

**LE MESSENGER**

# **ВЕСТНИК**

**РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО  
ДВИЖЕНИЯ**

**179**

**ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА**

**№ 179**

**V-VI-1998**

ВЕСТНИК РХД – № 179 = VESTNIK-LE MESSENGER

\*

**Редакционная коллегия:**

Архиеп. Сильвестр, прот. Николай Озолин, С. Аверинцев,  
Ю. Кублановский, о. Иларион Алфеев, Д. Поспеловский,  
Б. Любимов, К. Сигов, Н. Струве.

**Ответственный редактор : Н.А. Струве**

**ВЕСТНИК Р. Х. Д.**

N.B. : в 1999 году выйдет 2 выпуска

Условия подписки на 2 номера (с пересылкой) :

Франция 200 фр.

Другие страны (SEA MAIL) 230 фр.

--- (AIR MAIL) 270 фр.

**Цена отдельного номера: 100 фр. (без пересылки)**

LE MESSENGER »  
-601-57 U, Paris)

4001563

о Движения  
«YMCA-Press»  
фонда

», Editeurs Réunis,  
ve, 75005 Paris, F.

с/о YMCA-PRESS,  
e, 75005 Paris, F.

ta Struve

LE MESSENGER

# ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО  
ДВИЖЕНИЯ

БИБЛИОТЕКА - ФОНД  
"РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ"  
Н. РАДИЩЕВСКАЯ, 2  
915-10-73

179

БИБЛИОТЕКА-ФОНД  
«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»  
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 2

4001564

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 179

V-VI-1998

*От Редакции*

## **БЕЗУМИЕ ЗАПАДА**

Когда пишутся эти строки, уже более двух месяцев Америка с послушными ей западными державами, в первую очередь Англией, Францией и Германией, ведет войну с небольшой славянской православной страной якобы во имя прав мусульманского большинства одной из ее провинций... Это первая межевропейская война за полвека с лишним, но еще никогда ни одна война не была столь органически перверзна, как эта, столь алогична и бессмысленна, а потому и преступна по своим результатам — ровно обратным официально назначенным целям.

Перверзность ее во всем: начата она с нарушения как международного права, так и законов стран, не запросивших согласия своих парламентов: ведется она, пожалуй, впервые в истории девятнадцатью странами (из которых четыре — самых мощных в мире) против одной маломощной, с заданием, чтобы у нападающих не было, по возможности, ни единой жертвы (а у противника сколько угодно, они не в счет), что лишает войну ее основного морального оправдания: солдат не только тот, кто убивает, но и кто жертвует собой; обоснована она на нравственной и политической лжи, которая с первых же дней приняла, через послушные правительства средства массовой информации, мировые масштабы.

Ложь началась с диктата на переговорах в Рамбуйе, который ни один правитель Сербии, кто бы он ни был, не мог бы принять; развернулась после первых дней варварских бомбежек Сербии в попытке «демонизировать» ее трижды избранного правителя, Слободана Милошевича, представив его «диктатором», «тираном», «преступником» рода человеческого, сравнимого разве что с Гитлером, с мыслью противопоставить его сербскому народу; без всяких доказательств стали по всему миру возвещать о якобы массовых истреблениях, о геноциде — слова стали терять всякое свое значение. Телевизионные программы днями показывали только слезы албанских детей, сербский же народ для западных телевидений и газет не суще-

Copyright © Le Messenger. Paris 1998

COMISSION PARITAIRE  
№ d'inscription 620 16

ствовал... А с того момента, как стало очевидным, что неправедная война затягивается, что ежедневные бомбардировки убивают все больше и больше мирных жителей — как сербов, так и албанцев, то официальная ложь стала носить уже бесстыжий, даже комичный характер (вроде случая попадания в китайское посольство: НАТО пользуется якобы устаревшими картами, и это при сверхтехнике!). Как бы ни окончилась эта безумная акция, можно уже подвести ей печальный итог: авторитету Объединенных Наций нанесен сокрушительный удар; косовскому населению причинены жестокие страдания; экономическая жизнь Сербии на годы разрушена; уже не межэтническая, но и межнациональная вражда только усилилась; не успев родиться как «единая», Европа подкошена в своей основе; и, пожалуй, худшее из всего: Запад в целом обнаружил свою несостоятельность, свое полное непонимание глубинных законов истории и мироздания, обличил свою религиозную и нравственную пустоту (что и повлекло за собой массовую дезинформацию). Проявилась вековечная недооценка Западом православного мира, презрение к нему: чего стоит отказ НАТО приостановить бомбежку хотя бы на Пасхальную ночь!

Дискредитирован демократический строй, наилучший из всех существующих, — но в той мере, в какой он не самодовлеющ, а опирается на высшие ценности, дискредитирована и сопутствующая ему цивилизация, неожиданно показавшая свой варварский лик. Но если Запад, если не внешне, то хотя бы внутренне признает свое поражение, в первую очередь моральное, то Балканский кризис может ему пойти на пользу; если же он утвердится в своем самомнении, в воле к всемирному владычеству, к уравниению насилем всех неравенств и шероховатостей истории, то нашу вселенную ждут невеселые дни.

Никита Струве

## БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ

Валерий ЛЕПАХИН

### СТРАСТЬ И ЛЕСТВИЦА СТРАСТЕЙ

Страсть — это зло, и определить, что такое страсть, мы можем только в том случае, если определим, что такое зло. Здесь мнения Святых Отцов сходятся на том, что зло должно рассматриваться как не-сущее (οὐκ ὄν). Этому мнению придерживаются свт. Климент Александрийский, Ориген, свт. Афанасий Великий, свт. Василий Великий, свт. Григорий Нисский, св. Дионисий Ареопагит, прп. Максим Исповедник (6, с. 263-266). Все воистину сущее — от Бога, Который есть абсолютное Добро, все сущее, сотворенное — добро, ибо Бог не творит зла; все, что Он сотворил — «се добра зело» (Быт.1:31), зло же возникает по недостатку добра. «Зло не имеет субстанции, — пишет св. Дионисий Ареопагит, — но лишь ее подобие, появляясь не ради самого себя, но ради Добра. Злу надо приписать случайное бытие, возникающее из благодаря другому, а не из собственного начала» (2, с. 181). Этой точки зрения придерживается и один из знаменитейших авторов «Добротолубия» блаженный Диадок, епископ Фотикийский: «Зла нет в естестве, и нет никакого зла по естеству; ибо Бог не сотворил ничего злого» (3, с. 9). В соответствии с таким пониманием зла мы должны рассматривать и страсти. Для прп. Иоанна Лествичника совершенно очевидно, что «зла и страстей по естеству нет в человеке, ибо Бог не творец страстей» (4, с. 187, 204).

Бог не сотворил страсти, но человек сталкивается с ними на каждом шагу. Тогда, что такое страсть и как она возникает? Определение страсти в «Добротолубии» мы находим у прп. Максима Исповедника «Страсть есть неестественное движение души, или по несмысленной любви, или по безрассудной ненависти к чему-нибудь чувственному, или за что-нибудь

чувственное...» (3, т. 3, с. 131). Ключевыми понятиями в этом определении являются «несмысленная любовь» и «безрассудная ненависть». Страсть не в естестве, не в сотворенном мире, не в вещах. Страсть — в отношении к вещам, к людям, к событиям. У прп. Максима мы находим и еще одно ключевое слово — «злоупотребление»: «...В сущем нет ничего злого, кроме злоупотребления...» (3, т. 3, с. 143). Действительно, как поучает прп. Иоанн Лествичник, «...мы сами природные свойства к добру превратили в страсти. По естеству, например, мы имеем семя для чадородия, а мы употребляем оное на незаконное сладострастие. По естеству есть в нас и гнев, но на древнего оного змия, а мы употребляем оный против ближнего. Нам дана ревность для того, чтобы мы ревновали добродетелям, а мы ревнуем порокам. От естества есть в душе желание славы, но только горней. Естественна и гордиться, но над одними бесами. Подобным образом естественно душе и радоваться, но о Господе и о благих деяниях ближнего. Получили мы и памятозлобие, но только на врагов души нашей. По естеству желаем мы пищи, но для того, чтобы поддержать жизнь, а не для сластолюбия» (4, с. 204). Почти дословно спустя более столетия эту мысль повторяет прп. Максим Исповедник: «Не пища зло, но чревоугодие, не деторождение, а блуд, не деньги, но сребролюбие, не слава, а тщеславие...» (3, т. 3, с. 143)<sup>1</sup> «Злоупотребление» творением Божиим — причина, источник страсти и вместе с тем ее реализация делом.

Обратимся к истории грехопадения прародителей. Именно оно особенно наглядно показывает пагубность «злоупотребления».

— Адам и Ева злоупотребили прежде всего *Божественной свободой*: вместо высшей свободы, свободы в Боге (*libertas maior* — Августин Блаженный) они поддались искушению свободой низшей (*libertas minor*) — поддались *свободе выбора*.

— Они злоупотребили доверием Бога, проявив *непослушание* по отношению к Его заповеди.

— Они злоупотребили пищей: «**И виде жена, яко добро древо в снєдь и яко угодно очима видети...**» (Быт.3:6). Так из источника жизненных сил пища стала одной из виновниц грехопадения, и с этого момента *покаяние*, возвращение к Богу и *пост* неразрывно взаимосвязаны.

<sup>1</sup> Позже прп. Петр Дамаскин более подробно на других примерах развивает тему «злоупотребления» (см.: 5, с.136-137).

хорошения, и с этого момента *покаяние*, возвращение к Богу и *пост* неразрывно взаимосвязаны.

— Они злоупотребили Божественной *любовью* и впади в сатанинскую *гордость*, захотев стать «**яко божи**» (Быт. 3:5).

— Они злоупотребили *добром*, захотев стать знающими не только добро, но и *зло* (Быт.3:5).

— Они злоупотребили естественным половым различием, «**и разумеша, яко нази беша**» (Быт.3:7).

— Они злоупотребили милосердием Божиим и выбрали путь нераскаянности в прегрешении, обвиняя в своем грехе другого (Быт.3:9-13).

— Они злоупотребили раем в Эдеме, и земля была «проклята» из-за них (Быт.3:17), на ней стали произрастать «терния и волчцы» (Быт.3:18).

— Они злоупотребили добродетелью, и в мир вошел грех.

— Они злоупотребили жизнью, и в мир вошла смерть.

Пока человек пользуется дарами Божиими по их предназначению, он живет в воле Божией, он живет в добре. Зло, как и страсть, для него — не-сущее. Таковы были Адам и Ева до грехопадения. Но как только человек начинает творить свою волю и использовать Божие творение в каких-либо посторонних целях, так не-сущее зло и не-сущие страсти обретают существование. Творя свою волю, человек умалывает, уменьшает добро, он как бы подготавливает, освобождает место для зла, которое не замедляет появиться. Оставаясь не-сущим онтологически, зло обретает «место» в человеке и способность на него воздействовать, склоняя его ко злу, вводя в страсть.

Грехопадение человека — это в определенной мере отражение прежде бывшего грехопадения Денницы. Свергнутый с неба, он потерпел абсолютное наказание, *из сущего став не-сущим*. Это проявляется прежде всего в том, что он может только *искушать*, но не способен *заставить* человека сделать что-либо против его воли и против воли Божией. Как не-сущий, он не способен предложить человеку нечто сущее; но может внушить человеку помысел «злоупотребить» сущим. Вот этого искушения и не выдержали прародители.

Страсть всегда имеет свой предмет. Поверхностный взгляд именно в этом предмете и видит источник страсти. Глубина святоотеческой мысли — спасительно для человека — прояви-

лась в том, что за предметом, вне его она вскрыла истинный источник любой страсти. Предмет, вещь, явление — от Бога, это сущее. В них, взятых самими по себе, нет и не может быть зла, но от злоупотребления ими рождается страсть. Причем важно, что страсть (не-сущее), обретая существование, отнюдь не становится сущей; нет, она останется не-сущей. Человек, одержимый какой-либо страстью, обращается всем сердцем к Богу, приносит искреннее покаяние, молит о прощении грехов и помощи в избавлении от страсти, и Бог посылает эту помощь. Страсть, обретшая было существование, опять уходит в небытие. И этот уход ее может стать абсолютным, окончательным, если человек опять не впадет в «злоупотребление».

В результате грехопадения первого человека, люди стали «удобосклоняемы» на зло, грех, страсть. Адам имел возможность и духовную силу победить искушение, но он пал, и вследствие этого человек стал неспособен победить страсть, он может только бороться с ней, противостоять ей. Но, видя благое произволение и труды человека для преодоления страсти, Господь освобождает человека от нее.

Всеми силами сатана хочет сделать человека «сообщником» в преступлении заповедей Божиих. Он постоянно ищет «порожного» места, лишённого добра, а находя его, укрепляется там. В том смысле, в каком мы говорим о всеприсутствии Божиим, в том же смысле следует говорить и о всеприсутствии зла, но, конечно, с той принципиальной разницей, что всеприсутствие Божие — онтологично, а присутствие зла — не онтологично и не может быть таковым. Потенциально оно везде и ждет только момента, когда в океане Божия добра образуется хотя бы маленькая пустота, в которую оно могло бы влиться. И прежде всего страсть «караулит», подстерегает сердце и ум человека.

Искушение прародителей было извне, змий убеждал Еву испробовать плод «внешней» беседой. Вкусив же от плода познания добра и зла, прародители приняли зло, страсти внутрь себя, и так *не-сущее* обрело *существование* в них, в их сердце. Вследствие этого, искушения страстями получили особую силу и тонкость. Силу — потому что зло обрело существование в сердце человека, смогло найти там место; тонкость — по-

тому что зло искушает человека изнутри, выдавая страстные вожделения, внушаемые искусителем, за собственные мысли и пожелания человека, так что неопытный в невидимой духовной брани человек борьбу против страсти в себе воспринимает как борьбу против самого себя, против своих законных сердечных пожеланий и стремлений, не осознавая, что пожелания эти не его, а врага рода человеческого.

Сердце — центр духовной жизни человека. Об этом свидетельствует как Ветхий, так и Новый Завет, об этом пишут Святые Отцы, на этом зиждется исихастская практика умно-сердечной молитвы. Чистота сердца — одна из заповедей Блаженств (Мф.5:8). Но сердце — источник и греха, и страстей, **«от сердца бо исходят помышления злая, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы»** (Мф.15:19). Необходимо только помнить, что сердце — косвенный источник страсти и греха, прямой же источник — зло, вошедшее в сердце человека вместе с грехопадением, или, по выражению св. апостола Павла, **«живый во мне грех»** (Рим. 7:17,20), заставляющий человека соделывать злое. Поэтому духовная брань идет не против сердца, а за сердце, за очищение его от страстей, за изгнание из него зла, за его преобразование. Единственный способ борьбы против не-сущего — лишить его места, лишить его возможности найти пустоту в истинно сущем, образованную отсутствием добра и любви. Приумножая силу добра, подвижник вытесняет не-сущее зло, стяжевая добродетели, — вытесняет страсти в небытие.

Страсть не имеет и не может иметь абсолютной власти над человеком. Как бы сильна она ни была, с Божией помощью ее можно искоренить. И отсюда следует другое рассуждение. Господь использует страсть как орудие духовного воспитания человека в его восхождении по лестнице добродетелей. Попуская страстям обладать человеком, Господь тем самым дает подвижнику возможность на личном опыте убедиться в собственном бессилии победить страсти без помощи Божией. Помогая подвижнику в борьбе против страсти, Господь вселяет в него надежду на конечную победу над страстями, на спасение и обогащает личный опыт человека в его борьбе против страстей. Милосердие и человеколюбие Божие проявляется и в том, что, даровав подвижнику победу над страстью, Господь

приписывает эту победу человеку, да еще и увенчивает его наградой. Но и здесь все не так однозначно и просто; и здесь «невидимая брань» изображается во всей онтологической таинственной сложности: «Нередко Бог, по особенному Своему промыслу, оставляет в духовных людях некоторые легчайшие страсти для того, чтобы они ради сих легких и почти безгрешных немощей много себя укоряли и тем приобрели некрадомое богатство смиренномудрия» (4, с. 188).

Итак, страсть не имеет самостоятельной силы; действие ее, как и действие зла, «попускается» Богом, и причиной и виновницей гибели души человеческой она может стать лишь при двух условиях: полное отсутствие у человека попечения о своем спасении и попускание или даже оставление Божие. Совпадение этих двух условий делает человека рабом страсти. Но Божии Промысл и Премудрость устроили так, что страсть, желая погубить человека, невольно может послужить делу его спасения. Начиная борьбу, а иногда и настоящую войну против человека, она готовит себе поражение; усиливая борьбу, страсть готовит подвизающемуся венец; даже побеждая, страсть знает, что онтологически она обречена на поражение: «...**Дерзайте**, — говорит Господь, — **яко Аз победих мир**» (Ин.16:33). А мир, по слову прп. Исаака Сирина, есть совокупное название страстей (3, т. 2, с. 529; т. 3, с. 137). Во Христе победа над миром, над всей совокупностью страстей, уже одержана, и тем самым эта победа становится возможной и для человека. Даже более того — всякая борьба, которую страсть начинает против человека, «самоубийственна» для нее самой.

Наблюдая богатство и разнообразие лестниц добродетелей, нельзя не подивиться на отсутствие такового разнообразия в описаниях страстей. Фактически существует лишь одна классическая схема восьми главных страстей: чревоугодие → блуд → сребролюбие → гнев → печаль → уныние → тщеславие → гордость. Создается впечатление, что существует множество лестниц-путей, ведущих к Богу (у каждого подвижника жизнь и духовность имеют свои неповторимые черты, особенности, что мы и видим по их писаниям), но лестница, ведущая в погибель, — одна, и тут все люди, монахи или миряне, клирики или лаики, идут одним «пространным» и проторенным путем к «широким вратам» (Мф. 7:13). Но поскольку клас-

сическая лестница страстей появилась уже на заре монашества и была сразу же принята большинством Святых Отцов, — так что стала даже единственной, — постольку все внимание при описании и анализе страстей уходило не вширь, а вглубь. Интерес сосредотачивался на более глубоком познании характера каждой страсти, ее происхождении, ее взаимодействии с другими страстями.

Иногда классическая восьмиступенчатая лестница сводится к семи ступеням. Прп. Иоанн Лествичник ссылается на свт. Григория Богослова, который объединяет тщеславие и гордость в одну страсть и насчитывает, таким образом, на лестнице страстей лишь семь ступеней (1, с. 259), но сам прп. Иоанн, соглашаясь в главном с великим святителем, рассматривает в своей «Лествице» эти страсти отдельно (Слова 22-е и 23-е), тем самым показывая свое предпочтение восьмиступенчатой лестницы.

У Святых Отцов в «Добротолубии» мы находим несколько разных способов деления и систематизации этих страстей. Самое распространенное — деление на две «подлествицы» из трех и пяти ступеней: три «главных» страсти — объедение, сребролюбие, тщеславие и пять «последних», производных страстей — блуд, гнев, печаль, уныние и гордость (4, с. 175, 181, 224; 3, т. 2, с. 264). Это деление страстей важно знать и необходимо помнить, потому что бесплодна борьба против производной страсти, если при этом не искореняется главная, ее порождающая. Важно также потому, что первые три борются в основном против послушников, а против пребывающих в подвиге и совершенных — пять остальных. Наконец, важно потому, что три главные страсти могут победить лишь три главные добродетели: объедение и вообще всякое сластолюбие побеждается воздержанием, сребролюбие — нестяжанием, тщеславие — смирением.

Прп. Иоанн Кассиан разделяет эти страсти по-другому: на шесть «первых» — чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние и две «остальные» — тщеславие и гордость. Первые «соединены между собою особым неким сродством, по коему излишество предыдущей дает начало последующей. Ибо от излишества чревоугодия необходимо происходит блудная похоть, от блуда — сребролюбие, от сребролюбия — гнев, от

гнева — печаль, от печали — уныние» (3, т. 2, с. 16-17). Это деление также очень важно, так как и сражаться со страстями необходимо, по прп. Иоанну Кассиану, «тем же порядком», т. е. начиная с чревоугодия и далее до уныния. Эти шесть страстей не соединяются с двумя последними «родовым образом», ибо «не от них рождаются, а напротив, — по истреблении их» (3, т. 2, с. 17; 4, с. 143).

Эти восемь страстей прп. Кассиан разделяет также на два парных «союза» (3, т. 2, с. 17):

чревоугодие ↔ блуд	сребролюбие ↔ гнев
печаль ↔ уныние	тщеславие ↔ гордость.

С духовно-практической стороны это тоже важное наблюдение: пострадав от одной страсти, осознав причины своего поражения, подвижник может не просто предполагать, а знать, какая страсть выступит следующей на арену борьбы, и в соответствии с этим принять свои меры, удвоить внимание и трезвение.

В общем плане прп. Иоанн Кассиан делит страсти на «естественные» (объедение, блуд) и «неестественные», т. е. не корнящиеся в естестве (сребролюбие). В зависимости от этого страсти отличаются теми путями, через которые они воздействуют на человека, через которые они проникают в его сердце: одни действуют только в теле и через тело (как чревоугодие и блуд), хотя, бесспорно, они влекут на страсть и душу «по ее связи с телом» (3, т. 2, с. 16), другие же влияют «без содействия тела» (тщеславие, гордость). Другой вариант воздействия страстей на человека — «изнутри» и «снаружи»: изнутри рождаются печаль и уныние, а извне, например, сребролюбие и гнев. Наконец, прп. Кассиан допускает деление страстей еще на два рода: «плотские» и «душевные». Первые зарождаются в плоти и ее «питают», т. е. используют ее как питательную среду, а душевные исходят из душевных склонностей, «питают», т. е. фактически разрушают прежде всего душу, но, конечно, через нее отрицательно действуют и на тело (3, т. 2, с. 16). Но если душевные страсти вредят плоти, то бесспорно также, что плотские страсти, оставаясь таковыми и по происхождению, и

по своему воздействию, разрушительно действуют на душу, хотя преподобный Отец ничего и не говорит об этом.

Прп. Ефрем Сирин также делит страсти на душевные и телесные. Среди душевных страстей он особо выделяет три: забвение, леность, неведение. Именно эти три страсти омрачают в человеке «око душевное» и через них он «подпадает господству прочих страстей» (3, т. 2, с. 263). Всего же прп. Ефрем насчитывает 58 (3+55) душевных страстей, а телесных страстей перечисляет 36 (3, т. 2, с. 263-264); но у прп. Ефрема нет намерения или стремления упорядочить расположение страстей, построить лестницу, нет также и деления страстей на главные и второстепенные, хотя в других писаниях прп. Ефрема главной телесной страстью называется сластолюбие.

В согласии с аввой Евагрием прп. Ефрем делит душу человеческую на три составные части, или силы: мыслительную, раздражительную и вожделительную. У каждой из этих «сил» имеются свои страсти, и великий сирийский подвижник их перечисляет.

1. **Грехи мысленной силы:** неверие, ересь, неблагодарность, хула, неблагодарность (Богу), соизволение на грех.

2. **Грехи раздражительной силы:** жестокосердие, ненависть, несострадательность, злопамятство, зависть, убийство.

3. **Грехи вожделительной силы:** чревоугодие, пьянство, блуд, прелюбодеяние, нечистота, вожделение (славы, богатства, удовольствий).

Страсть не сразу обретает полную силу в человеке и покоряет его. Святые Отцы изображают особую лестницу, по которой она «взбирается» в сердце и подчиняет его себе. Прп. Филофей Синайский наиболее ясно и отчетливо распределил ступени этой лестницы: прилог<sup>2</sup> → сочетание → сосложение → пленение и → страсть. Подобные лестницы мы находим у прп. Максима Исповедника: простой помысл → движение

<sup>2</sup> Некоторые Святые Отцы говорят о более тонком искушении еще до прилога, называя его «набегом мысли»; распознавать его могут только прошедшие полный искус борьбы против страстей (4, с. 125). Для полноты картины отметим, что прп. Григорий Синаит также до прилога выделяет несколько ступенек в генезисе страсти: злоупотребление (вспомним прп. Максима Исповедника) → склонность → желательное навывковение → прилог... (3, т. 5, с. 139).

страсти → соизволение → грех делом (3, т. 3, с. 128); у прп. Исихия Иерусалимского: прилог → сочетание → сосложение → чувственное деяние или грех (3, т. 3, с. 120); у прп. Феодора Едесского: омрачение ума помыслом → склонение на сласть греховную → сосложение → страстное влечение → дело греховное (3, т. 3, с. 233); у прп. Ефрема Сирина: приражение → сдружение → страсть → борьба → соизволение → самодеятельность (само действие соизволения в согласии со страстным помыслом) → пленение (3, т. 2, с. 266); у прп. Иоанна Лествичника: прилог → сочетание (собеседование) → сосложение (согласие) → пленение → борьба → страсть в душе (4, с. 125). Лествицы прпп. Ефрема и Иоанна заметно отличаются от других, т. к. преподобные Отцы ввели туда элемент «борьбы». В случае же поражения подвижника в этой невидимой брани, их лествицы совпадут с лестницами других Отцов. Сравним лестницы укоренения страстей в сердце человека.

Исихия и, естественно, соответствующей ступени на лестнице. Лествицы же прпп. Ефрема и Иоанна заметно отличаются от первых четырех не только количеством ступеней, но и наличием такой важной ступени как «борьба». Казалось бы на первый взгляд, что борьба должна происходить на каждой ступени, или, если идет борьба, то и в случае поражения, и в случае победы страсти, лестница на этой ступени должна оборваться, закончиться. Но посмотрим, что понимают под борьбой преподобные Отцы. Для игумена Синайской горы борьба — это «равенство сил борющегося и боримого в брани» (4, с. 125). Так же истолковывает эту ступень и прп. Ефрем Сирийский (3, т. 2, с. 266). Именно эта ступень является критической для всей лестницы: и до этой ступени, и на ней подвижник еще может победить страсть, но далее следует падение, и только покаянием, многими трудами и помощью Божией падший может искоренить в себе победившую, захватившую его страсть. Такое понимание «борьбы» объясняет некоторые особенности двух лестниц. У прп. Ефрема на семиступенчатой лестнице борьба занимает центральное место: и до нее, и после нее имеется по три ступени. Собственно падение начинается лишь ниже этой ступени. Интересно, что «страсть» он помещает на третьей ступени как предшественницу «борьбы», тогда как на других пяти лестницах страсть или реализация ее делом является нижней, последней ступенью. Это объясняется, на наш взгляд, тем, что прп. Ефрем различает «страсть» и «пленение страстью», как конечную победу ее над подвижником. И поэтому «страсть» предшествует «борьбе», но «пленение страстью» следует за «борьбой», завершая лестницу, точнее, падение с нее. У прп. Иоанна же на том месте, где у прп. Ефрема стоит страсть, находится «пленение», за которым следует «равенство сил» — борьба, а страсть занимает нижнюю ступень. Очевидно, разница объясняется не одинаковым пониманием термина «пленение»: у прп. Иоанна оно означает неизбежность борьбы, а у прп. Ефрема — победу страсти.

Нельзя не обратить внимания и на то, что в трех лестницах (прпп. Максима, Исихия и Ефрема) есть «грех делом», другие же три заканчиваются победой страсти. Как явствует из писаний Святых Отцов, это различие не принципиально; очевидно, что страсть в душе неизбежно ведет к греховному деянию, и в

прп. Филофей	прп. Максим	прп. Исихий	прп. Феодор
1. прилог	1. помысл	1. прилог	1. помысл
2. сочетание	2. движение страсти	2. сочетание страсти	2. склонность
3. сосложение	3. соизволение	3. сосложение	3. сосложение
4. пленение	—	—	4. влечение
5. страсть	4. грех делом	4. деяние	5. дело греховное
прп. Ефрем Сирийский	прп. Иоанн Лествичник		
1. приражение	1. прилог		
2. сдружение	2. сочетание		
3. страсть	3. сосложение		
4. борьба	4. борьба		
5. соизволение	5. поражение		
6. самодеятельность	—		
7. пленение	6. страсть в душе		

Первые четыре лестницы большей частью совпадают. В них мы наблюдаем некоторую разницу в терминологии, например, отсутствие термина «пленение» у прпп. Максима и

других местах своих творений святописатели духовной жизни об этом упоминают. Интересно другое, — у прп. Ефрема в начале следует грех делом и лишь затем полная победа страсти. Это очень тонкое духовно-практическое и психологическое наблюдение: один раз победивши, страсть все с большей легкостью одерживает новые победы над человеком.

Лестницы, которые из-за их формальной красоты, стройности и совпадения во многих своих деталях у Святых Отцов так легко заподозрить в спекулятивности всей их конструкции или композиции, являются все же не плодом ума, но духовного опыта, или если и ума, то очищенного от страстей, просвещенного светом Христовым, так что он уже «ум Христов», по апостолу Павлу (1 Кор.2:16). Поэтому лестницы не «устаревают» хотя многим из них полторы и более тысячи лет. Сквозь века они свидетельствуют о святости Отцов, о неизбежности для каждого христианина того «узкого пути», который они предлагают в своих писаниях и которым они прошли сами. Святые Отцы предлагают не красиво смонтированные, но не пригодные для жизни, неприменимые в подвиге искусственные конструкции, а именно лестницы логично построенные и крепко сколоченные трудным подвигом, силой личного опыта и силою Святого Духа, воспомощствующего и возводящего по лестнице Иаковлей и помогающего лестницу эту описать в написание и для духовной пользы всем желающим шествовать «узким путем».

В святоотеческом понимании, описании и анализе страстей можно выделить два аспекта: генетический и функциональный. При этом генетический аспект можно обнаружить в двух случаях: при анализе процесса зарождения и развития страсти (об этом мы только что говорили) и при анализе взаимоотношений страстей между собой. Согласно большинству Святых Отцов, на лестнице страстей существуют родственные отношения. Наиболее ярко об этом пишут прп. Иоанн Кассиан (3, т. 2, с. 16-19), прп. Ефрем Сирийский (3, т. 2, с. 262-268), прп. Иоанн Лествичник (4, с. 104-105, 111-112, 129-131, 136-137, 153-154 и др.), прп. Максим Исповедник (3, т. 3, с. 143), прп. Григорий Синаит (3, т. 5, с. 137, 154) и другие Отцы. Некоторые «Слова»-ступени в «Лестнице» прп. Иоанна, посвященные какой-либо страсти, заканчиваются ее монологом, в котором она

рассказывает о себе, выдавая гайну своего происхождения, развития и укрепления, взаимодействия с другими страстями, а также открывает в ущерб себе то оружие, которым она побеждается. Приведем монолог нечувствия:

«...Рождение у меня одно, зачатие мое смешано и неопределенно. Насыщение меня укрепляет, время возвращает, а худой навык утверждает... Если ты со многим бдением соединишь размышление о вечном суде, то, может быть, дам тебе малую ослабу. Смотри, от какой причины я в тебе родилась и против матери моей подвизайся, ибо я не во всех бываю от одной причины» (4, с. 136-137).

В этом монологе прп. Иоанн использует для описания генезиса страсти антропоморфные образы. Он выделяет шесть ступеней в развитии страсти: зачатие — рождение — укрепление — возрастание — утверждение — одержимость (страстью) (4, с. 136-137). Сравнив эту лестницу генезиса страсти в душе человека с приведенной выше лестницей вхождения страсти в сердце, мы получим следующую картину:

прилог ↔ зачатие	↑
сочетание ↔ рождение	↑
сосложение ↔ укрепление	↑
плменение ↔ возрастание	↑
борьба ↔ утверждение	↑
страсть ↔ одержимость.	↑

Как видим, логика, конечно, не формальная логика схоластических спекулятивных построений, а внутренняя логика, внутренняя правда «невидимой брани» неизбежно, закономерно выливается в сходные, если не одинаковые, формы, насыщенные богатым содержанием, выражающимся прежде всего в описании тончайших особенностей духовной жизни, поскольку лестницы эти являются плодом личного многолетнего опыта борьбы со страстями.

Антропоморфная символика используется не только для описания генезиса страсти, но и для изображения взаимоотношений между страстями на лестнице. У страсти есть «отец» и «мать», «братья» и «сестры», «сыновья» и «дочери» и много разных «чад» или, точнее, «исчадий». Страсть, родившись от отца и матери, в свою очередь становится родительницей и тем самым продолжает «родственные отношения» (4, с. 136, 184 и

др.). Например, похотное вожделение «рождает» разлечение, а матерью похоти является «превратное движение» (3, т. 5, с. 137). Страсть-мать может родить сына: так, «первородный сын» объедения есть блуд, но у объедения есть и другое «исчадие» — ожесточение сердца (4, с. 111, 143). Разлечение есть «родительница» лукавства, лукавство же в свою очередь становится «матерью» неверия; но вместе с тем разлечение — «мать» презорства (3, т. 5, с. 154). Кроме того, все три страсти — неверие, лукавство, тщеславие — в то же самое время «одна другую рожают». Такие примеры можно умножать долго, но и приведенные достаточно наглядно показывают характерные черты применения Святыми Отцами антропоморфного принципа «родственных связей». При этом отношения между страстями никогда не упрощаются и не схематизируются ради сохранения чистоты и логики антропоморфной символики. Взаимодействие страстей описывается не в соответствии со схемой кровно-родственных отношений у людей, но согласно внутренней диалектике развития страстей; здесь не обязательны однонаправленные порождения и не может быть никакого механицизма. Например, нечувствие, омертвение есть «мать забвения, которая, родив дочь свою, снова бывает ее же дочерью...» (4, с. 134 и с. 72). Таковы сложные, «смешанные» и «неопределенные» родственные отношения на лестнице страстей: мать, родив дочь, становится затем дочерью своей собственной дочери.

Не всегда какая-либо страсть рождается от одной и той же страсти, но в разное время и у разных людей от разных страстей. Например, безвременный смех бывает от блуда, но может быть от тщеславия или наслаждения пищей (4, с. 183). Нельзя не заметить, что родственные отношения между страстями крайне запутаны. Особенно это бросается в глаза на фоне лестницы добродетелей, где царит строгая иерархия, а на вершине восседает «царица» добродетелей. На лестнице же страстей наблюдается беспорядок. «...Бесстрастные Отцы, — пишет прп. Иоанн Лествичник, — сказали, что в безумных страстях нет порядка или разума, но всякое бесчиние и неустройство» (4, с. 183). Иерархии добродетелей противостоит своеобразная «демократия» страстей. Причем, если воспользоваться антропоморфной символикой Святых Отцов, то мы должны будем

сказать, что, во-первых, «зачатие» страстей нечисто — оно смешано и неопределенно (от нескольких отцов и матерей, т. е. страсть как бы следствие блуда), а во-вторых, страсти часто вступают между собой, выражаясь языком родственных отношений, в «кровосмесительные связи». Так сам характер отношений между страстями свидетельствует о том, что их источник — не-сущее зло, и сам характер этих отношений приговаривает их к вырождению и не-бытию.

Кроме кровно-родственных на лестнице страстей существуют и другие отношения, в частности, например, супружеские (4, с. 130), дружеские (4, с. 130, 136), отношения взаимной поддержки (3, т. 5, с. 154), отношения учительные (одна страсть — «учительница», наставница другой — см. 3, т. 5, с. 154). Но преобладающими все же остаются у страстей в генетическом аспекте родственные отношения.

Обратимся теперь к рассмотрению страстей в функциональном аспекте, посмотрим, как страсти поодиночке и совместно воздействуют на человека, воюют, ведут брань против него, стремясь полностью подчинить, покорить человека. В этом аспекте отношения между ними достаточно сложны, и тут можно выделить несколько вариантов, случаев.

— Одна страсть, покорив человека, призывает или посылает другую, например, нечистый дух объедения или чревоугодия посылает после себя духа блудного (4, с. 109, 112; 3, т. 3, с. 243). В этом классическом случае одна страсть подготавливает приход другой, готовит место для более сильной и опасной страсти, сводит подвижника вниз на следующую ступень.

— Одна страсть, потерпев поражение в борьбе с подвижником, призывает на помощь другую страсть, более тонкую, хитрую или сильную, а бывает и несколько страстей сразу. Они могут быть или сильнее потерпевшей поражение в брани с подвижником страсти, чтобы сломить своим напором сопротивление человека, или слабее ее, чтобы усыпить внимание, бдительность, трезвение, осторожность подвижника и, вкравшись незаметно, подготовить приход, нападение более сильной страсти, как в первом случае; они как бы «раздирают» внимание на несколько ступеней и заставляют бороться одновременно на два-три фронта.

— Страсть может отступить от подвижника, но лишь на время, чтобы породить в нем иллюзию победы над этой страстью. Она может оставаться в бездействии некоторое — иногда даже длительное — время, чтобы, «разоружив» и расслабив подвижника, с новой невиданной силой напасть на него, выбрав для этого подходящий, удобный момент. Внезапность — и воинское оружие, и «военная хитрость» страсти.

— У Святых Отцов мы находим и такой случай, когда все страсти отступают от человека. И это также военная хитрость. Подвижник, вдруг почувствовавший облегчение в борьбе со страстями, начинает думать, что он избавился от них, и легко впадает в гордость, т. е. в самую опасную, по единогласной характеристике всех Отцов, самую лютую страсть, ведущую в вечную погибель. Человек, впавший в гордыню, конечно же, перестает «различать» страсти, и они, вернувшись, легко занимают свои прежние места, иногда под видом добродетелей (4, с. 117, 123, 186).

— Редко, но бывает и совсем удивительный случай, тонко подмеченный Святými Отцами: страсти совсем оставляют человека и не возвращаются к нему! Причина? — Только потому, чтобы не доставить подвижнику, в случае его победы, небесной награды, спасительного венца. В этом случае особенно ясно видится «зависть» бесов, которые «веруют и трепещут» (Иак. 2:19), но не могут вернуться к Богу, а потому всеми силами стремятся помешать вернуться к Богу и падшему человеку. Этот пример хорошо показывает и конечное бессилие страстей. Желая погубить человека, они вступают с ним в борьбу, но тем самым дают ему возможность показать свою веру, любовь к Богу, свое стремление ко спасению, возможность своей борьбой против страстей засвидетельствовать перед Богом «святую ненависть» или «беспорочную ненависть» (4, с. 178) ко греху, к страсти, а своими телесными и духовными трудами привлечь к себе помощь Божию и при ее содействии (синергия) победить страсть. Вступая в борьбу с человеком, страсть начинает готовить ему победный венец, борьба эта может стать самоубийственной для нее самой, поэтому в арсенале страстей имеется крайнее, последнее средство — оставление подвижника навсегда в предвидении своего неизбежного поражения.

— Существуют страсти, которые нападают на подвижника только в определенное время, они знают «свой час» — утро, вечер, ночь, конкретный момент — и именно тогда особенно сильно борются с подвижником; поэтому человек, которому и всегда-то нужно быть внимательным, трезвенным и осторожным, все же в определенные часы должен быть особенно бдительным по отношению к определенным страстям (4, с. 193, 227).

— Бывает, как удивительно тонко подмечено святописателями Лествиц, что страсти борются не только против добродетелей, но, желая «перехватить» друг у друга добычу — невидимого монаха, например, — вступают в конфликт между собой. В этой беспорядочной борьбе, страсти, занятые своим внутренним конфликтом, могут невольно дать подвижнику временное послабление, но могут и породить хаос в душе подвижника, затруднить ему ориентацию в невидимой брани, так что он не будет знать, с какой стороны ждать нападения и в каком направлении вести главную борьбу, куда бросить основные силы.

— Страсть однажды может вступить в конфликт с самой собой и постепенно, частично или полностью, разрушить себя. Прп. Иоанн Лествичник рассказывает такой назидательный случай. В одном монастыре жили братья, которые любили тщеславно выказывать себя во время посещения монастыря мирскими лицами. Тогда игумен стал посылать этих братьев на «бесчестнейшие службы» на виду у мирских, и они, по причине тщеславия же, стали поспешно убегать, как только видели в монастыре мирян (4, с. 34).

— Одна страсть может «излечить» человека от другой страсти: так ненависть может расторгнуть узы блудной любви, а памятозлобие не попускает мужчине и женщине вновь соединиться в блудной страсти. «Дивное зрелище! — восклицает прп. Иоанн Лествичник. — Бес беса врачует» (4, с. 94). Бывает, что тщеславие враждует против объедения, тщеславие может «опечалить» и «прогнать брата своего» — гнев, тщеславие способно прогнать и леность (4, с. 106, 146, 225). Но, конечно, подвижник должен помнить, что, даже борясь между собой, страсти не теряют нить стратегии и, по слову прп. Феодора Едесского, «погибели нашей все согласно ищут» (3, т. 3, с. 243).

— Стрость может радоваться умножению страстей в человеке. Таково свойство отчаяния: чем больше страстей у человека, чем больше грехов, тем тяжелей борьба, а значит тем легче впасть в отчаяние. Отчаяние же лишает человека воли к сопротивлению, мужества, и ум его становится, по выражению одной стихиры, «игралищем страстей» (4, с. 143, 144).

— Но стрость может радоваться и умножению добродетелей в подвижнике. Парадокс? — Нет, просто таково основное свойство тщеславия и гордости. Только когда человек победит хотя бы некоторые страсти и стяжет добродетели, в него легко входит тщеславие, а за ним и гордость. И чем больше добродетелей в человеке, тем больше опасность приписать победы над страстями себе и потщеславиться этим или впасть в гордыню. Так добродетель может стать невольной причиной (по злоупотреблению) страсти (3, с. 143, 144).

Из приведенных наблюдений Святых Отцов видно, с одной стороны, насколько сложны взаимоотношения страстей как в генетическом, так и в функциональном аспектах, с другой — насколько многочисленны и тонки приемы, используемые страстями в их борьбе против подвижника, с третьей — насколько сложна для подвизающегося невидимая брань, насколько важен личный опыт, как трудно преуспеть в этой «науке наук», в этом «искусстве из искусств».

### Литература

1. Свт. Григорий Богослов. Собрание творений в двух томах. Сергиев Посад, 1994.
2. Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.
3. Добротолюбие. Т. 1-5. Сергиев Посад, 1992.
4. Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908.
5. Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина. М., 1993.
6. Булгаков Сергей. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917.

Е.Б. РОГАЧЕВСКАЯ

## ВОСКРЕСЕНИЕ И ЖИЗНЬ Образ Лазаря в средневековой Руси, Европе и Византии

Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек. Вернешь ли сему?

Ин. 11. 25-26

Одним из чудес Иисуса Христа во время Его земного служения было воскрешение Лазаря. Оно подробно описано в одиннадцатой главе Евангелия от Иоанна. Другие Евангелисты не упоминают об этом событии, хотя знали о нем, так как именно оно явилось причиной восторженной встречи Иисуса Христа народом на горе Елеонской, а о последней рассказывается во всех Евангелиях. Но, видимо, Иоанн был единственным из четверых, кто явился свидетелем Лазарева воскрешения<sup>1</sup>.

Иоанн происходил из зажиточной семьи. Отцом его был Заведей, матерью — Саломея, которая находилась в числе женщин, постоянно служивших Иисусу Христу. Брат Иоанна — Иаков — также один из двенадцати ближайших учеников Спасителя. Среди исследователей Нового Завета существует мнение, что братья Заведеевы состояли в родстве с Иисусом, были Ему двоюродными братьями<sup>2</sup>. Родился Иоанн в Галилее, как и все апостолы, кроме Иуды.

После крестной смерти Христа Иоанн заботился о Богоматери. Предполагают, что они жили в доме тайного последователя Иисуса, главы синедриона Иосифа Аримафейского, где происходила и Тайная Вечеря. Иоанн некоторое время жил в Иерусалиме, а затем, после Успения Богородицы, переселился в Ефес, потому что Павел, проповедовавший там, был арестован. В первой главе Откровения говорится о ссылке на остров Патмос, где Иоанн, видимо, и провел остаток жизни. Именно там, около 100-го года было написано четвертое Евангелие,

главной целью которого стало разъяснение всего, что оставалось недосказанным Матфеем, Марком и Лукой. Иоанн повествует обо всем с мельчайшими подробностями, что выдает в нем человека, присутствовавшего при описываемых событиях. Кроме того, благодаря труду этого Апостола мы можем наиболее полно представить картину жизни страны и еврейского народа: его обряды, праздники и будни.

Из всех чудес Иисусовых Иоанн избрал для своего Евангелия только семь. Но они раскрывают Богочеловеческую природу Учителя со всех сторон, показывая пример безграничных возможностей Христа: превращение воды в вино, умножение хлебов, хождение по водам, исцеления и, наконец, воскрешение Лазаря. Причем чудеса, избранные Иоанном для описания, разнообразны не только «тематически», но и географически (Кана, Капернаум, Иерусалим, озеро Галилейское, Вифания). Различен также качественный и количественный состав очевидцев (ученики, сравнительно ограниченный круг знающих друг друга людей на свадьбе в Кане и на похоронах в Вифании, огромное стечение народа, накормленного пятью хлебами). Все это убеждает в строгой выверенности каждого эпизода и создает впечатление того, что чудеса были расположены Иоанном в Евангелии не только в их хронологической последовательности. С каждым разом возрастало значение чуда, углублялся смысл происходящего, каждое деяние Иисуса все больше приоткрывало окно, через которое люди могут видеть и постигать творение Создателя.

Характерной чертой в описании чудес в четвертом Евангелии является также постоянный мотив, что все они совершаются не просто на благо смертным или из сострадания к ним, но во славу Божию. «Иисус не просто накормил однажды пять тысяч — это было иллюстрацией того факта, что Он навечно реальный хлеб жизни; Иисус не просто однажды открыл глаза слепому: Он — навечно свет миру. Иисус не просто однажды воскресил из мертвых Лазаря: Он — навечно и для всех воскресение и жизнь»<sup>3</sup>. Именно поэтому Евангелист так подробно рассказывает о событиях, связанных с Лазарем, которые явились не только высшим проявлением Божественной сущности Иисуса Христа во время Его земной жизни, но и прообразом Его собственного воскресения. Иоанн подчеркивает двойную

природу Господа, точно соизмеряя те или иные ее проявления. Это было вызвано не просто желанием как можно вернее описать сущность Спасителя, но и стремлением опровергнуть положения возникших в конце I века ересей, в частности, гностицизма, абсолютизовавшего какой-либо из аспектов истины. Часть еретиков полагала, что Иисус являлся одной из эманаций Бога и, следовательно, не мог быть материален; другие считали Христа человеком, на которого во время крещения сошел Святой Дух. Еретики II столетия, не смея отрицать подлинности четвертого Евангелия, либо утверждали, что в местах, противоречащих их учению, ошибался сам Апостол, либо настаивали на том, что подобные эпизоды (в частности и воскрешение Лазаря) были внесены в текст позднее.

Сам Лазарь (сокращенная форма от имени Елеазар — помощь Божия: см. Исх. 6.23; Чис. 20.25) — фигура отнюдь не случайная. В Евангелии тот назван «другом» Иисуса («Лазарь, друг наш, уснул» — Ин. 11.11), которого Он любил («кого Ты любишь, болен» — Ин. 11.3; «Иисус же любил Марфу и сестру ее и Лазаря» — Ин. 11.5). Вероятно, Учитель не раз бывал в этом гостеприимном доме (об одном из таких посещений см. Лк. 10. 38-42) в небольшом селении Вифания (что означает «дом фиников»), расположенном на восточном склоне Елеонской горы недалеко от Иерусалима. Хорошо зная способность Иисуса к состраданию и по-человечески надеясь на Него, сестры тут же послали сообщить Ему о болезни брата. А заболел Лазарь как раз тогда, когда Христос вынужден был уйти из Иерусалима за Иордан, так как иудеи хотели побить Его камнями. Поэтому Марфа и Мария не звали Иисуса к себе, а верили, что Он сможет исцелить брата заочно. Но Иисус знал, что должен не просто исцелить, но воскресить друга, ибо «эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий» (Ин. 11.4). В трех других Евангелиях уже описывались воскрешения людей (дочери некоего начальника синагоги Иаира — Мф. 9.18. 23-26; Мк. 5.21, 35-43; Лк. 8. 41-42, 49-56; сына вдовы в Наине — Лк. 7.11-16). Но девушка, по словам Самого же Иисуса, «не умерла, но спит», а юноша уснул только что, так как Христос встретил похоронную процессию. Из-за жаркого климата иудеи хоронили тело сразу же, но не закапывали его, а клали в специальные пещеры, вход в которые

закрывался большим камнем. В этих случаях Он совершал чудеса из жалости к несчастным родителям, потерявшим единственное дитя, и Ему было неважно, как назвать свое деяние: воскрешение или исцеление.

Лазарь же, один из близких Иисусу людей, был избран Божественным промыслом именно для чудесного восстания из мертвых, чтобы народ не просто поразился, а чтобы новообращенные укрепились в вере, непричастные к ней — обратились, а фанатичные противники своей злобой выдали себя. Поэтому факт смерти Лазаря должен был быть несомненен. Иисус не торопился в Вифанию, хотя путешествие туда заняло бы не более десяти или двенадцати часов. Прибыв в дом Марфы и Марии на четвертый день, Иисус и Его ученики застали там множество народу, хотя погребение тела уже состоялось. Оплакивание умершего продолжалось у иудеев семь дней, поэтому родственники и знакомые пришли к сестрам высказать свои соболезнования. Семейство это, видимо, было достаточно зажиточным и известным, так как среди посетивших дом оказались довольно высокопоставленные люди, несмотря на то, что Марфа, Мария и Лазарь не скрывали своей приверженности к новой религии. Именно вера помогла несчастным женщинам в горе. Марфа и Мария, по-человечески упрекая Христа («если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой» — Ин. 11. 21, 32), по-прежнему были преданы Ему, восприняв Его обещание воскресить брата как напоминание о всеобщем воскрешении мертвых. «Любовь к Христу не позволяет сестрам отдаться скорби, так как неприлично сильно скорбеть, если веришь, что умерший преставился к лучшей жизни»<sup>4</sup>. Учение говорит о благодати для покойного, поэтому человек печалится не столько о нем, сколько о себе, покинутом близким в этом земном мире. Эти чувства не чужды были и Самому Иисусу, и Он прослезился. Блаженный Августин и Иоанн Златоуст в своих толкованиях специально подчеркивают проявление человеческой природы в поведении Господа. Что это? Жалость к Себе? страдание к одиноким женщинам? сомнение, что все делаемое во славу Божию благо для отдельной личности? В этих слезах Христа содержится та тайна, та загадка, которую пытались решить многие, соприкасаясь с образом Лазарева воскрешения<sup>5</sup>.

Для традиционной христианской культуры основной смысл этого эпизода заключался в его символичности (прооб-

раз воскресения Господня), и акцент, разумеется, делался на «славе Божией». Поэтому, согласно Златоусту, молитва, обращенная к Отцу непосредственно перед воскрешением, является не просьбой о помощи, а соединением единой Божественной воли для совершения чуда. Феофилакт Болгарский замечает, что мольба была произнесена вслух с тем, чтобы народ не думал, что совершается что-то противное желанию Создателя. Иисус-Бог демонстрирует чудо, Иисус-человек Сам наблюдает за свершением его, торопясь встретить друга. «Иди вон», — обращается Он к Лазарю, как к живому, вместо того, чтобы сказать покойному: «Воскресни». И Лазарь не только предстает перед всеми, но и идет навстречу Христу, хотя тело его было плотно обвито целым полотном согласно иудейскому обычаю захоронения. Это событие окончательно разделило народ на уверовавших и еще более озлобившихся. Поэтому некоторые толкователи Евангелия считают, что первые три Евангелиста не могли описать это чудо из опасения возбудить ненависть синедриона против Лазаря, пока тот был еще жив<sup>6</sup>.

Отныне жизнь Лазаря становится не только его земным бытием, но и символом. Ответ Богочеловеческой природы Господа так или иначе падает на всех, с кем Он соприкасался. Но если у других людей символичными становятся черты или качества, проявляющиеся через их активные действия (сомнения Петра, предательство Иуды, преданность Марии, заботливость Марфы, неверие Фомы, прозрение Матфея, оставившего мытницу), то ценой общения с Учителем для Лазаря становится символизация его «второй жизни», которую он обрел помимо своей воли. Некоторое время Лазарь еще продолжает спокойно жить с сестрами в родном доме. Вынужденный уйти в Ефраим из-за гонений первосвященников, Иисус снова возвращается в Вифанию за шесть дней до Пасхи, чтобы перед решающими событиями побыть в кругу верных друзей. Видимо, Лазарь и его сестры принимали Иисуса не у себя дома, а у своего родственника (возможно, отца) Симона-прокаженного. Поэтому Марфа служила мужчинам, а Лазарь назван одним из возлежащих с Господом, но не хозяином<sup>7</sup>. Как только о местонахождении Христа стало известно, народ пошел к Нему «не только для Иисуса, но чтобы видеть и Лазаря, которого Он воскресил из мертвых» (Ин. 12.9). Таким образом, человеческая

жизнь Лазаря явилась вещественным доказательством Божественной сущности Иисуса. Поэтому лишить Лазаря жизни во второй раз значило для первосвященников, решивших убить его, уничтожить саму идею воскресения, которая притягивала иудеев к новому учению. Известно, что выполнить свои намерения им не удалось. Но о дальнейшей судьбе Лазаря в Евангелии или других книгах Нового Завета ничего не говорится. Наконец, Лазарь получает «третью жизнь» — жизнь литературного персонажа. В словесном искусстве он предстает двойко. В традиционных христианских произведениях, подчиненных строгому канону и тесно связанных с богослужением, Лазарь является символом, иллюстрацией, предметом аллегории, постепенно все более и более лишаясь человеческих черт или своего реального бытия. Вся структура таких сочинений держится на бездействии «внесценического персонажа» — Лазаря. Напротив, литературу апокрифическую и народные легенды больше интересовала участь Лазаря после его смерти и воскресения.

В честь данного события был установлен церковный праздник — Лазарева суббота в шестую неделю Великого поста. Поэтому помимо уже упомянутых толкований на Евангелие от Иоанна, этой теме было посвящено множество памятников ораторского, проповеднического и гимнографического искусства. Евангельский текст о воскрешении Лазаря, читаемый в этот день на службе, дает возможность проповедникам не только прославлять прообраз Христова воскресения, но и кое о чем порассуждать. «Днесъ отъ мрътвыхъ вьстая Лазарь многу и различъ гневоу раздрешение намъ дастъ»<sup>8</sup>. Иоанн Златоуст, например, концентрирует внимание слушателей на поведении Иисуса, подчеркивая, что ни одно Его действие не было случайным, и отвечая на возражения оппонентов, неверно их толкующих. Большое место в тексте *Слова* уделяется объяснению того, почему Христос молится перед совершением чуда. Восстание Лазаря из гроба сопоставляется с другими воскрешениями. Последняя тема соединяется с прославлением силы Слова в примере: «Петръ Тавифу не словомъ ли вьстави»<sup>9</sup>.

На композиционном уровне основой сочинения Златоуста становятся фразы: «егда рече Лазаре гряди вьнь, тыгда вьста мрътвыи», «лазаре излези вьнь». Между ними вращается

мысль автора-толкователя, они же возвращают ее к исходному пункту повествования. Сам Лазарь в *Слове* Златоуста время от времени появляется из пещеры, увитый пеленами, чем дает возможность Отцу Церкви продолжать увещевания паствы, обращая внимание на новый аспект этого события. В заключение проповедник не говорит прямо о прообразе Христова воскресения, изящно излагая эту мысль с помощью описания: «О веле чудеса дивьна еже душу отъ узъ сьмрътъныхъ отрешь еже врата адова разврѣже и двѣри железны сътьре, и душу отъ узъ сьмрътъныхъ прости. не можааше ли оукрой отрешити, ими же сами погрибаюште съвязаша, да своими узами познають знаемая, да искушениимъ примуть яже сътвориша. яко лазарь есть иже ими погребень, а хс есть еже благоволениемъ отъчемъ пришъдше, еже жизни и сьмръти власть имать»<sup>10</sup>.

Второе *Слово о четырехдневном Лазаре*, приписываемое Иоанну Златоусту (или Григорию Нисскому), также посвящено проблемам экзегезы (толкования), хотя содержит больше риторических восхвалений и обращений. И несмотря на то, что в этом сочинении значительное место отведено именно вопросу о жизни и смерти, Лазарь остается лишь номинативной фигурой. *Слова* на Лазареву субботу Андрея Критского и Климента Охридского (где Лазарь аллегорически назван «вторым Предтечей») тоже состоят из повествовательной (пересказ Евангелия<sup>11</sup>), толковательной и панегирической (восхваление Господа) частей. Поэтому сам жанр торжественного *Слова* или проповеди не дает ее авторам «оживить» одного из главных участников события. Когда же произведение церковно-учительной литературы посвящено не самому празднику Лазаревой субботы, а входу Иисуса в Иерусалим и приурочено к Вербному Воскресению (см., например, «Слово на вербницу и о Лазаре» константинопольского патриарха Фотия или «Слово в Неделю Цветную» Кирилла Туровского), то чудо воскрешения рассматривается как бы в двух планах: символическом и реальном, как предпосылка народного ликования.

В отличие от ораторских произведений, в гимнографии большее значение придается не толкованию, а восхвалению (см., например, канон в Лазареву субботу). «Воскресение Лазаря, как удостоверение в общем всех воскресении» Ефрема Сирина, входящее в цикл надгробных песнопений, начинается сла-

вословием: «Хвала Тебе, Оживотворяющий мертвых во гробах их, и Облекающий их великою славою в день воскресения!

Настало время, возлюбленные, испросить себе щедрот. Приидите, уравнием для себя путь, ведущий к царству.

Господь наш Христос любовь Свою к земнородным показал в любви Своей к Марфе, Марии и Лазарю»<sup>12</sup>.

Здесь появляется несколько новый аспект события: чудо воскресения — доказательство любви Бога к людям. У Ефрема Сирина нет возвышенности, торжественности, нет даже упоминания о славе Божией. В этом тексте есть только тихая скорбь и тихая радость. Спаситель — страдающий человек («Христос видел ее скорбь и слезы и болезнующее сердце, и в утешение ей начинает в слух ее посеять слово воскресения»<sup>13</sup>), и главное для Него — облегчить смертным их земную жизнь, то есть убедить их во всеобщем грядущем воскресении. Все в этом тексте обыденно: по велению Господа отвалили камень, Он воззвал мертвеца, тот вышел в смертных путях. «Повелел Спаситель наш, и сняли с него погребальные узы. Повелел Спаситель, и пошел Лазарь путем жизни, как и сестры его»<sup>14</sup>. «Открытый» конец, лишенный аллегоричности и дидактизма, вселяет надежду и укрепляет веру.

Апокрифическую литературу, часть которой формально привязана к церковным праздникам, как например «Слово в субботу 6-ю Поста на воскресение друга Божия Лазаря» или «Слово в Святую и Великую Пятницу» Евсевия Александрийского, привлекают темы загробной жизни и сошествия во ад. Эсхатологические представления, бытовавшие в византийских апокрифах («Евангелие от Никодима», «Слово в Святую и Великую Субботу о погребении тела Господа нашего Иисуса Христа» Епифания Кипрского и «Слово в Великую и Святую Пятницу» Евсевия Александрийского) послужили источником для создания «Слова о Лазареве воскресении», одного из немногих дошедших до нас памятников словесности Киевской Руси<sup>15</sup>. Исследователь средневековой литературы И. П. Еремин считал, что сочинение это по происхождению русское и «соткано из целого ряда апокрифических мотивов, комбинация которых является оригинальной и принадлежит автору»<sup>16</sup>. Поскольку *Слово*, как и все произведения древнерусской книжности, бытовало в рукописях, в его текст постоянно вно-

сились различные изменения. В результате лишь в некоторых списках заглавие сохранило связь с сюжетом о воскрешении Лазаря, а в большинстве — оно названо «Слово святых апостол, иже от Адама во аде к Лазарю». Это говорит о том, что события Евангельской истории явились лишь отправной точкой в попытке представить существование Лазаря в загробном мире, т. е. его жизнь между смертью и воскресением.

Начинается «Слово о Лазаревом воскресении» с пророчества Исаии о Рождестве Христовом. Далее об этом возвещает Давид, находящийся в аду. А это значит, что настает «оуже бо светлыи день» и «время благоприятно»<sup>17</sup>. Затем следует прославление Рождества. Иисус предстает как Младенец, Которого нужно уберечь от гнева царя Ирода. Средневековые христианские представления о мире характерны тем, что все события имеют место «днесь», сейчас. Это понятие вмещает в себя историческую реальность и Божественную вечность, смысловую, а не временную связь происшествий. Поэтому Давид тут же созывает пророков и сообщает, что «заутра» к Христу выйдет из ада Его друг Лазарь, через которого можно передать Господу мольбу о спасении. Услышав это, «первозданный Адам» просит Лазаря: «Изнеси на мя речь на живой светъ ко Владыке Христу»<sup>18</sup>. Пространный «плач Адама» — описание мучений в преисподни и сомнения в справедливости такой участи для патриархов (Авраама, Исаака и Иакова) и пророков<sup>19</sup>. Затем автор *Слова* излагает Евангельские события. В тот момент, когда Иисус обещает Марфе и Марии воскресить их брата, ад обращается к диаволу из-за страха перед Христом, сам желая отпустить Лазаря. После восстания из мертвых Лазарь передает Спасителю просьбу Адама о заступничестве, сегования патриархов и пророков. Господь сошел во ад с небесным воинством. «Врата медные» сокрушены, «верей железная» сломлена, праведники выпущены из тьмы, «а Самъ Господь вознесся на небеса и седе одесную Отца и по всей земли слава Его»<sup>20</sup>.

Благодаря этому тексту мы можем представить себе четыре дня смерти Лазаря, недолгие, но тяжкие мучения в загробном мире, каким он запечатлелся в средневековом христианском сознании. И если в канонических сочинениях Лазарь — внесценический персонаж, как мы условно его называем, то

здесь бездействие уже не является его основной характеристикой. Это связано еще и с сильной драматизацией повествования в данном памятнике. Лазарь становится участником диалогов: слушает Адама, говорит с Господом после воскресения. «Для нас важно то, что апокрифические мотивы — одушевление ада, спор ада и сатаны, фигура Лазаря в аду — искусно вплелись в произведение, построенное в рамках казалось бы строго официального жанра»<sup>21</sup>.

Неканонические сказания Византии и «Слово о Лазаревом воскресении» повлияли на сочинения юго-западного проповедника XVII в. Кирилла Транквиллиона<sup>22</sup>. Знакомство с апокрифической литературой отразилось в его поучениях: в Великую Субботу и Лазареву субботу<sup>23</sup>. В последнем памятнике наш главный герой обладает способностью чувствовать — он возрадовался, узнав «сладкий голос» Христа: «Гряди вон». У него есть и собственная инициатива, ибо он сам предлагает по востанию из гроба помолиться Зовущему его о «содержимом во тьме смертном сонме». Выслушав всех праведников, начиная с Авеля и кончая Давидом, Лазарь отошел из темницы и поведал Иисусу об адских мучениях и тайнах. Но еще более интересно в поучении Кирилла Транквиллиона то, что оно содержит несколько подробностей, которых нет в его источниках. И эти сведения касаются уже не загробной, а земной жизни Лазаря. Говорят, что после воскресения он ничего не ел, кроме небольшого количества «сладости от пчел и сахару». Поскольку первосвященники и фарисеи задумали убить его, Лазарю пришлось спастись от их преследований на острове Кипр. После Воскресения Господня апостолы разыскали его там и поставили епископом кипрского града, а Богородица Своими руками сшила ему ризу. Прожив еще тридцать лет, Лазарь преставился, и царь повелел захоронить тело в Константинополе в специально устроенном в его честь храме близ Влахерны. Так приоткрывается завеса тайны над судьбой Лазаря в земном мире, а последняя становится достоянием легенды.

Несколько дополняет историю о Лазаре еще один апокриф, в котором рассказывается о приходе в Рим Марфы и Марии и обращении в христианство кесаря Тиверия Августа, результатом чего явилось наказание Пилата и Каиафы. Текст этот по-

разным спискам издан А. Пыпиным<sup>24</sup> и И.Я. Порфирьевым<sup>25</sup>. Рукописи представляют два разных варианта памятника, в одном из которых авторство приписано Никодиму, составителю апокрифического евангелия, а в другом — Иоанну Златоусту. Обе атрибуции не являются достоверными. Но интересующий нас эпизод изложен сходно в том и в другом случае. Сестры Лазаря (в тексте А. Пыпина — одна Марфа) пришли в Рим к Тиверию Августу рассказать правду об Учителе и «бить челом» на Пилата за распятие Христа. Наиболее сильным аргументом является рассказ о воскрешении брата. И тогда кесарь приказал привести свидетелей. Пред ним предстал сам Лазарь, которого слуги Тиверия доставили из Иерусалима. Вид живого человека, на которого снизошло Божественное чудо, убедил кесаря в истинности слов Марфы. Еще более склонило его к новой религии собственное исцеление от язвы по прикосновению к ризе Христовой, которую принес с собой сотник Лонгин, копьем проткнувший ребра Иисуса во время казни. После этого Тиверий Август припал к Лазарю и Лонгину и уверовал. Таким образом, в легендарных сказаниях Лазарь является не отвлеченным символом, не аллегорическим образом, а свидетельством славы Божией.

Все то, о чем мы говорили, касалось трактовки образа Лазаря в православной традиции. Большая прагматичность и рационалистичность католической ветви христианства вела к тому, что именно на Западе возникли более подробные сказания о земной жизни Лазаря после воскресения. Уже в XIII в. среди других народных повестей они попали в книгу «Золотая легенда»<sup>26</sup> монаха доминиканского ордена Якоба, епископа Ворагинского (1230-1298), известного также своим переводом Библии на итальянский язык, обширным комментарием к блаженному Августину и несколькими сборниками проповедей. По версии «Золотой легенды», Марфа, Мария (отождествленная с Марией Магдалиной, что опровергал еще Иоанн Златоуст) и Лазарь происходили из знатного рода, принадлежавшего императорской фамилии. Далее следует описание раздела отцовских земель между сестрами и братом, из которого становится очевидным, что Вифания была в числе унаследованных владений. Но Марию не влекли житейские, Лазарь служил в армии, поэтому хозяйство осталось на

попечении Марфы. После вознесения Спасителя они продали все свое имущество и отправились путешествовать с апостолами. Через четырнадцать лет ученики разошлись по разным странам проповедовать Слово Христово. Св. Петра и св. Максима, одного из семидесяти, в числе других сопровождали в странствиях Марфа, Мария и Лазарь. После обращения в христианство жителей Марсея Лазарь по их просьбе был поставлен в этом городе епископом.

Фигура Иисуса в средневековье прочно загородила собой личность Лазаря. Тот — друг, ученик, посланник, свидетель, прообраз, но все-таки не человек, мыслящий, чувствующий и действующий. Отчасти это определяется поэтикой средневековой словесности, отчасти задана трактовкой эпизода в Евангелии. И только в новое время искусство обратилось к образу Лазаря как такового, самого по себе, дав ему новое воскресение и новую жизнь.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Известно, что Евангелие от Иоанна сильно отличается от трех других по выбору описываемых событий, характеру изложения и стилю. Анализ этих отличий и доказательств подлинности четвертого Евангелия посвящена обширная литература. См., например: Архим. Михаил (Лузин). О Евангелиях и Евангельской истории. По поводу книги «Жизнь Иисуса» соч. Э. Ренана. М., 1870; Он же. Библейская наука. Академические чтения по св. Писанию Ветхого и Нового Завета. В 8-ми кн. Тула, 1898-1903; Баркли У. Толкование Евангелия от Иоанна. В 2-х тт. Вашингтон, 1985.

<sup>2</sup> Властов Г. Опыт изучения евангелия от Иоанна Богослова. В 2-х тт. СПб., 1887. Т. 1. С. 9.

<sup>3</sup> Баркли У. Толкование... Т. 1. С. 11.

<sup>4</sup> Творения св. отцов в русском переводе. Св. отца нашего Иоанна Златоуста беседы на Евангелие от Св. Апостола и евангелиста Иоанна. СПб., 1862. Ч. 1. С. 211.

<sup>5</sup> Семейство Вифании. Размышления о болезни, смерти и воскрешении Лазаря. Пер. с фр. А. К-кой. СПб., 1871. С. 188-189.

<sup>6</sup> Бухарев, протоиерей. Толкование на евангелие от Иоанна. М., 1903. С. 146.

<sup>7</sup> Властов Г. Опыт... С. 425.

<sup>8</sup> Иоанн Златоуст. Слово о четверодневном Лазаре. Цит. по: Северьянов С.Н. Супрасльская рукопись. Т. 1. СПб., 1904. (Памятники старославянского языка. Т. 2. Вып.1). С. 303.

<sup>9</sup> Иоанн Златоуст. Слово... С. 307.

<sup>10</sup> Там же. С. 311.

<sup>11</sup> Иногда реальность в пересказе становится чересчур натуралистической и в итоге оборачивается символом всеобщего воскресения. Именно эту цель преследует Тит Бострийский в своем *Слове* о Лазаре, описывающий восстание Лазаря из гроба как отвратительную картину, вызывающую омерзение. Точно также все время напоминает о неприятном трупном запахе (таким образом отражаются сомнения героев событий в возможности воскресить Лазаря) и Андрей Критский в «Похвале о четверодневном Лазаре»: «слагаю емоу сестра оумьрьшааго марфа. господи оуже смьрьдить... ижи же бе вьсмьрьдети ся оумьрьшомоу оуже смьрьдить..розгнивьше ся тело...» Цитируется по: Успенский сборник XII-XIII вв. М., 1971. С. 379 (стб. 230г).

<sup>12</sup> Творения святых отцов в русском переводе. Т. 18. М., 1851. С. 109.

<sup>13</sup> Творения святых отцов... С. 110.

<sup>14</sup> Там же. С. 111.

<sup>15</sup> Исследование этого памятника см.: Рождественская М. В. Слово о Лазаревом воскресении (характеристика редакций) // ТОДРЛ. Т. 24. Л., 1969. С. 64-67; Она же. О жанре «Слова о Лазаревом воскресении» // ТОДРЛ. Т. 27. Л., 1972. С. 109-119; Она же. К литературной истории текста «Слова о Лазаревом воскресении» // ТОДРЛ. Т. 25. Л., 1970. С. 47-59. Там же — библиография по вопросу; в 25 т. ТОДРЛ — публикация текста краткой редакции.

<sup>16</sup> Еремин И. П. Учительная литература. В гл. «Русская литература XI — нач. XIII вв.» // История русской литературы. Т. 1. М.-Л., 1941. С. 364.

<sup>17</sup> Порфириев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 229.

<sup>18</sup> Порфириев И. Я. Апокрифические сказания... С. 299.

<sup>19</sup> В «Плаче Адама» много фольклорных мотивов, которые проникали в письменную культуру, а затем в форме христианских легенд снова возвращались в народную среду. «Уже в раннее время существования «Слова» «плач Адама» выделился из него и образовал особую, краткую редакцию» этого произведения. См.: Рождественская М. В. О жанре... С. 114.

<sup>20</sup> Порфириев И. Я. Апокрифические сказания... С. 231.

<sup>21</sup> Рождественская М. В. О жанре... С. 114.

<sup>22</sup> Порфириев И. Я. Апокрифические сказания... С. 39.

<sup>23</sup> Евангелие учительное albo казаня на неделя през рок и на праздники господские... Составлена трудолюбием иеромонаха Кирилла Транквиллио на. Рахманово, 1619.

<sup>24</sup> Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. III. СПб., 1862. С. 91-105.

<sup>25</sup> Порфириев И.Я. Апокрифические сказания... С. 197-204.

<sup>26</sup> Здесь мы ссылаемся на французский перевод этой книги: La Bienheureux Jacques de Voragine. La Legende Doree. Trad. du Latin par Teodor de Wyze wa. Paris, 1923, переизд. 1925. Нам известны еще английские и немецкие издания.

## Христианство на Западе

Иеромонах Габриэль БУНГЕ

### **«СКУДЕЛЬНЫЕ СОСУДЫ»**

#### **Практика личной молитвы по преданию Святых Отцов**

*Предисловие, перевод с немецкого*

*Владимира Зелинского*

*под редакцией Натальи Костомаровой*

### **КЛЮЧ ОБЩЕНИЯ, ИЛИ УРОКИ НАЧАЛЬНОЙ МОЛИТВЫ**

**Вместо предисловия**

Переводчик этой книги никогда бы не решился представлять ее читателю, если бы милостью Божией ему не было бы даровано углубленно долгое общение с ее автором. Это общение стало для него если не школой молитвы в прямом смысле слова, то, по крайней мере, прикосновением к тайне молитвы или просто присутствием у того бесшумного «потока воды» (Пс. 41,2), коим становится всякое существование, устремленное «к Богу крепкому, живому». Из этого присутствия вблизи, вслушивания в тот источник «воды живой», что невидимо омывает собой всякое слово, каждый жест или просто взгляд твоего собеседника, родился и опыт прочтения этой книги.

Ее мысль не следует выискивать между строк, она лежит на поверхности каждой страницы, хотя усвоение ее требует усилий всей жизни. Начиная с эпиграфа, автор прежде всего убеждает нас в том, что древние Отцы Церкви писали не только для умственного обогащения своих читателей и что христианская вера не может быть богатством, лежащим втуне; оно

требует для себя реализации, приложения сил, или, как говорил преподобный Серафим, «выгадывания времени для получения небесных благ». Такое «выгадывание» есть работа, действие, событие, постоянно совершающееся в нас и дающее проявиться Духу, что безмолвно свидетельствует о том, «что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами... Слове жизни» (1 Ин.1,1). Оно, Слово, есть тот «добрый залог», что постоянно питает собой подлинное — и писанное и неписанное — Предание Церкви. Речь идет о Предании прежде всего как о преданной нам, усвоенной ортопраксии или «жизни в Духе», и книга иеромонаха-бенедиктинца Габриэля Бунге служит кратким, богословским, но также и «учебным», жизненным введением в этот неиссякающий, бьющий «от начала» поток молитвы.

На русском языке существует немало книг, служащих «школой молитвы», или скорее исповеданий опыта ее. Среди тех, что наиболее читаются сегодня, следует в первую очередь вспомнить книги митр. Антония Блума, архим. Софония Сахарова, не говоря уже о трудах свв. Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова и неувядаемых «Откровенных рассказов странника». Все они делают скорее упор на то, о чем книга о Габриэля Бунге говорит сдержаннее всего: на уже готовые плоды или же на «переживание» молитвенного труда. Настоящая же книга учит прежде всего изготовлению тех сосудов, что должны стать вместилищем Духа, или, если мы будем говорить о ней, оставаясь в логике павловского образа, избранного о. Габриэлем, — она служит скорее тому высокому «гонимому искусству», что должно предварять собою «похищение» молитвенного огня. Сокровенный и радостный опыт молитвы остается здесь слегка затворенным, как бы апофатическим, и все же согревающим изнутри стенки этого «сосуда» или, если угодно, метода.

Материалы, которые берутся для его изготовления, суть наши дни и часы, наши жесты и усилия, проще говоря, бытие и жизнь, однако все это «замешивается» и высветляется изнутри словами Писания. Каждое утверждение в этой книге словом «воспитано» и проверено Словом Божиим, и читатель чувствует себя крепко схваченным им и протягивает ему руку, чтобы идти дальше.

Эта книга стремится прежде всего приобщить нас к чтению Библии, так чтобы чтение становилось молитвой по ней, ибо так читали ее первые христиане, так молились по ней Отцы Церкви. И если, по словам одного из них, «все Писание свидетельствует о Христе», то в такой же мере все оно учит и молитве Христу. И не только учит, но и молится с нами и в нас. Да собственно только молитва «от» Писания и может быть подлинной, той «изначальной» молитвой, которой, вслед за людьми Библии, молились апостолы, мученики и все те, кто «построил», «изваял» наподобие сосуда или выразил доставшуюся нам в наследство веру.

«Благодать начала», заложенная в этой молитве по Писанию, проистекает прежде всего из древности и святости самого истока, но не только. Она глубже бытийственных, ибо заложена в нас самих, сотворенных по «образу образа Божия» (Ориген), «а, стало быть, и Сына, — комментирует о. Габриэль Бунге, — Сына, Который в абсолютном смысле и есть «Образ Бога». «Образ Сына» раскрывается в нас уже в нашей «соотнесенности с Богом» (блаж. Августин), в молитве к Нему, в «живом общении» с Ним. «Оставаясь верным всему тому, что было «от начала», человек, связанный со временем и пространством, входит в тайну Того, Кто пребывает свободным от этих ограничений, Кто «вчера и сегодня и во веки Тот же», то есть в тайну Сына, Который в абсолютном смысле пребывает в «начале». Поверх пространства и времени это общение созидает постоянство и тождество в том самом мире, что подвержен вечному изменению».

Это одна из основных, хотя и предельно сжатых предпосылок молитвенной практики «по учению святых отцов» относится к важнейшим урокам этой книги. Она говорит нам о том «изначальном», «пребывании-в-тождестве-с-собой», что было, наверное, доступно лишь первым людям в раю и что после Воплощения и Искупления дается только святостью, т. е. трудолюбивой верностью тому самому Божественному «началу», что действует в нас как та заложенная до всякого времени, но не утратившая своей силы закваска, сообщающая нам утраченную цельность. И эта цельность, как «плод Духа Святого, живущего в нас» и «свидетельствующего о Сыне», есть вместе с тем и освобождение «внутреннего» нашего человека от пут

греха, сковывающего нас в самой глубине нашего существования. И потому, даже пройдя разные высокие ступени «мистического опыта», делающего упор лишь на интенсивные ощущения «иных миров», мы испытываем потребность вернуться в начальные классы, чтобы, отдав руку седебородому учителю, пойти за ним тем издревле проложенным путем покаяния и завоевания внутренней благодатной свободы, путь к которой каждый может проложить для себя сам.

Грехопадение, по емкой формуле Карла Барта, положило разделение между человеком и Богом, одним человеком и другим, и внесло его внутрь самого человека. Но дело заключается не только в констатации безнадежности этого раскола и в пафосе верования, что Бог в конце концов освободит нас от него и без нас, но прежде всего в твердой и смиренной решимости «обратиться к Богу» за помощью, пойти навстречу Ему и вместе с Ним, с упованием лишь на Него начать работу по преодолению раскола, т. е. возвращению тождества с самим собой и с заложенной в нас изначально тайной Сына.

Книга о. Габриэля несет свое свидетельство об этой тайне просто новоначальным уроком о том, как вернуться к ней, и ее внимательный читатель поймет, что в ней нет ничего, чему бы автор не научился прежде всего сам, чтобы он не прошел и не освоил на собственном опыте. И потому ее можно читать и как рассказ о жизненном пути и труде, но вовсе не как пересказ книжного учения. Суть этого пути, как мы сказали, в возвращении и обновлении апостольского Предания, ибо всякое творческое открытие «начал» есть и сокровенное, т. е. совершающееся внутри личности обновление их. «Церкви, с каждым веком настраивая новый этаж своей истории, — говорит о. Габриэль в частных беседах, — все более удаляются друг от друга. Поэтому я решил спуститься на первый этаж, целиком занятый апостольским наследием, и поискать там. И я нашел все, что искал, все, что вообще ищет человек нашего времени, — то сокровище духовной жизни, коим небрегут строители верхних этажей».

Не только книга, но и весь путь и опыт о. Габриэля Бунге отмечены этим открытием, о котором по-своему он хочет рассказать как христианскому Западу, так и Востоку. Немецкий студент, специалист по библеистике и древней истории, он

начале 60-х годов, после путешествия в Грецию, открывает для себя восточное монашество и решает посвятить себя ему. Он отказывается от академической карьеры, принимает постриг в бенедиктинском монастыре и после долгого поиска собственного пути становится в восьмидесятом году отшельником и находит свою «пустынь» в Швейцарских Альпах, где и по сей день живет по строгому древнемонашескому уставу. Как это бывало уже не раз, в особенности в древней Руси, мало кому известный очаг молитвы начинает притягивать многих из тех, кто испытывает духовный голод. У о. Габриэля появляется ученик, в часы приема, за исключением дней поста (строго соблюдаемого в ритме православной, или скорее нераздельной Церкви), его дом в горах становится своего рода духовным перекрестком людей с Востока и Запада, ищущих совета, духовного руководства или глубокой исповеди. О. Габриэль хорошо знает свои «скудельные сосуды», и книга его выросла прежде всего как ответ на их вопрошания и поиск. Однако опыт двух разделенных христианских миров глубоко различен и к каждому из них эта книга обращается по-своему.

Так, Западу, если мы вслушаемся в это обращение, он говорит: ту жажду Духа, которую вы сегодня испытываете, вы стремитесь утолить из чужих, подернутых гнильцой колодцев какого-то экзотического Востока, смешивая в одну дурманящую смесь восточную медитацию, йогу, кришну, гностиков и Тибет. Между тем все у вас есть под рукой, но не на чужом, а на вашем, евангельскими корнями своими еще не отсеченном от вас Востоке, о котором вы просто наглухо забыли. Именно там все еще бьют источники той самой воды, которую вы жаждете, но не видите, отождествляя все древнее с музейным и все изначально христианское с безнадежно средневековым.

Что касается Востока, коль скоро мы отождествим с ним православие, то оно, если мы вспомним слова Апокалипсиса, остается «первой любовью» (Откр. 2, 4) автора этой книги, любовью, которой он не оставил и по сей день, которой он продолжает служить и молитвой, и книгами, и проповедью. Однако для о. Габриэля жизнь Духа никак не определяется не только географией, но даже исповеданием: она там, где есть преображающее нас духовное делание и жизненная, духоносная верность «началам», а не только декларация о таковой вер-

ности или надежная справка о ней. «Внутреннее делание» есть не только подражание древним, но прежде всего встреча лицом к Лицу, обращенность к тому Лику, Коим запечатлен каждый из нас. Настоящий «Восток» — не в обладании только где-то зарытым «добрым бисером», но в реальном «обороте» его в вере и житии, и не в безликой всеобщности, но в глубочайшем библейском персонализме. И всякое Предание подлинно только тогда, когда оно растет «от корней» Писания, объединяющего все стороны разделенного христианского мира.

На первый взгляд кажется, что о. Габриэль Бунге принадлежит к тем, кто болеет «ностальгией по Востоку», этим хоть и не частым, но весьма характерным для христианского Запада душевным недугом, ищущим для себя прибежища в «восточном обряде». При этом обряд, даже выражая собой душевно чистую (т. е. вовсе не какую-то хищно прозелитическую) любовь к древневосточному Преданию, облакая или, скорее, наряжая им как литургическую, так иногда и повседневную жизнь, незаметно, исподволь вступает в какое-то неуловимое противоречие с его содержанием, его духом. Как и всякая ностальгия, он свидетельствует о затаенной душевной трещине, о скрытом противоречии между чаемой родиной и пресной реальностью вокруг нас, которое тем или иным путем всегда выходит на поверхность.

О. Габриэль Бунге сознательно отказался как от этого тоскующе подражательного пути, так и от «восточного обряда», избрав, как мне думается, духовно более мудрый и душевно более цельный путь — путь верности вселенскому Преданию, оставаясь в своей Церкви и в своей традиции. Это путь служения «православию на Западе», но не извне, не в разрыве со своей почвой, как это происходит со всеми, кто с шумом, с хлопаньем дверей и «отрясанием праха» время от времени переходит из Западной Церкви в Восточную. (На Востоке, в России, подобный путь психологически с тем же комплексом надлома и разрыва проделывается иногда в обратном направлении). О. Габриэль никуда не переходит; он остается католиком, следуя уставу св. Бенедикта, но «жительствова», молясь и веруя при этом православно. И внешним «иконным» своим обликом, и духовным складом он напоминает одного из тех древ-

них (почти забытых у нас) латинских монахов, имена которых во множестве можно найти и в православных святцах.

Говоря о православии, мы не имеем в виду какой-либо из островков национальных православных Церквей, разбросанных и затерянных на двух материках, именуемых «Запад». Речь идет о православии как о «месторождении Духа», что залегает глубже человеческих разделений. Оно не исчезало и из католической Церкви, хотя и находится по большей части в забвении, небрежении или же в бережном музейном хранении под академическим толстым стеклом. В своей церковке, в горах над Лугано, о. Габриэль ежедневно в семь утра (промолившись перед тем еще три часа в своей келье по греческому молитвослову) служит Литургию святого Амвросия Медиоланского (ибо Лугано остается «канонической территорией» амвросианского обряда), максимально расширенную и обогащенную, но все же никак не смешиваемую с Литургией святого Иоанна Златоуста. И все его служение (как литургическое, так и молитвенное и писательское) несет в себе ту мысль, что и Запад духовно может быть — и в истоках своих остается — православным, только он забыл о своем православии; и потому путь к единству есть прежде всего пробуждение памяти.

Именно обретение общей памяти, но не о прошлом, а о вечном и изначальном, должно послужить примирению и соединению Церквей. Это то христианское единство, которого, процитируем еще раз Карла Барта, не достигают, а открывают как нечто, что не может исчезнуть из общего апостольского наследия. Поэтому о. Габриэль не принимает и не употребляет слова «экуменизм», находя его поверхностным, мирским, не отвечающим ни трагизму раскола, ни серьезности усилий по его преодолению. Экуменизм на Западе стал своего рода негласным договором о вечном перемирии (ибо все уже забыли из-за чего, собственно, таким пожаром гудел когда-то сыр-бор), о признании за каждым права быть тем, кто он есть или кем хочет быть, при всей его странной или забавной непохожести на другого, при всем цветении его мной сторонне уважаемой и даже отчасти любопытной религиозности. Разумеется, такой экуменизм принес и еще принесет немалые плоды по части устройства пристойного проживания на съезжившейся нашей планете и преодоления того типа воинствующего благочестия, что даром

вам выписывает индульгенцию на какую угодно освященную злобу против всех оскорбляющих величие Божие раскольным исповеданием или «богодерзким» обрядом.

Простенькая эта добродетель всегда улыбающегося экуменического добрососедства делает ее если не нравственно выше, то во всяком случае куда безвредней всякой нервно надутой, угрюмо пылающей ревности. Но такой экуменизм, по сути, на добрососедстве и кончается, как бы иссякает на заверении в невмешательстве в дела другого и почти концертном, пафосном исполнении совместной экуменической молитвы раз в год. Он отнюдь не предполагает ни подлинного «таинства встречи» во Христе, ни даже чаемого братства с нашим ближним из дальней конфессии в Царстве Христовом. Поэтому о. Габриэль не участвует в этом шумном экуменизме, избегает говорить о нем (понятно, что отнюдь не из любви к знаменам той яростной ортодоксии, о которой он упоминает с болью, и с улыбкой как об игре подростков, что никакие не могут повзрослеть). Он живет вселенским Преданием, для которого, по бедности нашего словаря, столь цветистого и выразительного, столь скучного, когда дело касается мира, и не подберешь иного слова, кроме как «экуменизм» или «единение в памяти», понимая под «памятью» общую сокровищницу молитвенного делания, напоившую собою как Запад, так и Восток.

Впрочем слово «экуменизм» следовало бы заменить другим ключевым библейским словом — «общение». «Это общение (κοινωνία), — пишет он в начале своей книги, — и есть то, что Писание называет «Церковью» и «Телом Христовым». Оно обнимает в с е х «членов» этого Тела, живых и усопших Господе. Связь между членами этого Тела столь тесна, что усопшие уже не «отсохшие члены», ибо у Бога «все живы».

Поэтому тот, кто хочет иметь «общение с Богом», не вправе оставить в стороне тех, кто до него удостоился такого общения. Веруя их «благовестию», тот, кто родился после них, вступает в это общение, в котором «свидетели и служители Слова» уже «с самого начала» — и навеки — остаются живыми. И потому истинная «Церковь Христова есть лишь та Церковь, которая остается в живом и непрерывном общении с апостолами, на которых Господь основал Свою Церковь».

Книга о. Габриэля Бунге, что выросла из «жития», т. е. быта и биографии ее автора, дает нам не только пройденные им самим уроки молитвенного труда, но и общения в нем с апостолами и святыми Отцами в Церкви Христовой. Это общение имеет свое духовное пространство, оно несет в себе все неподвижное время Церкви, которое, пребывая в «тождестве-с-собой», в то же время неизменно обновляется во всяком новом историческом опыте, через который пролегает путь Отцов, да и во всяком человеке, всякий раз заново открывающем в себе благодатный источник Богообщения. В этом смысле книга о. Габриэля словно овевана той «безмолвной тайной первохристианства», что охватила когда-то Владимира Эрна, спустившегося впервые в римские катакомбы. И тайна эта может послужить и истоком будущего, уже существующего, хотя и не раскрывшегося еще церковного единства. Путь к «соединению всех», словно говорит нам автор этих начальных уроков о молитве, пролегает через библейский и апостольский опыт жизни в Духе, которая есть утраченный нами ключ общения между Западом и Востоком, что в «безмолвной тайне» никогда не прерывалось.

Русское слово «ключ» мы можем понимать в обоих его значениях: и как «источник вод», и как инструмент, коим отпирают то, что заперто на замок. Это не экуменизм глиняных хрупких сосудов, которым он остается и по сей день, но совместное «изживание в Духе того сокровища, которое в них хранится, и каждый может подобрать к нему 'ключ', вернувшись к началу, к 'живой воде' общего Предания». Поэтому о. Габриэль не отрекается от Запада, но остается верным п р а в о с л а в и ю его, ибо ключ бьет и здесь: следует только разыскать его, «разомкнув» опыт святых Отцов, и вернув тем самым Запад Востоку. Автор «Скудельных сосудов» не «учит» о пути к единству, но каждодневно живет им, неслышно идет по нему, проповедуя его молитвой, книгами и беседами в самом центре Западной Европы, и путь его, скрытый за текстом, и есть, по сути, один из главных уроков этой книги.

Когда мы вслушиваемся в него, то кажется, что здесь, в горах над Лугано, оживает и древняя, и северная Фиваида: здесь Евагрий и Макарий Великий встречаются с Бенедиктом Нурсийским и преподобным Сергием Радонежским, духовным на-

следникам которого о. Габриэль Бунге посвятил свою книгу «Троице» преп. Андрея Рублева. В этом смысле весь облик, весь духовный и жизненный строй о. Габриэля дышит профетизмом и являет собой то единство, которое само говорит себе в праведниках и людях молитвы.

Настоящая книга, изданная на немецком в 1996 году, уже переведена на итальянский, французский, каталонский. В Румынии, где она вышла третьим изданием, она продается в православных храмах. В одном из румынских монастырей ее читают монахам во время братской трапезы.

Эту немощную попытку как-то представить автора «Скдельных сосудов» я закончу словами Сергея Аверинцева, взятыми из его предисловия к книге о «Троице», названной на немецком оригинале «Другой Утешитель». Представляя ее автора, С. Аверинцев вспоминает о своей встрече с ним: «Когда судьба позволила мне повстречать о. Габриэля Бунге не только в его книгах, но “лицом к лицу”, я с восхищением слушал его слова, свидетельствовавшие не только об искренней и неподдельной любви к православной традиции, но также и о неожиданном точном понимании особенностей русского Православия и специально нынешней его ситуации, как если бы он переживал ее изнутри... И потому эта книга — победа ‘над враждебным миром сего’ и утешение для всех, чьему сердцу дело единства дороже всего, руководство на пути к цели, указанной в Первой священнической молитве Христа: да будут все едино (Ин. 17:21)»\*.

Смысл этой книги — в том, что она не только о молитве, но и о жизни. Она о том, как жить в мире, который не всегда справедлив. Она о том, как жить в мире, который не всегда прав. Она о том, как жить в мире, который не всегда хорош. Она о том, как жить в мире, который не всегда велик. Она о том, как жить в мире, который не всегда свят. Она о том, как жить в мире, который не всегда прекрасен. Она о том, как жить в мире, который не всегда идеален. Она о том, как жить в мире, который не всегда совершенен. Она о том, как жить в мире, который не всегда идеален. Она о том, как жить в мире, который не всегда совершенен. Она о том, как жить в мире, который не всегда идеален. Она о том, как жить в мире, который не всегда совершенен.

\* Gabriel Bunge, Lo Spirito Consolatore. Ed La casa di Matrona. 1995, p. 10 (La presentazione di Serghei S. Averintzev).

## ВВЕДЕНИЕ

### «ГОСПОДИ! НАУЧИ НАС МОЛИТЬСЯ...» (Лк. 11,1)

«Не довольствуйся только приятным разговором о делах Отцов, но потребуй от себя самого поступать так же, приняв на себя те же труды!»

Евагрий Понтийский

В современных церковных кругах часто слышишь жалобу: вера уходит. Несмотря на небывалое «пастырское рвение», во многих христианах вера словно «охладевает» (Мф. 24:12) или, если выразиться вольнее, как бы «испаряется». Говорят о настоящем кризисе веры среди духовенства, не меньшем, чем среди мирян.

Этому убыванию веры, о котором то и дело сожалеют прежде всего в Западной Европе, противостоит на первый взгляд парадоксальная реальность: тот же самый Запад в то же самое время производит невероятный поток богословской и, в особенности, духовной литературы, который каждый год увеличивается на тысячи наименований. Конечно, в этом потоке есть множество модных «бабочек-однодневок», произведенных лишь ради рынка. Однако издается и множество классиков духовной литературы в критических изданиях и в переводе на европейские языки, так что современный читатель имеет в своем распоряжении такое богатство духовных произведений, о котором человек древних времен не мог осмелиться и мечтать.

Если бы не убывание веры, о котором мы только что говорили, этот поток следовало бы рассматривать как знак невиданного цветения духовной жизни. Однако это обилие книг служит скорее свидетельством беспокойного поиска, что как будто не достигает цели. Многие читают эти книги, восхищаются мудростью Отцов, но в собственной их жизни это ничего не меняет. В каком-то смысле потеряны ключи, открывающие доступ к этим сокровищам Предания. Наука говорит о *разрыве*

*Предания*, что внезапно обнажил пропасть между настоящим и прошедшим.

Многие ощущают это, даже если и не всегда могут именно так сформулировать проблему. Чувство неудовлетворенности охватывает всё больший круг людей. Из этого духовного кризиса ищут выход, который многие во имя необыкновенно расширившегося понятия экуменизма думают найти в открытости по отношению к нехристианским религиям. Предложения всякого рода «учителей» всевозможных школ неожиданным образом облегчают этот переход за границы собственной религии. И вот тысячам жадно ищущих душ предлагается колоссальный рынок литературы, что восходит от «духовного» к «эзотерическому». И многие полагают, что находят там то, что тщетно искали в христианстве и чего якобы в нем никогда и не было.

В наши намерения отнюдь не входит вступать в борьбу с таким рода «экуменизмом». Лишь в конце нашего пути мы сформулируем несколько вопросов и попробуем предложить несколько ответов, которые несомненно дали бы Отцы. Цель этих страниц заключается в том, чтобы дать *подлинно христианский* ответ на духовные вопрошания многих верующих, ответ «практический», укорененный в Писании и в изначальном Предании, который позволил бы христианину «практиковать» свою веру «на деле», исходя из самого ее *содержания*.

На недоумевающий вопрос о том, почему вера, несмотря на все усилия оживить ее, исчезает среди все большего числа христиан, можно дать очень простой ответ, который, может быть, не содержит всей истины относительно причины кризиса, но указывает на путь выхода из него: вера исчезает тогда, когда перестает быть *практикой* в соответствии со своей сущностью. Понятие «практики» не относится никоим образом к всем многообразным формам «социального служения», что в самых ранних времена были естественным выражением христианской агапы. Но по самой сути своей это «внешнее делание» становится поверхностным, превращается в тонкую форму *акедии*, или уныния (1), когда ему не соответствует большее «делание внутреннее».

«Внутреннее делание» — это по преимуществу *молитва* во всей полноте того значения, которое это понятие приобрело в Писании и в Предании. «Скажи мне, как ты молишься, и я

скажу тебе, во что веруешь», — так можно было бы сказать, перефразируя известную поговорку. В молитве, в самой практике молитвы становится видимым то, в чем состоит сущность христианина, кем становится верующий перед лицом Бога и своего ближнего.

Заостряя эту мысль, можно было бы сказать: *только в молитве христианин является самим собой*.

Сам Христос — наилучшее доказательство этому. Разве Его сущность, Его особые отношения с Богом, Которого Он называет «Отче Мой», не проявляются прежде всего в молитве, как о том прикровенно говорят синоптики и с большей ясностью Иоанн? Во всяком случае, ученики Его поняли это, и когда они попросили Его: «Господи! научи нас молиться!», Иисус дал им молитву «Отче наш». Еще до того как сложилось Кredo в качестве суммы христианской веры, этот простой текст в *форме молитвы* выражал сущность христианского бытия, то есть то новое отношение между Богом и человеком, которое Единородный Сын Божий создал в собственной Личности. Разумеется, это не произошло случайно.

По библейскому учению человек был *сотворен* «по образу Божию», то есть, в соответствии с глубокомысленной интерпретацией Отцов, «как образ образа Бога» (Ориген), а значит и Сына, Который в абсолютном смысле один только и есть «Образ Бога» (2 Кор.4:4). Но *предназначен* человек быть «образом и подобием Божиим» (Быт.1:27) и значит он предуготован к *возрастанию*: от бытия «по образу Божию» к эсхатологическому бытию «подобия» с Сыном.

Из сотворения «по образу Божию» следует, что самая сокровенная сущность человека заключается в его *соотнесенности* с Богом (Августин), по аналогии с отношением, существующим между прообразом и его отображением. Но это отношение не статично, как отношение между печатью и отпечатком, — оно полно жизни и динамики и целиком раскрывает себя в *возрастании*.

Конкретно же это означает для человека, что по аналогии со своим Творцом он обладает *лицом*. Бог есть Личность в абсолютном смысле и только Он один может сотворить личностное бытие и обладает «Лицом», т. е. Единородным Сыном: по-

этому Отцы без труда уравнивали библейские выражения «Образ Божий» и «Лик Божий». Так и человек, сотворенный как личностное существо, обладает «лицом».

Лицо есть та «сторона» личности, которая обращена к другой личности, когда вступает с ней в личностные отношения. «Лицо» по сути означает *обращенность*. Собственно говоря, только личность может иметь перед собой кого-то другого, кому она обращается и от кого она отворачивается. Быть личностью — а для человека это означает постоянно становиться личностью — значит стоять напротив другого, «лицом лицу». Поэтому апостол Павел противопоставляет наше здесь, отраженное знание Бога «сквозь тусклое стекло, гадательно» эсхатологическому состоянию блаженного познания «лицом к лицу», при котором человек «познает, подобно как о познан» (1 Кор. 13:12).

То, что говорится здесь о духовной природе человека, находит свое выражение и в его телесном существовании. Ибо на его физическом лице отражается его духовная природа. Обратив лицо к другому или намеренно отвернуться от него — не какой-то незначительный жест, как это известно каждому на основании его повседневного опыта. Нет, это движение полно символического смысла. Оно указывает на то, хотим ли мы войти в личностное отношение с другим или же, напротив, отказать ему в этом.

Наиболее чистое выражение наша обращенность к Богу на земле находит в молитве, когда тварь «поворачивается» к Творцу, когда тот молится, «ищет Лица Божия» (Пс. 26:8) и просит Господа: «Да воссияет лице Твое» (Пс. 79:4). В этих и подобных выражениях Псалтири, которые отнюдь не только поэтически метафоры, находит свое фундаментальное выражение опыт библейского человека, для которого Бог — это не безликий абстрактный принцип, но Личность в абсолютном смысле. Это Бог, Который поворачивается к человеку, Который взывает к нему и хочет, чтобы и человек повернулся к Нему. И человек делает это. В наиболее чистой форме человек обращается к Богу в молитве, где он «ставит себя перед Богом» душой и телом.

Здесь мы вновь непосредственно подходим к теме этой книги — к «практике» молитвы. Ибо «научиться молиться Господу», т. е. молиться, как молились люди Библии и наши

Отцы по вере, означает не только усвоение определенных текстов, но и всех методов, форм, жестов, при помощи которых молитва обретает *подобающее ей выражение*. Таковым, несомненно, было убеждение самих Отцов, для коих не было ничего внешнего, обусловленного лишь временем. Напротив, они уделяли этому большое внимание, что кратко выразил Ориген в конце своего сочинения «О молитве»:

*(После всего сказанного) мне думается, нелишним для нас будет углубиться в тему молитвы, чтобы войти как во внутреннее состояние, так и во внешнее положение, которое подобает молящемуся, рассудить о месте, где следует молиться, о том, к какой стране света обращать свой взор, какое время предпочтительнее для молитвы и о других подобных вещах.*

Ориген, исходя из библейских цитат утверждает, что все эти вопросы вовсе не второстепенны, что они ставятся самим Писанием. И мы хотели бы руководствоваться этими библейскими указаниями. Намеренно мы ограничимся лишь личной молитвой, ибо она есть твердая основа не только духовной жизни, но и общинной литургической молитвы.

Никто лучше Отцов не сознавал, что никогда не следует отделять Писание от его *контекста*, если мы хотим понять его должным образом. Для христианина контекст — это *Церковь*, в которой жизнь и вера подтверждаются свидетельством апостольского и святоотеческого Предания. В результате разрывов Предания, что сопровождали в особенности историю Западной Церкви, это драгоценное достояние стало почти недоступным для множества христиан, несмотря на все невиданное доселе обилие великолепных переводов святоотеческих текстов. И потому цель этой книги заключается прежде всего в том, чтобы дать в руки христианину наших дней ключ к этому достоянию.

Тот же ключ, т. е. «практика», открывает, помимо прочего, доступ и к другим сокровищам, таким как Литургия, искусство и не в последнюю очередь богословие в изначальном значении этого слова как «разговора о Боге», однако не на основе научного изыскания, но как плод сокровенного постижения.

*Грудь Господа: ведение Бога.*

*Припадающий к ней станет Богословом.* (Евагрий. К монахам).

## «И НИКТО, ПИВ СТАРОЕ ВИНО...»

(Лк. 5,39)

Хотя в наши намерения непосредственно и не входитписание исторического или экзегетического очерка на тему «молитвы», на последующих страницах нам неизменно придется обращаться к Святым Отцам древней Церкви. Это постоянно возвращение к тому, «что было от начала», нуждается в оправдании в эпоху, когда критерием ценности часто становится новизна. Однако здесь сегодняшнему читателю конца двадцатого века будут предложены не последние сведения о молитве, но лишь то, что «передали нам... бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк.1:2). Чем объяснить такую высокую оценку «Предания» и то исключительное место, которое мы отводим «началу»? Или, если этот вопрос задать автору более личностным образом, почему вместо того, чтобы прятаться за своими «святыми отцами», не расскажет он о своем собственном опыте? Прежде всего, наверное, было бы полезно рассказать о том, в каком «духе» написана эта книга и как следует читать ее, а также разъяснить тот более широкий контекст, в котором существует молитва и исходя из которого она только и может быть надлежащим образом понята.

## I. «То, что было от начала»

(1 Ин.1,1)

Постоянное возвращение к слову Святых Отцов коренится в смысле и сущности того, что самые древние свидетели апостольского времени, то есть само Священное Писание, называют «Преданием». Это понятие так же многозначно, как и отношение христиан к «традициям». Ценность «Предания» — в рамках Откровения — зависит, по сути своей, от его «начала» и от его соотношения с этим началом. Существуют «предания человеческие», не «восходящие» к Богу, хотя и они с определенным правом могут апеллировать к Нему, как в случае с разводом, санкционированным законом Моисеевым. Но «сначала не было так» (Мф.19:8), потому что Бог изначально соединил

мужчину и женщину в нераздельное единство. Христос отвергает такие «человеческие предания», которые удаляют человека от подлинной воли Божией (Мф.15:1-20), ибо Он пришел для того, чтобы творить волю пославшего Его Отца, то есть ту «изначальную», подлинную волю, которую затемнил первородный грех со всеми его последствиями. В том и состоит отличительный знак учеников Христовых, что они не следуют этим «преданиям старцев».

Однако иным выглядит отношение к Преданию, что восходит к тому, «что было от начала», к заповеди, которую мы «имели от начала», которую Христос заповедал Своим ученикам. Ее достоверно «передали нам... бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк.1:2), то есть апостолы, которые с «начала Евангелия», с крещения Иоаннова и соединенного с ним явления Иисуса как Христа «были с Ним».

Этих преданий, которым мы были «научены», необходимо «держаться» (2 Фес.2:15), если мы не хотим утратить общения с самим «началом». Нет никакого «другого Евангелия», кроме того, что было возведено нам от начала, и даже если бы «Ангел с неба» (Гал.1:6) стал благовествовать что-то иное, это не было бы «Евангелием Христовым».

Сущность и смысл настоящего Предания состоит в том, чтобы иметь и сохранять *общение* со «свидетелями и служителями Слова» и через них с Тем, о Ком они несли свое свидетельство:

*О том, что было от начала,*

*что мы слышали,*

*что видели своими очами,*

*что рассматривали и что осязали руки наши,*

*о Слове жизни...*

*возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами:*

*а наше общение — с Отцем и Сыном Его,*

*Иисусом Христом (1 Ин.1-4).*

Это «общение» (κοινωνία) верующих между собой и с Богом есть то, что Писание называет «Церковью» и «Телом Христовым». Оно обнимает *всех* «членов» этого Тела, живых и «усопших в Господе». И столь тесна связь членов этого Тела между собой и с самим Телом, что усопшие уже более не «отсохшие члены», ибо у Бога «все живы» (Лк.20:38).

Поэтому тот, кто хочет иметь «общение с Богом», не вправе оставить в стороне тех, кто до него удостоился такого общения! Веруя их «благовестию», тот, кто родился после них, вступает в это общение, в котором «свидетели и служители Слова» уже «с самого начала» — и навеки — остаются живыми. И потому истинная «Церковь Христова» есть лишь та Церковь, которая остается в живом и непрерывном общении с апостолами, на которых Господь основал Свою Церковь (Еф. 2:20).

То, что было сказано относительно хранения «добрého залога» (2 Тим. 1:14) апостольского Предания, как оно было закреплено в апостольских писаниях, относится и к «изначальным неписанным преданиям», которые, хотя непосредственно и не содержатся в апостольских свидетельствах, отнюдь не в меньшей степени ведут происхождение от апостолов. «Писанные» или «неписанные», те и другие «обладают равной ценностью для благочестия».

Обе формы апостольского Предания обладают тем, что может быть названо «благодатью начала», ибо в них оформился «добрый залог», доверенный нам изначально. Позднее мы рассмотрим более подробно, в чем состоит это «неписанное Предание». Здесь же мы хотели бы прежде всего задать вопрос о том, как сами Отцы понимали свою верность «началам».

То же самое отношение, которое было у Василия Великого к церковному Преданию своего времени, мы находим и у его ученика Евагрия Понтийского в отношении к *духовному Преданию монашества*. Вот что он писал монаху Евлогию, разъясняя отдельные вопросы духовной жизни:

*«Не по делам праведности, которые мы бы сотворили! достигли мы этого, но поскольку имеем «пример здравого учения», слышанного нами от отцов, и были свидетелями некоторых их деяний.*

*Но все есть вышняя благодать, что даже грешникам, показуя козни соблазнительей, говорит: «что ты имеешь, чего бы не получил?» И потому, принимая дар, мы должны благодарить дарителя, не приписывая себе славу чести и не скрывая*

\* Свт. Василий Великий. О Духе Святом, xvii 66, 4.

*дара. Поэтому благодать говорит: «А если получил, что хваляшься, как будто не получил? Вы уже обогатились, — говорит она, — вы, не имеющие дел, вы, кто начали учить, уже пресытились».*

Первая причина, по которой нельзя рассматривать самих себя как учителей, состоит в необходимости смиренного признания того простого факта, что все мы — *получающие*. Те «отцы», на которых ссылается здесь Евагрий, — это, среди прочих, его собственные учителя: св. Макарий Великий и одноименный ему александриец, через которых он пролагает связь к «первенцу анахоретов» — Антонию Великому, а через него далее, к самим истокам монашества. В другом отрывке Евагрий идет еще дальше:

*Необходимо спрашивать о путях, которыми правильно шествовали до нас монахи, и самим направляться по ним. Ибо в том, что они говорили и делали, можно найти много хорошего.*

«Пример здравого учения» Отцов и «их прекрасные деяния» — вот *образец* — ибо и это значение имеет греческое слово (*hypotyposis*), переводимое как «пример», — которому надлежит *следовать!* Именно по этой причине уже с самых ранних времен стали не только собирать «слова и деяния отцов», но и часто их цитировать. На Западе Бенедикт Нурсийский и не мыслил иначе, когда, помимо собственных «Правил для новоначальных», он отсылал к *doctrinae sanctorum Patrum* как непрременной норме для всех, кто стремится к совершенству.

И потому изучение Святых Отцов никогда не может оставаться для христиан просто наукой патрологией, которая вовсе не обязательно должна влиять на жизнь самого изучающего. Пример Святых Отцов, их слова и дела — прежде всего *образец для подражания*. Евагрий объясняет нам, на чем основано такое утверждение:

*Подобает тем, кто хочет идти по «пути» Того, Кто сказал: «Я есть Путь и Жизнь», учиться у тех, кто до нас прошли по этому пути, и беседовать с ними о том, что полезно, выслушивая от них то, что послужит нам в помощь, дабы не привнести чего-то, чуждого нашему пути.*

Пренебрежение примером Святых Отцов, следование собственным путем таит в себе опасность «привнести что-то, чуждое нашему пути», то есть то, что «абсолютно чуждо монашеской жизни», что не было «испытано» и «одобрено» «братьями», что «предварили нас на правом пути». Кто поступает так, навлекает на себя опасность удалиться от «пути» Отцов и даже вовсе «сбиться с путей нашего Искупителя» и тем самым удалиться от Господа, Который прежде всего есть «Путь»!

Ссылаясь на то, что «братья испытали как наилучшее», Евагрий говорит о том, что вовсе не все, что делали Отцы, должно быть предметом подражания, каким бы «прекрасным» это ни казалось, пусть даже этим Отцом будет сам Антоний Великий. К примеру, никто не должен дерзать подражать крайним формам его отшельничества, если не хочет стать посмешищем бесов. Уже сами Отцы умели хорошо различать «личную харизму» и «Предание».

Смысл и сущность сохранения «Предания» для Отцов, как и для первых «свидетелей и служителей Слова» заключается не в *тупом следовании всему традиционному, но в сохранении живого общения*. Кто хочет пребывать в общении с Отцом, может прийти к Нему только по «пути» Сына. Но к Сыну приходят только через тех, «кто проложил к Нему путь до нас» и сам стал живой частью этого «пути». Первыми этот путь прошли апостолы как непосредственные «свидетели Слова» «дабы вы были в общении с нами», — пишет Иоанн самым определенным образом, и Евагрий по праву называет «апостольским путем» тот «путь практики», что был унаследован им от Отцов. Итак, «путь» — это все те Отцы в вере, что «правым образом прошли его до нас». Лишь тот, кто ступает по их «стопам», может надеяться достичь конечной цели этого пути.

И потому недостаточно взывать к «духу отцов», который, впрочем, нелегко и определить, как и по всякому поводу «говорить об удовольствии, получаемом от их трудов», если потом оставить все, как было. Нужно прежде всего самим стремиться «прикладывать максимальные усилия» для совершения тех же трудов, коль скоро мы хотим оставаться в общении с ними.

Только с учетом этого звание «первенца» из анахоретов, которым Евагрий наделяет «праведного Антония», обретает всю свою многозначительную глубину. Антоний Великий — первый анахорет по времени, но это не имело бы особого значения, если бы он не был еще и «первенцем». Ибо «начаток», если он «свят», «освящает и целое», «если корень свят, то и ветви» (Рим 11:16), ибо они пребывают в живом общении с ним. «Начало», поскольку оно положено Самим Господом, обладает особой благодатью, «благодатью истока», «принципа», оно не только связано с началом во времени, но на все, что пребывает с ним в *живом общении*, оно ставит печать *подлинности*.

Оставаясь верным всему тому, что было «от начала», человек, связанный со временем и пространством, входит в тайну Того, Кто пребывает свободным от этих ограничений, Кто «вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр.13:8), то есть в тайну Сына, Который в абсолютном смысле пребывает «в начале» (Ин.1:1). Поверх пространства и времени это общение создает *постоянство и тождество* в том мире, что подвержен вечному изменению.

Ни отдельный человек, ни Церковь в целом не способны сами по себе осуществить это пребывание-в-тождестве-е-собой. «Хранение доброго залога» есть плод действия «Духа Святого, живущего в нас» (2 Тим.1:14), ибо Он «будет свидетельствовать» (Ин.15:26) о Сыне. Он не только «наставит нас на всякую истину» (Ин.16:13), но и поверх времен откроет нам в свидетельстве учеников свидетельство Самого Учителя.

*Блажен монах, сохраняющий заповеди Господни, и свят (монах), соблюдающий слова (духовных) отцов своих.*

*Евагрий*

## 2. «Духовность» и «духовная жизнь»

Молитва относится к той области, которую мы обычно называем «духовностью», по сути она служит наиболее ярким выражением «духовной жизни». Но прежде всего следует за-

дать вопрос, а что, собственно, подразумевается под понятием «духовный».

Слово «духовность» — производное от spiritus = дух, что в сегодняшнем словоупотреблении связывается с «высшей частью человеческого существа», с «внутренней жизнью» и «духовной сущностью» человека в отличие от того, что связано с материальной, телесной областью человеческой жизни. Богословский язык «духовность» чаще всего отождествляет с «благодетием». Можно говорить о различных «духовностях» в смысле различных форм благодетия или мистического опыта отдельных орденов; например, в недавнее время стали говорить об особой «духовности мирян». Да и за пределами христианства нередко слышишь о «духовности» великих мировых религий.

Это весьма расплывчатое толкование понятия «духовности» достаточно негативно влияет на христианское понимание «духовной жизни», ибо в качестве «духовного» выступает многое из того, что на самом деле относится к совершенно иной сфере. Это становится ясным, как только мы обращаемся к Писанию, а затем и к Отцам. Ибо для них прилагательное «духовный» (pneumatikós) в том контексте, который нас интересует, относится исключительно к личности Духа Святого!

«Дух Святой», что в Ветхом Завете выступает еще как великая «сила» Бога, в Новом Завете открывается как тот «другой Параклит», Которого Сын, настоящий наш Параклит (хоратай) перед Отцом, послал от Отца Своим ученикам после Своего прославления, Который «да пребудет с ними вовек»; дабы после Его возвращения к Отцу Дух «научил их всему» и «наставил их на всякую истину».

«Исполненный Духа» есть, стало быть, тот, кто благодаря Духу Святому «научен Духом» и потому может судить и различать «духовные вещи» «духовным образом». В противоположность телесному, «естественному человеку» (psychikós), который не в состоянии ни принять, ни познать того, что «от Духа Божия», ибо в нем нет Духа Божия, и потому премудрость Божию» принимает он за «безумие» (1 Кор. 2:6-16).

Стало быть, «духовное» означает здесь, как и в других текстах апостола Павла, всегда то, что «исполнено Духа», создано или одушевлено Духом Святым, и это говорится отнюдь не для красоты слога!

Отцы восприняли павловское различие между «духовным» (пневматическим) и «естественным» (психическим) и применили его к «духовной жизни», о чем еще мы будем говорить. Когда Евагрий, который всегда хорошо умеет выбирать слова, определяет что-то как «духовное», он обычно имеет в виду нечто «произведенное Духом» или, вернее, «одушевленное Духом». Так, например, в выражении «духовное созерцание», объектом которого выступают «духовные основы» вещей, слово «духовное» употребляется потому, что подателем откровения о Божественных вещах является Святой Дух. Точно так же добродетели и, прежде всего, любовь, называются «духовными», потому что они суть «плоды Духа Святого», что действует в крещеных. «Духовный учитель» зовется так потому, что, как «духовный отец», он получил «харизму Духа» и потому в павловском смысле «исполнен Духа».

*Если «соединяющийся с Господом, есть один дух (с Господом)», то Давид (по слову псалма), «соединяясь с Господом», становится одним духом (с Ним). Но он называет «духовным» того, кто «исполнен Духа», точно так же, как «любовь, которая не превозносится», обозначает того, кто полон любви.* В этом же смысле и молитву, которая, несомненно, является квинтэссенцией «духовной жизни», очень часто называют «духовной» (pneumatiké). Ибо она совершается в «духе и истине», то есть, по Евагрию, «в Духе Святом и Единородном Сыне» и потому часто называется «истинной молитвой». Духу Святому надлежит подготовить путь этому дару Отца, ибо мы не знали бы «о чем молиться, как должно», если бы Сам Дух Святой не посетил нас, «неведующих»!

*Святой Дух, «сочувствуя нашей немощи», посещает нас, даже если мы нечисты; и если Он находит, что с любовью к истине молится ему только ум, то нисходит на него и разгоняет всю тьму обступивших его помыслов и (греховных) мыслей, обращая его к пылкому желанию духовной молитвы. (Слово о молитве).*

На вершине «духовной жизни» Дух Святой предрешает события, которые мы называем сейчас «мистическими», так что сирийский Отец может справедливо говорить о степени «духовности» или, если это понятие потеряло всякое конкретное содержание, о степени «духовной жизни».

*Подобно тому, как мишень удерживает в себе стрелы, так случается и с интеллектом в «пространстве» духовности при восприятии образов, даруемых созерцаниями. И как не от мишени зависит, какая именно стрела достигнет ее, но от стрелка, который прицеливается и стреляет, так же не зависит от ума, когда именно он входит в «пространство» духовности и какое созерцание он воспринимает, но все зависит от Духа, Который ведет его. Как только ум вступил в это пространство, он уже не имеет более никакой власти над самим собой, но все то, что дается ему в созерцании, он воспринимает лишь до той поры, пока одно созерцаемое не сменяется другим, и тогда он отворачивает свой взгляд от того, что созерцал раньше. (Слово о духовном делании).*

Сколько бы мы ни говорили о «духовности» и как часто ни употребляли бы прилагательное «духовный», все же личность Духа Святого поразительно отсутствует в «духовности» Запада, о чем уже неоднократно сожалели. В результате многие вещи, которые мы считаем «духовными», в действительности целиком принадлежат сфере «психического человека», которому, собственно, и не хватает дара Духа. Здесь мы имеем в виду все то, что относится к области «чувств», «ощущений», которые целиком принадлежат иррациональной природе и ничуть не являются «духовными», то есть произведенными Духом.

На самом деле Евагрий, как и другие Отцы, различает в «душе» «рациональную» часть, наделенную логосом, и «иррациональную». Эта последняя состоит, в свою очередь, из частей «вождеющей» и яростной, что в совокупности называется «страстной частью» души, ибо через эти две «силы», посредством которых мы вступаем в отношения с чувственным миром, в душу проникают «иррациональные» страсти, что затем смущают и ослепляют «рациональную часть» души.

Молитва целиком принадлежит этой «логической части» души, ибо молитва есть «наилучшее и подлинное употребление ума!» Молитва — это не дело «чувства» и еще в меньшей

степени «сентиментальности», что вовсе не означает, что речь идет об «умственном акте» в современном смысле слова. Ибо, по сути, ум (νοῦς) отнюдь не адекватен рассудку, ибо значение его может быть передано такими понятиями, как «сущностное ядро», «личность» или библейский «внутренний человек». Впрочем, как мы увидим позднее, Евагрий очень хорошо понимает «чувство молитвы».

Сейчас же мы удовольствуемся утверждением, которое мы разделяем вместе с Отцами, о том, что необходимо тщательно различать, что действительно «духовно» и тем самым исходит от личности Духа Святого, а что относится к сфере «психического человека», т. е. к области наших иррациональных желаний и вожделений. Эти последние в смысле ценностей в лучшем случае нейтральны, но чаще всего они служат выражением нашей «любви к себе» (philautia), что полностью противоположно той «привязанности к Богу» (pròs theòn philia), которая есть «совершенная и духовная любовь, в которой и осуществляется молитва в духе и истине».

### 3. «Действие» и «созерцание»

Различение между «практической» (или «деятельной») и «теоретической» (или «созерцательной») жизнью восходит к глубокой древности, оно имеет дохристианские истоки. Его усвоили Святые Отцы, наполнив однако оба понятия новым, специфически христианским содержанием. Ибо они образуют два столпа духовной жизни, а тем самым и молитвы. Но как часто бывает, так и в этом случае, особенно на Западе, произошли некоторые смещения смысла: чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к нашему повседневному языку.

«Теория» и «практика» — именно в таком порядке! — обычно считаются двумя совершенно различными вещами. Мечтателю «теоретику» охотно противопоставляется трезвый «практик». Множество вещей упраздняется как «чисто теоретические», не имеющие никакой ценности для «практического опыта». «Теория» и «практика» в повседневном нашем языке соотносятся друг с другом, грубо говоря, как неясное предположение и твердое знание.

Отцы, вероятно, не могли бы удивиться подобной переоценке ценностей, т. е. полному непониманию того, что «практика» и «теория» — именно в таком порядке! — согласно самой их сути находятся в соотношении друг с другом.

*Господь любит башню Сиона больше всех палаток Иакова: Господь любит как «практиков», так и «теоретиков». Но «теоретиков» Он любит больше. Ибо имя Иакова (символизирующего «практика»), переводится как «пяткодержатель» (Быт.25:26), а Сион (символизирующий здесь созерцающий интеллект) — как «место обозрения».*

Не лучше дело обстояло и с латинскими выражениями, соответствующими греческим понятиям *действие* и *созерцание*. Смещение смысла и оценок, которое прокралось сюда, несет свою ответственность и за перестановку, и переоценку смысла терминов «теория» и «практика». Они затрагивают корни нашего современного понимания самих себя и, тем самым, непосредственно и понимания духовной жизни.

Под «активной жизнью» — в духовном смысле — сегодня большинство людей подразумевает «активную», т. е. деятельную любовь к ближнему. Но при этом улетучивается первоначальная религиозная мотивация и остается лишь чисто «социальное служение».

Этой «активной жизни» противопоставляется, согласно распространенному представлению, «созерцательная жизнь», предназначенная для немногих, которую мы встречаем в изолированном затворничестве некоторых «созерцательных орденов»: жизнь в созерцании (*contemplatio*) Божественных вещей. И молитва рассматривается как одно из самых благородных занятий этих созерцательных орденов.

В первом случае действие направлено вовне, к ближнему, тогда как во втором случае оно направляется главным образом вовнутрь. И потому становится понятным, что оценка, которую две эти формы жизни встречают сегодня, находится в разительном контрасте с только что цитированным текстом Евагрия, который первое место явственно отводит «теоретику» (созерцателю). В представлении большинства людей, так называемые «активные ордена» «полезнее», чем «созерцательные». Первые нередко оставляют в покое даже силы, враждеб-

ные Церкви, тогда как созерцательные ордена, как (социально) бесполезные, подавляются с легким сердцем.

В последнее время, впрочем, наблюдается известная переоценка обеих форм жизни. Активность легко перерождается в «активизм», в конце концов опустошающий человека, тогда как все большее число мирян и «деятельных» монахов обращается к различным формам «медитации», и немало из них посвящают «созерцанию» почти все свое свободное время.

Отцы, как мы уже говорили, очень бы удивились, если бы им стали говорить о «теории» и «практике», об «активной» и «созерцательной» жизни. Конечно, и они проводят различие между «практиком» и «теоретиком». Они, например, подвергаются различным искушениям и ведут разные виды борьбы. Если первый занимается борьбой со страстями, то второй более озабочен заблуждениями в области знания. Поэтому первый побеждает своих противников на пути добродетелей, а второй — «в своем служении учению истины низвергает всякое построение, воздвигаемое против познания Бога». И если Бог, как мы заметили, второго любит больше, то объясняется это тем, что тот обитает в самом доме Божиим, тогда как другой пребывает еще на его пороге.

Но тем не менее *Церковь* состоит из тех и других, «практиков» и «теоретиков». И здесь никоим образом речь не идет о двух различных субъектах или о двух различных «путях», когда тот или иной путь можно выбрать по свободному произволению, но об *одной и той же личности, стоящей на различных ступенях* одного и того же духовного пути. «Практик» и «теоретик» находятся в том же соотношении друг с другом, как Иаков и Израиль, которые суть одна и та же личность. Иаков — это «практик», но после борьбы с Ангелом, увидев Бога лицом к лицу, он становится Израилем, «теоретиком» (видящим).

То же самое относится, разумеется, и к *молитве*. Как и все остальное, она имеет две стороны, или два аспекта. «Практическому аспекту» противостоит «теоретический» (созерцательный). Они соотносятся друг с другом как «буква» и «дух», хотя, конечно, «дух» предшествует «букве» и придает ей «смысл».

Но оба эти аспекта неотделимы друг от друга! Это тот же самый Иаков, работавший первые семь лет ради нелюбимой «Лии», символизирующий тяжесть «практического» труда, а затем еще семь лет за столь желанную им «Рахиль», символизирующую созерцание.

Таким образом, если «теоретический способ» молитвы заключается в созерцании (или познании) Бога в Трех Лицах и Его творениях, иными словами «theologike» и «physike», то что понимать под «практическим способом»? Это часть того, что Евагрий называл «praktike» и определял следующим образом:

*Делание есть духовный метод, очищающий страстную часть души.*

Таков «духовный метод», состоящий преимущественно в «соблюдении заповедей», чему содействует все то, что в широком смысле мы подразумеваем под понятием «аскезы». Цель аскезы — вернуть душе с помощью Божией ее естественное «здоровье», которое есть «arátheia», что значит свобода от «болезней» (или страстей — *pathe*), которые это здоровье разрушают. Без этого бесстрастия, приобретаемого постепенно, духовная жизнь, а значит и молитва, вырождается в *самообман*, еще более удаляющий человека от Бога.

*Как страждущему болезнью глаз не принесет пользы напряженное смотрение на палящее солнце в самый полдень, когда взгляд не прикрывается ничем, так и уму страстному и нечистому совсем не принесет пользы мысленное представление о внушающей трепет и сверхъестественной молитве в духе и истине. Наоборот, (подобная дерзость) навлечет на ум негодование Божества. (Слово о молитве).*

Человек, «смятенный» и «ослепленный» собственными страстями, в силу самих «падений» своих подвергается опасности стать «главой ложных учений и мнений», тем самым обманывая не только себя самого, но и сбивая с толку других.

Несомненно, «деятельная жизнь» включает в себя, по мысли Отцов, *делание* (*praxis*), которое однако вовсе не обращено просто вовне или, вернее, абсолютно не различает «внутреннее» и «внешнее». «Prâktike» охватывает всю область отношений человека к себе самому, к его ближнему и ко всем вещам; и потому она называется также «ethike».

«Praktike» и «theoretike» — это не два разных, не зависимых друг от друга «пути», но суть два больших этапа одного и того же пути. «Созерцание» («theoria») — это естественный «горизонт» «делания» («praxis»), шаг за шагом ведущее к той цели, для которой оно предназначено и от которой оно получает свое оправдание.

*Им соответствуют и речения, повторяемые постоянно (святыми) отцами: «Чада! Веру укрепляет страх Божий, а его — воздержание. Воздержание делают непоколебимым терпение и надежда, от которых рождается бесстрастие; отпрыском же бесстрастия является любовь, а она есть дверь в естественное ведение, наследниками которого являются богословие и конечное блаженство». (Слово о духовном делании).*

Все эти, скажем, «внешние стороны» молитвы, которым в дальнейшем будет придаваться большое значение, всецело относятся к «практическому способу молитвы», хотя в себе, в самой своей сущности, они уже содержат свою цель — «созерцательный способ» как естественный горизонт. Эти аспекты, как и практика в целом, требуют усилий, как была полна усилий жизнь Иакова, трудившегося ради возлюбленной своей Рахили. И все же речь не идет о каком-то «самоспасении»! Ибо по сути цель «делания» — «чистота сердца», которая только и делает человека «зрящим Бога» — есть всегда плод *сотрудничества* между «благодатью Божией и ревностью человеческой» — именно в таком порядке! Тот же «созерцательный способ молитвы» — это, как и «теория» в общем, чистая «харизма», «дар» «Отца» тем, кого Он нашел достойными этого дара.

#### 4. «Псалмопение» — «Молитва» — «Медитация»

Нередко в наши дни встречаешь людей, даже и монашествующих, которые открыто говорят, что больше не «молятся», но только «медитируют». Богатая литература на тему «медитации», как и всякого рода вводные курсы и руководства к ней, говорят о том, что молитва в христианской среде явно находится в кризисе. Несколько лучше дело обстоит с псалмопением или «молитвой по псалмам», которая сегодня особенно в

почете и не только во многих монашеских общинах, ибо она занимает существенную часть «молитвы часов» всей Церкви, мирян и духовенства.

Псалмопение, молитва и медитация с древних времен являются неизменной частью духовной жизни «библейского человека». Но что об этом думает Предание? Начнем с псалмопения и молитвы.

*Если ты не получил еще (благодатного) дара молитвы и псалмопения, будь настойчив и получишь!* (Слово о молитве).

Ясно выраженное здесь различие между псалмопением и молитвой, которое было очевидным для ранних Отцов, представляется странным современному человеку. Если псалмопение и молитва — это не одно и то же, тогда как же можно по праву говорить «молитва псалмов» или «молиться псалмами»? И разве Псалтирь — это не «молитвослов Церкви», воспринятый ею от синагоги? Отцы на это должны были бы ответить: и да и нет, «петь псалмы — это еще не значит молиться», ибо и то и другое принадлежит к различным (хотя и неразделимым!) вещам.

*Псалмопение относится к многообразной премудрости, молитва же есть введение в нематериальное и немногоразличное ведение.*

Что подразумевается под этим утверждением? Посмотрим же, что говорит Писание, прежде всего сама Псалтирь, о псалмопении и молитве.

«Псалом» — это «песнь», которая, как таковая, может иметь различное содержание. И потому библейская наука относит 150 псалмов к различным литературным жанрам. Как можно понять из многих пояснений к псалмам, подобная «песнь» часто имела музыкальное сопровождение, например, пелась под аккомпанемент десятиструнной «псалтири» («psalterion»). Такое исполнение называлось «пением псалмов», а исполнитель — «psaltoden» или «psalten», то есть псалмопевец. Древняя Церковь собрала эти «песни Израиля», народа Ветхого Завета, в пяти книгах и с течением времени сделала неотъемлемой частью своего богослужения. Однако Церковь стала читать эту «Книгу Псалмов» по-своему.

Псалтирь недаром была названа «суммой» всего Писания Ветхого Завета, выраженной в форме гимнов. С самого начала Церковь читала Псалтирь, как и все ветхозаветные книги в целом, как пророческое слово Духа Святого, что должно исполниться во Христе. Это частично объясняет мысль Евагрия, когда он относит псалмопение к «многообразной премудрости»: он усматривает свидетельство той «премудрости», что отражается в творении и в истории спасения, о чем свидетельствует весь Ветхий Завет.

Для христиан, таким образом, Псалтирь — это прежде всего Писание, и автор его Давид — пророк. Как открытое пророческое слово Божие, обращенное к людям и свидетельствующее о Христе и Его Церкви, Псалтирь более чем какая-либо иная книга Ветхого Завета постоянно цитируется в Новом.

Что касается «молитвы», а также «гимна» и «хваления» (doxologia), то это разговор человека с Богом или, согласно определению Климента Александрийского, «диалог с Богом».

Для этого «разговора с Богом», как и для «гимна» и «хваления», в Псалтири можно найти немало образцов, которые могут быть немедленно включены в христианскую молитву. Однако достаточно много частей Псалтири с формальной точки зрения не имеют ничего общего с «молитвой». Наряду с пространными размышлениями о переменчивой судьбе Израиля можно встретить немало псалмов или частей их, в которых отношение к «врагам» предстает для современного читателя прямой противоположностью христианской молитве! Чтобы суметь усвоить всю Псалтирь и трансформировать в подлинно христианскую молитву даже все эти, не слишком любимые, ее части, необходимы усиленные упражнения в «медитации».

Под словом «медитация» (meléte) Отцы, как и сам Псалмопевец, разумели постоянное повторение вполголоса определенных стихов или целых отрывков из Священного Писания с целью постижения их внутреннего сокровенного смысла. Поэтому Евагрий один раз переводит слово «медитация» просто как «созерцание» (theoria). Да и в Писании вместо «размышлять» говорится «обдумывать» или «вспоминать». Евагрий, вслед за псалмом 137, называет такое созерцающее «размышление» о псалмах «пением перед ангелами», поскольку главное дело ангелов — это созерцание Бога и Его деяний.

«Хочу петь Тебе перед ангелами:»

Петь перед Ангелами означает петь, не отвлекаясь, когда наш ум либо несет в себе только образы, вдохновенные псалмами, либо не несет никаких образов. Или же поет «перед ангелами» тот, кто понимает содержание псалмов». (Гностические главы),

не давая себя «отвлечь» ни множественностью их образов, ни многообразием предметов познания. Это вовсе не так просто, и потому Евагрий считает, что «петь псалмы нерассеянно» много важнее, чем «молиться нерассеянно», хотя, как мы видели выше, молитва — это прелюдия к «нематериальному и многообразному ведению» Единого Бога.

Предмет этой «медитации» — Господь, то, как Он во множестве Своих «дел» открывается из вечности. Эти «дела» свидетельствуют о Его «премудрости», о Его «правде», о Его «уставах», о Его «судах», которые все суть выражения той «многообразной премудрости», о которой говорил Евагрий.

Молящийся находит эти «откровения», вложенные в «слово» Божие, т. е. в Его «закон» и в Его «заповеди», в текстах Ветхого Завета, что свидетельствуют о Его «чудесах».

Сокровенный смысл Писания открывается христианскому молитвеннику только тогда, когда Сам Господь — и вслед за Ним и в подражание Ему апостолы и Отцы — открывают ему глаза на него.

«И сказал им (воскресший Господь):»

«И сказал им (воскресший Господь): вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима. Вы же свидетели сему» (Лк. 24:44-48).

Библейская «медитация» по преимуществу следует за объективными событиями истории спасения, в которой Бог открывает Свое «имя». «Размышление» о таинственной истории избранного народа, как и о собственном пути, на котором по-

вторяется эта история, — никоим образом не самоцель, ибо оно должно вести к «воспоминанию о Боге», а вместе с тем и к «молитве» в собственном смысле. Потому что в молитве человек отвечает на это спасительное действие Божие, отвечает мольбой, гимном или хвалой.

Уста мои произнесут хвалу, когда Ты научишь меня уставам Твоим:

Тому, кто радуется, подобаает петь псалмы, как сказано: «Весел ли кто? пусть поет псалмы» (Иак. 5:13), так и петь гимны подобаает тем, кто созерцает правоту «уставов».

Но если петь псалмы надлежит людям, петь гимны подобаает скорее ангелам или тем, кто уже уподобился им. Так и пастухи, что проводили ночь под открытым небом, не слышали, чтобы Ангелы пели псалмы, но слышали, как они пели гимн и восклицали: «Слава в вышних Богу и на земле мир, в человецех благоволение!»

Ныне же «веселие духа» состоит в бесстрастии души, которое достигается благодаря (хранению) заповедей Божских и истинных учений, а «гимн» — это хвала, истекающая из благоговейного удивления перед видением вещей, сотворенных Богом. (О псалмах).

Таким образом, для Святых Отцов «псалмопение», «молитва» и «медитация» были совершенно различными, хотя и взаимосвязанными вещами.

Рассказывали, что авва Иоанн Колов, когда он возвращался с жатвы или от старцев, предавался молитве, медитации и псалмопению, пока ум его не возвращался в свое первоначальное состояние.

Если теперь мы вновь усвоим это различие, несомненно, являющееся богатством, то станут малозначащими многие проблемы, которые возникают сегодня у кого-то по отношению к псалмопению, всегда составлявшему основу «молитвы часов». Псалмопение — это прежде всего чтение Священного Писания, даже если в данном случае «Писание» и «чтение» имеют совершенно особый характер. Псалом — это ветхозаветное слово Божие, которое именно как таковое и должно приниматься, т. е. полностью и без искажений, включая и те части, что бросают вызов современной чувствительности.

Не следует заниматься «спиритуализацией» этого ветхозаветного слова Божия, то есть попытками раскрыть его в Духе Святом, относя это слово ко Христу и Его Церкви, ни посредством смягчающих переводов, ни прибегая, как это часто делается сегодня, к усечениям текста! Только вдохновленная «медитация» в состоянии осуществить эту «спиритуализацию», необходимую и для всего Писания Ветхого Завета. Христианин находит ключ к такому раскрытию по отношению ко Христу и Его Церкви в том, как Новый Завет, а вслед за ним и Святые Отцы, прочитывают слово Божие Ветхого Завета — «типологически».

В личной «молитве», которая первоначально следовала за каждым псалмом «молитвы часов», круг замыкается: человек в процессе «диалога», исполненного доверия, обращается к Тому, Кто во Христе через бесчисленные поколения и превратности истории привел к окончательному завершению своего дела спасения, несмотря на человеческие трагедии и греховные немощи.

## ПАМЯТИ В. И. ЭКЗЕМПЛЯРСКОГО (1874—1933)

25 ноября 1937 года в Лукьяновской тюрьме умер Александр Александрович Глаголев, отец Александр. Его имя непременно упоминается во всех комментированных изданиях романа Михаила Булгакова «Белая Гвардия». Шесть десятилетий спустя, 25 ноября 1997 года, в Киевском Доме ученых прошел вечер памяти отца Александра, а год спустя, там же, в Белой гостиной, состоялись Первые глаголевские чтения. В их организации принимали участие Международный фонд гуманитарных инициатив, ассоциация «Глобальные проблемы развития Разума» и литературно-мемориальный музей М.А. Булгакова в Киеве.

Во вступительном слове Ирма Крейн (организатор чтений) сказала, что эти чтения должны стать ежегодными. В первых чтениях своими воспоминаниями поделилась Магдалина Алексеевна Глаголева-Пальян, внучка и крестница отца Александра, внук друга и соратника его, о. Михаила Едлинского, Сергей Сергеевич Афонский. С докладом «Набег язычества на рубеже веков» выступил С.Б. Бураго (Институт международных отношений Киевского университета им. Тараса Шевченко); о замысле документально-художественного фильма «Господа присяжные заседатели» (по делу Бейлиса, экспертом на этом процессе был о. Александр, способствовавший своим заключением оправданию Бейлиса) рассказал режиссер и сценарист А. Муратов. Презентацию книги Ю.А. Шнейдера «Этика. Введение в предмет» провела Ирма Крейн.

Известному профессору богословия Василию Ильичу Экземплярскому были посвящены выступления Киры Питовой и Татьяны Рогозовской (музей М.А. Булгакова) и Виктории Грищенко (Национальный университет, Киево-Могилянская Академия).

В общей дискуссии участвовали студенты Киевской Духовной Академии (Киево-Печерская Лавра).

Приводим здесь материалы, касающиеся забытого крупного церковно-общественного деятеля и мыслителя В. Экземплярского.

Т. Попова

## ВАСИЛИЙ ИЛЬИЧ ЭКЗЕМПЛЯРСКИЙ Воспоминания об умершем

3 июля 1933 г. умер в Киеве Василий Ильич Экземплярский, бывший профессор Киевской Духовной Академии, оставивший после себя глубокий след как в области духовного образования, так и в православной богословской мысли в России. Это понуждает меня посвятить Умершему несколько слов воспоминаний.

В.И. Экземплярский родился 30 декабря (ст. ст.) 1874 г., сын преподавателя Закона Божьего в 1-й Киевской гимназии и коллегии Павла Галагана, протоиерея Ильи Экземплярского, который, давая монашеский обет, принял имя Иеронима и умер в Варшаве 2 ноября 1905 г. как архиепископ Варшавский.

По окончании в 1896 г. Литовской Духовной Семинарии в Вильнюсе, В.И. Экземплярский поступил в августе того же года в Киевскую Духовную Академию. Из-за слабого здоровья он закончил ее только через пять лет, в июне 1901 года. Как один из лучших студентов, он был оставлен при Академии для подготовки к профессуре. Кандидатскую диссертацию он написал на тему: «Библейское и святоотеческое учение о сущности священства» и, как профессорский стипендиат, работал над догматическим богословием под руководством профессора М.Ф. Ястребова. 17 августа 1902 г. избирается и.о. доцента при кафедре нравственного богословия. В 1904 г. появляется в печати его магистерская диссертация под тем же названием, что и вышеназванная кандидатская.

После публичной защиты этой диссертации он становится доцентом, а в 1907 году — экстраординарным профессором.

Ведя научную работу в области христианской этики, молодой ученый не упускал из виду реальной жизни и практической деятельности человека. Его живая душа, преисполненная

<sup>1</sup> Некролог, опубликованный в теологическом журнале «Эллис», издававшемся под редакцией митрополита Дионисия в довоенной Варшаве. (Прим. ред.).

христианскими идеалами, была неспособна безразлично относиться к обычным вещам, ненормальным явлениям современной ему действительности и утилитарному пониманию христианской морали в общественной и государственной жизни.

Он нещадно критикует факты, по обычаю освященные, на которые сегодня христианская общественность не реагирует.

Поражение России в войне с Японией, революция 1905 г., всеобщее оживление общественных интересов — все это оказывает влияние на чуткого, восприимчивого и религиозного Экземплярского.

Профессор нравственного богословия ищет ответы на злободневные вопросы, текущие проблемы, принимая за точку отсчета Евангелие и древнехристианских авторов. Разумеется, реальная жизнь и избитые суждения не удовлетворяют его. Провозглашаемые им положения звучат диссонансом для тех, кто привык к рутине, далеких от чисто христианских настроений и чувств, не может преодолеть общераспространенных взглядов.

В «Трудах Киевской Духовной Академии» появляется ряд его статей, например, «К вопросу об отношении нравственности к политике» (1905) и «Несколько мыслей по поводу защиты смертной казни в русской богословской литературе последнего времени» (1907), которые навлекли на автора недовольство как со стороны светской, так и духовной реакции. Многие писатели выступали в то время на страницах изданий, таких как «Церковный вестник», «Христианское чтение», «Вера и разум», «Миссионерское обозрение» и других, в защиту смертной казни с точки зрения христианской этики. С такими взглядами борется В.И. Экземплярский, доказывая их необоснованность и взывая к своим противникам, чтобы они не говорили от имени Спасителя и Церковной науки, что противоречит самой сути христианства.

Много внимания уделял В.И. Экземплярский вопросу богатства и бедности, или христианской благотворительности. Решения этой проблемы он искал у древнехристианских авторов, находя особенно ценный материал в творчестве св. Иоанна Златоуста. Рефераты на эти темы он читал в «Религиозно-философском обществе», основанном им совместно с несколькими профессорами-идеалистами (П.П. Кудрявцев,

В.В. Зеньковский и др.). Общество это было противоположно «Киевскому религиозно-просветительскому обществу», сосредоточившему вокруг себя наиболее реакционные элементы российского общества и ожесточенно боровшемуся с любым движением вперед. Выступления В.И. Экземплярского вызывали недовольство компетентных органов, а некоторые из его напечатанных докладов чрезвычайно раздражали главных представителей политической и духовной реакции. Это касается прежде всего его доклада, сопоставляющего взгляды на собственность Л. Толстого и св. Иоанна Златоуста. Не менее отрицательное впечатление на влиятельные органы вызвало появление книги Экземплярского «Учение Древней Церкви о собственности и милости» (Киев, 1910). Все эти обстоятельства привели к появлению вопроса о «благонадежности» Экземплярского у церковных властей.

Особенно подозрительным казалось тогдашним властям то, что он был убежденным и горячим сторонником реформы официальной церковной системы и возвращения к принципам соборности и выборности. Как известно, революция 1905 г. привела к оживлению церковной жизни в России. Появилось движение, направленное на реформирование синодально-консисторского правления. Представителями этого направления были некоторые профессора Духовных Академий. В Киеве к ним принадлежали профессора В.З. Завитневич, П.П. Кудрявцев, прот. Ф.И. Титов, В.П. Рыбинский, В.Д. Попов. Их взгляды разделял В.И. Экземплярский. Эти же профессора были сторонниками автономии и принципа выборности в Духовных Академиях. Они наталкивались, конечно, на сопротивление как в собственном профессорском кругу, так и со стороны церковных властей и реакционных сфер, использующих Церковь и духовенство для борьбы против реформ. Так называемые «левые» среди профессуры стали предметом доноса, который повлек за собой распоряжение Святейшего Синода о ревизии Киевской Академии. Ревизию проводил один из наиболее влиятельных в то время иерархов. В.И. Экземплярский стал в церковных сферах ненавидимой личностью, а его научная деятельность и прогрессивные взгляды были признаны вредными для духовного учебного заведения. В 1912 г. он был уволен с занимаемой должности. На его место был выбран 23 ноября 1912 г.,

по предложению С.Т. Голубева, кандидат богословия Московской Духовной Академии Леонид Соколов<sup>1</sup>

Несмотря на лишение кафедры, В.И. Экземплярский не прекращает научной и общественной деятельности. Ограничить ее вынуждает война, революция и состояние здоровья. Он всегда был непоколебимо при Церкви, что в особенности проявилось после 1920 г. В то время когда те, кто ранее страстно боролись с ним как с врагом Православной Церкви или сбежали за границу или перешли в лагерь противников религии, Экземплярский до кончины стоял на страже интересов Церкви и охранял церковный уклад в духе канонических традиций. Будучи терпимым ко всем, он доброжелательно относился к украинскому религиозному движению, тем более что его соединяла сердечная привязанность с выдающимися деятелями этого движения. Он разошелся с ними только в 1921 г. вследствие создания в Киеве неканоническим путем автокефальной украинской иерархии.

Сложнейшие проблемы церковной жизни Киева всегда решались при его живом участии. Его церковно-общественная деятельность времени большевиков явно свидетельствует о его верности религии и Церкви, об искренности его христианских убеждений, о глубоко идеалистическом, для противников непонятном, понимании духа.

Как и надлежит истинному христианину, В.И. Экземплярский был человеком во всем добрым. Он помогал каждому, чем только мог.

Из-за отсутствия соответствующих материалов, к сожалению, не имею возможности привести здесь обзор научных работ Экземплярского. Называю только роскошную, изданную в небольшом количестве экземпляров, книгу «Высокопреосвященный Архиепископ Иероним Экземплярский (1836-1905)» (Киев, 1906. С. 1-344 — 1-702, in 4), предназначенную, как можно прочитать в предисловии, «для близких архипастырю лиц».

Первая часть работы содержит подробное и богато иллюстрированное жизнеописание архиепископа Иеронима, вторая же — как перепечатку его работ из «Трудов КДА» и «Руковод-

<sup>1</sup> Протоколы Совета Киевской Духовной Академии за 1912-13 гг. Труды Киевской Духовной Академии. 1913. ноябрь.

ства для сельских пастырей», так и избранные проповеди. Некоторые из этих работ, например, «Методологические заметки о преподавании религии в начальной школе», не потеряли значения, как и другие публикации ввиду того, что невозможно отыскать старые религиозные учебники и журналы, и представляют сейчас определенный интерес. Кроме того, книга содержит ценные данные о церковной жизни России конца XIX столетия.

В.И. Экземплярский умер после тяжелой болезни и был похоронен в предместье Киева Демиевке.

Вечный покой доброму христианину, человеку неколебимых принципов!

## В. И. ЭКЗЕМПЛЯРСКИЙ

### ХРИСТИАНСКОЕ ЮРОДСТВО И ХРИСТИАНСКАЯ ИСТИНА

Что высоко у людей, то мерзость в очах Божиих.

(Лк. 16, 15)

Сейчас у меня такое настроение, как если бы мне предстояло сесть в лодку и поехать в море. Лодка маленькая, силы ничтожные, а море безбрежно. И знаешь, что отъедешь не дальше, чем муха залетит, но такое чувство свободы и бесконечности охватывают душу, что точно сливаешься с океаном жизни и нет ни мысли, ни ощущения своего ничтожества, убогости своей лодочки. В жизни подобные минуты бывают тогда, когда стоишь перед темой необъятной и духовно близкой. Для меня есть две такие темы — о жизненной правде учения Христа и о юродстве христианина в жизни мира. Безбрежно все христианство, но это мой жизненный уголок. Едва-едва лишь задумаешься над этими вопросами, как видишь себя в необъятном, безбрежном и бездонном. Второй вопрос, конечно, только уголок первого, но и он безбрежен и он глубок бездонно. Сколько бы ни думал, сколько бы ни говорил — всюду открытое прекрасное море, волны одна за другой набегают на душу и чувствуешь, что это не просто вопрос, что это не теория, не наука, не богословие, но самая жизнь, где все связано, сцеплено, как капли воды друг с другом. Точно, жутко и трепетно бывает, когда начнешь говорить или писать о юродстве, и тотчас встает необозримая таинственная безбрежность исторических перспектив Божьего Царства, и душа хочет охватить весь мир и всюду увидеть Христов лик в мире.

Сегодня моя дума о Мышкине. Лицо измышленное, конечно, и настолько загроможденное множеством деталей, что надо писать целое литературное исследование о романе и его героях. А для меня нет более чуждой сферы, чем литература. Мышкин, бесспорно, литература, но не одна литература, хотя бы по тому одному, что часто при думах о Божьем

Царстве в мире вспоминаешь Достоевского и странного человека, являвшего миру Христа. Хочется поэтому не думать только, но и говорить о Мышкине; хочется, но и словно тоскливо на душе, что-то раздражает, отталкивает точно. Думаю, что это — избитость темы. Кто только ни говорит о Мышкине! Одни преклоняются в святом восторге, другие издеваются над всем христианством. А главное — это имена: князь, Настенька, Аглая, Ганя и прочие фамильярности. Это отвратительное сюсюканье. Вероятно, у меня большое эстетическое непонимание, но все равно я должен считаться с этим и попытаться как-то видеть общие очертания человека, а не детали романа.

Мне известны два различных типа отношений к личности Мышкина. Одни умиляются и благоговеют. Осмелился-де среди мирской суеты быть верным голосу совести и слову Евангелия. Мышкин для них — святой в сюртуке. И если бы это был не роман, а подлинная биография, то Мышкина такие люди легко внесли бы в свои святцы и видели бы в нем предел современного самоотречения. Другие злобствуют и почти ненавидят. Для них, будь Мышкин реальной личностью, гораздо естественнее было бы предать Мышкина анафеме и отлучить его от Церкви. Пафос их внимания сосредоточивается на совершенной жизненной беспомощности Мышкина и на том влиянии, какое он имел на жизнь. Правда, люди умилялись, но плоды этого умиления были не добрые. Две женских жизни почти погибли, друг Мышкина Рогожин дошел до убийства, тьма мирской суетной жизни не только не рассеялась, но еще более сгустилась, а сила добра еще даже уменьшилась. Это, думают они, не христианство, а пародия на христианство. Мышкин в этом случае хорошая иллюстрация к тому, как беспочвенны и отвлеченны все речи о жизненной правде Евангелия и как губительно отрывать христианство от мировой культуры.

Вот какие трудности стоят сейчас передо мною. «Идиот» — художественное произведение. Но уже сказано, что литература — вещь для меня чуждая. Стало быть, предстоит богословская оценка произведения. Но не похоже ли это на то, как если бы послания от Иоанна оценивать с литературной точки зрения. Конечно, и последнее пишется в литературной

форме, но последняя имеет такое второстепенное значение, что нелепо специально говорить об этом. Конечно, и «Идиот» предметом имеет религиозную жизнь человека, но центр тяжести не в богословствовании, а в творческом создании цельного типа жизни и при всем том, вероятно, и богословию можно здесь отвести маленькое место. Вспоминается басня о беседе знаменитого художника о своей картине с сапожником. Последний, как знаток, точно указал дефект в контуре обуви. Художник принял это к сведению, но отказался выслушивать другие замечания сапожника. Так, быть может, некоторая ограниченная задача стоит и перед богословом, когда он беседует о Достоевском. Лишь бы только не перейти своих границ и не заговорить о том, что выходит за пределы богословия. Итак, начинаю и, прежде всего, отмежевываюсь как от слепых почитателей Мышкина, так и от его поносителей. Сначала о первых.

Идея святого в сюртуке есть, если можно так сказать, жизненная идея. Никакого сомнения нет, что есть целый лик таких святых людей, неведомых церковному народу и не канонизированных Церковью. Но нет никаких оснований думать, чтобы Достоевский хотел в Мышкине представить такой тип. Достоевский хорошо знал всегда, что такое святость в церковном ее понимании. Никто не свят от себя и через себя. Величайшее прекраснодушие ни на шаг не приближает к святости. Последняя для церковного сознания есть наше освящение от Бога, а источником этого освящения является Церковь. Святой и в сюртуке, и в рясе, и в лохмотьях юродивого всегда и неизменно есть член Церкви, живой, активный. В Церкви именно источник освящения всякого человека, а святого — в высшей степени. И в Церкви же источник жизненной силы для самого немощного и слабого человека. Мы знаем святых, и калек, и юродивых, но в них мы чтим не это калечество или безумие, но ту силу, которая исходила от этих людей. И сила эта была соборная церковность. И в центре ее живая связь со Христом. Если бы Достоевский хотел явить в Мышкине святого, то он, бесспорно, представил бы его в перспективе церковности. А между тем Мышкин представлен совершенно изолированным. Он говорил о Христе, немного о православии, но все это было отвлеченно, нет и не показан реальный опыт живой связи с

этим самым православием, связи с Церковью. Нет даже опыта личного молитвенного подвига, и мне думается, что в этом источник всей внутренней немощи и безотрадности Мышкина. Он имел дар волновать сердца, но не был кормчим, который приводил бы обремененную и унылую душу в тихую пристань. Сам Мышкин духовно изнемогал очень часто. Конечно, это могло зависеть и от среды, и от болезни самого Мышкина. Но все же не здесь главное. Всякий изнемогает, если не будет у него источника воды живой, восстанавливающей силу души. Такой источник — в Церкви. В ней множество таких сторон и фактов, которые делают сильными и могучими самых слабых и немощных. Укажем кое-что.

Прежде всего, авторитет Христа и авторитет Церкви. Это равно обязательно и для учащих добродетели, и для учителя. Последний авторитет Мышкина для его слушателей в его вдохновении. Он вдохновлялся и этим вдохновением действовал на сердца. Потухает взор — истощается вдохновение проповедника и всему конец. Самое прекрасное кажется нелепым, противожизненным. Иное дело, когда за проповедником стоит лик Христов и многовековая история Царства Божия на земле. Здесь проповедник и провозвестник сам по себе ничего не значит для силы и влияния слов и для себя и для других, он ничто сам по себе. Еще, пожалуй, важнее эта сторона церковной соборности для самого проповедника. На Мышкина глядят люди очарованные, а когда он изнемогает, тогда ему не к кому обратиться, не за что ухватиться и не на кого опереться. Простого светильника нет, нет и того, что смел бы и благословить, и осудить. Положение исключительно трудное и запутаны пути новые, еще неизведанные. И одному Мышкину не по силам идти таким путем, куда уж тут вести других. И в этом случае в Церкви самый простенький духовник может сделать больше, чем самый мудрый книжник. Главное духовнику известно, путь этот самый правый известен. И если даже сбился с него сам церковный учитель, то все-таки может показывать правый путь другим. А в миру дорог без числа, нельзя не растеряться. Изнемогает Мышкин, не знает на что опереться, не знает, что избрать, не знает, что другим посоветовать. И стоит, как слепой, и не видит главного, даже не вспомнит, что есть Церковь, исповедь, духовный опыт, простая духовная беседа.

И это далеко не единственное. Другое, не менее важное, это среда. Разбудите душу от сна, суеты жизни и оставите ее в тех же условиях, то создадите только новый источник страданий, разочарования. Рана в сердце и ничего больше. А человек и без того слаб, и без того изнемогает. Всего лучше не трогать, лучше глаз не открывать, совести не пробуждать, если победить тоску не сможете, если чистого воздуха не дать притока душе. Мышкин сам не имел такой среды и другим не мог ее создать. А в Церкви — вся такая среда. Что бы вы ни думали о нашем богослужении и храме, но это во всяком случае особая среда. Здесь среди шума, суеты мира всегда тишина; здесь среди бури страстей и злобы всегда мир и покой для истомленной души. Это самое малое, что дает храм каждому входящему в него. А для людей веры здесь не только покой душевный, но и высшая радость, источник чистого вдохновения. И как бы не были плохи церковные люди, все же это иная среда, здесь мир совершенно других оценок, других настроений, других интересов. Все это, конечно, тоже носит на себе печать жизненного базара, но при всем том здесь есть особенная своеобразная серьезность в отношении того, что вне Церкви кажется вовсе неважным и ненужным. Здесь ценится то, что вовсе игнорируется в мире и, наоборот, вменяется в ничто то, что составляет центр внимания в жизни светского человека. Человек, оторванный от церковной среды, если он верующий христианин, всегда будет тосковать и изнемогать в своем одиночестве, как и Мышкин.

Еще третье. Практики таинств и мистических обрядов — общие всем религиям. В христианстве, и особенно православии, мы имеем удивительную гармонию самой тонкой мистической духовности и самой тесной связи с бытом, с прозой нашей будничной жизни. Здесь символизируется та близость Бога к человеку, без сознания которой не может быть и речи об освящении нашей жизни и нашего труда на земле. Не говорю уже об объективной стороне дела. Для каждого человека веры ясно, что в молитве и таинствах он получает дары жизни. Но и, естественно, здесь всегда живой источник питания чувства нашего избрания на служение Богу, нашего отделения от мира для особой работы в нем. Поэтому в христианском делании нет места той депрессии, тому угнетению, какими закончилась ра-

бота Мышкина. Как бы не была низка самооценка церковника, как бы не было велико его недовольство своею работой, но унынию и угнетению места нет, ибо за мною, немощным и убогим, стоит целый мир подлинных реальных ценностей, и благодарных символов, и духовных даров, и праведных ликов.

Таким образом мне представляется несомненным, что христианство Мышкина не церковное и тем самым не русско-народное. Вместе с тем также несомненно, что оно, это христианство, — русское, самобытно русское. Мышкин не только всем симпатичен, не только подлинно прекрасен, но и как-то особенно близок и понятен нам, дорог, почти любим. Это потому, что он — плоть от плоти нашей и кость от костей. Христианство Мышкина — это русско-интеллигентское христианство. Прекрасны в нем искренность, чистота, высокое благородство души. Печальна в нем стихийная неумелость, незадачливость, бессилие, жизненная беспочвенность. В этом христианстве Мышкина есть много подлинно чего-то прекрасного, евангельски чистого, напоминающего евангельские лилии. Это основа, если можно так сказать, пассивной стороны христианства, христианства христианского и притом подлинного юродства.

Но в Евангелии и в жизни Церкви это юродство неотделимо от всепобеждающей силы. Ее-то и нет с Мышкиным. Христианство его потому односторонне, однобоко. В Мышкине оно прекрасно и в тиши жизни он мог прожить, благословляя людей и своим светом светя им. Но тот же Мышкин в условиях жизни сложной и тревожной становится неизбежно бессильным и его христианство не столько является преображающим окружающую жизнь, сколько раздражающим и мучающим началом, как бы инородным телом в общественном организме без способности преображения жизни по типу своего идеала. В притче Господа о тесте и закваске мы имеем образ этого преобразующего начала. Закваска имеет преобразующую силу и потому «мал квас все смешение квасит». Один Тарсийский безумец, подлинно юродивый Павел, покорил весь мир и построил великий храм Богу Живому, и каждый церковный святой проявлял эту победную силу в своей немощи. А Мышкин, искренний и прекрасный, был раздавлен окружающей косностью и плотностью.

Если не с литературной, то с богословской точки зрения Мышкин — яркая иллюстрация того, как немощен и бессилён христианин вне связи своей жизни с Церковью. Я не хочу тем сказать, что в Мышкине нет силы христианского духа. Она есть, и сила такая большая, что если бы ее приложить с ясным разумением, то и дело было бы сделано большое, созидательное. А без такого разума, вне опыта Церкви всюду рассеянность и спутанность. Не только вокруг Мышкина, но и в нем самом, когда он тяжело страдает от сознания своего бессилия, от незнания своего личного пути в мире. Что думал Достоевский, когда писал своего «Идиота», я не знаю. Нужно думать, что теперь, когда издается 16 томов неизданных его произведений, дневников и переписки, станет совершенно известным и замысел автора, и детали пути осуществления этого замысла. Но вполне несомненно, что автор не имел в виду унижать христианство и в лице Мышкина представлять его бессильным и бесплодным. Достоевскому лучше других были известны явления духа и силы в христианстве и через христианство. Но одно дело Достоевский и другое дело — читатели и критики. Для многих из них Мышкин является лучшей иллюстрацией того убеждения, что христианство по самой природе своей проповеди нежизненно, бескровно. Мышкин — яркий показатель того, к чему приводит последовательное и прямолинейное осуществление в жизни заветов Евангелия быть кротким и не противиться злу. Если хотите сделать христианство жалким и смешным, то будьте прямолинейными, и вы доведете Евангельские заповеди до абсурда, сделаете их орудием разрушения жизни. Мышкин с этой точки зрения погиб именно потому, что был наивно прямолинейным в понимании и проведении в жизнь Евангельских заветов. Эту точку зрения он и имел, между прочим, в виду, когда показывал оторванность Мышкина от исторических корней христианства, в чем, по-моему, причина его жизненной неудачи. Но теперь от Мышкина я обращаюсь к среде, в которой он жил и действовал, и этой среде я противопоставляю то истинное, что было в образе Мышкина, — христианское юродство как высшую мудрость жизни.

«Идиот» важен для богословской мысли более всего тем, что в нем с художественной силой передана встреча искреннего христианского построения с столичным городским христи-

анским бытом. И ясно до режущей яркости, что нет места Христу и в христианском обществе, разве только в потайных уголках человеческого сердца. Какой бы ни был Мышкин со своею растерянностью и беспомощностью, но ясно, что не в этой его болезненности причина трагического течения жизни его в России. Такими растерянными и развинченными людьми у нас хоть пруд пруди, и все они более или менее беспечально восседают на плечах своих ближних. Причина боли и тоски, какую носил в себе Мышкин и которая заражала окружающую жизнь, — в самом святом, которое он носил в своей душе, которым жег сердца и совесть — чувством непреодолимого разлада между этим святым в нашей душе и непроницаемостью тьмы всей нашей жизни. Точно свет нам, говоря евангельским образом, поставлен под спудом, а не на подсвечнике. Сила «Идиота» в жизненной правде. И правда эта та, что Христос — свет принес в мир, но люди более возлюбили тьму, потому что дела их были злы. Трагедия и ужас жизни не в болезненности Мышкина, а в бессилии крыльев всей нашей души, в бессилии самых лучших ее сторон, самых прекрасных и здоровых ее стремлений. Ужас в том, что вся мнимохристианская жизнь опутана как бы тяжелыми цепями, которые и шагу не позволяют сделать человеку туда, куда влечет его свободный дух. Кроме Мышкина, все рабы своей эпохи, своего служебного положения, существующей моды, принятого этикета, существующего быта, бойни капиталистического строя жизни. Мышкину, чтобы победить или, по крайней мере, не быть побежденным, нужно было испепелить все устои существующего быта и переродить души людей.

Но это же самое стоит в мире как задача всего христианства и всей Церкви. И здесь есть два пути — или сохранить во всей чистоте и неприкосновенности свет Евангельской правды независимо от режущего разлада Евангелия и жизни; или идти путем компромисса и создавать видимость христианского быта из того, от чего и честное язычество способно с ужасом отвернуться.

Первым путем шел Мышкин и потому так дорог сердцу и привлекателен для нас его образ. Вторым путем шло и идет великое множество людей и здесь — те читатели и критики «Идиота», которые на неудаче жизни Мышкина видят доста-

точное доказательство неприложимости к жизни Евангельских заветов во всей их чистоте. О Мышкине как-никак можно сказать словами Евангелия, что свет и во тьме светит и тьма не объяла его, а о всех проповедниках компромисса приходится сказать, что они более возлюбили тьму. Ведь не Мышкин только идиот с точки зрения мира, а и его христианство есть безумие.

Христос на Крест взошел, был заушен и оплеван. Но если злоба поднимает руку человека, чтобы ударить в лицо христианина, то последний обязан либо драться, либо его сочтут трусом, идиотом, юродствующим. И так во всем — и в отношении ко врагам, и в отношении к деньгам, и к людям, и к мнению «света», и к долгу, и к любви. «Не сообразуйтесь веку сему» — таков девиз ап. Павла, такова программа жизни и теперь всякого христианина, и в служении этому девизу жизненная правда и красота образа Мышкина.

27.VII.27.

Константин СИГОВ (Киев)

## ИНАЯ СИЛА ИНОЙ ПРАВДЫ\*

### «Укоренение» Симоны Вейль на перекрестке истории и философии

Правда — суверенность суверенности. Поэтому нет ничего выше правды. Непомощный может сравниться с могущественным при помощи правды, словно при помощи царского распоряжения<sup>1</sup>.

«Бог не в силе, а в правде» — какими словами истолковать эту допотопную аксиому после гиперболического потопа «новояза», после склонения очередных «богов» XX века исключительно к силе, а не к правде? В 1942 году в Лондоне, поддерживая инициативу генерала де Голля, Симона Вейль пишет книгу «Укоренение» о грядущем освобождении, о возвращении по домам миллионов солдат и «перемещенных лиц», а с ними — бесчисленных «перемещенных аксиом» и изувеченных смыслов послевоенного языка. Томас Стернз Элиот в предисловии к английскому переводу «Укоренения» в 1952 году напомним читателю:

Ее размышления о человеческих правах и человеческих обязанностях раскрывают фальшивость фразеологии, которая все еще пребывает в обороте и которая широко использовалась во время войны как моральный стимул<sup>2</sup>.

Что бы добавил Элиот после «холодной войны»? Полувековая экспансия «фальшивой фразеологии» позаботилась о метаполитической злободневности русского перевода «Укоренения».

Альбер Камю называл Симону Вейль несравненным правдолюбцем нашего времени. Андре Жид подтверждал, что Симона Вейль выделяется духовной глубиной среди писателей XX столетия. Реймон Арон, изменяя своему обычному скепси-

\* Статья является журнальным вариантом предисловия к русскому тому переводов из Симоны Вейль, включающему «Укоренение» (см. фрагменты в *Вестнике* № 177) и «Письмо клирику», публикуемому издательством «Дух и Литера» (Киев).

су, присоединился к интуиции Т.С. Элиота о том, что гениальность этой женщины сродни гениальности святых. Осторожные европейцы не боятся сегодня публиковать академические работы с таким названием как «Восхитительная Симона Вейль»<sup>3</sup>. О восприятии ее мыслей в Европе (в частности, в Польше о Симоне Вейль как ориентире новой солидарности, с 60-х годов вплоть до Нобелевской лекции, говорит Чеслав Милош) следует писать особо. По эту сторону рубежей, отмеченных железным занавесом, перевод и прочтение ее работ еще долго будут знаком присоединения к европейскому духовному сопротивлению «утопиям у власти».

*Утопическая эпоха, эпоха правдоброчества* анализируется в работах Симоны Вейль «изнутри» — под особым углом зрения: как языковая среда человечества, которое отдало Правду на потребу Силе и разорвало традиционные отношения между миром, словом, мыслью и действием. Философ не ставит себя вне данной беспрецедентной ситуации, не уходит в былые «органические» эпохи, не находит пристанище в иной благополучной топике (например, томизме, как это сделали Э. Жильсон и Ж. Маритен). Парадоксальная топология «Укоренения» возобновляет остроту и жизненность противоречия между силой и справедливостью — противоречия ключевого для французской практической философии от Паскаля до Левинаса и Рикера.

Труды Симоны Вейль (16 томов полного собрания ее произведений продолжает публиковать парижское издательство «Галлимар») связаны с конкретным историческим опытом, который выпал на ее поразительно интенсивную и краткую жизнь (1909–1943).

### 1. Историческое суждение

Опыт радиовещания «Свободной Франции» из Лондона для оккупированной Франции по ту сторону Ла-Манша подверг суровой ревизии всю топику «родины европейского красноречия». Испытание на фальшь каждого выхода в эфир стало молчаливым фоном борьбы за сердца французов между пропагандой сторонников де Голля и пропагандой коллаборационистского правительства. Глухое недоверие страны к любой пропаганде началось не вчера. На протяжении мировой войны

1914-1918 годов националистическая пресса привела к тому, что для фронтовиков и их семей «сами слова, выражающие чувство патриотизма, были дискредитированы, и оно перешло в каком-то смысле в категорию постыдных чувств. Не так давно в рабочих кругах патриотические речи произвели бы впечатление неприличия». В 20-30-е годы демагогия партий у власти и не у власти привела к тому, что всякий казенный акцент превращал еще вчера живое слово в мертвое, в приманку для «масс». Наконец, маршал Петен употребляет весь свой авторитет героя Вердена и победного главнокомандующего 1918 г. для легитимации правительства Виши<sup>4</sup> под лозунгами Национальной Революции. Стало невозможным писать с большой буквы слова освобождение и правда: «не нужно им причинять то зло, которое Петен причинил словам “Труд, Семья, Отчизна”, ни тем более зло, причиненное Третьей Республикой словам Свобода, Равенство, Братство. Они не должны быть лозунгом».

«Еще не умерла Франция»... Подобный гимн де Голля предстояло спасти от переключки с декларативной патетикой коллаборантов с одной стороны, а с другой — от глухого уныния миллионов людей, угнетенных нищетой в настоящем, позором в прошлом и ожиданием мытарств в будущем. Лондонское правительство, соответственно своему официальному статусу, не могло отказаться от официального языка. Сообщения повисали в воздухе. Изношенная лексика, лишенная осмысленной почвы, требовала нового исторического и философского «укоренения». Для решения заданной узкопрагматической задачи Симона Вейль пошла гораздо дальше указанных рамок. Это раскрыло в ее труде метаполитическую перспективу. С чего она начала возвращение не казенного, а человеческого смысла словам о бытии и небытии своей страны, из этого эсхатологического тезиса «еще не умерла»?

Энергия исторической семантики понятий прямо зависит от точного установления различия потенциалов и напряжения между смысловыми полюсами. Заявка на величие («grandeur»), условно говоря, «потенциал де Голля» многим обязан потенциалу «Укоренения» и развернутому здесь разбору «ложной концепции величия». Мировые войны стали апогеем неоязыческой концепции Величия, пропитавшей цивилизацию Ново-

го времени снизу доверху — от школьного культа героев-колонизаторов и «культурных завоеваний» в учебниках истории до массового поклонения «фюрерам» и «дуче» с их «горе побежденным» и «победителей не судят».

Отдать все силы реваншу ради величия своей страны? Или избрать сострадание к своей стране в качестве альтернативного образа действий (а не просто эмоционального движения)<sup>5</sup>.

Симона Вейль раскрывает метаполитический размах этой альтернативы. Члены ее она предлагает взвешивать на тех весах, имя которым — «суверенность суверенности». Язык наш сопротивляется переводу: «справедливость (justice) — это суверенность суверенности». Концептуальную несоразмерность приравниваемых таким образом понятий усиливает диссонанс историко-словесных русских акцентов. Другой вариант перевода — речь идет о весах правды<sup>6</sup>.

Историческое суждение является тем кардинальным измерением труда, где добросовестный историк выходит на «перекресток» с философом, поскольку вне их сотрудничества исчезает точность таких мнимо очевидных концептов, как «культура», «государство» (в старофранцузском — «вершина» горы, небес), «цивилизация» (слово возникает в XVIII в.) или суверенитет. В «Укоренении» философ ставит неожиданные вопросы; критикуя их, историки отвечают и углубляют метод разработки вопросов, которых «не замечали».

Обстоятельства места и времени суждений, предназначенных «как соль, как йод» предохранять от разложения пораженные ткани реальности, с настоящим знанием «дела» Симоны Вейль разъясняет С.С. Аверинцев:

Она была... француженка и еврейка, и ей довелось жить во времена, когда гитлеризм угрожал национальному бытию французов и физическому бытию евреев, как никто и никогда. На борьбу с гитлеризмом она положила жизнь. Это не мешало ей высказывать такие жестокие укоризны французскому самодовольству и еврейскому высокомерию, каких не высказывал, кажется, ни один галлофоб и юдофоб. Оно и понятно: «фобы» вообще бранятся бездарно, потому что настоящие горькие истины можно высказать только изнутри, из опыта сопричастности, в пылу яростной, взыскующей любви. Человеческий суд причастен правде Божьей только тогда, когда это суд над самим собой.

Изредка, но бывают такие дочери: умрет за мать не сморгнув глазом, но, пока обе живы, не пропустит матери ни одного бессердечного взгляда на соседку или нищенку, все выскажет, все выговорит своим ломким, но отчетливым голосом. А мать, как бы ни злилась, будет помнить, что так дочь поступает прежде всего с самой собою. Совесть, как соль, как йод, — для ран мука, но и единственная защита от гниения<sup>7</sup>.

Обоснование тезисов «Укоренения» готовилось в ее доверенных исследованиях и «Рефлексиях» (I-III тома Произведений, общим объемом свыше 1000 страниц). Практику постоянной отчетности перед собой философ разрабатывает в противовес атмосфере растущего потока лжи, провоцирующей насилие, и лжи, трансформирующей сами формы насилия. Симона Вейль настаивает на интеллектуальном аскетизме в эпоху, когда «яды окружающего общества извратили самоощущение беды».

## 2. Диагноз: «самозавоевание»

Шекспировскую формулу «постыдное самозавоевание» — a shameful conquest of itself — философ нашего столетия превращает в исторический диагноз застарелой болезни, подточившей корни Европы и приведшей к падению Франции в 1940 г. Значимость такого диагноза сегодня мешает точно измерить неизбежный анахронизм нашей отдаленной точки зрения на застывшую лаву событий, сложившихся так, а не иначе; все меняется, если вспомнить, что он дан не полвека спустя после изгнания гитлеровских войск с французской территории, даже не сразу после 1945 года, когда открытая альтернатива «или они или мы» оказалась заслонена иным полем непредсказуемых альтернатив. Сказанный своим согражданам в разгар фашистской оккупации, в 1943-м, этот поразительный диагноз обладает энергией электрического шока, «пробуждающего» сердце от остановки. Энергия: именно она выводит из прострации «пораженчества». Шок: одно столкновение с прямо высказанной правдой (согласно урокам Амоса и Иереми) способно направить к жизни, а не к уничтожению жажды «реванша». Пробуждение: путь из далеко зашедшего «самозавое-

вания» стремится проторить вся разветвленная методология «Укоренения».

Метод исторической аналогии разграничивает, а не смешивает далекие друг от друга формы «самозавоеваний» различных стран и эпох. Завоеванный народ платит дань внешним колонизаторам («великие географические открытия» распространяют эту форму по планете), но, оказывается, может быть захвачен и своими, внутренними колонизаторами. Так, во всяком случае, передает Шекспир реакцию свободолюбивых англичан на введение в стране оплаты регулярных податей государству (кроме чрезвычайных податей во время войны). Аналогичная реакция сопровождала централизацию абсолютизма Людовика XIV и Ришелье.

В XX столетии, вслед за планетным кризисом колониальной системы в войне империй 1914-1918 гг., горизонт человеческого опыта пересекает новый, «тоталитарный» феномен.

Тоталитарный феномен государства состоит в своеобразном завоевании, его осуществляют государственные власти над народами, ответственность за которые они несут, осуществляют это таким образом, чтобы народы не могли избежать ни одной беды, неизбежно сопровождающих завоевание, — все это для овладения самым выгодным оружием, дабы сделать возможным завоевания внешние. Именно так произошло когда-то во Франции, не так давно — в Германии, не говоря уже о России.

Но развитие государства истощает государство. Государство поедает моральную субстанцию страны, питается ею, толстеет от нее, пока пища не начинает исчерпываться, и это приводит государство к голодному изнеможению...<sup>8</sup>

Симона Вейль не останавливается на опыте поглощения этносов, этосов и логосов Союзом Советских Социалистических Республик, хотя столкнулась с глазу на глаз с людоедскими аппетитами ГПУ в Испании. Ее аналитическое описание нацистского политического организма тоже подчеркнуто немногословно.

Ювеналовы «соль и йод», «гнев и пристрастие» французский философ употребляет прежде всего для терапии травм своей собственной национальной истории. Во-первых, этим дается свидетельство миру о том, что традицию «Писем к провинциалу» Паскаля и «Духа законов» Монтескье так и не удалось подменить или обесплодить окончательно. Во-вторых,

возобновляющее эту традицию «Укоренение» дает свидетельство своим соотечественникам о том, что подлинная сила не снисходит до лести и самообмана<sup>9</sup>.

Самообман, возводимый в норму и институционализируемый в органе партийной пропаганды, прокладывает пути самозавоеванию. В системе самообмана общество, семья, профессиональная среда, разнообразные социальные поля вместо хлеба (обмена и взаимоуважения) приносят камень (вражды и розни). «Некоторые общности, вместо того чтобы служить пищей, напротив, пожирают души».

После Мюнхенского соглашения Симона Вейль переходит от опыта разбора колониальных систем в Африке и Индокитае (II том сочинений) к анализу внутриевропейской колонизации. Здесь складывается неизвестная классификация политических режимов Аристотеля и Монтескье «такой режим, первой характеристикой которого является продолжительное самопожирание». Охарактеризовать таким образом в 1939 г. режимы Гитлера, Сталина и Муссолини — означало высказать истину, непонятную и/или неприемлемую на многих этажах парижской интеллигенции. Но заговорить в 1942 году со своими соотечественниками о *мере собственной ответственности за катастрофу самозавоевания* — означало подняться до пророческой правды.

Конкретный анализ смещений исторической семантики понятий поясняет общий диагноз примером: «... многие французы, находя совершенно естественным говорить о сотрудничестве (collaboration) угнетенным местным жителям французских колоний, продолжают, ничуть не смущаясь, произносить это же слово в обращении к своим немецким хозяевам».

Лишая корней другие континенты, европейцы подтачивали корни собственной цивилизации. Потому настоящий размах проблемы состоит в пересмотре всей культурной парадигмы, связанной с гордым именем Просвещения. «Мы ввергнуты в бездну тоталитарных систем именно потому, что не были на высоте того великого, что рождено в нас».

Крах этого мировоззрения в первой мировой войне привел к таким версиям лжеукоренения, как большевизм и фашизм. Каким может быть подлинный, а не мнимый ответ на *глобальное искоренение в новой мировой войне?*

### 3. Потребности, обязанности и права

«Пролог к Декларации обязанностей по отношению к человеку» — такой подзаголовок «Укоренения» решительно переносит в другой круг европейского и мирового спора прерываемый войнами полторавековой монолог Декларации прав человека и гражданина. На обширном социологическом материале «Истоков тоталитаризма» Ханна Арендт описала ситуацию миллионов перемещенных лиц в 30-40-е годы. Без гражданства и без «прав гражданина» какого-либо государства — они столкнулись с трагической беспочвенностью прав «человека вообще» в системе международного права<sup>10</sup>. Из этого опыта исходит аргументация Симоны Вейль: право, не признаваемое другими, просто не существует; обязанность, даже не признаваемая никем другим, не утрачивает своей реальности и существенности. Следовательно, обязанности онтологически первичнее прав: «будучи одиноким во вселенной, человек не имел бы никаких прав, но имел бы обязанности».

Прочитанный без должного внимания, этот аргумент, возможно, покажется читателю возвращением к этике обязанности Канта. Но примат обязанности над правом — только первый логический шаг к главной теме «Укоренения» — к *реалистическому повороту* в философии общества. Поворот к реальным потребностям человека, переосмысление этих потребностей, начиная с самых грубых и самых простых — голода и жажды, — ответ Симоны Вейль на крах гуманистической Европы в войнах XX столетия, на «гибель кумиров» (С. Франк).

Потребности другого и свои собственные составляют реальную почву обязанностей. Потребности тела (голод, жажда, усталость) — весомая аналогия для не менее естественных и не менее настоятельных потребностей души. В первой части «Укоренения» описаны 14 исходных потребностей: порядок, свобода, послушание, ответственность, равенство, иерархия, честь, наказание, свобода мнения, безопасность, риск, частная собственность, коллективная собственность, правда. Потребность в укоренении описывается в третьей части (вторая — «Лишение корней»); эта потребность не просто 15-я, или суммарная, в ней — основоположение для человеческих потребностей как таковых.

Дефиниция ускорения подчеркивает «множественность корней» и разнообразие источников, которые их питают:

Укоренение — это, может быть, самая важная и наименее признанная потребность человеческой души, одна из тех, которые труднее всего определить. Человек имеет корни через реальное, активное, естественное участие в существовании общности, которая сохраняет живыми некоторые сокровища прошлого и некоторые предчувствия будущего. Это участие естественно — то есть оно обусловлено автоматически местом, рождением, профессией, окружением. Каждый человек ощущает потребность во множественности корней. Он требует восприятия всей совокупности моральной, интеллектуальной, духовной жизни через посредничество тех кругов, в которые он входит.

Взаимное влияние самых разнообразных кругов необходимо не меньше, чем укоренение в естественном окружении.

Множественности «корней» призвана соответствовать и множественность их восприятия, понимания и — воспользуемся словом, существенно переосмысленным Симоной Вейль, — «прочтения». Отказ от буквального «прочтения» печатных букв и живых существ образует лишь первую ступень многоуровневого узнавания другого как другого, в его инаковости.

Ставящее себя под вопрос «прочитывание» другого — опыт этики, не только герменевтики. Точнее, исходная философская интуиция Симоны Вейль как раз берет начало в преодолении исторического разрыва между этическим поступком и герменевтическим актом. И она устремлена к открытию горизонта того широкого мира, где предельно этически акцентированная герменевтика традиций переходит в герменевтику ближайших конкретных поступков и микродвижений внимания, насилия, горя, сострадания. Следуя стилю логической отчетливости Симоны Вейль и определяя метод ее «Укоренения» как герменевтическую этику, нельзя тут же не отметить отнюдь не академические ориентиры ее *opus magnum*, продиктованные контекстом особой войны XX в., войны за тотальное идеологическое превращение Европы в *tabula rasa*.

Вчитывание круг за кругом в многослойную рукопись «Укоренения» приоткрывает за лежащим на поверхности рассуждением об основах легитимности послевоенного строя, за линиями анализа причин поражения и поиском источников

энергии сопротивления злу — не заявленное открыто, не об-суждаемое, почти не упоминаемое приготовление ко встрече со смертью, внутреннее приготовление к тому моменту, когда выношенное соглашение на жертву падает зерном грядущего, неведомого мира. Потребность такого согласия — решающая «бесконечно малая величина», исходный пункт построения высшей математики обязанностей и прав. Без учета этой величины из цивилизованных расчетов поколений, наследующих «людям 1789 года», выпадает не устраненная в человеке до конца коренная потребность — потребность укоренения в правде. Симоны Вейль понимает ее радикально, как укоренение в голоде и жажде правды, в пределе — просто жажде и голоде.

Такой максималистский вывод связан с ее заостренным ощущением эпохи, в которой отсутствие особого «голода» (не только духовного, а и психофизического) подобно отсутствию всяческого аппетита у тяжелобольного — грозный симптом европейского недуга. Недомогания, отягощенного конвульсивными порывами «воли к мощи и силе».

В индустриальных дебрях уменьшающейся планеты почти невозможно предотвращать столкновения отчужденных традиций, социальных слоев и культур. Рефлексия (понятие, с которого начинаются заглавия основных довоенных работ) доминирует во вселенной Симоны Вейль над тяготением и отталкиванием самых далеких фрагментов традиций; рефлексия контролирует просмотр разнообразных форм традиционализмов, широкий спектр их «за» и «против». Но эта вселенная лишена равновесия, присутствующего, например, в таких непохожих версиях рефлексивного традиционализма, которые разрабатывали после войны Эмманюэль Левинас<sup>11</sup> или Поль Рикер<sup>12</sup>. Правда этой вселенной изнемогает под давлением слепых механических сил, которые не желают учитывать другую гравитацию смысла и логоса<sup>13</sup>.

Тяготение, тяжесть (*la pesanteur*) — космический эквивалент и аналог специально человеческой, социальной *тягости*, сковывающей отношения людей. Оппозиция, если не разрыв между естественным и сверхъестественным (закрепленная не только ньютоновской физикой, а и катехизисом Тридентского Собора, вызвавшим столь резкую реакцию автора «Письма клирику»), приводит почти с необходимостью к оценке бытия

как бытия-в-тягость. Соответственно, тяга не-быть-в-тягость рискует перейти в совсем негамлетовское не-быть, при одном бесконечно значимом «если» — если не вмешается благодать. Такова прямо заявленная тема собрания высказываний Симоны Вейль «Тягость и благодать»; непрямо, под сурдинку, эта тема озвучивает основные положения наиболее обширной из ее последних рукописей, ее книгу «Укоренение».

#### 4. Эпоха правдобречества и апория Перевода

«Правды ли ради мы боремся?» — этот вопрос, вынесенный в заглавие одной из статей лондонского периода, является центральным и для проблематики «Укоренения».

Подготовка продумывания этого вопроса была начата еще в довоенных работах. В статье «Не станем возобновлять троянскую войну» (1937) Симона Вейль открывает тот срез исторической реальности, ту область «дискурсивных стратегий» (М. Фуко), разработкой которой после войны прославится французская философия.

Она подробно анализирует, как люди сражаются ради абстрактных слов, которым групповые страсти придают некую абсолютную ценность: фашизм, коммунизм, нация, порядок, капитализм, безопасность, язык, власть, etc. Облеченные иногда большой буквой, эти «кристаллизованные» абстракции по существу не отличаются от фантомов, таких как Елена, из-за которой греки и троянцы сражаются десять лет, хотя она не покидала Египет. *Fata morgana* в разнообразных лингво-политических ипостасях разворачивается в военный театр, механизмы которого философ описывает в чеканных формулах:

Наша цивилизация затмевает своим блеском современную интеллектуальную деградацию. Нам кажется, что мы не оставляем для суеверий никакого ограниченного участка, подобно греческой мифологии, но суеверие платит мстью, прикрываясь абстрактным словарем, захватывая все смысловое пространство<sup>14</sup>.

Разрыв между высокоформализованным языком науки и бесформенным, бесхозным диалектом человеческого праксиса привел к утрате таких существенных понятий разума, как

предел, мера, уровень, пропорция, отношение, условие, взаимосвязь средств и результатов.

Перевод — обобщенное имя этой утраты, интеграл, включающий непередаваемое богатство элементов и форм классического стиля философии.

Теория перевода-опосредования (*Mediation*) пронизывает основные работы Симоны Вейль. Перевод как категория, обобщающая все типы сопротивления последствиям смешения языков в «Вавилоне-XX». Перевод как преодоление отсутствия «общего языка» между теорией и практикой, между духом и литерой — эта тема постоянно переплетается в текстах Симоны Вейль с примерами виртуозной работы с греческими оригиналами, с впечатляющей передачей разнообразных регистров языка Платона, Гераклита, Гомера, Геродота. (В скобках отметим, что классическая школа лицея Генриха IV и Сорбонны присутствуют в естественном автоматизме «ссылки» философа на греков — навык, тщательно у нас искорененный, точнее, подмененный противоестественным автоматизмом «ссылок» на истматовскую идеологию до недавнего времени, затем на «политологию». В лицее Симоне Вейль греческих классиков преподавал философ Алэн; он воплотил суть своих уроков в стиле своей жизни: в 1914 году добровольцем ушел на фронт, хотя ненавидел войну и сказал, что мог ее выносить четыре года только среди тех, кто нес ее гнет на себе. В ответ Алэну, после второй мировой войны, Арон выгравировал на своей шпаге академика слова Геродота: «Никто в здравом уме не может предпочитать войну миру, поскольку на войне — отцы хоронят своих сыновей, а во времена мира — сыновья хоронят своих отцов»)<sup>15</sup>.

Переводить — значит не оставлять «без языка» обитателей колоний внешних и внутренних (колоний крестьян в городской культуре, колоний рабочих в инженерно-индустриальных джунглях и т. д. и т. п.). Переводить — значит не запирает других в изолятор «модернизации». Школу перевода Симоны Вейль мыслит как школу совместного приобщения такой редкой форме консерватизма, которая «консервирует» только вечное: не потому, что оно сохраняется и без нашего участия, а в силу того, что оно сохраняет пекущихся о нем и учит верному усвоению «абстракций» во времени.

Не стоит пытаться изолировать абстракции: во-первых, их участие невозможно исключить из конкретных событий, особенно в «век идеологий»; во-вторых, иллюзорна модель, по которой отвлеченностями якобы лучше распорядятся профессионалы, элита и т. д.; наконец, в-третьих, генезис болезни в том и состоит, что изъятие из круга перевода, изоляция не соотносимых более между собой «абстракций» приводит к войне «слов-абсолютизмов», приносят в жертву разумом и — сразу, почти без пауз — жизни «чужих» и «своих».

Возможно ли избежать упоминания о той абстракции, которая как веревка в доме, где ее употребили не по назначению? Так «во избежание» поступают с абстракцией Правды после того, как однажды выдернули ее из необозримой ткани исторической семантики, а вплести вновь не умеют и/или не хотят. Но либеральное исключение «по умолчанию» или без («правда» для Хайека «опасное понятие») как всякая крайность реакции на крайность остается в негативной зависимости от своего антипода, громогласно отрывающего от контекста свой «абсолют» для превращения его в некий тотем. Табу на правду справа и ее тотем слева составляет тот «цивилизованный» ландшафт, которому бросает вызов «парадоксальный» (т. е. беспартийный, строгий) словарь автора «Укоренения».

Вся координатная сеть понятий — филологически углубленных и философски развитых — служит у философа восстановлению правды (понятия и отношения). Такая направленность внимания (второе по значимости понятие в этой сети координат) предполагает многообразие уровней реальности — каждый из них способен воспринимать только внимание определенного уровня интенсивности, не ниже.

Внимание к слову другого — редко, еще реже внимание к его нужде, не говоря о внимании к его истине. Реальность и мысль исключены на уровне «рассеянного» внимания, когда все кошки серы, а столкновение с собственной тенью вызывает не мысль, а испуг. Есть негативная сторона внимания, например, — поворот руля без соответствующего внимания ведет к аварии. Но есть и *чистая позитивность внимания*, сосредоточенного на чем-то совершенно безоглядно.

Правда предполагает всю полноту внимания, на которую человек (каждый, конкретный) способен. Такой ориентир уво-

дит от банальной эсхатологии («всю жизнь человек лжет, но перед смертью говорит правду») и обращает лицом к реальной (человек приближается к жизни в каждом акте правды). Это оплачивается дорогой ценой расставания с привычной эгологией (невнимание к неудобным лицам, неприятным фактам, к побежденным, к нищим, к не обращающим на себя внимания).

Реализм Симоны Вейль кажется парадоксальным. Он ведет на ту сторону оппозиции между циничным «реализмом» на одном краю политического спектра, а на другом — революционным правдоборчеством и тягой к коллективным жертвам. «Можно только свою самость принести в жертву (offrir). В другом случае все, что называют приношением (offrande), — ничто иное, чем этикетка, приклеенная к реваншу самости»<sup>16</sup>.

5. *Потоп новояза и Завет Ноя*

Книгу «Опиум для интеллектуалов» Реймон Арон открывает эпиграфом из Симоны Вейль:

Марксизм, конечно, является религией, в самом нечистом значении этого слова. Со всеми низшими религиозными формами жизни его, в частности, объединяет факт постоянного использования — согласно столь точному выражению Маркса — в качестве опиума для народа<sup>17</sup>.

Почему классик либеральной мысли XX века избирает этот, а не иной эпиграф для книги, увенчавшей целые библиотеки, написанные по поводу циничного замечания Маркса о религии, и шире — книг о мифологии «атеизма»? Опубликовать «Опиум для интеллектуалов» до Праги-68, до Будапешта-56, в период послевоенного практически тотального господства коммунистов во многих французских университетах (а часто и в мэриях) было само по себе актом недюжинного гражданского мужества. Четверть века студенты будут скандировать лозунг: «лучше ошибиться с Сартром, чем сохранить разум с Ароном». Написав книгу, разобрав двухвековой корпус текстов «истории болезни», Арон избрал для эпиграфа диагностическую дефиницию Симоны Вейль, плюс — в качестве символа нон-конформизма — ее имя.

В главе «Миф Революции» Арон напоминает своим оппонентам: «Весть (Le message) Симоны Вейль не в пользу левых,

это весть о нон-конформизме, она напоминает об истинах, которые отвыкли слышать»<sup>18</sup>.

О связанных между собой ошибках абсолютизма и релятивизма, о языческом идолослужении «болтливому Левиафану» с одной стороны, и неверии ни во что святое — с другой, о двух сторонах этой — «самой твердой» в XX столетии — монеты Арон пишет как бы с оглядкой на свои диалоги с Симоной Вейль в Лондоне 1942 года («некоторые из идей “Укоренения” просвечивали в ее словах») <sup>19</sup>. Пример Арона интересен отсутствием лицеприятия («она помещала меня в неприемлемую для нее категорию легкой или светской мысли») <sup>20</sup>. Арону претит категоричность Вейль, «отсутствие сомнений» (отсутствие привычной ему тональности умудренного агностицизма). Но как историк-мысли он подчеркивает различие масштабов между «свободными мыслителями» Европы, вступившими в 50-х в коммунисты (в т. ч. М. Фуко), и «священным безумием» Симоны Вейль, которую уже в 30-х годах газеты требовали выслать из Франции за сокрушительный разбор «магических слов» элитарного истеблишмента.

В «Опиуме для интеллектуалов» Арон разбирает языки таких «гражданских религий», как интернационализм и национализм, и показывает, до какой степени тоталитарный потоп сделал язык христианства «иностранным». Одно дело — отказываться говорить на языке или ругать его за сложность, за непривычность, за трудности в овладении его неуловимой свободой. Другое — отказаться понимать чужой язык, но продолжать двумя руками «вслепую» черпать в нем готовые понятия и конструкции.

«Светский клерикализм» — так Арон определяет менталитет тоталитарных партий <sup>21</sup>. Он не имеет ответа на вопрос о том, как пройти между Сциллой «секулярного клерикализма» и Харибдой клерикализма старого, «римского» образца. Светская идеология «нейтрального» государства трещит по швам всюду, начиная с системы образования.

Симона Вейль тоже не дает рецепта противоядия от очередных приступов наркотической тяги к идолам. Но она не отказывается от радикального пересмотра «истории болезни» нашей цивилизации. Речь ее «Укоренения» (столь трудно поддающаяся переводу) сосредоточена на поиске слова, способ-

ного устоять в потоках оруелловского «новояза», не захлебнуться в водоворотах марксизма, фрейдизма и последующих «измов».

«Препятствием современному идолослужению может стать лишь подлинная духовная жизнь. Если детей приучить не думать о Боге, они станут фашистами или коммунистами — из потребности чему-либо себя посвятить» (с.78).

Элиот прав, предупреждая читателя «Укоренения» об ошибочности подозрения автора в синкретизме. Непросто определить то единое пространство, в котором здесь соседствуют мысли Платона, Лао-Цзы, пифагорейцев, апостола Павла, индуистская притча о правде и библейская притча о потоке... Это не традиционный топос о едином для человечества Естественном Законе. Напрашивается мысль об анти тоталитарной хартии в духе «неписанного закона» Антигоны.

Современную трагедию от древней отличает выморочность языка конфликта. Смещение силовых линий катастрофы, волны которой сносятся со всей планеты оторванные от ареалов своего возникновения орудия, символы, воззрения на право, религию, науку, политику. Не рок (*fatum*), а воля людей к разрыву человеческой истории, к «доисторическим» (или «постисторическим») стилям определяет макрофизику этого мира.

Элементарное разграничение регистров борьбы и границ противостояния в такой ситуации уже представляется труднодостижимым подвигом мысли. Требуется припомнить исходное: грубейшее насилие любого размаха обречено своей грубостью, детерминировано своей низостью и не властно окончательно сломить порядок вещей.

...Грубая сила материи, кажущаяся нам суверенностью, на деле не что иное, как полное подчинение. В этом гарантия, данная человеку, ковчег завета, договор, видимое и осязаемое обещание в земном мире, определенная опора упования (с. 220).

Этой опоре упования слишком долго и неосмотрительно противопоставляли «прогресс науки». Система образования индустриальной цивилизации, ее технические, но также и гуманитарные дисциплины два века были заморожены физико-математической картиной природного мира, в котором после Ньютона господство Силы Тяжести распространяется на все без исключения объекты любых масс. Перенос схем физи-

ческой механики в сферу социальной «физики» не наткнулся на серьезные гуманистические препятствия. Машинерия Государства-Левиафана разворачивается в этом пространстве, где качественное различие между гравитацией инертной материи и силовыми взаимодействиями гражданских, но мистических «тел» в принципе стирается. Популяризированные версии этих доэйнштейновских моделей на страницах сочинений Гитлера и докторов из его «силовых министерств» не вычеркнуть, по мнению Симоны Вейль, из истории научной цивилизации. Сестра выдающегося математика Андре Вейля, знаток не только красоты современной теоретической физики, но и социологии научной среды, Симона Вейль ищет опору там, где точность и строгость анализа требует не выносить за скобки различие между добром и злом. Недостаточно отличать силу от насилия; вне униформного и тотализирующего понятия «силы» важно различать разнообразие энергий и их соотношений:

...существует много разновидностей энергии, и они расположены иерархически. Механическая сила, притяжение или гравитация в ньютоновском значении, которая постоянно напоминает нам про зависимость от нее, — это не самая высокая ее разновидность. Неощутимый и невесомый свет — это энергия, которая, вопреки притяжению, заставляет тянуться вверх деревья и стебли пшеницы. Мы употребляем ее в пшенице и фруктах, а ее присутствие в нас дает нам силы не сгибаться и работать (с. 226).

Для истолкования спорных и сложных мест «Укоренения» важна эта классическая интуиция меры и границы:

Вся видимая и осязаемая сила подвластна невидимой границе, которую ей никогда не преодолеть. Морская волна вскипает, нарастая, но в некоторой точке, где кроме пустоты и нет-то ничего, останавливается и начинает откатываться назад. Подобно этому на берегу Ла-Манша был остановлен немецкий флот, и никто не понял причины (с. 221).

Опустошение европейской культуры дошло до того рубежа, когда для защиты ее, для отыскания нестертого, нелживого слова потребовался архаический санскритский эквивалент архетипа «правды».

Годы спустя осмысливая эту ситуацию, Эмманюэль Левинас избирает пробным камнем своей философии ответ лица Лицу, Авраамово слово «вот я».

Возможность верить данному слову, союз, завет создают связность истории. Самой идеей истории — опытом выхода из циклического возвращения космологической «суеты» на круги своя — мир обязан этой преемственности, череде заветов, данных через Ноя, Авраама, Моисея, Христа. Необратимость этого движения, неотменимую значимость каждого из этих заветов (при невозможности возвращения от последнего к первому) подчеркивает Жан Даниэлю. Симоне Вейль важно обратить внимание на забытый основополагающий характер исходного завета<sup>22</sup>. Без него разрываются звенья цепи, благодаря которой стал возможен переход от безличных «сил» к раскрытию личного отношения, от идолов и оракулов к гостеприимной трапезе с Тремя Гостями шатра Авраамова, от языка грома и молний к иной речи Богообщения Тайной Вечери (κοινωνία). Но регрессия к «лагерной пыли», к «голому человеку на голой земле» сумела захлестнуть человечество и его словарь беспрецедентным «потопом».

Свидетельство «Укоренения» — о возможности вновь из бездны расслышать слово, в котором «не будет более волна потопом на истребление всякой плоти». В свете такого свидетельства иными предстают многие «проклятые вопросы» классики, в том числе вопрос Паскаля: на левом или правом берегу реки справедливость действительно справедлива? Вопрос о законности законов Левобережья и / или Правобережья предполагает топологическую очевидность «берегов», пределов — вместо безграничной стихии насилия и лжи.

Рукопись «Укоренения» осталась неоконченной. Тесно связанная с нею работа «Три сына Ноя и история средиземноморской цивилизации» показывает, как далеко вспять оказалась отброшена — по ту сторону Афин и Иерусалима — вся цепь создававших европейскую историю противоречий<sup>23</sup>.

Альфа и омега, греческая геометрия и полукруг новой радуги, словно из небытия извлекаемые азы «Укоренения» показывают, сколько кроется риска и как много вкладывается труда в выявление точки отсчета, точки, откуда возможно начать продумывать заново весь вопрос об иной силе иной правды<sup>24</sup>.

Прочтение первых переводов книг Симоны Вейль не может быть легким и суждение о них не должно быть поспеш-

ным — тут нечего добавить к настойчивым предупреждениям Элиота, обращенным к читателю «Укоренения». Но, возможно, этот первый скромный шаг к открытию мира французского философа станет толчком к новым переводам других книг и к новым горизонтам *прочтения*. Само это понятие, как увидит читатель, у Simone Weil существенно углублено и расширено на справедливые отношения не только с текстами, а и с людьми. В разделе «Прочтения» из книги «Тягость и благодать» сказано:

Правда (Justice). Быть постоянно готовым принять, что другой — не то, что в нем прочитывают, когда он рядом (или когда думают о нем). Скорее, читать в нем, что он — другой, совершенно отличный от того, что в нем прочли.

Каждое существо безмолвно взывает о том, чтобы его прочли по-иному<sup>25</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Simone Weil. L'Enracinement. Paris, Gallimard, 1990. P. p. 360. В качестве эпиграфа взят фрагмент из притчи, которую Симона Вейль перевела с санскрита. Перевод на страницах «Укоренения» несколько отличается от предложенной ею другой версии перевода этого же фрагмента — достаточно важного для решающих положений ее практической философии — в «Лондонских записках» (Ecrits de Londres). Обе версии учтены в нашем переводе этого перевода-разъяснения «санскритской» правды.

Дальнейшие ссылки цитат из «Укоренения» даны по настоящему изданию перевода с указанием страницы в скобках прямо в тексте предисловия.

<sup>2</sup> Eliot T.S. Preface to Simone Weil. The Need for Roots. Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind. — London and New-York, 1987.

<sup>3</sup> «Simone Weil l'admirable» — статья Станислава Бретона в Esprit № 211, май 1995. С. 31–46; заглавие отсылает к привычному именованию автора XIV столетия «Ruysbroek l'admirable».

<sup>4</sup> От названия города, где располагалось Французское правительство в период немецкой оккупации 1940–1944 гг.

<sup>5</sup> Парадигма такого отношения к своей стране, согласно Simone Weil, задана в истории человечества состраданием к Иерусалиму непобедимого Галилеянина и в истории ее соплеменников — состраданием Жанны Д'Арк к королевству Франция.

<sup>6</sup> Словом «правда» (как правило, до 1917 г., в порядке исключений после введения других правил), согласно многовековой переводческой традиции, передавали греческое слово «dikaiosune» и латинское — «justitia».

<sup>7</sup> Аверинцев С.С. Предисловие к публикации шедевра Simone Вейль «Илиада» или поэма о «Силе» — Новый мир. 1990. № 6. С. 250. Курсив наш. Со стороны авторов этого яркого и первооткрывательского перевода было неосторожностью настаивать на написании понятия «сила» с большой буквы — у Simone Вейль как в заглавии статьи, так и в тексте оригинала ключевое понятие «сила» действительно пишется со строчной, а не с прописной.

<sup>8</sup> Weil Simone. Oeuvres complètes, Tome I–III. — Paris, Gallimard, 1998–1991.

<sup>9</sup> Тема «самозавоевания» связана с более широким контекстом мутации форм войны. См.: Сигов К. Мутация «внешней войны» и политическая теория М. Драгоманова // Cahiers du Monde russe, XXXVI (4), octobre-décembre 1995. P. 447–454.

<sup>10</sup> Arendt Hannah. The Origins of Totalitarianism. — New York, Harcourt Brace & Co., 1951. Сопоставлению идей Simone Вейль и Ханы Arendt была посвящена международная конференция в Сорбонне 1996 г.

<sup>11</sup> Levinas Emmanuel. Difficile liberté. Essais sur le judaïsme. — Paris, Albin Michel, 3-m ed. — 1995. P. 414. В частности, см. статью: Simone Weil contre la Bible, p. 189–200.

<sup>12</sup> Рикер Поль. Вокруг политики. — Киев, «Дух і Літера», 1995. 336 с.

<sup>13</sup> Simone Вейль отказывается ставить знак равенства между «неписанным законом» Антигоны и «естественным правом», как это делает Жак Маритен. См.: Maritain J. Les droits de l'homme, Desclée de Brouwer. — Paris, 1989. P. 65–70.

<sup>14</sup> Weil Simone. Oeuvres complètes, Tome II, Vol. 3. — Paris, Gallimard, 1989. P. 49–66.

<sup>15</sup> Aron Raymond. Mémoires. — Paris, Julliard, 1993. — P. 56–57.

<sup>16</sup> Weil Simone. La pesanteur et la grâce. — Paris, Pilon, 1991. — P. XIX.

<sup>17</sup> Aron Raymond. L'Opium des intellectuels. — Paris: Calmann-Levy. — 1991. — P. 337.

<sup>18</sup> Ibid. P. 61.

<sup>19</sup> Aron Raymond. Memoire. — Paris, Julliard, 1993. — P. 780.

<sup>20</sup> Ibid. P. 78.

<sup>21</sup> Aron Raymond. L'Opium des intellectuels. — Paris: Calmann-Levy. — 1991. — P. 293–303.

<sup>22</sup> Ср.: с. 220–223 и ключевой для понимания «Письма клирику» параграф 26 (с. 265–266) и цитируемый далее лейтмотив из послания ап. Павла:

«укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долготы, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божию».

<sup>23</sup> Ibid. ...

<sup>24</sup> Славянские формы правдобрчества, о которых напоминает Л. Шестов в статье «Что такое большевизм?», еще нужно исследовать в широком европейском контексте «Эпохи правдобрчества». Поставить проблему такого изучения имеет сравнительное — «параллельное» — прочтение текстов Паскаля, Вейль, Бернаноса, Левинаса, Рикера. См. «Дух і Літера». № 1-2. Киев, 1997. С. 260-362.

<sup>25</sup> Weil Simone. La pesanteur et la grâce. — Paris, Pilon, 1991. — P. 152.

## ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

Владимир КАДЕНКО (Киев)

### БЛАГОВЕЩЕНИЕ ДЕВЫ МАРИИ

Игру затевали у вешней воды

Шумливые дети.

Теплом наливались поля, и сады

Цвели в Назарете.

Закат галилейский на город льняной

Спешил опереться.

И так голубок ворковал за стеной,

Что таяло сердце.

Трава подступала под самый порог.

Весна нарастала.

В открытые двери заглядывал Бог:

Мария читала.

Пытали пергамент дыханию вспять

Персты восковые,

Как будто наощупь премудрость понять

Старалась Мария.

Дрожали оливы в проеме окна

И тени бросали,

Но светом счастливым светилась Она

Над Книгой Исаяи.

Спокойно текли за главою глава —

Времен дуновенья —

И в самую душу проникли слова

О Божьем знаменьи.

В наплыве неясных и радостных слез,

В порывах свирели

Ей чудился Сын, и дыхание роз

Вокруг колыбели,

А в грудь ударялся небесный настой

Волною упругой.

«Ах, если бы стать Мне у Девы Святой

Последней прислугой».

Был возглас Марии настолько нежней

Мольбы материнства,

Что, стоя у райской калитки Своей,

Творец озарился.

Нет, не шаги, и не скрип отворяемой двери.

Нет, не движение ветра в померкших густых кипарисах...

День остывал — уходил за холмы, и по мере

Близости ночи поток умолкал. И источник затих, точно высох.

Стихли смоковницы. В улочках не говорили.

Замерло все. Отзвучали сверчки понемногу.

Только светильник дрожал, освещая жилище Марии,

Знавшей уже, что гонец приближался к порогу.

В час, когда Божий посланник слетал в Галилею,

Смерть умирала, забыв наказанья и казни.

«Здравствуй, Мария!» — Архангел возник перед Нею,

Но не заметил в Марии и тени боязни.

Голос его был ни с арфой не схож, ни с трубою —

Юноша так говорит — и взволнованно, и вдохновенно:

«Радуйся, о Благодатная! Бог наш с Тобою!

Ты среди женщин воистину благословенна!»

Не догадалась Мария о слове провидца —

Речи небесные Ей представлялись иначе.

(«Богом он послан, а душу заставил смутиться,

Кто вразумил бы, ответил бы — что это значит».)

Но и смятенье от Неба укрыться не может —

Божия нежность сияла в очах Гавриила:

«О, успокойся! Сомнение да не тревожит

Сердца святого, которым Ты ввысь воспарила».

«Все, что предсказано в Книге Исаяи-пророка,

Сбудется в точности. И пред Тобою я ныне,

Ибо Земля дождалась долгожданного срока,

Ибо Всевышний Отец помышляет о Сыне».

«Ты обрела Благодать у Великого Бога —

Это и в свитках взойдет, и в преданьи изустном —

Скоро зачнешь и родишь Ты в пещере убогой

Божьего Сына, Его нарекут Иисусом».

«Свет воцарится, навеки погибнет обида,

Будет любовь, не останется места коварству,

Вышним наследством получит Он Царство Давида,

И никогда не развеяться этому Царству».

Ангел умолк. В тишине, в наступившем молчаньи

Даже светильник в покое светился без звука.

Ровно горели, как будто Младенца качали,

Томные звезды. Ни вдоха, ни скрипа, ни стука.

Но, встрепенувшись, к Архангелу очи воздела

Божья Избранница. И, с высотой согласно,

Тихо сказала: «Живу я в доме древодела,

Мужа не ведая, ложу любви непричастна».



Налетает грачиная выюга,  
И от спячки очнувшись едва,  
Отделяется север от юга,  
Отмирает от почвы трава.

Я пришел в тридевятое царство,  
Я до самого сердца продрог.  
Беспредельно мое янычарство,  
И не мерян изгнания срок.

Год за годом, которую зиму  
Окруженный прощенной страной  
Отбываю сиротскую схиму  
На окраине речи родной.

5 апреля 1998 г.

### Москва

Тяжелой царственной одежде  
Созвучен перезвон оков...  
Над всеми землями, как прежде,  
Сияют сорок сороков.

В родстве очарованье места  
И притяжение беды.  
Покайся, польская невеста!  
Очнись, наложница Орды!

Но не унять надменной черни.  
Какой молитвы не твори —  
За Нарой меркнет свет вечерний,  
И ропщут данники твои.

И, видно, ждаты уже недолго,  
Когда, примяв полынь-траву,  
Сибирь и Дон, Урал и Волга  
Пойдут войною на Москву.

20 апреля 1998 г.

### Сонет

На влажном берегу, укрывшись под плащом,  
Я дожидался старого парома...  
В мелькании дождя, в далеких всплесках грома  
Дрожал мой сад и зеленел плющом.

Казалось, всем, что близко и знакомо,  
Я был отпущен, понят и прощен.  
И дом стоял в прощанье превращен,  
Не чувствуя ни боли, ни надлома....

Былого света уголок укромный  
Мне не укрыть ни краешком плаща,  
Ни нежностью, ни памятью огромной.

И все-таки, под ветром трепеща,  
Вернет меня на этот берег темный  
Зеленоватый волосок плюща.

21 апреля 1998 г.

### Весенняя ересь

В недра времени выются мосты  
Неприкаянно и сладкострунно...  
Над рекою стоит монастырь  
В память крепкого тела Перуна.

А еще мне оставил Велес  
В письменах проплывающих перьев  
Вечное дрожанье небес  
И языческий трепет деревьев.

И Воскресшего Бога любя,  
У стены монастырского хмеля  
Я, как прежде, встречаю тебя  
Виноватой улыбкою Леля.

Светлый Боже, не будь слишком строг!  
Наша ересь — покой и прохлада,  
Где траву постелил нам Сварог  
И венки приготовила Лада.

Днепр разливам сиреневым рад,  
Каждый жаворонок — небожитель!  
Здесь, навек позабыв Цареград,  
Замирает Владимир-креститель.

Стоит слово живое шепнуть —  
Есть в народе такая примета —  
Вся глубокая древняя муть  
Превратится в предчувствие света.

26 мая 1998 г.  
\*\*\*

Как полуночный разговор,  
Который переждать хотелось,  
Под утро дом пронзила гор  
Размытая оцепенелость;

На всех запретах и словах  
Она покоилась печатью,  
Оставив холод в рукавах  
В долг за нескомканное платье.

Покуда не было письма,  
Рождался ветер на востоке,  
И чтобы не сойти с ума,  
Я превращался в эти строки...  
Но дождевых небес прострел  
Всей жизни освещал изнанку,  
И мокрый день едва горел,  
Как будто мокрых дров вязанка.

6 июля 1998 г., Осой

### Подражание Мандельштаму

В летнее утро домашние, как на ладони,  
Листья гадают: что выпадет? чет? или нечет?  
Сонное небо, как старое зеркало в доме.  
Женщина дремлет, и птицы еще не щебечут.

До разговоров, до сплетен колодцев и ведер  
Час или вечность прозрачная падает капля.  
Роза в кувшине склонилась над линией бедер,  
Словно над плесом стоит терпеливая цапля.

Воздух незыблем, как будто последняя лепта.  
Мне не до строчек. Но солнца ползет черепаха...  
Так же и в Трое лежал разленившийся Гектор,  
Глядя, как рядом тихонько спала Андромаха.

Легкие тени касались вершин Илиона.  
Струны слабели, покоилась пыль на кимвале.  
Нет, не будила троянских садов Персефона.  
Молча ахейцы к чужим берегам подплывали.

22 июля 1998 г.

Мария СЕМОН-ЛОССКАЯ

## ОТ ЯЗЫЧЕСКИХ ВОСТОРГОВ К РЕЛИГИОЗНОМУ ПРЕОБРАЖЕНИЮ

Название этой статьи требует нескольких предварительных разъяснений. Термины «от... до...» означают и хронологическую эволюцию поэта, и, вместе с тем, его попеременное влечение то к язычеству, которое я связываю с психологическим чувством восторга, то к иудео-христианству, не догматическому, а проявляющемуся в состоянии духовного преображения<sup>1</sup>.

Наше размышление не может быть прямолинейным, как и не был прямолинейен сложный духовный путь поэта. Подчеркнем вслед за С.Л. Франком и другими мыслителями, что «большинство мотивов и идей его поэм [...] стоит в непосредственной связи с личным духовным миром поэта [...]. Муза его есть муза его мысли и духовной жизни»<sup>2</sup>.

Как известно, на язычестве и на Библии основана вся европейская культура. Как не быть «язычником-христианином» человеку, получившему двойное образование? В отцовской библиотеке Пушкин знакомится с античным политеизмом и мифологией, от бабушки Ганнибал, а, главное, от няни — от русской земли — он получает христианское наследие православного монотеизма: так образуется характерный для него дуализм, свойственный к тому же всякому образованному человеку XVIII и XIX веков<sup>3</sup>. Однако гений Пушкина идет дальше и глубже обиходного дуализма. Всякий великий художник рождается в бесконечности времени и пространства. Он принадлежит одновременно своему веку и всем предшествовавшим ему векам. Зоркость его пророческого взгляда различает и прошедшее и будущее. Космический дух, победитель времени и пространства, вбирает в себя многообразные виды куль-

тур, выросшие «за горами, за лесами, за широкими морями», и претворяет их в нечто уникальное. Мы, простые смертные, с трудом шагаем за гигантом. Каждый век, каждая страна удерживает лишь одну сторону, один подходящий собственному мировоззрению аспект, один фазис разнообразнейшего гения-Протея. «И гений, [парадоксов] друг...», — пишет Пушкин в черновом отрывке *Элегии*<sup>4</sup>. Пушкин многолик и поэтому неуловим. С этой его антиномичностью необходимо считаться. На ней зиждится его сложное мироощущение. У каждого «свой» Пушкин. У Гоголя и у Писарева, у Брюсова и у Цветаевой... Советский Союз сделал из него гениального атеиста. У нас во Франции особенно любят его эпикурейством, донжуанством<sup>5</sup>, вольтеррианством, не считаясь, во-первых, с его противоречивостью и не разглядывая дальнейшего его духовного развития; забывая, кроме того, что Вольтер был теистом, а не атеистом, «un mystique inhibé», — пишет современный критик<sup>6</sup>. Космический дух порождает синкретизм, выявляющий не чистый агностицизм, а, наоборот, духовную жажду. Религиозное свободомыслие и даже кощунственные произведения юного поэта известны. Тем не менее, и тут надо учитывать его двойственность. Например, стихотворение *Безверие* (1817), написанное восемнадцатилетним юношей<sup>7</sup>, есть не плоское кредо атеиста, а скорее плач по Божеству, своего рода негативная «тоска по Богу». Не разглядеть в Пушкине того, что, по выражению Аристотеля, присуще всякому поэту, т. е. одержимость Богом (étheon), было бы ошибкой.

Темы духовного пути Пушкина, в частности, мотива покаяния мы коснулись в статье *Преображение блудного сына*<sup>8</sup>. Здесь же ограничимся противопоставлением языческих восторгов и христианского преображения. На основе этих двух явлений можно себя спросить, в какой мере они противоречат друг другу и, в итоге, которое из них преобладает, насколько глубоко «язычество» Пушкина? Его Аполлоны и другие боги являются ли просто системой поэтического аллегорического языка, заимствованного у французских писателей XVIII века, как думает Томашевский<sup>9</sup>? Или нечто более существенное?

Мнение критика нам кажется лишь отчасти верным. На этот вопрос отвечает сам Пушкин в стихотворении 1830 года: *В начале жизни школу помню я...* Оно, во-первых, иллюстри-

рует осознанный зрелым поэтом дуализм или, вернее, в юности тяготение к образам язычества: мальчик убегает от прекрасного ангельского, христианского лика в царскосельский парк к языческим «кумирам» и даже к пленившему его «волшебному демону»; от них он впадает в некий транс<sup>10</sup>. Описанное потрясение не служит ли доказательством того, насколько язычество превосходило чисто литературный прием и глубоко переживалось юным Пушкиным? Но это и воспоминание; и, как таковое, не подтверждает ли оно, что в конце творческой жизни, отражающей духовный путь Пушкина, преобладает влечение к преображению, т. е. христианству, отброшенному отроком?

Язычество — религия имманентного. Его искусство не знает запредельного, трансцендентного, тогда как в христианском искусстве всегда есть устремленность к миру иному. Оно уводит к красоте потусторонней. В нем посюсторонний мир преображается. Итак, линия нашего размышления ведет от имманентного к трансцендентному. Эти два полюса и составляют дуализм Пушкина.

На самом деле этот дуализм не нов в европейской культуре. Он восходит к эпохе, которой Россия не знала, — к Возрождению. «На всем творчестве Возрождения лежит печать бурного столкновения противоположных начал, вечной борьбы христианской трансцендентности и языческой имманентности», — замечает Бердяев<sup>11</sup>. Так и у Пушкина. Ему эпоха Ренессанса близка, может быть, к ней и восходит его гений: в этой борьбе противоположностей, а подчас и в тонком совпадении их (в *coincidentia oppositorum*). Ведь граница между христианством и язычеством не всегда ясна, а иногда она стирается. Как известно, христианство вобрало в себя (и преобразило) некоторые языческие элементы.

*Языческие экстазы*

Поклонение, обоготворение — все имманентные его виды. Природа, женские образы, искусства... вызывают в нем восторг: «Дивясь божественным природы красотам И пред созданиями искусств и вдохновенья Трепеща радостно в восторгах умиленья, Вот счастье!» (Из *Пиндемонте*, 1836).

Заметим, между прочим, что такие слова, как умиление<sup>12</sup>, пир, наслаждение, дивиться, упоение, блаженство, сладкое забвение, благословлять, святое очарование, слезы... и им семантически близкие, чаще всего выражают языческое состояние экстаза.

### Природа

Певец земной красоты благословляет ее<sup>13</sup>, радуется ей экстатической радостью. Порой, как пантеист, обоготворяет ее<sup>14</sup>, а порой, прислушиваясь к славословию природы, обращенному к «Отцу миров», он присоединяется к нему, сливается с космической хвалебной гармонией<sup>15</sup>: Муза водит его слушать «Глубокий вечный хор валов, Хвалебный гимн отцу миров» (ЕО, VIII, 4). Тут нечто схожее с некоторыми ветхозаветными псалмами, особенно космическим 148-м, в котором весь космос — и солнце, и луна, и огонь, и снег, бурный ветер, горы... вместе с человеком славят Творца<sup>16</sup>. Воспевая природу, Пушкин, как пишет Гоголь, сказал поэтическим чутьем: «Смотрите, как прекрасно творение Бога!»<sup>17</sup> Этот космический дух хоть и свойствен архаическим, т. е. языческим культам, есть и у явно великих христианских творцов — у Тютчева, Толстого, Бунина, Мориака... Кроме того, Отцы Церкви его считают первой стадией духовной жизни, познанием Бога в Его творении (*physiké theôria*).

### Вакхические восторги

Однако тихим и блаженным восторгам, в которых чередуются, как видно, политеизм и монотеизм, следует противопоставить в то же время и бурные, чисто дионисийские экстазы поэта. Антиномичность часто увлекает его к богу Вакху, олицетворению наслаждения, опьянения сладострастием, вином, безумием вакхических оргий. Культ, воздаваемый ему, возбуждает в нем «Восторг и дерзость наслажденья... Теки, вино, струею пенной В честь Вакха, муз и красоты...» (*Торжество Вакха*, 1817). В *Вакхической песне* (1825) он поклоняется «солнцу святому», а не «Солнцу правды», как называют Христа. Муза молодого поэта ему «Открыла пир молодых затей»

(ЕО, VIII, 1), «В безумные *тиры* Она несла свои дары И, как *вакханочка*, резвилась...» (ibid., 4)<sup>18</sup>. Буйные экстазы он видит и в самой природе и к ним приобщается, воспевая их: «... Терек играет в свирепом весельи, Играет и воет, как зверь молодой» (Кавказ, 1829).

### Экстаз бунта

Но подчас поэтом овладевает чувство разрушительного экстаза. Это экстаз бунта — и природы, и человека, который с ней сливается. То она зовет его к восхитительному полету, побегу из узкого к широкому, вольному пространству: «Мы вольные птицы: пора, брат, пора!», — поет «узнику», т. е. человеку, пленнику детерминизма, «орел молодой»... «Туда, где синюют морские края, Туда, где гуляем лишь ветер.. да я!» (Узник, 1822); то, в свою очередь, поэт хочет пробудить в стихиях свой собственный разрушительный экстаз: « [Вы], ветры, [бури], взройте воды, Разрушьте гибельный оплот. Где ты, гроза, символ <свободы>? Промчись поверх невольных вод»<sup>19</sup>.

Это уже некое иступленное заклинание, бунт против Того, Кто «волны остановил», рьяный экстаз, рвение к освобождению от детерминизма, на который обречены тварный мир и человек. Вырваться из детерминизма, прорвать его, победить его хоть на мгновение — это и есть экстаз бунта. Чувство ущербности ищет полноты хоть в преходящем иступлении, т. е. освобождении (от того, что мы по-французски называем *la condition humaine*)<sup>20</sup>. По нем-то и тоскует поэт в известном *Не дай мне Бог сойти с ума* (1833). Но желание иступления, выхода из себя в блаженном безумии остается неосуществимым: «Когда б оставили меня На воле, как бы резво я Пустился в темный лес! Я пел бы в пламенном бреду, Я забывался бы в чаду Нестройных, чудных грез...» Эта мечта полного одичания, дисгармонии блаженного безумия представляет собой форму хаотической полноты, нечто вроде языческого юродства. И нет ли тут дальнего родства с Диогеном-Киником? Тоскуя по этой дисгармонии, поэт пьянеет от мысли бегства от людей и полного слияния с природой. Эта языческая мечта о побеге станет, как увидим дальше, чисто религиозным и даже христианским мотивом тоски по преображению.

Однако самое сильное выражение разрушительного и бунтующего экстаза, конечно, хвала чуме в маленькой трагедии *Пир во время чумы*: «Есть упоение в бою И бездны мрачной на краю...» Дух человеческий, осwirепев, прошибает страх смерти, и он, как замечает Гершензон, «взыграл восторгом»<sup>21</sup>. Однако восторг этот кощунственный: «А ваши ненавистные восторги, — говорит священник, — смущают тишину гробов». Человек со смехом переступает границу тайны смерти и заигрывает с тайной бессмертия («...бессмертья, может быть, залог»). Тут намечается некий демонизм.

### Демонические экстазы

Демонические экстазы не раз встречаются в творчестве Пушкина; самый страшный пример воплощен в образе скупого рыцаря. Этот демонический экстаз нарастает во второй части его монолога: «Я царствую!.. Какой волшебный блеск!..» На сей раз уже не вызов, не надругательство кощунственное над тайной смерти и бессмертия, а, наоборот, демоническое, сакральное поклонение «золотому тельцу», дьявольское *искажение мистического экстаза*. В капелле скупого идет священная служба, славословие богу-золоту поет первосвященник-демон всемогущий: «Как некий демон Отселе править миром я могу». Энергия зла наполняет его душу мистическим дьявольским экстазом. Но экстатический пир скупого рыцаря резко нарушается мыслью о сыне, олицетворении не только его смерти, но и кощунства: «Он разобьет *священные сосуды*, Он грязь *елеем царским* напоит».

Но есть у Пушкина более парадоксальный пример демонического экстаза: стихотворение *Ангел* (1827). Его, вслед за Гершензоном, Б.А. Васильевым и другими критиками<sup>22</sup>, следует считать — также как и все приведенные до сих пор примеры (кроме, конечно, *Скупого рыцаря*) — лирическим, аллегорическим выражением душевной, духовной жизни самого поэта.

В *Ангеле* изображен дуализм света и тьмы, присущий Пушкину (но не всякой ли богатой духовной жизни?). В нем бездна нижняя, т. е. ад, соприкасается с верхней бездной, раем совершенства. Тьма *восторженно* созерцает свет ангельского сияния: «В дверях Эдема ангел нежный Главой поникшею

сиял...»; оно возбуждает в демоне, «мрачном и мятежном», экстаз: «И жар невольный *умиленья* Впервые смутно познавал: «Прости, — он рек, — тебя я видел, И ты недаром мне сиял: Не все я в небе ненавидел, Не все я в мире презирал»».

Демон поклоняется ангельскому лику. Слово *умиление* тут выражает экстаз. Следует подчеркнуть, что оно в русской христианской перспективе иногда приобретает мистическое звучание. Вспомним в православной иконописи особый род «икон *умиления*», посвященной Богородице и Христу-Младенцу<sup>23</sup>.

### *Певец женской красоты*

Сближение это позволит нам перейти от парадоксального демонического экстаза, вызванного видением Ангела, к восторженному поклонению поэта обоготворенной им женской красоте. Его любовная лирика переживает не только восторги плотских страстей. Она достигает наивысшей интенсивности и очищения, когда, как в стихотворении *Ангел*, он поклоняется своей «Мадонне». Поразительно то, что это стихотворение (*Мадонна*, 1830) от созерцания Богородицы и Спасителя ведет к экстатическому поклонению женщине, будущей жене, дару Господнему<sup>24</sup>. От чисто христианского тихого созерцания Богородицы поэт переходит к языческому восторгу перед женской земной красотой. Иными словами, христианство обращается в язычество. Или, вернее, тут встреча двух культур, дуализм, о котором уже не раз упоминалось.

В своей книге *Смысл творчества* Николай Бердяев замечает по поводу Боттичелли: «Венеры [его] покинули землю, и мадонны его покинули небо»<sup>25</sup>. В какой-то мере это можно отнести к этому сонету. От мистического созерцания поэт, очищаясь от всякого грубого эротизма, подымается на ту высь лирического экстаза, где царит языческое блаженство. В стихотворении *Красавица* (1832) Венера, наоборот, покидает землю, возбуждая в душе поэта «благоговейный и богомольный» экстаз («Благоговейно перед святыней красоты»). Она «выше мира и страстей». Обоготворяя женскую красоту («И сердцу женщина явилась Каким-то чистым божеством»), экстатически воспевая ее, поэт охвачен тихим языческим религиозным экстазом. Такие слова и выражения, как *небесный*,

*чистый, чистейший, совершенство, богиня, гений чистой красоты* настолько одухотворяют его Венер, что прототипы их забываются, отступая на задний план картины. Например, образ А.П. Керн: «Я помню чудное мгновенье, Передо мной явилась ты, Как мимолетное виденье, Как гений чистой красоты...» — образ конкретной женщины исчезает, уступая место лишь «мимолетному виденью», «гению чистой красоты». На самом деле, прекрасное «виденье» действует как искра, влекущая поэта ввысь, к лирическому экстазу, языческому поклонению богине-красоте: «И сердце бьется в упоенье, И для него воскресли вновь И божество и вдохновенье, И жизнь, и слезы, и любовь».

«Как поэт, — замечает Мария Раевская-Волконская, — он считал своим долгом быть влюбленным во всех хорошеньких женщин [...]. В сущности, он обожал только свою музу и поэтизировал все, что видел»<sup>26</sup>.

Безусловно! влюблен в свою музу!<sup>27</sup>

Образ Татьяны, самый нежный и благоговейно любимый поэтом, явно воплощает Музу, когда в начальных строфах VIII главы *Евгения Онегина* Пушкин вспоминает поэтическую историю своего творчества: «И вот она в саду моем, Явилась барышней уездной, С печальной думою в очах, С французской книжкой в руках».

А Муза ведь — собственный лик поэта, сокровеннейшая часть его души, его «анима», сказал бы К.Г. Юнг<sup>28</sup>. Ее приводит в восторг всякий род гармонии — балет (ЕО, I, 20), музыка, чужое творчество... И чует она в гармонии божественное начало. Свою жажду гармонии и экстатические слезы Пушкин передает Сальери<sup>29</sup>. В тот же 1830 год Пушкин, в своей *Элегии*, лирически вторит своему персонажу: «Порой опять гармонией упьюсь, Над вымыслом слезами обольюсь».

### *Творческие экстазы*

Но, конечно, самые интенсивные восторги связаны с моментом, когда погруженная дотопле в тяжелый сон душа вдруг пробуждается, «...лишь божественный глагол До слуха чуткого коснется». Этой богатейшей теме творческого экстаза можно бы посвятить целую книгу. Я здесь могу лишь коснуться ее.

Восторг вдохновения — это, — пишет Пушкин-Чарский в *Египетских ночах* (1835), — «благодатное расположение духа», «сладостное забвенье». В стихотворении *Осень* (1833) Пушкин лирически воспеваает это «сладостное забвенье», т. е. переход от мира вещественного в мир гармонии: «И забываю мир — и в сладкой тишине Я сладко усыплен моим воображением, И пробуждается поэзия во мне...», — стало быть, творческий сон подобен пробуждению, прорыву в мир гармонии. Когда же наступает момент, предвещающий чудо творчества, «Душа стесняется лирическим волнением, Трепещет, и звучит, и ищет, как во сне...»: говоря о вдохновении, Пушкин постоянно прибегает к слову «сон»<sup>30</sup>. В *Египетских ночах* Пушкин-Чарский удивляется, что итальянец-импровизатор не знает «этого беспокойства, которое предшествует вдохновению». А в *Осени* пишет о себе: «И мысли в голове волнуются в отваге, И рифмы легкие навстречу им бегут, Минута — и стихи свободно потекут...»

Это уже экстаз творческого акта<sup>31</sup>, когда, освободившись от бремени обыкновенного времени (*минута* —), поэт познает иное бытие, иное время вне времени; тире служит как бы переходной границей между ними.

Во второй части стихотворения *Поэт* (1827), когда вдруг по зову Аполлона настает поэтическое пробуждение и сопряженное с ним волнение, нечто похожее на перевоплощение охватывает ничтожнейшего из людей. Охватывает его и тоска по иному бытию. Он вне себя, т. е. испытывает дикий экстаз. Его одичание и бегство напоминают будущее стихотворение *Не дай мне Бог сойти с ума*. Но тут бегство осуществляется: «Бежит он дикий и суровый И звуков и смятенья полн На берега пустынных волн В широкошумные дубровы...» Перед нами образ дионисийского, хаотического экстаза, предвещающего самый акт творчества и его завершение.

Но вполне ли он дионисийский? чисто языческий? В самом деле, поразительна тут семантическая смесь культовых языческих и христианских ассоциаций, как показал Д. Благой<sup>32</sup>, и преобладают последние (т. е. христианские). Кроме того, напомним, что в иудео-христианской традиции понятие «пустыни» окрашивается мистической, трансцендентной символикой.

Бердяев, в *Смысле творчества*, уподобляет тайну творчества тайне свободы<sup>33</sup>. «Творящий, — пишет он, — чувствует себя не от мира сего [...]. В творческом экстазе побеждается тяжесть мира...» В первой части *Поэта* подчеркивается эта тяжесть: «В заботах суетного света Он малодушно погружен». «Сгорает грех, — продолжает Бердяев, — и просвечивает иная, высшая природа»<sup>34</sup>. Это нам и открывает Пушкин в своем *Поэте*.

Тут уже явно намечается путь к преображению. Ибо «творческий экстаз, — замечает тот же Бердяев, — экстаз религиозный»<sup>35</sup>. «Quand je peins, je crois en Dieu», — говорил художник Матисс.

«Но уже, — пишет Пушкин в *Египетских ночах*, — импровизатор чувствовал приближение Бога...»

Нет сомнения, что для Пушкина вдохновение дается божеством<sup>36</sup>. Божественное начало носит имя то Аполлона, то просто Музы. Г.П. Федотов Музу считал проявлением Святого Духа<sup>37</sup>. Не всякий с ним согласится, но отрицать божественное начало в пушкинском вдохновении значит стереть слово «святой», которое у него столь часто сочетается с этим понятием. А «божественное дыханье» ближе всего к тому, что предлагает Федотов. Однако точно определить, принадлежат ли творческие восторги Пушкина языческим или христианским истокам, невозможно<sup>38</sup>.

И тут мы опять наталкиваемся на дуализм противоборствующих и вместе с тем обогащающих друг друга культур.

**Тайна творчества** остается тайной.

### Религиозное преображение

**Религиозное** преображение уже ощутимо в *Поэте*, или, вернее, это полуязыческий, полухристианский подход к нему. В *Пророке* (версии 1828 года) жрец Аполлона становится пророком Всевышнего. Это уже не экстаз. Это страшный переходный ритуал очищения, вызванный томлением души, «тоской по Богу»<sup>39</sup>. Это зов мистической пустыни<sup>40</sup>, соприкосновение с небесными силами, жестокое перевоплощение простого смертного в пророка. Обрядный ритуал умерщвления и воскреше-

ния<sup>41</sup>, описанный реалистически, содержит символы христианского Таинства Крещения<sup>42</sup>.

Мицкевич, считая эти стихи автобиографическими и вспоминая свои встречи с Пушкиным (с весны 1828-го до весны 1829 года<sup>43</sup>), писал: «Те, кто знал его тогда, замечали в нем большую перемену [...], разговоры его, в которых часто можно было заметить зародыши его будущих произведений, становились все серьезнее. Он любил рассуждать о высоких вопросах, религиозных, и общественных, которые и не снились его соотечественникам. Очевидно, в нем происходил какой-то *внутренний переворот*»<sup>44</sup>.

Пушкин сознавал в себе великого грешника, как видно, например, из первой части *Поэта*. С годами, и особенно в последний период жизнетворчества, он, подобно блудному сыну, все чаще ищет очищения и возврата к Отцу: от имманентного тяготеет к трансцендентному; борется с «алчным грехом», который «гонится» за ним «по пятам» и не пускает «к Сионским высотам»<sup>45</sup>; все чаще повторяет покаянные псалмы. Молитва святого Ефрема Сирина — самая им любимая и часто повторяемая — служит источником стихотворению *Отцы пустынники...* «Всех чаще мне она приходит на уста И падшего крепит неведомою силой», — признается он. Монастырь, увиденный на Казбеке, поэт сравнивает с «ковчегом»<sup>46</sup>, символом спасения (образом Церкви для христиан). От посюстороннего душа ищет прорыва к потустороннему: «Далекий возжеланный брег! Туда б, сказав *прости* ущелью, Подняться к вольной вышине; Туда б, в заоблачную келью, В соседстве *Бога* скрыться мне!..»<sup>47</sup>

Эта мечта о преобращении, полете от тесного «ущелья» к спасительному «ковчегу» приобретает в стихотворении *Странник* (1835) сотериологическое значение. Мицкевич, за ним Анненков (первый биограф Пушкина) и многие другие<sup>48</sup> — за исключением, конечно, критиков советского периода — считают его в высшей степени религиозным и лирическим, т. е. проливающим свет на духовную жизнь поэта. Английское сочинение Джона Буньяна, в стихотворном переложении Пушкина, окрашивается, как мне кажется, типично русским тяготением к странничеству и апокалиптическим духом, — чего не хочет признать Благой<sup>49</sup>. Это духовная

драма грешника, ищущего спасения, охваченного ужасом предсмертной тоски и трепетом перед Страшным Судом<sup>50</sup>. Тема бегства на сей раз не языческая, а чисто христианская. Покинуть Содом, прорваться к спасительному свету. Бежать! «Дабы скорей узреть — оставя те места, Спасенья верный путь и тесные врата».

И до чего этот побег напоминает уход Льва Толстого из Ясной Поляны! И куда же? — вот еще типично русская черта, сотериологический побег — в Оптину пустынь, монастырь Шармарино, наконец Астапово, где его ожидала смерть. Толстовское бегство содержит всю его религиозную трагедию<sup>51</sup>. Оно перекликается с пушкинской внутренней драмой и предчувствием близкой кончины, — что ощутимо в стихотворениях последнего периода<sup>52</sup>.

Но поэт выразил это со свойственным ему сдержанным аскетическим лиризмом<sup>53</sup>.

Однако в личных беседах с близкими друзьями проявлялось, особенно в самый последний период жизни, «высокое религиозное настроение», по словам Плетнева<sup>54</sup>.

#### Высшее преобразование

«Мне кажется, — пишет Мандельштам, — смерть художника не следует выключать из цепи его творческих достижений, а рассматривать как последнее заключительное звено»<sup>55</sup>.

Смерть поэта есть высший творческий акт его, высшее преобразование.

О преобразенном лике покойного свидетельствовали многие. Екатерина Андреевна Карамзина, пришедшая по зову поэта проститься с ним, писала сыну: «Я, уходя, осенила его издали крестом, он опять мне протянул руку и сказал тихо: “Перекрестите еще”»<sup>56</sup>. «Но что выражалось на его лице, — пишет Жуковский об усопшем, — я сказать словами не умею [...]. Какая-то важная, удивительная мысль на нем развивалась: что-то похожее на *видение*, на какое-то полное, глубоко удовлетворяющее *знание*»<sup>57</sup>. Стихотворное переложение этого письма Жуковского отцу поэта, как известно, оканчивается словами: «Что видишь?» Это и было «видение», однако не «мимолетное», а вечное, которого жаждала душа поэта-пророка.

В конечном итоге, можно согласиться с Бердяевым, который — после длительных противоречивых рассуждений о *Смысле творчества*, никогда не касающихся Пушкина, а исключительно in abstracto — пишет: «... Творчество и не языческое, и не христианское, оно — дальше»<sup>58</sup>. Это и показывает сложный путь Пушкина от душевных восторгов к духовному преображению, где язычество и христианство борются, сталкиваясь, а иногда и сливаясь. Но в конце концов его творчество — «дальше»! И поразителен путь его от мощной имманентности к тончайшей трансцендентности. Поразительна глубина, окрыленность, которая таится за обманчивыми легкостью и прозрачностью. «Ну, подымай же меня, пойдем, да выше, выше», — повторял он другу В.И. Далю на смертном одре<sup>59</sup>.

Так и в поэзии лирической шел он «выше, выше»... — все приближаясь к преображению.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Тут западные и восточные христианские традиции расходятся. В западном христианстве восторг — или даже экстаз, более интенсивная его степень — считается высшим духовным достижением. В Православии же преобразование есть высочайшая цель духовной жизни, а восторг воспринимается скорее как психологическое явление.

<sup>2</sup> Франк С.Л. О задачах познания Пушкина. *Белградский Пушкинский сборник*. Белград, 1937. С. 162 и 154.

<sup>3</sup> «Si nos peuples nouveaux sont chrétiens à la messe, Ils sont païens à l'opéra» (Voltaire, «Apologie de la Fable», *Romans et contes en vers et en prose*, P.: la Pochothèque, 1994. P. 485).

<sup>4</sup> В конце 1829 года. См.: Благой Д.Д. *Творческий путь Пушкина*, М.: Сов. писатель, 1967. С. 486.

<sup>5</sup> За пушкинским эпикуреизмом и донжуанством таилась оборотная их сторона: глубокая грусть, сознание трагичности человеческого бытия, обреченного на смерть; за эротическими страстями — трагизм «пустой красоты порока»: «Пустая красота порока/Блестит и нравится до срока» (1824, в отброшенной строфе IV главы *Евгения Онегина*). См.: Васильев Б.А. *Духовный путь Пушкина*, М., 1994. С. 52.

<sup>6</sup> Pomeau R. *La religion de Voltaire*. P., 1956. Cf. Guitton E. «Préface» à Voltaire, *Romans et contes en vers et en prose*, P., 1994. P. IX.

<sup>7</sup> В 1830 году, в статье *Опровержение на критики* Пушкин пишет: «Многое желал бы я уничтожить, как недостойное даже и моего дарования, каково бы оно ни было. Иное тяготеет, как упрек, на совести моей». Он прибавляет: «Простительно мне было написать [эти произведения] на девятнадцатом году, но непростительно признать публично в возрасте более зрелом и степенном». См.: Васильев Б.А. *Op. cit.* С. 66.

<sup>8</sup> См.: Sémon M. «Pouchkine: le fils prodigue transfiguré». *Revue des Etudes slaves*, t. LXVII, 1995/2-3. С. 337-351.

<sup>9</sup> См.: «Комментарии» Б.В. Томашевского к *Собранию стихотворений А.А. Дельвига* Л.: Библиотека поэта, Большая серия; 2-е изд. С. 341.

<sup>10</sup> «Все наводило сладкий некий страх Мне на сердце; и слезы вдохновения, При виде их, рождались на глазах [...] Пред ними сам себя я забывал; В груди младое сердце билось — холод Бежал по мне и кудри подымал». Тут нечто похожее на античное *mysterium fascinans*.

<sup>11</sup> Бердяев Н. *Смысл творчества*. Paris: YMCA-Press, 1991; переиздание (Москва, 1915). С. 267.

<sup>12</sup> «Могу ль на красоту взирать без умиленья...» *Каков я прежде был... 1828*.

<sup>13</sup> «Там друг невинных наслаждений Благословить бы небо мог...» *ЕО*, II, 1. То, что *благословляет* поэт-повествователь, Онегин просто не видит («*Деревня, где скучал Евгений...*»).

<sup>14</sup> «О боги мирные полей, дубрав и гор, Мой гений и стихи ваш любит разговор». 1825.

<sup>15</sup> «В гармонии соперник мой Был шум лесов, иль вихорь буйный, Иль иволги напев живой, Иль ночью моря гул глухой, Иль шепот речки тихо-струйной...» *Разговор книгопродавца с поэтом*. 1824.

<sup>16</sup> Пушкин, как известно, восхищался одновременно и псалмами Давида, и политеизмом Гомера. См. его письмо к Чаадаеву от 6 июля 1831 года.

<sup>17</sup> Гоголь Н.В. *Выбранные места из переписки с друзьями*. Гл. 31.

<sup>18</sup> Курсив мой, как и в дальнейших цитатах, кроме редких, указанных мной, исключений.

<sup>19</sup> *Кто, волны, вас остановил...* 1823, набросок к черновой первой главе *Евгения Онегина*. ПСС в 6-ти томах, М.-Л.: Academia, 1936. Т. I. С. 722. См. также: *Обвал* (1829), *Кавказ* и другие стихотворения. Эту тему экстаза бунта развивает М. Гершензон. См.: *Мудрость Пушкина*. М.: Книгоиздательство писателей в Москве, 1919 (reprint, Ardis, 1983).

<sup>20</sup> Стихотворение *Дар напрасный, дар случайный, Жизнь, зачем ты мне дана?* (1828) выражает метафизический бунт поэта. Нет в нем разрушительного экстаза, а, наоборот, остается лишь ущербность и онтологическое опус-

тошение: «Сердце пусто, празден ум, И томит меня тоскою Однозвучный жизни шум».

<sup>21</sup> *Мудрость Пушкина*. С. 26.

<sup>22</sup> Гершензон М. *Мудрость Пушкина*. С. 71-80; Васильев Б.А. *Духовный путь Пушкина*. С. 113.

<sup>23</sup> См.: Ouspensky L., Lossky V, *The meaning of icons*. Boston, 1969. С. 92.

<sup>24</sup> «Исполнились мои желания Творец Тебя мне ниспослал, тебя, моя Мадонна, Чистейшей прелести чистейший образец».

<sup>25</sup> Бердяев Н. *Смысл творчества*. С. 269.

<sup>26</sup> Цитата Ю.М. Лотмана. *Александр Сергеевич Пушкин*, Л.: Просвещение, 1983. С. 105.

<sup>27</sup> «Прошла любовь, явилась муза» (ЕО, I 59); «Бывало, милые предметы Мне снились, и душа моя Их образ тайный сохранила: Их после Муза оживила» (ЕО, I, 57)

<sup>28</sup> Близкий товарищ Пушкина, Кюхельбекер, пишет: «Поэт в своей VIII главе похож сам на Татьяну. Для лицейского его товарища, для человека, который с ним вырос и знает его наизусть, как я, везде заметно чувство, коим Пушкин переполнен, хотя он, подобно своей Татьяне, и не хочет, чтоб об этом чувстве знал свет» (цитата Ю.М. Лотмана. *Роман А.С. Пушкина Евгений Онегин. Комментарий*. Л.: Просвещение, 1983. С. 27.

<sup>29</sup> «Ребенком будучи, когда высоко Звучал орган в старинной церкви нашей, Я слушал и заслушивался — слезы Невольные и сладкие текли», и во втором монологе: «...Быть может, жизнь Мне принесет незапные дары; Быть может, посетит меня *восторг*. И творческая ночь, и вдохновенье».

<sup>30</sup> «Средь поэтического сна» (ЕО, VII, 3), «и снов задумчивой души» (ЕО, VI, 46) и т. д. Как известно, Пушкин говорил, что самые прекрасные стихи он — видел? слышал? — во сне, но не мог воспроизвести наяву.

<sup>31</sup> Поразительно, что стихам, описывающим восторг творческого акта и вдохновения, противоречат разные и опять-таки противоречивые высказывания Пушкина в критических, журнальных и автобиографических статьях и заметках. В статье *О вдохновении и восторге* (1824) (*Собрание сочинений в 6-ти томах*, т. VI, Berlin: Слово, 1922. С. 24) мы читаем: «Вдохновение есть расположение души к живейшему восприятию впечатлений и соображению понятий, следственно и объяснению оных. Вдохновение нужно в геометрии, как в поэзии». «*Восторг* исключает спокойствие — необходимое условие прекрасного. Восторг не предполагает силы ума, располагающего частями в отношении к целому. Восторг непродолжителен, непостоянен, следовательно, не в силах произвести истинное, великое совершенство». Пушкин считает, что необходим «постоянный труд, без коего нет истинно великого». Или еще: «Восторг есть напряженное состояние единого воображения. Вдохно-

вение может [быть] без восторга, а восторг без вдохновения [не существует]. (*Словарь языка Пушкина*, т. I, «восторг», с. 366).

<sup>32</sup> Благой Д., *Творческий путь Пушкина*, М.: Советский писатель, 1967. С. 208-209.

<sup>33</sup> Там же. Гл. VI. С. 177.

<sup>34</sup> Там же. Гл. VII. С. 196.

<sup>35</sup> Там же. С. 185. Ту же мысль выражает С.Л. Франк, но уже говоря о самом Пушкине («Религиозность Пушкина», *Путь*. 1933. № 40. С. 32), тогда как Н. Бердяев в *Смысле творчества* никогда не ссылается на Пушкина.

<sup>36</sup> «И призрак Бога, вдохновенье...» (*Разговор книгопродавца с поэтом*); «Тростник был оживлен божественным дыханьем И сердце наполнял святым очарованьем» (*Муза*, 1821).

<sup>37</sup> Федотов Г.П. О Святом Духе в природе и культуре. *Вопросы литературы*, 1990/2. С. 208.

<sup>38</sup> «...Все попытки [...] отыскать у [Пушкина] «миросозерцание», основанное на каком-либо *одном* принципе, заранее безнадежны» (Франк С.Л. «О задачах познания Пушкина». *Белградский Пушкинский сборник*. Београд, 1937. С. 175; курсив Франка).

<sup>39</sup> «Духовной жаждою томим...»

<sup>40</sup> Эти элементы есть уже в *Поэте*: «*тоскует он в забавах света*», «*на берега пустынных волн*».

<sup>41</sup> «Как труп, в пустыне я лежал... *Восстань пророк...*»

<sup>42</sup> Обряд Таинства Крещения, как известно, символизирует смерть и воскресение.

<sup>43</sup> Известно, что 1828 год был в жизни Пушкина переломным. См.: Васильев Б.А. *Op. cit.* С. 65.

<sup>44</sup> Мицкевич А. «Пушкин и литературное движение в России». *Живые страницы. Пушкин, Гоголь, Лермонтов, Белинский*, М.: 1972. С. 123-124.

<sup>45</sup> «Напрасно я бегу к Сионским высотам. Грех алчный гонится за мною по пятам» (1836).

<sup>46</sup> Некоторые образы и звуки, поразившие Пушкина во время его *Путешествия в Арзрум* (гл. 2-я; 1829), породили стихотворение *Монастырь на Казбеке*: «Солнце всходило. На ясном небе белела снеговая, двуглавая гора. Что за гора? спросил я, потягиваясь, и услышал в ответ: «это Арарат. Как сильно действие звуков! жадно глядел я на библейскую гору, видел ковчег, причаливший к ее вершине с надеждой обновления и жизни — и врана, и голубицу излетающих, символы казни и примирения...»

<sup>47</sup> *Монастырь на Казбеке* (20 сент. 1829 г.).

<sup>48</sup> См.: Васильев Б.А. *Op. cit.* С. 205 и след.; Сурат И.З. «Два сюжета поздней лирики Пушкина». *Московский пушкинист*, IV. М., 1997. С. 71.

<sup>49</sup> Благой Д. Джон Беньян, Пушкин и Лев Толстой. *От Кантемира до наших дней*. Т. I, М.: Худ. лит., 1972.

<sup>50</sup> «Я осужден на смерть и позван в суд загробный — И вот о чем крушусь: к суду я не готов, И суд меня страшит...» Тут почти гоголевский мотив.

<sup>51</sup> См. об этом: Sémon M. Tolstoï pèlerin». *Cahiers Tolstoï*, № VII (Autour d'Optino), P.: IES, 1993. С. 29-40.

<sup>52</sup> «Пора, мой друг, пора! Покоя сердце просит [...]. Давно, усталый раб, замыслил я побег В обитель дальнюю трудов и чистых нег». В какой-то мере, это желание побега, тиши и предсмертного успокоения («... и глядь — как раз — умрем») можно сопоставить с тем, что пишет жене Толстой: он объясняет ей, что уходит «из мирской жизни, чтобы жить в уединении и тиши последние дни своей жизни». (Толстая Александра. *Отец. Жизнь Льва Толстого*. New York: изд. им. Чехова, 1953. Т. 2. С. 391).

<sup>53</sup> В неоконченном стихотворении *Родник* 1835 года, свободном переложении поэмы Robert'a Southey (1774-1843), «Пушкин пророчески предсказал не только свою кончину, но и ту духовную атмосферу, в которой она произойдет», — пишет Б.А. Васильев (*Op. cit.* С. 58). «Чудный сон мне Бог послал [...]. В белой ризе предо мною Старец некий предстоял. И меня благословлял. Он сказал мне: "Будь покоен, Скоро, скоро удостоен Будешь царствия небес. Скоро странствию земному Твоему придет конец" [...] Сон отрадный, благовещный... [...] И страшуся, и надеюсь, Казни вечная страшуся... Милосердия надеюсь...» В этом «чудном сне» преобладает светлое умиротворение; страх побежден надеждой на милосердие.

<sup>54</sup> «Любимый со мною разговор его, за несколько недель до его смерти, все обращен был на слова "Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение" (цитата П.Б. Струве из *Переписки Грота с Плетневым* в статье «Дух и слово Пушкина». *Белградский Пушкинский сборник*. С. 268).

<sup>55</sup> Мандельштам О. Пушкин и Скрябин (Фрагменты). *Собрание сочинений в 2-х томах*. Т. 2, New York: Int. Language Literary Associates. С. 355.

<sup>56</sup> *Пушкин в письмах Карамзиных (1836-1837)*. М.-Л.: АН СССР. С. 166.

<sup>57</sup> Там же. С. 403.

<sup>58</sup> Бердяев Н. *Смысл творчества*. С. 273.

<sup>59</sup> Даль В.И. *Смерть А.С. Пушкина. Живые страницы*. С. 180.

## О. ЗУБОВА

### ВОСПОМИНАНИЯ О ПУГАЧЕВЕ

*Насколько нам известно, эти «воспоминания о Пугачеве» услышанные О. Zubовой от своей престарелой бабушки графини Шереметевой, никогда не печатались. Она нас вводит в тот мир устных преданий, которыми пользовался Пушкин в процессе работы над «Историей Пугачевского бунта» и «Капитанской дочкой».*

*Попутно они имеют касательство и к убийству Лермонтова, объясняя, почему у него было столь необычное отчество (Соломонович).*

*Графиня Шереметева, рожденная Мартынова, была родной сестрой Соломона Мартынова, вызвавшего Лермонтова на роковую для поэта дуэль.*

*Благодарим кн. Сергея Григорьевича Трубецкого, приславшего нам эти воспоминания из архива Петра Зубова.*

«Le marquis de Pougatcheff me donne des soucis», — писала Екатерина II Вольтеру или Гримму...

В действительности, смелый и вольный вождь взбунтовавшихся элементов народа, жёг и разрушал имения, убивал помещиков, не подчинялся никаким мерам, принятым против него, и был причиной многих бессонных ночей для великой самодержавной «Императрицы всея России».

Не стану излагать русским известную всем историю его жизни, деятельности и смерти, но расскажу случай в моей семье, происшедший в те смутные времена «Пугачевщины» и переданный устно мне моей бабушкой Шереметевой, когда мне было приблизительно всего двенадцать лет.

Она любила вспоминать события о прошлом; вижу еще перед собой ее умное, красивое лицо, темные волосы, несмотря на ее возраст, причесанные по-старинному с пробором посередине, ее худые изящные пальцы, когда она крутила папиросы, которые сама делала.

Она вспоминала о далеком прошлом, о событиях, давно ушедших в вечность и часто уже принадлежащих больше истории, чем

воспоминаниям современных людей. Ее единственной аудиторией была небольшая, но внимательная девочка, то есть — я. Иногда какой-нибудь эпизод был не по годам для меня, но я все-таки воспринимала его в тайные залежи моей памяти и, бывало, много лет спустя понимала весь существенный смысл давно произнесенных слов. Вот что я помню об ее рассказах о Пугачеве.

Ее дядя, Мартынов, был помещиком большого имения «Липяги», он был женат три раза и имел тридцать восемь детей, многие из них умерли младенцами, и я аккуратно сохраняла список их имен... Лидия I, Лидия II, Мария I, Мария II, Мария III — иногда пять, шесть раз повторялось то же самое имя, и это казалось мне чрезвычайно интересным... Его третья жена была на много лет моложе его старших детей, так что был оригинальный случай: в одной люльке лежали два младенца, — дядя и внук, — правильной сказать брат деда и его внук.

И вот в этой многочисленной, патриархальной семье, вдруг донеслась ужасающая весть о приближении Пугачева и его необузданных войск. В те времена события узнавались, когда больше не было времени принимать надлежащие меры против них. В доме случилась ужасная суеда и невыразимый переполох, тем более что меньше недели перед этим жена Мартынова родила сына. Напуганные, все кое-как собрались, и решили бежать из имения прямо в лес, а оттуда, вероятно, куда глаза глядят. Взяли с собой молодую мать, но оставили новорожденного ребенка с мамкой, и также, что было очень необдуманно, двух мальчиков от второй, умершей жены.

Одного из них звали Савва, другого не помню; — было им 4 и 6 лет. И вот неизбежное случилось. К вечеру того же дня, усталые, злые всадники подъехали к имению. Пугачев слез с коня, и первый вошел в дом, держа в руке хлыст, которым он нервно стал бить по всем сторонам, задевая мебель и картины. Преданные служащие уехали с господами, а остальные разбежались....

Нежеланного гостя встретила мамка с новорожденным ребенком на руках; за ней робко выглядывали оба мальчика, переодетые мужичками... Пугачев заорал: «Где помещик, а? убежал? ничего, догоним... да еще и красного петуха пустим ему в дом... выходи, баба!»

Она затряслась.

«А это что? — крикнул Пугачев, дергая ребенка за голову из ее рук. — барчонок, что-ли? давай его!»

«Не тронь! — закричала баба, — не тронь его! это мой “сопляк”!»

Тут бабушка останавливалась, кашляла и прибавляла, улыбаясь: «Этим скверным словом она спасла жизнь моего отца!... тот маленький ребенок был моим отцом! Понимаешь ли ты это?» Я, конечно, понимала, но все-таки казалось странным, что новорожденный был отцом этой очень старой женщины...

«А вот, — продолжала бабушка, — обоим мальчикам она не смогла помочь, и они погибли».

К ним пристали грубые, полупьяные люди: «Где сахар? где чай? где водка?» Испуганные, они наивно ответили: «Наша экономка уехала и взяла с собой ключи... мы ничего не знаем» — и стали между собой говорить по-французски...

«Ага! барчуки! — ну, хватайте волчат и пригвоздите к воротам» — приказал Пугачев.

Бедных детей схватили и рядышком к большим деревянным воротам пригвоздили, — а когда злодеи ушли, похоронили вместе в церкви прихода.

Лет 25 спустя до Петербурга донеслись странные слухи: в селе Липяги, в церкви, на могилах убитых детей совершались чудеса. Уж не святые ли они были? Приходили издалека и организовалось настоящее паломничество.

Приехал на место Архиерей, были вскрыты могилы и тела были найдены совершенно нетленными... Насколько я помню, по просьбе Святейшего Синода, их перевезли в семейный склеп — в город.

«А почему твоему отцу дали такое странное имя? — спрашиваю я. Бабушка смотрит на меня: «Странное, — но неожиданное. Напуганная мамка решила окрестить ребенка до возвращения родителей, пошла в церковь. «А как назвать его?» — спрашивает священник.

«А Бог весть! — отвечает баба, — почему я знаю!»

«По Святому и назовем — решил священник, — на сей день святой будет Соломон, царь, — так и назовем!»

Так и назвали.

«Но это не все, — продолжает бабушка, — с семьей убежала в лес сестра двух убитых мальчиков, шестнадцатилетняя дочь Мар-

тынова, — т. е. деда моего. Почему-то она не вернулась в Липяги — и была захвачена и задержана приверженцами Пугачева.

Стройная, высокая, она была замечательно красива, и в нее был безумно влюблен молодой корнет Мертваго.

Пугачев приказал ее повесить. Веревка была уже накручена вокруг ее шеи и ей стало ясно понятно что она должна погибнуть. От всего сердца она помолилась, и мысленно дала обет, что если невероятный случай ее спасет, она построит монастырь и будет монахиней всю жизнь...

Чудо свершилось...

Скамейку под ее ногами стали тянуть, и в эту самую трагическую минуту вдруг лихо и смело подскочил Мертваго с сотней храбрых всадников, рассеял пугачевские банды и увез с собой спасенную возлюбленную невесту.

Она вышла за него замуж — нельзя было иначе поступить, но через три года она овдовела и не забыла данное обещание; она построила в Нижнем Новгороде Новодевичий монастырь и была его первой молодой Игуменьей.

Помню, как бабушка вдруг замолчала, стала крутить папироску и, словно воскресив какое-то воспоминание, стала тихо смеяться.

«Когда я была еще очень маленькой девочкой, — продолжала она, — меня посылали по воскресеньям и праздникам в монастырь к тете Игуменье. Она не знала, как меня развлечь, и звала на помощь монастырский хор монашенок и послушниц — и все они вместе стояли и пели перед крошечным ребенком... вот почему мои детские, даже шалостные воспоминания, все тесно связаны со стройным, чудным рифмом церковного пения!»

Я молчу... что дальше будет... но бабушка качает головой и шепчет: «Это все было так давно! Так давно!»

Хотя мне только двенадцать лет, я смотрю на ее задумчивые, большие темно-синие глаза и наслаждаюсь сознанием, что они когда-то видели спасенную жертву легендарного Пугачева... «le marquis de Pougatcheff», как его называла Екатерина.

Теперь года прошли... волосы мои поседели и мне самой около 70-ти лет.

Вспоминаю былое, — воскрешаю далекое прошлое...

«Да, это было давно, — очень давно».

## СУДЬБЫ ЦЕРКВИ

П. ПРОЦЕНКО (Киев)

### МИФ ОБ ИСТИННОЙ ЦЕРКВИ

В уходящем веке в России была построена одна из изощреннейших человеконенавистнических систем, которая (можно лишь надеяться и верить) была в конце столетия обличена и преодолена. Кто же ее преодолел? Ни государство, ни культура, ни наука, ни, больно сказать, Церковь не смогли укрыть человека от разбушевавшегося зла. Выстояли и преодолели тьму отдельные люди, взращенные на Евангелии и внутренней (может быть, подчас и плохо осознаваемой) церковности. Среди них краеугольное место принадлежит тем, кого называли новомучениками и новыми исповедниками. Многие, если не большинство из них, принадлежали к движению «непоминающих», участники которого не могли согласиться с политикой церковного коллаборационизма, с раболепством перед кровавой атеистической властью. Стойкость «непоминающих» в страшные годы террора в каком-то смысле спасла честь русского православия.

Сейчас, в конце века, только начались попытки систематического научного изучения опыта новомучеников. Каждый шаг в этом направлении знаменует попытку преодолеть тяжелое наследие прошлого. Но именно поэтому изучение пройденного оказалось весьма непростым делом. И это тогда, когда — во всяком случае, на бумаге — отпали прежние цензурные и фискальные препоны, препятствовавшие исследовательской деятельности. Отчетливо вырисовываются новые преграды и партийные интересы, мешающие выявлению объективной картины. Прежде всего — лихорадка страстей. Надо соответствовать требованиям времени, подхватывать модную тему. Подоспели и прочие разнообразные интересы и расчеты. В результате мы часто наталкиваемся на весьма смут-

ные представления о феномене новомучеников и в специальной литературе и в журналистике. Постоянно происходит досадная и удручающая путаница понятий, цель которой вывести разговор о новомучениках в политическую плоскость, где собственно научное изучение предмета невозможно.

Таким явлением, ярко иллюстрирующим спекулятивное направление в одном из самых животрепещущих вопросов российской духовной жизни, стал выход в свет книги И. Осиповой, посвященной истории церковного сопротивления коммунизму<sup>1</sup>.

Но прежде чем перейти к разговору об этом издании, необходимо отметить те позиции, с которых автор данной статьи считает необходимым подходить к изучению фактов нашей недавней церковной истории периода коммунистических гонений.

Подавляющее число активных участников церковно-общественной жизни 20-40-х годов прошло через застенки советских карательных органов. Многие там и сложили свои головы. Вместе с ними, погибшими в одиночестве в чекистских подвалах и в ГУЛАГе, ушла тайна их жизни, их личного и церковного дела. Что дошло до нас? И из чего, собственно, состоит массив фактических данных о погибшей, гонимой Церкви? Перечислю главные составляющие: это личные свидетельства участников событий (мемуары, письменные сочинения их и их окружения); предание Церкви («устная история»); личные и государственные архивы; архивы спецслужб («дела» подследственных, информационные сводки ЧК-ОГПУ-НКВД-КГБ, рапорты заплечных дел мастеров и т. п.).

По понятным причинам (из-за работы репрессивной машины), первый пункт количественно незначителен. Новейшим преданием Церкви (периода гонений) практически почти никто не занимался. Поэтому с началом перестройки исследователи, как правило, сосредоточились на работе в архивах. С удовольствием (новый жанр!) стали цитировать в книгах выдержки из следственных протоколов. Однако это делают только те, кто имеет к ним доступ, ибо это право, подчеркнем, по-прежнему реализуется не в соответствии с демократическим законом, а по произвольному решению «органов».

<sup>1</sup> Осипова И.И. Сквозь огонь мучений и воду слез... Гонения на Истинно-Православную Церковь. По материалам следственных и лагерных дел заключенных. М., Серебряные нити. 1998. 432 с.: Илл. Тираж 1000 экз.

В специальной научной литературе<sup>2</sup> уже отмечался низкий уровень подобных работ, использующих материалы следственных дел. Материалы чекистских архивов заведомо фальсифицированы. Для того чтобы ввести их в научный оборот необходимо проделать огромную и кропотливую работу по систематизации следственно-чиновничьих штампов, содержащихся в них, и по вычленению того «личного элемента», в котором лишь только и могут содержаться крупинцы действительности. Эта задача требует длительного времени и больших усилий. Но атмосфера, воцарившаяся нынче в нашей общественной жизни, заражена лихорадкой: требуются результаты любой ценой и как можно быстрее, даже если в итоге родится научно недобросовестная книга. В результате, в исследованиях по новейшей истории Русской Православной Церкви мы можем видеть всплеск мифотворчества и конъюнктурщины.

Книга И. Осиповой посвящена гонениям на «Истинно-Православную Церковь» и целиком построена, как значится уже на титульном листе, на материалах следственных и лагерных дел заключенных. На первых же страницах мы сталкиваемся с характерным пассажем, вполне очерчивающим «научную» концепцию автора и повторяющимся на протяжении чуть ли не всей работы (исследованию темы посвящено, собственно, около половины четырехсотстраничного тома). Для того чтобы дело было понятней, сделаю краткое предупреждение. Коммунисты очень просто представляли течение истории: человечество развивается в результате классовой борьбы, классовая же борьба велась «от Адама». Поэтому, придя к власти, большевики, не мудрствуя лукаво, изображали исторический процесс в виде борьбы двух непримиримых лагерей: тех, кто боролся за «передовое учение», и тех, кто ему сопротивлялся. Неудивительно, что карательные органы с первых мгновений своего существования стали применять эту ублюдочную схему в своей специфической работе. Подследственных обвиняли не просто в конкретных деяниях, а непременно возводили «родословную» их контрреволюционной деятельности к семнадцатому году, а то и ко времени первой русской

<sup>2</sup> Например, в статьях архивиста С. Белокопя, чуть ли не единственного специалиста, озаботившегося выработкой методологического подхода в отношении «писаний», составленных в пыточных застенках.

революции; или же, пользуясь генеалогическими и сословными выкладками, изображали враждебную сущность арестованного «от начала бытия», т. е. от испорченных классово-принадлежностью ген. Таким нетривиальным образом пролетарская юриспруденция косвенно оправдывала идеологические постулаты о неизбежности красного террора.

Пытаясь описать истоки «Истинно-Православной Церкви» (в дальнейшем ИПЦ), Осипова пишет, что это движение зародилось еще при патриархе Тихоне. Подтверждение такому умозаключению она находит в обвинительных актах позднейшего времени, предъявленных чекистами тем, кого они в своих застенках разоблачали в «церковно-монархическом» (а позже и «фашистском») заговоре против советской власти. Она приводит слова чекистов из дела философа Лосева (1929-1930): «...борьба против Соввласти со стороны православной Церкви с начала Октябрьской революции... нашла свое отражение и на деятельности церковного Собора 1917-1918 гг.» (с. 10).

Можно понять палачей, старающихся лучшим образом состряпать побольше расстрельных приговоров, но нельзя понять современного автора, кладущего подобные аргументы в основу своих концепций. Конечно, участники Собора были не согласны с теорией и практикой большевиков, пытались морально противодействовать их материалистической философии и практике насилия, но они с властью не боролись: патриарх Тихон даже отказался благословить Белое движение. Чуть ниже Осипова приводит данные из отчета ГПУ за 1925 год, из которого следует, что коммунисты наметили 46 агентурных разработок, одна из последних называлась размашисто: «Шпионская организация церковников». Так можно ли эти чекистские фантазмагии выдавать за реальность?

При этом историю термина «ИПЦ» Осипова не выясняет. Она не обращается к имеющимся работам историков, изучавшим феномен «ИПЦ» (и у советских авторов в 60-70-е годы можно найти любопытные данные и соображения: статьи А.И. Клибанова, А.И. Демьянова, Л.Н. Митрохина и т. д.), а без уточнения того, что же следует понимать под этим обозначением, невозможно оценивать и достоверность чекистских построений на тему «истинного православия». Достаточно сказать, что у исследователей нет согласия даже в том, когда

возникло движение «истинных». Одни считают, что с начала двадцатых годов, другие — тридцатых, третьи относят его к сороковым годам. Характер и размах движения до сих пор не описан. Впрочем, Осиповой все это и неинтересно, ей важно другое: показать, что те, кто не признал печально известную Декларацию митрополита Сергия («непоминающие»), представляли из себя сплоченную всероссийскую организацию. И в этом пункте ее желание парадоксально совпало с намерениями чекистов. Потому-то в материалах состряпанных ими дел и содержится множество сакральных следственных формул, долженствующих подтверждать наличие в стране разветвленной подпольной сети, состоящей из церковников.

Между тем с достаточной уверенностью можно отметить, что церковного образования под названием «ИПЦ» в России не было, оно существовало только на бумаге у следователей. Считается, что термин «Истинно-Православная Церковь» ввел митрополит Иосиф (Петровых), хотя само понятие «истинная вера», «истинное православие» встречалось издавна, употребляясь искателями и ревнителями Святой Руси.

Характерно, что столь важный свидетель эпохи, как протоиерей Михаил Польский, в своей знаменитой книге «Новые мученики российские» ни разу не упоминает об «ИПЦ». Православных, порвавших общение с митрополитом Сергием, он называет «тайноцерковниками», последователями «старо-тихоновского православного направления», принадлежащими к тайной Церкви. Под таковыми он имел в виду, конечно, ушедших в «катакомбы» (и этот термин употреблял).

В «катакомбы» ушла немалая часть духовенства и мирян в основном только после 1927 года, когда на свет появилась Декларация митр. Сергия о необходимости лояльности верующих к советской власти (краткое упоминание историка Шкаровского М.В. о возникновении «катакомб» после 1922 г. можно назвать лишь гипотезой). На первых же страницах своего труда Осипова заявляет о намерении на материалах следственных и личных дел заключенных проследить историю гонений на духовенство и мирян «ИПЦ». Тем самым она невольно поддерживает терминологию чекистов. Казалось бы, не все ли равно, как называть явление: «непоминающими», «катакомбниками» или «истинно-православными»? Но речь идет не о игре слов, а о вер-

ном понимании характера данного события. «ИПЦ» (в версии чекистов) — это организация, и Осипова стоит на той же точке зрения: тайная, «разветвленная» по всей стране организация церковников существовала. Она, в частности, пишет: «В дальнейшем следствием **вполне обоснованно был доказан** (подчеркнуто нами. — П. П.) факт обращения представителей «идеологического центра» в Москве к «оппозиционному» духовенству Ленинграда...» (с. 33). И это при том, что только специфическое сознание палачей могло обнаружить мифический «идеологический центр» там, где он не существовал<sup>3</sup>.

Исторический факт, что движение оппозиционных митрополиту Сергию духовенства и мирян охватывало большинство епархий, **но не было организационно оформлено**. Его движущей силой было внутреннее сознание и совесть верующих, это было движение в каком-то смысле глубоко личное и приватное. В этом была и его сила и слабость. Церковные деятели (как и светские) оказались неспособными к организационному противодействию коммунистическим партийным силам. Причины тому были разные, прежде всего — это расплата за грехи изоляционизма и консисторского бюрократизма. Ведь если бы в стране зародилась и существовала мощная подпольная Церковь («ИПЦ»), как это интерпретировали чекисты и Осипова, то наша история пошла бы другими путями<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Или вот схожий поворот «исследовательской» мысли: «В дальнейшем на допросах обвиняемые **вынуждены будут «признать»** (подчеркнуто мной. — П. П.), что неразрывно с задачей независимости церковной жизни от политики митр. Сергия — борьба с советской властью в разных формах — активных или пассивных, тоже входила в задачу «Иосифлянской» организации». Подобная «перевернутая» логика, когда принимаются всерьез признания обвиняемых, выбитые чекистами или же просто впечатанные в протокол лубянскими стенографистками, становится в чести в определенном роде современных изданиях. И вот уже признания Бухарина на процессе «правотроцкистского блока» рассматриваются как реальные. Об этом см. статью О. Лациса «Торговля историей затевается ради мелкой прибыли, но кончается большими потерями» (Новые Известия, 15 июля 1998. С. 5).

<sup>4</sup> Интересно мнение Солженицына о «катакомбной» Церкви в СССР, высказанное им еще в 1974 году в письме к Третьему собору РПЦ: «Заблуждение — выводить из таких случаев [из факта существования отдельных подпольных общин. — Прим. П.П.] существование тайной церковной организации как «всероссийского явления»». (Солженицын А.И. Публицистика: В 3 т. Т. 1. Ярославль, 1995. С. 203).

Впрочем, Осипова не изучает факты, а их просто сообщает, составляя ассорти из случайных фраз, имен, весей и дат своих загадочных и толком не описанных (точнее, описанных нарочито туманно) источников. Оказывается, сообщает она, с 9 марта по 8 августа 1928 года в поработанной большевиками России состоялся тайный Собор, в котором участвовало свыше 70 архиереев и который в «ИПЦ» был признан «Поместным Собором» и получил название «Кочующего» (с. 16). Собор проходил с перерывами, в четыре этапа, в разных местностях. На нем были приняты важнейшие «каноны», основополагающие для «будущей нелегальной деятельности ИПЦ» (с. 20). В частности, участники Собора провозгласили анафему не только митрополиту Сергию (Страгородскому), но и всем «сергиевцам» (с. 18). И, конечно, не забыли анафематствовать советскую власть (с. 18-19), прославить царскую семью (с. 19) и т. п.

У всех, кто хотя бы несколько времени и усилий потратил на изучение новейшей истории Российской Церкви, содержание и стилистика упомянутых «канонов» вызовет оторопь. Для участников тогдашних событий от митрополита Кирилла (Смирнова) и архиепископа Андрея (Ухтомского) до архиепископа Феодора (Поздеевского) анафематствование сторонников митр. Сергия было делом невозможным, ибо они никогда не занимали начетнической позиции в вопросах церковной жизни. Митрополит Кирилл писал, что в случае крайней нужды он перед смертью готов причаститься у священника сергианской ориентации, а архиепископ Феодор, как приводит в биографической справке хотя бы та же Осипова, был в «скрытой оппозиции» к митр. Сергию, а иными словами, долго, несколько лет, колебался в выборе позиции. (Впрочем, читаем тут же в примечании, увидев позицию митрополита Кирилла, «устроители Собора» его больше на свои «заседания» не приглашали). Церковные люди той эпохи даже во сне вели себя в отношении советской власти чрезвычайно осторожно. Стоит вспомнить о знаменитом письме Соловецких епископов, в котором они глубоко искренне заявляют о своей политической лояльности. Поэтому анафематствовать власть для церковных оппозиционеров было шагом столь же нелепым, сколь и **про-вокационным**.

С удивлением читаем в рецензируемой книге, что из 72 участников «Кочующего собора» 34 не участвовали в нем непосредственно, а через доверенных лиц! Причем из этих последних 20 имен стоит под вопросом (сие означает, что имена могли напутать). Узнаем далее, что для «конспирации» в эпоху тотальной слежки «Собор» несколько раз переезжал с места на место, а по важнейшим его деяниям почти половина его состава давала свои ответы не непосредственно, а через еще иных лиц, «связников». Конечно, такое возможно лишь в самом фантастическом и «легендарном» подполье.

Чем же подтверждает Осипова тот факт, что «Собор» действительно был в природе? Как явствует из ее текста, лично она материалы его не видела, а приводит их в описании некоего «катакомбного» «архиепископа Амвросия (графа фон Сиверса)», чья соответствующая статья опубликована в газете «Русское Православие», изданной в Петербурге в 1997 г. Она также ссылается на то, что материалы этого «Собора» «просмотрены» в ноябре 1995 г. епископом (также «катакомбным») Евагрием (Дрентельном). (Кстати, в конце книги, опять-таки мимоходом, она сообщает, что этот епископ Евагрий был убит в 1997 г.). Она ссылается (и в главе, посвященной Собору, и на протяжении всей книги) также на некий Новоселовский архив (причем он существует в нескольких ипостасях: I Новоселовский архив, II, III), который она также не видела и который был исследован убитым епископом Евагрием (с. 9). Несомненно, подобный фундамент является лучшим основанием для любых, пусть и самых головокружительных и скандальных, утверждений. Проверить-то их невозможно.

Неудивительно, что при чтении книги Осиповой возникает множество серьезных вопросов и недоумений, часть из которых она перечисляет: «Например, почему во время обысков при массовых арестах истинно-православных в руки чекистов не попала ни одна копия или парафраз канонов Собора?.. Почему при таком большом числе участников Собора чекистам не стало известно о прошедшем Соборе?.. Почему в архиве епископа Марка, изъятом при обыске на квартире Лосевых, не обнаружены документы Собора? Возможно ли, чтобы в местах проведения заседаний Собора не оказалось ни одного, хотя бы случайного, свидетеля, донесшего тогда или позже в органы о

появлении там известных архиереев?..» (с. 21). Иными словами, о факте проведения «Собора» молчат все источники и все ученые. Причину этого Осипова объясняет с восхитительной непосредственностью (с. 21-22). Оказывается, участники события были очень осторожные, опытные в конспирации люди, а чекисты, проворонив «Собор», в дальнейшем сознательно умалчивали о его существовании.

Но вот автор этих строк обнаружил среди участников «Собора» епископа Варнаву (Беляева). И сразу почувствовал твердую почву под ногами. Но не оттого, что в отношении его Осипова приводит какие-то достоверные данные, нет, это те же, прямо скажем, небылицы, что всюду рассеяны по страницам ее «исследования». Просто биографией епископа Варнавы я занимаюсь 15 лет, являюсь хранителем его архива, публикатором его произведений и т. п. И поэтому могу точно оценить все, что о нем написано.

Здесь нужно сказать еще об одном важнейшем условии для тех, кто изучает новейшую историю РПЦ, тем более, когда делает это по одним следственным делам. Для того чтобы не соскользнуть в болото домыслов, необходимо серьезно и полно знать биографию и личность подследственного (или хотя бы характерные настроения круга лиц, охваченного «делом», и т. п.).

Так вот, по Осиповой, епископ Варнава принадлежал к «достаточно большой группе епископов, как будто вполне согласившихся с текстами антисергианских канонов, но отказавшихся их подписать» (с. 18). Позже он подпись все же поставил. На «Соборе» он, однако, не присутствовал, участвуя в нем через некоего монаха Корнилия (впрочем, в имени «связника», как анекдотично, словно в детективе, называет его Осипова, последняя не уверена: с. 230).

Итак, время действия — март-август 1928 г. Место действия — Сызрань, Елец, деревня под Вышним Волочком (надо полагать, вольготно жилось православным в год, когда уже сворачивался НЭП, если в деревне мог заседать Собор и, значит, могло появиться большое количество людей!).

Но именно в этом году епископ и его маленькая паства были всецело заняты переездом в Среднюю Азию. В Нижнем Новгороде епископ находился под постоянным негласным надзором и поэтому с конца 1922 г. фактически жил в затво-

ре, в 1928 г., никуда не заезжая, прямоком уехал в Кзыл-Орду. В его окружении никогда не было монаха Корнилия. Это следует и из свидетельств знавших Владыку людей, которые были мной в свое время опрошены, и из его архива. Ближайший же его ученик, иеромонах Киприан (Нелидов), в 1928 г. получил назначение на приход в Кзыл-Орде. Причем назначение это дал ему митрополит Сергей<sup>5</sup>. Этому не стоит удивляться, ибо позиции епископа Варнавы по многим вопросам были парадоксальны, ведь и сам Владыка не игры ради был юродивым. Осипова утверждает, что под «догматами» «Кочующего собора» против имени епископа Варнавы стоит пометка: «Согласен, но подписать отказался», а позже якобы он подпись поставил (опять-таки не самолично, а через «доверенное лицо»). Это чистая мифология, потому что в отношении того же митрополита Сергия у него была гибкая и неформальная позиция, так что несколько его духовных детей причащались в сергианских храмах (чему в первой половине тридцатых годов удивлялся архиеп. Феодор (Поздеевский)). Не мог епископ присоединиться и к осуждению Московского Собора 1666-1667 гг., ополчившегося на старообрядцев, ибо Владыка не принадлежал к апологетам старообрядчества... Несусветицу легко изобрести, раскрывать же некомпетентность требует серьезной работы и места, всегда ограниченного рамками статьи. Думается, не случайно (и как бы в соответствии с известной русской пословицей) в книге под снимком епископа Варнавы стоит подпись: «архиепископ Варлаам (Ряшенцев)»!

И с внутренней стороны работа Осиповой является собранием путанных, часто просто измышленных сведений и авторских домыслов. Взять хотя бы тот же словник «арестованных по групповым делам ИПЦ», помещенный в конце книги. Никаких пояснений к нему не имеется. На основании чего он составлен? На основании следственных дел? Но тогда там не может быть указано, что епископ Варнава умер в 1963 г. в Киеве. (В словарной статье, ему посвященной, содержится, кстати, целый ряд грубых ошибок). А, может быть, он составлен по материалам мифического Новоселовского архива? Ясно

<sup>5</sup> Об этом мой очерк «По дороге в Небесный Иерусалим» в: Еп. Варнава (Беляев). Преп. Синклитикия Александрийская, или малая аскетика. Н. Новгород, 1997. С. 108-109.

одно: составлял его человек, не сведущий не только в русской церковной истории 20 столетия, но и в церковном укладе. Под графой «протоиереи и священники» помещена справка о «Голубеве Гермогене Степановиче», который родился... в семье архимандрита. Возмужав и окончив Киевскую Духовную Академию, он становится священником и... настоятелем «Лаврского братства» в с. Китаево. Конечно, речь идет об архимандрите Ермогене (Голубеве), родившемся в семье профессора Киевской Духовной Академии и в юном возрасте принявшем монашество. В начале 20-х годов он стал самым молодым настоятелем Лавры, а после войны знаменитым архиепископом, в годы хрущевских гонений поднявшим голос в защиту Церкви.

Можно было бы бесконечно перечислять нелепости, неувязки, домыслы, искажения действительных фактов, которыми пересыпаны страницы книги. В газетной статье это сделать невозможно, но нельзя не отметить такую деталь. Осипова никогда не указывает на характер поведения подследственных, как это рисуется на страницах их «дел». Постоянно упоминая легендарного «непоминающего» архиеп. Феодора (Поздеевского), она не отмечает, что, судя по чекистским материалам, он был сломлен (несомненно, этот факт «дела» нуждается в тщательном анализе, но не сказать об этом нельзя). Когда же вдруг на страницах книги всплывает имя «сергианского» священника Алексея Воробьева, о нем не говорится вообще ничего и, в частности, о том, что он виновным себя не признал и был расстрелян. (Так вышло, что судьбой этого скромного священника я занимался специально. А о том, как это имя попало в поле зрения Осиповой, стоило бы рассказать отдельно).

Михаила Новоселова, известного деятеля Серебряного века и церковного апологета, Осипова называет епископом Марком, приводя данные о его тайной хиротонии еще в 1923 г. Да, слухи о его епископстве ходили давно в церковных кругах, однако такие же слухи ходили о том, что архиеп. Феодор (Поздеевский) дожил до глубокой старости и умер уже после войны на свободе. В действительности же он был расстрелян в 1937 году. Публикатор Новоселовских писем и исследователь его биографии Е.С. Полищук пишет: «Помимо точно документированных материалов... имеются еще многочисленные сви-

детельства в форме устного предания. Такие сведения ныне широко распространены в недрах так называемой «катакомбной Церкви», где М.А. Новоселов почитается как... еп. Марк... Однако какие-либо документы, удостоверяющие эти факты, в настоящее время неизвестны»<sup>6</sup>. То же самое можно повторить и сейчас.

Все материалы противоположного характера берутся из единственного источника: сообщений уже упомянутого «катакомбного епископа» Амвросия (графа фон Сиверса). В «подпольной» газетке «Русское православие» (№ 3, 1997) именно этот «епископ» публикует информацию, по его словам, «всемирного масштаба» о «Кочующем соборе», епископстве Новоселова, присоединении к собору еп. Варнавы (Беляева) и т.п. Поскольку эту публикацию Осипова кладет в основание своих построений, претендующих на серьезное внимание, следует отметить странные особенности самого «Русского православия». Газетку украшает модифицированная эмблема свастики (характерно смахивающая на те, что во множестве рассыпаны на страницах столь же «подпольных» красно-коричневых изданий), а в редакционном обращении указывается два взаимоисключающих факта: газета, являющаяся «единственным нелегальным печатным органом катакомбной Церкви», имеет вполне легальный почтовый адрес в Петербурге.

Под стать этому и описания, данные Сиверсом, мифических «Новоселовских архивов», способные вызвать лишь недоверие. А отрывки из «стенограмм заседаний Кочующего собора», пожалуй, могут пригодиться и для юмориста Жванецкого. Зная, к примеру, язык Новоселова и его облик, можно только подивиться тому, как он «опростился», принимая участие в настоящих мужицких перебранках. Стоит сравнить язык реального Поместного Собора 1917-1918 гг. с языком мифического «Кочующего», постановившего: «сергиевского постановления клир является простыми мужиками». Подобным образом не мог ни говорить, ни мыслить ни один из участников тогдашнего церковно-оппозиционного движения. Но зато узнается кликушеский язык русского языческого (дионисийско-

<sup>6</sup> Полищук Е.С. М.А. Новоселов и его «Письма к друзьям»// Новоселов М.А. Письма к друзьям. М., 1994. С. 11.

го по существу) сектанства, на свой манер старавшегося стилизоваться под «серьезную» Церковь»<sup>7</sup>.

Итак, вышла в свет «толстая» книга, направленная на фальсификацию русской церковной истории, важнейшей ее линии — движения «непоминающих». Но какой в этом смысл? Только ли некомпетентность или непонятные амбиции двигали автором?

Несколько тенденций очевидны. Книга Осиповой является апологией «катакомбной Церкви». (Последние четыре главы посвящены апологетическому описанию бесчисленных «соборов» «катакомбников», их деяниям вплоть до недавних дней). Не той, которую (по аналогии с древностью) называли так православные христиане России эпохи гонений на веру, но современных авантюристов, присвоивших себе это высокое название и не менее высокие титулы.

Автор этой статьи еще в советское время, в конце 70-х гг., в поисках Святой Руси познакомился с некоторыми представителями когда-то славных общин «непоминающих». Это не была организация и никто никогда из них не слышал о «катакомбных соборах» и не руководствовался их «канонами». После 1991 г. почти все «непоминающие» (те, кто дожил) открыто перешли в приходы РПЦ в России. Не случайно второй тенденцией рецензируемой книги является огульная критика Зарубежной Церкви в сближении ее с Московской Патриархией. И, в частности, в том, что один из ее епископов, Лазарь (Журбенко), является якобы провокатором КГБ (с. 182). Как бы ни относиться к РПЦ, к церковной политике, проводимой ею в отношении России, и к самому епископу Лазарю, очевидно, что автор книги обливает их бездоказательной грязью.

<sup>7</sup> С удивлением обнаруживаем, что в томе переписки о Павла Флоренского и Новоселова, изданном в этом году под общей редакцией игумена Андроника (Трубачева), содержится краткая статья все того же «еп. Амвросия», в которой вновь голословно утверждается о епископстве Новоселова, а в комментариях использованы сомнительные факты из «истории ИПЦ», сообщенные им же. Но в том же томе помещены подлинные письма Ахмета Исхана, сидевшего в Ярославской тюрьме вместе с Новоселовым. На вопрос, поставленный о Сергием Булгаковым, принял ли Новоселов священный сан, Исхан прямо ответил, что Новоселов остался мирянином. См.: Архив свящ. Павла Флоренского. Вып. 2. Переписка с М.А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 256.

Третья тенденция книги состоит в том, чтобы внести хаос в только что нарождающуюся современную церковно-историческую науку. Ведь И.И. Осипова одна из тех «избранных», кто имел доступ в архивы КГБ-ФСБ. И значит под этим предлогом можно ведрами лить небылицы, изображая наличие в стране великой «катакомбной Церкви» со сплоченной организацией, канонами, дисциплиной и т. п. фальшью. Есть от чего прийти в отчаяние и ученым и простым верующим: ведь в жизни всего перечисленного и следа не найдешь. (А сама тема «непоминающих» становится скандально политизированной).

Кстати, вот что еще в перестройку говорили функционеры КГБ о тех, кого они допускают в свои архивы: «Мы помогаем тогда, когда это в интересах КГБ и державы» (Аргументы и факты, 1991, № 12). Положение исследователей, пытающихся получить возможность изучать наше недавнее прошлое (однако уже и более чем полувековой давности) по материалам архивов российских спецслужб, незавидное. Их работу в архивах по-прежнему негласно регламентируют: одним можно работать в них, другим нельзя. И те, кто должен был бы поднять во всеуслышание эту проблему, почему-то молчат. Молчит общество «Мемориал». И не поэтому ли руководителя его научных программ А.Б. Рогинского «особенно» благодарит Осипова в своем предисловии? В такой обстановке умалчивания ее мифотворчество может быть и востребовано, глядишь и переведут книгу любопытные иностранцы. А как же, в ней содержатся документы «из секретных архивов»!

Впрочем, попытки фальсифицировать историю русского православия 20 столетия происходят постоянно и исходят из разных кругов, также как не прекращаются усилия иных ретивых окологерцковских «издателей» наложить «вето» на саму тему «непоминающих» или же погреть на ней руки. Нашему обществу важно узнать опыт Российской Церкви, прошедшей через гонения. Но для изучения материалов, хранящихся в архивах карательных ведомств, необходима научная трезвость, свобода от идеологических клише и мифологических схем.

Дмитрий ПОСПЕЛОВСКИЙ

## ХРИСТИАНСКИЙ ПАТРИОТИЗМ И МРАКОБЕСЫ ОТ ПРАВОСЛАВИЯ

Случайно попала в руки газетенка неизвестной периодичности, *Десница*, орган союза «Христианское возрождение». Газета, правда, старая, № 5 за 1997 год, но материал, который заставил нас взяться за перо, слишком злободневен сегодня, в нем затронуты и искажены такие животрепещущие и бессрочные темы, как Церковь и русский национализм, что пройти мимо них никак нельзя и даты тут имеют мало значения. Речь идет о собеседовании на эти темы между Владимиром Николаевичем Осиповым, председателем общества «Христианское возрождение», редактором *Десницы*, и Николаем Лысенко, председателем «Национально-республиканской партии», тогда только что выпущенным из тюрьмы, где провел полтора года по подозрению в устройстве взрыва в собственном кабинете. Вина не была доказана. О Лысенко у автора этой статьи есть собственное мнение, сложившееся от личной с ним встречи и спора еще на заре перестройки. Этого мы коснемся позднее.

Для начала следует сказать несколько слов о гораздо более значительной личности в упомянутом собеседовании — Владимире Николаевиче Осипове, который прошел большой путь идейных поисков и смены идейных вех. Смерть Сталина застаёт его убежденным сталинцем. В 1959 году он — комсомолец и студент истфака МГУ — изгоняется и из комсомола, и из университета за публичный протест против ареста своего однокурника. Еще в 1958 году он совместно с Эдуардом Кузнецовым — будущим деятелем еврейского эмиграционного движения и руководителем ленинградского «самолетного» дела — организывает чтения у памятника Маяковского, которые вскоре приобретают характер мировоззренческих диспутов, за что оба получают по семь лет лагерей. В лагере Осипов стал православным христианином<sup>1</sup>. В 1971 он начинает

<sup>1</sup> Как он метко пишет о своих воспоминаниях (с. 131): «Недаром концлагерь официально называется исправительно-трудовой колонией. Приходят

выпуск «толстого» славянофильского самиздатского журнала *Вече*, из редакции которого выходит после 10-го номера, будучи несогласным с чрезмерной заостренностью антисемитских статей других членов редакции. Интересно, что к новому сроку его привело редактирование более почвеннического и менее политического журнала *Земля* — после второго номера он и получил свой новый, 8-летний срок в конце 1974 года по статье 70-й — уже как «рецидивист». Еврей Хейфец, сидевший за участие в самиздатском выпуске трехтомника поэта Иосифа Бродского, называет Осипова «самым стоящим человеком... на зоне». Осипов говаривал, что его противодействие антисемитизму в *Вече* вызвало такую травлю со стороны членов его «партии», что судебное следствие показалось ему облегчением. Тем не менее перед властями он «взял всю тяжесть ответственности» на себя и так не потянул за собой в лагерь никого<sup>2</sup>.

Надо заметить, что если самиздат 60-х годов — это, в основном, борьба за права человека, за соблюдение советской властью собственной конституции, то 70-е годы отмечены ростом теоретических и мировоззренческих работ — хотя это не отменяло и не уменьшило публикаций непосредственно правозащитного характера. Начали появляться проекты программ построения постсоветского общества, анализы советского общества и его проблем, работы исторического и богословского профиля. В области национально-патриотического творчества самыми значительными явлениями были, с одной стороны, альманах *Вече*, который Осипов пытался удержать в рамках открытого форума почвеннических идей, а позднее и еще более умеренная *Земля*, а с другой — броский и крайний манифест нацистско-расистского профиля — *Слово нации*, которое мы тогда называли словом НАЦИ (т. е. нацистов)<sup>3</sup>. Оно тогда у нас, зарубежных русских патриотов, с болью и надеж-

атеистами, уходят христианами». См.: его Площадь Маяковского, статья 70-я. *Грани*, № 80. С. 107-162. Франкфурт/Майн, 1971. Также: Dimitry Pospelovsky. *The Resurgence of Russian Nationalism in Samizdat. Survey*. London, 1973. Vol. 19, № 1 (86). P. 51-74.

<sup>2</sup> Хейфец. Место и время. Франция: «Третья волна», 1978. С. 135-136.

<sup>3</sup> Поспеловский Д. Слово нации или слово наци? (Резюме и анализ одного спорного документа Самиздата). *Бюллетень Радио-Свобода*, 288/71. 28 сентября 1971 года. С. 1-12.

дой следивших за всем, что происходит на Родине, вызвало впервые серьезную тревогу за посткоммунистическое будущее России. Впервые закралось опасение: а что если большевикам удалось настолько привить народу тоталитарное мышление, что падение коммунизма может трансформироваться всего лишь в метаморфозу коммунистического тоталитаризма в нацистский тоталитаризм? Тогда, в английском научном журнале с целью убедить в том западных советологов, мы писали, что подлинное национальное мышление в России ничего общего не имеет с нацизмом и фашизмом, мы подчеркивали решительную разницу между нацистским *Словом нации* и осиповским *Вече*, в котором если и появлялись статьи фашистского и расистского характера<sup>4</sup>, то с редакторской оговоркой о несогласии с мнением автора. Мы указывали, что такие самиздатские публикации, как *Хроника текущих событий* и прочие правозащитные и даже большинство программных документов самиздата были русскоязычными, представлявшими многонациональную совокупность СССР, в то время как украинский, балтийские и прочие местные самиздатские работы были голосом соответствующих наций, и что поэтому национальный российский голос в самиздате следует приветствовать и к нему надо прислушиваться<sup>5</sup>.

Казалось бы, у Осипова биография безупречная, перед этим человеком, его страданиями и его честностью можно только преклоняться. Однако, к сожалению, нынешнее национал-обесие не обошло и его. Учитывая прошлое этого достойного человека, трудно поверить в достоверность информации о какой-либо связи Осипова с отвратительной нацистской газеткой 1991 года *Русское воскресение*, выходившей с портретами Гитлера и цитатами из «Mein Kampf» и с кощунственным изображением восьмиконечного креста рядом со свастикой, тем более что в перечне членов ее редколлегии имени Осипова не было.

Но вот по вопросам Церкви и российского государства выступления Осипова в постсоветский период становятся весьма спорными и даже невежественными. Его увлечение идеями са-

<sup>4</sup> Например, Антонова М.: Учение славянофилов — высший взлет народного самосознания в России в доленинский период. *Вече*, № 1—3.

<sup>5</sup> Russian Nationalism in Samizdat. С. 56-69 и пр.

модернизация и идеализация ее ведет Осипова к смешению приоритетов. Перекликаясь с председателем Высшего Монархического Совета 1920-х гг. Крупенским, Осипов заявлял, что Собор 1917-18 гг. недействителен, так как проходил в условиях революционного возбуждения и полевения. Кстати, Крупенский в 1921 году «обосновывал» недействительность Собора и даже избрания Патриарха Тихона еще и тем, что он не был созван императором. Не уверен, приводил ли Осипов и этот аргумент. Как бы то ни было, но оба высказывания говорят о невежестве, незнании ни древней, ни новейшей истории Церкви. Наш крупнейший историк Вселенских Соборов, В. В. Болотов, указывает, что никакой необходимости присутствия императоров на Соборах не было и, например, на II Вселенском Соборе 381 года «не присутствовал ни император, ни его представители», что соответствовало и инструкции папы Либерия: «Если император хочет церковного мира, то пусть соберется церковный собор вдали от дворца, пусть на этом соборе не присутствует император, не является комит (придворный чиновник), не приходит с угрозами наместник провинции»<sup>6</sup>.

Что касается Собора 1917-18 гг., то он был не отражением духа революций 1917 года, а реализацией преобразовательных стремлений не только мирян и приходских священников, но и высшего духовенства. Толчком к действиям епископата и церковной общественности, направленным на обновление Церкви, послужили Высочайший указ 12 декабря 1904 года, обещавший закон о веротерпимости, манифест *Об укреплении основ веротерпимости* 17 апреля 1905 года и указ о веротерпимости 17 октября 1906 года<sup>7</sup>. Еще до опубликования Манифеста Витте снесся с митрополитом Антонием (Вадковским) С.-Петербургским. Конечным результатом была *Записка* Витте Государю, составленная группой либеральных церковных деятелей, главным образом епископом Сергием. В ней осуждались бюрократизм и неканоничность синодального управления, предлагалось восстановить соборность и патриаршество. Митрополит Антоний уже 22 марта преподнес Николаю II синодальный доклад, предлагавший созвать Архиерейский со-

<sup>6</sup> История Древней Церкви. Т. III. СПб., 1913. С. 322.

<sup>7</sup> Все даты до февраля 1918 года указаны по старому стилю.

бор, избрать Патриарха, ввести регулярность Поместных Соборов и смены членов Синода<sup>8</sup>.

27 июля 1905 года всем епархиальным архиереям был разослан опросник относительно желаемых реформ в Церкви. За Собор высказалось 50 архиереев из 65-ти. Наиболее спорным оказался вопрос о составе Собора: 13 были за ограничение его архиерейским корпусом, 32 — за участие клира и мирян, остальные не касаются этого вопроса. Решительно за восстановление патриаршества высказалось лишь 18 епархиальных, один против; остальные не касались этого вопроса. Многие опасались патриаршества как новой формы церковной деспотии. Авторы большинства ответов предлагали разделить Русскую Церковь на самоуправляющиеся митрополичьи округа, в которых было бы восстановлено каноническое правило регулярных Соборов не реже раза в год. Таково же было и заключение Синодальной комиссии 1905 года по подготовке Собора под председательством митрополита Антония С.-Петербургского. Митрополит и его Комиссия подчеркивают необходимость возрождения соборности на всех уровнях, регулярности созывов Собора как действительно верховного органа управления Церковью, с Синодом как исполнительным органом Собора, ответственным перед ним<sup>9</sup>. Комиссия постановила, что на будущем Соборе должны быть представлены и клир, и миряне с правом решающего голоса.

О бесправии Православной Церкви, повязанной самодержавием, говорит то, что митрополит Антоний и его Комиссия ратуют за предоставление Православной Церкви *тех же* прав на приобретение недвижимости, какими обладают Католическая Церковь и мусульмане, в то время как Православная Церковь не могла купить землю иначе, как с Высочайшего разрешения в каждом отдельном случае. Более того, все религии, кроме православной, имели право делать инвестиции в част-

<sup>8</sup> Резолюция царя от 31 марта в принципе одобряла доклад и его постановления, но под влиянием Победоносцева гласила, что в «переживаемое ныне тревожное время» собора созывать не следует; хотя тревожное время ничуть не помешало проведению решительных реформ в государственной структуре в том же 1905 году. Смолич, *История русской Церкви, 1700-1917*. Т. VIII (1), 236-238.

<sup>9</sup> *Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе*. СПб., 1906. М. Антоний, 83-90.

ные предприятия, в то время как Православная Церковь должна была держать свои сбережения только в невыгодных для нее государственных кредитных учреждениях. Митрополит требовал равных прав<sup>10</sup>. Далее митрополит Антоний и Синодальная комиссия требуют для духовенства мест в Государственном совете, по выбору Собора, и избрания в Думу представителей Церкви: духовенства или мирян, что решительно противоречит нынешней политике Московского Патриархата и показывает, что решение Собора 1917-1918 гг. об участии духовенства в законодательных учреждениях не было продуктом революционной эйфории, а имело под собой тщательно продуманную базу<sup>11</sup>.

Предлагалось восстановить самоуправляющийся приход как юридическое лицо и основную ячейку церковной соборности, расширить и углубить участие Церкви в общественной жизни страны; немало было требований реформировать церковный суд и школьное дело, повысить уровень богословского образования как в общеобразовательных гражданских, так и в собственно церковных учебных заведениях. Почти все архиереи выражали беспокойство по поводу того, что миряне богослужения не понимают. В связи с этим предлагались литургические реформы<sup>12</sup>.

В 1905-1907 гг. вся церковная и околоцерковная общественность была взбудоражена надеждами на скорый Собор и восстановление самостоятельности Церкви. Начали снова возрождаться религиозно-общественные собрания, обсуждавшие как

<sup>10</sup> Там же: Записка проф. А. Бриллиантова, 97-99. Постановление о необходимости Государева разрешения на приобретение недвижимости монастырями было принято на Стоглавом Соборе 1551 года. Однако ограничения, о которых пишет Бриллиантов, были, по-видимому, наследием ликвидации монастырских имений Екатериной II.

<sup>11</sup> Там же: Записки проф. Бриллиантова и П. Жуковича в отзыве митр. Антония, 99-100 и 174.

<sup>12</sup> Поспеловский Д. *Русская Православная Церковь в XX веке*. Москва: «Республика», 1995, 26-27. Показательно, что даже такой консервативный историк как митрополит Макарий говорит, что уже в XVI веке древнеславянский перевод Толкового Евангелия, по которому читались духовенством поучения в церкви, был «едва понятным для народа» (*История русской Церкви*. Т. VIII. СПб., 1879. С. 309-310). Что же говорить о степени понимаемости церковнославянского языка сегодняшними россиянами? Тем не менее, в РПЦ духовенство преследуется иерархией за попытки сделать церковный язык понятным верующим.

историю Церкви и ее учение, так особенно роль и состав Соборов в истории Вселенской и Поместных Церквей. В Москве активизировалось *Общество любителей духовного просвещения* (образованное в царствование Александра II и закрытое Победоносцевым), состоявшее из мирян, интеллигентных священников и богословов, в сани и без сана, выделившее летом 1905 года из своего состава «Комиссию по церковным и вероисповедным вопросам при Союзе 17 октября». Комиссия занялась подготовкой материалов для будущего Собора по следующей программе: «...освободить религию и Церковь от ... опеки государства; ... бороться с клерикализмом и бюрократизмом ... в нашем церковном управлении, подточившим живой рост ее творческих сил; ... восстановить древний принцип соборности». Работы Комиссии шли по трем направлениям: «О церковном Соборе», «Реформа церковного управления» — изживание «безжизненности и формализма» в церковной структуре и жизни, возрождение истинного прихода, его благотворительной и просветительской деятельности, соборность управления на всех уровнях, реформа духовной школы и т. д. Третьим направлением было обсуждение «Вопросов веры и жизни», например: борьба с обрядоверием, христианство и светская культура (музыка, искусство); преодоление ложно-аскетического понимания христианства и противопоставление ему красоты христианства «как всеобъемлющей религии духа и плоти» (1 Кор. VI:20). Интересна экуменическая широта Комиссии, допускавшей в свои члены христиан любых религий, оставляя право решающего голоса, однако, за православными. Очевидно члены Комиссии считали, что поскольку Православная Церковь занимала господствующее положение в российском государстве, то ее судьбы неизбежно затрагивают и интересы живущих в России католиков и протестантов, которые поэтому должны иметь возможность высказывать свои мнения при обсуждении преобразований в Православной Церкви. Итоги, подведенные ее председателем — протоиереем Н. Добронравовым, — можно суммировать следующим образом: 1) На Соборе должна быть представлена вся полнота церковная, а не одни архиереи. 2) Собор, состоящий из одних епископов, «не принесет пользы Русской Церкви»... 3) «Каждая епархия должны выбрать своих представителей на Собор от клира и мирян». 4) «Все члены Собора — епископы, клир и миряне — должны быть равноправ-

ными на Соборе. Не может быть и речи о решающем голосе одних и совещательных — других»<sup>13</sup>.

Требования Комиссии тесно перекликаются с *Записками* группы молодых белых петербургских священников с академическим образованием, поданными митрополиту Антонию (Вадковскому) в феврале 1905 г. Митрополит благословил пастырей-реформаторов на дальнейшие обсуждения и разработку проектов реформ для будущего Собора. 15 марта 1905 года Митрополиту была представлена первая *Записка* «О неотложности восстановления канонической свободы Православной Церкви в России» уже от имени 32-х столичных священников, которую Митрополит принял благосклонно и, ознакомив с нею членов Синода, разрешил опубликовать *Записку* в органе Петербургской Духовной Академии — *Церковном вестнике*. *Записка* требовала широкой и принципиальной автономии Церкви от правительства и его политики, восстановления соборности управления на всех уровнях; указывала на абсурдность положения, когда все религии обретают в империи свободу, кроме господствующей — православной, государственными узами лишенной самостоятельности, свободы учительства, проповеди и общественной деятельности. Требовала, чтобы Церковь «возвратила себе всю силу плодотворного влияния на все стороны жизни человеческой и всю мощь своему голосу... она должна действовать всегда как свободная благодатная сила...» *Записка* требовала отмены внешних наград для духовенства, постоянства пребывания епископа на одной кафедре, так как епископ «навсегда неотделим от своей паствы, не может иметь повышений и понижений, ибо сан епископский равен повсюду»<sup>14</sup>. Как и московская Комиссия, *Записка* 32-х были за самоуправляющиеся митрополичьи округа<sup>15</sup>, требовали, чтобы на Поместных Соборах были представители

<sup>13</sup> Труды Комиссии по церковным вопросам. *Перед церковным собором*. Москва: «Правоведение», 1906, III-XIII и 367-368.

<sup>14</sup> В среднем, согласно этим *Запискам*, в России Синод переводил епископов с кафедры на кафедру примерно каждые 4 года.

<sup>15</sup> Инициатива возбуждения вопроса о разделении Русской Церкви на самоуправляющиеся округа принадлежат митрополиту Филарету (Дроздову) в царствование Александра II. *Журналы и протоколы заседаний Высочайше утвержденного Предсоборного присутствия*. Т. I. СПб., Синодальная типография, 1906, 110.

от клира и мирян с правом решающего голоса, ссылаясь на Апостольские деяния, свидетельствующие о том, что апостолы обсуждали свои предположения «при содействии всей Церкви... и на вселенских соборах встречаем пресвитеров, диаконов и мирян». Выборы прелагалось проводить через благочиннические и епархиальные съезды, ступенчато, но выбирать на них делегатов от клира и мирян одновременно, чтобы не было сословного разделения.

*Союз обновления* решительно против ограничения состава Поместного Собора епископатом, поскольку епископат в России не выборный, а бюрократически назначаемый и, следовательно, представляет только самого себя, а не всю полноту церковную. *Союз* требует восстановления выборности духовенства на всех уровнях, ибо «пастырь, поставленный вне стада, обязательно от него отрешенный, ... не действует уже как пастырь», и свободы в Церкви, внешней и внутренней, без которой невозможно обсуждение и осуществление ее задач<sup>16</sup>. Повторение почти всех предложений *Союза обновления* мы встретим снова и снова в отзывах многих архиереев на синодальный опросник, а также в проектах Предсоборных присутствия, совещания и совета. *Союз* против восстановления патриаршества, опасаясь, что патриаршество грозит архиерейским самовластием, новой пирамидальностью церковной структуры, которую Н. Аксаков, известный богослов и член Предсоборного присутствия, называет «полипапизмом», который, по его словам, хуже римского «монопапизма».

Весь пафос записок *Союза* и исследований Аксакова направлен на восстановление канонов, по которым никакой епископ, будь он главой митрополичьего округа или даже патриарх, не имеет персональной власти над другими епископами его области и не может вмешиваться в дела их епархий иначе как через Собор всех епископов своей области (округа или государства), ибо нет на земле единоличного главы Церкви, кроме Господа Иисуса Христа. Только поэтому, пишет Аксаков, Восточная Церковь отвергает папство. Единственное, в чем *Союз обновления* отличается от остальных «реформаторов», это в предложении, восстановив брачный епископат, отменить

<sup>16</sup> Группа петербургских священников. *К церковному собору*, II-IX и 1-7, 9-11, 16-18, 22-31, 50, 58-181, СПб., 1906.

монашескую монополию в руководстве Церковью, подчеркивая несовместимость монашеского призвания затвора и аскезы с функциями и обязанностями архиерея<sup>17</sup>.

Несколько особняком стоит документ, найденный замечательным молодым петербургским историком-архивистом Сергеем Фирсовым лет 5 назад. Это письмо анонимного священника редактору *Церковного вестника*, епископу Сергию (Страгородскому), от 16 мая 1905 г. Судя по некоторым особенностям его грамматики, автор — украинец, по-видимому, клирик Волынской епархии, поскольку упоминает епископа Волынского — Антония (Храповицкого). Следующий пассаж показывает, что он из числа не последних в епархии: «Давным-давно, — лет 10 тому назад, вырвалось из души моей: Ваше императорское величество! Спасайте Православную Церковь!» Письмо интересно тем, что, не сговариваясь ни с какими столичными группировками, волынский священник предлагает законченную программу радикального обновления Церкви. В письме содержится очень горькая критика и пессимистическая оценка состояния Церкви; и пишет это не какой-нибудь юный радикал, а старик с 40-летним пастырским стажем, по его словам. Он говорит о «постоянной» потере Церковью своих чад, уходящих в секты, расколы и особенно «в штунду»: «...интеллигенция отшатнулась от Церкви... (да и) простой народ не подвергается влиянию православного духовенства»... Причину всего этого он видит в «застое, консерва-

<sup>17</sup> Аксаков приводит 4-е правило IV Вселенского Собора: «Монашествующие в каждом граде и стране... да соблюдают безмолвие, да прилежат токмо посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах, в которых отреклись от мира, да не вмешиваются ни в церковные, ни в житейские дела и да не приемлют в них участия». На возможные аргументы о монашестве Иоанна Златоуста, Василия Великого и пр. Отцов Церкви, которые занимали и архиерейские кафедры, Аксаков утверждает, что «они не были монахами в позднейшем значении этого слова... не давали обетов на всю жизнь... и в своем пустынножительстве видели только... временное духовное упражнение». Затем приводит слова Исаака Сирина о том, что инок не вправе отказываться от своего высшего иноческого служения во имя низшего епископского. Отсюда он делает вывод: «каноны церковные... прямо не допускают (монашество епископов), усматривая в монашестве обязательное от всякого вмешательства... в дела мирские... и церковные. Отсюда явствует, что монашество епископов... явление... антиканоническое». *Церковное ведомство и церковный собор*, ук. ист., 136-137, 144-147 и 142-143.

тизме», который, в свою очередь, есть порождение раскола между христианским Востоком и Западом, после которого «Восточная Церковь остановилась на одной и той же точке... Кто ... не идет за духом времени, не принимает нововведения, — пишет он, — ... при первом удобном случае претерпевает неудачу». И с горечью замечает, что в то время как мы осуждаем Запад, называем его гнилым, Россия «отстает, а Запад идет и идет вперед». В посланиях Апостолов, в писаниях восточных Отцов Церкви автор видит движение, интеллектуальную динамику, кипучесть жизни. «И только при такой работе вышла Церковь победительницей». «Почему у нас Церковь неподвижна? — спрашивает автор и отвечает: — Потому, что она закрепошена... обер-прокурор, без которого нельзя и шагу ступить. Церковь Православная имеет архиереев-монахов — крайних консерватистов... Раз установлено, что [-либо] 1000 лет тому назад, самое малейшее, ... сегодня ненужное, надо сохранять как святыню. ...Из этого-то и происходит вся мертвечина». К наступающей свободе вероисповеданий, пишет он, Русская Церковь не готова, будучи скована государством.

Только Поместный Собор может вернуть ей динамичность, жизненность. Затем должен быть немедленно созван Вселенско-православный Собор. Соборы нужны для того хотя бы, чтоб решить вопрос всеобщего календаря, внешности и одежды священников, вопросы о постах и обрядах, «управление Церкви согласно с канонами, [решить вопрос] языка при богослужении». Далее говорит о необходимости восстановления подлинных приходов и мирянских братств в них, «соборов и соборчиков» на всех уровнях, усилить дисциплину духовенства, внедрять регулярное проповедничество; предлагает иконостас вынести за престол<sup>18</sup>, ибо «Богослужение надо служить... у всех, на глазах. ... (Тогда) литургия будет более понятна и услышана... священнодействующий не будет постоянно думать о закрытии и открытии царских дверей, о занавесе; а все внимание сосредоточит на самом священнодействии: всеми будут услышаны его молитвы...» Должен быть выработан приходской богослужебный устав, в отличие от монастырского, который может оставаться неизменным. Необходимо

<sup>18</sup> То, что в 1922 году сделает обновленческий епископ Антонин (Грановский).

сокращение постов: кроме монахов, их и так почти никто не соблюдает, даже белое духовенство. Считает, что и неопрятный внешний вид священнослужителей с нестриженными волосами и бородой, отталкивает и мешает им в общении в светском мире. Приводит любопытный рассказ о волынском епископе Антонии (Храповицком), который умолял одного из своих священников (не автора ли?): «...не подстригайте волос, в длинных волосах вся наша сила». Наш автор предсказывает Русской Церкви печальную судьбу до тех пор, пока она не обретет внутренней свободы: один епископ видит силу Церкви в длине волос, другой выбрасывает на улицу священника с тремя детьми лишь за то, что он в докладной записке на имя Государя высказал мысль, что оздоровления Церкви не наступит «пока монахи будут управлять Православной Церковью»<sup>19</sup>.

К счастью, тут наш священник оказался не совсем прав. Ответы архиереев на опросник о реформах выявили немалый процент мыслящих и весьма прогрессивных Владык, предлагающих далеко идущие реформы. Среди наиболее передовых коснемся только самых значительных по своему положению (настоящему или будущему) для судеб Русской Церкви. Это сам митрополит С.-Петербургский Антоний (Вадковский), архиепископы: Сергей (Страгородский) и Тихон Алеутский и Северо-Американский; взгляды этих трех архиереев тесно соприкасались с платформами и волынского батюшки, и *Союза церковного обновления* — характерно, что архиепископы Сергей и Тихон обладали опытом работы в неправославных странах: Тихон — в Америке, Сергей — в Японии и Финляндии. Оба предлагают широкое применение выборного начала в Церкви, в том числе и постепенное возвращение к выбору настоятелей и благочинных прихожанами. Как и большинство архиереев, оба стоят за разделение Церкви на автономные митрополичьи округа, внутри которых были бы отдельные епархии, возглавляемые архиепископами и епископами, в зависимости от значимости епархиального центра. Викарные епископы, по мнению архиепископа Тихона, должны иметь

<sup>19</sup> Положение нашей Православной Церкви должно измениться самым существенным образом. 16/III — 1905. Вводная статья и комментарии С.Ф. Фирсова. *Русское прошлое*. Историко-документальный альманах. Книга 5. СПб., «Логос», 1994. 10-19.

свои резиденции действительно в тех городах, титул которых они носят. Бюрократические епархиальные консистории он предлагает заменить советами пресвитеров, избираемыми на епархиальных съездах. Существующие съезды Тихон критикует за их казенность, сосредоточенность только на изыскании средств для епархии и школ<sup>20</sup>. Тихон напоминает, что главное в священстве «служение слову Божьему» и на съездах должно уделяться время «поговорить о предметах духовной жизни, пастырского руководства, миссионерства... о вере, просвещении, благотворении...» Он рекомендует избирать и представителей от мирян на эти съезды, в особенности для совместного решения хозяйственных вопросов. Для таких расширенных епархиальных или окружных съездов предлагает модель американских епископальных церковных конвенций, на которых имеют место и общие заседания представителей мирян и духовенства, и отдельные заседания одного духовенства, «касающиеся дел чисто духовных». Как и большинство духовенства, архиепископ Тихон требует «реформировать [церковные суды] применительно к новейшим приемам судопроизводства», т. е. сделать их открытыми, состязательными, с избранием судей и заседателей духовенством на епархиальных съездах.

Он сокрушается о вялости приходской жизни в России, положительно воспринимает приходскую структуру в Америке, рекомендует ее для России. Это, во-первых, самостоятельность прихода как юридического лица с правом собственности на движимость и недвижимость, широкое выборное начало, ответственность выборного церковного совета перед приходом и финансовая ответственность прихожан за храм и его духовенство. Он сокрушается о непонятности богослужения на архаическом славянском языке и о неправильных переводах с греческого. Рекомендует русифицировать богослужебный язык, «чем можно будет предупредить требование иных служить на русском обиходном языке». О предрасположении архиепископа Тихона к богослужению на живых языках, равно

<sup>20</sup> Съезды эти были введены обер-прокурором Дмитрием Толстым в царствование Александра II именно с целью добывания средств на церковно-приходские школы, когда выяснилось, что земства не желали делиться своими доходами с церковными школами, предпочитая тратить их на земскую систему начального образования.

как и о его видении миссионерской задачи православия в Америке свидетельствует его забота о переводе православных богослужений на английский язык, осуществление этого замысла в 1905 г<sup>21</sup>. В области литургических реформ архиепископы Тихон и Сергей предлагают сократить богослужения за счет повторений, в частности ектений. Тихон осторожно предлагает читать некоторые тайные молитвы вслух, допускает возможность сокращения постов, упрощения процедуры снятия священного сана и его восстановления. Сергей делает те же предложения гораздо решительнее: читать все тайные молитвы вслух, снятие сана не должно сопровождаться ограничением гражданских прав. И, переключаясь с волынским «обновленцем», оба предлагают решить «вопрос о календаре». Причем, Сергей прямо говорит о переходе на григорианский календарь в местностях, где преобладает инославное население, и о разрешении православному духовенству в таких местностях носить гражданское платье<sup>22</sup>. Явно, оба говорят на основании личного заграничного опыта. Этим же опытом вызвано пожелание Тихона, чтобы представители Православных Церквей за рубежом согласовали «практику в литургической и канонической областях, чтобы инославные видели, что у них действительно «едина вера»». Как и многие его собратия, Тихон и Сергей хлопочут о снятии клятв 1666 года со старообрядцев. На предстоящий Собор Тихон предлагает пригласить представителей всех Поместных Православных Церквей, а затем созвать Всеправославный Собор.

Как и большинство архиереев, оба обеспокоены состоянием пастырского образования. Оба предлагают открыть широкий доступ к богословскому образованию выпускникам как семинарий, так и гражданских средних школ. С этой целью Тихон предлагает преобразовать семинарии в общеобразовательные гимназии Духовного ведомства для детей духовенства, диплом которых давал бы выпускникам свободный выбор поступления либо в гражданские вузы, либо в богословские учи-

<sup>21</sup> Kishkovsky Leonid. Archbishop Tikhon in America. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19:1 (Crestwood, N.Y., 1975), 22.

<sup>22</sup> Несомненно, делая свои предложения в *Ответах*, Сергей, как редактор *Богословского вестника*, был знаком с предложениями «волынского священника», поскольку письмо последнего было ему адресовано.

лища, открытые для представителей всех сословий со средним образованием, желающих посвятить себя церковному служению. При такой системе богословские школы станут очагами духовности и из них будут выходить пастыри, подлинно преданные Церкви<sup>23</sup>. Проекты многих других архиереев, в частности митрополита Московского (позднее Киевского) Владимира, отличались от Тихоновского лишь в деталях. Сергей дает одну из наиболее беспощадных картин сословной замкнутости духовных школ. Отсутствие у детей духовенства выбора, пишет архиепископ Сергей, образовали кадры семинарских и академических преподавателей поневоле, ненавидящих свою профессию, озлобленных и соответствующим отрицательным образом влияющих на семинаристов, среди которых опять же много бурсаков поневоле, которые все и всех ненавидят, бунтуют, разлагают духовные школы... Все это прекратится с открытием равных возможностей образования, духовного и светского, для детей всех сословий. Эти рекомендации, в основном, соответствовали рекомендациям Синодальной комиссии 60-х годов XIX века, отвергнутых обер-прокурором Дмитрием Толстым<sup>24</sup>; так что нельзя реформаторские стремления русского духовенства списывать и за счет революционной эпохи 1905 года.

О том, что Патриарх Тихон видел будущий Собор с самым широким представительством клира и мирян с правом решающего голоса, свидетельствует первый Всеамериканский поместный собор духовенства и мирян, созданный им в Пенсильвании в 1907 году, на 10 лет опередив Россию. На этом Соборе был утвержден приходской устав, полностью соответствовавший вышеприведенным рекомендациям. Более того, этот устав послужил моделью для Примерного приходского устава, принятого Российским Поместным Собором в 1918 году<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> (Отзывы) преосв. Тихона, архиеп. Алеутского и Северо-Американского. *Отзывы*. Ч. 1, 530-536; и архиеп. Сергия Финляндского. Там же. Ч. III, 259-290.

<sup>24</sup> Поспеловский Д. *Православная Церковь в истории...*, 1996, 194-195; Смолич. Ук. соч. (1), 453-459.

<sup>25</sup> *Orthodox America, 1794-1976*, edited by: Alexander Doumouras, Rev. Leonid Kishkovsky, Vasily Lickwar, Rev. Alexander Schmemmann, eds... Syosset, N.Y.: The Orthodox Church in America, 1975, 95-101.

ка. Как показывают *Отзывы епархиальных архиереев*, заключения Предсоборного присутствия 1906 года и определения самого Собора были схожи с мнениями большинства епископов. Даже такой архиконсерватор, как митрополит Московский Владимир<sup>26</sup>, — сторонник выборности духовенства. Критика семинарий у него еще строже, чем у Тихона. Он и сторонник участия клира и мирян в Поместном Соборе, ратует за установление соборного управления Церковью на всех уровнях, подчеркивает, что как бы ни назывался будущий предстоятель Церкви, управлять он будет не единолично, а соборно, и верховной властью в Церкви будут регулярно созываемые Поместные Соборы. В отношении судов митрополит Владимир еще радикальнее архиепископа Тихона, предлагая привести их в соответствие с современными открытыми гражданскими судами с присяжными заседателями и профессиональными защитниками, под председательством епархиального архиерея, но с участием представителей от белого духовенства<sup>27</sup>.

Одним из самых больших ретроградов оказывается Антоний Волынский (Храповицкий). Он тоже за радикальные реформы, но его радикализм — это уход из жизни общества: надо позакрывать все семинарии и вместо них пооткрывать пастырские и богословские школы в монастырях, далеко от развращенных городов. Крайний апологет и монашества, и абсолютной власти епископата, Антоний ратует за восстановление патриаршества в виде папистского единовластия. Соборы, да, — но только архиерейские, и всесильный патриарх над Собором: он властен вмешиваться во внутренние дела епархий и командовать архиереями. Таков весь пафос *Отзыва* Антония Храповицкого. Мирянам отводится роль бессловесных овец. Главные враги в его глазах — это *Союз церковного обновления* и булгаковское *Христианское братство борьбы*, на которых — да и вообще на церковных

<sup>26</sup> Его архиконсервативность отразилась в его активном преследовании «левого» священника Григория Петрова и в том, что он был чуть ли не единственным епископом, обвинявшим за Кровавое воскресенье не правительство, а рабочих.

<sup>27</sup> *Отзывы*, часть III, 83-174.

либералов — он нападает поименно, особенно за их антимонашеский пафос<sup>28</sup>.

Как мы уже сказали, судя по *Отзывам*, большинство епископов оказалось ближе к Аксакову и *Союзу обновления*, чем к Антонию Волынскому. Единственное, в чем *Союз обновления* не получил поддержки у епископата, — это в призыве ввести женатый епископат. Некоторые, правда, допускают хиротонию вдовых священников без совершения монашеского пострига; а Сергей (Страгородский) идет еще ближе навстречу *Союзу обновления*, предлагая хиротонисать и женатых священников на условии их развода с женами по обоюдному любовному согласию. Вообще Сергей, явно сочувствуя направлению *Союза обновления* в целом, проявил и больше всего внимания к его *Запискам* в своем *Отзыве*, рассматривая их серьезно, без враждебно-полемического заказа Антония (Храповицкого). Соглашаясь с *Записками Союза обновления*, что церковная история знает Соборы с участием клира и мирян, архиепископ Сергей указывает, что по *Книге правил* собор епископов — высший и решающий авторитет для всей Церкви. Однако для того, чтобы церковная полнота приняла решения Архиерейского Собора, необходимо, чтобы епископат пользовался всеобщим доверием и любовью. При российском централизованно-бюрократическом назначении епископов последние ни любовью, ни доверием в народе не пользуются; и при малом числе епископов на такую огромную территорию, они просто слишком далеки и оторваны от паствы. Поэтому до тех пор пока не будет в России восстановлена выборность как священников, так и епископов, Поместный Собор, чтобы быть авторитетным, должен включать в свой состав выборных представителей от мирян и клира. Он предлагает, чтобы общее число мирян соответствовало общему числу духовенства. Чтобы в этих условиях не потонул голос епископов, Сергей предлагает двухпалатный Собор: в общей палате идут прения, голосования и разработка определений, которые затем идут на

<sup>28</sup> Там же. Ч. I, 112-135. Подчеркиваю, что так называемые либералы ничего против монашества не имели: они были против монашеского епископата или, во всяком случае, монополии в епископате монашества, особенно «монашества» академического, большинство которого подлинного монашества и не нюхало.

утверждение в архиерейскую палату, должествующую дать определению оценку с богословско-канонической точки зрения. Он указывает на необходимость духа открытости и свободы как на Поместных Соборах, так и на Соборах митрополичьих округов и епархиальных съездах. Доступ на Соборы, без права решающего голоса, должен быть открыт любому православному человеку. Соборы являются высшим законодательным учреждением, они должны быть местом свободной творческой дискуссии, разработки и принятия определений, а не сводиться к механическому голосованию по решениям, разработанным и принятым комиссиями. Для укрепления соборности и внедрения традиций выборности Сергей видит вначале необходимость в частых поместных, а тем более митрополичьих и епархиальных Соборах.

Сергий близок к позициям Тихона, но радикальнее и решительнее его, да иногда даже и *Записок* «32-х». Так, «32» и «волынский священник» только жалуются на непонятность славянского языка для верующих, архиепископ Тихон рекомендует лишь исправление переводов и русификацию славянского, Сергей же прямо говорит: «... на предстоящем Соборе обсудить вопрос об упрощении богослужебного славянского языка и о предоставлении права, где того пожелает приход (выделено автором), совершать богослужение на родном языке». В противовес епископу Антонию, категорически возражающему против участия священнослужителей в законодательных и иных выборных государственных учреждениях, Сергей, как и Тихон, считает, что такое право должно духовенству быть «предоставлено как одно из средств для проведения христианских начал в жизни». Сергей за право священников, овдовевших в возрасте моложе 45 лет, на повторный брак, за уничтожение монастырских тюрем, за право избирать в епископы овдовевших иереев без обязательного пострига. Как и Тихон, Сергей предлагает поднять на Соборе вопросы о снятии клятв со старообрядцев, о старокатоликах. Сергей еще более четко, чем Тихон и Владимир, упирает на возрождение соборности на всех уровнях, подчеркивая, что Церковь — это не епископ, не патриарх, не духовенство сами по себе, «а вся она», т. е. полнота Церкви — это духовенство и миряне вместе. В подтверждение этому он видит и новые исполнительные ор-

ганы Церкви: Синод должен избираться Поместным Собором и включать в свой состав представителей клира и мирян. Как мы знаем, структура Собора 1917-18 гг. в основном соответствовала проекту архиепископа Сергия, верховное руководство тоже, да и исполнительные органы при патриархе были воплощением идей Сергия с небольшими модификациями<sup>29</sup>.

И в отношении самого Собора 1917-18 гг. Осипов не прав в своем мнении, что он был отражением революционной эйфории. Как указывает участник Собора профессор Карташев, по мере развития катастрофических политических событий в России, эйфория радикального реформаторства в Церкви, характерная для первых месяцев после падения царского режима, все более уступала консервативным настроениям, особенно после захвата власти большевиками.

Кратковременное принятие Патриархом Тихоном григорианского календаря в 1923 году толкуется нынешними консерваторами как результат насилия большевиков. Но это упрощение. Напомним: уже в 1905 году Тихон говорит о необходимости решать вопрос о календаре; а 21 января 1919 года Патриарх Тихон предлагает Вселенскому Патриарху несколько вариантов календарной реформы. Во-первых, он указывает, что с 1917 года Русский Синод разрешил православным финнам перейти на григорианский календарь; предвидит необходимость перехода на новый стиль в тех странах, где православные составляют меньшинство населения. К календарю подход у него явно не мистический, а государственный. Так, Тихон указывает, что поскольку советское правительство перешло на новый стиль с января 1918 года, то можно ожидать, что со временем оно либо вообще отменит выходные в дни религиозных праздников, либо и их переведет на новый календарь. В первом случае надобности в переходе Русской Церкви на новый стиль не будет, а во втором — церковный календарь менять придется<sup>30</sup>. Далее он предлагает три варианта: 1) сохране-

<sup>29</sup> *Отзывы*. Ч. III, 259-290 и 441-444.

<sup>30</sup> Действительно, в 1920-х годах главные христианские праздники были в СССР официальными выходными **по новому стилю**, что привело к постановлению Патриарха в 1923 году о переходе Церкви на новый стиль. Отмена нового стиля Патриархом в том же 1923-м году была продиктована двумя факторами: а) выяснением, что переход Вселенской Патриархии на новый стиль был односторонним, а не согласованным с остальными Поместными

ние юлианского календаря без изменений, что — пишет Патриарх Тихон — вряд ли удастся; 2) перевод всех православных праздников, в том числе и Пасхалии, на новый календарь, что наиболее нежелательно; и 3) вполне приемлемый вариант принятия григорианского календаря для постоянных праздников, но с сохранением Пасхалии по православно-юлианскому исчислению. И эта реформа может быть проведена соборно всеми Поместными Церквями или быть оставлена на усмотрение каждой Поместной Церкви<sup>31</sup>. О серьезности намерений Патриарха говорит то, что 31 января 1919 г. Н. Кузнецов ходатайствует от имени Патриарха в Совнарком о разрешении делегации от РПЦ отправиться в Константинополь для консультаций со Вселенским Патриархом о введении в церковный обиход нового стиля «в связи с принятием его государством». Наркомюст Курский дает свое разрешение, но «Железный Феликс» отказывает<sup>32</sup>. Таким образом, в православном мире Русская Церковь и лично Патриарх Тихон были пионерами в вопросе календарной реформы, опередив Вселенскую Патриархию на 4 года.

Не изменился Патриарх Тихон и в своем положительном отношении к экуменизму. Московский Собор закончил свои сессии обращением-призывом Божьего благословения на дальнейшие труды старокатоликов и англикан, направленные на воссоединение с православием. Собор уполномочивает Священный Синод создать постоянную комиссию, с отделениями в России и за рубежом, для изучения путей и препятствий к их скорейшему преодолению, чтобы воссоединение осуществить как можно скорее!<sup>33</sup> В феврале 1921 года Патриарх дает благословенную грамоту Джону Мотт, одному из основоположников экуменического движения и руководителю *Христианской ассоциации молодых людей*, много позднее помогше-

Православными Церквями; и б) отказом советской власти (Смидовичем) дать гарантии РПЦ, что она в будущем не исключит христианские праздники из государственного календаря. — Проф. В.П. Виноградов. *О некоторых моментах последнего периода жизни и деятельности св. патриарха Тихона по личным воспоминаниям*. Мюнхен, 1959. С. 22-32.

<sup>31</sup> ГАРФ. Ф. 6343, д. 252, лл. 135-140.

<sup>32</sup> РЦХИДНИ. Ф. 76 (Дзержинского), д. 48, лл. 4-6 об.

<sup>33</sup> Обратный перевод из: *Aspects of Church History. Volume Four in the Collected Works of Georges Florovsky*. Belmont, Mass.: Nordland, 1975, 272.

му *Русскому студенческому христианскому движению* за рубежом и становлению главного русского издательства православной богословской литературы — парижского УМСА-пресс. В своем ответе на послание русских протестантов, выражавших соболезнование гонимой Русской Православной Церкви, Патриарх пишет о единомыслии и заканчивает от имени Собора: «В вашем любезном послании мы желали бы видеть... залог того, что христиане всех исповеданий... подвигнутся заедино противостать “во всеоружии Божиим... вратам ада”», т. е. над земными разделениями он видит высшее единство христиан<sup>34</sup>, аналогично митрополиту Филарету (Дроздову) Московскому, который писал в своей книжке — *Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-российской Церкви* — почти сотней лет раньше, что он отказывает себе в праве называть ложною любую Церковь, которая верит, что Иисус есть Христос<sup>35</sup>.

Как далеко это все от нынешнего антиэкуменизма в российских церковно-консервативных кругах! И еще дальше от видения православия некоторыми политическими деятелями, взявшими на вооружение православие, как например Николай Лысенко, с беседы с которым Осипова мы начали эту статью. Для него и ему подобных Церковь это всего лишь идеология, которую следует приспособить на службу своей партии, провозгласившей в программе православие в качестве государственной религии, с запрещением одних религий, в том числе и иудейства, и жестким ограничением прав других вероисповеданий<sup>36</sup>. Оказывается, православие «было сформировано (sic!) первыми русскими святыми: Петром, Сергием Радонежским и

<sup>34</sup> *Акты*, соответственно 105 и 136. И наряду с этим в его «Завещательном послании» от 7 апреля (н.с.) врагами православия названы «сектанты, католики, протестанты, обновленцы, безбожники». Обида на католиков была явно вызвана обидой на польское правительво, заставившее местную Православную Церковь порвать с Московской Патриархией, и на массовые закрытия православных церквей (правда, Патриарх был дезинформирован: это только в Холмщине осталось открытыми всего 50 православных храмов, а не во всей Польше). Кроме того, известно, что это послание было составлено, в основном, митрополитом Петром, а не Патриархом. (Там же. С. 361-363).

<sup>35</sup> *Aspects*, 217.

<sup>36</sup> Сиротин Владимир. Фюрер с нами! *Московские новости*, № 22, май 1994. С. 8.

митрополитом Алексием». Очевидно, апостолы и огненные языки Троицы, Вселенские Соборы и, наконец, Кирилл и Мефодий тут ни при чем! Да и первых русских святых он явно не знает: старцев Киево-Печерского монастыря, Бориса и Глеба, да и св. Владимира, крестившего Русь... Какой тут экуменизм? Тут даже, на радость украинским самостийникам, Киевская Русь и ее святые не признаются родоначальниками российского православия. По Лысенко, православие не только «формируют» как любую партию или строй солдат, но себе и своей партии он приписывает право еще и переделывать православие по своему мундиру. Он собирается «православие... развивать как воинствующее, жесткое, четко проводящее границу между иноверцем и православным человеком»<sup>37</sup>.

С Лысенко все понятно. При нашей единственной встрече в тогда еще Ленинграде весной 1991 г. (а, быть может, 1990-го) на вопрос о судьбе политических партий в его государстве, он ответил, что «только» антигосударственные партии будут запрещены. На вопрос, как он определяет антигосударственность, последовало признание, что это вопрос сложный, но из подтекста было ясно, что антигосударственными партиями будут считаться те, которые будут против государственной системы, построенной Лысенко. Наиболее настораживающим был его ответ на вопрос, почему, будучи поклонником самодержавия, он свою партию называет республиканской. А потому, сказал Лысенко, что народ так одурочен советской пропагандой, что назвать партию монархической — значит обречь ее на политическую смерть. Так, в самой основе его политической деятельности заложен сознательный обман. Вот вам и «жесткое православие»! Хорош и редактор (Осипов), не выкинув лысенковской демагогии о православии, или, по крайней мере, не указав своего редакторского несогласия с таким определением православия, как он сделал бы в те героические годы, когда редактировал *Вече*. Осипов, как и другие правые радикалы, не покладая рук борется с мифическим обновленчеством православных либералов, не замечая действительное и самое радикальное обновленчество у себя под носом — в рядах своих единомышленников. Причем, не просто обновленчество, а язычество, ибо Лысенко намерен поставить Право-

<sup>37</sup> Николай Лысенко на свободе. *Десница*, 1997. № 5. С. 4-6.

славную Церковь на службу своему государству наподобие язычества в Римской империи с его обожествлением императора<sup>38</sup>. Естественно, для весьма жесткого государства, которое собирается строить Лысенко (при поддержке Осипова, по-видимому!) нужно и «жесткое» православие. К сожалению, Лысенко здесь новатором не является. История знавала и жесткое христианство в гонениях императора Юстиниана на язычников, когда Римская империя была буквально залита кровью, и в лице католической инквизиции, за которую Римо-Католическая Церковь стыдится до сего дня, и в лице Иосифа Волоцкого с его сжиганием «жидовствующих». Окончательная победа иосифлян, как мы знаем, обернулась еще более жестким и кровавым гонением на старообрядцев, ослабив Церковь настолько, что Петровское порабощение ее государством было фактически логическим завершением этого процесса, приведшего в конце концов к катастрофе XX века.

Пропустив бредовые «размышления» Лысенко на страницы своей газетки, Осипов пал пленником национализма, своей боли по единению национально-патриотических сил, любых и любой ценой; забыв, как дорого ему уже однажды обошлось такое патриотическое всеядие — принятие в свои ряды любого, кто назовет себя националистом. Это совсем не значит, что национальное чувство, патриотизм несовместимы с христианством. Дискуссия на эту тему идет уже много десятилетий. Немало сказано относительно соотношения патриотизма и христианства российскими религиозными философами и богословами XX века. Обратимся к некоторым из них.

Против жесткого православия, чреватого духовной катастрофой, предупреждал еще такой пылкий славянофил-патриот и монархист, как Иван Аксаков. Протестуя против гонений на сектантов, Аксаков пишет: «Отучать острогом от алкания духовной пищи, ... отвечать острогом на искреннюю потребность веры, ... острогом доказывать правоту православия — это значит посягать на самое существенное основание святой веры». Протестуя против насилия и лжи, используемых «для защиты

<sup>38</sup> К сожалению, значительная часть этого языческого наследия была перенесена на церковно-государственные отношения Константиновской империи, что привело к печальным результатам и, в конце концов, к катастрофе XX века. Но это другой разговор.

православия», Аксаков говорит, что Православная Церковь в России «не малое, но верное стадо, а стадо великое, но неверное», существующее с помощью «полиции и дубья». Этим Церковь «отрекается от своей собственной духовной стихии ... становится государственным учреждением, царством от мира сего»; таким образом «в России не свободна *только* русская совесть». Приводя эти и другие обширные цитаты из Аксакова, наш великий философ Владимир Соловьев делает следующие заключения:

Религиозное и умственное освобождение России есть в настоящую минуту.. дело такой же настоятельной необходимости, каким тридцать лет назад являлось освобождение крепостных ... истины боятся потому, что она ... вселенская. Во что бы то ни стало хотят иметь свою собственную... императорскую Церковь... Чтобы стать христианской, [Церковь] должна отречься от нового идолослужения... [от] эпидемического безумия национализма, толкающего народы на поклонение своему собственному образу вместо высшего и вселенского Божества... Нельзя безнаказанно написать на своем знамени свободу, ... отнимая в то же время национальную свободу у поляков, религиозную свободу у униатов и русских раскольников, гражданские права у евреев».

При этом Соловьев не отрицает и положительность, и Божественный замысел в существовании наций, видя в словах Христа — «идите, научите все народы» — признание того, что «национальные различия должны пребыть до конца веков; народы должны оставаться обособленными членами вселенского организма». Создавая Адаму Еву, Бог сказал: «Не добро быть человеку одному». «То же — говорит Соловьев — можно сказать и о всякой нации», т. е. нации существуют и развиваются во взаимосоприкосновении и взаимовлиянии, а националистическое самовозвеличение и национальные грехи караются. Такой карой Соловьев видит поражение в Крымской войне и поражение России на Берлинском конгрессе после так дорого доставшейся победы на полях сражений освободительной Балканской войны. И он предупреждает против «третьего предостережения, которое может быть и последним»; написано это было в 1888 году, как бы предугадывая Японскую войну 1904-1905 гг., а с ней и первую революцию, которые действительно оказались последним, но не услышанным предостере-

жением!<sup>39</sup> Известно соловьевское определение христианского патриотизма: «Возлюби другие народы, как свой собственный», что является неким расширением слов Христа: «Возлюби ближнего своего, как самого себя».

Отец Сергей Булгаков (тогда еще мирянин-профессор) придает особое значение тому, что в Библии «племена и народы... обозначаются как лица по именам их родоначальников или вождей (... Ассур, Моав, Гог)». В этой персонификации национальности он видит личностно-соборное начало. Любовь к своему народу, к национальной культуре, языку развивает в человеке готовность самопожертвования, служения этому народу, этой нации. Но «национальность есть... не высшая форма человеческого единения, ибо она не только соединяет, но и разъединяет» по национальному признаку. Поэтому «национальный мессианизм... слишком легко переходит в национальную исключительность... национальное чувство все время надо держать в узде»<sup>40</sup>. Национальные культуры обогащают друг друга: «Между индивидом и человечеством стоит только нация, и мы участвуем в общекультурной работе человечества как члены нации». Только Церковь Христова стоит выше нации и «обращается ко всем языкам. Она содержит откровение абсолютной истины и потому свободна от национальной ограниченности. Однако... будучи сверхнародна по своему содержанию, она остается не безнародна по способу усвоения». Булгаков отрицает беспочвенный космополитизм как нелюбовь, безразличие и к собственному народу, а тем более ко всему человечеству. Вера христианская «обращается к личности, к какой бы нации она ни принадлежала... она создает этим сверхнационального общечеловека. Но человек этот остается живой конкретной личностью, облеченной в национально-историческую плоть и кровь». Булгаков решительно отвергает национальный эгоизм и мессианизм, неизбежно ведущий к возвеличению собственной нации, принижению других и агрессивности,

<sup>39</sup> *Русская идея*. Сборник статей на эту тему, под ред. М.Маслина. М.: Республика, 1992. С. 186-204..

<sup>40</sup> Обсуждая различия между классовой доктриной (марксизма) и чувством национальности. Булгаков видит органичность последнего и искусственность классового интернационализма в том, что существует национальный язык, национальная культура, национальная музыка, но не существует классовой культуры.

**РУССКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ МЫСЛИТЕЛИ  
И БОГОСЛОВЫ О НАЦИОНАЛИЗМЕ И ПАТРИОТИЗМЕ**

**А.В. Карташев**<sup>42</sup> очень глубоко и достаточно эмоционально переживал вопрос национальности и национальной миссии. Много думал над происхождением и смыслом понятия «Святая Русь». Ни в средневековой русской литературе, ни в литературе нового времени этот термин не встречается до середины XIX века. Но в народном устно-песенном творчестве уже XVI века Карташев находит слова «то было во каменной Москве, на святой Руси».

Он видит не только хронологическую, но и причинную связь появления этого понятия с Флорентийской унией и ее восприятием православными как концом Второго Рима, недавним падением Константинополя, и перенесением Рима на Русь — по логике греческих хронографов о вечности Рима вплоть до Второго пришествия, ибо Христос в земной жизни был подданным Римской империи. Он считает, что почву для этого подготовили балканские славяне — митрополит Киприан (болгарин), духовный писатель Пахомий-серб и др.: «Раненое национальное чувство подсказало славянским пришельцам на Русь перенести свои упования на... Москву, и желать видеть в ней Новый Царьград». Так рождается идея Третьего Рима, а поскольку его вечность [символическая, а не географическая. — Д.П.] связана со Христом, то и появляется понятие «Святая Русь». Тут очень кстати подошла «Повесть о белом клобуке» [пожалуй, первое национально-идеологическое произведение после Иларионова «Слова о законе и благодати». — Д.П.]. С этим новым российским самосознанием Карташев связывает и призыв ростовского архиепископа Вассиана покончить с зависимостью от татар.

Карташев отрицает какой-либо признак национальной гордыни в понятии «Святая Русь». Это, по его мнению, только моральный идеал, к которому призывается стремиться народ.

<sup>42</sup> Церковный историк и габриист, профессор Парижского св. Сергиевского православного богословского института, а в России — последний обер-прокурор Синода и первый и единственный в русской истории министр исповеданий во Временном правительстве.

но утверждает патриотизм и упрекает русскую интеллигенцию в беспочвенном космополитизме, который, в свою очередь, является реакцией на уродливый государственный национализм эпохи Александра III и Николая II, выразившийся в антисемитизме, черносотенстве и «шапкозакидательстве», приведшем к несчастной Японской войне. Поскольку патриотизм — чувство личностное, государственного патриотизма быть не может, государственным может быть только национализм, поэтому в современной ему России он видел очень опасную и неестественную тенденцию: вместо нормального здорового и естественного патриотического общества, оно было по преимуществу беспочвенно и космополитично, а политика государства — и внешне и внутренне — была заостренно националистична, что чревато конфликтностью, а не миром<sup>41</sup>. Не повторяется ли та же обстановка в современной России? И опять космополитичность общества является в большой степени реакцией на уродливый национализм таких деятелей, как Лысенко, Жириновский, Баркашов и пр.

<sup>41</sup> Из размышлений о национализме. *Вопросы философии и психологии*, год XXI, май-июнь. М., 1910. С. 385-412. Развернутая критика беспочвенности и политической безответственности русской интеллигенции: см. в сборнике *Вехи* 1909 г., среди семи авторов которого был и Сергей Булгаков.

«Народы, — пишет он, — воплощают свой дух только в одну, свойственную им форму и... обречены прожить свой исторический век в ней, ее развивая, обогащая, ... но не заменяя и ей не изменяя. Измена ей — культурное самоубийство или этническая старость»<sup>43</sup>. Утверждения и выводы Карташева здесь весьма спорны, особенно ввиду реальной постсоветской России, которой Карташев не дождался. Характерно, что, увлекшись темой национальной уникальности, он не нашел способа ее богословского оправдания.

Георгий Федотов гораздо ближе подходит к разрешению дихотомии между христианством и национализмом<sup>44</sup>. «Христианская Церковь, — пишет он, — с первых дней своего бытия на земле раскрывается как Церковь вселенская: ... в Церкви... нет ни эллина, ни иудея. Природной разделенности человечества на племена и народы противопоставляется его единство во Христе... для древних Отцов Церкви... национальность — символ язычества. Языки — это народы... православная Византия жила исключительно сознанием вселенским. Для нее границы православного мира совпадали со вселенской... империей». Но на практике, указывает Федотов, вселенскость эта отождествлялась с эллинизмом, как на Западе с латинизмом, мешая полному органическому восприятию христианства новокрещенными народами, во многом чуждыми греческой национальной культуре.

И вот «Русской Церкви было дано раскрыть смысл национальной идеи в православии». В похвальных словах князю Владимиру, в летописях и житиях «народ задумывается о своем религиозном призвании». Федотов придает особое значение канонизации сонма русских князей: «одни... были мученики за веру, другие — за национальный идеал: положили душу свою за други своя». По мнению Федотова, удар этому национальному религиозному сознанию был нанесен переносом византийской вселенской идеи на русскую почву в виде доктрины «Москва — Третий Рим». Эта национальная вселенскость подменяет собой «вселенское чувство Церкви», которое, по мысли Федотова, совместимо с религи-

<sup>43</sup> Судьбы «Святой Руси». *Православная мысль*. Париж, 1928. Вып. I, 134-156.

<sup>44</sup> В молодости пылкий социалист, в годы революции вернулся в православие, профессор церковной истории Парижского св. Сергиевского богословского института, а затем св. Владимирской духовной академии в Нью-Йорке.

озным осмыслением национальной идеи при наличии двух предпосылок: [признания] религиозного смысла [национальной] культуры и множественности культурных «путей спасения» — признания многообразия личных путей святости. Божий замысел, свидетельство богоданности национальных различий и культур Федотов видит в феномене национальных языков: «непереводимость самых тонких и глубоких оттенков языка... указывает на исключительность национальных призваний». Отсюда он делает вывод: «в земной жизни призвания народов, как и личностей, ведут по разным путям. Бесплоден эклектизм... мертво эсперанто». И все же он призывает не отождествлять православие, а тем более христианство, с русскостью, а за исторические грехи России призывает встать «на путь творческого покаяния, трудовой трезвости, миссионерства (но не горделивого мессианства)... переоценки, перестройки всей жизни...»<sup>45</sup>

Е.Н. Трубецкой<sup>46</sup>. Приведя народный пересказ встречи Христа с самарянкою у колодца — самарянка говорит: «Как же я Тебе дам напиток, когда Ты еврей? А Он ей в ответ: врешь, говорит, Я чистый русский», — Трубецкой указывает, что в более утонченной форме русифицируют Христа и старец Филофей с его Третьим Римом, и все славянофилы, Достоевский и даже Владимир Соловьев со своей идеей теократии, пока «к концу жизни он понял, что государственности как таковой нет места в Царствии Божьем, что Царствие Божие... не теократично, а анархично. Тем самым рухнула мечта об особой мессианической задаче русского государства... пала и последняя опора русского национального мессианизма. Трубецкой критикует и Бердяева за утверждение «национального мессианства», и Булгакова, когда тот говорит, что «нам, русским, ближе Христос преподобных Сергия и Серафима, чем Христос Франциска Ассизского». Парирюя эти слова, Трубецкой иронизирует, что на самом деле русским ближе всего «христианство Обломова»; и тут же напоминает слова апостола Павла из Первого послания к Коринфянам: «У вас говорят: я Павлов, я Аполлосов, ... а я Христов. Разве разделен Христос... или во имя Павла вы крестились?» То же, —

<sup>45</sup> Национальное и вселенское. Орган русского студенческого христианского движения. № VI. Париж, июнь 1928. С. 1-5.

<sup>46</sup> Младший друг, последователь и критик Владимира Соловьева, юрист и философ, профессор Киевского и Московского университетов.

продолжает Трубецкой, — отвечал бы апостол Павел и тем, кто думает, что нам всего ближе Христос св. Серафима. ...Апостол советует всем христианам без различия национальностей соединиться в *одних мыслях о Христе*... в этом заключается та разграничительная черта, которая отделяет истинного Мессию от ложного партикуляристического мессианизма).

Однако Трубецкой не отвергает национальность как таковую. Он указывает на язык как особый дар каждой национальности, который мистически связан с огненными языками, сошедшими на апостолов в День сошествия Святого Духа. Он верит, что каждый народ обладает своими особенностями, обогащающими все человечество. В абсолютизации всего русского и русского православия славянофилами и Достоевским Трубецкой видит смешение части с целым. Трубецкому особенно дороги Соловьевские предсмертные *Три разговора*, где «христианство Иоанново — православное и русское. Русский народ, олицетворяемый старцем Иоанном — образом Иоанна, автора *Откровения* — представляет лишь одну из трех ветвей христианства, встречающих Второе пришествие Христа. «Тут, — говорит Трубецкой, — есть, как и в Пятидесятнице, утверждение национальных особенностей и вместе с тем преодоление национальных границ, потому что каждая *особенность*, как национальная так и вероисповедная, дает свой необходимый вклад в общее христианское дело». В *Трех разговорах*, считает Трубецкой, намечен «тот путь, которым надо идти, чтобы проникнуть в сущность русской религиозной идеи»<sup>47</sup>.

**В.В. Зеньковский**<sup>48</sup> в краткой статье как бы расставляет все по своим местам. О национальном чувстве, патриотизме он говорит, что это натуральное бытие, которое «христианство не отвергает, но все время отмечает в естественном бытии тень, идущую от первородного греха, и раскрывает идею «креста» в жизни личности... Любовь Церкви к народам, призыв ее к ним — есть как бы предложение народам понести свой крест. ... Подлинная

<sup>47</sup> Старый и новый национальный мессианизм (1912 г.). *Русская идея*. С. 242-257.

<sup>48</sup> Профессор св. Сергиевского института и его декан. Будучи мирянином, прошел путь от министра вероисповеданий в правительстве гетмана Скоропадского до профессорства и ректорства в св. Сергиевом институте. где принял сан. преподавал философию и нравственное богословие и возглавлял Русское студенческое христианское движение.

проблематика национального бытия заключена в самом «существовании» национальности, «утверждающей себя независимо от высших ценностей». Из самораскрытия национальности «как ценности “самой по себе”... рождается одно из самых глубоких и творческих чувств, — то, что можно назвать “национальный эрос”». ... Из недр личности встает эта глубокая обращенность души к своему народу, — и в этом национальном эросе личность отрывается от эгоизма, от погруженности в свою маленькую жизнь, начинает жить более глубокой и творческой жизнью. Любовь к родине — родник творческого вдохновения, ... корень глубокого чувства нерасторжимой связи с народом, с родной землей, с историей. Геройизм и творчество, самопожертвование и чувство родины. ... Но... она же создает ... национальный эгоизм, ... и здесь открывается... внутренняя темнота... естественного национального эроса...»

Зеньковский говорит, что личность полностью открывается «через осознание себя принадлежащим к определенной нации». В этом он видит «особый вид религиозного опыта, связанный с прикосновением к софийной основе мира. Этот религиозный опыт обращен не к Богу, а к натуральному бытию... к народу в его целостности... это чувство заслоняет живое восприятие Бога... зарождается обожествление своего народа, которое вливает в душу яд язычества, превращает и религию в ... атрибут народности... искажает всю духовную перспективу... Для людей, растерявших чувство Бога, такое обожествление народа есть некий суррогат религиозной жизни. ...Между тем, подлинная любовь к родине<sup>49</sup>... открывает перед нами... и темные лучи, проходящие через всю глубину народности, — открывает начало греха в нем».

В заключение Зеньковский так формулирует иерархию ценностей между любовью к своей нации и служением Богу: «Национальность священна, но не свята; она нуждается в просветлении и преображении. Нужно любить свой народ, ибо вне этого не дано личности раскрыть самое себя, но нужно разделить с народом его крест, нужно мужественно глядеть во все темное... в народе, молиться о народе, скорбеть о его грехах, — каяться в них»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Такую любовь покойный о.Александр Шмеман называл «зрячей любовью», в отличие от слепого национализма.

<sup>50</sup> Национальный вопрос в свете христианства. *Вестник РСХД*. IV. 1934. № 19, 7-12.

Митрополит ИОАНН (Вендланд)

## МИТРОПОЛИТ ГУРИЙ (ЕГОРОВ)

### ПРЕДИСЛОВИЕ\*

Автор настоящей работы — митрополит Иоанн (Вендланд) написал ее в 1980 году о своем духовном отце митрополите Гурии (Егорове). Оба они принадлежат к той категории праведников, чей подвиг держания веры в часы бурь и смятений спас Русскую Православную Церковь от уничтожения, а ее паству от рассеяния.

Познакомились они в 1927 году, когда архимандрит Гурий достиг уже возраста зрелости и за спиной его было немало деяний во славу Церкви, а 19-летний студент Горного института Константин Вендланд только вступал в самостоятельную жизнь. Встретились, чтобы уже больше не расставаться, потому что узы, связавшие их, — самые крепкие из всех существующих, — это узы духовные.

Митр. Гурий в годы гонений на веру несколько лет своей жизни провел в «местах не столь отдаленных» — на строительстве Беломорканала и в ссылке.

Промысл Божий уберег митр. Иоанна от подобных испытаний, но и более благополучный период «хрущевской оттепели» был не менее опасен для тех, кто хранил веру Православную.

Трудности архипастырского служения в те годы Патриарх Алексей II охарактеризовал так: «Каждодневным восхождением на плаху было епископское служение во время “незаметных” гонений 60-70-х годов, когда война репрессивной машины с теми, кто хоть как-то защищал права верующих, приобретала самые коварные формы. Мне хочется верить, что эти времена прошли».

1980-й год, когда писались эти воспоминания, был одним из самых жестких по части идеологического закручивания

\* Составлено духовными чадами митр. Иоанна и Гурия по благословению архиеп. Ярославского Михея.

гаек. Вот почему об этих «коварных формах» открыто никто не писал.

Особенностью того времени объясняются и частые перемещения Владыки Гурия — за 9 лет 6 раз: Саратов — Чернигов — Днепропетровск — Минск — Ленинград — Симферополь.



Слева: Митрополит Симферопольский и Крымский Гурий

Справа: Митрополит Нью-Йоркский и Алеутский Иоанн (Вендланд), Патриарший Экзарх в Северной и Южной Америке

Крым. 1963

Духовная сторона жизни митр. Гурия в яркой, хотя и краткой форме, описана митр. Иоанном в его статье «Памяти друга и учителя» (ЖМП, 1965, № 9), составленной в Нью-Йорке 13 июля 1965 года, на следующий день после кончины митр. Гурия. В те времена Владыка Иоанн был митрополитом Нью-Йоркским и Алеутским, Патриаршим Экзархом в Северной и Южной Америке. В конце своей статьи митр. Иоанн пишет: «Своим пастырским словом Владыка Гурий воцерковлял, приобщал людей к богатству Православия. Пишущий эти строки является одним из тех лиц, которые испытали на себе многолетнее благотворное влияние почившего Владыки».

О митр. Гурии читатели получают исчерпывающие сведения, ознакомившись с этими воспоминаниями, а вот об их авторе следует рассказать особо.

Митр. Иоанн, в миру Константин Николаевич Вендланд — из дворянской семьи, ученый, геолог, богослов, монах, удостоенный епископского сана. Родился 1 (14) января 1909 года в Петербурге. Отец — Николай Антонович — был крупным юристом в Адмиралтействе, человеком широких культурных интересов. Мать — Нина Петровна — заложила в душу ребенка глубокое религиозное чувство. Она прекрасно рисовала, играла на фортепьяно и все это сумела передать своим детям. Семья была дружная и любящая. Росли две дочери — Елизавета и Евгения — и долгожданный сын Константин. Промыслительно, что все трое приняли монашество. Владыка через всю жизнь пронес любовь к музыке. Он прекрасно рисовал, и часть его акварельных работ в настоящее время хранится в Ярославском художественном музее. Прекрасно и много фотографировал. В 1930 году Константин Вендланд блестяще закончил Ленинградский горный институт, получил диплом инженера-геолога, работал на Урале, затем научным сотрудником Центрального научно-исследовательского геологоразведочного института в Ленинграде. Его ожидала блестящая научная карьера, но в 1934 году он избирает еще более блестящий, но тернистый путь: приняв от архимандрита Гурия тайный монашеский постриг, он продолжает плодотворную работу в Узбекском геологическом управлении, преподавание петрографии (науки о камнях) в Среднеазиатском индустриальном институте, чтение лекций в Ташкентском государственном университете. В 1942 году защитил диссертацию, став кандида-

том геолого-минералогических наук. Во время Великой Отечественной войны занимался поисками месторождений редких металлов, которые были необходимы военной промышленности. Вклад К.Н. Вендланда в изучение геологии Средней Азии был весьма значительным. Он участвовал в работе не только 17-го Международного геологического конгресса в 1937 году, но и 27-го, который проходил в Москве в 1984 году. Церковь тогда еще была не в чести. И тем не менее организаторы Конгресса — самого представительного форума, на который собирается весь цвет мировой геологии, — пригласили митр. Иоанна в качестве действительного участника. В списке делегатов напротив фамилии Владыки было указано место его работы — Московская Патриархия.

В слове, сказанном им при наречении во епископа 26 декабря 1958 года, поражает живое ощущение соборности Церкви: «Я большую часть жизни, — говорил архимандрит Иоанн, — провел на работе гражданской. Но меня всегда влекло к Церкви. В храме среди молящегося народа, вдохновляемый молитвой священников и укрепляемый благодатью свершающихся священнодействий, я приобретал жизнь, и свет, и утешение для своей души. Неоднократно, путем личного опыта, как горького, так и отрадного, убеждался в том, что без Церкви я мертв, а с Церковью жив, без Церкви я слаб, а с Церковью согрет и собран. И я понял, что один я — ничто, один я погибну, а вместе с православными верующими, вместе со всеми пастырями и архипастырями спасаюсь. И вот настал день, когда я должен был начать не только все получать от Святой Церкви, но и давать, то есть всем своим временем и силами служить Церкви».

Владыка Иоанн десять лет достойно представлял Русскую Православную Церковь на Ближнем Востоке, в Центральной Европе, в Северной и Южной Америке. Многолетней службе за границей способствовали высокая культура, глубокие знания и свободное владение немецким, английским и французским языками.

В 1967 году Патриарх Алексей I удовлетворил прошение митрополита Иоанна о переводе на Родину, и он получил назначение на древнюю Ярославско-Ростовскую кафедру. Восемнадцать лет Владыка Иоанн управлял Ярославской епархией, и с первых же дней паства полюбила его как своего духовного отца,

горячего молитвенника, ревностного архипастыря. Владыка был талантливым проповедником. Об этом свидетельствуют многие из тех, кто слышал его проповеди в храме. «Мне никогда не приходилось быть свидетелем того, чтобы служили с таким вдохновением, с такой искренностью. Это горение, а не служба, — писала друзьям одна из духовных дочерей Владыки, крупный ученый-филолог. — Сама его личность, исключительная по простоте, искренности, открытой доверчивости, вызывала чувство беспредельного уважения и почитания».

Владыка Иоанн не только учил делать добро, но и сам шел путем этого делания, растворенного смирением и любовью к ближним. Как говорил святитель Игнатий Брянчанинов, «в Царствии Небесном такие окажутся большими отцов, прославившихся знамениями».

Как у человека высокой культуры, круг его интересов был очень широк. Это сближало его с людьми образованными и интеллигентными. Им легко было с ним общаться, чувствуя в нем человека своего круга. И многих этих людей Владыка привел к Богу. Он никому не навязывал своего мнения и, может быть, потому привлекал к вере, что всем светил своей личностью.

Духовный сын Владыки Иоанна — видный геолог, профессор по специальности «литология» — Глеб Александрович Каледа писал: «Скольким из нас, скитальцам, он помог сохранить веру, научил молиться в походах, среди горных скал и темной тайги. Скольких он привлек к вере! Сколько неверующего народа грелось около него! Он мог сказать, как апостол Павел: “Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых” (1 Кор. 9, 22)».

Глеба Александровича митрополит Иоанн тайно (!) в 1972 году рукоположил в священнический сан. Отец Глеб конспиративно совершал богослужения на своей московской квартире, и его необычная для нашего времени большая семья преобразовывалась в церковный хор. Многих своих коллег он крестил и венчал. Когда наступили новые времена, отец Глеб обратился к Патриарху Алексию II с просьбой позволить выйти ему на открытое служение Церкви. Патриарх благословил его на это, и с 1990 года отец Глеб плодотворно трудился в Отделе религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, был духовником общины прихожан храма Преподобного Сергия Радонежского в

центре Москвы — в Высоко-Петровском монастыре и первым из священников стал работать с заключенными в Бутырской тюрьме и восстанавливать там храм, первым настоятелем которого и был назначен весной 1993 года.\*

А другой крупный геолог — Б.Ф. Зленко пишет: «В быту Константин Николаевич был всегда очень скромным и в тяжелых полевых условиях не чурался любой работы. Он всегда проявлял особую заботу о людях с тяжелой судьбой (репрессированных в годы «культы личности»), эвакуированных в Ташкент и пострадавших в войну, что подчеркивает его гражданскую смелость и духовное богатство».

Достоин удивления, как мог Владыка Иоанн облагодетельствовать огромный поток людей, встречающихся на его жизненном пути! Он так просто и естественно говорил, часто как бы в шутку, но... слова его сбывались! По духовной близорукости многие понимали это как результат его высокого ума, а это были благодатные плоды его непрестанной молитвы. По свидетельству многих людей, которых Владыка духовно окормлял в последние годы своей жизни, он был подобен старцам: по смирению, по благодатной силе совета, по молитве.

А еще Владыка имел редкий дар — радовать всех окружающих его. Это понимали и ценили даже нецерковные люди. В частности, бывший дирижер Ярославского симфонического оркестра Виктор Барсов так отозвался о Владыке: «Я был знаком с митр. Иоанном. Великий был человек, с чистым, как у ребенка, мировосприятием».

А знакомый Владыке известный писатель сообщал: «Владыка был счастливым человеком, потому что любил все живущее, растущее, возвышающееся до небес, — все, что только поместилось на земле и на небе, любил сердцем, разумом же догонял свое “детское” сердце. Здесь — ключи к внутренней жизни Владыки. У людей естественного правила жизни духовная глубина бесконечна, как космос».

За 53 года священства, из них 31 год архиерейства Владыки, многие испытали на себе силу его успокаивающего духа и врачующей греховные боли молитвы.

\* Профессор, протоиерей Глеб Каледа (скончался в 1997 г.). «Остановитесь на путях ваших...» (Записки тюремного священника). Издательство Зачатьевского монастыря. М.: 1995. 137 с.

Владыка постоянно был с Богом. Об этом свидетельствует не только его жизнь, но и блаженная кончина. Предчувствуя ее, за три дня до смерти он соборовался.

Еще в 1970 году в своей работе «Князь Феодор» Владыка так описал последний день жизни князя Феодора:

«Редко кому удается умереть с полным сознанием своей близкой кончины, с полной готовностью к ней, так, чтобы можно было проститься с близкими, благословить родных. Даже в Библии, повествующей о жизни и смерти множества людей, такая кончина описывается крайне редко, а по своему мирному характеру, спокойной распорядительности и безболезненности принадлежит едва ли не одному лишь библейскому патриарху Иакову. Именно такую редкую кончину имел и князь Феодор».

Таковую же кончину послал Господь самому Владыке. Вторая седмица Великого поста 1989 года была последней в его жизни. В субботу 25 марта рано утром он причастился Святых Таин, весь день пребывал в ясном сознании и беседовал с близкими, благословляя их. Затем Владыка Иоанн спокойно уснул, а несколько часов спустя мирно отошел ко Господу. Отпевание Владыки Иоанна в Феодоровском кафедральном соборе было совершено в день празднования Феодоровской иконе Божией Матери 27 марта, в престольный праздник собора. В отпевании участвовали два архиерея, более пятидесяти священнослужителей при огромном стечении народа. А похоронен он около кафедрального собора, где прослужил почти 22 года, и, уйдя в Вечность, пожелал навсегда остаться со своей паствой.

На литии у могилы митр. Иоанна прот. Борис Старк сказал: «Могилы ни одного архипастыря, служившего здесь, не посещаются так усердно, как могила митр. Иоанна. Мы не будем задавать праздные вопросы — почему так? Лишь констатируем факт и порадуемся за Владыку. Одно несомненно, что на его могиле молитвы звучат чаще, чем на могилах других его предшественников, многие из которых были замечательными и известными...»

\* \* \*

Источником для описания жизни и деятельности митр. Гурия (Егорова) являются главным образом мои собственные воспоминания о нем, записи моей сестры — монахини Евфросинии (Елизаветы Николаевны Вендланд), собранные по рассказам самого Владыки о своей жизни, некоторые биографические сведения об отце Гурии, помещенные в «Журнале Московской Патриархии» (ко дню архиерейской хиротонии, к назначению его Ленинградским митрополитом, некролог), а также его собственные богословские труды, изданные Московской Патриархией.

О том, как моя сестра собирала рассказы о жизни Владыки, она пишет в письме (из Ярославля в Ташкент) к Александре Тихоновне Епанешниковой\* от 15 февраля 1969 года: «Все мы всегда вспоминаем незабвенного Владыку Гурия. У меня есть несколько тетрадей, в которых я записывала рассказы Владыки. Сидим все, бывало, за обедом, за чаем, а Владыка рассказывает что-нибудь из своей жизни, из детства, из более позднего времени. Рассказывает о Церкви, что-нибудь чудесное рассказывает, а я потом вечером запишу. Вот у меня и набрались тетради...»

Вячеслав Михайлович Егоров родился 1 (13) июля 1891 года в городке Опеченский посад Боровичского уезда Новгородской губернии. Родители его — Михаил и Екатерина — петербургские мещане. Михаил был деловой человек, возглавлял целую организацию ломовых извозчиков (то есть, по всей вероятности, имел лошадей и телеги, которые отдавал на известных условиях извозчикам). Екатерина посвятила свою жизнь детям и дому. Всего в семье было пятеро детей: Николай, Вера, Василий, Леонид и самый младший — Вячеслав.

Егоровы, хотя и были петербуржцами, но очень ценили тот городок, в котором возник их род, то есть Опеченский посад, находящийся в 30-ти километрах от Боровичей. Там у них сохранился дом, сад и родные могилы.

С происхождением рода Егоровых связана интересная романтическая история.

\* А.Т. Епанешникова — почтальон. Митр. Иоанн познакомился с ней в Ташкенте. До конца ее жизни помогал, высылая денежные переводы.

Пращуром Егоровых был генерал-аншеф Певцов\*. Его сын — Георгий — влюбился в крепостную девушку, но отец не дал благословения на брак. Тогда молодой человек ночью похитил девушку, обвенчался с ней той же ночью в деревенской церкви и остановился с женою в Опеченском посаде. Там он купил 200 десятин земли, построил два дома и стал жить сельской жизнью. Георгия Певцова народ называл Егором, поэтому потомки и наследники его назывались Егоровыми.

Владыка Гурий гордился своим новгородским происхождением. Однажды он прочел в одном историческом сочинении (кажется, Грабаря) характеристику новгородцев как племени энергичного и деятельного, но весьма своевольного. Владыка пришел в восторг и сказал, что он таков именно по своему нраву. И правда, в узловых моментах своей жизни он всегда принимал решение сам.

Родители Вячеслава были людьми верующими, традиционно православными. Однако имя своему младшему сыну они дали не считаясь с обычаем — выбирать одно из имен тех святых, которые совпадают или близки к дню рождения. (Вячеслав родился в июле, а память святого князя Вячеслава Чешского празднуется Церковью в марте и сентябре).

Вячеслав рано осиротел. Свою мать — Екатерину — он практически не помнил. Она умерла от туберкулеза. Отца потерял в раннем детстве. Он умер скоропостижно: поехал на своей лошади в баню, попарился по обычаю, потом выпил холодного портера\*\*, сел в сани и по дороге домой умер. Лошадь привезла его домой мертвым.

Пятерых сирот приютили к себе бездетные родственники — дядя Яков Степанович Селюхин и его жена Ольга Александровна — люди состоятельные и деловые: Яков Степанович заведовал тогда Александро-Невским рынком. Старший сын Егоровых — Николай (будущий профессор теоретической механики в технологическом институте Петербурга) занял лидирующее положение среди своих братьев: все старались рав-

\* Генерал-аншеф в XVIII в. — полный генерал, рангом ниже фельдмаршала. С конца века это звание было заменено по родам войск: генерал от кавалерии, от артиллерии, от инфантерии.

\*\* Портер — сорт пива.

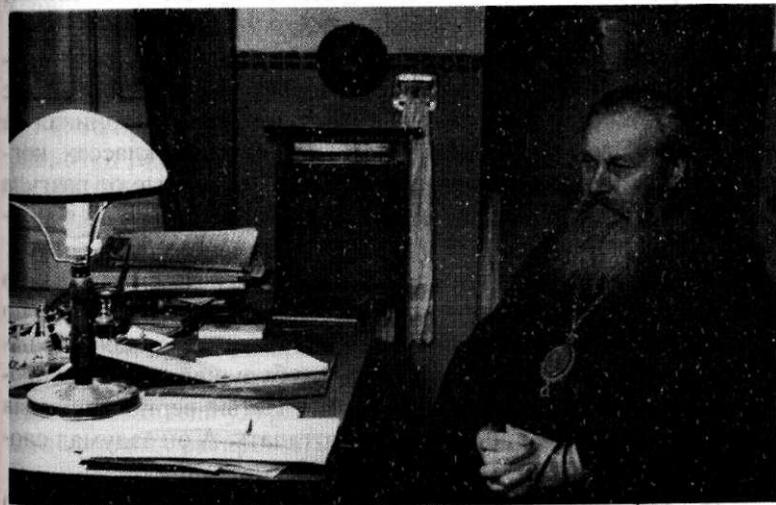
няться на него. Двое младших — Леонид (будущий архимандрит Лев)<sup>1</sup> и Вячеслав очень дружили между собой.

Владыка Гурий любил показывать мне картину В. Серова «Дети», и при этом говорил, что изображенные на ней два мальчика (сыновья Серова) напоминают ему самого себя и брата Леонида.

Дядя с тетей добросовестно воспитывали детей. Но ребятам все-таки не хватало настоящей материнской любви. Об этом мне говорил сам Владыка Гурий уже в преклонных годах. «Я, — рассказывал он, — не знал материнской ласки, и теперь чувствую, что мне ее не хватает. Без нее и я стал, может быть, слишком рассудителен и недостаточно ласков к своим духовным детям».

Однажды в детстве ему стало грустно, и он сказал об этом своей тете, ожидая утешения. Но она равнодушно ответила: «Что же тебе музыкантов привести, что ли?» Такой ответ больно травмировал душу чуткого ребенка и запомнился на всю жизнь.

Когда пришло время, Вячеслава отдали в Петровское коммерческое училище в Петербурге — среднее учебное заведе-



Епископ Гурий, Ташкентский и Среднеазиатский. 1950 г.

ние. От гимназии оно отличалось тем, что там не обращали большого внимания на изучение древних языков, а от реальных училищ — тем, что хотя там и изучались точные и естественные науки, но упор делался на такие предметы, как бухгалтерия и товароведение. Идеально преподавался французский язык: учитель этого предмета во время уроков не произносил ни слова по-русски. Преподаватель физики — Николай Васильевич Трифонов, — как вспоминал Владыка Гурий, отличался циническим безбожием, но он прекрасно вел свой предмет. Кроме того, любил путешествовать и каждую осень рассказывал ученикам о своих поездках. Владыка Гурий вспоминал, что как-то на уроке учитель физики позволил себе антирелигиозный выпад, а он так удачно парировал его, что физик не знал, что и ответить.

Забегая вперед скажу, что когда Владыка был еще иеромонахом в Александро-Невской Лавре, ему пришлось отпевать одного человека. Имя и отчество покойного показались ему знакомыми. Он спросил близких, не был ли усопший учителем, и они ответили ему, что да, он был учителем в Коммерческом училище, и назвали фамилию покойного. Оказалось, что это и был тот самый физик. Вот как удивительны судьбы Божии: безбожник и циник был удостоен отпевания от своего ученика.

Коммерческое училище финансировалось богатыми купцами, поэтому преподаватели там были талантливые. Но, с другой стороны, дух «разгульного купечества» проникал за его стены. Это становилось заметным в старших классах, когда сыновья купцов приходили на уроки, ошалелые от разгула (с цыганками, тройками), и с восторгом рассказывали о ночных похождениях.

Вячеслав любил своих товарищей (а его любили все), но чувствовал, что с этими «выдающимися» юношами ему не по пути. Однажды в классе была затеяна такая игра: каждый называл букву, с которой начиналась его будущая желаемая профессия. Другие отгадывали, большей частью верно. Вячеслав назвал букву «М», и никто не мог отгадать. А он задумал слово «монах».

В 1911 году Вячеслав окончил училище. Аттестат этого училища, при хороших отметках, давал звание кандидата коммерческих наук. Именно такой аттестат получил Вячеслав

Егоров. В качестве награды ему дали книгу «Основы христианства» — Тареева. А еще предложили на выбор хорошие служебные места: или в банке в С.-Петербурге, или заведование финансовой частью Русского консульства в городе Бари в Италии, куда съезжались русские паломники для поклонения святым мощам Святителя Николая, Мир Ликийских чудотворца.

Но Вячеслав Михайлович думал о другом — о пути духовном. Кроме этого возник вопрос, связанный с изменениями в семье его дяди.

Дело в том, что тетя умерла, а дядя через некоторое время женился на другой женщине. Вставал деликатный вопрос: может ли он, будучи уже взрослым, оставаться в дядиной семье, поскольку она становилась ему уже не совсем родной. С вопросом о выборе жизненного пути и об отношениях к дяде Вячеслав Михайлович обратился к опытным духовным отцам и прозорливцам.

Тогда особенно славилась Оптиная пустынь. Туда, к старцу Анатолию Потапову, и поехал Вячеслав Михайлович. Старец принял его очень ласково. Сразу устранились всякие трудности, изложить которые затруднялся Вячеслав Михайлович. Вышло так, что как будто двое беседуют, а на самом деле старец рассказывает юноше его же биографию. Старец посоветовал ему монашеский куколь и священство, а вопрос о «новой тете» был позабыт как несущественный.

В то время был популярен в народе также некий протоиерей, отец Егор Косов. К нему надо было плыть паромом по Волге, потом идти пешком через поля и леса. Заботливые люди поставили на этом последнем пути деревянные стрелы-таблицы, на которых написали: «К отцу Егору».

Отец Егор служил ежедневно и лично беседовал с посетителями. Вячеславу Михайловичу он сказал то же самое, что и старец. Во время возвращения от отца Егора, Вячеславу Михайловичу повстречалась некая девушка. Она заинтересовалась им и хотела удержать молодого человека около себя. Но он поспешил распрощаться с нею и пошел дальше по берегу Волги один, при этом почувствовал на душе такое облегчение, что стал громко петь.

Когда жизненный путь был выяснен, Вячеслав Михайлович стал готовиться к поступлению в Духовную академию.

Надо было сдать латинский и греческий языки и написать сочинение по богословию. Осенью 1912 года Вячеслав сдал экзамены и поступил в С.-П. Духовную академию.

Первые два года учебы были тихими и радостными. В летние каникулы (по-видимому, 1913 года) Вячеслав Михайлович ездил в Японию. Там в 1912 году скончался святой равноапостольный Николай, просветитель Японии. Его дело продолжил митр. Сергей (Тихомиров)<sup>2</sup>. С этим иерархом Вячеслав Михайлович был знаком давно. Еще будучи мальчиком, он приходил к нему, беседовал с ним, пил чай, а иногда прислуживал ему в алтаре. Теперь, когда Вячеслав стал студентом, а митрополит Сергей возглавил Церковь в Японии, естественным было со стороны митрополита пригласить юношу к себе в Японию.

Необыкновенно яркими были впечатления Вячеслава Михайловича от Японии и в особенности — от ее Православной Церкви. Вот одно из них.

В одном из японских селений был православный молитвенный дом. Там шла служба. Двери были открыты. Вдруг туда с криком и шумом забегает мальчишка лет 12-ти. Японцы вообще предоставляют своим детям полную свободу и относятся к ним с уважением. К мальчику подошел «асан» — «дедушка Церкви», почтенный старик с белой бородой. Он не стал бранить мальчика, а спокойно сказал ему: «Не кричи, здесь кричать нельзя». Мальчик затих и с удивлением огляделся по сторонам: «А это кто?» — спросил мальчик, указывая на изображение Спасителя, висящее на стене. «Это Иса (Иисус)», — ответил асан и начал потихоньку рассказывать мальчику значение других икон, так что мальчику постепенно раскрывалась жизнь Иисуса Христа.

«Вот Он родился, — говорил асан. — А это его распяли». «А почему?» — прервал мальчик. «За нас, — ответил асан, — а вот Он Воскрес!» «А можно сюда ходить?» — спросил мальчик. «Можно, но только кричать здесь нельзя», — повторил асан.

В другой раз мальчик опять пришел. Потом привел свою сестру лет 8-ми. Дети молчать не умеют. Дома рассказывают, где они были, что видели. Родители-язычники были против того, чтобы дети ходили в христианский храм, но под влиянием рассказов детей отец мальчика выразил желание посмот-

реть богослужение. И вот является целая семья: мальчик и девочка, уже крещеные, и отец — язычник. Вскоре отец и мать стали христианами и радушно принимали в своем доме митр. Сергия и Вячеслава Михайловича. И только бабушка мрачно сидела в отдалении. «Но и она примет христианство, но позже, еще через год», — говорил про нее Владыка Сергей, зная об этом по своему опыту.

Так постепенно в Японии распространялось Православие. Иногда люди шли другим путем. Начинали с Л.Н. Толстого и легко усваивали практическую сторону христианства, но этого было мало. Они обращались к Евангелию и так приходили к вере.

Вячеслава Михайловича поражал тот энтузиазм и высокая сознательность и организованность, с которой японцы принимали новую для себя религию. Митр. Сергей, видя горячее увлечение юноши, предложил ему по окончании Духовной академии приехать в Японию и включиться в миссионерскую работу. Вячеслав Михайлович с радостью согласился на это предложение, но Бог судил иначе.

Из-за происшедших затем исторических событий поездка стала невозможной. Однако идея миссионерства сказалась на всей его последующей жизни.

Вернувшись в Россию, Вячеслав Михайлович продолжил занятия в Духовной академии, учеба в ней шла спокойно.

Но вот пришла война 1914 года. Вячеслав Михайлович не мог спокойно отсиживаться за стенами Академии, взял отпуск и пошел на фронт братом милосердия. Несколько месяцев он провел в окопах, таскал раненых, делал все, что полагалось. Но здоровье не выдержало: около февраля 1915 года у него открылся туберкулез легких. Пришлось демобилизоваться. Ему предложили лечение и отдых в Крыму и хорошее питание. На Южном берегу Вячеслав Михайлович провел весенние месяцы. Лечение принесло желаемый успех. Но красота Крыма не радовала Вячеслава Михайловича. Он испытывал какую-то необъяснимую тоску. Возможно, это было следствие болезни. Но, так или иначе, он выздоровел и с осени 1915 года продолжал занятия в Академии.

Монашество, полюбившееся ему еще в школьные годы, притягивало юношу все больше и больше. Он подал прошение

о постриге и, кроме того, послал письмо в Японию митрополиту Сергию, испрашивая его благословения на постриг. Ответ митрополита пришел по телеграфу: «Бог благословит постриг Вячеслава Егорова», — было написано в телеграмме. И постриг в мантию состоялся. Он произошел 4 (17) декабря 1915 года. Его совершил ректор Академии Преосвященнейший Анастасий, епископ Ямбургский<sup>3</sup>.

Товарищи отца Гурия присутствовали на постриге и говорили потом, что он давал свои ответы: — «Ей, Богу содействующему, святой Владыко», — громко и очень радостно, так что от пострига осталось впечатление как от свадьбы.

Святой, в честь которого называли постригаемого, был первый архиерей Казанский — Гурий, архиепископ.

Выбор святого был не случаен. Он означал, что отец Гурий должен проводить преимущественно миссионерскую деятельность, поскольку святой Гурий обратил множество казанских татар в Православие. Будущее показало, что это в какой-то степени оправдалось в деятельности отца Гурия. Далее, святитель Гурий Казанский был очень кротким, а под конец жизни очень болезненным человеком. Это тоже оправдалось на отце Гурии. Кроме того, святой Гурий был русским человеком и любил свою Родину, в нем нисколько не было никаких западных черт характера. То же самое можно сказать и про отца Гурия.

На следующий день, 5 (18) декабря, в память преподобного Саввы Освященного, епископ Анастасий посвятил отца Гурия в иеродиакона, а 6 (19) декабря, в память Святителя Николая — в иеромонаха.

Отец, а впоследствии Владыка Гурий, очень любил эти три дня: 4 (17), 5 (18), 6 (19) декабря — и всегда старался служить Божественную Литургию в каждый из них.

Получив священный сан, отец Гурий развил очень энергичную пастырскую деятельность. Ему было поручено священнослужение (по воскресеньям и праздничным дням) в женском монастыре, находящемся в Плюссе, сравнительно недалеко от Петрограда.

Ко времени посвящения отца Гурия его брат Леонид, также постригшийся в монахи с именем Лев, уже имел священный сан. К двум отцам: Льву и Гурию, присоединился иеромонах

Иннокентий (Тихонов), вскоре получивший епископский сан (епископ Ладожский)<sup>4</sup>.

В это же время начал свою деятельность и отец Николай (Ярушевич)<sup>5</sup>, очень скоро ставший епископом Петергофским и получивший широкую известность как проповедник.

Братья Егоровы (так вскоре стали называть в народе отцов Льва и Гурия) вместе с отцом Иннокентием «пошли в народ», то есть обратились преимущественно к рабочим и к самому бедному, деклассированному и злоупотребляющему алкоголем элементу.

Местом их деятельности стал теперешний Лиговский проспект, тогда называвшийся просто Лиговкой. На Лиговке можно было снять квартиру (тем более комнату) за самую дешевую цену. Там братья сняли комнату и проводили в ней беседы для народа: рассказывали те или иные события из Священной истории, сопровождая это показом диапозитивов, вели беседы о жизни, преимущественно выступая против алкоголизма. Отец Иннокентий любил разъяснять богослужение.

К этому делу примкнули активисты, которые стали называть себя «Братством святого Александра Невского»<sup>6</sup>. Это братство было совершенно лишено каких-либо организационных форм. В нем не было ни председателя, ни секретаря, ни учета членов общих собраний. Каждый близкий к деятельности «братьев Егоровых» мог назвать себя членом этого братства. Имя святого Александра Невского, его героическая жизнь, его церковность и патриотизм объединяло «братьев» и «сестер». Организацией это братство нельзя было назвать.

Судя по тому, что очень многие посещали беседы «братьев Егоровых», можно сказать, что их дело имело успех.

На лето братья получили в свое распоряжение старую баржу, стоявшую на Малой Невке, где совершали Литургию и проводили беседы.

Отец Гурий рассказал мне о таком курьезном случае. В числе прислуживающих храму на барже был некий простой монах Сергей. Однажды отец Гурий застал его лежащим на палубе и греющимся на солнышке. «Ты бы хоть вымыл палубу», — сказал ему отец Гурий. «Зачем мыть? Лишь бы спастись», — ответил монах Сергей, неохотно принимаясь за дело. Отец Гурий мне рассказал об этом не случайно: он терпеть не

мог лености, неряшливости и небрежности. Впоследствии, когда я уже жил вместе с отцом Гурием, убедился, что он сам никогда не терял времени даром: или занимался физическим трудом, или работал над книгой, особенно любил готовиться к предстоящему богослужению. Если чувствовал необходимость отдохнуть, ложился и отдыхал, но никогда не «валялся» просто так и не позволял себе читать лежа. Все старался делать хорошо и быстро.

Он возмущался теми, кто думал, что спасение придет к лежебокам. Однако с удовольствием принимал участие в прогулках, полагая, что прогулка — лучший отдых, полезный не только телу, но и душе.

В 1917 году отец Гурий окончил Петроградскую Духовную Академию со званием кандидата богословия, став кандидатом двух наук: коммерческих и богословия. Это был последний, перед долгим перерывом, выпуск Духовной Академии.

После окончания Академии отца Гурия принимают в число братья Александро-Невской Лавры, где назначают послушание быть казначеем обители. Это послушание он нес недолго. В том же 1917 году Лаврский собор постановил освободить его от должности казначея: как образованный монах, он должен проповедовать. И отец Гурий был назначен заведующим Крестовой церкви.

Эта церковь находилась при покоях Митрополита и представляла собой прямоугольный зал, вмещавший около 1000 человек. Пост заведующего Крестовой церкви давал отцу Гурию совершенно самостоятельную приходскую работу, он был практически независим от Лавры. С ним было еще двое иеромонахов: отец Лев и отец Иннокентий. Прихожане были самые различные: простые люди, рабочие, ломовые извозчики, но и профессора Университета, ученые. Приходили также девочки из так называемого епархиального училища, среди которых наиболее выделялась Шура Грацианова.

Богослужения совершались ежедневно. Литургия начиналась в семь часов утра и кончалась в половине девятого. Был и пономарь-любитель Павел Иванович, служивший где-то бухгалтером; были певчие, среди них ныне здравствующая Варя Заспелова (потом Зегжда), Настя Заспелова и Катя Помылёва (ныне монахиня Евгения, Пюхтицкий монастырь).

Каждый иеромонах говорил проповедь. И народ валил валом. А рядом стоял огромный Троицкий собор Александро-Невской Лавры, вмещающий 10000 человек. Его возглавлял наместник Митрополита — архимандрит Николай (Ярушевич). Его проповеди отличались особой красотой. Однажды в обоих храмах одновременно проводился сбор денег на Богословский институт. В Крестовой церкви перед сбором проповедь произнес отец Лев. Он сказал: «Давайте не то, что вы приготовили для нищих, а все, что у вас есть в кошельках». Слово отца Льва было потрясающим по своей силе, и многие буквально вытряхивали свои кошельки. Когда деньги отправили в Собор, оказалось, что в маленькой Крестовой церкви собрали больше, чем в большом Соборе.

Миссионерская деятельность отца Гурия в эти годы приняла другие формы, чем до революции. Уже не они «ходили в народ», а народ шел к ним. По городу разнеслась слава о «братьях Егоровых». Однажды отец Гурий представился митр. Антонию Храповицкому, которого раньше не знал. Когда он назвал свою фамилию, митрополит воскрикнул: «А, братья Егоровы, как вас не знать, вся Россия знает братьев Егоровых!»

В те же годы отец Гурий познакомился со Святейшим Патриархом Тихоном: несколько раз он ездил к Патриарху в Москву по поручению Петроградского митр. Вениамина. Был такой единственный случай, когда Патриарх Тихон приехал в Петроград. Митр. Вениамин представил ему отцов Иннокентия, Гурия, Льва. Патриарх сказал: «Ну кто же их не знает: Иннокентия, Гурия, Льва. Их надо выдвигать».

И выдвижение состоялось. В начале 1922 года всех троих наградили саном архимандрита. Посвящение в этот сан совершил митр. Вениамин. Из троих он так выделил отца Гурия, что, кроме сана архимандрита, наградил его посохом, сказав при этом: «Дается Вам этот посох в знак особого служения Вашего молодежи». Действительно, отец Гурий очень любил молодежь, и она постоянно окружала его. Это был вид его миссионерского служения, о котором говорил еще митрополит Сергей Японский.

Первые годы революции, по крайней мере, 1918 — 1922 годы, были удивительными вот в каком отношении: можно было пойти на любую лекцию в любое Высшее учебное заве-

дение. Поэтому на лекциях И.П. Павлова, В.М. Бехтерева, В.И. Вернадского и А.Е. Ферсмана было битком набито народу. Более того, можно было, имея среднее образование, записаться вольнослушателем в Университет. Так и отец Гурий записался на исторический факультет и ходил туда в рясе и скуфье. Правда, за недостатком времени он скоро прекратил свое учение.

В июне 1922 года отец Гурий был арестован и сослан в Туркестан. Он остановился недалеко от Ашхабада и очень близко от персидской границы, в селении, где жили молокане, — русские сектанты, переселенные туда еще царским правительством, чтобы создать заслон против Персии. Это были сильные, трудолюбивые люди, которые вели крепкое крестьянское хозяйство, любили молиться и читать Библию. Отец Гурий интересовался их жизнью, и они его очень любили. В Туркестане отец Гурий жил в отдельном домике с садом. С ним жили: священник отец Василий и монахиня — сестра Мария (Мария Карловна Шмидт, дочь Кишиневского губернатора). Дни у них проходили в молитве и физическом труде. Свежий воздух и здоровый климат укрепили здоровье отца Гурия. С тех пор он полюбил Среднюю Азию.

В начале 1925 года отец Гурий вернулся в Ленинград. Проезжая Москву, он застал похороны Патриарха Тихона\*, участвовал в его отпевании — был уставщиком на этом отпевании. В Ленинграде отца Гурия назначили настоятелем Киновии Александро-Невской Лавры. Это был уютнейший уголок на правом берегу Невы, чуть ниже моста Финляндской железной дороги. В середине живописного, засаженного деревьями кладбища возвышался каменный Собор, а на некотором расстоянии от него, сбоку, — деревянная зимняя церковь. Когда-то эта Киновия предназначалась для штрафных монахов. Теперь это был приходской храм, который обслуживали монахи. Один из них — Иосиф — был по виду старец, другой — простого вида — архимандрит Игнатий. Отец Гурий стал настоятелем этого храма. Посещаемость его оставляла желать лучшего. В самом деле, кругом было тогда довольно пустынно: только отдельные домики, а вдали виднелся химический завод, окруженный небольшим поселком. Доехать до Киновии

\* Патриарх Тихон скончался 25 марта (7 апреля) 1925 года.

значило потратить около часа на трамвае, а затем нужно было еще перебраться через Неву. Летом там был организован перевоз на лодках, зимой — переход по мостикам. Местное население имело пропуска через Финляндский мост.

На всенощных бдениях было около 10-ти молящихся, на воскресных Литургиях 50 — 100 человек.

Самым интересным в Киновии был хор, в котором пели в основном девушки и молодые люди — духовные дети отца Гурия. Регентовала этим хором Лидия Александровна Мейер (впоследствии Дмитриева). Киновию посещали: Лева Поляков (впоследствии митр. Рижский Леонид), Никита Мещерский (позднее профессор древнерусского языка), Ваня Орлов (где он теперь?), Петр Васильевич Дмитриев (бухгалтер, будущий муж Лидии Александровны, ныне покойный), Саша Хархаров (архимандрит Михей в Ярославле, а с 1995 года — архиепископ Ярославский и Ростовский)<sup>7</sup>. Из девиц упомяну Зинаиду Денисову, умершую в Фергане в 1942 году; Марию Богданову, тогда занимавшуюся биологией рыб, затем перенесшую Ленинградскую блокаду и ныне здравствующую; Шуру Борисову, счетного работника, умерла в 1958 году в Ташкенте; Варю Помылёву; Шуру Грацианову; Люсю, перенесшую блокаду и вскоре после Победы скончавшуюся.

Принцип пения в этом хоре заключался в простоте: пели без нот, по гласам. Отец Гурий был противником так называемого партесного пения, когда хор разделяется на сопрано, альты, теноры, басы и каждый из них по нотам поет свою партию.

Зато в кинобийском хоре поощрялось пение по квадратным нотам, когда все голоса поют в унисон. Квадратные ноты были совершенно необходимы за Литургией для исполнения различных Херувимских песен, «Милость мира», задостойников, а также прокимнов. Как известно, квадратные ноты представляют собой расшифровку, то есть переложение на современный нотный стан древнерусских «крюков» знаменного и других распевов.

Таким образом, в кинобийском хоре в какой-то степени оживала древняя Русь. В особенности прекрасно исполнялись «статии» на утрени Великой Субботы (благодаря квадратной

ноте пение на этих «статиях» занимало гораздо больше места, чем в обычных храмах).

Все остальное, как я уже написал, пелось просто по гласам, и бас мог петь мелодию. Но, впрочем, допускалось и некоторое разделение на голоса: альт пел на терцию ниже, чем сопрано, а иногда выводил басовые фиоритуры.

Для меня такой хор был просто находкой. Дело в том, что я все свое детство пел дискантом, и конечно, мелодию. Когда голос мой изменился, я хотел бы продолжать петь мелодию, но мне предлагали басовую партию, которую петь я не умел. В Киновии я мог петь мелодию своим новым голосом, и это мне очень нравилось.

Старостой в Киновии служил некий Иван Капитонович, человек добрый, умел хорошо звонить и трезвонить с кинобийской колокольни, расположенной над воротами кладбища.

За свечным ящиком стояла старушка Мария Васильевна. Отец Гурий любил предоставлять служение всенощной своим помощникам, а Литургию возглавлял сам. Жил он в одном из домиков недалеко от храма. Там же разместились и Мария Васильевна, отцы Иосиф и Игнатий. Однажды я провожал отца Гурия домой и побыл у него около получаса. Увидев, что я разглядываю большую карту, висевшую на стене, он показал мне Дамаск и сказал: «Вот тут живет Патриарх Антиохийский. Из Антиохии, того знаменитого города, в котором проповедовал когда-то святой Иоанн Златоуст, антиохийские Патриархи переехали в Дамаск и там сейчас находится их престол».

Удивительно, что через 30 лет, когда меня направили в Дамаск представителем Московского Патриархата, я с этим рассказом отца Гурия познакомился воочию.

У отца Гурия в то время было еще одно большое дело. Он заведовал Богословско-пастырским училищем — учреждением весьма оригинальным. Туда принимались лица обоего пола не моложе 18-ти лет. Записывались все желающие. Поступили туда и мои две сестры — Эли (Елизавета) и Женя, а также их подруга Нюра Зезюлинская. Мне еще не было тогда 18-ти лет. Система обучения была лекционная. Принимались в училище без экзаменов, а потом сдавали только те предметы, которые читались. Занятия проводились по вечерам, в доме, прилежащем к русско-эстонской православной церкви, что на углу

Лермонтовского и Екатерингофского проспекта (ныне проспект Римского-Корсакова). Этот дом был построен в миссионерских целях и имел соответствующие помещения. Там же помещался и Богословский институт, которым заведовал протоиерей Николай Чуков, будущий митрополит Ленинградский Григорий<sup>8</sup>.

Мои сестры давали самые восторженные отзывы о лекциях в Богословско-пастырском училище. Кроме того, они посмеивались над старушками, спавшими спокойно во время лекций.

Отец Гурий читал в этом училище историю Церкви. Тогда, примерно в году 1927-м, я впервые увидел его. Я выходил из вестибюля русско-эстонской церкви, а он входил и остановился для того, чтобы осенить себя крестным знамением. Вид у него был молодой и вдохновенный.

Отец Гурий устраивал иногда уставные службы в помещении русско-эстонской церкви. При всей своей красоте, такие службы были бесконечно утомительны (всенощная продолжалась около пяти часов). Однажды малознакомая мне девушка спросила меня в Горном институте: «Вы интересуетесь уставными службами? Так вот, еще там и там они бывают».

Летом 1928 года произошла моя первая значительная встреча с отцом Гурием. Я встретил его на правом берегу Невы и проводил домой. Поинтересовался, как лучше читать Евангелие. Он ответил мне совершенно точно, предложил метод. По этому методу надо было завести тетрадку, согнуть вдоль ее страницы, а затем внимательно читать Евангелие. Обязательно появятся вопросы. Вопрос надо записать в тетрадке с левой стороны, а затем читать Евангелие дальше. И непременно где-нибудь дальше появится ответ на записанный вопрос. Этот ответ надо записать в тетрадку, на ее правой стороне, против вопроса. Так читать было очень увлекательно, и я, последовав предложенному методу, получил очень много пользы.

Еще надо упомянуть, что под духовным руководством отца Гурия была община монашествующих девиц в Старом Петергофе, при церкви преподобного Серафима Саровского. Возглавляла общину Нина Сергеевна Яковлева, а служили иеромонахи Варлаам Сацердоцкий<sup>9</sup> и Варсонофий Веревкин<sup>10</sup>. Эта община существовала с 1922-го по 1932-й год.

Годы с 1925-го по 1928-й были относительно спокойны. Отца Гурия из захолустной Киновии перевели на Васильевский остров — в храм Киевского подворья, что на набережной Невы. Однако в 1928 году отца Гурия постигла крупная неприятность: его арестовали и дали 5 лет «исправительно-трудового лагеря». Отбывал он свой срок на строительстве Беломорканала. Рубить лес во время половодья приходилось стоя по пояс в воде. К счастью для отца Гурия, понадобился человек, знающий бухгалтерию, так как счетное дело конторы было совершенно запутано. Тут-то и пригодились его коммерческие знания: с помощью двойной итальянской бухгалтерии он привел дело в полный порядок, и с тех пор его использовали на конторской работе: или как бухгалтера, или как кассира.

Приведу несколько картин из жизни отца Гурия в лагере. «В бытность мою в лагере, — рассказывал Владыка, — я работал кассиром. В мои обязанности входило разъезжать по командировкам и выдавать зарплату заключенным. Помню, летом бывало еду по лесу на двуколке один, без кучера, солнышко светит, кругом заросли ягод, грибы белые сидят кучками, а я пою: «Вечерняя наша молитва...»

Однажды со мной произошел такой интересный случай. Мне надо было отвезти деньги на остров, куда ссылалась самая страшная шпана. Приезжаю туда, меня радостно встречает наша шпана. «Здравствуйте, товарищ кассир», — кричат они. Я поздоровался: «Здравствуйте, — говорю, — ребята». Один из них — парень лет 17-ти, Василием его звали, указывая на мой чемодан, спрашивает: «Это у вас деньги?» Я говорю: «Да, здесь деньги». «Позвольте, я понесу. Вам тяжело». Я говорю: «Неси», и отдал ему чемодан. На лице его изобразилось полное недоумение: «Как, мне даете?» Я говорю: «Да, тебе, неси, иди вперед». Надо было видеть, с каким восторгом, с каким осознанием важности своего дела нес он этот чемодан. А я иду и думаю: «Опасная эта игра!» Чемодан был не заперт. И этим опытным ворам ничего не стоило бы открыть чемодан, рассыпать деньги и украсть их. А мне бы за это дали еще 5 лет срока. «Куда идти? — спрашивает он, — к ларечнику? А где вы будете ночевать? Наверное, у десятников?» «Ого, — думаю я, — значит, к десятникам не надо идти».

Ларечник — седой, почтенного вида старик, любезно встретил меня и осторожно шепнул: «Смелый же Вы!» Ночевал я у ларечника. Наутро приходят десятники и говорят: «Ну и наказали же Вы нас!» «Что такое?» — спрашиваю я. Оказывается, ночью в барак к десятникам влезла шпана, искали меня. Когда утром десятники проснулись, то оказалось, что у всех порезаны чемоданы. Они искали деньги. Встретив меня утром, шпана радостно приветствовала: «А, товарищ кассир, где Вы ночевали?» Я говорю: «Где ночевал, там меня теперь нет!» — и многозначительно взглянул на них. Они все рассмеялись. Мы поняли друг друга без слов».

А вот другое приключение, о котором рассказывал отец Гурий.

«Когда я работал в лагере кассиром, дали мне однажды опасное поручение.

Был апрель, Страстная седмица. Солнышко уже ярко светило. Лед на Выг-озере превратился в кашу, смешанную со снегом. Ходьба по льду была связана с большим риском. Подзывает меня начальник и дает задание съездить за 25 километров, выплатить деньги заключенным. Если сейчас этого не сделать, то люди окажутся без денег на полтора месяца, пока не пройдет лед. «Что ж, — говорю я, — поеду. Только дайте мне хорошую лошадь и молодого крепкого возницу».

И вот мы поехали. Была Страстная Суббота. Подъезжаем к озеру, а лед совсем раскис, только там, где была дорога, он немного крепче. Туда мы добрались благополучно. Нас ждали, с острова следили за нами, готовые помочь, если нужно будет. Я выплатил деньги, и мы пустились в обратный путь. Вдруг лошадь провалилась в воду. Хорошо, что концы оглобли уперлись в край льда и поддерживали ее. А лошадь была очень умная. Она не пошевелилась в воде, а только оглядывалась назад, на возницу, точно хотела сказать: «Ну, что ты будешь делать? Видишь, я же провалилась?» А возница, парень умный, лет двадцати одного, говорит мне: «Только спокойно сидите». Тут же нашлась длинная доска. Он осторожно подполз к ней, положил ее на сани и на край льда и велел мне пройти по ней на твердое место. Потом осторожно стал выводить лошадь. Умная лошадь делала все, что он ей говорил. Так мы благополучно выбрались на берег и к вечеру вернулись домой.

На другой день встречает меня помощник начальника, хороший такой благообразный старичок. «Как я рад, что Вы благополучно вернулись, — говорит он, — а ведь я за Вас молился!»

В 1933 году отец Гурий вернулся в Ленинград. Жить и служить, однако, он не имел права. Отец Гурий вынужден был проводить жизнь частного лица. Ему было тогда уже 42 года. Кстати, при выписке паспорта, по ошибке был написан 1881-й год рождения, и это психологически отразилось на нем. Он и выглядел на 52 года. В его наружности не чувствовалось ни молодости, ни величия, ни вдохновенности. Это был мужчина, на вид средних лет, нормально подстриженный, слегка обросший небольшой бородкой. Тем не менее, все знавшие отца Гурия прежде, чувствовали его духовный авторитет. Он пробыл в Ленинграде несколько дней, увиделся с родственниками и решил ехать в город Бийск, что на Алтае.

Для разговора со мной отец Гурий выделил время в поезде. Он купил билет до Бийска, но сел со мной в поезд местного назначения Ленинград — Званка. Там я должен был помочь отцу Гурию пересест в поезд дальнего следования. В вагоне и состоялась наша беседа. Я сказал отцу Гурию, что хочу быть священником и монахом. Он поинтересовался, читал ли я служебник. «Да», — ответил я. Тогда он спросил: «К Кому обращена главная молитва Литургии?» Я ответил: «Отцу Небесному». Он удивился правильному ответу и спросил, откуда мне это известно. Я ответил, что только из служебника, так как, читая его, обратил внимание на то, к Кому обращена молитва. Мне показалось, что отец Гурий даже разочаровался, потеряв возможность самому объяснить мне это. А дальше мы поговорили, что, ликвидировав свои дела в Ленинграде (я работал тогда научным сотрудником Центрального научно-исследовательского геологоразведочного института), приеду к нему в Бийск.

Поезд подъехал к станции Званка. Мы вышли, и подошел нужный поезд дальнего следования. Пассажиров оказалось очень много. Тогда я через буфера влез на площадку между вагонами, проник в вагон и помог отцу Гурию вместе с багажом сделать то же самое. Мы распростились, и я вышел.

Был вечер. Поезд на Ленинград ожидался только утром. Я пошел в лес напротив станции, влез на дерево, так как на земле

было сыро, и, устроившись между ветвями, стал наблюдать за короткой июльской прекрасной ночью. А утром вернулся на станцию и вскоре был уже в Ленинграде.

Через месяц, на праздник Преображения Господня, я был уже в Бийске и поселился вместе с отцом Гурием на частной квартире в Заречье, около церкви святого Михаила Архангела.

Отец Гурий уже нашел себе бухгалтерскую работу, а я поступил на работу — сотрудником Бийского краеведческого музея.

Недолго пробыли мы в Бийске. В октябре я получил телеграмму из Ташкента от Виктора Арсеньевича Николаева. Я знал его несколько лет. Он вел практические занятия по петрографии в Ленинградском горном институте, где я учился. В 1929 году я был у него коллектором в геологической партии. Вся партия состояла из Виктора Арсеньевича, меня, четырех рабочих и нескольких лошадей. Виктор Арсеньевич Николаев заканчивал свой лист 10-ти верстной (то есть масштаба: 10 верст в дюйме) геологической карты Туркестана. Теперь же он работал профессором петрографии, заведующим кафедрой организуемого в Ташкенте Геологоразведочного факультета Индустриального института. Своей телеграммой он приглашал меня занять должность ассистента этой кафедры.

Отец Гурий нашел это предложение прекрасным, а я — тем более, и мы поехали в Ташкент.

Поезд из Бийска довез нас только до той узловой станции Чесноковка, к которой примыкала недавно выстроенная Туркестано-Сибирская дорога (Турксиб). Здесь надо было ждать поезда Новосибирск — Ташкент. Посадка на него была довольно трудной, но мы благополучно пробрались в вагон и нашли себе место. Начался путь по снежным равнинам Казахстана. Мелькнул Барнаул, покрасовался перед нами Семипалатинск, и поезд остановился на станции в нескольких километрах от Алма-Аты. Вид на эту столицу был величественный благодаря громаде покрытых лесом заснеженных гор. Дальше пошли места, знакомые мне с 1929 года. На станции Тюлькубас отец Гурий прервал свой путь, чтобы пройти к своим знакомым, живущим в селе Ванновка. Я продолжал свой путь до Ташкента.

Виктор Арсеньевич принял меня очень дружелюбно. Мне тотчас же была предоставлена большая комната с вестибюлем, отдельным выходом на двор. Я сразу стал вести практические занятия со студентами. Через несколько дней приехал отец Гурий. Мы поселились вместе. Зима подходила к концу. Первой приехала к нам из Ленинграда моя старшая сестра Эли — Елизавета Николаевна — опытный врач-терапевт, за ее плечами была работа в сельской местности и в одной из больниц Ленинграда.

Отец Гурий мыслил свою частную жизнь так, чтобы иметь вокруг себя небольшой круг лиц, нуждающихся в нем как в священнике и духовнике. Поэтому нужен был отдельный дом, и такой дом скоро нашелся. Он был приобретен, по рекомендации нашей новой знакомой Марии Александровны Чеглоковой, у узбека Расулова. Дом прилегал к участку, на котором имелись еще и подсобные помещения. Между постройками раскинулся запущенный сад с огромной виноградной лозой, способной без укрытия переносить ташкентские зимы. Через сад протекал арык. Этот дом с садом находились в так называемом Старом городе, но очень близко к центру Ташкента. От моей комнаты (в доме, расположенном близ Алайского базара) он был в сорока минутах ходьбы.

Впоследствии мы заселили и купленный дом, и прилегающую территорию, а также расчистили и благоустроили сад. Все это владение было оформлено надлежащим образом и имело адрес: г. Ташкент, 27, улица 5 декабря, дом 57-59.

Поблизости от этого владения находилась небольшая больница, коек на 15. С ней была соединена и амбулатория. Моя сестра Елизавета Николаевна сразу получила работу в ней. После приемов больных она, в изящном экипаже, управляемом извозчиком, еще объезжала свой участок. Некоторым лежачим больным привозили из этой больницы обед на дом.

Приехала в Ташкент и другая моя сестра — Женя — агроном по образованию. Она также очень быстро получила интересную работу в научно-исследовательском институте, имевшем опытный участок за городом.

Позднее приехала мама и поселилась со мной. Обосновались в Ташкенте и давнишние знакомые отца Гурия: Нина Сергеевна Яковлева, Настя Заспелова, Шура Борисова и Мария Карловна Шмидт, а также медицинская сестра Мария Степановна Мараку-

шина. Некоторые из них поселились у отца Гурия, другие нашли комнаты по соседству. Каждый где-нибудь работал, но старался, по возможности, придти на молитву к отцу Гурию. И это понятно — в огромном Ташкенте была только одна церковь на кладбище, и то в виде небольшой часовни. И еще одна, обновленческая, на том же кладбище. К концу 30-х годов обе эти церкви закрыли. Таким образом, спокойно помолиться можно было только дома. Когда мы приехали, еще существовали обе церкви. Православные собирались около часовни, под открытым небом, в тени деревьев. Среди толпы можно было увидеть величественную фигуру архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). Он не служил, но стоял в рясе и не отказывал в своем благословении желающим. Тогда он — профессор хирургии — работал в Ташкентском медицинском институте. А епархией управлял митрополит Арсений, очень известный архиерей\*.

Чтобы узаконить свое каноническое положение, отец Гурий отправился к митрополиту Арсению<sup>11</sup>.

Митрополит благословил отца Гурия на то служение, о котором в его краткой биографии, помещенной в «Журнале Московской Патриархии» (№12 за 1969 год), сказано: «пребывание на покое с 1933 по 1944 год». Главное то, что митрополит благословил отцу Гурию служение Литургии в домашних условиях и дал для этого антиминос.

Поэтому никому из нас не обязательно было ходить в церковь: мы могли все получать дома. Отец Гурий целиком перешел «на домашнюю жизнь». Утром и вечером организовывал наши молитвы, днем готовился к ним, а в перерывах — столярничал: изготавливал столы или стулья или топчаны, занимался благоустройством — переделывал сараи в приличные комнаты. Условия Ташкента были для этого очень благоприятные: материал для стен был под ногами — это лёс, дававший с водой подходящую глину. Надо было достать только немного дерева для каркаса и рубленной соломы (самана), чтобы, перемешав его с глиной, покрыть к зиме крыши. Но для тяжелых работ, например, чтобы построить высокую ограду (дувал), мы приглашали узбеков.

И еще одно важное дело было у отца Гурия — это руководство духовной жизнью каждого из нас. В основе этого руко-

\* Митрополит Арсений умер в 1936 году. Похоронен на Ташкентском кладбище.

водства лежал принцип послушания. Это было не простое подчинение, а сознательное вверение жизни своему духовнику, основанное на доверии и еще на вере в то, что, выполняя послушание, выполняешь и волю Божию.

Послушание ни в коем случае не есть слабование. Оно, правда, часто бывает против своей воли, но отсечение своей воли есть действие очень трудное, самоотверженное, требующее сильного характера. И если человек будет все делать охотно по послушанию, то желание его совпадет с тем, что требуется делать по послушанию. Страдание, которое бывает связано с бунтующим своеволием, исчезнет, и на душе воцарится мир. Вот к такому послушанию и призывал нас отец Гурий.

Первая книга, которую он давал нам читать — «Душеполезные поучения» аввы Дорофея. Эта книга, благодаря трудам старцев Оптиной пустыни, получила широкое распространение: в моих руках находилось уже шестое издание Оптиной пустыни, напечатанное в Москве в 1888 году. Самое трогательное в ней — это повесть о юном Досифее, который, находясь на послушании у аввы Дорофея, постоянно исповедовал ему свои своенравные помыслы и отсекал их. В результате — за пять лет монашеской жизни — достиг святости.

Теперь остановлюсь на внешней стороне нашей жизни в Ташкенте. Вставали мы в 5 или 6 часов утра (в зависимости от продолжительности утренних молитв). Сперва читались обычные утренние молитвы, затем, с поклонами, совершалась пятисотница\*.

Затем отец Гурий служил утреню; мы пели и читали. В целом, молитва была рассчитана так, чтобы закончить ее около

\* Ее устав был такой: совершались 10 земных поклонов с молитвой «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас»; затем 10 таких же молитв без поклонов и затем, один земной поклон — и так 8 десятков по четкам, далее, десятый десяток, как и первый — с земными поклонами. Все это — первая сотня. Так же совершаются вторая и третья сотни, с той разницей, что вместо земных поклонов совершались поясные (лучше — землекасательные).

Затем шла четвертая сотня по образцу второй и третьей, но с молитвой: «Пресвятая Богородице, спаси нас», а в промежутках между десятками — с известной молитвой: «Богородице Дево, радуйся».

Пятая сотня делилась на два пятидесятка. Первый был с молитвой, обращенной к Ангелу Хранителю; второй — с молитвой, обращенной к своему святому.

8-ми часов. Потом следовал завтрак, и каждый шел на свою работу. Затем обед, отдых, личные занятия и вечерня с повечерием. Далее ужин, вечерние молитвы и отход ко сну (в 23 — 24 часа).

Отец Гурий говорил о важности совместной молитвы, которая сближает нас духовно, делает наше общество настоящим христианским общежитием.

Впрочем, каждый из нас имел и свое личное правило, заключающееся в чтении дневных канонов, иногда и акафистов. А если кто-нибудь (чаще всего — я) отсутствовал, то вечерние, утренние молитвы, пятисотница и дневные каноны были его личным правилом.

Режим довольно напряженный, но приносил огромное душевное удовлетворение.

Особенно приятны были воскресные и праздничные дни. Тогда с вечера служилась всенощная, а утром Литургия. В этом случае вставать приходилось в 5 часов утра. После завтрака обычно утраивались прогулки. Отец Гурий очень их любил, и они проходили непринужденно.

Летом 1934 года отец Гурий участвовал в моей экспедиции на Шонкинитовый массив Ири-су в Таласском Алатау. Экспедиция, организованная на средства Среднеазиатского индустриального института, была маленькой и носила домашний характер. Кроме отца Гурия и меня, в ней принимали участие моя сестра Елизавета Николаевна и еще двое знакомых.

Азиатские горы района, тяготеющего к Ташкенту, — это что-то особенное! Они достаточно велики, чтобы быть величественными, и в то же время не слишком грандиозны и не подавляют человека. Прекрасные пойменные леса растут вдоль их рек, а по склонам в благоприятных местах встречаются рощи больших деревьев грецкого ореха. Повыше, в горах, разбросаны кусты и лесочки благовонной арчи, а еще выше, за травами, начинаются скалы и снега. Лето солнечное, но не жаркое и не холодное. Можно наслаждаться теплом солнечных лучей, но не страдать от жары.

В этих горах само собою образуется особое душевное состояние. Позади остаются искушения и суета мира сего, душа очищается, какое-то святое безмолвие охватывает ее и она широко открытыми глазами смотрит на Божию красоту окружающего.

Это я очень хорошо чувствовал каждое лето, проведенное на геологических работах, особенно в Приташкентском районе.

Отец Гурий приходил в особенно прекрасное расположение души на природе, как бы исцелялся от всех болезней и душевных тревог. Он говорил, что природа для него вся в звуках и что для передачи своего ощущения природы у него не хватает соответствующих слов, что их вообще нет на человеческом языке.

Вернувшись в Ташкент, я обработал материалы, собранные по Шонкинитовому массиву. Результат исследований был напечатан в *Трудах* Индустриального института (вып. 7, 1937).

Продолжалось лето 1934 года. Начало занятий в институте задерживалось: студентов послали на сбор хлопка. У меня появилось много свободного времени. Неожиданно отец Гурий сказал мне: «На днях я постригу тебя в монахи». 2 сентября (по старому стилю — 20 августа, в день памяти святого пророка Самуила) я принял от отца Гурия монашеский постриг (в мантию).

Новое имя выбрал для меня отец Гурий — Иоанн, в честь святителя Иоанна Златоуста. Это блистательнейший святой с огромным духовным наследием, очень оптимистичный в своем богословии. Пожалуй, наиболее оптимистичное его слово, проповедующее спасение и победу жизни над смертью через воскресшего Христа, читается в Пасхальную ночь на Христовой заутрени. Златоуст был любимым автором читающей (и слушающей чтение) публики в Древней Руси.

Время шло, мы жили удивительной жизнью: с одной стороны, глубоко церковной, с другой — активно-гражданской. До сих пор я считаю такое соединение самым лучшим. Но, должно быть, на практике такое соединение трудно осуществить. Только очень своеобразные условия тридцатых годов позволили жить так, как жили мы. Своей церковности мы не афишировали, более того — стремились к тому, чтобы никто из посторонних (даже моя мама) о ней не знали. Это достигалось очень легко, потому что мы не были болтливы, а в гражданской жизни работали очень напряженно. Моя сестра, Елизавета Николаевна, никогда не отказывалась от командировок в различные отдаленные и очень интересные районы Узбекистана. Что касается меня, то, кроме преподавания, я работал в прямой геологической службе и каждое лето бывал в экспедициях

по поискам полезных ископаемых и по составлению геологических карт. Помню, что два года были потрачены на поиски больших кристаллов: один год мы искали кварц, другой год — кальцит в форме исландского шпата. Кристаллов мы нашли много, но качество их не позволяло вынимать достаточно большой участок монокристалла. Вот почему меня очень радует получение монокристаллов искусственно, в условиях невесомости в космосе. Это как раз то, что мы хотели взять у природы в готовом виде, но не смогли этого сделать достаточно хорошо.

Когда началась война, мы искали и находили руды молибдена и вольфрама.

Главное из того, что мне удалось написать по геологии, было напечатано преимущественно в *Трудах* Среднеазиатского индустриального института.

Профессиональный союз предложил мне очень интересную общественную работу: руководить кружком юных натуралистов-геологов при Ташкентском Дворце пионеров. Это была увлекательнейшая работа — мы ставили эксперименты, работали с образцами, проводили экскурсии, а на лето я устраивал ребят — мальчиков и девочек — к своим коллегам-геологам в различные геологические партии. До сих пор у меня остались друзья из этих ребят. Отец Гурий с сочувствием и заинтересованностью относился к нашей работе, чем, несомненно, содействовал её успеху.

Сам он продолжал вести домашний образ жизни. К жизни гражданской он приобщался, читая газеты и журналы. Иногда посещал кинотеатры.

Шел 1935 год. Отец Гурий узнал, что его друг, епископ Иннокентий (Тихонов), находится в Старой Руссе в качестве викария Новгородского. Поскольку Геологическое управление давало мне каждый год командировку в Ленинград, мне нетрудно было заехать на два — три дня в Старую Руссу. Отец Гурий дал мне рекомендательное письмо к епископу Иннокентию, прося его дать мне священство.

Епископ Иннокентий имел в своем распоряжении две прекрасные церкви в Старой Руссе. Но он так любил служить, что часто служил Литургию дома, один. Жил он со своей мамой Зиновией в уютном деревянном доме. Мама не покидала его во

всех странствований по Сибири. Скончалась она в феврале 1937 года в Старой Руссе.

Забегая вперед скажу, что епископ Иннокентий в апреле 1937 года был переведен в Винницу в сане архиепископа. Жить и служить в это время он мог только в городе Хмельнике Винницкой области. Жил в очень трудных условиях, постоянно ожидал ареста, который и последовал 29 октября 1937 года. После этого никаких известий от него не было. В 50-х годах на запрос Владыки Гурия через уполномоченного ответили, что архиепископ Иннокентий умер 28 ноября 1941 года. После этого Владыка Гурий совершил его отпевание\*.

Архиеп. Иннокентий принял меня очень дружелюбно. Он был настолько смиренен, что уступил мне собственную постель, а сам пошел ночевать на чердак. В просьбе моей (и отца Гурия) он почти отказал, сказав, что «рук не следует возлагать поспешно». Однако, учитывая то, что я уже чтец и монах, посвятил меня в иподиакона.

Кроме того, он много беседовал со мной. У него было удивительно светлое, радостное богословие. Выше всех служб он ставил Божественную Литургию. С этим, конечно, все согласны, но архиеп. Иннокентий это особенно подчеркивал. С необычайным увлечением он показал мне несколько книг, где были напечатаны тексты древних Литургий, отмечая, что Литургия есть самое оптимистичное, что когда бы то ни было создано в области литературы.

В следующем, 1936 году, я снова посетил еп. Иннокентия, и 1 (14) сентября он посвятил меня в иеродиакона, а 2 (15) сентября — в иеромонаха. Так я стал священником.

Отец Гурий очень часто поручал мне служить Литургию или же мы служили вместе. Моя жизнь приобрела новое, глубокое содержание.

Примерно к этому времени, или к 1937 году, относится встреча отца Гурия с архиепископом Лукой (Войно-Ясенецким). Отец Гурий заболел крупозным воспалением легких. Моя сестра Елизавета Николаевна, не надеясь на свои силы, решила обратиться к архиеп. Луке. (Он был профессором хи-

\* Эти данные, разумеется, были неверными. Архиеп. Иннокентий был расстрелян сразу после ареста в ноябре 1937 г. — *Прим. ред.*

рургии, но славился и как терапевт). Она без труда нашла его и привезла к отцу Гурию.

Первое, на что обратил внимание архиеп. Лука, был образ Спасителя в терновом венце, кисти В. Васнецова. Это был постригальный образ, который друзья подарили отцу Гурию еще в 1915 году при его постриге. Владыка Лука (сам художник) остановился на пороге комнаты, с восторгом глядя на икону. «Это лучшее изображение Спасителя, которое я когда-либо видел», — наконец произнес он. Этот образ сохранился и сейчас находится у меня\*.

Затем Архиепископ осмотрел больного. «Вы скоро поправитесь», — сказал он. Отец Гурий возразил, сказав, что «монаху надо думать о смерти, а не о выздоровлении». «О чем думать монаху, Вам лучше знать, — властно сказал Архиепископ, — но я как врач говорю Вам: Вы поправитесь и притом скоро». И действительно, отец Гурий стал быстро выздоравливать.

В 1938 году отец Гурий решил организовать свою жизнь так, чтобы быть ближе к природе. Известно, что лучший климат среди городов Узбекистана в Фергане (бывший Скобелев). Поэтому в предместье Ферганы — Беш-Бала — был куплен дом, и отец Гурий переселился туда, а вместе с ним Н.С. Яковлева, А.С. Заспелова, моя сестра Елизавета Николаевна; другая моя сестра — Евгения Николаевна — переехала в самый город Фергану и взяла с собой маму. Я же тогда остался в Ташкенте и продолжал традиции нашего дома: по праздникам служил всенощную и Литургию, продолжая работать и преподавателем, и геологом. Из прежнего общества со мной остались: Мария Маракушина, Мария и Шура Борисова. К тому времени я, под руководством отца Гурия, как он говорил, прошел весь семинарский курс науки.

Переехать из Ташкента действительно стоило. Новый дом в Беш-Бале имел при себе колодец и довольно большой сад. Воздух был несравненно лучше ташкентского. Весь участок, по узбекскому обычаю, был окружен высоким дувалом, представляя собою как бы маленькую крепость. Кругом расстила-

\* За полгода до своей блаженной кончины, митр. Иоанн подарил его архиепископу Максиму (Кроха), Могилевскому и Мстиславскому.

лись поля хлопка, кукурузы и джугары. Вдоль арыков рос то-товник или большие деревья.

Город был рядом. По утрам за сестрой приезжал экипаж и отвозил ее на работу в больницу.

Отец Гурий и здесь развил строительную деятельность и вскоре в значительной степени европеизировал узбекскую застройку, а к имеющимся двум комнатам прибавил еще три новые. Как они пригодились во время войны! В них поселились эвакуированные по Дороге жизни из Ленинграда родственники отца Гурия.

У отца Гурия было еще одно любимое занятие — цветоводство. Здесь, в Беш-Бале, он построил оранжерею для цветов удивительных (например, для агавы). В саду устроил цветочные бордюрики и клумбы. За всеми цветами вел наблюдения и аккуратные записи в особой тетради. Постоянно он читал и перечитывал книгу Киселева «Цветоводство». В целом вся жизнь в Беш-Бале отчасти напоминала что-то из романов Жюль Верна, например, героев «Таинственного острова».

В конце 1938 года я, как и каждый год, поехал в командировку в Ленинград. Там встретил Сашу Хархарова, который ходил в Киновию еще мальчиком. Мы долго бродили по улицам холодной ветреной ночью. Я рассказал про нашу жизнь в Ташкенте и Фергане. Все это заинтересовало Сашу. Тогда он, имея только незаконченное школьное образование, работал где-то счетоводом, а было ему 17 лет.

В 1939 году Саша приехал в Фергану, окончил второе полугодие десятого класса школы, а осенью 1941 года, когда уже шла война, выдержал конкурсный экзамен в Ташкентский медицинский институт.

В начале 1942 года в Ташкент стало прибывать оборудование эвакуированных на восток заводов. Студентов использовали для разгрузки и монтажа оборудования. Поздней весной 1942 года Сашу мобилизовали и после нескольких месяцев подготовки отправили на фронт в войска связи. Его часть дошла до Берлина. Саша имеет медали «За взятие Берлина» и «За оборону Ленинграда». В 1946 году его демобилизовали, и он приехал в Загорск к отцу Гурию, который был в это время наместником Троице-Сергиевой Лавры.

Вернемся к жизни отца Гурия в Фергане. Туда к нему я приезжал на гражданские праздники, а он нередко приезжал ко мне в Ташкент. В 1939 году я заболел брюшным тифом. Произошло это по моей небрежности к элементарным правилам санитарии: проводя экскурсию с пионерами, я попил воды из реки ниже индустриального города Чирчика. Ровно через 15 дней, когда мы уже работали в горах, я начал чувствовать себя плохо. На маршруте быстро уставал, и только купание в холодной воде или душ под водопадом немного помогали. Вернувшись с маршрута, я все время лежал. Наконец, мне пришла в голову мысль измерить температуру. Каково же было мое удивление, когда термометр показал 40 градусов! Пришлось вызвать машину из Геологического управления, которая и доставила меня в Ташкент. Ко мне приехала моя сестра Елизавета Николаевна, потом мама. Они извелись, ухаживая за мной; наконец, приехал отец Гурий. Он тогда был в России и только что проводил в последний путь отца Варсонофия. Присутствие отца Гурия сразу навело порядок: каждому было отведено время для дежурства и время для отдыха. Все облегченно вздохнули, но я болел тяжело. Однажды на рассвете я почувствовал себя совсем плохо и сказал об этом сидящей рядом моей сестре. Она рассказала позднее, что как будто тени прошли по моему лицу, и нос как-то странно заострился. Эли тут же сделала мне укол камфоры. Действовала она так поспешно, что даже не кипятила шприц. И слава Богу! Этот укол оказал самое благоприятное действие: напряжение было снято, и я заснул, проспав несколько дней. В эти дни температурная кривая дала горизонтальную линию на уровне около 40 градусов.

Проснулся я в отличном настроении\*. Температура понизилась, я чувствовал себя возрожденным. Впрочем, мне советовали быть крайне осторожным: стенки моих кишок тогда были не толще папиросной бумаги! Я стал поправляться и вскоре удивил доктора Тихомирова (это был отец одного из наших геологов) тем, что появился у него в кабинете на приеме. «Воскрес!» — удивленно и обрадованно воскликнул он. В

\* Это был не сон, а бессознательное состояние. В бреду Константин Николаевич «совершал богослужения». Дежурившая у больного мама только теперь узнала, что ее сын — священник. — *Прим. ред.*

тот год я не вернулся в горы — использовал остаток больничного листка, чтобы поехать в Фергану, потом много работал кабинетно, а в октябре местком дал мне путевку в Крымский санаторий (Кикенеиз, за Симеизом). Председатель месткома сказал, что эта путевка дана в награду за мою общественную работу во Дворце пионеров.

Отец Гурий тем временем продолжал свою жизнь в Беш-Бале. Великая Отечественная война отняла у нас те радости, которые были свойственны нашей довоенной жизни. Правда, некоторые формы прежней жизни сохранились, например, моя работа с пионерами. Интересна судьба Жорика Федотова — инициатора, со стороны ребят, организации кружка юннатов. Он стал на войне разведчиком, доставал «языков», прошел всю войну, не получив ни одного ранения! После войны он навестил меня. Я был уже в рясе, в Ташкентском архиерейском доме. Встреча была трогательна. (Где он теперь? Ему должно быть уже 61 год!) А его брат Павлик! На войне он стал механиком на аэродроме. Он нашел меня в Саратове в 1955 году. И тоже не был ранен. (Ему уже 59 лет!) А Зоя Альхамова, эта брызжущая жизнью и общественной активностью девочка? Мне говорили, что она погибла. Как это жаль! До сих пор я продолжаю переписку и нередко встречаюсь с Ирой Устиненко, впоследствии Ириной Григорьевной Яньшиной, москвичкой, специалистом по гидротурбинам. Закалка юннатской работы в геологических партиях не прошла даром: она теперь на пенсии, но сопровождает самые разные туристические экскурсии, преимущественно в Среднюю Азию. А Оля Гранитова, дочь директора Ботанического сада в Ташкенте? Не знаю, где она. В 1968-м и 1969-м годах я специально встречался с Олегом Охотниковым в Ташкенте и даже ездил к его родителям в Алмалык. Он говорил мне, что так любит Ташкент, что не мыслит себя в каком-либо другом городе. А у этого «мальчика» уже седина на висках.

Вернемся, однако, к отцу Гурию. Он продолжал свою молитвенную жизнь в Фергане. Сестра моя, работая в больнице, заразилась сыпным тифом. Слава Богу, выздоровела и через некоторое время ее, как врача, мобилизовали. Их госпиталь прибыл в освобожденный Сталинград и далее двигался за наступающей передовой. Потом их передали в состав Войска Польского, и они

закончили войну в польском городе Быдгоще. Моя сестра получила награду от Народной Польши — особый Крест.

Тем временем умерла моя мама (12 сентября 1943 года), а вскоре (13 января 1944 года) и моя сестра — Евгения. Раньше она болела тропической малярией и гнойной ангиной с осложнением на сердце. Кроме того, из окружения отца Гурия в Фергане умерли Зинаида Петровна Денисова и Клавушка. Да, маловато народа осталось вокруг отца Гурия.

Но в это время стало резко меняться к лучшему положение Церкви в стране. Поворотным пунктом была встреча Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия со Сталиным. Как говорили, Сталин признал, что с обеих сторон, то есть Церкви и Государства, допущены ошибки, поэтому призывал: «Забудем прошлое; скажите, что вы хотите?» Митрополит Сергей отвечал, что Церкви нужно собрать Собор для того, чтобы выбрать Патриарха и нужны духовно-учебные заведения. Сталин дал на это согласие. В 1943 году был организован Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР.

8 сентября 1943 года на Соборе был избран Патриарх Сергей. За его плечами было 18 лет управления Русской Православной Церковью. Однако 15 мая 1944 года он умер. Новый, очень большой Собор 4 февраля 1945 года возвел на Патриарший престол Алексея, митрополита Ленинградского. А в 1946 году открылись духовные учебные заведения.

В 1944 году в Ташкент прибыл архиепископ Куйбышевский Алексей. Цель его поездки — принять в православие обновленческих священников. Главным обновленцем в Ташкенте был протоиерей Григорий Брицкий, который служил во второй (собственно, главной) церкви на Ташкентском кладбище. Это был старый батюшка, чем-то похожий на Сократа. До революции был законоучителем (преподавал Закон Божий) в женских гимназиях. Так вот, к этому протоиерею и обратился с призывом покаяться в грехе обновленчества архиепископ Алексей. Отец Григорий ответил согласием и даже изъявил желание покаяться не в келлии Архиепископа, а с амвона, публично. Покаяние отца Григория произвело потрясающее впечатление. Он говорил долго и очень искренне. Затем архиепископ Алексей возложил на его голову омофор и, произне-

ся разрешительную молитву, присоединил к Православной Церкви.

После этого я выяснил, где остановился архиеп. Алексей, пошел к нему на прием и рассказал об отце Гурии. «В Фергане, — сказал я, — живет на покое уже одиннадцатый год архимандрит Гурий. Что ему делать?» «Гурий безобразит?» — неожиданно спросил Архиепископ. «Нет, — ответил я, — у него есть антиминос от покойного митроп. Арсения». «Пусть приезжает ко мне», — сказал Владыка. Тотчас же я позвонил в Фергану. Отец Гурий пришел на телефонную станцию. «Слушайте новости, — сказал я ему, — приехал Алексей из Куйбышева и заставил Брицкого публично признать свои ошибки. Приезжайте к нему на прием, он хочет видеть Вас».

Отец Гурий приехал, и далее события в его жизни стали проходить с кинематографической быстротой. Кончился «период его покоя». Архиеп. Алексей назначил его настоятелем Покровского собора в Самарканде\*. Потом архиепископ Алексей уехал, и на Ташкентскую кафедру был назначен епископ Кирилл, человек очень оригинальный и, в своем роде, инициативный. Епископ Кирилл привлек отца Гурия в свой Епархиальный совет и поручил ему секретарскую работу. Отец Гурий с радостью принял поручение и, со свойственной ему сноровкой, быстро навел порядок в делах, организовал правильную епархиальную канцелярию. Но уже в конце 1944 года, то есть еще до окончания войны, отца Гурия вызвали в Москву и назначили заместителем Троице-Сергиевой Лавры, тогда еще не открытой, но готовящейся к открытию [3]. Пока шла подготовка отца Гурия был настоятелем Ильинской церкви в Загорске.

Шел 1945 год. Страна ликовала: труднейшая война, унесшая десятки миллионов жизней и разорившая половину нашей страны, закончилась великой Победой. Этот год был последним годом моих полевых работ (всего, считая студенческие годы, я работал в поле с 1926-го по 1945-й год). Примерно в ноябре 1945 года отец Гурий приехал из Загорска в Ташкент. Он сказал, что мне пора выходить из келейного состояния на настоящее церковное служение, что я нужен ему как помощник и что, по всей вероятности, сам он скоро станет епископом Ташкентским. Мне нужно было уволиться из Геологического

\* Этот Собор никогда не закрывался.

управления и из института, прямо заявив, что я священник. Так я и сделал, хотя такое неожиданное заявление стоило мне огромного усилия над собой. Совершить такой скачок мне помогло настроение. Думаю, что оно было от Бога: размышляя ночью, при звездах, о том, как я целиком буду служить Церкви, я испытал чувство светлого блаженства и счастья. И это придавало мне смелости в моих неожиданных для всех заявлениях. Впрочем, для того чтобы заявления мои не были уж совершенно неожиданными, отец Гурий дал мне рекомендательное письмо к отцу Григорию Брицкому. Придя к нему, я просил его довести до сведения гражданских властей, с которыми он находился в хороших отношениях, что я иеромонах, и чтобы он дал мне хорошую характеристику. Отец Григорий обещал это сделать. Начавшееся с этого времени мое знакомство с отцом Григорием затем перешло в почтительную дружбу с этим старым человеком.

Подходил конец семестра. Доведя его до конца, с наступлением зимних каникул я уволился из института. В Геологическом управлении я заявил об увольнении, но, понятно, сразу уйти не мог: надо было написать отчет, да и вообще меня не хотели отпускать.

Тем временем я явился к епископу Кириллу. Он принял меня в свой клир и назначил сверхштатным священником только что открывшегося Успенского кафедрального собора. Там я служил на общественных началах, а жалованье продолжал получать в Геологическом управлении. Это было замечательное время! Я еще работал в области геологии и в то же время служил священником.

Получилось как раз то, что я хотел бы!

Это продолжалось несколько месяцев, но долго так продолжаться не могло. Шел 1946-й год. Я поехал в Загорск. Там уже был Саша Хархаров. Из Армии вернулся Игорь Мальцев<sup>12</sup>. Оба много помогали отцу Гурию. Духовный подъем, связанный с открытием Троице-Сергиевой Лавры, был очень большой. За работу, проведенную в Лавре в связи с ее открытием, Патриарх наградил отца Гурия правом ношения второго Креста.

Как только я приехал в Лавру, отец Гурий взял меня в Москву на прием к Патриарху Алексию. Был я в очень затрапез-

ном пиджачке и брюках. (Как просты были нравы в то время! Теперь в таком костюме мне не позволили бы даже переступить порог!) Отец Гурий рассказал Патриарху историю моего рукоположения. Патриарх признал меня иеромонахом, и я стал членом братии Лавры.

Было уже лето, процесс становления Лавры еще продолжался. Отец Гурий — наместник Лавры — жил еще не в стенах монастыря, а на квартире у старосты Ильинской церкви — Ильи Васильевича Сарафанова. Монахи жили на частных квартирах, ходили в гражданской одежде и только на территории Лавры одевали рясы. Каждый на неделю знал свое послушание. Оно заключалось в исполнении какого-либо богослужения: например, стоять при мощах Преподобного Сергия (они находились тогда в Успенском соборе и были перенесены в Троицкий значительно позже, когда закончился ремонт), или участвовать в соборной службе, или служить молебен или панихиду, или исповедовать. Я прошел через все это. А на праздник святых апостолов Петра и Павла мне выпала особая, но трудная честь — произнести проповедь.

Служа в Лавре, я видел не только множество простого народа, но и некоторых выдающихся людей. Часто приезжал Патриарх, протопресвитор Колчицкий. Однажды, заняв прихожанами целый поезд, прибыл протоиерей Александр Смирнов. Затем из Бельгии приехал архиеп. Александр Немоловский, он жаловался на свою эмигрантскую судьбу и называл себя самым несчастным человеком на свете.

Так, очень интересно и празднично проходило лето 1946 года. В начале августа пришло постановление Патриарха и Священного Синода о том, чтобы архимандриту Гурию «быть епископом Ташкентским и Среднеазиатским» и что его посвящение в этот высокий сан должно состояться в Москве. Оно было намечено на праздник Преображения Господня, но к этому времени отец Гурий простудился и заболел. Хиротония была отложена на 25 августа. Отец Гурий выехал из Загорска поездом. Он взял с собой меня, Нину Яковлеву, мою сестру, Сашу Хархарова и Игоря Мальцева. От вокзала до Елоховского кафедрального собора мы шли пешком. Воскресенье это было знаменательным.

Хиротонию архимандрита Гурия во епископа Ташкентского и Среднеазиатского совершили Патриарх Алексей, митроп. Ленинградский Григорий, еп. Калужский Онисифор и еп. Ужгородский и Мукачевский Нестор. Сослужило 6 священников, одним из которых, по просьбе Владыки Гурия, был я.

Отслужив несколько архиерейских служб в Москве и Загорске, Владыка Гурий выехал в Ташкент. Ему было 55 лет. Начался самый плодотворный период его деятельности. Он очень глубоко переживал свое архиерейство. Душа его была подобна натянутой струне, и он некоторое время обдумывал, как именно эта струна должна будет звучать. Я нередко заставлял его ночью вставшим с постели и быстро ходящим по комнате взад и вперед. Так продолжалось около часа.

В связи с этим мне хочется привести одну из записей моей сестры о Владыке Гурии:

«Владыка рассказывал нам, что у него всегда напряжено внимание. Людей, которые около него, он всегда держит в своем внимании, чувствует их присутствие, вливается в их душу и понимает ее. Поэтому он может отдыхать или заниматься только в одиночестве. Даже присутствие человека в соседней комнате мешает ему».

В Ташкенте практически не было епархиального управления. Предыдущий епископ Кирилл жил в небольшом частном доме, где одна комната была отведена для машинистки и для минимума того, что необходимо в управлении епархией.

Через некоторое время протоиерей Григорий Брицкий подыскал подходящий дом. Он тоже был частный, но принадлежал профессору, уезжавшему из Ташкента. Профессор построил себе дом на живописном месте. Он позаботился о том, чтобы толстые стены изолировали комнаты от летнего зноя, потолки были высокие (около 4 метров), а сад спускался тремя большими террасами к речке Салару.

Профессор продал свое владение Церкви за 600 тысяч рублей тогдашними деньгами. По теперешним масштабам и этот дом недостаточно велик, но тогда он казался дворцом! Две большие комнаты были отведены под епархиальное управление. Кабинет служил для приема особенно важных и интересных посетителей. Зал был столовой, но только для Владыки и ближайших к нему лиц. Тогда еще не было обычая устраивать

приемы для иностранных гостей. Иногда нам оказывал честь своим приходом Уполномоченный по делам Русской Православной Церкви. Его принимали в архиерейском кабинете и угощали в столовой.

Ближайшими к Владыке Гурию людьми были Александр (впоследствии игумен Михей) Хархаров, Игорь Мальцев и я. Мы всегда обедали вместе.

Владыка Гурий получил архиерейство в то время, которое можно назвать церковным возрождением. Через каждые месяц или два от Уполномоченного поступало письмо, примерно такого содержания: «Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР удовлетворил ходатайство верующих об открытии для них храма (или молитвенного дома) в таком-то и таком-то населенном пункте. Благоволите сообщить мне, какого священника Вы назначите туда в качестве настоятеля. Подпись: Уполномоченный такой-то».

В Ташкентской епархии, охватывающей четыре республики — Киргизию, Узбекистан, Таджикистан и Туркмению — в 1942 году было 3 или 4 храма, а к 1948 году их стало 66.

Конечно, такое быстрое увеличение количества приходов требовало большого числа священников. Как ни удивительно, их приходило к Владыке Гурию больше, чем требовалось. Это были люди, находившиеся на гражданской работе, но имевшие священный сан и какую-то практику в прошлом. Они были очень разнохарактерны. Среди них были и простые деревенские батюшки и люди, которых давно следовало бы лишить сана, ибо разнюхав, что теперь в Церкви можно хорошо зарабатывать, стремились получить место. При решении вопроса, кого из них брать, Владыка Гурий прежде всего стремился выяснить, каков этот священник, — искренне ли верующий или лицемер.

К Владыке Гурию для служения в Ташкентской епархии из различных мест приехали выдающиеся люди. Например, протоиерей (впоследствии архимандрит) Борис Холчев<sup>13</sup>, окончивший историко-филологический факультет Московского университета, священник Сергей Никитин (впоследствии епископ Стефан Никитин) — врач невропатолог<sup>14</sup>, блестящий практик-священник (впоследствии митрофорный протоиерей) Феодор Семененко<sup>15</sup>. Из обратившихся от обновленчества

были и уже упомянутый отец Григорий Брицкий, и протоиерей Алексей Микулин, бывший «митрополит Ферганский».

К числу выдающихся священников Ташкентской епархии надо присоединить также архимандрита Серафима (Суторихина)<sup>16</sup>. Он был учеником брата Владыки Гурия — архимандрита Льва (Егорова), служившего в двадцатых годах в Крестовой церкви Александро-Невской Лавры в Ленинграде вместе с архимандритом Гурием. Отец Серафим прибыл в Ташкент по приглашению епископа Гурия в 1948 году и был назначен в Самарканд в Георгиевский молитвенный дом. В этом храме он служил до самой своей смерти в феврале 1979 года, то есть в общей сложности 31 год.

Нельзя не вспомнить и протоиерея Александра Федоровича Кошкина<sup>17</sup>, который со своей супругой Анной Васильевной были из духовных детей епископа Гурия.

Протоиерей Петр Викторович Гнедич<sup>18</sup>, окончив Духовную академию и получив степень кандидата богословия, приехал к епископу Гурию как к авторитетному архиерею за посвящением и состоял некоторое время в клире Успенского кафедрального собора в Ташкенте. Впоследствии он переехал в Ленинград и преподавал там в Духовной академии гомилетику. Отец Петр поместил много статей в «Журнале Московской Патриархии» и пользовался авторитетом серьезного ученого-богослова.

В Ташкентской епархии было в то время много молодых людей, очень церковных. Часть из них стала священниками в других епархиях, но все они испытали на себе в той или иной степени влияние епископа Гурия. Это митрофорный протоиерей Леонид Матвеевич Кузьминов, занимающий в настоящее время должность настоятеля Успенского храма Новодевичьего монастыря в Москве<sup>19</sup>. В их числе также протоиерей Георгий Кондратьев — благочинный одного из округов Московской области. И, наконец, протоиерей Леонтий Яковлевич Никифоров<sup>20</sup>, племянник ферганского художника Петра Максимовича Никифорова. Дядя очень беспокоился о своем племяннике, считая его отстающим учеником в школе. Леонтий поступил на службу к епископу Гурию и впоследствии стал протоиереем и настоятелем храма в селе Нижние Прыски Калужской области.

Самыми близкими к Владыке людьми по-прежнему оставались Александр Хархаров, Игорь Мальцев и я. Это были верные люди, на которых можно было положиться. Я был у Владыки Гурия секретарем. Оглядываясь назад, нахожу, что был секретарем плохим. Дела хотя и были разложены по папкам, но не подшиты, листы в них не пронумерованы, папки стояли (или даже лежали) в беспорядке, а не по алфавиту. Дело в том, что я ненавидел канцелярию. Вспоминая очень интересную, значительную геологическую работу, я с отвращением смотрел на море бумаг и тяжело переживал рабочий день, состоящий из шума, суеты, появления каких-то сомнительных личностей или психически ненормальных женщин. Тут же приносили какие-то деньги, покупали свечи, продавали воск. С трудом дожив до конца рабочего дня, я затем совершенно не занимался епархиальными делами, а обращался к чему-либо интересному, впрочем, большей частью церковному или богословскому.

Радость нашей жизни составляли богослужения. Они совершались Владыкой в Кафедральном соборе в субботу вечером, в воскресенье утром и вечером, а также в праздники и их канун.

Владыка Гурий не забывал меня на этих богослужениях. Он всегда давал читать каноны, иногда канонаршить, а за воскресными и праздничными Литургиями всегда поручал мне произнести проповедь. Сам он проповедовал в воскресенье вечером. Его проповедь носила характер разъяснительной беседы и продолжалась 30 — 40 минут. От меня он требовал, чтобы проповедь была не более 20-ти, а лучше — 15 минут.

Но и в повседневной епархиальной работе бывали более интересные минуты: когда приходил новый человек, и я как секретарь присутствовал при беседе его с Владыкой. Или же, когда, подготовив дела, Владыка Гурий посылал меня к Уполномоченному. Иногда он ездил к Уполномоченному сам, но большей частью со мною. Таким образом, мне чаще приходилось видеть «начальство», чем Владыке.

Отношения Владыки с Уполномоченными были самые сердечные. В Ташкентской епархии было тогда четыре Уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви, по одному в каждой Республике. Естественно, что мы имели

больше дел с Уполномоченным по Узбекистану. Тогда им был Александр Иванович Степанов, человек со своеобразной судьбой. В царское время служил морским офицером. Он полюбил некую Екатерину Ивановну, девушку недворянского происхождения, и женился на ней. Оказывается, в тогдашнем дворянском обществе морских офицеров такой брак считался одиозным. Товарищи по морской службе стали пренебрегать Александром Ивановичем, перестали здороваться с ним и даже при встрече на улицах переходили на другую сторону.

Такое отношение заставило Александра Ивановича принять левые убеждения. Он вступил в партию большевиков и во время революции командовал революционными войсками, занявшими Петроградский аэропорт.

В то же время, благодаря своему прошлому, он кое-что понимал в богослужении и, когда в порядке исполнения своих служебных обязанностей он посещал храм, то, располагаясь на левом клиресе, с удовольствием слушал церковное пение.

Владыка Гурий в своем кабинете был несколько изолирован от того «базара», который ежедневно шумел в епархиальном управлении. Но и он утомлялся. Поэтому охотно соглашался с моим предложением поехать куда-нибудь после обеда на машине. У нас была автомашина «Мерседес-Бенц». Ее можно было, сдвинув крышу, превратить в открытый автомобиль. Шофером был очень положительный молодой человек Валентин Иванович Коваленко. За городом мы выбирали какое-то направление по равнинам Ташкентского оазиса и путешествовали в открытом автомобиле. Было очень интересно смотреть на ухоженные фруктовые сады, огороды и поля. Узбеки любят, чтобы их хозяйство было аккуратным. Тогда строения еще были примитивными — глинобитные дома на каркасах, дворы, окруженные глиняными высокими стенами, — но все это содержалось в совершенной чистоте. Иногда попадалось обширное строение с очень высоким забором, напоминающее крепость. Невольно на ум приходило сравнение с библейским Иерихоном и его знаменитыми стенами. Однажды мы нашли большой виноградник, в центре которого возвышалась башня, и он мог служить образом того виноградника, о котором сказал притчу Господь наш Иисус Христос. В общем, вся местность вокруг представлялась библейской. Можно было понять, как в

мирное время правления царя Соломона жил «спокойно каждый под виноградником своим и под смоковницею своею» (3 Цар. 4, 25).

Иногда мы совершали более далекие поездки и углублялись в горы. Там Владыка Гурий чувствовал себя особенно хорошо и с каким-то вдохновением смотрел вокруг себя. Впрочем, когда я также мечтательно смотрел на горы, он предлагал мне обернуться и посмотреть на знойную дымку, в которой лежал Ташкент.

Впоследствии Владыка Гурий нанял домик в Ходжакенте у узбека Назарбая и несколько лет использовал его как дачу. Теперь на этом месте находится Чарванская плотина.

В то время Владыка Гурий сделал две большие поездки: в гости к Грузинскому Патриарху Каллистрату — со мною (1949 год), а по Волге — с В.И.Коваленко (1950 год).

В порядке исполнения служебных обязанностей Владыка Гурий очень много ездил по епархии — от Пржевальска до Красноводска.

Когда Владыка Гурий был архимандритом, то считал, что «партесное» пение, то есть пение, при котором хор разделяется на четыре (иногда более) партии, — нецерковно, вносит светский элемент в Церковь. Правда, в Древней Руси господствовало унисонное пение, может быть, едва украшенное терциями и октавами. Теперь, став архиереем, Владыка допустил, чтобы его хор пел по нотным партиям, но очень строго следил за характером пения — оно должно быть, по возможности, простым, молитвенным, без светской чувственности. В этом его поддерживали соборные регенты. За время управления Владыки Гурия в Ташкентском соборе сменились три регента: Николай Дмитриевич Приселков, Константин Морожников и Вячеслав Павлович Пестрицкий. Последний особенно был единомышлен с Владыкой. На день святителя Иоанна Златоуста Владыка Гурий организовывал такую службу, в которой было много греческого языка. В.П.Пестрицкий написал к ней специальные ноты и подарил их мне (как имениннику в этот день).

Владыка Гурий, ведя епархиальные дела, находился в оживленной переписке со Святейшим Патриархом Алексием. То и дело возникал какой-то вопрос, который Владыка считал нужным поднять до Патриарха. Патриарх всегда отвечал бла-

гоприятной резолюцией. Это сближало Владыку Гурия с Патриархом. Только один раз (и то в довольно занятом случае) Патриарх отказал Владыке. А дело было так: Владыка представил к протоиерейству священника Маркела Платонова. Патриарх согласился на это награждение. Отец же Маркел, еще не зная об этом, отказался поехать служить Пасху туда, куда его уже не раз посылал Владыка. Тогда Владыка написал Патриарху просьбу отменить награждение, но Патриарх ответил примерно так: «В Вашей власти было совсем не представлять отца Платонова к награждению, но поскольку оно уже даровано, отменить его нельзя».

Интересовался Владыка Гурий также и деятельностью приходских исполнительных органов. Он разработал инструкцию по распределению обязанностей между старостой, помощником старосты, казначеем и членами ревизионной комиссии, а также продавцом свечей. Инструкция предназначалась для правильного учета церковных средств и предотвращения воровства. Она рассматривалась на заседании Священного Синода и получила там одобрение. Было вынесено решение: «Рекомендовать всем архиереям, чтобы в приходах держались инструкции, составленной епископом Гурием». К сожалению, эта инструкция не прижилась, но ее составление и одобрение Синодом можно считать кульминацией административной деятельности Владыки. Далее продолжался только рост его иерархического достоинства.

Рассмотрим теперь деятельность Владыки Гурия как богослова. К сожалению, я не знаю темы его кандидатской работы, с которой он закончил Академию в 1918 году. Раньше я считал, что кандидат богословия — это очень большая степень. Она и теперь дает право носить квадратный серебряный Крест слева на груди. И я всегда ожидал от Владыки Гурия дальнейших богословских трудов. Действительно, он написал два таких труда. Первый — «Патриарх Сергей как богослов»\* в 1945 году, когда отец Гурий жил в Загорске и числился «почетным настоятелем Ильинской церкви», имея уже назначение быть заместителем Троице-Сергиевой Лавры. Лавра еще готовилась к открытию, у Владыки Гурия (тогда еще архимандрита) было свободное время и была тишина, так нужная ему.

\* Эта статья напечатана в Сборнике «Патриарх Сергей и его духовное наследство» Изд. Московской Патриархии, 1947. С. 99—132.

Второй стала статья — «Отношение Православной Церкви к англиканской иерархии». Эта работа напечатана как содоклад в книге «Деяния Совещания глав и представителей Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви»\*. Совещание проходило с 8 по 18 июля 1948 года в Москве, в храме Воскресения Христова, что в Сокольниках. Владыка Гурий провел в Москве на «Совещании глав» около месяца. Вернулся в прекрасном настроении, окрыленный общением с Патриархом и многими высокими иерархами.

Но самым главным, чем всегда жил Владыка Гурий, было совершение богослужений, в особенности Божественной Литургии. В ней он находил всю полноту благодати, молитвы, прямой путь к Богообщению. Об этом часто говорил Владыка в своих проповедях.

В этом отношении он мыслил в полном соответствии с прекрасными словами Патриарха Сергия, который писал: «...Евхаристия в церковной жизни — всё. Ведь только она делает церковный союз чем-то совершенно особым, несравнимым с прочими людскими союзами, и церковному общению дает характер и свойство явления подлинно духовного, неземного, вечного. Только тогда, когда люди приступают к Святым Тайнам, начинается духовное единство людей, они становятся действительно членами Тела Христова»\*\*.

Поэтому Владыка Гурий находил, что Литургию нужно оберегать от всего чуждого ей, например, от присутствия в алтаре инославных, или от присутствия канонически неправильных священников (обновленцев и других).

В отношении экуменического движения Владыка Гурий остался на той настороженной позиции, которую Русская Православная Церковь занимала в 1948 году\*\*\*.

Однажды в Ташкентский кафедральный собор пришел армянский священник. Он был одет в рясу, а голова была покрыта типичным армянским башлыком. Встал он на солее так, что

\* Книга выпущена в двух томах в Москве в 1949 году. Содоклад епископа Гурия напечатан во втором томе на с. 241—249.

\*\* См.: «Патриарх Сергий и его духовное наследство», М., 1947. С. 104.

\*\*\* В основном, по причинам политическим, тогда ведь шла уже холодная война.

виден был всему народу. В это время шла Литургия. Владыка Гурий дал протодиакону распоряжение — при совершении каждения обходить его, то есть не кадить на него. Так, даже в этом малом, Владыка Гурий остался на строго православных позициях.

Итак, вторая половина сороковых годов — период наивысшего расцвета деятельности епископа Гурия. В начале же пятидесятых годов Владыка стал болеть, часто ощущал непреодолимую жажду. Когда, наконец, удалось уговорить его обратиться к врачам, оказалось, что у него уже достаточно запущенный сахарный диабет в комплексе с гипертонией и другими сердечно-сосудистыми заболеваниями. Впрочем, епархиальная жизнь, богослужения и даже архиерейские поездки шли своим чередом.

В 1952 году Патриарх Алексей наградил епископа Гурия саном архиепископа. В январе 1953 года совершенно неожиданно пришел указ Святейшего Патриарха Алексия и Священного при нем Синода о том, что архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский Гурий переводится на Саратовскую кафедру с титулом Саратовского и Сталинградского. В Саратове тогда была семинария, и поэтому такой перевод можно понимать как повышение. Однако Владыка Гурий воспринял это как удар. Он столько потрудился в Ташкентской епархии, столько сделал для нее, что уже считал Ташкент «своим Ташкентом». Кроме того, ему очень нравилось солнце Узбекистана, длинное лето, возможность быстро попасть в исключительно хорошие условия Ташкентских гор, на свою дачу в Ходжакенте.

Пришлось собираться и переезжать. К счастью, Владыке помогли перевезти личное облачение и огромную библиотеку, насчитывавшую к тому времени уже около 10000 книг.

На место Владыки Гурия был назначен настоятель Покровского собора в Самарканде архимандрит Ермоген (Голубев) [1], хиротония которого в епископа Ташкентского и Среднеазиатского состоялась 1 марта 1953 года. Но в Ташкент Владыка Ермоген прибыл значительно позже, так как после хиротонии пролежал больной в Троице-Сергиевой Лавре.

А я некоторое время еще оставался в Ташкенте, сдавал секретарские епархиальные дела протоиерею Феодору Никоноровичу Семененко.

В Саратове Владыка Гурий дал мне прекрасное место настоятеля Духосошестввенского собора. Это было новое и очень интересное для меня дело.

Именно в Саратове у Владыки случился инфаркт миокарда. К счастью, по истечении месяца Владыка начал уже вставать и в день Преображения Господня (6/19 августа 1953 года) служил в Духосошестввенском соборе Саратова свою первую после болезни Литургию. А перед этим, все лето, был очень длительный период возвращения Владыки к нормальной жизни. Этому очень помогла епархиальная дача в селе Пристанном. С веранды дачи открывался широкий вид на Волгу, а рядом были заросли великолепной цветущей сирени. Тут же был разбит необычный для Саратовской области виноградник. Он приносил зрелые плоды. Когда Владыка совсем окреп, он приезжал на дачу из Саратова на большой моторной лодке. Вода, свежий воздух, отдых хорошо укрепили здоровье Владыки. К нему приезжало много родственников и знакомых. А Владыка, пользуясь свободным временем, проводил с ними беседы на Евангельские темы или рассказывал что-либо из своей жизни. День был подчинен строгому распорядку, так что гости знали, когда они могут гулять или купаться в Волге и когда они должны вернуться домой.

На этой даче Владыку Гурия посетил митрополит Одесский Борис, сопровождаемый протоиереем Михаилом Зерновым (будущим архиепископом Киприаном), и они совершили прекрасную поездку по Волге на моторной лодке.

Именно здесь, на архиерейской даче в селе Пристанном, моя сестра Елизавета Николаевна начала записывать рассказы Владыки Гурия о своей жизни. Эти рассказы и послужили основой для этого повествования.

Семинаристы очень оживляли церковную жизнь Саратова. Из них набирались иподиаконы для архиерейских служб, особенно выделялся Герман Троицкий.

В 1954 году архиепископа Гурия перевели в Чернигов с титулом Черниговского и Нежинского. Это был очень благоприятный для здоровья Владыки перевод. По его решению я остался в Саратове.

В Чернигове текла благодатная, не нарушаемая никакими конфликтами церковная жизнь. Там были прекрасный Преображенский собор (постройки XII в.), женский монастырь и

другие церкви, были святые мощи святителя Черниговского Феодосия. До войны они находились в Ленинграде в Исаакиевском соборе-музее. После войны мощи святителя Феодосия, архиепископа Черниговского, вернули Церкви, и они стояли (уже благолепно украшенные) в Никольском соборе Ленинграда. Затем, по просьбе Патриарха Алексия, правительство выделило два самолета. Один из них доставил мощи святителя Феодосия в Чернигов, другой — с мощами святых мучеников Иоанна, Антония и Евстафия — в Вильнюс, где эти мощи передали Православной Церкви.

В Чернигове Владыка Гурий каждое воскресенье читал акафисты святителю Феодосию. У мощей стоял старец иеросхимонах Феодосий, всеми почитаемый священнослужитель<sup>21</sup>.

К сожалению, в Чернигове архиепископ Гурий пробыл недолго. Уже в следующем, 1955 году, в октябре, его переводят в Днепропетровск с титулом Днепропетровского и Запорожского. Тогда эта епархия еще имела самостоятельного архиерея. (Теперь архиепископ Симферопольский и Крымский управляет также Днепропетровской епархией).

В 1956 году я закончил (заочно) Духовную академию и поехал из Саратова к архиепископу Гурию в Днепропетровск. Владыка устроил прекрасную поездку в Крым, в Алушту, где была возможность остановиться.

Мы выехали тогда из Днепропетровска рано утром и к вечеру были уже в Алуште. Мое окончание Духовной академии отметили торжественным чаем, за которым был разрезан большой ананас. Владыка Гурий искренне радовался моим успехам.

В Днепропетровске Владыка Гурий прослужил несколько лет, я же время от времени навещал его.

С осени 1957 года началось мое сотрудничество с Отделом внешних церковных сношений Московской Патриархии. Будучи ректором Киевской семинарии, я участвовал в сопровождении Патриарха Антиохийского Александра. Этот старец учился когда-то в Киевской Духовной Академии и хорошо знал русский язык, русские обычаи.

Потом, уже в начале 1958 года, я уехал в Дамаск как представитель Московского Патриарха.

В декабре 1958 года (28-го числа) по решению Патриарха Алексия и Священного Синода состоялась моя хиротония во

епископа Подольского. Я просил Патриарха Алексия, чтобы в ней участвовал также и Владыка Гурий. Патриарх Алексей благосклонно отнесся к моей просьбе, и Владыка Гурий, несмотря на свои немощи, а также на трудности зимнего пути, приехал на автомобиле из Днепропетровска в Москву.

В Днепропетровске Владыка Гурий чувствовал себя хорошо. Слегка континентальный климат с жарким летом несколько напоминал Среднюю Азию. Возможность навещать Крым тоже радовала Владыку. Творческие струны его души находили применение в организации росписи в Днепропетровском соборе и в строительстве.

Однако в 1959 году Владыку Гурия переводят в Минск с возвышением его в сан митрополита. Минская епархия была трудна. Множество храмов, как в крупных областных городах, так и на селе, требовали священников, а столько по обстоятельствам того времени Владыка достать не мог. Правда, последовали за ним: игумен Михей (Хархаров) и отец Сергей (Никитин), а также ставший келейником у митрополита священник Георгий. Но это было очень мало. Церковная жизнь требовала больше. Да еще в епархии была семинария и на той же территории Жировицкий мужской монастырь. Тяжелейшие заботы целиком поглощали внимание Владыки. В апреле 1960 года я навестил Владыку в Минске. Это было после того, как мне в Москве сделали операцию на почке (удаление камня), и я попросил у Владыки возможности отдохнуть у него.

Как только я переступил порог Минского архиерейского дома, я сразу почувствовал, что здесь гораздо хуже, чем в предыдущих епархиях. Теснота помещения, отсутствие сада у дома, а главное — нервозность митрополита оставляли тяжелое впечатление.

Впрочем, у Минских архиереев была дача, находившаяся за пределами епархии — на курорте Друскиненкай, в Литве. На эту дачу и отправил меня Владыка. Он также позволил моей сестре Елизавете Николаевне, состоящей при Владыке в качестве врача, поехать на эту дачу вместе со мной.

Это было чудесное время. Наступала, а затем наступила роскошная северная весна с ее подснежниками, перелесками, анемонами и, наконец, с сиренью.

Приближалась Пасха. Я вернулся в Минск и провел ее с Владыкой. Отложив заботы, Владыка расцвел духовной радостью и снова стал таким, как и прежде.

Моя сестра, как личный врач Владыки, так и не смогла научиться управлять своим пациентом, поэтому ее положение было трудным. Я попросил Владыку «отдать» ее в мое распоряжение. Владыка согласился. Как раз к этому времени состоялось мое назначение в ГДР, и я смог взять сестру с собой в Берлин. Там она помогала мне в секретарской работе. Зная немецкий язык, она свободно общалась с нашими знакомыми немцами и таким образом «нашла свое место на земле».

А в сентябре 1960 года состоялось перемещение Владыки Гурия в Ленинград. Он стал постоянным членом Священного Синода. Поначалу он сам и его друзья радовались тому, что Владыка снова попал в родные места, где протекало его детство и юношество. Впоследствии же оказалось, что работа в Ленинграде тяготила его.

Летом 1961 года я заехал к Владыке. Инспектор Академии Л.Н.Парийский, давно знавший Владыку, говорил мне, что он очень огорчен тем, что хорошо известный «отец Гурий», находящийся теперь на высоком положении митрополита Ленинградского, выглядит не так, как это было бы желательно. «Он служит в валенках, недостаточно представительен», — жаловался инспектор. Но тот же Парийский говорил мне, что в личной беседе митр. Гурий озаряет собеседника такой светлой улыбкой, как Преподобный Серафим.

Вот тут и начало сказываться как бы двойственное состояние Владыки Гурия. С одной стороны — это тяжело больной человек: когда он созвал своих любимых родственников (вдову брата, ее дочерей и внучек) и радостно беседовал и угощал их в течение часа, то даже после этого совершенно изнемог. С другой стороны, Владыка явно сиял светом радостного благодатного состояния.

Вся тяжелые стороны больного человека забывались, когда Владыка Гурий отправлялся в поездку. Такую поездку как раз и предложил мне Владыка летом 1961 года — в Загорск, на Архиерейский Собор. Поездка на Собор вместе с митрополитом Гурием была очаровательна.

Лето было теплое. Луга цвели. Правда, около Ленинграда было ненормально много «лугов». Окружающие леса «выломаны» войной. Росло мелкоколесье, и было много пустошей, сплошь заросших иван-чаем и таволгой. В Новгороде сделали остановку и осмотрели древности. А к вечеру мы оказались в городе Валдай, где местный священник принял нас на ночь. За Валдаем начались нормальные леса. Обогнув Москву по кольцевой дороге, мы приехали в Загорск...

В 1961 году умер архиеп. Симферопольский и Крымский Лука (Войно-Ясенецкий). Владыка Гурий тяготился Ленинградом. Он подал Патриарху Алексию прошение о переводе его в Крым. Прошение удовлетворили.

Этот последний период жизни Владыки Гурия в Симферополе был осенен особенным спокойствием и благодатью.

Покойный архиепископ Лука жил в многоквартирном доме. Владыка Гурий нашел и купил хотя и небольшой, но очень красивый двухэтажный дом, расположенный на Ялтинском шоссе недалеко от выезда из Симферополя. Из окон дома открывался красивейший вид на Симферопольское водохранилище. На первом этаже располагалась канцелярия и другие служебные комнаты, во втором этаже — архиерейская квартира. Казалось, что и здоровье митрополита стало лучше: ушли в прошлое боли в сердце.

Владыка одновременно управлял и Днепропетровской епархией и до последнего года жизни посещал ее главные храмы.

Южный климат, возможность выехать к морю или просто через каких-то десять минут очутиться среди дивной нетронутой природы — благоприятно действовали на состояние духа Владыки.

Он стал думать о новой богословской работе, а именно: «Святые Крыма»<sup>22</sup>, и даже с помощью Н.С.Шкуновой собрал некоторые материалы на эту тему. Но написать работу не смог. Тема эта — историческая, требовала кропотливого подбора материалов, и не только первоисточников, но многочисленных работ XIX и XX веков.

Я не раз навещал Владыку Гурия в Крыму. Он всегда был настроен приветливо, хотя заметно было, что рядом с этим просветленным человеком стоит другой, больной человек, ко-

торый жалуется на обиды со стороны окружающих. Но просветленность преобладала.

Владыка Гурий на примере своей жизни показал нам то, как, живя на земле, можно стать человеком, касающимся Божественного Света. Он на себе доказал то, о чем писал Патриарх Сергей, а потом излагал и сам Владыка Гурий, а именно: спасение заключается в «духовном союзе с Богом», «вечная жизнь начинается уже на земле и, начавшись здесь, продолжается за гробом».

Владыка Гурий умер 29 июня/12 июля 1965 года, в день святых первоверховных апостолов Петра и Павла, в домике, где он снимал комнату на берегу моря в восточной части Крыма.

Накануне смерти он долго сидел на берегу моря, скрытый деревом от посторонних взглядов.

Раньше он говорил мне, что ему стал больше нравиться Восточный Крым, где нет роскошных парков, но сохранилась трогательная первозданная природа.

Позднее я посещал это место. Действительно, там, под деревом, можно бесконечно долго сидеть и смотреть на море, такое живое и меняющееся.

Смерть Владыки была скоростижной. За несколько минут до нее он сидел за столом и отвечал на письма.

Отпевал Владыку Гурия митр. Иоанн (Кухтин), отличавшийся необыкновенной простотой, скромностью и смирением.

Похоронен Владыка Гурий на Симферопольском кладбище, около храма Всех Святых, где каждый день совершается служба. Памятник ему сделан из диорита, огражден оградой, имеет строгий монашеский характер. Почти рядом находится могила архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). Памятник на ней сделан попечением Владыки Гурия. Он беломраморный, нарядный, могила не ограждена. На памятнике надпись: «Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) 1877 — 1961. Доктор Медицины. Лауреат».

Эта могила свидетельствует о том, как любил и уважал Владыка Гурий архиепископа Луку — и как человека вообще, и как архиерея, сумевшего соединить церковное служение с успешной научной работой.

И теперь все, знавшие Владыку Гурия, знакомы и дружны между собой.

И в Ярославской епархии собралось четверо священнослужителей, которых так или иначе коснулось покровительство Владыки Гурия: — это архимандрит Михей (Хархаров), протоиерей Игорь Мальцев<sup>23</sup>, протоиерей Иоанн Беляков и автор этих строк.

Ярославль  
1980 — 1981

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Архимандрит Лев (Леонид Михайлович Егоров, 1888 — 1942). Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, где был учеником профессора Державина, занимаясь у него методикой русского языка. В 1915 — 1917 годах Леонид Михайлович преподавал в средних учебных заведениях. После университета поступил в Духовную академию, принял монашество и священство, но не оставил преподавание в школе — тогда это позволялось. Был одним из организаторов Александро-Невского Братства. Руководил Детским союзом, вел специальные детские богослужения. Для этой цели в Лавре была отведена Надвратная церковь. Дети прислуживали в алтаре, читали, пели.

В 1922 году отца Льва выслали в столицу Казахстана — Оренбург. Из ссылки он вернулся в 1924 году, а в 1926 году его назначили настоятелем Федоровского подворья, которое находилось у товарной станции Московской железной дороги. В 1932 году, 18 февраля, он был арестован по делу Александро-Невского Братства и осужден на десять лет. По официальным данным, полученным Владыкой Гурием в 50-х годах, отец Лев скончался 25 января 1942 года.

<sup>2</sup> Митрополит Сергей (Тихомиров) родился в 1871 году в семье священника Новгородской епархии. Окончив Новгородскую семинарию, а в 1896 году СПб Духовную академию, он стал преподавателем Академии и инспектором СПб Духовной семинарии. В 1899 году возведен в сан архимандрита и назначен ректором той же Семинарии. В 1905 году хиротонисан во епископа Ямбургского, викария СПб епархии, и назначен ректором Академии, но через три года попросил перевода в Японскую Православную Миссию, к святителю Николаю Японскому. В марте 1908 года он стал епископом Киотским, помощником начальника Русской Духовной Миссии в Японии. Епископ Сергей оставил все — Родину и родную Академию, обеспеченное и почетное положение,

\* Вероятно, расстрелян в 1937 г. — Прим. ред.

сверстников и друзей, и из ректора становится учеником святителя Николая. Вскоре Святитель так отзовется о нем: «Своим мягким характером и всеми добрыми качествами своей души он уже приобрел любовь и уважение всех японцев... Теперь я могу спокойно умереть в уверенности, что дело Миссии в добрых руках». Святитель Николай скончался 3 (16) февраля 1911 года, и его преемником стал епископ Сергей. Возглавлять Японскую Православную Церковь ему пришлось в сложнейших обстоятельствах мировых войн и внешнего разобщения Японской Церкви с ее Матерью — Русской Церковью. Епископ Сергей не имел возможности принять участие в Соборе 1917 — 1918 годов, но приветствовал избрание Патриарха Тихона, который в 1921 году возвел его в сан архиепископа. За заслуги по восстановлению Токийского собора, пострадавшего от землетрясения в 1923 году, Местоблюстителем Патриаршего Престола — митрополитом Сергей удостоил его в 1931 году сана митрополита. Митрополит Сергей (Тихомиров) дожил до восстановления Патриаршества и письменно приветствовал избрание Патриарха Сергия в 1943 году и Патриарха Алексия I в 1945 году. Он был приглашен на Собор 1945 года, но по болезни приехать не смог. В последнем письме Патриарху Алексию I он писал: «Давидов срок достигнут. Прожил эти годы “еще в силах”. Устаю. “Пою Богу моему дондеже есмь”, — говорю и утешаю себя. Надолго ли хватит меня? Во всяком случае, я был законопослушен». Митрополит Сергей скончался 11 августа 1945 года. Более подробно о Японской Православной Церкви и о служении в ней митрополита Сергия см. список литературы [4, 5].

<sup>3</sup> Епископ Анастасий Ямбургский (Александр Иванович Александров), викарий Петроградской епархии, родился 16 апреля 1861 года в семье протоиерея кладбищенской церкви в Казани. Окончив в 1879 году Первую казанскую гимназию, он поступил на историко-филологический факультет Казанского университета. Блестяще закончив его в 1883 году, он быстро стал выдающимся ученым по славянской филологии. Заслуженный ординарный профессор Казанского университета был почитателем святого Иоанна Кронштадтского, предсказавшему ему служение Церкви в сане епископа. Неожиданные семейные обстоятельства обратили его взор к Церкви Божией. В июле 1911 года он принял монашество и священство, а в августе того же года был назначен инспектором Казанской Духовной Академии. В следующем, 1912 году, 4 марта, он был хиротонисан в Казанском кафедральном Благовещенском соборе во епископа Чистопольского, викария Казанской епархии, и назначен ректором Казанской Духовной Академии, а в 1914 году — ректором Петроградской Духовной Академии в звании епископа Ямбургского, викария Петроградской епархии. В июне 1918 года заболел воспалением легких и 23 июня в 3 часа дня тихо скончался на руках митрополита Крутицкого Николая (Ярушевича) и митрополита Куйбышевского Мануила (Лемешевского), бывших тогда еще иеромонахами Лавры и Академии. Отпевал его священномученик митрополит Петроградский Вениамин в сослужении четырех епископов. Погребен на

братском кладбище Александро-Невской Лавры с правой стороны от могилы митрополита Антония (Вадковского). (Данные взяты из «Каталога русских православных архиереев с 1893 по 1956 годы», составленного митрополитом Мануилом).

<sup>4</sup> Архиепископ Иннокентий (Борис Дмитриевич Тихонов) родился 4 июня 1889 года в городе Троицке Оренбургской губернии, в светской семье, а жил и воспитывался в Томске, где закончил реальное училище. Потом он учился в СПб Духовной Академии. В 1912 году принял монашество и священство. Небесным покровителем его был святитель Иннокентий, епископ Иркутский. В Академии отец Иннокентий занимался церковной археологией и готовил кандидатскую диссертацию по облачениям в Древнерусской Церкви. Его руководителем был Малицкий, доцент Дух. Акад., который работал в Академии материальной культуры. В 1915 году отец Иннокентий прервал обучение в Духовной Академии и уехал на Кавказский фронт. Его назначили полковым священником в Тверской казачий полк, с которым он совершал походы до взятия Арзрума. В 1916 году он вернулся в Академию, закончил работу над кандидатской диссертацией и защитил ее. Отец Иннокентий прекрасно знал и очень любил литургику и Церковный Устав. Он великолепно читал, пел, канонаршил, руководил хором. В своих проповедях он вдохновенно разъяснял красоту и богатство церковных служб. Его проповеди, соединенные с торжественными уставными богослужениями, которые им совершались вместе с иеромонахами Гурием и Львом (Егоровыми), оказывали большое влияние на молящихся. В Вербное Воскресенье, 9 апреля 1922 года, архимандрит Иннокентий был хиротонисан во епископа Ладожского, викария Петроградской епархии. Как раз в это время началось обновление, и репрессии обрушились на его противников. В мае этого года были арестованы и митр. Вениамин, и еп. Иннокентий. В ночь с 12 на 13 августа митр. Вениамин был расстрелян, а еп. Иннокентий сослан в Архангельскую область, в Усть-Цильму. Здесь он написал большой популярно-литературный очерк «Таинство Духа в Троицын день», который, конечно, не был опубликован. В 1923 году из Усть-Цильмы выслан на Печору, затем этапом через Вологду и Москву доставлен в Ташкентскую тюрьму. Оттуда отправлен в ссылку в Кизил-Арват и Кара-Кала. Из этой ссылки епископ Иннокентий вернулся в Ленинград весной 1925 года, а 20 декабря того же года — снова был арестован и выслан в Сибирь, в Братский острог (теперь город Братск), где пробыл до 1929 года. В середине 1929 года его освободили, но в Ленинграде жить не разрешили. Он поселился в Вологде. Вскоре был еще раз арестован и отправлен на Беломорканал, где должен был работать на взрывных работах. Однако, после контузии от взрыва, Владыку освободили из лагеря, и он поехал в Старую Руссу, прожив в ней до 1937 года. Здесь он и служил, ибо был оформлен с 19 октября 1933 года как викарный епископ Старорусский. В апреле 1937 года его перевели в Винницу в сане ар-

хиепископа. Жить и служить в это время мог только в городе Хмельнике Винницкой области. Жил в очень трудных условиях, постоянно ожидая ареста, который и последовал 29 октября 1937 года. Расстрелян в ноябре того же года.

<sup>5</sup> Митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Борис Дорофеевич Ярушевич) (13-1-1892 — 13-ХII-1962) — выдающийся иерарх Русской Церкви в ее послереволюционный период. Его жизненный путь подробно описан в статье [6], которая была опубликована в связи со 100-летием со дня его рождения.

<sup>6</sup> История создания Братства Александра Невского и его значение в жизни Церкви подробно изложены в воспоминаниях профессора Никиты Александровича Мещерского [7], который за участие в нем в 1932 году был арестован и осужден на 5 лет.

<sup>7</sup> Архиепископ Михей, Ярославский и Ростовский (Александр Александрович Хархаров) родился 6 марта 1921 года в Петрограде.

<sup>8</sup> Митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Николай Кириллович Чуков) (14-II-1870 — 5-ХI-1955). Один из активнейших деятелей духовного образования дореволюционного периода, устроитель богословского просвещения в 1919-1928 годах и главный исполнитель планов патриархов Сергия и Алексия I по возрождению Духовных школ в послевоенное время.

<sup>9</sup> Архимандрит Варлаам (Василий Михайлович Саердоцкий) родился в городе Волхове Новгородской губернии 12 января 1897 года. Отец и дед его были священниками. Там же, в Волхове, провел детство. Окончил Новгородскую при Антониевом монастыре семинарию и был направлен в Московскую Духовную Академию, которую не успел закончить в связи с ее закрытием. Он попал на гражданскую войну и воевал на юге в составе Красной армии. После демобилизации работал воспитателем в детском доме, размещавшемся тогда в стенах Александро-Невской Лавры, и одновременно учился в Богословском институте, который окончил в 1923 году. В 1922 году, 2 марта, митр. Вениамин постриг его в мантию и дал имя Варлаам, в честь преподобного Варлаама Хутынского. Через день, в субботу первой седмицы Великого поста, он посвятил его во иеродиакона. В ночь с 1-го на 2-е июня 1922 года были арестованы епископ Иннокентий (Тихонов) и архимандрит Гурий (Егоров). Чуть раньше арестовали митрополита Вениамина. Во иеромонаха отец Варлаам был рукоположен еп. Венедиктом 3 июня в Троицкую родительскую субботу. После ареста 25 июня 1922 года архимандрита Льва, отец Варлаам остается единственным руководителем Александро-Невского Братства. Служил он первоначально в церкви на Спасской, где настоятелем был тогда иеромонах Мануил (Лемешевский), будущий митр. Куйбышевский. Когда Спасскую церковь закрыли, он стал служить в едино-

верческой церкви на Волковом кладбище, а с осени 1923 года — на Творожковском подворье. В январе 1924 года был арестован и после 9-месячного одиночного заключения сослан в Соловецкий лагерь. После освобождения осенью 1926 года снова стал служить на Творожковском подворье. В феврале 1929 года возведен в сан архимандрита. После закрытия Творожковского подворья в апреле 1930 года служил в Александро-Невской Лавре. В 1932 году, 18 февраля, был арестован по делу Александро-Невского Братства и осужден на 10 лет. В лагерь был выслан в день Благовещения. До 1937 года он — на Беломорканале; редкие письма, единичные свидания, ограниченная возможность послать посылку. С конца 1937 года от него не было никаких вестей. По официальным данным, полученным Владыкой Гурием в 50-х годах, скончался 5 мая 1941 года, где — сведений нет\*. В Старом Петергофе отец Варлаам служил редко, хотя и любил гуда приезжать. Сохранились многие его письма из лагерей и дневник (с 1 октября 1929 года по 17 марта 1931 года), из которых приводим несколько строк:

«Вот и опять день памятный приблизился, завтра память преп. Варлаама Хутынского, имя которого я ношу, окаянный. Прошла всенощная, необыкновенно торжественно все было. Многие явили многую любовь к моему недостоинству, но это и не очень удивительно: людям свойственно ошибаться в оценке людей, и меня почитают за мнимые добродетели.

Но вот что удивительно и непостижимо: уже более недели Господь являет ко мне такую милость, которой я не знавал от рождения. Отверзлись какие-то благодатные врата в сердце. Всемиловитый по одной только Своей милости неизреченной дает молитву, умиление и слезы. Что это, и сам не знаю. Уж не смерть ли близится, что Господь снял тяготеющие узы, или иное что впереди ожидает? Да будет Его Святая воля! Теперь же знаю Одного Его, Человеколюбца, в своем сердце обретаю какую-то теплоту, жизнь и радость.

5/18 ноября 1929 года. Понедельник. А.В.»

«Опять пресветлый день Светов, день Просвещения, день Бога явления! Пиршественно, торжественно и чудно прошла сегодняшняя служба. Благодать Божия спасительная обильно излилась в скудную и многогрешную мою душу.

О, неизреченных Твоих даров, Светодавче Христе! Воистину Ты Бог Живый, Истинный и Всеблагий, только у Тебя, у Тебя Одного истинная жизнь. Едва края касаюсь светозарной одежды Твоей и сам начинаю светиться, сбрасывая грязь и нечистоту, покрывающую душу мою. Не оставь меня и впредь милостями Своими, не вспомни беззаконий моих, но как просветил

\* Есть все основания думать, что архимандрит Варлаам, как и другие, пострадал раньше. Но его имени нет в наиболее полном справочнике о пострадавших (1997, книга первая А — К). — *Прим. ред.*

сидящих во тьме Светом Твоим, так озари и мою окаянную душу Светом Твоего истинного Боговедения.

5/18 января 1930 г. Суббота, 1 час ночи. А.В.»

Одним из последних было следующее письмо:

«†Х.В. Вот и, “священная и всепразднственная спасительная ночь, светозарная, светоносного дне восстания сущи провозвестница...” — пришла.

Не в храме среди восторженных и ликующих песнопений, преисполняющих сердце неизреченной радостью, пришлось и на сей раз встретить этот единственный светоносный день — “праздников праздник и торжество из торжеств”, а в обстановке, исключаяющей все духовное, среди людей или забывших этот день, или скрывающих празднование его, или вовсе не знавших и не желающих знать его.

В постели пропел Пасхальную заутреню, мысленно похристосовался со всеми друзьями и заснул. Утром рано встал, снова пропел Пасхальные песнопения и принял Небесный Дар — величайшее утешение и подкрепление для всех живущих на земле. Не могу не вспомнить ту величественную песнь, которая воспевается однажды в год — вчера: “Да молчит всякая плоть человека и да стоит со страхом и трепетом и ничтоже земное в себе да помышляет: Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным...”

Неизъяснимое, непостижимое таинство, когда человек питается Божественною Плотью. Это для укрепления нашей немощи, это высшее питание духовное, это залог теснейшего общения со Христом в будущем веке.

И торжество Пасхальной ночи — единственное из всех торжеств на земле — есть предвестник всеобщего воскресения и блаженной жизни со Христом.

К этой будущей жизни в небесных обителях все время устремляю свой взор, и в надежде грядущего освобождения от греха и страстей, мучащих и тиранящих душу, черпаю силы для здешней жизни, полной непрестающей брани, искушений, соблазнов, преткновений, падений и восстаний.

Сейчас полная тишина и совершенная тишина на сердце — Господь приходит в тихом веянии “хлада тонка”. И Он, Сладчайший, радости исполнивший учеников, эту же радость подает и нам, хотя и недостойным, но все же ученикам Его. “О Божественного, о сладчайшего Твоего гласа! С нами бо неложно обещался еси быти до скончания века”. И верен Господь слову Своему. На протяжении всех веков все верные Христу были неизменно Им охраняемы, подкрепляемы, утешаемы, реально ощущали близость Бога, некоторым же в исключительных случаях Он являлся в чувственном образе. И всех верных питал Он и доселе питает Своею Божественною Плотью, и всякий, вкушающий Тело Господне, знает и реально ощущает, что это действительно есть Плоть Господа.

Слава Господу Всемилостивому, премудро устроющему нашу жизнь. Да будут милости Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа со всеми вами, да благословит Он вас и утешит.

С любовью, многорешный А.В.

19 апреля — 2 мая 1937.

Светлое Христово Воскресение».

<sup>10</sup> Игумен Варсонофий (Владимир Сергеевич Веревкин) родился в Гатчине 28 июля 1894 года. Его родители: Сергей Михайлович и Ольга Тимофеевна были почетными гражданами этого города. В 1911 году он закончил Гатчинское имени Императора Александра III Реальное училище и собиравшись поступить в Духовную Академию, но родители считали, что он, как старший сын, должен получить вначале светское образование. Поэтому он поступил в СПб Технологический институт.

Каникулы в 1913 году провел на Валааме, а в 1914 — в Оптиной пустыни, где стал любимым учеником старца Анатолия Потапова (1855 — 1922) [8] и, как послушник, носил подрясник и четки. В 1915 году он был призван на военную службу, имел звание прапорщика. В 1917 году, когда началась революция, с ним произошел чудесный случай. Как прапорщик, он водил своих солдат в церковь. Однажды, когда он был с солдатами за городом, они окружили его и стали кричать: «Бей его! Он водил нас в церковь!» Он молился. И вдруг кто-то взял его за руку и вывел из окружения. Когда он опомнился, вокруг него никого не было.

После гражданской войны родители благословили его поступить в Духовную Академию. Это была его мечта. Учился он заочно. В 1921 году написал кандидатскую диссертацию «Учение о молитве по Добротолюбию». Профессор Дух. Акад. А.А.Бронзов высоко оценил эту работу. Он отметил: «При чтении сочинения г. Веревкина бросается в глаза та необыкновенная любовь, какою автор, бесспорно, был проникнут по отношению к его теме. Видно, что молитва интересовала его не просто лишь как предмет изучения, а гораздо более — как нечто самое близкое и дорогое его сердцу». В 1922 году, 5 января, митр. Вениамин постриг его в мантию, дав имя Варсонофий, в честь свят. Варсонофия, епископа Тверского. На следующий день, в Рождественский сочельник, он посвятил его во иеродиакона, а 3 февраля — в иеромонаха, и направил служить в Старый Петергоф в храм преподобного Серафима Саровского. Это было подворье Серафимо-Дивеевского монастыря, которое возникло вскоре после открытия мощей преподобного Серафима в 1903 году. Сестры подворья жили под особым покровительством Царской Семьи. В конце 1921 года они были вынуждены покинуть подворье. С 1922-го по 1932 год в нем жил и служил отец Варсонофий. Арестовали его 18 февраля 1932 года и в Благовещение отправили в Темниковский лагерь в Мордовии. В мае 1933 года его освободили как инвалида первой группы (по болез-

ни Паркинсона), отправили в ссылку снова в Вологду, а потом в Сыктывкар, и в ноябре 1933 года разрешили поселиться за 100 километров от Ленинграда. По совету друзей он выбрал Новгород. Друзья помогли ему устроиться в частном доме. С утра он подолгу молился, часто до самого обеда. По праздникам ходил в церковь Михаила Архангела. За 4 дня до смерти ему стало очень плохо. Телеграммой из Гатчины вызвали мать, Ольгу Тимофеевну, он обрадовался и сказал свое последнее слово: «мамочка». Приехал проститься и отец Гурий. Наступило 26 июня 1939 года. В 4 часа 20 минут дня все стояли около его кровати. Он три раза пропел «Аллилуиа». В этот момент как бы молния пронеслась от кровати вверх и он остался с открытыми глазами. Такой блаженной была его кончина. Она была подобна кончине древних святых отцов, труды которых по «Добротолюбию» он усвоил и умом и сердцем. Погребен игумен Варсонофий в Новгороде, на Петровском кладбище.

<sup>11</sup> Митрополит Новгородский и Старорусский Арсений (Авксентий Георгиевич Стадницкий) родился 22 января 1862 года в семье священника в Кишиневской губернии. В 1880 году окончил Кишиневскую Дух. Сем. и стал преподавать в ней, а также в Единецком Духовном училище. В 1881 году поступил в КДА, которую блестяще закончил в 1885 году. В 1895 году защитил магистерскую диссертацию, принял монашество и вскоре священство. В 1896 году архим. Арсений был ректором Новгородской семинарии и настоятелем монастыря св. Антония Римлянина. В 1897 году назначен инспектором, а затем ректором МДА. В 1899 году стал викарием Московской епархии. В 1904 году защитил диссертацию на степень доктора церковной истории, а в 1907 году избран в члены Государственного Совета. Назначенный архиеп. Новгородским и Старорусским в 1910 году, он остался на этой древней русской кафедре и после революции (до 1933 года). В 1917—1918 гг., на Соборе Российской Православной Церкви, был заместителем Председателя Собора и фактически руководил почти всеми его заседаниями. Он был одним из трех кандидатов на Патриарший Престол. В 1917 году, 11 декабря, указом Святейшего Патриарха Тихона возведен в сан митрополита. В 1922 году был привлечен к суду вместе с Патриархом Тихоном. Отбывал ссылку в Средней Азии. В 1933 году назначен митрополитом Ташкентским и Туркестанским. Скончался в Ташкенте 23 февраля 1936 года, погребен на городском кладбище.

<sup>12</sup> Воспоминания протоиерея Сергия Боскина об открытии Троице-Сергиевой Лавры в 1946 году напечатаны в сборнике «Троицкое Слово». 1990. № 4.

<sup>13</sup> Архимандрит Борис (Борис Васильевич Холчев) родился 20 июня 1895 года в городе Орле, в семье служащего. В 1913 году окончил 1-ю Орловскую гимназию с золотой медалью и в 1914 году поступил на историко-филологический факультет Моск. университета. В 1916 году впервые посетил Оптину

пустынь. С этого времени он стал одним из самых близких и любимых учеников Старца Нектария и ничего не делал без его благословения. Старец одобрил его постоянное посещение храма Святителя Николая в Кленниках, на Маросейке, где служил старец отец Алексей Мечев. С сыном отца Алексея, отцом Сергием Мечевым, его связала глубокая духовная дружба, продолжавшаяся долгие годы. В 1920 году он закончил Московский университет и вернулся в Орел, где в то время ректором Педагогического института был знаменитый ученый-востоковед Н.И.Конрад, пригласивший его для чтения лекций по психологии и логике. Весной 1922 года, во время изъятия церковных ценностей, был арестован и заключен в Орловскую тюрьму, но вскоре освобожден за отсутствием улик. После этого он переехал в Москву и стал научным сотрудником только что основанного его учителем Г.И.Челпановым Первого вспомогательного психологического института для умственно отсталых детей. Б.В.Холчев был одним из первых молодых ученых, занимавшихся проблемами экспериментальной психологии, и готовился к защите кандидатской диссертации. Дата защиты была уже назначена. Он поехал в старцу Нектарию (в Оптину пустынь) за благословением. Тот сказал: «А теперь оставь все это и посвящаясь в диаконы в церковь Николая в Кленниках», что и произошло 21 апреля 1927 года, в Великий Четверг. В следующем году 21 июля, в праздник Казанской иконы Божией Матери, был рукопожен во пресвитера. Служил он на Маросейке до ареста в начале 1931 года. Был осужден на 5 лет. Срок отбывал сначала на стройке в районе Красновишерска, а позднее переведен в лагерь в Сибири (город Юрга Кемеровской области), где работал в свиноводческом хозяйстве.

Из лагеря освобожден в 1935 году (на год раньше) и вернулся в свой родной Орел, где прожил три года с матерью и сестрой. В 1938 году по распоряжению ГПУ был вынужден покинуть Орел и 10 лет пробыл в Рыбинске. Это были годы почти затвора. Принимал на исповедь он только близких и верных духовных детей. Литургию служил дома. В 1948 году отец Борис получил возможность служить открыто и переехал в Ташкент по приглашению Владыки Гурия, который назначил его настоятелем храма во имя Преподобного Сергия в Фергане. В 1953 году преемник Владыки Гурия архиепископ Ермоген перевел его из Ферганы в Ташкент и назначил священником, а затем в 1955 году — настоятелем Успенского кафедрального собора. Отец Борис поселился рядом с храмом, чтобы его в любое время легко было позвать для причастия умирающего (даже ночью). В 1955 году Владыка Ермоген постриг отца Бориса в монахи. В приветственном слове он сказал: «Я не изменил при постриге имени отца Бориса, ибо он всю жизнь был монах, нес монашеский постриг». Вскоре иеромонах Борис был возведен в сан архимандрита. В 1957 году его освободили от обязанностей настоятеля Успенского кафедрального собора, но оставили в составе причта и одновременно назначили духовником епархии. Им архимандрит Борис был до самой

кончины, многих окормлял как старец. В последние годы жизни отец Борис сильно ослабел, кроме почти полной слепоты присоединились частые боли в сердце. 10 ноября 1971 года, хотя и чувствовал себя плохо, но был за утренней и вечерней службой, участвовал в торжественном молебне с акафистом святому великомученику и целителю Пантелеймону. Исповедовать он не смог и впервые исповедь перенес на утро. Дома он собрал всех и попросил прочесть указанное место из творений святителя Игнатия Брянчанинова, после чего стал говорить о том, что человек воспринимает мир через пять чувств. Некоторые люди наделены шестым чувством — интуицией, но есть еще и обладающие седьмым: они воспринимают самые тонкие и сокровенные чувства и мысли людей. Этим свойством обладают старцы, видящие душу человеческую. Это были его последние слова. Благословив всех, он ушел к себе. Утром 11 ноября у него стало плохо с сердцем. Он попросил вызвать «скорую». Это было выполнено. Пульс постепенно слабел и, наконец, исчез.

<sup>14</sup> Епископ Стефан (Сергей Алексеевич Никитин) родился 28 сентября 1895 года в Москве в семье служащего. В 1914 году он окончил Первую московскую гимназию, а в 1922 году — медицинский факультет Моск. университета и стал работать врачом психоневрологом в Первом Вспомогательном психологическом институте для умственно отсталых детей. В это же время научным сотрудником этого института стал и будущий архимандрит Борис (Холчев). Они сблизились, и Сергей Алексеевич, как и отец Борис, стал ходить в храм Святителя Николая в Кленниках, на Маросейке, возглавив впоследствии его «двадцатку». В 1923 году после смерти прот. Алексея Мечева, Сергей Алексеевич стал духовным чадом его сына — отца Сергия Мечева. Сергеем Алексеевичем, как человеку, несомненно, одаренному, предложили заняться научно-исследовательской работой. Но ему была по душе и практическая работа лечащего врача. Предстояло сделать выбор, и он решил обратиться за советом к Старцу Нектарию [10]. В это время отец Нектарий был уже выслан из Оптиной пустыни и жил в селе Холмищи. Попасть к нему было не так-то просто. Отец Борис помог ему в этом. Сергей Алексеевич воочию увидел и познал, что такое благодать старчества и дар прозорливости. Получилось так, что хотя они и долго беседовали, но свой вопрос Сергей Алексеевич Старцу так и не высказал. При отъезде Старец благословил его, приговаривая: «Врач-практик, врач-практик». Комментируя эти слова старца Нектария, архимандрит Борис пишет: «Так был дан ответ на невысказанный вопрос о профиле медицинской работы Сергея Алексеевича. Это было даже больше, чем ответ. Долгое время после этого Сергей Алексеевич был врачом-практиком — и на свободе, и в заключении. Он и потом, когда стал священником, а позже — епископом, применял свои колоссальные медицинские познания в деле пастырского душепопечения».

Выполняя этот совет Старца, Сергей Алексеевич стал работать врачом-ординатором в клинике нервных болезней, а затем врачом-невропатологом в разных медицинских учреждениях Москвы, усердно посещая храм на Маросейке. В 1931 году этот храм был закрыт, а Сергей Алексеевич арестован и осужден на три года.

В селе Горушки Владимирской области с 1933-го по 1936 год жил, но не служил, епископ Афанасий Сахаров, который за 33 года архиерейства — с 1921 по 1954 год — провел на свободе на епархиальном служении 33 месяца; не у дел — 32; в изгнании — 76; а в узах и горьких работах — 254 месяца. Замечательная статья об этом выдающемся старце-исповеднике-епископе под заглавием «Да сынове света будете...» опубликована в ЖМП (1991. № 5. С. 31—36). Сергей Алексеевич очень ценил общение с Владыкой Афанасием. В 1935 году, в Неделю Всех Святых, в земле Российской просиявших, он тайно рукоположил его во пресвитера, а открыто Сергей Алексеевич стал служить только с 1951 года, когда по согласованию с Владыкой Гурием перешел в Среднюю Азию. Отец Сергей служил в городах Курган-Тюбе, Ленинабаде, Самарканде, Ташкенте. В конце 50-х годов переехал в Днепрпетровск, где был духовником Тихвинского женского монастыря. В январе 1959 года отец Сергей принял монашество с именем Стефан. Летом этого же года монастырь закрыли, и отец Стефан вскоре приехал к Владыке Гурию, которого незадолго до этого перевели в Минск. В Благовещение, 7 апреля 1960 года, отец Стефан был хиротонисан во епископа Можайского, викария Московской епархии. Лишь около года он был помощником митр. Крутицких — первоначально Николая (Ярушевича), а потом Питирима (Свиридова). Увольнение митрополита Николая на покой в сентябре 1960 года проходило очень безжалостно. Гонения, обрушившиеся в то время на митр. Николая и в целом на всю Церковь, сильно подорвали здоровье Владыки Стефана. После лечения и некоторого восстановления сил ему поручили временное управление Калужской епархией. В 1963 году, 28 апреля, в Неделю жен-мироносиц, Владыка Стефан, как пишется в некрологе (ЖМП. 1963. № 7. С. 26—29), «совершил Божественную литургию в Калужском кафедральном соборе. После Литургии, облачившись в мантию, архиастырь, как обычно, говорил проповедь. Сказав о служении Господу Иисусу Христу святых жен-мироносиц, он призвал всех слушающих так любить Господа, как любили Его жены-мироносицы. Не окончив слова, Владыка покачнулся и здесь же, на солее, поддерживаемый окружающими, скончался. Это была воистину христианская кончина, безболезненная, мирная и непостыдная. Патриарх Алексей I, вручая ему архиастырский жезл, сказал: «Не сомневаюсь, что у тебя в твоей жизни были явления дивного Промышления Божия». Но наиболее явным проявлением такого Промышления оказалась кончина Преосвященного. Он, как непостыдный делатель, до последнего издыхания пребыл у

Святого Престола и скончался со словами проповеди о Господе Иисусе Христе, Которому стремился служить всю свою жизнь».

Погребен Владыка Стефан в селе Акулово Московской области.

<sup>15</sup> Митрофорный протоиерей Феодор Никанорович Семененко родился 23 сентября 1902 года в семье рабочего. Окончил Одесскую гимназию и педагогический факультет 2-го Моск. гос. университета. В марте 1935 года был рукоположен во диакона, а затем — во пресвитера епископом Афанасием (Сахаровым). В 1948 году по приглашению Владыки Гурия переехал в Ташкент, где был назначен священником Успенского кафедрального собора, затем, в январе 1949 года, — ключарем собора и членом епархиального совета, а в июне 1951 года — настоятелем Александро-Невского храма города Ташкента. С марта 1953 года отец Феодор был секретарем епархиального управления. Эти два служения он совмещал до конца жизни. Скончался отец Феодор 11 января 1975 года. Гроб с телом по желанию родных и близких привезли в Москву и поставили в Ильинском храме в Обыденском переулке. Похоронен отец Феодор в городе Щелково Московской области на кладбище близ Никольского храма в Жегалове (см.: ЖМП. 1975. № 6. С. 21).

<sup>16</sup> Архимандрит Серафим (Сергей Михайлович Суторихин) родился 29 июля 1901 года в селе Шестаково Вятской губернии в семье протоиерея. С 1918 года был псаломщиком. В 1927—1928 годах обучался на Высших Богословских курсах в Ленинграде. В 1929 году архимандритом Львом на Феодоровском подворье пострижен в монашество с именем Серафим. Вскоре был рукоположен во иеродиакона и стал служить на Феодоровском подворье. В 1931 году рукоположен во иеромонаха, а в 1932 году назначен настоятелем Тихвинской церкви в Лесном в городе Ленинграде. Через 12 дней после этого назначения был арестован и до декабря 1936 года находился в Свирских лагерях. После освобождения стал служить с городе Слободском Кировской области. В июле 1938 года снова арестован и осужден на 10 лет. Срок отбывал в Коми АССР. В день памяти святителя Феодосия, 18 февраля, в 1943 году во время работы на лесозаготовках на него упало дерево. В результате этого он, покалеченный и неспособный к работе, был досрочно освобожден. С августа 1943 года отец Серафим был настоятелем Троицкого храма в селе Быстрицы Кировской области. В ноябре 1948 года по приглашению Владыки Гурия приезжает в Ташкент и назначается вторым священником Георгиевского молитвенного дома в Самарканде. Поселяется при этом доме, и там организуется крепкая, хотя и маленькая монашеская община. Большую роль в жизни этого малого монастыря сыграли его насельницы — старицы-монахини Юния и Евдокия. Ежедневно по монастырскому уставу там совершались службы в храме, а дома вычитывалось монашеское правило. Духовные чада отца Серафима, его родные и друзья, а также лица, духовно близкие матушкам, могли приехать в этот монастырь, пожить в нем, участвовать в церковном пении и чтении, вкушать пищу за общей трапезой, а при желании — читать при исполнении мона-

пеского правила. Для многих это было большой поддержкой и утешением. Отец Серафим очень любил церковное пение, старался, чтобы хор пел разнообразно и красиво, каждую свободную минуту выходил на клирос и пел вместе со всеми; когда что-то не получалось — спешил помочь, дать тон. Постепенно приучил петь основные песнопения всех молящихся в храме. Получалось так, что братская жизнь, зарожденная в Петрограде митрополитом Гурием, архиепископом Иннокентием и архимандритами Львом и Варлаамом переселилась в 50-60-70-е годы в Среднюю Азию, в этот замечательный Георгиевский уголок. В Ленинграде в те годы организовать такой маленький монастырек было совершенно невозможно. Некоторые дополнительные сведения об архимандрите Серафиме можно прочесть в ЖМП (1980. № 3. С. 27—28).

<sup>17</sup> Протоиерей Александр (Александр Федорович Кошкин) родился 1 декабря 1898 года в Санкт-Петербурге. Жил он в доме при Творожковском подворье, в котором с 1922 по 1924 гг., а также с 1926 по 1930 гг. служил архимандрит Варлаам.

По специальности Александр Федорович был пожарник и работал в охране Бадаевских складов: сутки в охране, двое суток свободные. Поэтому он мог присутствовать в церкви, а также в 1927—1928 годах учиться в Богословско-пастырском училище, которым заведовал архимандрит Гурий. По выражению Н.А.Мещерского, это был «огромнейший человек; он никогда не повышал голоса, даже чуть-чуть». Женится он на Анне Васильевне Куракиной, которую звали Нюрой Пекинской. Тогда в конце Воронежской улицы существовало подворье Духовной миссии в Пекине. Здесь она начала свою духовную жизнь, и поэтому за ней закрепилось это имя. В 1925 году она перешла в Творожковское подворье и привела за собой десяток девочек, из которых образовался замечательный хор. В 1948 году по согласованию с Владыкой Гурием Кошкины приехали в Ташкент, и А.Ф. принял священство. Служил он в Боготе, Ташкенте, Самарканде. В 1956—1958 годах принимал активное участие в строительстве нового Успенского кафедрального собора, который по инициативе архиепископа Ермогена (Голубева) был воздвигнут на месте старого. В разгар хрущевских гонений с сентября 1961 года по сентябрь 1962 года отец Александр служил в Самарканде в Георгиевском храме. (Отец Серафим Суторихин в то время был снят с регистрации за проповеди и служить не мог. Запретили ему и жить при храме и он уехал на родину в Кировскую область). Когда же в 1962 году был выведен «за штат» и отец Александр, Георгиевская община совсем осиротела. Молитвенная жизнь однако продолжалась. Матушка Евдокия была на месте и призывала всех к усердной молитве. Службы в храме продолжались по образцу того, как они совершаются в женском монастыре при отсутствии священника. Общая усердная молитва была услышана Господом. В конце 1963 года архимандриту Серафиму снова разрешили служить. Отец же Александр по выходе «за штат» стал жить с матушкой в Ленинграде у ее сестры — Ольги

Васильевны. Комната, в которой они жили, была маленькая, а квартира — коммунальная. Поэтому вскоре они переехали в город Боровск Калужской области. В этот период жизни отец Александр часто посещал Псково-Печерский монастырь и был в большой дружбе с валаамским старцем схиигуменом Лукой (1880—1968), который там жил в это время.

В конце жизни отец Александр тяжело заболел лейкозом. Сознание оставалось ясным, а настроение светлым и радостным. Лик его становился все более светозарным. Скончался он 2 апреля 1967 года в Боровске, где его и похоронили. Утром этого дня причастился Святых Христовых Таин, кончина его была тихой и мирной.

<sup>18</sup> Профессор-протоиерей Петр Викторович Гнедич родился в 1906 году в семье юриста из фамилии Гнедичей, давшей русской литературе поэта Н.М.Гнедича (переводчик «Илиады») и писателя П.П.Гнедича (автор «Истории искусств»). Он имел высшее гуманитарное образование и до ареста в 20-х годах работал в научных библиотеках. Сослан был в Среднюю Азию. По возвращении из ссылки перешел на экономическую работу. В 1946 году поступил в МДА, которую успешно закончил в 1949 году со степенью кандидата богословия. В том же 1949 году был посвящен Владыкой Гурием в сан пресвитера и некоторое время служил в Ташкентском кафедральном соборе. С 1950 по 1955 гг. по приглашению митр. Ленинградского и Новгородского Григория преподавал в ЛДА и часто служил в его Крестовой церкви. После смерти митр. Григория 5 ноября 1955 года отец Петр вынужден был полностью перейти на приходскую работу, хотя жить продолжал в стенах Академии. Служил он в Троицкой церкви Ленинграда (именуемой «Кулич и Пасха»). В 1962 году защитил диссертацию на степень магистра богословия и был приглашен в МДА для чтения лекций по патрологии и византологии. Вскоре получил звание профессора. В августе 1963 года переехал в Ленинград, но у него повторился инфаркт миокарда и отец Петр стал готовиться к переходу в вечную жизнь. Причастился Святых Христовых Таин. В полном сознании он прощался с посетавшими его. В день Преображения Господня 6 (19) августа 1963 года отец Петр мирно почил. Похоронен он на Большеохтинском кладбище.

Отец Петр прекрасно знал творения святых отцов, их наставления о молитве и благочестивой жизни. Об этом он и писал в своих трудах, обзор которых дан в некрологе о нем, помещенном в ЖМП (1963. № 10. С. 21—24).

Статьи, опубликованные им в «Журнале Московской Патриархии» в 1956—1959 годах, подписаны псевдонимом «Свящ. П.Викторов».

<sup>19</sup> Митрофорный протоиерей Леонид Матвеевич Кузьминов.

<sup>20</sup> Митрофорный протоиерей Леонтий Яковлевич Никифоров — и в настоящее время является настоятелем Преображенского храма в селе Нижние Прыски близ Оптиной пустыни. Он служит в этом бедном сельском приходе уже более 30 лет. В то время когда Оптина пустынь была закрыта, двери его дома были открыты для всех благочестивых паломников, желавших побы-

вать в тех местах, где возродилось на Руси благодатное Старчество. Воспоминания отца Леонтия о том, как он установил новую металлическую ограду на могиле Старца Нектария, а также о некоторых духовных чадах этого Старца опубликованы в *Житии* Старца Нектария [10].

<sup>21</sup> Иеросхимонах Феодосий (Иоанн Чкана) родился в день Рождества Иоанна Крестителя — 7 июля — в 1881 году, а скончался в праздник Крещения Господня 6 (19) января в 1969 году. Владыка Гурий (правлящий архиерей) благословил ему ношение схимы и поручил постоянно стоять у мощей святителя Феодосия Черниговского и исповедовать обращающихся к нему людей. В те годы гонений многие только ему могли поведать о той благодатной помощи, которую они получали от святителя Феодосия у его мощей. Старец иеросхимонах Феодосий говорил, что чудес в то время совершалось очень много. Отец Феодосий был учеником старца Лаврентия (1868—1950), который был прославлен в Чернигове 9 (22) августа 1993 года. Нетленные и благоухающие его мощи теперь открыто почивают в Троицком соборе Чернигова.

<sup>22</sup> Митрополит Иоанн ездил в Крым, работал в библиотеке Симферопольского музея, сотрудники помогали ему (делали нужные ксерокопии), а в Ярославле он написал работу: «Святые древнего Крыма», которая опубликована в «Журнале Московской Патриархии» за 1988 год (№ 4. С. 65—68; № 5. С. 64—68 и в особом — юбилейном № 9. С. 77—80).

Интересна предыстория написания этой работы. В одном из своих писем из Переслава Владыка митрополит Иоанн сообщил своему другу:

«... Вчера я нашел Нинины (Шкуновой) выписки, сделанные из книг Симферопольского музея для Владыки Гурия. Читал совершенно свободно, то есть без мысли, что над ними надо работать или по ним что-то писать. И вот удивительное дело: Крым снова предстал передо мной, как Святая земля. Раньше он был для меня Святой землей в личной жизни, а теперь предстал передо мной как земля Святая для христианства... И вот, читая эти материалы, я прилег на диван и слегка задремал. И пришел ко мне Владыка Гурий, так просто и естественно, как бывало он входил в комнату, где мы работали, и смотрел в то, что я читаю со спокойным интересом. А с ним (несколько сзади) было еще одно очень большое и спокойное лицо. Когда я проснулся, я стал думать, кто же был этот второй? И я, интуитивно примерив многих возможных, почувствовал, что это был сам святой Климент, папа Римский. Как это интересно, правда?»

А в другом письме другу, написанном за несколько месяцев до своей блаженной кончины, Владыка митрополит Иоанн сообщает:

«... День моей жизни склонился к вечеру. Но в лучах этого вечера я получил великую радость признания: четыре раза мое имя появилось как подпись под статьями в изданиях «Журнала Московской Патриархии». Опубликована работа «Святые древнего Крыма». Сколько я там бывал, сколько пещер

посетил, сколько копался в развалинах Херсонеса! И еще опубликована проповедь к 1000-летию крещения Руси».

<sup>23</sup> Митрофорный протоиерей Игорь Мальцев.

### Список использованной литературы

1. Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Православной Церкви. 1917—1990. М.: Издательский дом «Хроника», 1994. 354 с.
2. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II. Подумать о душе // Труд. 25 апреля, 1992.
3. Протоиерей Сергей Боскин. Пасха 1946 года. Открытие Лавры Преподобного Сергия // Сб. «Троицкое слово». Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1990. № 4. С. 16—30.
4. Казем-Бек А. Православная Церковь в Японии // ЖМП. 1960. № 8. С. 58—68.
5. Архиепископ Антоний (Мельников). Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай // Сб. «Богословские труды». М.: Издание Московской Патриархии, 1975. № 14. С. 5—61.
6. Веселкина Т., Анфимова М. Жизненный путь выдающегося иерарха // ЖМП. 1992. № 7. С. 20—28.
7. Мещерский Н.А. Отрывки воспоминаний // Сб. «Лепта». Вып. 1. Приложение к самиздатскому журналу «Невский духовный вестник». С. 78—116. Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1991. Вып. 5. Март-апрель.
8. Цветочки Оптиной пустыни. Воспоминания о последних Оптинских старцах: отце Анатолии (Потапове) и отце Нектарии (Тихонове). М.: «Паломник», 1995. 186 с.
9. Архимандрит Борис (Холчев). Огласительные беседы с крещаемыми. Беседы о молитве Господней. СПб.: МП «Нева-Ладога-Онега», 1995. 86 с.
10. Житие Оптинского Старца Нектария. Издание Введенской Оптиной пустыни. 1996. 320 с.
11. Непридуманные рассказы. СПб.: «Сатис», 1995. 160 с.

И.Ю. ТЕЛЯТЬЕВ (Архангельск)

### НОВАЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

Сентябрьские события 1998 года убедительно доказывают, что политические силы, заинтересованные в сохранении Россией прежнего экономического курса, уже не способны контролировать ситуацию — кандидатура Черномырдина на пост премьера оказалась непроходной через Думу ни при каких условиях. Таким образом, в России впервые создалась ситуация, когда появилась реальная возможность смены экономического курса.

Другой вопрос, куда пойдет Россия в случае смены курса: по пути становления нормальных рыночных отношений, или реакции (возвращение к административным методам управления экономикой)? Экономическая программа нового правительства еще не оформилась, но уже сейчас очевидно, что принято решение начать с денежной эмиссии.

Сторонники прежнего экономического курса (жесткой монетарной политики), утверждают, что это неизбежно приведет к росту инфляции. Сторонники новой экономической политики говорят, что этого не произойдет ни при каких условиях. Первые опираются на тезис, что деньги — это эквивалент товара (без увеличения производства товаров увеличение денежной массы неизбежно приведет к обесцениванию денег), вторые ссылаются на кризис неплатежей (отсутствие необходимого количества денег для расчетов между отечественными предприятиями).

И те, и другие рассматривают ситуацию абстрактно, без учета содержания сложившихся в России экономических отношений.

Деньги — это действительно эквивалент продаваемых товаров, но в то же время в России огромная часть товарооборота

осуществляется без участия денег. Например, деньги могут существовать в виде купюр, а могут быть просто прописаны на бумаге (взаимные долги предприятий, которые «гасят» путем организации взаимозачетов). Кроме того, при прямом обмене товарами (бартер) купюры вообще не нужны.

Таким образом, если бартер заменить продажей и покупкой товара, а вместо взаимозачетов использовать взаимную оплату товаров и услуг, то необходимое для этого количество денежной массы никоим образом не должно нарушать принцип эквивалентности обмена (деньги как эквивалент товара), а соответственно, денежная эмиссия не может в этом случае стать причиной инфляции.

Но проблема заключается в том, что отечественные предприятия сейчас имеют значительную задолженность по зарплате. Вместе с возможностью получать реальные деньги (вкладывать деньги в развитие производства) они будут вынуждены отдавать долги. Увеличение количества денег на руках у населения (суммарная задолженность по заработной плате), не обеспеченная ростом производства (увеличением количества товаров и услуг), и определит реальные темпы инфляции.

В свое время г. Черномырдин на весь мир заявил: «Мы не платим людям зарплату, чтобы инфляции не допускать». Эта фраза говорит о его полной несостоятельности как экономиста. Суммарная задолженность по зарплате — это ни что иное, как скрытая инфляция. Добиваться финансовой стабилизации за счет снижения покупательной способности населения не только безнравственно, но и глупо. Если людям вообще зарплату не платить, то покупательная способность населения будет равна нулю (в реальной жизни это возможно только при фантастических темпах девальвации рубля). Кроме того, на кого отечественная промышленность работать будет?

Если правительство примет решение погасить задолженность по зарплате за счет денежной эмиссии, то за счет легализации скрытой инфляции суммарные доходы населения обесценятся на общую сумму 98 млрд. руб. (18 млрд. руб. составляет задолженность в бюджетной сфере, 80 млрд. руб. — в промышленности). Таким образом, зная ориентировочную цифру суммарных доходов населения и сделав поправку на темпы спада отечественного производства (сниже-

ние количества товаров и услуг при прежнем объеме денежной массы), темпы инфляции можно прогнозировать.

Точность любого прогноза зависит от того, насколько просчитаны не только последствия принятого решения (денежная эмиссия), но и возможные варианты развития экономической ситуации (реализация программы в целом), т. е. каким образом принимаемые правительством меры будут влиять на содержание сложившихся в России экономических отношений. Высокий профессиональный уровень нового правительства не позволяет думать, что денежная эмиссия составляет суть новой экономической концепции. Решений такого уровня можно было бы ожидать от крепкого хозяйственника — ЧВС, но не от академика Абалкина. Вероятно, эмиссию следует рассматривать в качестве превентивного «реанимационного» мероприятия, необходимого отечественной промышленности, которая задыхается от кризиса неплатежей.

Но проблема заключается в том, что деньги, которые поступят в отечественное производство в строгом соответствии с законами рынка, должны пройти через кошельки российских граждан. Останутся ли они в отечественной промышленности? Гражданам деньги могут быть отданы за продукцию отечественных предприятий (вернутся в товарооборот отечественных товаров), или за импортную продукцию (уйдут в сферу торговли импортом — основная причина нарастания кризиса неплатежей).

Рубли, вращающиеся в сфере торговли импортом, неизбежно должны проходить через ММВБ. Западным производителям рубли не нужны. Для того чтобы они могли продавать свою продукцию в России, должна существовать возможность обменивать рубли на доллары. Откуда у российского правительства столько валюты, чтобы «содержать» почти половину страны (более 40% потребностей населения удовлетворяется за счет импортной продукции)? Россия получает валюту с продажи сырья (продукция отечественных производителей на Западе неконкурентноспособна). Значит, устойчивый курс рубля возможен только в том случае, если количество долларов, полученных от продажи сырья, будет соотноситься с количеством рублей, отданных за импортную продукцию. Таким образом, дальнейшее увеличение товарооборота импортных

товаров — это вопрос конвертируемости отечественной валюты (конъюнктура валютной биржи).

Объемы добычи сырья не могут возрастать бесконечно, а предложение импортной продукции в условиях сокращения отечественного производства будет неуклонно расти. Увеличение количества рублей, поступающих на ММВБ, без увеличения количества долларов, полученных от продажи сырьевых запасов страны, означает рост курса доллара (элементарное правило спроса и предложения). То есть рост курса доллара при сохранении прежнего экономического курса — явление закономерное.

Попытки ЦБ удержать курс рубля в жестких рамках валютного коридора за счет валютных вливаний (кредиты МВФ, продажа золотого запаса государства) бесперспективны. Искусственно завышая курс рубля, на какой-то период ЦБ обрекал рубль не на постоянное постепенное падение, а на обвал (кредиты, полученные от МВФ, заканчивались, да и золотой запас государства не бесконечен).

Совершенно очевидно, что нельзя бороться с последствиями явления, нужно устранять причину. Курс рубля падает потому, что растет товарооборот импортных товаров. В свою очередь, отток рублевой массы в сферу торговли импортом обусловлен тем, что продукция западных производителей на внутреннем российском рынке в конечном итоге оказывается более конкурентноспособной, чем отечественная.

Возможно ли изменить ситуацию? Единственным эффективным методом государственного регулирования экономики является налоговая политика. Установив налоговый барьер на ввоз импортной продукции (ограничив товарооборот импорта), можно добиться стабилизации отечественной валюты (резко сократится количество рублей, поступающих на ММВБ), дедолларизации отечественной экономики (хранить накопления в валюте при устойчивом снижении курса доллара будет невыгодно), решения проблемы неплатежей (отток рублевой массы из сферы товарооборота импортной продукции в отечественную промышленность), повышения конкурентноспособности отечественных предприятий на внутреннем рынке (необходимое условие для роста отечественного производства).

Финансовая стабилизация возможна с того момента, когда начнется подъем отечественного производства. Необходимо создавать искусственные условия не для поддержания курса рубля, а для того чтобы продукция отечественных производителей на внутреннем рынке оказывалась более конкурентноспособной, чем импортная.

Любые инсинуации о чистоте рыночных отношений в данном вопросе — это детский лепет. Что сделало правительство США, когда на их внутреннем рынке автомобили не смогли достаточно эффективно конкурировать с автомобилями японских фирм? — Они резко подняли налог на ввоз в страну этой продукции. Собственное правительство заставляло американца отказаться от более дешевого и качественного автомобиля и покупать менее качественный, но отечественного производства. Какая негуманность по отношению к собственному потребителю!

Правительство США обеспечило сохранение отечественного автомобилестроения (спасло американские автомобилестроительные компании от разорения), обеспечило возможность американским компаниям получать прибыль (сохранился внутренний рынок сбыта), т. е. потенциал для развития (возможность успешной конкуренции с японскими фирмами на мировом рынке впоследствии). Это же можно рассматривать как борьбу с безработицей (сохранение рабочих мест), сохранение налогооблагаемой базы (содержание социальной инфраструктуры) и т. п.

Неужели никому в России всего этого не нужно? Почему цыплята, привезенные в Архангельск из Няндомы, стоили дороже, чем куриные окорочка, привезенные из-за океана? В этих условиях Няндомская птицефабрика должна разориться. Когда это случится, люди, работавшие на фабрике, будут вынуждены пойти на базар торговать американскими окорочками, произойдет развал социальной инфраструктуры (детские сады, больницы), рост безработицы и т. д. Сколько нефти, газа, алмазов и т. п. потребуется продавать российскому государству, чтобы за счет импорта содержать Няндому?! Умерла Цигломень, умрет Няндома, закроется Северодвинск — на всех нефти не хватит. Россия — это не Арабские Эмираты.

Необходимо дать людям возможность зарабатывать деньги. В рыночных условиях единственно реальным механизмом государственного регулирования экономики является налоговая политика. Существующий налоговый кодекс отнюдь не способствует повышению конкурентоспособности отечественного производителя. Он преследует иную цель — повысить собираемость налогов (ужесточение фискальной политики государства).

Можно ли при сохранении этой ситуации надеяться на позитивные экономические перемены? Мне кажется, что нет. Добиваться повышения собираемости налогов путем удушения отечественного производителя продукции нелогично.

Сильная, стабильная валюта — это прежде всего сильная экономика. В России же выгодно торговать, а не производить. Если предприятие не получает прибыль, оно не может развиваться (внедрение новых технологий), а значит обречено на банкротство.

Таким образом, будут ли правительством в ближайшее время внесены предложения в Думу по изменению налогового законодательства — вопрос принципиальный. Действительно ли приход в правительство г. Примакова означает смену экономического курса, или финансовая олигархия, чьи интересы ограничены сферой торговли импортом и контролем за экспортом сырья (именно на этом сейчас делаются огромные состояния), найдет способ реанимации прежней системы? Их влияние на власть, а значит, и возможности очень высоки.

Кроме того, внешняя политика государства всегда была, есть и будет продолжением внутренней политики. Если сейчас более 40% потребностей российского населения удовлетворяется за счет импорта, то Россия (учитывая ее масштабы и численность населения) — это огромный рынок сбыта, в сохранении которого страны-кредиторы МВФ крайне заинтересованы. (Рынок сбыта — это прибыли, а следовательно, потенциал развития и повышения конкурентоспособности производителей этих стран).

Если раньше правительство ЧВС ездило выпрашивать кредиты на Запад, то сейчас представители МВФ сами стали инициаторами переговоров о выделении кредитов под гарантии сохранения Россией прежнего экономического курса. Значит,

в случае смены курса (ориентация внутреннего рынка России на отечественного производителя продукции) на новое правительство будет оказано серьезное внешнеполитическое давление. Страны-кредиторы МВФ будут использовать любую возможность, чтобы отстоять свои экономические интересы в российском регионе.

ЮРИЙ КУБЛАНОВСКИЙ

### СЕДОЕ УТРО

Наши мыслители, чудом спасшиеся за границей от коммунистического террора, не раз предсказывали, что чаемое освобождение России будет отнюдь не сладким, а более чем болезненным. Так, пока вся оглушенная провалом отечества в тартарары первая эмиграция сидела на чемоданах в нетерпеливом ожидании «розовой зари новой свободной жизни», Георгий Федотов здраво предупреждал, что на это «нет никаких разумных человеческих оснований. Утро, которое займется над Россией, будет скорее то туманное *седое утро*, которое пророчил умирающий Блок. После мечты о мировой гегемонии, о завоевании планетных миров, о земном рае мы окажемся у разбитого корыта бедности, отсталости и национального унижения».

Это осеннее *седое утро* забрезжило в 1991 году. Но большинство из нас даже особенно и не вглядывалось, что же там, за окном — в ожидании солнечного яркого дня. Однако — вопреки привычному закону природы — день так и не наступил. Скорее наоборот: стало даже темнее.

Об ошеломляющей моральной, социальной и демографической катастрофе говорилось и говорится достаточно<sup>1</sup>. Так, в моем родном верхневолжском Рыбинске смертность теперь превосходит рождаемость почти в три раза, а мужчин темирает в десять раз больше, чем женщин. И так повсеместно — Рыбинск, конечно, не исключение. К какой проблеме ни прикоснись — всюду бьет током. Чего стоит один только отказ гайдаровцев от госмонополии на спиртное, не только ограбивший Россию прямо на старте, но и позволивший до смерти опоить сивухой миллионы людей. «Все расхищено, предано, продано» — эти слова Ахматовой сегодня столь же убийственно злободневны, как и в 1921 году. Но и всего этого, оказывается, мало. Теперь — с началом разрушения Сербии, бомбовой

<sup>1</sup> См., например: «Россия в обвале» А. Солженицына. (Русский путь. М., 1998).

бойни, которая нашей «четвертой властью» скромно именуется «балканским конфликтом» — России суждено испытать до дна и чашу невиданного со времен Смутного времени XVII столетия политического позора. Напускно грозим наплевавшему на нас Западу пальцем и тут же вытягиваем из него кредиты, которые в данных обстоятельствах выглядят скорее как взятка, впрочем, взятка, даваемая больше из милости, — можно б было и не давать. Строим из себя сердитого дядю и заискиваем одновременно — вот к чему сводится искусство русской дипломатии ныне. Зависимость и бессилие, сквозящие в каждом шаге и жесте...

Натовские ракеты падают не на одну Сербию: «точечные удары» наносятся прямо по нашему сознанию, сдвигая и взвихряя его пласты. Ведь сколько десятилетий Запад был нашим естественным союзником — союзником всех свободолюбцев, в меру сил боровшихся с коммунизмом! Мы, со жгучим стыдом пережившие оккупацию Чехословакии в 68-м, да разве могли помыслить, что западные аппетиты сдерживает не элементарная политическая нравственность и здравый смысл, а, как оказалось ныне, лишь страх перед Советским Союзом? И те танки в Праге — разве не детский лепет по сравнению с нынешними бомбежками? Там хоть была своя политическая логика: Чехословакия грозила — потенциально — отколоться от советского блока. Но Сербия никогда НАТО не присягала, она — в ущерб своей материальной выгоде — остается душой с Россией, даже и после того, как та физически потеряла сферу своего влияния в мире.

Мы считали, что непроглядная лживость — удел советской пропаганды, и ловили западные голоса, чтоб наглотаться правды, как кислорода. Но вот западная пропагандистская машина несет такую абсурдную несусветицу, демонстрирует такое обескураживающее лицемерие и двуличие, какие б поостерегся выказать и советский Кремль, загораживавшийся «высоким» коммунистическим утопизмом.

...В целом, в Косове срабатывает та же схема, что и в Чечне. Под прикрытием систематических утеснений и права на самоопределение экстремистское, сепаратистское, рвущееся к власти меньшинство берет в заложники собственный народ и вступает в воинственную конфронтацию с тоже отнюдь не без-

грешным Центром — при корыстной поддержке «мирового сообщества». Центр и становится тогда единственным козлом отпущения — особенно после того, как ему приходится начать силово отвечать на все нарастающие «раздражители» и прямой разбой.

Чеченскому меньшинству внешний мир помогал морально и материально. И только теперь, когда его посланцев в Чечне буквально обезглавливают, он начал прозревать, что там хозяйничают головорезы.

На помощь албанскому экстремистскому меньшинству брошена вся военная мощь НАТО, которое хочет превратить Косово в свою военную базу, понимая, что без Балкан Евразия не вполне его. Теперь именно НАТО своими военными действиями согнало с насиженных мест сотни тысяч албанцев, из мужской части которых насильно формируется «освободительная» албанская армия, вооруженная, экипируемая и пополняемая тем же Западом. Все это так просто не рассосется, и на Балканах — даже и при наличии базы — будет многолетний тлеющий очаг беспокойства, выгодный — как ослабляющий Европу — Америке, но отнюдь не выгодный самой Европе. Вот почему агрессивные действия европейских стран кажутся необъяснимыми с точки зрения нормальной политической логики: Европа сама взращивает в себе многолетнюю злокачественную болезнь в ущерб собственным долговременным интересам. Объяснимо это лишь вассальной зависимостью Европы от США и каким-то массовым беснованием.

Ясно, что повязанная по рукам и ногам долгами, ослабленная, расхищенная Россия, с мощной и богатой «пятой колонной» внутри себя, не имеет никаких реальных силовых рычагов для воздействия на военную ситуацию на Балканах. У нас сейчас нет ни воли, ни возможности осмелиться ни на что. Искусительное же предложение НАТО России поучаствовать в размещении в Косове «миротворческих сил» — всего лишь попытка сделать Россию поделельником в своем преступлении.

Но все это вовсе не означает, что нынешнее унижительное и плачевное положение дел — единственный возможный вариант нашего посткоммунистического развития. Как ни обескровлена, ни слаба Россия — от отчетливого самоопределения

в мире ей никуда не уйти. И выводы из уроков совсем недавнего прошлого надо делать чем скорее, тем лучше.

...Взгляд на Запад как на естественного союзника и даже заботливого защитника и шефа был присущ не только советским диссидентам, но и новым российским политикам в полной мере.

«Когда американцы запустили в оборот лозунг о зрелом стратегическом партнерстве между Вашингтоном и Москвой, — пишет крупнейший американский политолог Збигнев Бжезинский в своей новой книге «Великая шахматная доска», — русским показалось, что этим был благословлен новый демократический американо-российский кондиниум, пришедший на смену бывшему соперничеству... Сознательно дружественная позиция, занятая Соединенными Штатами в отношении нового российского руководства, ободрила постсоветских «прозападников» в российском истеблишменте. Новым лидерам льстило быть накоротке с высшими должностными лицами, формулирующими политику единственной в мире сверхдержавы, и они легко впали в заблуждение, что и они тоже лидеры сверхдержавы... Однако такой подход лишен внешнеполитического реализма. Хотя концепция зрелого стратегического партнерства и ласкает взор и слух, она обманчива. Америка никогда не намеревалась делить власть на земном шаре с Россией, да и не могла делать этого, даже если бы и хотела. Новая Россия была просто слишком слабой, слишком разоренной 75 годами правления коммунистов и слишком отсталой социально, чтобы быть реальным партнером Америки в мире. Более того, по некоторым центральным геостратегическим вопросам, представляющим национальный интерес Америки — в Европе, на Ближнем Востоке и на Дальнем Востоке, — устремления Америки и России весьма далеки от совпадения».

...Ох, чуть не с кожей сорвав с лица тоталитарный намордник, после стольких лет конфронтации между свободным миром и коммунистическим монстром как же хотелось брату-демократу «любить и быть любимым», поскорее приобщиться к «общечеловеческим ценностям»! Какие там национальные интересы — за версту разит от них прежними имперскими амбициями, если не черносотенством. Такой порыв неофитов от демократии

можно если не простить (слишком много непоправимых бед принес он России), то понять: демократическая эйфория, да к тому же выгодно выносящая на гребень жизненного преуспевания, сродни хорошей наркотической дозе.

В 1992 году Запад скоропалительно признал нарезанные в свое время Тито границы новообразовавшихся на месте социалистической Югославии государств. Тогда Козырев, разумеется, охотно присоединил Россию к общему хору. Извинительная ошибка *Мистера Да*, как метко прозвали в дипломатических кругах нашего услужливого министра? Но когда сегодня Козырев настойчиво и самонадеянно повторяет по российскому телевидению idiotские штампы натовской пропаганды, задним числом опять становится страшно: да кто же в течение шести ключевых лет был у нас *первым* министром иностранных дел новой России, — кто, как не настоящий «агент влияния»? Удивляться ли невосполнимым потерям и тому, что Россия поставлена теперь с протянутой рукой на колени?

Цель США — по Бжезинскому — глобальный геополитический контроль над Евразией, а через то и над миром, и — «сохранение своей исключительной глобальной власти». На эту задачу работает всё: от военной, экономической и технологической областей — до культуры, которая, «несмотря на ее некоторую примитивность, пользуется не имеющей себе равных притягательностью, особенно среди молодежи всего мира». Притягательно и «главенство закона над политической беспринципностью, неважно насколько преуменьшенное на практике».

Обязанности американской геостратегии «заключаются в предотвращении сговора между вассалами и сохранении их зависимости от общей безопасности, сохранении покорности подчиненных и обеспечении их защиты и недопущении объединения варваров».

Правда, успокаивает американский стратег, больно не будет: заокеанская гегемония суть «гегемония нового типа, которая отражает многие из черт, присущих американской демократической системе: она плюралистична, проницаема и гибка».

Что ж, прямо скажем, желающих стать на таких условиях «латентным» американским протекторатом у нас хоть отбавляй — только свистни.

Но есть же все-таки и другие люди! Люди, здраво уважающие Америку и Европу и не страдающие утопическими недугами панславизма, но искренне, глубоко любящие именно свою многострадальную родину, не желающие, чтобы весь мир, — где кнутом, где пряником, — был подстрижен под одну культурную гребенку хищной затратной цивилизации. Понимающие как драгоценность — духовную своеобычность России. И уже ближайшее время покажет, зазвучит ли веско их голос у нас в стране в новом веке. Так веско, как не звучал в уходящем.

Апрель 1999 г.

P.S. Теми же днями, что и вышенапечатанное, написано стихотворение «Стансы», которое я решил присовокупить к данной публикации.

## СТАНСЫ

За падавшим в реку мячиком,  
а может, и не за ним,  
я прыгнул с обрыва мальчиком  
и выплыл совсем другим.  
Да вот же он, неукраденный,  
не шедший в распыл, в навар,  
не ради забавы даденный,  
уловленный мною дар.

С тех пор из угла медвежьего  
неведомого дотоль —  
на карте отыщешь где ж его —  
ко мне поступала боль.  
Кончающиеся в бедности  
намоленные края —  
тут тоже черта оседлости  
невидимая... своя...

Вскипали барашки снежные.  
И мы, отощав с тоски,  
как после войны — мятежные —  
садились за колоски  
убогого слова вольного;  
потом, перебив хребет  
души, из райка подпольного  
нас вытянули на свет.

Ползите, пока ходячие,  
в зазывный чужой капкан.  
Глядите, покуда зрячие,  
на лобную казнь Балкан.  
Просторней весной сиреновой  
заброшенные поля.  
Но коже подстать шагреневой  
сжимается мать-земля.

Догадки о русском Логосе  
отходят к преданьям — в синь,  
оставив звезду не в фокусе  
и приторную полынь  
во рту у стихослагателя,  
глотающего слюну,  
как будто у неприятеля  
прижившегося в плену.

24. IV. 1999 г.

## «ИМКА-Пресс» в Новгороде

В январе 1999 г. новый «имковский» читальный зал был открыт в древнем русском городе на Волхове, который недавно вновь, как и в годы былого своего могущества, стал именоваться Великим Новгородом. Директор «ИМКА-Пресс» Н.А. Струве передал в дар Новгородской областной библиотеке 350 книг, изданных в разные годы «ИМКА-Пресс», издательствами «Возрождение» и имени Чехова, а также подборку номеров «Вестника русского христианского движения».

Фонды Областной библиотеки также пополнились книгами и внушительным собранием «Нового Журнала», присланными из США Комитетом «Книги для России», возглавляемым Л.С. Флам-Оболенской.



Архиепископ Новгородский и Старорусский Лев, Н.А. Струве, директор Новгородской областной библиотеки Н.Н. Гунченко, В.А. Москвин, О.В. Беликов, В.А. Ивановский во время встречи в Хутынском монастыре

Одновременно с изданиями русского зарубежья были подарены новгородским библиотекам три тысячи новых книг российских издательств, приобретенных Библиотекой-фондом «Русское Зарубежье» на средства «Русского Общественного Фонда Александра Солженицына». Программа помощи общедоступным библиотекам была начата Фондом А. Солженицына в 1998 г. За год через Библиотеку «Русское Зарубежье» Фонд передал 40 тыс. книг библиотекам 15 регионов России, Украины и Эстонии.

От имени мэра Москвы Ю.М. Лужкова новгородским читателям было подарено 200 книг. Московское правительство является одним из учредителей Библиотеки-фонда «Русское Зарубежье» и поддерживает ее программы, о чем свидетельствует и этот дар.

Н.А. Струве и сопутствующие ему в поездке заместитель Председателя Комитета по культуре Москвы О.В. Беликов, советник Московского правительства В.А. Ивановский и директор Библиотеки-фонда «Русское Зарубежье» В.А. Москвин были приняты архиепископом Новгородским и Старорусским Львом.

Великий Новгород стал 43-м городом, получившим в дар книги «ИМКА-Пресс».

Указом Президента России директору «ИМКА-Пресс» профессору Н.А. Струве присуждена Государственная премия Российской Федерации «за сохранение и пропаганду культурного наследия русского зарубежья в России». 11 июня 1999 г. Б.Н. Ельцин вручил Н.А. Струве премию в Георгиевском зале Московского Кремля. Министр культуры России В.К. Егоров в приветственной телеграмме отметил, что «воссоединение разобщенных политикой, идеологией, историей потоков русской культуры — одно из самых дорогих всем нам явлений конца уходящего многострадального XX века».

В.М.

**СОДЕРЖАНИЕ**

От Редакции. Безумие Запада - *Никита Струве* ..... 3

**БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ**

Страсть и лестница страстей - *В. Лепяхин* ..... 5

Воскресение и жизнь. Образ Лазаря в средневековой

Руси, Европе и Византии - *Е. Рогачевская* ..... 23

■ **Христианство на Западе**

Вместо предисловия - *В. Зелинский* ..... 37

«Скудельные сосуды». Практика личной молитвы

по преданию Святых Отцов ..... 47

Памяти В.И. Экземплярского (1874-1933) - *Т. Попова* ..... 71

Василий Ильич Экземплярский. Воспоминания

об умершем - *проф. Биднов* ..... 72

Христианское юродство и христианская истина -

*В.И. Экземплярский* ..... 77

Иная сила иной правды: «Укоренение» Симоны Вейль

на перекрестке истории и философии -

*К. Сигов (Киев)* ..... 86

**ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ**

Стихотворения - *Вл. Каденко (Киев)* ..... 107

■ **К 200-летию А.С. Пушкина**

От языческих восторгов к религиозному

преображению - *М. Семон-Лосская* ..... 116

Воспоминания о Пугачеве - *О. Зубова* ..... 133

**СУДЬБЫ ЦЕРКВИ**

Миф об Истинной Церкви - *П. Проценко (Киев)* ..... 137

Христианский патриотизм и мракобесы

от православия - *Д. Поспеловский* ..... 151

Приложение: Русские религиозные мыслители

и богословы о национализме и патриотизме ..... 177

Митрополит Гурий (Егоров) - *митр. Иоанн Вендланд* ..... 182

**ВОПРОСЫ ОБЩЕСТВЕННОСТИ**

Новая экономическая политика -

*И. Телятьев (Архангельск)* ..... 254

Седое утро - *Ю. Кублановский (Москва)* ..... 261

■ **Хроника**

«ИМКА-Пресс» в Новгороде ..... 268

SOMMAIRE

A nos lecteurs:  
 La folie de l'Occident - *Nikita Struve* ..... 3

**THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE**

La passion et l'échelle des passion - *V. Lepakhine (Hongrie)* ... 5  
 La résurrection et la vie (L'image de Lazare dans  
 la littérature russe) - *E. Rogatchevskaïa (Moscou)* ..... 23

■ **Le christianisme en Occident**

«Vases d'argiles» La pratique de la prière du coeur dans  
 la tradition orientale. R.P. Gabriel Bungue  
 (Introduction et traduction de V. Zéliniski) ..... 37  
 Basile Ekzempliarski (1874-1933) -  
 données et documents réunis par *T. Popova, Bidnov* ..... 71  
 La folie en Christ et la politique chrétienne -  
*V. Ekzempliarski* ..... 77  
 Vérité autre - autre puissance: «L'Enracinement»  
 de Simone Weil - *Constantin Sigov (Kiev)* ..... 86

**LITTERATURE ET VIE**

Poésies - *Vladimir Kadenko (Kiev)* ..... 107

■ **Pour le bicentenaire de Pouchkine**

Des extases païennes vers la transfiguration religieuse -  
*Marie Sémon-Lossky (Paris)* ..... 116  
 Souvenirs du temps de Pougatchev - *O. Zoubova* ..... 133

**LES DESTINEES DE L'EGLISE**

Le mythe de la «vraie église orthodoxe» -  
*P. Protsenko (Kiev)* ..... 137  
 Le patriotisme chrétien et l'obscurantisme pseudo-orthodoxe -  
*Dimitri Pospelovski (Canada)* ..... 151  
 Le métropolite Gouri Egorov - *métropolite Jean Wendland* ..... 182

**PROBLEMES POLITIQUES ET SOCIAUX**

La nouvelle politique économique -  
*N. Teliatiev (Arkhangelsk)* ..... 254  
 Grise matinée - *Iou. Koublanovski (Moscou)* ..... 261

■ **Chronique**

YMCA-Press à Novgorod ..... 268

**ВЕСТНИК**

**РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО  
ДВИЖЕНИЯ**

Отпечатано с готовых пленок ИПЦ «Глобус»,  
ООО «ГЕО-ТЭК» г. Красноармейск,  
Московской области

Тел.: 254-99-58, 254-97-27, 584-16-23.

**ВНИМАНИЕ !**

*в России :*

*Представитель «ВЕСТНИКА»*

«Русский путь». Ул. Нижняя Радищевская, 2  
109004 Москва  
тел. 915.10.47

*В Москве, в частности, «Вестник» продается:*

**Крутицкое Патриаршее Подворье.** Ул. Крутицкая, 13  
109044 Москва

**Литературный клуб «Графоман».** Ул. Бахрушина, 28  
113054 Москва  
тел. 959.21.03

*Представители «ВЕСТНИКА» на Западе*

**в Соединенных Штатах Америки :**

Mrs T. Ertl, 6691 Lakeview drive, Boulder, Colorado 80303.

**в Канаде :**

«Parish News», 1175 A rue de Champlain, Montreal, P.Q. H2L 2R7

Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа равнодушных к вере и неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом.

Р.С.Х.Д. утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к русской православной Церкви налагает на нас духовные обязательства, независимо от того, мыслим ли мы себя временными изгнанниками-эмигрантами или решили связать свою жизнь с другой страной. Подлинная русская культура неотделима от Православия: поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг. Мы видим наш долг также в свидетельстве перед миром о подлинном лике России, в напоминании о страданиях русского народа.

*(Из Устава Р.С.Х.Д. 1959 г.)*