысла в материальной Вселенной). И такая ситуация сложилась еще в нематериальном мире, когда наши предки сделали выбор между бессмертием и стремлением к познанию в пользу последнего. После появления в материальном мире человека этот мир стал другим, так как с того момента в действие вступил антропный принцип: Вселенная в настоящий момент такова, потому что есть наблюдатель, видящий ее именно так.

Итак, грехопадение — это падение в материю, или материализация, т. е. проявление нематериальной сущности (в данном случае фрагмента фрактала, совпадающего по форме и содержанию, или образу и подобию, с основным) в материальной Вселенной. Здесь значимыми являются обе части слова грехо-падение. Вначале о грехе. Это понятие можно рассматривать как сам факт выбора, сделанного человеком, между долгой (но не вечной) жизнью в Раю, где нет познания (будучи фрагментом этого мира, созданным по его подобию, человек уже все знал о нем), и ограниченной во времени, но занятой познанием жизнью в материальном мире. Человек существует одновременно в двух мирах: его сознание принадлежит нематериальному миру, а тело, функционирующее по той же программе, что и тела животных, принадлежит материальному миру (состоит из планетных сред) и после окончания человеческого пути в материальном мире становится их частью — прахом земным.

Но более интересно слово «падение», так как оно в явном виде содержит подсказку, позволяющую построить сценарий возникновения и развития материальной Вселенной, в которой есть человек. В нашей повседневной жизни слово «падать» связывается с падением на поверхность планеты, вызванную тем, что Земля притягивает к себе все находящиеся на ней тела. Ньютон дал математическое описание этого явления, назвав его законом всемирного тяготения. Отведав плод с дерева познания, Адам и Ева начали падать в грех (в материю), т. е. стали подвержены силе тяготения (гравитации). В Раю они представляли собой чистое сознание (нематериальный мир), но, пройдя через мембрану, обрели материальную оболочку, вследствие чего получили возможность творить в материальной Вселенной. Однако вначале, только отведав плод познания (перестроив структуру сознания), они сразу ощутили себя «нагими», т. е. не приспособленными для жизни в материальном мире (лишенными физической оболочки). Позднее они обрели тела как инструмент познания мира в силу Закона-Логоса-Бога, т. е. притянули к себе материю: значит, в материальном мире к тому времени существовало тяготение. В результате возник человек, обладающий материальным (физическим) телом, фор-

ма (подобие) и химический состав (образ) отражают определенный этап эволюции человека вместе с планетой в материальной Вселенной. Итак, человеческое тело построено в соответствии со структурой его сознания на данный момент, что также вполне согласуется с антропным принципом: человек устроен так, чтобы мог жить именно в тех условиях, которые существуют в данное время.

Согласуется ли это с теорией Большого Взрыва? Можно сказать, что здесь нет противоречия в главном, если за это главное принять идею Родзянко о том, что грехопадение послужило спусковым механизмом, вызвавшим скачок (по-гречески «катастрофа»). В результате этого скачка материальный мир перешел на другой, более высокий энергетический уровень и стал нашей Вселенной, в которой живет наблюдатель — человек, постигающий ее законы. Изменение материального мира после появления в нем человека обусловлено тем, что в сознании первого человека было заложено все знание о мире. Знание — это информация, а значит, энергия, способная менять окружающий мир. Но почему же тогда в этом мире, куда обитатели Рая по идее должны были внести структуру, построенную в соответствии с Богом-Законом-Логосом, так много хаоса? Епископ Василий говорит, что при переходе из Рая в материю первочеловек «рассыпался» на множество других, образовавших впоследствии человечество планеты. Эту ситуацию можно условно представить следующим образом: первочеловек есть цветной фрактал нематериального мира, в равной мере содержащий в себе все 7 основных «цветов»³ спектра (радуги). При материализации этот фрактал «рассыпался» на множество разноцветных «осколков», каждый из которых окрашен в свой преимущественный цвет (обладает определенной цветностью). Но так как до рассыпания первичный фрактал был сознанием первочеловека, содержащим в себе полное знание, то после преодоления мембраны полное знание рассыпалась на великое множество по-разному окрашенных фракталов, каждый из которых — это сознание отдельного человека. И человек воспринимает мир строго индивидуально (видит в своем «цвете»), что проявляется в различиях человеческих устремлений, мыслей, чувств и т. д. После преодоле-

ния мембраны путь в Рай был для людей закрыт в силу того, что произошли необратимые изменения: нематериальное сознание одного человека, вмещающего в себя все знание о мире, рассыпалось на множество сознаний разных людей и каждое из них обрело физическую оболочку. Но в таком виде человек уже не может вернуться к своим истокам. Обратный путь смог проделать лишь Христос — дерево жизни, выросшее в материальном мире и вернувшееся по окончании земного пути к себе домой.

Однородная изотропная Вселенная очень привлекательна для исследований в том смысле, что является математически довольно простой. Возможно, в будущем ее место займет другая модель, возможно, существующая в рамках другой теории, а не принятой пока еще большинством ученых Общей Теории Относительности. Но пока мы разделяем идею Эйнштейна, что геометрию нашей Вселенной можно представить как единое 4-мерное многообразие, названное пространство-время, в качестве уравнений, описывающих модель Вселенной, мы используем уравнения Эйнштейна. А они в силу своей структуры могут дать великое множество совершенно разных Вселенных. И здесь перед нами открываются огромные возможности в смысле выбора начальных условий, определяющих сценарий развития Вселенной. Мнения ученых по поводу рождения Вселенной разделяются: в частности, не всем нравится вариант развития, при котором неизбежна сингулярность, так как ее поведение не поддается математическому контролю. Поэтому некоторые ученые (особенно много в этом направлении сделал известный космолог А. Л. Зельманов) работают над теорией неоднородной анизотропной Вселенной, позволяющей в некоторых случаях избежать сингулярности.

Итак, перед современными учеными, исследующими тайну возникновения Вселенной, стоит выбор, считать ли «начало времени» результатом катастрофы или же стоит искать варианты спокойного пути рождения и развития материального мира. Если оставаться на строго атеистической платформе, то единственным критерием верности решения проблемы (в рамках теории Эйнштейна или других теорий) должны служить данные астрономических наблюдений: тео-

рия должна подтверждаться наблюдениями. Если же считать приемлемым для себя использовать в качестве источника информации Библию, то она содержит явное указание на то, что материальная Вселенная возникла в результате события (грехопадения), которое привело к катастрофе мирового масштаба: созданию материальной Вселенной и ее наблюдателя — человека.

Из сказанного видно, что книга епископа Василия, представляющая собой уникальный сплав религии и науки, уже сейчас может быть полезна тем людям, в том числе и ученым, не придерживающимся позиций жесткого атеизма, которые интересуются (или занимаются профессионально) проблемами происхождения и развития Вселенной и местом человека в ней. Осмысление епископом Василием некоторых положений Библии и применение их к реалиям современного мира показывает, что Библия — живой источник знания, а не памятник давно минувшим событиям.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В математике фракталы — самоподобные структуры, каждый фрагмент которых обладает той же структурой, что и целая структура.

² Мембрана отличается от барьера тем, что при некоторых условиях оказывается проницаемой. В современной физике понятие «мембрана» используется, например, когда речь идет о частичном проникновении одного вещества в другое, отделенное от него перегородкой (мембраной). В теории пространства-времени также есть понятие «световой барьер», отделяющий частицы, движущиеся с досветовыми скоростями, от сверхсветовых. Пространство сверхсветовых скоростей чисто математически напоминает обычное пространство, только привычные нам расстояния (длины) заменены промежутками времени (длительностями), так что с точки зрения реального наблюдателя «движение» там есть перемещение во времени, а не в пространстве.

³ В данном случае понятие «цвет» не имеет отношения к видимым цветам, а лишь является условной характеристикой, или в научной форме — дополнительным измерением к уже известным пространственным и временному.

Некоторые впечатления о новой книге

Благодаря моим друзьям из Риги мне в руки попала книга игумена Феофана (Пожидаева) «Архиепископ Иоанн» (издательство Рига, 2000 год). Если человека, как говорят в народе, «встречают по одежке», то новую книгу по обложке. Действительно замечательное оформление, качественная полиграфия, большое число фотографий, — все это делает издание привлекательным и желанным для чтения. То, что книга эта посвящена одному из ярких предстоятелей Православной Церкви 20 века архиепископу Иоанну (Поммеру), много потрудившемуся на ее благо и жизнь свою мученически положившему за свою паству, делает труд игумена Феофана еще более интересным. Если учесть, что до сих пор такого обширного и многопланового исследования о Владыке Иоанне пока не было написано, то вполне справедливо новая книга может стать незаменимым источником для всех читателей и специалистов, интересующихся не только биографией архиепископа, но и церковной историей Советской России и буржуазной Латвии. Настоящим украшением книги стала подборка проповедей Владыки Иоанна. Она позволяет не только познакомиться с гомилетическим наследием священномученика, но и через вдохновенные слова поближе узнать его сильную одаренную личность. Наконец, вполне очевидно, что материалы, положенные в основу работы игумена Феофана, послужили весьма важному делу — канонизации мученика-владыки (прославление новомученика состоялось в Риге в сентябре 2001 года).

К сожалению, не эти очевидные достоинства диссертации побудили меня откликнуться. Подобно тому, как среди пшеницы всходят и плевелы¹, так и в работе игумена Феофана, помимо ярких образов и вполне удачных мест, неожиданно встречаются не просто неточности, от которых не застрахован ни один исследователь, но самые настоящие искажения. Так, в главе «Клевета, мученическая кончина» автор дает неверную оценку деятельности Русского Студенческого Христианского Движения в Латвии в 20–30-е годы. В этой же части своего труда игумен Феофан повторил уже однаж-

ды прозвучавшее необоснованное клеветническое обвинение в адрес заслуженного миссионера и пастыря протопресвитера Кирилла Зайца. Возможно, некоторые читатели книги «Архиепископ Иоанн» именно с ее страниц узнают впервые о деятельности РСХД в Прибалтике и его филиале в Латвии — Русском Студенческом Православном Единении и об отце Кирилле. Жаль, если эти первые познания, а потом и мнение читателей, сформируются под воздействием фактов, искаженно представляющих и Движение, и одного из наиболее выдающихся священников Латвийской и Русской Православных Церквей первой половины 20 века. Говоря о заблуждениях автора относительно РСХД, нужно отметить, что он здесь не оригинален, но повторяет мнение Л. Келер, уже излагавшей биографию архиепископа Иоанна в работе «Св. Иоанн (Поммер), архиепископ Рижский и Латвийский» (Джорданвилль, 1984 год). Вслед за Келер игумен Феофан вменяет в вину РСХ Движению и его латвийскому филиалу РСП Единению следующее: Движение, «...пропитанное духом американизма, теряло православную духовность». Оно было связано с протестантскими организациями (в частности, с ИМКА), создавало «...самостоятельную, действующую вне Православной Церкви, структуру, вербуя членов и духовенство из среды православия, принимая отдельных священников, которые совершали особые богослужения и принимали членов этой структуры особо к исповеди и другим Таинствам»². Как итог всему списку «преступлений» Движения, автор подводит утверждение, что «...травля Владыки велась, главным образом, по линии...РСХД»³. Удивительно, что игумен Феофан не пошел дальше — не объявил членов Движения причастными к убийству архиепископа Иоанна, что уже однажды инкриминировалось членам РСПЕ вначале следователями Политического Управления Латвии, а через три десятилетия советским историком З. Балевицем.

Не буду спорить с тем, что РСХД и его латвийский филиал — сложное и внутренне неоднородное явление в церковной истории 20 века. Это вполне естественно, когда речь идет о живом церковном организме, где допустимы и должны быть разномыслия, затрагивающие тактическую сторону

христианского миссионерского служения⁴. Но главный духовный стержень Движения, укорененный в православной традиции, оставался незыблемым независимо от того, в какой стране и в какой период истории его члены трудились на ниве Христовой. Свидетельства и плоды этих трудов дошли к нам сквозь время и странно, что среди христиан кто-то их не знает или не замечает. Обратимся к фактам.

1. Известно, что РСРП Единение в Латвии в 20–30-е годы поддерживали и участвовали в его жизни наиболее просвещенные и активные клирики Православной Церкви Латвии: протоиерей Михаил Бурнашев, протоиерей Иоанн Янсон, протоиерей Кирилл Зайц, протоиерей Николай Македонский, протоиерей Роман Пассит, протодиакон Василий Мельников. Имена эти известны всем, кто знаком с церковной историей Латвии.

Первые три летних съезда РСХД в Прибалтике проводились в стенах монастырей: Первый съезд в августе 1928 г. в Преображенской пустыни под Митавой (Елгавой), в Латвии; Второй съезд в августе 1929 г. в Печерском монастыре в Эстонии; Третий съезд в июле 1930 г. в Пюхтицком монастыре в Эстонии. Также в Преображенской пустыни в июне 1933 г. был организован лагерь-съезд «Дружинниц» РСРП Единения. Естественно, что эти ежегодные собрания Движения проходили именно здесь по благословию наместников монастырей, при их живейшем участии и радушном приеме участников съездов. Более того, ежедневно перед завтраком и началом работы в монастырских храмах совершалась Божественная Литургия, которая собирала и насельников монастырей, и «движенцев», и профессоров-лекторов, руководителей Движения. Наверное, мало кто осмелится вышеперечисленные обители упрекнуть в неправославном духе или усомниться в чистоте веры вышеназванных священников. Неужели все они находились в заблуждении, не разглядев двуличности и прочих «грехов» и уклонений РСРПЕ?

2. Довольно серьезно звучит обвинение в потере РСХД Движением православной духовности. Автор делает такой вывод, указывая на связь Движения с протестантскими организациями. Действительно, есть факт финансовой поддерж-

ки РСХД со стороны протестантских церквей; на многих съездах Движения присутствовали представители неправославной организации ИМКА (Христианский Союз Молодых Людей) П. Ф. Андерсон, Г. Г. Кульман. Однако, именно благодаря издательской работе ИМКА, в Латвии и Эстонии уже в те годы появились книги выдающихся религиозных философов и богословов: Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, о. Сергия Булгакова, Г. П. Федотова, В. В. Зеньковского, Б. П. Выше-славцева и др. Движение действительно стояло на позициях открытости к инославным, в то же время не теряя из-под ног православной почвы. В сохранившихся отчетах о работе съездов РСХД есть свидетельства о присоединении к Православию молодых людей, пришедших в Движение из Лютеранской Церкви. Активный участник съездов, искренний друг РСХД Г. Г. Кульман (в то же время он один из основателей Религиозно-философской академии в Берлине, русского издательства «УМСА-Press» в Париже) в конце 20-х годов перешел в Православие. В докладах и итоговых документах съездов РСХД постоянно подчеркивалась и недвусмысленно разъяснялась для внешних сущность Движения: «Движение не является партией — ни политической, ни националистической, ни церковной. Оно есть новое течение в духовной жизни русской молодежи, русское, православное направление мысли и жизни русской молодежи... Сущность Движения заключается, прежде всего, в перемене духа молодежи, в пробуждении любви ко Христу и Евангелию, в жажде чистой христианской жизни, в желании работать над собою, в чувстве святости и спасительности церкви, во внутреннем обращении души к Богу и церкви» (апрель 1929 года, о. Сергей Четвериков)⁵. «Цели Движения чисто религиозные, оно исповедует себя православным и считает, что только в лоне православной церкви можно почерпнуть силы в борьбе с современным безбожием и материализмом» (из Устава РСХД в Прибалтике)⁶. Абсолютно верно замечание игумена Феофана о том, что начало РСХД было положено еще в дореволюционной России бароном Николаи. Он впервые создавал студенческие христианские кружки, возглавляемые лютеранами и строящие свою деятельность на интерконфессиональных принципах. Так о бароне Николаи

отозвался о. Сергей Булгаков: «Наивны были комментарии, наивно было вручать Евангелие так, как он делал. Но он спас многие души» (1. 06. 1935 г., речь на съезде Совета РСХД в Буасси)⁷. В чем-то и РСХД унаследовало подобную общехристианскую направленность (которая отразилась и в названии), хотя в своей глубине оставалось в лоне истинно православного предания. Главным принципом в общении с инославными для РСХД было: «Не отвлеченный интерконфессионализм, ищущий среднего, для всех приемлемого минимума, а строгость и полнота церковной жизни – верный путь для плодотворного междухристианского общения»⁸. Латвийский филиал пошел дальше: при регистрации РСПЕ было выбрано иное название – слова «христианское движение» заменили на «православное единение», т. о. подчеркнув не общехристианскую направленность, а «именно русскость, связанную неразрывно с православием...»⁹. Однако это все только слова, а они в наше время становятся все менее и менее убедительными.

О славных делах Движения в Прибалтике уже немало было написано и рассказано. Представить все это в небольшой статье невозможно. Однако весь спектр трудов христианской молодежи – создание евангельских кружков, скаутская работа, церковные детские сады, летние юношеские и детские лагеря, миссионерская и антисектантская, каритативная и культурно-просветительская деятельность, в том числе среди крестьянской молодежи – был направлен на воцерковление педагогики и школы, культуры и «...отход от так называемого» традиционного отношения к Церкви: не присутствие на богослужениях, а участие в них, не ограждение нашего православия храмом, а несение его в мир, не разделение жизни на церковь и мир, а освящение всей жизни – семьи, работы, дружбы, творчества»¹⁰.

3. Утверждение игумена Феофана о том, что РСП Единение в Латвии создавало «...самостоятельную, действующую вне Православной Церкви структуру...», также неоригинально. Подобные подозрения существовали еще в 30-е годы 20 века и повторяются ныне. Одна из причин этого кроется в том, что РСХД было замыслено и как движение мирянское. К подобным инициативам мирян настроенное от-

ношение в Церкви было на протяжении практически всей христианской истории. Не стал исключением и 20 век. Однако в нашем случае трудно говорить о РСПЕ, как о параллельной церковной структуре, памятуя о приведенных примерах духовного окормления христианской молодежи в Прибалтике лучшими православными пастырями, тесных контактах с православными обителями, просветительской и антисектантской работе «движенцев» на приходах. Возможно, смущает факт существования в 30-е годы «движенской» церкви в Париже. На это генеральный секретарь РСХД А. И. Никитин отвечал так: «Митрополит Евлогий, озабоченный тем, чтобы углубить в Движении православно-церковное воспитание молодежи и ответить на запросы молодежи, решил открыть храм при центральном помещении Движения, назначив для совершения богослужения опытного, любимого молодежью священника, протоиерея о. Сергия Четверикова, который и является священником Движения, специально заботящимся о духовных нуждах православной молодежи. Всегда существовали храмы полковые, флотские, училищные и т. д. Совершенно невысказано говорить о Движении, как соперничающем с Православной Церковью. Движение есть объединение православных мирян, главным образом молодежи, для служения православной церкви при благословении и руководстве православных пастырей и иерархов»¹¹⁻¹².

4. В декабре 1934 года РСП Единение в Латвии по распоряжению вице-министра внутренних дел А. Берзиня было закрыто. Но нельзя было запретить жизнь христианскую в Вере, Надежде и Любви. Духовные плоды Единения сохранялись и питали православную молодежь. Продолжались встречи с членами эстонского филиала РСХД, действовавшего вплоть до установления советской власти в Прибалтике. С ее приходом многие участники РСПЕ и их друзья эстонские «движенцы» оказались в застенках НКВД, кто-то навсегда сгинул в сталинских лагерях. Эти «зерна» дали живородящие ростки и в годы Великой Отечественной войны. В августе 1941 года, по благословению патриаршего экзарха Прибалтики Сергия (Воскресенского), на временно оккупированных территориях северо-запада России была образо-

вана Православная Миссия с центром в г. Пскове. Главной задачей Миссии было возрождение церковной жизни, фактически полностью разрушенной к лету 1941 года. Для воплощения этого замысла Владыка Сергей отправил в Псков из Риги 15 миссионеров-священников и мирян. Среди тех, кто составил ядро Псковской Миссии, в основном оказались либо члены христианского Движения, либо священники, поддерживавшие «движенцев». Они не только восстанавливали храмы, совершали богослужения, духовно и материально окормляли военнопленных красноармейцев и беженцев, но и проводили миссионерскую работу, евангелизацию, восстанавливали преподавание Закона Божьего в школах. Особым направлением просветительской работы Псковской Миссии стало воцерковление детей и молодежи. Миссионеры использовали здесь свой «движенский» опыт и так же, как когда-то в Прибалтике, создавали церковные детские сады, христианские скаутские отряды, собирали молодежные кружки по изучению Священного Писания, ходили со своими воспитанниками в походы и паломничества и просто играли с ними. Помощниками священников в этом были миряне, в прошлом члены РСПЕ и РСХД: К. Кравченко, Р. Матвеева, Н. Одинокова, З. Соловская, В. Миротворский, Г. Ильинский, В. Караваев. Среди клириков в первую очередь назову протопресвитера Кирилла Зайца (духовный попечитель РСПЕ в Риге), священника Георгия Бенигсена (из Двинского отдела РСПЕ), священника Алексея Ионова (выпускник Православного Богословского института в Париже и член РСХД), священника Константина Шаховского (участник РСХД в Эстонии).

Вторая часть отклика будет посвящена яркой личности о. Кирилла Зайца, возглавившего в 1941–1944 гг. Управление Псковской Православной Миссии. Игумен Феофан в своей книге пишет: «Много неприятностей доставили Владыке... протоиерей К. Зайц и протодиакон К. Дорин, уличенные в присвоении крупных церковных сумм и передаче крайне левой прессе заведомо искаженной информации о церковной жизни и выступлениях Архиепископа...»¹³. Действительно, в 1933 году в кассе рижского кафедрального собора, настоятелем которого в тот момент являлся о. Ки-

рилл, была обнаружена огромная недостача. Неизвестно по каким соображениям, но вину полностью возложили на настоятеля. Началось следствие. Суда удалось избежать благодаря помощи близких людей, утраченная сумма была возмещена. Однако, архиепископ Иоанн отстранил о. Кирилла от службы в соборе и запретил в священнослужении. Всем, кто знал этого священника, было абсолютно понятно, что к растроченной сумме он не имел ни малейшего отношения. Единственной «виной» настоятеля собора можно назвать чрезмерное доверие к подчиненным, некоторые из которых не упустили возможность им воспользоваться. Чтобы не быть голословным, кратко обозначу жизненный путь о. Кирилла. Родился в 1869 в Латвии, в 1891 г. закончил Рижскую Духовную Семинарию, а в 1900 г. — Высшие курсы миссионеров. После рукоположения в 1895 г. служил в храмах Латгалии. В то время молодой энергичный священник благоустраивал храмы, проводил катехизацию, организовывал православное братство, открыл церковно-приходскую школу. С 1911 года назначен в г. Двинск (Даугавпилс) противосектантским миссионером. В 1917 году от духовенства Полоцкой епархии о. Кирилл был избран делегатом на Поместный Собор РПЦ 1917–1918 гг. На Соборе он принял активное участие в обсуждении вопроса о переводе богослужебного языка¹⁴. С 1918 по 1922 гг. настоятель кафедрального собора в Гродно (Польша), после чего служит в Латвии. С 1928 г. о. Кирилл преподает в Рижской Духовной Семинарии курс сектологии и в то же время является епархиальным миссионером, редактором православного миссионерского журнала «Вера и жизнь», а с 1929 г. настоятелем рижского кафедрального собора. Благодаря энергии, таланту, а главное, любви к слову Божьему о. Кирилл целые приходы возвращал из сектантских сетей в лоно Православной Церкви. Все эти годы прот. Кирилл Зайц активно участвовал в жизни РСПЕ, направлял молодежь, заботился о ее духовной трезвости и возрастании на христианском пути. Между прочим, батюшка не опасался активности мирян в церкви. Например, он поддержал инициативу «движенцев» создавать при каждом приходе миссионерские кружки из наиболее образованных и активных мирян, для противосектант-

ской работы¹⁵. Все многогранное служение о. Кирилла обрывается в 1933 г. Уважаемый священник, настоятель главного православного храма страны, оклеветан и лишен возможности служить Церкви. До 1940 г. батюшка жил и работал на своем хуторе недалеко от Риги. С прибытием из Москвы в уже ставшую советской Прибалтику патриаршего экзарха митрополита Сергия (Воскресенского) с о. Кирилла снимается запрещение в служении. С началом Великой Отечественной войны он возглавил Внутреннюю Православную Миссию в Латвии: забота о русских военнопленных, беженцах, сиротах. С 1 декабря 1941 г. прот. Кирилл Зайц становится начальником Управления Псковской Православной Миссии. Успех церковного возрождения на северо-западе России в немалой степени был обусловлен талантом и самоотверженным трудом руководителей Миссии. Отец Кирилл при своем огромном опыте миссионерской и пастырской работы к тому же был необычайно легок на подъем (это при том, что шел ему восьмой десяток): нередко отправлялся из Пскова в отдаленные приходы, не имевшие настоятеля, совершал богослужения, проводил катехизические беседы как со взрослыми, так и с детьми. Выезжал он в такие путешествия чаще всего на подводе, запряженной лошадью, а посещал порой и районы, где активно проявляли себя партизаны. По словам очевидцев, и с ними батюшка мог найти общий язык — не боясь расправы, приходил к ним, «вооруженный» лишь словом Божиим. В быту митрофорный протопресвитер был чрезвычайно прост: одна ряса, одни сапоги и книги — вот и все его богатство. Осенью 1944 г. после освобождения Прибалтики от немецких войск о. Кирилла, как и остальных членов Псковской Миссии, арестовали и осудили за измену Родине (ст. 58–1а)¹⁶. Протопресвитер Кирилл Зайц, будучи уже 75-летним старцем, получил 20 лет ИТЛ и умер в Карлаге в 1948 г.

После краткого очерка жизни, составленного в том числе по воспоминаниям людей, лично знавших о. Кирилла, неслепым звучит обвинение преданного Богу и ближним священника в воровстве церковных денег. Как, впрочем, и в контактах и заговоре о. Кирилла с левыми политическими силами Латвийской республики против правящего архи-

ерея. Не очень уж подходит для этого фигура епархиального миссионера, всю жизнь посвятившего борьбе за чистоту веры, против материализма, безбожия и других предрассудков. Вполне возможно, что личные взаимоотношения архиепископа Иоанна и прот. Кирилла не складывались (точно так, как охладел Владыка к РСПЕ, другом и наставником которого являлся о. Кирилл). Возможно, те самые пресловутые левые силы, а может быть и советские агенты, искусственно спровоцировали ухудшение отношений архиерея с настоятелем кафедрального собора и бросили тень на молодежное христианское движение. В конце концов, именно этим силам, имеющим влиятельного покровителя в лице Советской России, была выгодна смерть архиепископа Иоанна, и сегодня мало кто сомневается в их причастности к страшной трагедии, разыгравшейся в ночь с 11 на 12 октября 1934 г. Не правда ли, знакомый почерк? Древний принцип «разделяй и властвуй», которым виртуозно владели большевики, вырисовывается и в этой печальной странице истории Латвийской Православной Церкви. Ее лучшие силы оказываются в разобщении, как следствие этого, обезвреживаются врагами Церкви — о. Кирилл отстранен от служения и фактически отправлен в ссылку, РСП Единение ликвидируется, архиепископ Иоанн злодейски замучен. После этих мрачных событий пути Православной Церкви в Латвии несколько меняются: разрыв отношений с Московской Патриархией, на Рижскую кафедру избирается прот. Августин Петерсон, фигура, вполне устраивающая правительственные круги, которые давно мечтали о послушной национальной церкви.

Автор книги может предъявить еще один аргумент — цитаты из выступлений архиепископа Иоанна в Синоде перед духовенством, где он дает негативную оценку РСП Единению и обвиняет в причастности к шантажу прот. Кирилла Зайца. Здесь нужно вспомнить о провокациях «слева», которыми, возможно, и была вызвана такая реакция Владыки. А кроме того, привести важный принцип, о котором говорил митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Председатель Синодальной Комиссии РПЦ по канонизации святых) в своем выступлении на Международной кон-

ференции памяти протоиерея Александра Меня «Мученики века двадцатого»: «Канонизация святого не означает еще канонизации всякого слова, и всякого суждения прославленного подвижника. В пылу полемики и самые достойные лица могли быть несправедливы в оценке слов, поступков и мотивов действий своих оппонентов»¹⁷. Посмотрим на итог жизни, как основной критерий в наших рассуждениях и священномученика Иоанна, и протопресвитера Кирилла, и лучших представителей РСХД в Прибалтике (участь большинства из которых — тюрьмы, лагеря, болезни и смерть). Не думаю, что ошибусь, предположив, что все они стяжали венцы славы нетленной, до конца потрудившись в деле Христовой Победы.

Последнее, что хотелось бы сказать. Своим откликом на книгу о священномученике Иоанне (Поммере) я ни в коей мере не хотел умалить подвиг новопрославленного святого, обидеть автора и издателей (если же это случилось, прошу простить), но лишь внести некоторые коррективы в оценку деятельности РСХД и восстановить доброе имя тех, кто возглавлял Движение в Латвии, его духовно окормлял, кто служил Богу и ближнему в Любви и Истине даже до смерти крестной.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Евангелие Мф. 13:24–26.

² *Игумен Феофан (Пожидаев)*. Архиепископ Иоанн. Рига, 2000, с. 125.

³ Там же. С. 124.

⁴ На съездах РСХД шли дискуссии, касающиеся отношения к советскому режиму, к национальной русской идее, подходов к педагогической, христианско-просветительской и другим областям деятельности Движения.

⁵ *Плюханов Б. В.* РСХД в Латвии и Эстонии. Париж: ИМКА-Пресс, 1993, с. 91.

⁶ Там же. С. 165.

⁷ Там же. С. 7.

⁸ Там же. С. 14.

⁹ Там же. С. 64.

¹⁰ *Равская-Хьюз О.* Предисловие. Протоиерей Георгий Бенигсен.

Не хлебом единым. М.–Клин, 1997. С. 3.

¹¹ Вестник. Орган РСХ Движения. Париж, 1932, № 2. С. 19.

¹² Кроме митрополита Евлогия (Георгиевского) деятельность РСХД благословляли, поддерживали или сами участвовали в съездах другие иерархи Православной Церкви: епископ Печерский Иоанн (Булин), епископ Пражский Сергей (Королев), митрополит Таллинский Александр (Паулус).

¹³ Игумен Феофан (Пожидаев). Указ. соч. С. 128.

¹⁴ Подробнее об этом см. книгу прот. Николая Балашова «На пути к литургическому возрождению». М., 2000. С. 50, 59–60, 322, 327, 357.

¹⁵ Прот. Кирилл Зайц. Миссионерские кружки. Вера и Жизнь. Рига, 1930, № 12. С. 184–186.

¹⁶ Читай: за восстановление церковной жизни при вражеском режиме, соответственно без санкции на это «хозяев Кремля», которую они были вынуждены дать Московской Патриархии в 1943 году, рискуя проиграть немецко-фашистской пропаганде в религиозном вопросе.

¹⁷ Митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий. На смерть, как на пир. Доклад на Международной Конференции «Мученики века двадцатого». «Независимая газета – Религии». 26. 09. 01. С. 6.

К. ОБОЗНЫЙ

Санкт-Петербургские епархиальные ведомости, выпуск 26–27.

Псковская миссия, 256 стр.

Коллектив авторов под редакцией И. В. Попова

Это не просто очередной выпуск официального епархиального журнала, а настоящая книга-альбом, посвященная одной из самых героических страниц русской церковной истории XX столетия. В одновременно освобожденной от большевиков, но и покоренной немцами земле, была в 1941–44 гг., из Прибалтики, организована широкая и успешная Миссия, благодаря усилиям, с одной стороны, выдающегося, но до сих пор

еще не достаточно оцененного (несмотря на его мученическую кончину), митроп. Сергия (Воскресенского), с другой — членов Русского Студенческого Христианского Движения, как священников, так и мирян. Книга, приуроченная к 60-летию основания Миссии, открывается портретом во всю страницу протоиерея Кирилла Зайца (1869–1948), уже до революции известного миссионера, в 30-е годы ставшего духовным руководителем Русского Студенческого Христианского Единения в Риге, а в 1941 назначенного начальником Псковской Миссии. Арестованный в августе 1944 г., 75-летний старец приговаривается к 20 годам заключения в исправительно-трудовые лагеря, где через три года от истощения умирает... Пересказать содержание многочисленных свидетельств о миссионерских деятелях, часть которых прошла потом через лагерь, а другая часть эмигрировала на Запад, в краткой рецензии невозможно. Движенцы с глубоким внутренним удовлетворением перечтут воспоминания о. Алексея Ионова, о. Георгия Бенигсена, или впервые узнают о подвигах члена Единения архим. Кирилла (Начиса) (ныне здравствующего), писавшего о прибалтийских движенцах: «Это были выдающиеся люди по своим дарованиям, деятельности, образу жизни... трагическая участь постигла многих из них». Разумеется, в Миссии, открывшей и обслуживающей в течение трех лет около 400 приходов, трудились не одни «движенцы», но роль их была первостепенная. Почти на каждой странице Книга снабжена редкими фотографиями. В ней помимо свидетельств приводятся биографические данные о более чем трехстах участниках Миссии. Приходится только пожалеть, что этот крупный вклад в историю Русской Церкви издан всего лишь в количестве 999 экземпляров.

НИКИТА СТРУВЕ

Коротко об авторах



О. ПАВЕЛ АДЕЛЬГЕЙМ

род. в 1938. Дед из русских немцев, расстрелян в 1938 г. Отец расстрелян в 1940 г. Мать в 1948 сослана в Казахстан. До 10 лет в детдоме, затем с матерью в ссылке до 1953. В 1959 рукоположен в диаконы, в 1946 г. рукоположен в сан священника и назначен в город Каган, где в 1969 г. построил новый храм. Тогда же арестован и осужден по ст. 191 на три года лишения свободы. С 1976 г. служит в разных храмах Псковской епархии. Женат, трое детей.

ТАБАШНИКОВА-СМИФ ОЛЬГА МАРКОВНА

род в 1967 г. в Харькове. Математик по образованию, живет в Англии. В 2001–2002 гг. преподавала русский язык в университете города Баф.

ЕЛИЗАВЕТА ТАЙВАНЕ

род. в 1971 г. в Москве, окончила московскую медицинскую школу. В 1996 г. получила степень магистра богословия при Латвийском университете, где ныне читает лекции и ведет семинарские занятия по истории мистического богословия и истории классических религий Востока. Готовит докторскую диссертацию по мистической традиции буддизма и христианства.

АРХ. АМВРОСИЙ (ПОГОДИН АЛЕКСЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ)

род. 10. 07. 1925 в Сербии, окончил богословский факультет Белградского университета в 1949, тогда же рукоположен в священники. Служил на приходах Сербии, во Франции, в Англии, Австралии и с 1966 в США. Пострижен в монашество архиеп. Иоанном (Максимовичем) в 1951. Защитил магистерскую диссертацию в Париже (Сергиевский Институт, 1963), докторскую в Белграде (1965). Богослов, переводчик, патролог. Ныне архимандрит Православной Церкви в Америке.

СЕДАКОВА ОЛЬГА

Родилась в Москве в 1949 г. Поэт, прозаик, переводчик. Первая книга стихотворений *Ворота, Окна, Арки* вышла в Париже в 1986. В России публикуется с 1989 г. Лауреат ряда литературных премий.

Книги стихов: *Китайское путешествие, Стелы и надписи, Старые песни* (1991), *Стихи* (1949); книги прозы. Получила звание *honoris causa* в Минской духовной академии (март 2003), лауреат Солженицынской литературной премии (2003).

Свящ. МИХАИЛ ШПОЛЯНСКИЙ

Родился 22.04.1956 в Ленинграде. Родители, потомственные кораблестроители, в Николаеве с конца 50-х. Окончил Николаевский кораблестроительный институт (проектирование боевых надводных кораблей). Работа в секретной проектной организации закончилась в 1982 конфликтом с КГБ в связи с крещением. В 1990 рукоположен в священники и назначен настоятелем в церковь села Старая Богдановка. С первого года служения в семью приходят и живут дети-сироты, уголовники, наркоманы. С середины 90-х г. уже оформившийся церковный детский дом, с 1999 зарегистрированный государством как детский дом семейного типа. На сегодняшний день — трое своих детей, двое внуков, семеро воспитанников младшего возраста, трое старшего. Духовник украинского отделения международной благотворительной организации «Норе and home for children». Автор двух книг: «Как подготовиться к исповеди» и книги для детей «Будем жить с Богом». За публикацию в местной прессе отрывка из статьи «Церковь земная...» с 7 февраля по 5 марта запрещен в священнослужении, снят с настоятельства и назначен третьим священником в строящийся храм за 110 километров от своего местожительства.

*Редакция приносит извинения за ряд опечаток
в № № 183 и 184:*

№ 183

с. 172.

Пояснение к фотографии «У могилы на Смоленском кладбище» с похорон Блока (из архива Авриль Пайман): на фото справа от Любови Дмитриевны стоит (с ладонью, прижатой к правой щеке) художник Юрий Павлович Анненков, первый иллюстратор «Двенадцати». (За это уточнение редакция выражает благодарность А. Данилевскому, лектору кафедры русской литературы Тартуского университета).

№ 184

с. 207 вместо Флоренский следует читать Флоровский

с. 369 «отец дьявола» следует читать «отец дьякона»

с. 384, 410 — Сретинских — читать Сретенских

с. 404 Могилевской — читать Могилянской

Автор статьи отец Василий Заев ошибочно назван Зуевым

СОДЕРЖАНИЕ



К 150-летию кончины В. А. Жуковского — *Н. А. Струве* 3

БОГОСЛОВИЕ

Христос в мире (продолжение) — *прот. С. Булгаков*. 6

Между утопией и эскапизмом — *прот. А. Шмеман* 31

Дискуссия о монашестве (переписка прот. Василия
Зеньковского и сестры Иоанны Рейтлингер). 53

*Международная конференция
«Образование и семья в постатеистическом обществе»,
Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра,
19–24 сентября 2002 г.*

Христианская семья — залог благополучия общества —
Митрополит Киевский и всея Украины Владимир 65

Христианский брак как пророческое служение —
Н. А. Струве. 76

Некоторые проблемы передачи культурного
и вероучительного предания в современных
условиях — *С. С. Аверинцев*. 86

Перевод Псалтири (36–45) — *Г. П. Федотов* 96

ФИЛОСОФИЯ

Из истории эстетических идей (Ф. М. Достоевский) —
В. В. Зеньковский. 108

Религиозно-философские общества в Крыму (новые
материалы о С. Н. Булгакове) — *С. Б. Филмонов* 120

ЛИТЕРАТУРА

Стихи — *Ю. Кублановский*. 144

Предисловие к «Словарю церковнославянских
и русских паронимов» — *О. Седакова* 149

«Зимняя дорога» Пушкина — *О. Табашникова*. 161

Пушкин и Томсон: отклик на статью М. и Н. Струве — А. Золотухин	167
--	-----

ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ

Св. Франциск Ассизский (часть II) — <i>Е. Тайване</i>	172
Заметки о Втором Ватиканском Соборе бывшего на нем наблюдателя — <i>архим. Амвросий</i>	189

СУДЬБЫ ЦЕРКВИ

Проблема власти — <i>свящ. Павел Адельгейм</i>	220
Церковь земная — <i>свящ. Михаил Шполянский</i>	256

НОВОМУЧЕНИКИ РОССИЙСКИЕ

Купина Неопалимая — <i>о. Александр Глаголев</i>	298
Свидетели Неопалимой Купины: семья Глаголевых — К. Б. Сизов	311

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ РСХД

РСХД как пророческое явление в Церкви — <i>Н. А. Струве</i>	326
Из интервью Патриарха Алексия II	335

ИЗ АРХИВА

Надпись о. Павла Флоренского	336
------------------------------------	-----

ХРОНИКА

Конференция, посвященная о. Павлу Флоренскому — <i>С. Фадеев</i>	338
Конференция о семье в Киеве — <i>О. Раевская-Хьюз</i>	345
С книгами в Самару — <i>Л. Оболенская-Флам</i>	350
Коллоквиум в Финляндии — <i>Л. Шведова</i>	355

В МИРЕ КНИГ

Наука и религия о начале Вселенной (к книге еп. В. Родзянко) — <i>Л. Борисова</i>	363
Некоторые впечатления о новой книге — <i>К. Обозный</i> ...	376
О Псковской Миссии (СПб. Епархиальные ведомости) — <i>Н. Струве</i>	387
Коротко об авторах	389
Замеченные опечатки в № 184, 185	391

SOMMAIRE



A nos lecteurs. Pour le 150 e anniversaire de V. Joukovski — <i>N. Struve</i>	3
--	---

THEOLOGIE

Le Christ dans le monde (IV) — <i>p. Serge Boulgakov</i>	6
Entre utopie et fuite — <i>p. Alexandre Schmemann</i>	31
Discussion sur le monachisme (échange de lettres entre s. Jeanne Reitlinger et p. Vassili Zenkovski	53
La famille chrétienne — <i>S. E. Vladimir, métropolitte de Kiev</i>	65
Le mariage — un service prophétique? — <i>N. Struve</i>	76
Transmission de la tradition culturelle et catéchétique aujourd'hui — <i>S. Averintsev</i>	86
Traduction des Psaumes (36-45) — <i>G. Fedotov</i>	86

PHILOSOPHIE

Histoire des idées esthétiques en Russie (ch. III, Dostoïevski) — <i>V. Zenkovski</i>	108
Les sociétés de philosophie religieuse en Crimée — <i>S. Filimonov</i>	120

LITTERATURE

Poèmes — <i>Iou. Koublanovski</i>	144
Introduction au dictionnaire des paronymes slaves et russes — <i>O. Sedakova</i>	149
«Le chemin hivernal» de Pouchkine — <i>O. Tabachnikova</i>	161
Pouchkine et Thomson, note sur l'article de M. et N. Struve — <i>A. Zolotoukhin</i>	167

LE CHRISTIANISME EN OCCIDENT

Saint François d'Assise et la spiritualité occidentale (II) — <i>Elisabeth Taivane</i>	172
---	-----

Souvenirs sur le Second Concile du Vatican d'un observateur orthodoxe — <i>arch. Ambroise Pogodine</i>	189
--	-----

DESTINEES DE L'EGLISE

Le problème de l'autorité de l'église — <i>p. Paul Adelheim</i>	220
L'Eglise terrestre — <i>p. Michel Chpolianski</i>	256

NEOMARTYRES

Le buisson ardent — <i>p. Alexandre Glagolev</i>	298
La famille Glagolev — témoin du Buisson ardent — <i>C. Sigov</i>	311

PASSE ET PRESENT DE L'ACER

L'ACER : un phénomène prophétique dans l'Eglise — <i>N. Struve</i>	326
Un extrait de l'interview du patriarche Alexis	335

ARCHIVES

Une dédicace du p. Paul Florenski	336
---	-----

CHRONIQUE

Conférence consacrée au p. Paul Florenski (Moscou) — <i>S. Fadéev</i>	338
Conférence sur la famille (Kiev) — <i>O. Raevskaia-Hughes</i>	345
YMCA-Press à Samara — <i>L. Obolenskaia-Flam</i>	350
Un colloque sur Péguy en Finlande — <i>L. Chvedova</i>	355
Le monde des livres	363
A propos des auteurs	389