

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

**РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ**

149

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙорК — МОСКВА

№ 149

I — 1987

ВЕСТНИК РХД №149

I - 1987

LE MESSAGE*Périodique édité par l' Action Chrétienne des Etudiants Russes*

Редакционная коллегия:

Архиеп. Сильвестр, прот. Иоанн Мейендорф, прот. Алексей Князев,
прот. Кирилл Фотиев, О. Раевская, Н. Струве.

Ответственный редактор: Н. А. Струве.

ВЕСТНИК Р.Х.Д.

Условия подписки на 1987 год (3 выпуска) :

Почтой (Sea Mail) - 240 фр.

Авиапочтой (AIR MAIL) - 300 фр.

(без пересылки)

Paris).

LE MESSAGE**ВЕСТНИК
РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ****149**БИБЛИОТЕКА-ФОНД
«РУССКЕ ЗАГУБЕЖЬЕ»
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 2

4001514

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 149

I - 1987

Где же социализм?

Уже набивший оскомину лозунг "перестройка" обыкновенно дополняется еще и трафаретным прилагательным "революционная", выражающим с одной стороны желательную радикальность перемен, с другой — идеологическую преемственность: революция продолжается!

Терминологическая амбивалентность обуславливает ограниченность перестройки (которая, кстати, по словам Сахарова, идет весьма замедленным темпом): перестроить общество, государство, заведенные в тупик, можно только порвав с революционной традицией. К такому выводу приходят открыто пока лишь некоторые писатели-деревенщики, и понятно почему: на примере деревни с неотразимой наглядностью сказались пустопожорность социалистической идеологии и опустошительность ее на практике. До революции деревня жила, где бедно, где богато, стройной жизнью, в ладу с небом и землей. Революция отняла у нее все: и небо, и землю, не заменив их ничем. Да и чем могла бы она их заменить, когда за душой у нее лишь потоки крови, "паутина принуждения" (по меткому выражению из письма читателя-инженера в *Новый Мир*, апрель 1987), бутафория и фразеология?

Наблюдая за сокрушительными ударами Сталина, докатившимися до самой партии, Г.П. Федотов недоумевал: "что же остается от социализма?" Тот же вопрос неминуемо возникает и во времена кровавых репрессий, и в дни передышек: где же он, социализм? Дело не в измене идеалу, как думал, еще под властью молодой мечты, Федотов, а в том, что у социализма нет сущности. В лице Петра Верховенского Достоевский первый изобличил в социализме "мошеничество", к ужасу либеральной интеллигенции. XX век подтвердил прозорливость автора "Бесов": социализм или истребляет жизнь (массовые репрессии, гонения на Церковь), или оперирует фикциями (НЭП, хрущевская кукуруза, перестройки всех видов), или вынужден жить за чужой счет. Как пишет читатель-экономист в том же номере *Нового Мира* — тщетно пытаться сочетать социализм и свободный рынок: они друг друга исключают. Но вопрос следует ставить шире: еще более тщетно

соединять социализм и человечность. Безбожный гуманизм (к чему собственно сводится социализм в философском смысле) — *contradictio in adjecto*.

Знаменательно, что накануне 1000-летия крещения Руси в советской прессе открыто и, пожалуй, впервые заговорили о "кризисе современного гуманистического сознания", о "духовном вакууме", который объясняет, почему "в СССР так вырос за последнее время интерес к религии" (*Вопросы литературы*, 3, 1987, стр. 31). Д. Гранин, на столбцах *Литературной газеты* (18.4.1987), проповедует милосердие, "исчезнувшее из нашего лексикона . . . и обихода" и напоминает о примере верующих. То, что у Гранина звучит искренно (хотя о "врожденности" чувства милосердия можно и поспорить), в других статьях выявляет преднамеренную тенденцию присваивать социализму чужие и чуждые ему духовные ценности. "Все мое" . . . даже то, что социализм изгонял и вытравлял десятилетиями: и свободный рынок, и буржуазная мораль, и Гумилев, и даже . . . "боженька".

Двусмысленность отмечает нашумевший роман Айтматова "Плаха", где Бог низведен до благородной, но чисто человеческой идеи, лучшее, что человечество способно было придумать.

В свое время Сталин, чтобы успешнее приготовить народ к войне, решил соединить Ленина и Александра Невского. Ныне расшатанный и расшатывший общество социализм хотят подновить и укрепить секуляризированной "духовностью".

Не обольщаясь нисколько, — от своих разрушительных догм социализм не отказывается, — и нисколько не умиляясь, будем все же радоваться, что перестройка сверху, "перестройка-принуждение", приводит, хотя бы временно, к расширению духовной свободы, по которой так истосковалось подневольное и одурманенное население. Будем надеяться, что она, несмотря на свою фиктивность и обреченность, продержится достаточно, чтобы хоть в какой-то мере способствовать раскрепощению и оздоровлению страны.

Никита Струве

Н. СТРУВЕ

СПОР О СОФИОЛОГИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

В 27-м сборнике "Богословских Трудов", издаваемых Московской Патриархией, напечатано две знаменательных статьи. Одна, подписанная "монахиней Еленой",* посвящена жизненному и духовному пути о. Сергия Булгакова. Написана она не только обстоятельно и живо, но и с глубоким духовным проникновением в облик великого богослова и пастыря. До нее помещена статья под обманчивым заглавием "Из истории новгородской иконографии": на самом деле это высокомерно-холодный и несправедливо-односторонний выпад против софиологических построений, в частности против богословских воззрений о. Павла Флоренского. Насколько можно судить, подпись ныне покойного ленинградского митрополита Антония была дана лишь, чтобы придать вес статье: статья уже более двух лет ходила в Самиздате под инициалами Н.К.Г. (и под заглавием "И Еллыны премудрости ищут"). В Самиздате же эта статья вызвала ряд откликов, один из которых, по-видимому из Ленинграда, дошел до Запада и печатается ниже.

Богословское обсуждение софиологических концепций и интуиций следует всячески приветствовать как проявление и залог жизненности церковного общества. Но почему, большей частью, софиологические построения вызывают не столько спокойный спор, сколько упрощенное и безапелляционное осуждение? Стоит только сравнить тон статьи монахини Елены о Булгакове, полный любви и тепла, с холодным, псевдообъективным тоном обличителя о. Павла Флоренского, чтобы почувствовать духовную опасность

*) Елена Полонская Казимирчик (род. в 1902) — известный ученый-астроном.

"ортодоксализма", христианства без любви, во всяком случае — знания без любви, а тем самым, в значительной мере, и *псевдо*-знания. В этом смысле статью Н.К.Г. можно сопоставить с казенным "советским" обличением (см. Н.С.Семенкин. Философия богоискательства. Критика религиозно-философских идей софиологии. М., 1986). Интересно, что советские пропагандисты обеспокоены тем, что Русская Православная Церковь "отказывается от былой вражды к богословским идеям Соловьева и Булгакова", и видит в этом "негласное, но основательное обновление".

Софиологию не следует рассматривать как догмат (на что не претендовали сами софиологи), но прежде всего видеть в ней плодотворный метод богословствования, сугубый онтологизм, оберегающий христианскую Благою весть от столь распространенных в наши дни редукций, будь то к нравственности, или к истории, или к системе знаков.

Печатаемая самиздатский ответ на критический выпад против о. Павла Флоренского, мы сопровождаем его и другими статьями и материалами, связанными с софиологией: главой из обширного труда игумена Геннадия Эйкаловича "Приписки к софиологии", а также воспоминаниями прот. Василия Зеньковского о несправедливых нападках, которым подвергался о. Сергей Булгаков в 30-х годах как от Московской Патриархии, так и от Карловацкого Синода.

Всем материалам предшествует хвала Владимирской иконе Божьей Матери, написанная неизвестным автором в дни ожесточенных гонений на Церковь. Божья Мать для софиологов — место встречи между Софией тварной (творением, прославленным в Боге) и Софии небесной, которая есть Христос, премудрость Божья и сила.

ПРЕЧИСТОМУ ВЛАДИМИРСКОМУ ОБРАЗУ БОЖИЕЙ МАТЕРИ

Автор неизвестен. Машинопись без подписи. В подзаголовке: "Из дневника. По поводу выставки древнерусской живописи в Историческом музее. Москва, 1925г." Впоследствии икона оказалась в Третьяковской галерее (ныне законсервирована в запасниках). Не исключено авторство П. Флоренского.

О, ВСЕПЕТАЯ МАТИ, РОЖДШАЯ ВСЕХ СВЯТЫХ СВЯТЕЙШЕЕ
СЛОВО,

Цвет неувядаемый,
Яблоко благовонное,
Утра светлейшая,
Радуйся, единая.
Радуйся, Пречистая Владычица.
Днесь весна красуется, оживляючи земное естество.
Ты как весна пришла.
Лед душевный ломается, преграды разрушаются, реки оживают.

Радуйся, Дева, Божественная река вод животных!
Тихо настало чудо от иконы Богоматери. Но писано и в пророках: — Не в громах, не в блеске Господь, он в шелесте тихого веяния.
Задумчивый лик, как шелест осеннего ветра...

Тогда давно быстрому моему взгляду живописность Ее образа полюбилась. В нынешние первые дни доступа к Богоматери скорбный взор принял к сердцу. А мысли ленивые все еще блуждали в стране празднословия и небрежения. Но, печаль звездкокая пала на душу.

И когда в третий раз пришел и посмотрел, как бы море безбрежное овладело мною... Как небо...

... Задумчивость Лика обнял.

Увидел рыдание в сомкнутых устах.

Глядишь Ей в очи, и Она на тебя. И кажется кроме нас двоих нет никого.

Это вечный взор, который видит еже на небесах и еже в безднах.
Смотрит Та, которая соединила небо с землею.

Эти девственные ланиты омьблились слезами за Русь еще во дни татарского ига. Этим материнским очам суждено плакать за нас до конца.



Почему умолкают перед Нею многоумные люди?

Почему молятся простецы?

О чем заревел я?

О том, что Лик непостыдной надежды тысячелетнего государства ныне видим печален, безрадостен, безутешен.

Непостижимая задумчивость Лица Матери всех — пророчество. Взор Ее, проникая столетия, видел судьбы Святой Руси.

Тебе ныне, Владычица чистая, Россия мольбы приносит.

В бурях буди нам пристанище.

В скорбях скорая помощница.

И в бедах избавительница.

Радуйся, надежда ненадежных.

Потщися, погибаем!

Потщися — погибаем! — Это слезы сожигающие. Горько мне — одни идут дорогой, другие болотом бредут.

Но были и слезы утучняющие.

Когда о своем окаянстве заплакал. О том, что "день погубил, плоть растлил, душу осквернил". А Она и на меня озлобленного смотрит. И зовет. И обо мне думает, и меня жалеет. О, надежда ненадежных!

И я хочу на тебя смотреть, и в Твоей быть воле. Ты и ныне моление мое прими убогое, и плача не презри и слез. Это слезы омывающие, слезы очищающие, слезы умиления, слезы покоя. Помяну Златоуста: — Возлюби скорбь и примешь свет в сердечные очи.

Посетила, почтила меня Госпожа. Нарядила в брачные одежды. Пришла как звезда в ночи, как заря, как рассвет.

Как дрожжи новая радость бродит во мне. Радуюсь сам о себе — не вовсе душа потемнела, сердце окаменело.

Радуйся, чаша черпающая радость.

Радуйся, надежда ненадежным.

Все пришли. И ученые, и неграмотные. Склонил голову перед Нею старый мудрец. В глубоких вздохах молится деревенская баба,

утирая слезы ситцевым рукавом. Юноша с солнечными глазами смотрит. И видит... О радость! Сколько сынов отчизны милой семья взгляда Ее благодатного в сердцах унесут.

Цвет прекрасный и благоухание райское, благоухаешь, Дева Богородица, всем.

Радуйся, Чистая, Матерем и девам слава!

Великое слово — Мать.

Мать Земля. Мать, родившая меня.

Матерне чрево. Матерни слезы. Мать плачет, как река течет. Матерняя молитва со дна моря подымает.

Радуйся и Ты, Мать жизни нашей.

Всею душою и мыслью, и сердцем Тебя, и устами славлю, насладився Твоих великих дарований.

Деревенская баба в цветных рукавах. Робко топя неуклюжими сапогами, она подошла к иконе. Посмотрела и заплакала. Бедная, погорбленная вековым трудом, крестьянка одночасно забыла обо всем и обо всех. Чувля только лучи блаженной матерней ласки, лила слезные токи и говорила:

— Ты была роду человеческого. Ты всю нашу женскую работу работала.

Ты пряла, и ткала, и шаты стирала.

Деревенская баба лучше всех знала и поняла, зачем нужна эта икона.

И Богомати о едином часе рая умиления сподобила свое дитя, никогда не отступавшее от Бога.

А я... Мне-то за что? Я век блуждал в стране далече. Откуда мне, что пришла Мати Господа моего ко мне.

Я сердцем не горел об иконах Богоматери. Христа любил образ, а о лике Матери Его не столь трепетало сердце. Не источал язык радостных словес. Я женского не понимал в заветных глубинах души. А теперь понял, понял.

Радуйся, молния души освещающая.

Радуйся, верных смысл озаряющая.

Сладкоуханная лилия, Владычица,

Верных благоухая кадило благовонное.

На заре России Она пришла к нам, Красота Чудотворная. Пел и молился и плакал перед Нею русский народ изначала бытия своего.

Радуйся, Отчизна. Не иная страна, но родная земля озарилась творением художника боговдохновенным и единственным. Твой,

Богомати, пречудный Образ Богогласный евангелист божественный Лука написал. И Творца всех на твою честную руку вообразил.

На древнем золоте зари догорающей, Лик влекущий в тончайшей пелене тумана. Как бы подчеркнутый дымкой тысячелетия.

Скорбная песня очей и уст соединена в иконе с величием божественного покая.

Эта возвышенная симфония восполнена мелодией нежности Богомладенческой.

Он прильнул к слезному материнскому Лику. Обнял, охватил рученькой. Смотрит. Жалеет.

Лик младенца озарен незримым светом, а у Нее — сумеречен. От скорбей, от деннонощных молитв человеческих. И, как на небе, на челе и на раменах сияют звезды непорочности.

Голубица, милостивого родившая, радуйся.

Радуйся, звезда являющая солнце.

Тя согласно хвалит Небо и земля, Жизнодавца миру родшая.

Новые глубины засияли в том, что уже переставало волновать, казалось примелькавшимся, обычным и ушедшим. Слова молитв богородичных благоухают понятные.

Москва еще крепче села на сердце. В Москве Дом Пресвятые Богородицы — Успенский собор. В Москве и донныне стоят обитель и храмы незабываемой в веках встречи народа с пречудною славою Владимира. Из года в год поет об этой встрече церковь:

Придите в Сретение прекрасной зари держащую пресветлые лучи...

Днесь светло красуется славный град Москва, зарю солнечную приявши...

Придите, соберитесь русских соборы в пречестный храм непорочной Владычицы... Приступите с веселием, богоизбранные русские люди. Всечестный Божией Матери образ любезно примите.

Яко порфирию и виссоном, и яко червленым хитоном, град твой, Владычице, Москва, Тобою одевается. И пришествие Честного Образа Твоего славит, светлейшего лучей солнечных.

Теперь нет около Нее ни золота, ни сверкающих камней. Нет свечей. Нет лампад. Но эта скудность звенит громче золота риз. Эта бедность большое слово говорит нашему сердцу. То, что во Владимирской иконе "не от человек", будет петь немолчным гласом везде. И в храме, и в музее.



Теперь мимо Лика Ее проходят люди в шапках, с окурком в зубах.

Пройдут высокомерно, с видом случайно попавших сюда.

Мы негодуем. А Она, мудрость вечная, все так же смотрит... Пучина милосердия, что Ей грубость неразумных детей.

Мать и бьют, а она пуще детей жалеет. Мне, смотревшему раз на Владычицу, показалось, что Ее уста движутся, и я слышу тайное слово:

— Бог есть любовь.

Богоматерь была дитя человеческое. Она ... прядла, и ткала, и платье стирала. И вот, обожествленная Рождеством, стала вся "Божие жилище", "престол огненный Вседержителя". Стала "Ширшею небес".

Но не громы загремели из Ее прославленных уст. Не молнии заблестели в освященных очах. Лик ее открыл беспредельное милосердие Творца и Зиждителя и Бога нашего.

Но, самовластных нас сотворил Господь. В нас живот и смерть. Дана человеку свободная воля. По которой хочешь дороге иди. И Жизнодавца миру родшая видит нас, возжаждавших широкого пути смерти.

Чтобы сколько-нибудь унять неутешные слезы Скорбящей Матери всех, род человеческий и взывает к Ней, и уговаривает Ее во всех молитвах:

— Радуйся, радуйся, радуйся...

О, Молитва, небесная слава — ангельское поздравление Богоматери.

И связанным та разрешает узы, тьму на свет прелагает, угашает огонь, умерщвляет червь; изгонит зубов скрежет; и со многою радостью отверзает небесные Врата.

УСТА ПРАВЕДНИКА ИЗРЕКАЮТ ПРЕМУДРОСТЬ...

Отклик на статью Н. К. Г. "... И еллины премудрости ищут",
(заметки о софиологии).

Полуверие, боящееся впасть в полное неверие, боязливо цепляется за формы религиозной жизни и, не умея увидеть в них выкристаллизованные явления Духа и Истины, расценивает их как нормы юридического законодательства. Оно относится к ним внешне и дорожит ими не как окнами, дающими Свет Христов, а как условными требованиями внешнего авторитета. Христианское сознание знает, что установления церковные не случайны и предлагаются Церковью как благоприятное условие спасения...

Свящ. Павел Флоренский. "Христианство и культура". — "ЖМП", 1983, №4.

Все наше мировоззрение есть христология; из Христа мы можем выводить, на Нем строить, Им объединять, Им жить.

П. Флоренский. "Спиритизм как антихристианство". — *Новый Путь*, с. 155.

По благословию святейшего патриарха Московского и всея Руси Пимена, в 1982г. столетие со дня рождения священника Павла Флоренского было торжественно отмечено в Московской и Ленинградской Духовных Академиях. * На страницах "Богословских трудов" и "Журнала Московской Патриархии" появилось немало статей, посвященных священнику Павлу Флоренскому как выдающемуся православному богослову и ученому-энциклопедисту, которым по праву гордится русская православная Церковь. О нем говорили и писали, воздавая дань его гению и подвигу жертвенного служения Церкви Христовой, многие видные иерархи, среди них митрополит Минский и Белорусский Филарет, бывший ректор МДА, митрополит Галлинский и Эстонский Алексей ("ЖМП", 1980, №1, доклад на VIII Генеральной Ассамблее КЕЦ), митрополит Ростовский и Новочеркасский Владимир, бывший ректор МДА

*) В 1969г, по благословию Святейшего патриарха Алексия в МДА была отмечена 25-я годовщина смерти о. Павла Флоренского.

(магистерская диссертация в "БТ", сб. 21; выступление в МДА 22 февраля 1982г. — "ЖМП", 1982, №4), архиепископ Волоколамский Питирим, председатель Издательского отдела Московской Патриархии ("БТ", сб. 5; "ЖМП", 1969, №4; 1975, №1, доклад в Упсале; 1982, №4), архиепископ Выборгский Кирилл, ректор ЛДА (1982, №7), архиепископ Саратовский и Волгоградский Пимен, архиепископ Сергей (Голубцов, †1982), лично знавший священника Павла Флоренского, и другие. Перечень этот можно продолжить именами священнослужителей, профессоров и преподавателей МДА и ЛДА: М.А. Старокадомского ("ЖМП", 1969, №№4 и 8), протоиерея Иоанна Козлова, А.И. Георгиевского ("Голос Православия", 1971, №2), А.И. Осипова, Г.Ф. Троицкого ("Голос Православия", 1973), архимандрита Иннокентия (Просвирнина), В.В. Иванова, иеромонаха Андроника (Трубачева), священника Владимира Федорова, иеромонаха Ианнуария и многих, многих других.

В изданиях Московской Патриархии несколько раз выходили неизданные произведения о. Павла Флоренского. "Богословские труды" (председатель редколлегии митрополит Ленинградский и Новгородский Антоний) опубликовали "Иконостас" (сб. 9), "Экклезиологические материалы" (сб. 12), "Философию культа" (сб. 17), "Проповеди" (сб. 23), "Макрокосм и микрокосм" (сб. 24), сопровождая эти публикации комментариями, в которых воздавалось должное заслугам о. Павла Флоренского перед русской православной Церковью, его огромному вкладу в современную богословскую мысль.

"Журнал Московской Патриархии" (главный редактор архиепископ Волоколамский Питирим) поместил "Дух и плоть" (1969, №4), "Моленные иконы Преподобного Сергия" (1969, №9), "Словесное служение, Молитва" (1977, №4), "Христианство и культура" (1983, №4), также весьма высоко оценивая богословское наследие о. Павла. Суть этих оценок применительно к теме рецензируемой статьи (заметки о софиологии) достаточно кратко выражена в следующих словах:

"Богословское творчество священника Павла Флоренского открыло новые пути богословской мысли, оставаясь в то же время своими корнями глубоко уходящим в церковную традицию. Был найден ключ к древней христианской литургической символике, что по-новому осветило и осмыслило строй православной жизни". ("Московский Патриархат. 1917-1977", юбил. сборник, М., 1978).

"Выдающийся православный богослов и ученый-энциклопедист, профессор Московской Духовной Академии священник Павел Флоренский исследовал наиболее сложные богословские проблемы; основываясь на внутреннем духовном опыте, развивал концепцию космического всеединства и софийности – Премудрости Божией. Богословский поиск священника Павла Флоренского не только открыл новые пути богомыслию, но и связал живой преемственностью русское богословие начала XX века с современным богословием русской православной Церкви". ("Русская Православная Церковь". Книга-альбом. М. 1980 – на англ. яз. 1982).

Богословская компетентность иерархов и священнослужителей русской православной Церкви, принимавших участие в этих изданиях (некоторые из них имеют ученые степени магистров и докторов богословия) сомнений не вызывает. Не вызывает сомнений и тот неоспоримый факт, что творчество о. Павла Флоренского является драгоценным достоянием не только русской православной Церкви, но и всего христианского культурного мира. Архиепископ Волоколамский Питирим, выступая в МДА 22 февраля 1982 г. подчеркнул, что настоящий юбилей возлагает на преподавателей и учащихся МДА "высокую, ответственную и очень почетную миссию быть продолжателями и благоговейными хранителями того наследия, которое оставил нам блаженной памяти отец Павел". ("ЖМП", 1982, №4).

Рецензируемая статья Н.Г. – "И еллины премудрости ищут (заметки о софиологии)" – воспринимается как пересмотр отношения к священнику Павлу Флоренскому, ставит под вопрос его правосмыслие как православного богослова, обвиняя его в гностицизме, увлечении оккультизмом, недвусмысленно намекая на возможную принадлежность его к масонству (!).

*

Своей статье автор предпослал следующий эпиграф: "В Премудрости Божией не разуме мир премудростию Бога" (1 Кор. 1, 21).^{*} Смысл его недостаточно ясен, потому что эпиграф представляет собой усеченный текст из 1 Послания к коринфянам св. апостола Павла: "Понеже бо в Премудрости Божией не разуме мир премуд-

^{*}) В печатном тексте эпиграф отсутствует.

дростию Бога, благоизволил Бог буйством проповеди спасти верующих". (В русском переводе: "Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в Премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих"). В Послании далее следует стих, усеченная часть которого, иронически обыгрываемая, стала названием статьи: "Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости" (1 Кор. 1, 22). И находят, добавим мы, чудеса и мудрость в христианстве, в котором, говоря словами того же апостола Павла, "нет ни Еллина, ни Иудея ... но все во всем Христос" (Кол. 3, 11).

Автор начинает свою статью с утверждения, что "В.С. Соловьев, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков и их последователи" (последователи не названы) "уделили немало сил разработке учения о Софии Премудрости Божией, вызвав весьма основательные возражения со стороны митрополита Сергия (впоследствии патриарха) Страгородского, Вл. Лосского, архиепископа Серафима (Соболева), о. Г. Флоровского и др."

Здесь следует, во-первых, напомнить, что критика софиологии о. Сергия Булгакова со стороны митрополита Сергия не относилась к о. Павлу Флоренскому. Об этом писали многие исследователи, например, Ф.И. Уделов ("Об о. Павле Флоренском", 1972).

Во-вторых, в статье Н. Г. совсем не оговорены (об этом ни слова!) существенно различные подходы, принципиальное отличие софиологических концепций у названных мыслителей. Приемлем ли такой недифференцированный подход для серьезной научной работы?

Н. Г. умалчивает о критическом отношении отца Павла Флоренского к учению о Софии Вл. Соловьева: "По учению Вл. Соловьева, София – не только идеальная личность твари, но и "субстанция Пресв. Троицы" (не хотел ли Соловьев сказать: "общая энергия" или "общая благодать"?)* Нет надобности разъяснять, как друг от друга далеко отстоят это учение об отдельной от Ипостасей Сущности Божией и православное учение Афанасия Великого, твердо стоящего на формуле *ev Патроо ev оusiaσ του Патроо*. Рационализм Соловьева обнаруживает себя именно в том, что для Соловьева не

^{*}) Это замечание о. Павла Флоренского (замечательное как пример благожелательного отношения к оппоненту) свидетельствует о связи его софиологии с учением св. Григория Паламы о Божественных энергиях.

живая Личность, не Ипостась и не само-обосновывающееся Живое Троиединство – начало и основание всего, а субстанция, из которой уже выявляются Ипостаси. Но эта субстанция, в таком случае, не может не быть признана безличною, а поэтому – вещною. Философия Соловьева, тонко-рационалистическая по своей форме, неизбежно есть философия вещная по своему содержанию. То, о чем учит Соловьев, несомненно примыкает к савеллианству, к спинозизму, к шеллингианству, по крайней мере в его первом фазисе”. (“Столп”, с. 775). Но прежде чем что-либо отвергать, о. Павел стремился отделить истину от заблуждения, духовный опыт от мистической фразеологии, церковность от визионерства.

Различая в Боге сущность, энергии и Божественные Ипостаси, св. Григорий Палама писал: “Бог есть Сам в Себе; и Три Божественные Ипостаси естественно, целостно, вечно и несходно, но однако несмешанно и неслиянно взаимно держатся, и Одна Другую проникают так, что и энергия у Них одна”. (“150 физических, богословских и практических глав”. Пер. архим. Киприана Керна. Сар. 112, col. 1197 В).

Таким образом, о. Павел склонялся к признанию Премудрости Божией “общей благодатию” (или “общей энергией”) для всех Трех Ипостасей. Обнаружение этой благодати в мире и есть т. н. “Тварная София”.

В отличие от В. Соловьева, софиология о. Павла Флоренского основана на учении святого Афанасия Великого.

“Догмат единосущия Троицы, – пишет Флоренский, – идея обожения плоти, требования аскетизма, чаяния Духа Утешителя и признание за тварью премирного нетленного значения, – таковы лейтмотивы догматической системы св. Афанасия. На этих же основных мотивах построена и вся настоящая книга”. (“Столп”, с. 349).

Н. Г. подчеркивает, что современные богословы, представители как старшего (имеется в виду архиепископ Волоколамский Питирим), так и младшего поколений (подразумевается игумен Платон Игумнов) высказываются о софиологии “достаточно сдержанно, ожидая новых подробных исследований”. Можно подумать, что статья Н. Г. наконец-то внесет в вопрос полную ясность и явится таким долгожданным подробным исследованием...

Да, указанные богословы о софиологии высказываются достаточно сдержанно; но спокойно и объективно, непредвзято, а, самое главное, с глубоким пониманием сложности этой проблематики.

В докладе епископа (ныне архиепископа) Волоколамского Питирима (Нечаева) “Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века” (“БТ”, сб. 5, М., 1970) дано точное и ясное изложение софиологических концепций Вл. Соловьева, о. С. Булгакова и о. П. Флоренского. Архиепископ Питирим отмечает, что “проблема софиологии имеет непосредственную связь с одной из тем древней и средневековой восточной церковной письменности, учением о Божественной энергии, явленной в мире и постигаемой в аскетическом опыте”. Он подчеркивает: “Проблема уяснения истинной природы сущей в мире Божественной Премудрости, пожалуй, является наиболее трудной из богословских проблем”. Говоря о постановке этой проблемы у В. Соловьева, П. Флоренского и С. Булгакова, архиепископ Питирим отмечает: “Общая постановка вопроса у всех этих мыслителей примерно такова же, как и у отцов Церкви первых веков: Бог в сущности Своей абсолютно трансцендентен миру. Его Творческая Премудрость есть Его проявление”. На следующей странице архиепископ Питирим кратко, но весьма точно излагает представление о. Павла Флоренского о Софии, основываясь на текстах самого Флоренского, ничего не привнося в них и не искажая их.

Другой исследователь, игумен Платон (ныне ученый секретарь МДА), посвятил софиологии кандидатскую диссертацию “Богословские воззрения протоиерея Сергея Булгакова” (Троице-Сергиева Лавра, МДА, 1979, ркп.). Он пишет о софиологии о. С. Булгакова с большой теплотой, с явно выраженными симпатиями: “Софиология прот. С. Булгакова пронизывает все его философское и богословское творчество. Являясь основой построения всех его “созерцаний и умозрений”, определяя их цельность и внутреннее единство, софиология позволяет воспринимать все мирозерцание прот. Сергея как систему. Именно в софиологии в наибольшей степени обнаруживается сила и новизна развиваемой прот. Сергием религиозно-философской мысли, обусловившей широкую известность его богословской доктрины”.

Вернемся, однако, к рецензируемой статье. Сожалея о разрыве современной богословской мысли со святоотеческой традицией, скорбя о “недуге неведения к священным книгам” (Зиновий Отенский), автор почему-то обращается не к творениям святых отцов, а к книге современного автора, архиепископа Серафима (Соболева), “Новое учение о Софии Премудрости Божией” (София, 1935)

и к статье Г.В. Флоровского "О почитании Софии, Премудрости Божией в Византии и на Руси" (София, 1932). Эти две работы и легли в основу статьи "И еллини премудрости ищут".

Следуя за этими авторами, кое в чем доводя их мысли до крайности, Н. Г. утверждает (это его основополагающая посылка), что святые отцы Церкви понимали под Премудростью Божией только Воплощенное Слово, Иисуса Христа. Что же, Логос до воплощения не был Премудростью Божией? Известно также, что некоторые святые отцы именовали Софией, Премудростью Божией Третью Ипостась – Дух Святой. Среди таковых греческий апологет св. Феофил Антиохийский ("Ad Autolicum", 2, 10 – "Сочинения древних христианских апологетов", СПб., 1895, с. 123-191) и св. Иринея, епископ Лионский, знаменитый обличитель ересей ("Advers. Haer." 4, 20 – "Против еретиков", пред. свящ. П. Преображенского. М., 1868, 2-е изд 1900). Св. Иоанн Дамаскин называл Святой Дух – "источником Премудрости, жизни и освящения" ("Точное изложение Православной веры", 1, 8. СПб., 1913).

Н. Г. касается, далее, филологического вопроса – о точном переводе стиха 22 из 8-й главы Притчей Соломоновых (в этом месте славянский и русский текст расходятся, представляя собой две разные редакции),* но рассматривает *только этот стих*, изолированно от учения о Премудрости, которое излагается в Ветхом Завете в 1 – 9 главах Притчей и в двух неканонических книгах: Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса Сына Сирахова. Некоторые исследователи относят сюда и 28-ю главу Книги пр. Иова. Приводим необходимые на наш взгляд свидетельства о Премудрости Божией из Священного Писания Ветхого Завета:

"Господь Премудростью основал землю, Небеса утвердил Разумом; Его Премудростью разверзлись бездны, и облака кропят росую". (Притч. 3, 19-20).

"Я, Премудрость, обитаю с Разумом и ищу рассудительного Знания... У Меня совет и правда; Я Разум, у Меня сила". (Притч. 8, 12-14).

"Господь имел Меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века Я помазана, от начала, прежде бытия земли.

*) Славянский перевод: "Господь *созда* мя (Премудрость) началом путей своих в дела своя". Русский перевод: "Господь *имел* меня началом пути Своего прежде созданий Своих искони". *Имел* соответствует греч. чтению *ἐχρηάτα*, *созда* – *ἐκτίσθαι*.

Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, Я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда Я была при Нем Художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими". (Притч. 8, 22-31).

"... Кто нашел Меня, тот нашел жизнь, и получит благодать от Господа; а согрешающий против Меня наносит вред душе своей: все ненавидящие Меня любят смерть". (Притч. 8, 35-36).

Разве не ясно из приведенных текстов, что под Премудростью здесь можно понимать мироустроительное духовное Начало, которое премирно и превечно у Бога и может быть соотнесено не только со Второй, но и с Третьей Ипостасью.* Тем более, что употребление женского рода как в древнееврейском (*chokmah*), так и в греческом (*σοφία*) не соответствует мужскому роду Второй Ипостаси – Логосу или Сыну.

Следует отметить, что сама Книга Притчей у ранних христианских писателей именовалась Вседобрая Премудрость (*ἡ σοφὴ βίβλος*). Протоиерей Сергей Булгаков, посвятивший специальное исследование учению о Премудрости Божией** в Ветхом Завете и учению о Премудрости Божией у святого Афанасия Великого и других отцов Церкви ("Купина Неопалимая", Париж, 1927), отмечает: "В книге Притчей, гл. 1–9, излагается целое богословское учение о Премудрости. Слово *Премудрость* употребляется здесь, несомненно, в двояком смысле: в метафизическом и морально-практическом, обозначая то некоторую умную сущность, то человеческое качество, то саму Премудрость, то причастность к Ней или ее дела. Оба оттенка смысла, конечно, связаны между собою и взаимно обуславливаются, причем, однако, в отдельных

*) В книге Премудрости Соломоновой говорится не только о Самой Премудрости, но еще и о духе Премудрости: "Святой Дух Премудрости удалится от лукавства" (1, 5); "человеколюбивый Дух-Премудрость" (1, 6).

***) Удивляет тот факт, что в статье о софиологии работы крупнейшего софиолога о. Сергия Булгакова совершенно не использованы.

случаях могут и обособляться и различаться, как Премудрость и просто мудрость". (с. 234-235).

В Священном Писании Ветхого Завета София, Премудрость Божия предстает как личное олицетворенное существо, "дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя" (Прем. Сол. 7, 24), "вышедшее из уст Всевышнего" (Иис. Сир. 24, 3). В своем отношении к Богу Премудрость есть "зеркало Славы Божией", а в отношении к миру – мироустроющая воля, "Художница", воплощающая Тайну Божественного Домостроительства (Притч. 8, 27-31).

В эпоху раннего христианства София сближалась не только с Логосом-Христом – св. апостол Павел определяет Иисуса Христа как "Божью силу и Божью Премудрость" (1, Кор. 1, 24), – но и с Третьей Ипостасью – Духом Святым. Вот это, к сожалению, Н. Г. игнорирует. Очень огорчает его стремление постоянно "разграничивать", разграничивать и разделять нераздельные Ипостаси Святой Троицы, как будто автор задался целью поднять в эмпирии те самые "земные перегородки", которые не достигают неба...

**Несколько общих замечаний о софиологии
о. Павла Флоренского и об отношении к ней автора
рецензируемой статьи, Н.К.Г.**

В "софиологии Флоренского" содержится отнюдь не новое учение, претендующее на догматическую определенность, но лишь попытка осмыслить существующий в церковной жизни факт почитания Софии, Премудрости Божией. Автор статьи, Н.К.Г., берет на себя дерзновение отрицать каноничность иконографических изображений Софии, а также "службы Софии", принятых русской православной Церковью. Таким образом, отвергается церковная традиция – на том основании (явно гипотетическом), что ее не было в Византии.

"Развенчивая" софиологию о. Павла Флоренского, автор не замечает, что он "развенчивает" некоторых святых отцов и учителей Церкви, прежде всего св. Афанасия Великого, софиологическую концепцию которого о. Павел излагает в "Столпе". В Письме Х, "София", едва ли не большая часть письма представляет цитаты из творений св. Григория Богослова и св. Климента Александрий-

ского, св. Климента Римского, Ерма, св. Афанасия Великого, св. Исаака Сирина, св. Игнатия Богоносца, св. Дионисия Ареопажита, св. Амвросия Медиоланского и других.

Различение Премудрости извечной и Премудрости тварной (основа софиологии) вслед за св. Афанасием Великим принимают св. Василий Великий и св. Григорий Богослов.

Святые Дионисий Ареопажит, Максим Исповедник, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин от этого различения приходят к учению о содержании Премудрости – о предвечных первообразах (парадигмах). "Это учение есть не что иное, как патристическая софиология, сливающая (одновременно и различающая) Софию Божественную и Софию тварную – самооткровение Бога в Себе и в мире". (Л.А. Зандер. "Бог и мир", т. 2, Париж, 1948).

В греческом тексте 70-ти толковников в переводе стиха 22 из 8-й главы "Притчей" было *εκτισσε* – создал, сотворил (о Премудрости), что оказывалось соблазнительным для арианствующих, которые усматривали в этом свидетельство сотворенной природы Премудрости Божией, а отсюда – и природы Христа. Возможность такого соблазна была устранена православной экзегезой св. Афанасия Великого, согласно которой это относится не к Премудрости Источной и Единородной, Божественной, но к Премудрости, избравшейся в мире, тварной, в нас сущей и именуемой, которая есть "отпечаток и подобие" Премудрости Божией.

Во взглядах Флоренского представление о Софии тварной не является самостоятельным и не занимает большого места, оставаясь метафизическим и богословским комментарием к воззрениям св. Афанасия Великого. «"Софийное послушание" свое Флоренский полагает совсем в ином, – подчеркивает современный исследователь, – выразить, сделать явным церковное видение Софии, софийный опыт православной Церкви, отнюдь не подвергая его догматическому анализу, расчленению, но сохранив в исходной и глубоко символической форме. И первая задача на этом пути – дать свод церковных представлений о Софии, свести воедино хотя бы важнейшие свидетельства о Софии, накопленные во всех многообразных областях духовной жизни православия: в литургике и гимнографии, в иконописи, в житийной литературе, в святоотеческих и аскетических писаниях. Плоды тщательного и любовного *собрания этого материала* мы можем видеть на страницах "Столпа" ...» ("Священник Павел Флоренский: основные начала его православного богословия". Ркп. М., 1971).

Концепцию св. Афанасия Великого не следует рассматривать изолированно от православного учения об обожении твари не по естеству, а по благодати — по, приобщению Божеству. Пресвятую Богородицу, приобщившуюся Единородной Божественной Премудрости в самом акте Своего Материнства, можно безусловно считать носительницей имени София, хотя бы по приобщенности, ибо "Сосуд избранный" не может оставаться безразличным к своему содержанию. Отрицая это и упрекая Флоренского в "гностицизме", Н.Г. сам оказывается с гностиками, которые утверждали, что Богомладенец "прошел через Марию, как вода через трубу", ничего не дав и ничего не восприняв. Православное учение о тайне Боговоплощения указывает на соответствующие природе Материнства и Сыновства отношения между Пресвятой Богородицей и Спасителем: отношения взаимосвязи и взаимопроникновения: "От Богоматери воспринял Бог-Слово плоть, стал причастен людям. Но процесс восприятия Богом плоти не мог быть односторонен. Бог-Слово приобщался через Деву Марию человечеству, Богоматерь через Него приобщалась Божеству и, что особенно важно сейчас, вместе с тем приобщалась и Его Премудрости". В службе Новгородской Софии сказано: "Храм Софии Премудрости Божией сиречь чрево Пресвятыя Богоматери". Дева Мария — Храм Премудрости, первый из храмов Софии, и потому нет никакого противоречия в том, что храмовые праздники в софийных соборах на Руси совпадали с праздниками Богородичными (на Рождество Богоматери в Киеве и на Успение во всех других церквях Софии). Как правильно отметил один церковный писатель,* значение такого совпадения заключается в том, что в одном случае празднуется Рождество храма Премудрости, а в другом — "преложение земной сей храмины в небесную". (А. Афанасьев. "София Премудрость Божия в христианской иконографии". "ЖМП", 1982, №8).

Между Господом нашим Иисусом Христом и Его Пречистой Матерью существует глубокая онтологическая, природная и сверхприродная, умонепостижимая связь. В Предвечном Совете Божиим, предвидевшем грехопадение человечества, было от вечности определено средство для его спасения — воплощение Сына Божия чрез Деву Марию — предизбранный Сосуд Божий.

* Имеется в виду А.Н. Муравьев и его книга "Киев и его святые", Киев, 1878.

Святые отцы учили о зачатии Сына Божия как союзе Небесного Жениха с Церковью, то есть с искупленным человечеством, олицетворением которого является Пресвятая Богородица. На иконах Божией Матери "Знамение" и "Оранта" Превечный Младенец Иисус запечатлен пребывающим на Ее лоне. Таким образом безусловно тесное единство и глубокая связь между Второй Ипостасью, Логосом, Премудростью Божией —> Пресвятой Богородицей —> и Церковью (искупленным человечеством). Отсюда и так называемый "тварный аспект" Софии: с момента зачатия Сына Божия Пресвятая Дева становится живым Храмом, в который вместился невместимый Бог. Боговоплощение имело целью обновление и спасение всего человечества. Могло ли оно совершиться без участия Премудрости Божией? Могла ли Пресвятая Богородица остаться непричастной Премудрости Божией, которая в Ней обитала? Не случайно Пресвятая Богородица явилась преподобному Сергию Радонежскому после чтения "софийного" акафиста, о чем известно из жития преподобного. Понятно, что София, Премудрость Божия, в ее тварном аспекте может быть одним из атрибутов Пресвятой Богородицы, что находит подтверждение в византийской и русской иконографии и литургике. Тот факт, что Н.Г. отрицает каноничность софийных икон и службы Софии, заставляет задуматься. Подобное отрицание, на наш взгляд, когда познание не мирится с таким, кажущимся противоречивым, учением о Премудрости, в котором соединяются черты, присущие и божественному, и тварному миру, объясняется рационализмом. Но в этом различии премирной, божественной и тварной премудрости нет противоречия, так же, как нет его и в Халкидонском догмате о двух природах — божественной и человеческой — в Господе Иисусе Христе. Да, Премудрость Божия есть ипостасное Слово Божие, но в Нем открывает Себя Отец и запечатлевается Дух Святой. Логос открывается в человечестве чрез Пречистую Деву — Храм Премудрости: "и оправдися Премудрость от чад своих" (Мф. 11, 19; Лк. 7, 35).

В своей рецензии на "Столы" протоиерей Георгий Флоровский не умалчивает, как Н.Г., о том, что о. Павел Флоренский называет Софию Телом Христовым, разумея при этом "тварное естество, воспринятое Божественным Словом", но упрекает Флоренского в том, что его София "предшествует в своей полноте и реальности всякому конкретному историческому времени" (а разве не так?), а также в том, что "высшее откровение Софии о. Флоренский видит не во Христе, а в Богоматери". ("Путь", 1930, № 20, с. 102-107, цит.

с. 105): Последний упрек представляется нам столь же несправедливым, как и заключительная реплика: "Еще не раскрылся пред ним лик Богочеловека. И потому еще не открылся творческий путь" (!). Впрочем, само противопоставление Христа и Богоматери, какого действительно нет у Флоренского, достаточно знаменательно.

Наш автор, Н.Г., почему-то вообще умалчивает о том, что Флоренский неоднократно подчеркивает: наряду с древнерусскими толкованиями Софии Премудрости Божией как Пресвятой Богородицы есть другие толкования Софии: "В других же, как например в "Сборном Подлиннике графа Строганова", Премудрость прямо называется Сыном и Словом Божиим. Точно также в упомянутой выше "службе Софии" (новгородской) София иногда почти отождествляется с Богом-Словом". ("Стоп", с. 389). Чем объяснить это замалчивание? Только лишь невнимательным чтением главы "София"?

Аргумент "от противного". Допустим, что Н.Г. прав: Софией, Премудростью Божией, является *только* Логос, Вторая Ипостась, Сын Божий, Господь Иисус Христос. Но тогда... это утверждение приводит нас к антитринитарной ереси: если другие Ипостаси не являются Премудростью, если Премудрость – атрибут только одной Ипостаси, то "отменяется" Божественное Троиединство, предлагается трибожие... – ибо упраздняется единство в благодати ("общая энергия" св. Григория Паламы), единая жизнь и самооткровение Святой Троицы! К этому возможному (и неизбежному) следствию – антитринитарной ереси – приводит сугубо рационалистическая логика Н.Г., стремление привести все к одному знаменателю, непонимание, а отсюда и отрицание мистической стороны христианства...

Перейдем теперь к другому аспекту софиологии о. Павла Флоренского. Протоиерей Василий Зеньковский в своей "Истории русской философии" (т.2, 1950) пишет: "Приведя ряд текстов из св. Афанасия Великого с его различением Логоса Божьей Премудрости и "Премудрости в нас сущей", Флоренский и не сливает *тварную* Премудрость с Логосом, но сближает понятие (тварной) Софии с понятием Церкви, а еще дальше – с Божьей Матерью, как "носительницей Софии", "явлением Софии". Вот вполне адекватное изложение, которого так недостает статье Н.Г. !.. И что "неправославного" можно усмотреть в сближении Христа с Божьей Матерью? или в сближении Христа – Главы Церкви – с Церковью?..

Говоря о Софии как Церкви, о. Павел Флоренский отнюдь не противопоставлял Церковь и Христа, мыслил о Них нераздельно: "Поразительное суждение я услышал от Флоренского, – писал В.В. Розанов, – "Ищут Христа вне Церкви, хотя Христа найти вне Церкви, но мы не знаем Христа вне Церкви, вне Церкви нет Христа. Церковь – Она именно и дала человечеству Христа". Он сказал это немного короче, но еще выразительнее". ("Опавшие листья". Пг., 1915).

Не отбрасывает ли отрицание софиологии богословскую мысль на несколько столетий назад, чрезвычайно затрудняя решение так называемой космологической проблемы? Суть ее, как известно, состоит в том, что, с одной стороны, мир, как мысль, сущая в Боге, вечен, как Сам Бог, Который нарицает "несуществующее, как существующее" (Рим. 4, 17); с другой стороны, мир возник вместе со временем, следовательно, он не вечен. Софиология помогает разрешить вопросы об отношении тварного мира к замыслу Божьему о нем и выводит мысль из богословского тупика. Автор рецензируемой статьи, к сожалению, это игнорирует.

Протоиерей Василий Зеньковский, разбирая софиологию Флоренского, делает следующий вывод: "Ценность построения Флоренского лежит в том, что он с большой силой подчеркнул живое единство космоса, тайну природного бытия; что идеальную сферу в мире, связанную и с видимым и с невидимым бытием, с изменчивым и неизменчивым началом в мире, он особенно раскрыл как "целокупный корень твари"... Флоренский с большой силой поставил проблему "софийности мира" – и это останется за ним при всей дальнейшей незаконченности его построений. "Влюбленность в тварь", соединенная с "влюбленной жалостью" к ней, светится тем светом подлинного и глубокого космизма, который особенно запечатлелся в православии". ("История русской философии", т.2).

Следует особо подчеркнуть, что софиологию Флоренского нельзя рассматривать отдельно от его антиномизма, это серьезный методологический просчет Н.Г. Именно антиномизм позволяет преодолеть и устранить те кажущиеся противоречия, с которыми сталкивается человеческий рассудок в богословских вопросах, в частности, в области софиологии. Игнорируя антиномизм Флоренского, Н.Г. остается на плоскости рассудка; здесь, как нам кажется, и коренится причина концептуальной "жестоковейности" рецензируемой статьи.

О Софийной иконографии

В основу рассматриваемой статьи, как уже отмечалось, положена, наряду с некоторыми другими, работа Г.В. Флоровского "О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси" ("Труды V съезда русских акад. организаций за границей в Софии 14-21 сент. 1930г., ч. 1, София, 1932), на которую автор ссылается, когда ему нужно, в угоду своей собственной, далеко идущей концепции, но замалчивая то, что идет вразрез с этой концепцией.

Н.Г. не упоминает, например, что Г.В. Флоровский сообщает о существовании Софийских храмов, помимо Константинополя, в Солуни, Никее, Сардике, Охриде, Трапезунте, Мистре, Арте, Сливене, Визе, Беневенте, Никосии и, вероятно, в Херсонесе.

Умалчивает Н.Г. и о том, что в византийской иконографии Христос, Премудрость и Слово, изображается в виде Ангела Великого Совета (по Исаяину пророчеству, Ис, 9, 6).

Чересчур уж категоричны многие суждения Н.Г. вроде следующего: "После исследований Г.В. Флоровского и А.М. Аммана мнение русского историка искусств Г.Д. Филимонова о том, что будто в первые века христианства с именем Премудрости Божией связывалось некоторое безипостасное представление и именно отвлеченной мудрости и был посвящен храм Святой Софии в Константинополе, необходимо признать ошибочным".

Очевидна поспешность (и легковесность), с которой автор это объявляет: будто Г.В. Флоровский и А.М. Амман являются абсолютными авторитетами, выражающими истину в последней инстанции; будто кроме Г.Д. Филимонова отвергаемое Н.Г. мнение никто не высказывал и не разделял!

Тут же, не давая перевести дыхание, Н.Г. безапелляционно заключает: "Никакой особой "софийной" иконы в храме святой Софии в Константинополе не было не только в VI веке, но и в последующих".

Попросим автора полистать книгу С. Дурьилина "Град Софии. Царьград и Святая София в русском народном религиозном сознании", М. 1915. В 4-ой главе этой книги приведены интересные сведения о различном посвящении Софийского собора в Константинополе при его первом строителе, св. Константине Великом,

и впоследствии – при императоре Юстиниане: "Если София Константина была одним из храмов на меже между язычеством и христианством, храмом для христиан столько же, сколько и для язычников, храмом Богу ведомому столько же, сколько неведомому (Премудрости Божией вообще), то София Юстиниана была иной Софией – Воплотившегося Слова, ведомого Богочеловека и грядущего богочеловечества, как Церкви, как Софии".

Что касается софийной иконы, в "Сказании о Святой Софии Цареградской" ("Памятники древней письменности", XXVIII, СПб., 1889) сообщается: в Софийском соборе Константинополя были "три иконы поставлены, а на них написаны Три Ангела". Не отсюда ли "Троица" Андрея Рублева, изображающая Пресвятую Троицу – Полноту Премудрости Божией? * Ее софийность автор не отрицает, но считает эту икону неканоничной, нарушающей 82-е правило Трулльского Собора, которое понимает неверно. "Мы сделали бы большую ошибку, предположив, что слова Трулльского Собора – "повелеваем отныне на иконах вместо ветхого Агнца представлять по человеческому виду Агнца, вземлющего грехи мира, Христа Бога нашего" – означают повеление изображать Спасителя в манере исторической или натуралистической живописи. В какой манере следует изображать Господа Иисуса Христа "по человеческому виду", об этом соборные определения умалчивают. Но из дальнейшего текста мы узнаем, какая цель ставится перед иконописцем: "дабы через уничтожение усмотреть высоту Бога Слова..." Очевидно, что натуралистическая живопись, даже если бы она тогда существовала, не смогла бы явить изображение, которое позволило бы "усмотреть высоту Бога Слова". Очевидно также, что не случайно византийские и древнерусские художники веками создавали, благоговейно хранили и передавали из поколения в поколение особенную форму изображения – иконописную". (Е. Огнева, "Икона в православной эстетике и жизни", *Stimme Orthodoxie*", 1976, №2).

Рассуждая о софийной иконографии, автор допускает ряд принципиальных ошибок и неверных суждений (некоторые из них,

*) В иконостасе Софийского Собора в Новгороде (XI в.) находится храмовая чудотворная икона Софии Премудрости Божией. "Эта древняя икона признается списком с Цареградской Юстиниановой иконы и по всей вероятности современна построению собора". (М. Толстой, "Святые и древности Великого Новгорода", М., 1862).

наиболее вопиющие, отмечены редактором и предусмотрительно опущены — см. текст статьи, 1-й экз.). Причина этих ошибок — в неразличении (поскольку софиология отрицается) Божия замысла о мире (София Небесная) и его осуществления во времени на стадии обожения (София земная), которые могут совпадать для Бога, в вечности, но различаются для людей, живущих во времени. Отсюда и разные иконографические аспекты Софии: Божий замысел о мире, олицетворенный в виде Ангела (символическое изображение); Христос, Ипостасная Премудрость Божия; Его Пречистая Мать, чрез Которую Премудрость Божия явлена на земле; и, наконец, София как Церковь, — обоженное человечество, новая тварь во Христе.

“Понятие тварности, — подчеркивает Н.Г., — является слишком грубым и неадекватным инструментом для описания оригеновского субординационизма”.

Но, кроме Бога, все сотворено, все тварно, и сами ангелы... Ориген, как известно, не отрицал этого; он учил, что ангелы облечены в тонкие эфирные тела (падшие ангелы — в темные, безобразные тела).

И даже Сам Бог (Богочеловек), воплотившись, облекся в тварный образ... Здесь необходимо подчеркнуть: тварное естество Богочеловека — это не Вторая Ипостась. Н.Г. этого как будто не различает.*

Н.Г. касается лишь новгородской иконы Софии, Премудрости Божией, но ничего не говорит о других софийных иконах, которые рассматривает о. Павел Флоренский в “Столпе”: о киевской, ярославской, троице-сергиевой, оптинской иконах. Оно и понятно: так легче представить новгородскую икону Софии “случайной”; иначе вся предвзятая концепция Н.Г., отрицающего право софийных икон на существование, рушится, как карточный домик... “Икона Софии Премудрости Божией существует во многих вариантах, — справедливо отмечает о. Павел Флоренский, — и это одно уже доказывает, что в Софийной иконописи было подлинное религиоз-

* Цитируя далее Оригена, Н.Г. опускает весьма существенный фрагмент (обозначив это место многоточием): “В этой самой ипостаси Премудрости находилась вся сила и предначертание будущего творения, — и того, что существует с самого начала мира, и того, что происходит впоследствии: все это было предначертано и расположено в Премудрости и силою предвещения...”

ное творчество, — исходящее из души народа — а не внешнее заимствование иконографических форм”. (“Столп”, с. 370).

Новгородская икона Софии вызывает у Н.Г. недоумение, символический смысл иконы остается ему не понятен. Между тем, этот смысл ясен для всякого непредубежденного взгляда: над главой Софии на иконе виден по пояс благословляющий Христос — таким образом, не тождественный с Софией, но являющий Собой Ее “главу”, примерно так же, как Он есть по новозаветному учению Глава Церкви. Это понимание подтверждает надпись на иконе Софии в иконостасе Успенского собора Троице-Сергиевой Лавры: “Образ Софии, Премудрости Божией, проявляет Собою Пресвятая Богородица неизглаголанного девства чистоту... Над главою же имать Христа, глава бо Мудрости Сын, Слово Божие. Той возлюби Девство Пресвятая Богородица и тоя смиренную Мудрость (Софию) и благоизволи плотию родитися от Нея”.

Известный современный богослов прот. Иоанн Мейендорф в своей статье о софиологии выделяет три типа софийных иконописных изображений: 1) Христос-София, 2) Христос-Ангел и 3) Ангел-София.

Говоря о миниатюре из сирийской рукописи VII-VIII вв., которую рассматривает о. Иоанн Мейендорф, Н.Г. пишет: “Если следовать изложению о. И. Мейендорфа, мы должны будем признать, что встречаемся с изображением Бога-Слова в образе женщины...” Но это явное *reductio ad absurdum*: такого понимания у о. Иоанна нет. Говорить о женском образе Христа — богословское невежество; если считать фигуру в женском одеянии ангелом, то это не меняет дела: ангелы не имеют пола (Мф. 22, 30).* Очевидно, для о. Иоанна Мейендорфа, как и для о. Павла Флоренского, Христос и Премудрость (София) не являются абсолютно тождественными. Содержание как этой миниатюры, так и новгородской иконы Софии не укладывается в рамки упрощенной схемы Н.Г.: Премудрость = Логос. Премудрость Божия есть в своем явлении и Логос, и Святой Дух с Его дарами, — Церковь как Тело Христово,

* Непонимание это характерно. Н.Г. пишет: “Христос-София приобрел женские черты...” Автор, во-первых, не замечает явного противоречия: ранее он утверждал, что под Премудростью на Западе разумели не Христа; во-вторых, не Христос-София приобрел “женские черты”, а многозначный символ Софии получал более полное воплощение (раскрытие) в иконописи; этой принципиальной разницы автор не хочет (не может?) уяснить!

облагодатствованное Духом Святым. "Премудрость созда Себе дом": Божия Матерь как храм Премудрости с полным основанием может быть ее олицетворением в иконографии.

В "ЖМП", 1982, №8, была помещена статья А. Афанасьева "София Премудрость Божия в христианской иконографии". Н.Г., по всей вероятности, использовал эту статью (весьма выборочно), хотя не дает на нее ссылок и не приводит ее в списке литературы. Между тем, в статье А. Афанасьева рассмотрено несколько весьма интересных софийных икон, о которых у Н.Г. нет ни слова, например, византийская икона с центральным изображением Ангела в царско-архиерейском облачении. "Смысл образа ясен — представить Бога-Слово в Его ветхозаветном предзнаменовании как Ангела Великого Совета. Понять, что речь идет о Боге, а не о служебном духе, можно из того, что русские иконописцы иногда изображали Его с крестчатым нимбом (как на росписи наружной стены московского Успенского собора). Само же погрудное изображение Спасителя в "совершенном возрасте" Его евангельского служения, заключенное в круг, было помещено над изображением Ангела. Такую композицию обнаружил Н. Кондаков на странице одной синайской рукописи. Совмещение изображений Ангела и Спасителя придало иконе совершенно новый смысл и звучание, сделало ее олицетворением вневременного характера Промышления и Домостроительства Божия, символом премудрого единства Ветхого и Нового Заветов". ("ЖМП", 1982, №8). Отрицая подобные изображения, не отрицает ли Н.Г. и "символ премудрого единства Ветхого и Нового Заветов"?

Н.Г. пишет: "Три основных типа софийных изображений в виде Ангела, Церкви и Богородицы — и должны, по Флоренскому, различными сторонами отражать эту недоступную идею Софии, которая, очевидно, в силу своей отвлеченности однозначно и определенно в иконописи воплощена быть не может... Итак, новгородская София уж во всяком случае — не Христос, или не-вполне Христос". Данный абзац — пример весьма неточного изложения Флоренского при видимости цитирования, типичный пример произвольных предположений, казуистики и подмены. Н.Г. изобретает новый термин: "не-вполне Христос" — с чем его и поздравляем (у Флоренского этого "термина" нет!). Да, идея Софии не может быть *однозначно* воплощена в иконописи, но не в силу отвлеченности, как *приписывается* Флоренскому, а в силу *многозначности* символа Софии. Увы, Н.Г. совершенно не приемлет

символизма в иконописи, усматривая в нем "магию искусства". Он ополчается против символизма, цитируя следующую фразу Г.В. Флоровского: "Решительное преобладание "символизма" означало распад иконного письма". Но здесь Флоровский подразумевает лже-символизм (аллегоризм, эмблематизм), не случайно слово символизм взято им в кавычки. Такие нюансы для Н.Г. как будто не существуют, хотя он должен их различать! Ревнуя о "традиции", по существу он пренебрегает многовековой иконографической традицией Церкви, запечатленной в ее символических иконах. Здесь следует напомнить о глубоком символизме раннехристианских икон (некоторое представление об этом дают иконы, собранные в Церковно-археологическом кабинете Московской Духовной Академии).

В одном из своих замечательных Слов святой Иоанн Дамаскин вводит нас в разумение церковного символизма, без которого немислимо разумение ни православной литургики, ни православной иконографии, ни духовного опыта христианских подвижников. Поистине, только символический язык Церкви может быть приемлем там, где человеческая мысль касается непостижимого...

Слово "символ" по своему основному значению есть связь, точно так же, как и слово "религия". Как понять символизм в жизни Церкви, в частности, в отношении священных изображений — икон, чтимых Церковью? Инок Григорий Крут так отвечает на этот вопрос: "Самое строение мира в своем создании, в предвечном Божием свете, несет в себе символическую природу, вернее, символическое устройство. Мир создан так, чтобы таинственным образом свидетельствовать о Создавшем его. Все в сотворенном мире, и каждое отдельное создание в нем, и сочетание этих созданных Божественным изволением творений, и все мироздание в его великом и непостижимом целом, носит в себе как бы божественную печать, некий отпечаток Божества. Как бы царскую печать, свидетельствующую о том, что мир есть царское достояние. И это как бы иносказание о Боге, заключенное во всем, что создано, делает все сотворенное, все мироздание не затворенным в самом себе, не обособленным в своем бытии, но как бы предвечным божественным замыслом обращенным лицом своим к Создавшему все Премудростью, о чем говорит предначинательный псалом: "Вся Премудростью сотворил еси" и "слава силе Твоей, Господи".

Важное место в статье Н.Г. занимает апология дьяка Ивана Висковатого, который представлен как ревнитель чистоты православия в русской иконописи, борец за соблюдение 82-го правила Трульского Собора, одним словом – подвижник.

В "Истории России" С.М. Соловьева (т.6, М., 1963) сообщается, что дьяк Висковатый был доносчиком на М. Башкина в 1553 году; позднее он сам был обвинен в государственной измене (в заговоре, имевшем целью сдать Новгород и Псков литовскому королю) и казнен. Эти факты, конечно, хотя и красноречивы сами по себе, но по существу вопроса ни о чем не говорят. Перейдем, однако, к другим фактам. Висковатый, как известно, считал неканоничными некоторые (главным образом, софийные) иконы Благовещенского собора и кремлевских палат и предлагал их изъять, в том числе Троицу Андрея Рублева (последнее обстоятельство Н.Г. замалчивает); свои сомнения и нарекания он изложил в челобитной митрополиту Московскому Макарию, предлагая обсудить этот вопрос на церковном Соборе.

Митрополит Макарий прервал на Соборе Висковатого "за неправильные мудрования, ибо иконы писаны по древним образцам". Соборным определением в январе 1554г. Висковатый был осужден: ему запрещалось в течение года входить в церковь и предписывалось каяться на паперти; на три года он отлучался от причастия. Упомянув об этом как бы невзначай, Н.Г. не приводит текста соборной епитимии Висковатому: "О тех честных иконах сомнение имел и вопил и возмущал народ православных крестьян, в соблазн и поношение многим". (Цит. по: Архиеп. Филарет Гумилевский. История Русской Церкви. Период 3-й, М., 1888, с. 205). Висковатый, как известно, принес покаяние, но Н.Г. его игнорирует, желая убедить нас, что Собор русской православной Церкви и святитель Макарий ошибались (святителя Макария он ни разу не называет святителем, точно так же, как святителя Геннадия, архиепископа Новгородского).

Достаточно войти в московский Кремль и взглянуть, что изображено на внешней стороне Успенского храма, чтобы быть осторожнее в осуждении святителя Макария и Собора XVI века!.. Икона Софии, Премудрости Божией, по церковному преданию, является списком с древнейшей византийской иконы, современной построению Софийского собора в Константинополе; в качестве храмовой иконы Новгородского Софийского собора она, по преданию, была известна уже в XI веке; ее изображение на стене Успенского собора

совсем не случайно. Хотя прямое свидетельство летописи об иконе Софии (точнее, ее Новгородском списке) сравнительно позднее (1542г.), икона эта, безусловно, одна из древнейших русских икон. Н.Г., однако, без тени сомнения принимает сторону Висковатого. Но ведь в таком случае он сам волей-неволей подпадает под определение Макарьевского Собора! Напомним, что в епитимии Висковатому, кроме всего прочего, предписывалось: "О тех иконах, о которых еси сумнение имел, и о прочих святых иконах, впредь тебе сумнения не имети, ни разсуждати, ни поносити, ни испытovati..." Так соборным определением было решительно осуждено мудрование не по разуму. Висковатый принес покаяние, а Н.Г.? Вполне сознавая, что соборным решением "тем самым и на будущее пресекались попытки богословской критики иконного писания", Н.Г. имеет дерзновение "поднять знамя" из рук осужденного дьяка... Что же, снова собирать Собор по этому вопросу?!

Создавая видимость объективности, Н.Г. далее пишет: "По достоинству (?!) выступление Висковатого было оценено только в текущем столетии, и то, к сожалению, весьма немногими – Н.П. Кондаковым, Г.В. Флоровским, Ник. Андреевым... Последний, быть может, несколько преувеличивая, писал, что Висковатый... "наконец, в XIX и XX столетии реабилитирован".

Да, весьма немногими – и со многими оговорками! Да, преувеличивая – и весьма преувеличивая! – ибо реабилитировать в подобных случаях может только церковный Собор, а не частное мнение.

Прот. Г.В. Флоровский, спору нет, пишет о Висковатом с сочувствием, но это не значит, что он полностью разделяет его взгляды; Флоровский, например, признает: "Висковатый соблазнил о тех новых иконах, что были написаны в Благовещенском кремлевском соборе"... ("Пути русского богословия", Париж, 1937, с. 26).

Известный современный иконописец Григорий Круг, рассматривая дело Висковатого, подчеркивает, что его кляузная челобитная была справедливо отклонена Собором, и с глубоким удовлетворением отмечает "промыслительное значение такого решения", благодаря которому Собор "сохранил и принял ту икону, без которой немислимо представить себе Церковь. Это икона Святой Троицы... Стоглав утвердил образ Троицы особым разрешением", хотя Висковатый предлагал его изъять! (Инок Григорий Круг. "Мысли об иконе").

Рассуждая об анафематствованиях в "Синодике в Неделю Православия", Н.Г. вместо церковных источников ссылается на А. Ф. Лосева. Н.Г. договаривается до того, что "идея Софии" якобы осуждена "Синодиком"; все переходы от Висковатого к Синодику, а затем к С.С. Аверинцеву весьма произвольны: связи объявляются таковыми голословно, но не доказываются, не показываются. Между тем в "Синодике" нет ни слова о Софии, но зато в перечень 12-ти анафем включены следующие анафемы: "не верующим, что Дух Святой действовал чрез пророков и апостолов и ныне пребывает в сердцах истинных христиан и наставляет их на всякую истину; отвергающим Соборы Церкви и предания церковные; отметающим и хулящим святые иконы".

Над этим не мешало бы призадуматься.

Важным упущением (бессознательным умолчанием? или сознательной фальсификацией?) является молчание Н.Г. о софийных молитвах в богослужебных песнопениях. Между тем, одним из несомненных духовных источников богословских размышлений о Павла Флоренского о Софии как идее Красоты обоженной твари были известные Богородичные песнопения: "О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь", пасхальный ирмос "Светися, светися, Новый Иерусалиме" и другие Богородичные гимны. (см. "ЖМП", 1983, №5, с. 77).

Н.Г. ухитряется обойтись весьма куцым (и весьма произвольным, выхваченным из контекста) перечнем (всего пять строк) определений Софии отцом Павлом Флоренским, вместо того, чтобы спокойно и объективно изложить его понимание (толкование) софийных икон и службы Софии.

Н.Г. приводит фрагмент с древнерусским толкованием иконы Софии, ссылаясь на рукописный сборник (Чудов. 320), создавая у читателя невольное впечатление, что он нашел неизданную рукопись и вводит новый материал в научный оборот. Между тем, Н.Г. цитирует по изданию В.И. Корецкого ("ТОДРЛ", т. XXI, М.-Л., 1965; №35 в его списке литературы). Как можно при этом упрекать (с позиций уличителя!) Флоренского и Аверинцева в разных, гораздо более мелких, упущениях! (большей частью воображаемых или искусственно раздуваемых)...

У меня не было времени проверить все ссылки Н.Г., но и то, что успел проверить, производит удручающее впечатление: автор постоянно изымает из контекста, извращает суть, перетолковывает смысл в угоду предвзятой концепции, приводит часть цитаты,

беззастенчиво опуская другую, где мысль обогащается другим содержанием, где возникают иные семантические связи, наконец, новые идеи! Такая порочная практика цитирования (не нахожу иного слова, прошу извинить за резкость) недопустима.

Н.Г. смешивает Логос, Вторую Ипостась (Божественную) с аспектом Софии, понимаемой как творческая Премудрость Божия, проявляемая в тварном мире. Не понимая (отвергая) разъяснения в антитезисе, он при цитировании по своему обыкновению выхватывает из контекста "Столпа" тезис, который препарирует, как ему хочется...

О Службе Софии, Премудрости Божией

В рецензируемой статье Н.Г. противопоставляет Службу Софии, изданную о. Павлом Флоренским в 1912г. с кратким послесловием ("Богословский Вестник", 1912, №2, с. 20-23) и Службу Софии, изданную А.И. Никольским в 1906г. ("Вестник археологии и истории", 1906, вып. XVII, с. 69-100) с обширным комментарием. Не без сарказма Н.Г. пишет об издании упомянутой Службы Флоренским: "Эту публикацию можно было бы считать открытием, если бы шестью годами раньше А.И. Никольский не опубликовал ту же самую службу по семи спискам, с комментариями очень основательными" (с. 16).

К сожалению, Н.Г. не отдает себе отчета (или умалчивает) в том, что основное отличие Службы Софии, изданной Флоренским (и немаловажное ее достоинство!) – в ее функциональном назначении. Священник Павел Флоренский напечатал в "Богословском вестнике" "Службу Софии Премудрости Божией, яже в Великом Новеграде поется" 15/28 августа именно по тому списку, который употребляется Церковью для богослужебных целей. Список этот использовался по прямому назначению в московском храме Святой Софии на ул. Софийке (впоследствии был переиздан в Белграде). Эта служба и по сей день совершается в Новгороде, в первое воскресенье после Успения. Она представляет собой восполнение Службы Успению Пресвятой Богородицы особыми стихирами и канонам в честь Софии, Премудрости Божией; Софией в Службе именуется Христос, в некоторых же случаях – Его Пречистая Матерь.

Выдающийся русский церковно-общественный деятель, известный славянофил Ф.Д. Самарин в письме к священнику Павлу Флоренскому от 29 июня 1912г. писал о Службе Софии, изданной Флоренским: — "Чтение ее во многом уяснило мне таинственное учение о Софии и укрепило меня в мысли, что учение это не есть создание философского умозрения, а плод живого церковного сознания... Некоторые из Ваших мыслей оказались недоступными для меня, но все, что я понял, произвело на меня самое благотворное действие, и я рад, что могу это засвидетельствовать Вам и принести Вам глубочайшую благодарность". ("Памяти Ф.Д. Самарина". Сергиев Посад, 1917, с. 12-13).

В отличие от Службы, изданной Флоренским, издание А.И. Никольского имело научно-археографический характер (5 списков) и сопровождалось соответствующим комментарием. Было бы наивно не учитывать этой разницы!.. Однако, и это совершенно недопустимо, Н.Г., игнорируя это обстоятельство, упрекает далее Флоренского в том, что он пренебрег или сознательно умолчал, не использовал те или иные разъяснения А.И. Никольского, его толкования, касающиеся Службы Софии, изданной Никольским!.. При этом Н.Г. упускает из виду, что его нападки совершенно беспочвенны: в примечании 702 ("Столп", стр. 776) Флоренский с сожалением отмечает о Службе, изданной Никольским: "Мне не удалось видеть ее". Если Н.Г. не заметил этой оговорки Флоренского, то его, по меньшей мере, можно упрекнуть в невнимательном чтении примечаний Флоренского к главе "София".

Говоря о Службе Софии, изданной о. Павлом, Н.Г., как уже ясно, пытается создать впечатление, что Флоренский "оказался не в ладах с источниками" (с. 16). А приводимая им цитата, имеющаяся в примечании 712 "Столпа" (стр. 778) об исправлении службы братьями Лихудами, даже не оговаривается как разъяснение самого Флоренского: читатель отсылается к изданию Службы Никольского и книге М. Сменцовского (кстати, ссылка на эту книгу дается Флоренским на следующей, 779 странице).

Цитируя недоуменные вопрошания инока Зиновия Отенского о Софии по комментарию А.И. Никольского (как уже отмечалось, оставшемуся неизвестным Флоренскому), Н.Г. пишет: "Далее Зиновий, развивая свою мысль, бросает скрытый упрек Геннадию Новгородскому (святителю Геннадию, архиеп. Новгородскому. — В.Г.), установившему престольный праздник Софийского собора в Новгороде в день Успения Божией Матери" (с. 15). Следует

цитата, в усеченном виде, усмотреть в которой упрек можно только, действительно, с оговоркой "скрытый" (подобные оговорки, к сожалению, часто "оговаривают", возводят напраслину) ...

Известный современный литургист Ф.Г. Спасский, книгу которого "Русское литургическое творчество" с разбором Службы Софии, Премудрости Божией Н.Г., увы, не использовал, пишет об этом эпизоде, не разделяя взглядов инока Зиновия: "Он (Зиновий) строит свое толкование на основании только иконы новгородской, отличной от киевской, ему возможно неизвестной".

Во-вторых, Ф.Г. Спасский отмечает "упущенный Зиновием факт празднования храмового дня в Богородичный праздник". ("Русское литургическое творчество". Париж, 1951, с. 260). Далее Ф.Г. Спасский (один из немногих специалистов по этому вопросу) отмечает: "Инок Зиновий представляет характерное московское течение и настроение в данном вопросе о Софии. Его толкование далеко, конечно, не дает полного решения существующего, издревле поставленного Византией вопроса, волновавшего умы новгородцев..." (цит. соч., с. 261).

В отличие от Н.Г., Ф.Г. Спасский дает довольно высокую оценку Службе Софии, которую составил С.И. Шаховской: "Князь Семен Иванович Шаховской отвечал таким требованиям, и он мужественно принял за эту задачу, вложив в нее и сердце и интерес" (там же, с. 261); "содержание Службы обнаруживает, что князю знакома и икона, и новгородские моления, высказанные за век до него иноку Зиновию" (там же, с. 266).

Ф.Г. Спасский пишет далее, что из трех московских толкователей (имея в виду Зиновия Отенского и братьев Лихудов) С.И. Шаховской "показал наибольшую способность к широте богословской мысли: он принял во внимание не только композицию иконы, но и церковную практику приурочивания храмового дня Св. Софии к Богородичному празднику".

Священник Павел Флоренский, оккультизм и масонство

Глубокая духовная сосредоточенность, постоянная молитва и богомыслие делали личность священника Павла Флоренского в какой-то мере загадочной для окружающих, а его познания в области оккультизма придавали этой загадочности "дополнительный смысл".

В "Столпе" имеется много экскурсов в область оккультизма и магии, но все они глубоко оправданы разговором священника о греховности падшей человеческой природы, приводятся как иллюстрации к этой теме; о. Павел подчеркивает, что всякое отпадение от Бога ведет к губительному распаду личности и общества.

В отзыве на сочинение выпускника МДА Михаила Семенова "Типы современных оккультических движений в России" о. Павел дал им глубокий анализ как "скверным ересям, прикрываемым обрывками священных слов", как дурной мистике, "слабой и ничтожной в своем учении", но вместе с тем "заразительной и опасной" в своей практике. Священник Павел Флоренский подчеркивает с полной определенностью: "Спиритуалистические кружки (а равно и большинство других толков оккультизма) — кружки оргиастические; соборания их — в большей или меньшей степени — радения; наукообразные исследования, ведущиеся там, — не более как внешнее занятие, пред профанами (хотя даже и тут пробивается запах хлыстовства)..." ("Богословский вестник", 1912, №3; "Журналы собраний Совета МДА за 1911 г., с. 325-328).

Когда в 20-е годы в России оживали мистические течения "левой руки", всякого рода теософско-оккультные кружки, о. Павел отзывался о них весьма сурово и не раз выступал с критикой этих квази-духовных исканий. Это засвидетельствовано в воспоминаниях многих современников, его лично знавших.

В рецензии на "Столп" проф. Богословского Института в Париже В.Н. Ильин († 1974) писал: "быть может, никто так остро не чувствует оккультной проблематики, как гениальный автор "Столпа"... Православная белизна никогда не перестает светить ему... Этим также объясняется то очистительное дело, которое произвел этот мыслитель-богослов в учении о Софии" ("Путь", 1930, №20, с. 118-119). Однако, как уже отмечалось, Н.Г. умалчивает о том, что софиология Флоренского основана на православной иконографии и литургике и в корне отлична от гностических учений о Софии-Ахамот, от которых о. Павел резко отмежевывается, равно как и от последователей Беме, Баадера и Пордеджа. Повидимому, Н.Г. не различает оккультного и сакрального, для него все едино... Но нельзя смешивать все в одну кучу! Флоренский отнюдь не был последователем Сведенборга и Беме! Об этом, между прочим, писал Н.А. Бердяев: "Насколько мне известно, почитателем Беме в русской религиозной мысли являюсь только один я и я один защищаю бемевское учение о Софии, очень отлич-

ное от русского направления "софианства". О. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков не имеют к Беме никаких симпатий и стоят в другой линии. Но гр. Граббе (имеется в виду Ю.П. Граббе), как и все люди его лагеря, всех смешивает в одну кучу для более легкого расстрела". (Рецензия на книгу Ю.П. Граббе "А.С. Хомяков", Варшава, 1929, опубли. в журнале "Путь").

Ревнуя о чистоте веры, Н.Г. оказывается в обозе рассудочного и бытового православия, все мистическое представляется ему ересью, и он рад был бы изъять само слово "мистика"; отсюда — один шаг и до слепого обрядоверия...



Известный философ реал-интуитивист Н.О. Лосский, в своей "Истории русской философии", возражая против критических выпадов Флоровского против о. Павла, подчеркивал, что распространение идей Флоренского приносит большую пользу православной Церкви, приводит к Церкви интеллигенцию, усиливает влияние христианства на все слои современного общества... Может быть это не устраивает автора, который "вышел из интеллигенции", но предпочитает "спасаться" в одиночку?

Здесь следует оговориться, что о. Павел, будучи настоящим интеллигентом в лучшем смысле этого слова, резко, последовательно и непримиримо выступал против "космополитического воляпука", против интеллигентщины, против применения к народному непониманию терминов и понятий "науки", ему вовсе не свойственных, против суда над русской общиной по законам "интернационального умственного кагала" (выражение Флоренского), против отрицания и нивелирования русской национальной и религиозной самобытности (см. "Богословский вестник", 1912, №1; "Журнал собраний Совета МДА за 1911 г.". Сергиев Посад, 1912, с. 214-224).

Обвинение о. Павла Флоренского (в форме прозрачных намеков и многозначительных сопоставлений), православного священника, в возможной принадлежности к масонству несправедливо. В настоящей ситуации оно бросает тень на православное духовенство вообще, является политической клеветой. Ряд публикаций, осуществленных о. Павлом на страницах "Богословского вестника", главным редактором которого он являлся в 1912-1917 гг., был объективно направлен против тех или иных разновидностей масонства.

Вскоре после Февральской революции 1917г., осуществленной, как известно, при активном участии масонских лож (см. вступит. статью к книге Н. Яковлева "1 августа 1914", М., 1974, с. 3-19), о. Павел вынужден был уйти из журнала. Этот факт достаточно красноречив сам по себе и едва ли нуждается в комментариях.

Надуманность этих предположений очевидна. Высказанные в форме "рабочей гипотезы", они как будто помогают автору "объяснить" феномен Флоренского — священника-богослова и мыслителя-энциклопедиста, уместить его в прокрустово ложе рассудочной логики. Но сущность феномена в другом. Отец Павел Флоренский был и оставался до конца своих дней русским православным священником и выдающимся ученым, который был верен своему духовному призванию и долгу чести ученого. В этом весь секрет. Вызывает глубокое сожаление, что Н.Г., призванный, казалось бы, на благое дело (критика масонства как антицерковного учения), компрометирует это дело неудачно выбранным объектом критики.

Здесь же следует отметить, что внеисторический подход к масонству, характерный для статьи в целом, чреват возможностью всякого рода ошибок и искажений.

Недостойные и голословные изобличения и намеки, касающиеся С.С. Аверинцева, выдающегося ученого мирового масштаба, вызывают чувство острого огорчения... Редактор в нескольких местах заменил фамилию ученого словами "исследователь", "автор", но эти эвфемизмы ничего по существу не меняют — достаточно заглянуть в список цитируемой литературы, чтобы узнать, о ком собственно речь.

Н.Г. находит под большим, прямо-таки гипнотическим влиянием книги прот. Георгия Флоровского "Пути русского богословия" (Париж, 1937) — книги весьма достойной, но, как это общеизвестно, весьма субъективной, по общему тону недоброжелательной, в частности по отношению к Флоренскому. Не видеть недостатков этой книги и, повторяя ее зады, выискивать масонов и их влияние там, где их нет, на наш взгляд, наивно.



С т.н. "гностицизмом" Флоренского Н.Г. тесно связывает (шьет одной ниткой) и его т.н. "западничество", то есть, помимо

окультиных традиций Востока, мировоззрение Флоренского (по мнению Н.Г.) подвержено эрозии под воздействием сциентизма (позитивизма) Запада (!). Н.Г. упрекает Флоренского в ориентации на западное богословие, вопреки известным фактам: "Флоренский откасался от богословия, заимствованного русскими у Запада в XVIII веке, и восстановил связь с допетровскими традициями". (Проф. Н. Зернов. "Русское религиозное возрождение XX века". Париж, 1974, с. 113).

Если и можно ставить в некоторую, весьма условную, зависимость от западных богословских систем "софиологию" Флоренского (беру это слово в кавычки, так как говорить о "софиологии" Флоренского в строгом смысле этого слова, как о некоем законченном учении, было бы неверно), то не следует при этом забывать об общих истоках христианского богословия. Не следует пренебрегать и тем обстоятельством, что "софиология" вообще обнаруживает "несомненное сродство" с народной религиозностью. Выдающийся русский богослов проф. Г.П. Федотов писал: "Если называть софийной всякую форму христианской религиозности (sic!), которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной". ("Путь", 1935, №46).

Н.Г. в своих утверждениях весьма непоследователен и противоречив: с одной стороны, он обвиняет Флоренского в западничестве, с другой, отрицает существование учения о Софии в западной схоластике (хотя оно имеется в системе св. Фомы Аквинского).

Здесь следовало бы коснуться и пренебрежительного отношения Н.Г. к религиозной философии вообще, к античной и западноевропейской религиозной мысли в частности — в особенности к платонизму, хотя благодаря античной философии христианское богословие (как западное, так и восточное) разрешилось от "терминологического немотствования": такие термины, как "ипостась", "природа", "сущность" и многие другие являются заимствованиями из философского словаря.

Надо ли умалять достоинство латинского языка (см. с. 16), с которого переведены творения св. Августина, св. Амвросия Медiolанского, св. Венедикта Нурсийского, св. Григория Великого, св. Киприана Карфагенского и других святых отцов и учителей Церкви! С пренебрежением говоря о западной схоластике, Н.Г., к сожалению, допускает немало фактических ошибок. Бозций, например, не является святым отцом. И грубая натяжка, — основыв-

ваясь на одном Бозии, говорить о "персонификации Премудрости, не тождественной с Христом-Логосом", в Западной Церкви (с. 22). Видение "Госпожи Философии" в книге "Утешение философией" Бозия является типичным литературным приемом, а никак не актом визионерства; * здесь Н.Г. как будто и сам понимает, что утрирует, ему как-то неловко (см. с. 22, 4-й абзац) ... Но он забывает о другом, подлинно духовном видении святого Константина Философа во сне: среди многих дев он избрал одну, — "прекраснейшую всех, с лицом светящимся, украшенную многими золотыми монистами, и жемчугом с украшениями... Имя ей было: София". Об этом видении пишет Г.В. Флоренский ("О почитании Софии...", с. 490-491), но умалчивает Н.Г.!

В то время как Н.Г. несправедливо обвиняет Флоренского в "западничестве", более объективные исследователи, в том числе светские, отмечают: "П.А. Флоренский стремится выявить основные пороки западной культуры и причины ее превращения в бездуховную цивилизацию". ("Философские науки", 1984, №4, с. 82).

В то время как Н.Г. с явным предубеждением и даже какой-то досадой (за которой скрывается дух отрицания) пишет о культуре и науке, вероятно, гордясь (кичась?) своей "радикальной ортодоксальностью" и тем самым давая повод (если статья его будет опубликована) для обвинения "БТ" в обскурантизме, обвинения из атеистического лагеря, светские исследователи отмечают: "Тот факт, что П.А. Флоренский такое пристальное внимание уделяет проблемам культуры, следует рассматривать как довольно знаменательное явление. В церковно-богословских кругах долго бытовало представление о непримиримости светской культуры и православия... Пренебрежение к творениям материальной и духовной культуры людей, уход от земного проповедовались как единственно достойные христианства идеи... Современные православные богословы не могут не видеть, что в социалистическом обществе трудящиеся активно вовлекаются в процесс экономического, социального и культурного строительства. Социалистический образ жизни стимулирует участие советских людей в различных

*) О видении Бозия см.: И.Н. Голенищев-Кутузов. "Средневековая латинская литература Италии", М., 1972, с. 109. Ученый поясняет: "Мудрость в представлении Бозия выше поэзии..."

сферах общественной жизни... Именно эти стороны социалистической действительности внушают идеологам Московской Патриархии желание показать влияние религии и Церкви на гражданско-политический быт советских людей. Поэтому они обратились к творчеству П. А. Флоренского, который, по их мнению, одним из первых направил свои усилия на то, чтобы "вписать" религию в контекст социалистической культуры". (А.П. Воронкова. "Идеалистическая сущность культурологии П.А. Флоренского", "Философские науки", 1984, №4, с. 80-87; цит. с. 83, 87).

Конечно, священник Павел Флоренский был не только богослов, но и философ, но и естествоиспытатель; и в этом контексте (который Н.Г. просто игнорирует) можно говорить о его чисто натурфилософских взглядах, о различных влияниях, которые имели здесь место. Но при этом важно не забывать, что главная заслуга Флоренского заключалась в следующем: "Овладев всем вооружением современной ему научной и религиозно-философской мысли, он вдруг как-то так повернул эту великую махину, что оказалось — она стоит покорно и радостно перед давно открытой дверью богопознания. Этот "поворот" есть *воцерковление мысли*, возвращение запуганной, сбитой с толку и обедневшей в пустынях семинарий религиозной мысли к сокровищам знания. Это не "научное доказательство бытия Божия" и не рационалистическая попытка "примирить религию" с наукой, а какое-то отведение всей науки на ее высочайшее место под звездное небо религиозного познания". (С.И. Фудель).

Н.Г., однако, пишет о Флоренском-ученом, о его "эллинизме", вкладывая в это понятие только негативное содержание. Он отнюдь не оригинален, когда пишет об "эллинизме" о Павла Флоренского, — об этом писали многие. Но эти многие не замалчивали, что в сердце Флоренского "ныла стрела христианства", что у него было "евангельское жертвенное рвение", которого не было у Сократа, у Федра или Федона" (Ю. Иваск). Между тем Н.Г. ухитряется умолчать о том, что отец Павел был священником, и даже в списке литературы, вопреки прямым обозначениям на титульных листах, вместо "священник Павел Флоренский" пишет: "П.А. Флоренский"... Это умолчание является умолчанием того факта, что на Павле Александровиче почил *благодать священства*, что он был служителем алтаря, личностью харизматической, ... что он обладал духовным опытом *иерея* Божия.

Святые отцы Церкви учили, что истинная молитва — это богословие, а истинное богословие — молитва. В применении к практической жизни это может означать, что только то богословие необходимо людям, которое может быть *переходом к молитве*; С.И. Фудель подчеркивает, что "после всей математики Флоренского легко переходить к молитве... он строил для нее благоухающий храм..." ("У стен Церкви"), "его метафизика тоскует и стремится к реальному русскому храму" (там же).

После статьи Н.Г., написанной по математической схеме, к молитве переходить нелегко, но надо: чтобы из шума полемики выйти в безмолвие примиренности.

Ибо верующий христианин должен касаться святых с благоговением и великой осторожностью. Предание Церкви, ее иконы, ее храмы, ее богослужение — это святые. С нас не взыщется за их непонимание, но пренебрежение к ним недопустимо. Не потому ли статья Н.Г. производит впечатление какой-то безблагодатной, чуждой духу Христовой любви, следовательно, "подобной меди звянящей и кимвалу звучащему" (1 Кор. 13, 1)?... Автор ничего не созидает, но старается уязвить и разрушить... Местами весьма хитроумное, но не менее произвольное (и всегда рассудочное) "плетение доказательств" держит мысль в напряжении, но предвзятость автора и его тенденциозность вскоре утомляют. Его мысль как будто варьируется в пределах элементарной логической схемы: Бог есть любовь, но если любовью назвать что-нибудь кроме Бога, то вы — еретик. Еще И. Кант показал, что если в смешанных умозаключениях (в которых вывод получается через соединение между собой более чем трех суждений) видят простые и чистые заключения, то они — ложны, а оперирование модусами этих фигур не дает ничего нового и является ложным ухищрением (см.: Н.И. Кондаков. "Логический словарь". М., 1975, с. 321). Что касается так называемой *трехзначной логики* (построенной польским логиком Я. Лукасевичем, 1878-1956), в которую введено третье *истинностное значение*, выражаемое словами "вероятно", "нейтрально", "неопределенно", то этой логики для Н.Г. просто не существует.



"Есть богословие школьное, есть, пожалуй, богословие "салонное". И есть еще истинное удивление мысли о Боге — радостное богословие. Флоренский, вопреки всей своей учености, учил именно

этому богословию. Величие Флоренского не в учености, но в преодолении ее. И это подтверждалось всегда при личном общении с ним: от его тишины веяло истинной духовностью..." ("У стен Церкви").

Не связан ли так называемый "кризис" христианства в новое время с тем обстоятельством, что проблемы творчества и культуры не находят адекватного выражения в христианском мировоззрении? Оно строится таким образом, что человек, обращаясь к Богу, вынужден отворачиваться от мира; мир же, оставленный человеком, "подхватывается" диаволом...

В любой софиологической концепции, независимо от того, кому она принадлежит — святому Афанасию Великому, Вл. Соловьеву, о. Павлу Флоренскому или о. Сергию Булгакову, — содержится: "существует ли между Небом и землей "лестница Иаковля", по которой восходят и нисходят ангелы Божии, или же эта лестница только "пожарный выход" для тех, кто "спасается" бегством от мира?" (о. Сергей Булгаков, "The Wisdom of God").

В заключение отметим, что о. Павел Флоренский, предвидя близость эсхатологических событий, корень этого бедствия усматривал в восстании рассудка против Истины, в стремлении рассудка наложить свои познавательные категории и формы не только на мир явлений (феноменов), но и на мир умонепостижимый, ноуминальный. Рецензируемая статья, к сожалению, превосходно иллюстрирует это положение.

Ноябрь 1984г.

О ТВАРНОСТИ *

В учении о всеединстве и в софиологии, наряду с терминами Абсолюта и Софии, чаще всего встречается слово "тварный". Слово это — особенность русской словарности недавнего происхождения (его до сих пор нет в обыкновенных, не богословских, словарях). Оно выражает собой следующие смыслы: сотворенный, созданный, имманентный, физический, вещный, посясторонний, существующий во времени и пространстве.

Слово "тварный" — богословский термин, ибо производно от "Творца" в генетическом порядке и от "твари" — в этимологическом.

Проблема отношения тварности к Творцу, или — относительно к Абсолюту, принадлежит к наиболее трудным проблемам богословия и философии, и мы предлагаем рассмотреть ее в этой главе в двух интерпретациях: о. Георгия Флоровского и о. Сергия Булгакова. Оба они — русские православные богословы, и, ясное дело, во многом их мнения совпадут; есть, однако, область, в которой они расходятся. Предоставим сперва голос первому из них.



Теме "твари и тварности" о. Г. Флоровский посвятил особый этюд,¹ в котором он рассматривает ее под углом зрения восточной патристики. Почти каждое свое утверждение он обосновывает цитатами и сносками на творения отцов Церкви, и поэтому этюд этот представляет собой большую ценность и с точки зрения православной догматики, и с точки зрения патрологии.

Мир тварен, и это значит, что он возник со временем, во времени и что само время возникло вместе с ним. Сам переход от небытия к существованию рационально непостижим, он принимается религиозным сознанием в качестве некой аксиомы.

Время началось и время кончится, но то, что возникло во времени, будет пребывать и тогда, когда времени, как смены

*) Неизданная глава 8-ая из труда "Приписки к софиологии", частично опубликованного в разных периодических изданиях.

моментов и постоянного изменения, уже не будет. *До* времени, *над* временем и *после* времени простирается недлящаяся "высота присносущной вечности" (по выражению бл. Августина). Мир, сотворенный Словом Божиим, есть "адамантовый мост, — говорил митр. Филарет, — на котором поставлены и стоят твари, под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества".

Мир получил свое бытие от Творца не по необходимости, а по воле и по любви Божией. "Мало и неточно сказать, что вещи творятся и полагаются *вне Бога*. И самое "вне" полагается только в творении, и творение "из ничего" и есть именно такое полагание некоего "вне", *полагание "другого"* — наряду с Богом. Конечно, не в смысле какого-либо ограничения Божественной полноты, — но в том смысле, что возникает рядом с Богом *вторая*, иносуцная ему "сущность" или природа, как отличный от Него и в известной мере самостоятельный и самодеятельный субъект / ... / В творении полагается и создается *совершенно новая*, внебожественная *действительность*". (стр. 179).

Расстояние между Богом и миром — это *расстояние природ*. И тварь не есть явление, но подлинная сущность.

Бог творит мир *свободным* творческим актом. Это следует понимать не только в смысле отсутствия какого-либо внешнего принуждения или объективной необходимости, но и в смысле внутренней диалектической или онтологической необходимости. В связи с этим возникает очень сложный вопрос: каково отношение Творца к твари *до* ее сотворения? И здесь сами собой напрашиваются разные решения.

Во-первых, можно спросить, является ли свойство Творца и Промыслителя сущностным свойством Бога, или, если можно так выразиться, "функциональным"? Дать ответ на этот вопрос попытался в свое время Ориген. Течение его мысли следующее:

"Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть; и поэтому, для откровения божественного всемогущества, необходимо должно существовать все. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века или протяжения времени, или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено, то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим, и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над

которыми Он мог бы владычествовать. А это в свою очередь значило бы, что Бог испытал некое усовершенствование и от худшего состояния перешел к лучшему, так как быть всемогущим для Него, без сомнения, лучше, чем не быть таким. Но не глупо ли думать, что Бог сначала не имел чего-нибудь такого, что иметь достойно (свойственно) Ему, но что получил только потом, путем некоторого усовершенствования. Если же нет такого времени, когда Бог не был бы всемогущим, то необходимо должно существовать и то, чрез что Он называется всемогущим (Вседержителем); и Бог всегда имел то, над чем владычествовать и что подлежало управлению Его, как царя и главы". Ввиду совершенной неизменяемости Божией "необходимо, чтобы творения Божия были созданы Богом от начала, и чтобы не было времени, когда бы их не было". "Ибо нельзя допустить, чтобы Бог во времени "от бездеятельности перешел к деятельности". Стало быть нужно признать, "что все безначально и совечно Богу". (стр. 186).

(Комментарий. Чтобы не смешать цитат, мыслей о. Флоровского и автора этой статьи, мы в дальнейшем будем выделять наши соображения в комментариях.

Оригену можно было бы возразить, что, будучи тварью, человек может *сквозь* тварность мыслить Бога только как Творца, и что скачок мысли в до-тварное есть противоестественное и незаконное движение нашей мысли. Если мы посмотрим на окружающий нас мир *сквозь* розовое стекло, то нормальным для нас будет видеть все окрашенным в розовый свет. Если нам кажется, что мы в состоянии проникнуть мыслью в до-тварное состояние, то это вид трансцендентальной иллюзии, о которой в свое время писал Кант. Мы это совершаем, отмысливая весь мир, как бы погашая наше сознание о мире, но себя-то самих мы втихомолку утаиваем, в экзистенциальном порядке, и мыслим дальше с позиции, которой, по линии нашего размышления, должно было бы *не быть*. Ведь это мы находимся в движении и становлении, а не Бог, а Ориген поступает, как будто это было бы наоборот: мы, якобы, находимся в абсолютной, вечной точке, и заставляем мир и его Творца как бы проходить во времени мимо нас. Если бы мы действительно чудесным образом перенесли мыслью в до-тварную область, то ... нас бы не стало, не стало бы и нашей мысли. Эта концепция Оригена, которую он нашел уже у Аристотеля, возрождается в томизме и нео-томизме.² *И. Г.*)

Анализируя мысли Оригена, о. Г. Флоровский отмечает, что диалектика эта может рассматриваться в разных планах, на разной ступени проникновения в глубину вопроса. Если принять христианскую точку зрения, что *мира могло бы и не быть*, т.е. если отрицать креационистический детерминизм, то логично было бы заключить, что Бог мог бы и не творить, и поэтому свойство творца было бы

акцидентальным, а не эссенциальным. Следующим выходом из этой апории было бы предположить, что творческая особенность Бога могла выражаться еще до сотворения актуального мира в создании мысленного *плана мира*, "*κοσμος νοητος*". Но "не значит ли это, что в вечном Самосозерцании Бог необходимо созерцает и то, что *Он не есть*, что есть не Он, но другое?" Иными словами, если мир невозможен без Бога, то не невозможен ли Бог без мира? На это предположение о. Георгий отвечает, что оно должно быть *твердо и решительно отвергнуто*.

"Идея мира, — пишет он, — Божественный замысел и изволение о мире, конечно, *вечны*, но в каком-то смысле *не совечны* и *не со-присущны* Ему, ибо "разделены" от Его "сущности" Его *хотением*. Лучше сказать, Божественная идея мира вечна *иной* вечностью, нежели Божие существо и самосознание. Как ни парадоксально это различие видов или типов вечности, оно необходимо для выражения бесспорного различия между *существом (природой)* Божиим и *волей* Божией. Это различие не вносит в Божественное бытие никакого раздвоения, но "богоприлично" выражает отличие *воли от природы*". (стр. 188).

(Комментарий: Когда мы мыслим о свойствах Божества, то нам свойственно рассматривать их в одном плане, тогда как, по существу, они принадлежат к разным планам. Пример: когда мы издали наблюдаем горный пейзаж, то мы видим его как бы однопланово; мы не видим долин между горными кряжами, и лишь опыт велит нам предполагать, судя по различной окраске плоскостей, что между ними имеется пространство. В этом повинен, между прочим, Гегель, рассматривавший реальность в одном плане, логическом, и пренебрегший генетической глубиной разноплановости реальности как таковой. Математические способности, например, ни коллидируют с нравственной добротой человека, ни находятся с ней в какой-либо связи причинного характера. *и. Г.*)

О. Г. Флоровский правильно возражает, что "отсутствие мира означало бы некое вычитание конечного из бесконечного, что должно быть незаметно. И, обратно, творение мира есть как бы прибавление конечного к бесконечному, что тоже не дает увеличения. Божию мощь и Божию свободу следует определять не только как силу творить и созидать, но и как безусловную *власть не творить*". (стр. 189). Поэтому, заключает о. Г. Ф., "быть Творцом" не принадлежит к определению божественной природы *по тому же самому праву*, по тому же самому онтологическому достоинству, по какому "принадлежит Троици Ипостасей".

”Можно с терпимой смелостью сказать, — пишет о. Георгий, — что в Божественной идее твари есть некоторая контингентность. И что, если она извечна, то извечна *не вечностью существенной, но вечностью свободной*. Свободу Божия замысла-изволения для самих себя мы можем пояснить предположением, что эта идея могла бы быть не положена вовсе. Конечно, это — ”казус ирреалис”, но в нем нет внутреннего противоречия”. (стр. 191).

(Комментарий: Еще хочется отметить, что некоторые попытки логического объяснения того, что сверхрационально, припоминают нам усилия человека, пытающегося подпрыгнуть выше самого себя... Существуют моменты и положения, когда рационализаторское устремление переходит в ... дурное рационализирование, и тогда его надо одернуть ... интуитивизмом. Но — интуитивизм, будучи индивидуальным, бесплоден без переложения на универсальные категории ... и мысль человеческая мечется *между* интуицией и дискурсивной, и, вероятно, в состоянии *мира сего* иначе и быть не может. Как мы можем объяснить сущность сотворения мира, если мы не можем этого сделать по отношению к ... зерну. Вот, как в притче, вышел сеятель сеять и бросил зерно в почву ... Есть ли такой компьютер, который может *абсолютно зарегистрировать*, что вот — *до этого момента* не было жизни в этом зерне, не было становления, а вот с *этого момента* — оно *началось*... Все ли процессы — химический, физический и органический — начинаются в прорастающем зерне одновременно, какая связь между ними, каково соотношение актуального роста ростка к потенцию его к жизни в еще не проросшем зерне... ведь мы, по сущности, этого не знаем, а только создаем приблизительные схемы... и. Г.)

О. Г. Флоровский считает, что ”измышление” Богом мира нельзя называть даже ”идеальным творением”, ибо творение есть творение, а в Боге *ничего* тварного быть не может. Однако он добавляет, что это двусмысленное выражение показывает различие между необходимостью Троицкого бытия и свободой божественного замысла-изволения о твари. ”Умный мир” хотя и в Божестве, но не в *существенном* (субстанциальном) порядке, не по праву единосутия.

В Божестве, кроме Лиц, троичного строя и сущности, имеется еще воля и мысль, которые следует понимать в качестве всегда имеющих внутреннее содержание, ибо воля и мысль беспредметными быть не могут. Ибо, если бы они могли быть беспредметными, то они не имели бы выражения, т.е. пребывали бы в состоянии потенци, т.е. в божественной жизни нашлась бы ”точка”, начиная с которой потенция перешла бы в акт... Однако — Бог есть чистый акт, в котором всеиность потенций абсолютно и изначально осу-

ществлена. Соответственно о. Г. Флоровский заключает, что если тварь не может быть *существенно вечной*, то идею о ней можно считать вечной ”свободной вечностью”, т.е. из ”воли и хотения”.

Ссылаясь на Григория Богослова и псевдо-Дионисия Ареопагита, о. Георгий уточняет, что прообразы и идеи мира, называемые Максимом Исповедником ”самосовершенными и вечными мыслями вечного Бога”, являются содержанием предвечного совета Божьего — замысла и изволения о мире:

”И со всей строгостью его нужно отличать от самого мира. Божественная идея твари не есть тварь, не есть субстанция твари, не есть носитель мирового процесса и ”переход” от ”замысла” к ”деянию”, не есть процесс в божественной идее / ... / Божественная идея остается неизменяемой и неизменной. Она остается всегда вне тварного мира, трансцендентна ему. Мир творится *по идее*, *согласно* прообразу, — есть его осуществление; но не этот прообраз есть субъект становления. Прообраз есть норма и задание, положенные *в Боге*. А задание обращено к другому, *вне Бога*. Это различие и расстояние не снимается никогда. И потому *вечность прообраза*, непреложного и никогда не вовлекаемого во временную смену, совмещается с временной начальностью и становлением носителей предвечных определений”. (стр. 193).

Св. Григорий Палама, подведя итог восточной патристике, заключил, что сущность Божия непостижима, а постижимы лишь силы Божии и действия, т.е. ”энергии”.

”В Божественном образе и совете содержится ”всякая тварь”, т.е. каждая тварная ипостась в ее нерушимом и неповторимом лике”, — пишет о. Г. Флоровский. ”Каждая ипостась запечатлена особым лучом Божией изволяющей любви и воли в самом бытии и существовании своем. И в этом смысле в Боге есть все, — в ”образе”, но *не по природе своей*, бесконечно удаленной от несозданного естества. Это удаление пронизано Божьей любовью, его непроницаемость снята с Воплощения Слова. Но оно остается. *Образ твари* в Боге за пределами тварному естеству и не совпадает с ”образом Божиим” в твари. В чем бы ни полагать ”образ Божий” в человеке, он есть характеристика и момент его сотворенного естества — *он тварен*”. (стр. 207-208).

Отметим в тезисном порядке позицию о. Георгия Флоровского относительно проблемы Творца и твари:

- 1) Бог в Своей сущности непостижим;

- 2) Божественные идеи о мире, хотя и нетварные, но не выражают сущности Бога;
 - 3) Они — неипостасны;
 - 4) Между ними и их тварной объективацией нет онтологической сплошности.
 - 5) Творец имманентен тварному миру Своими энергиями.
- Это есть выражение традиционной православной точки зрения.



Рассмотрим теперь точку зрения о. Сергия Булгакова, вернее, сравним его точки зрения, ибо его подход, надо признаться, более сложен, так как в некоторой степени является попыткой сочетать восточную традицию с западной, с одной стороны, и богословие с философией — с другой.

О. Сергий отдает полную дань христианскому учению о сотворении Богом мира "из ничего" и о непознаваемости внутренней сущности Божества человеческим разумом. Но в нем борется философ с богословом: как понимать это "из ничего" и как далеко можно передвинуть границы непознаваемости Божества? И вот, отдав дань богословской традиции, о. Сергий сам вступает на путь философствования, чем и отличается от "традиционного" о. Георгия Флоровского. Ибо философ XX века не чувствует себя связанным вполне терминологией патристической эпохи, которая "богословствовала на языке античной философии, который для нас теперь, сколь мы высоко ни ценили бы его единственную непревзойденную ценность, является уже не нашим философским языком".³

И в этом он единомыслен с митр. Филаретом, сказавши м, что "надобно ... чтобы мы никакую, даже в тайне сокровенную, премудрость не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устроили ум свой к Божественному созерцанию".⁴

Мысль о. Сергия нельзя изучить, отправляясь от отдельных текстов. Об этом много и убедительно говорит Л. А. Зандер в своем интереснейшем труде "Бог и мир": он считает, что видимые непоследовательности или противоречивости о. Сергия на самом деле являются "шестьем по гребню антиномии". Как бы нам ни хотелось много цитировать и самого о. Сергия и его комментатора Л. А. Зандера, мы не в состоянии это сделать в рамках нашего исследования и потому будем ограничиваться *основными мыслями* о. Сергия, по праву презумпции, что читателю известны основные

труды русского софиолога, либо, во всяком случае, доступны. Те же цитаты, без которых мы не обойдемся, будут либо подтверждением этих основных мыслей, либо иметь "репрезентативный" характер. Возможно, что вскроется таким образом не только антиномичность о. Сергия, но и его "процессуальная динамичность" взглядов, когда ему приходилось их менять.

Начнем сперва с апофатики.

"Трансцендентный Бог, — пишет о. Сергий, — есть навеки недомыслимая, недоступная, непостижимая, неизреченная Тайна, к которой не существует никакого приближения. Всякая попытка выразить эту тайну в понятиях бытия, измерить неизмеримую пучину Божества — роковым образом безнадежна, как бессильна волна своим порывом подняться к небу, как бы она к нему ни вздымалась. Все свойства, все слова, все качества, все мысли, заимствованные из этого мира, как бы мы их ни потенцировали и ни усиливали, абсолютно непригодны для характеристики того, что стоит за пределами этого мира. Безусловное отрицание всех определений, всякого *да*, вечное и абсолютное НЕ-ко всему, ко всякому *что*, полагается Абсолютным как единственное его определение: Бог есть НЕ-*что* (и НЕ-*как*, и НЕ-*где*, и НЕ-*когда* и НЕ-*почему*). Это НЕ не есть даже *ничто*, поскольку и с ним еще связано отношение к какому-либо *что* / ... / оно есть *Сверх-что*".⁵

Верный этому апофатическому принципу, о. Сергий неоднократно высказывался против всяких попыток рациональной дедукции мира из Бога, называя их "безвкусицей" и "лукавством разума".

"Попытка во что бы то ни стало осилить рационально недомыслимую тайну Божества в мире, сделать ее понятной, неизбежно ведет либо к противоречиям, либо же к явному упрощению и снятию проблемы (как в монизме); вот почему непротиворечивой рациональной метафизики, имеющей дело с предельными проблемами мирового бытия, никогда не бывало, да и быть не может. Философия должна сознательно считаться в построениях своих с исходными антиномиями религиозного сознания, — в этом состоит религиозная "критика разума". Трансцендентен ли Бог миру? Нет, ибо Он пребывает в мире, Им живем мы, движемся и есьмы. Он дал обетование пребывать с нами в мире всегда, ныне и присно и во веки веков. Но значит ли это, что Бог имманентен

миру? Тоже нет, ибо Он во свете живет неприступном, между Ним и тварью лежит бездонная бездна — *ничто*. — Далее, подлежит ли Бог временности, происходят ли в Нем изменения, прибавляется что-либо к Его полноте творением мира и мировым процессом? Нет, ничего не прибавляется, ибо Он есть абсолютная полнота и совершенство. Но — при этом — осуществляется ли божественная полнота и в этом мире, вовлечен ли Бог в мировой процесс с его свершениями, временами и сроками? Да, ибо мир еще не завершен, и сам Бог поднял крест и воплотился ради спасения мира чрез человека. — Далее, ограничивает ли мир Бога, существуя вне Его и наряду с Ним? Нет, ибо Бог, как Абсолютное, ничего вне Себя не имеет. Да, потому что Бог правит миром, но не царит в нем, Царствие Божие в силе еще не пришло, мир живет своей, внебожественной жизнью. В такие и подобные антиномии упирается космологическое учение о Боге, и не нужно объяснять этого непременно логической дефектностью того или иного отдельного построения и при этом надеяться, что трудность будет когда-либо преодолена. Задача мысли здесь в том, чтобы именно *обнажить антиномию*, упереться в ее тупик и *принять подвигом смирения разума ее сверхразумность*. (выделено нами. и. Г.). /.../ Однако "лукавство разума", даже ощутившего непреодолимую трудность, все еще пытается ее обойти, совершить уже знакомым нам приемом *подмен* антиномии диалектическим противоречием, превратить антитефику в диалектику. В данном случае цель эта может быть достигнута истолкованием божественного миротворения как соответствующего известному моменту в диалектике самого Абсолютного, внутренней его жизни, или же как модус некоей божественной первосущности. Однако, этот диалектически-мистический фокус, снимая антиномию, уничтожает вместе с тем ту самую проблему, которую хочет решать, ибо для диалектического монизма не существует ни Бога, ни мира, ни Абсолютного, ни относительного в их противопоставлении".⁶

И учение Мейстера Экхарта, что Творец есть лишь определенная и ограниченная ступень в Абсолютном, о. Сергей называет явной *ересью и ложью*.

Ограничился ли о. Сергей апофатикой? Нет, ибо православное учение дает права гражданства и катафатике — с сохранением мер и границ. Поэтому о. Сергей, признав, что мы не в состоянии постигнуть всю тайну Божества, считает, что "мы можем и должны

начертать ее внешние грани".⁷ Сказано образно, но расплывчато. Ведь эти "границы" именно и определила апофатика! А если уже говорить об установлении границ в катафатике, то лучше было бы сказать, как нам кажется, что нашей задачей является *посильное передвижение* этих границ в меру нашего философского разума, с одновременным памятованием, что построения наши надо проверять по камертону Откровения.

Мы не будем излагать здесь святоотеческой катафатики, а перейдем к положительным построениям самого о. Сергия. В качестве перехода нам кажется полезным изложить в кратких чертах диалектические возможности, скрытые в частице "НЕ", ибо частица эта войдет в понятия "ничто" и "небытие", необходимые при размышлениях об Абсолюте.

О. Сергей ссылается на гениального Шеллинга, первого, кто в новой философии рассмотрел соответствующие нюансы "НЕ" в их греческих прототипах.

"*Μη ον*", — пишет Шеллинг, — есть несуществующее, которое лишь *есть* несуществующее, относительно которого отвергается только действительное существование, но не возможность существования, которое поэтому, так как оно имеет перед собой бытие, как возможность существовать, хотя и не есть *существующее*, однако не так, чтобы оно не могло быть существующим. Но "*ουκ ον*" есть вполне и во всяком смысле не существующее, или есть то, относительно чего отрицается не только *действительность бытия*, но и бытие вообще, стало быть и возможность его. В первом смысле, через выражение "*μη ον*", отрицается только *положение*, действительное полагание бытия, но то, относительно чего делается отрицание, должно все-таки известным образом существовать. Во втором смысле, чрез выражение "*υκ ον*", *утверждается* и даже полагается отрицание бытия". Шеллинг поясняет различие между "*υκ ον*" и "*μη ον*" французскими словами *rien*, чистое ничто, и *néant* — относительное ничто. По собственной мысли Шеллинга, защищаемой в данном трактате, мир сотворен Богом из ничего в смысле "*υκ ον*", но не "*μη ον*". К сожалению, он не вполне остается ей верен в "Философии откровения", где развивается мысль о творении Богом мира из себя, хотя и в прикровенном и осложненном виде".⁸

Удивительно, что о. Сергей выражает это сожаление, ибо он делает то же самое, как будет отмечено позже.

Наряду с "ουκ", как полным отрицанием, и "μη", как отрицанием относительным, имеется в греческом языке еще отрицательная приставка (альфа привативум), выражающая отсутствие какого-либо свойства или ограничения (напр. "апирос" — неограниченный или беспредельный).

Поясним это на примере, относящемся к явлению рождения-рождения:

"ουκ" — отсутствие женщины;

"α-" — женщина есть, но она не способна рожать, бесплодна;

"μη" — женщина, способная рожать, но еще не оплодотворенная.

О. Сергей несколько иначе понимает состояние "ми он": "Мэону принадлежит, — пишет он, — / ... / все богатство и вся полнота бытия, хотя и потенциального, невыявленного. О нем как о небытии можно говорить поэтому лишь в отношении к уже проявленному бытию, но отнюдь не в смысле пустоты, отсутствия бытия. *Нечто есть*, мэон существует, и между *ничто* и *нечто* лежит несравненно большая пропасть, нежели между *нечто* и *что*, подобно тому, как большая пропасть отделяет бесплодие от беременности, нежели беременность от рождения. Мэон есть беременность, укон — бесплодие. Чтобы из небытия могло возникнуть некое *что*, укон должен стать мэоном, преодолеть свою пустоту, освободиться от своего бесплодия".⁹

Так вот, если придерживаться этого сравнения-анalogии, то мы еще не назвали бы "мэон" состоянием беременности, а лишь предрасположением к ней. Лишь момент зачатия (оплодотворения) мыслящим мысли в мионе ознаменовывается возникновением *идеи*, как прообраза того, что родится, — объективируется.

В мионе нет никакого богатства самого-по-себе, но он есть та онтологическая канва, на которую Творец, если соизволит, наносит онтологические узоры того, чему *быть*. Если ноль можно рассматривать как ничто, то одновременно с этим его можно считать такой "величиной", которая разделяет отрицательные числа от положительных. И в этом рассмотрении ноль есть нечто. Мион есть, если воспользоваться терминологией Гознэ-Вронского, абсолютное бытие в полном отвлечении от абсолютного знания. Это, конечно, есть абстракция, но она нужна для того, чтобы наша мысль могла найти точку укоренения в абсолютном для того, чтобы существовать в относительном. Об этом детально мы будем

размышлять позже, здесь же только отметим, что согласно выше-сказанному, мы под понятием миона разумею не НЕЧТО в потенции, а потенцию к потенции, если можно так выразиться, которая ждет еще творческого засеменения в ноэтическом порядке и, следовательно, еще до-тварном. Мы здесь, ясное дело, употребляем выражения дискурсивного плана, хотя и предполагаем, что рассматриваемые сущности в абсолютном совершенно отождествлены.

Выражаясь иначе, скажем, что у о. Сергия мион — это бытие в потенции, тогда как нам хотелось бы в нем видеть — потенцию бытия. В зависимости от того, какую позицию мы займем, у нас иначе обрисовывается роль Творца. Возможно, что в пределе речь идет об одном и том же, только рассматриваемом один раз со стороны Субъекта акта, в другой раз — со стороны результата акта, и в третий раз — со стороны самого акта.

Так, один и тот же факт "рождения" может рассматриваться как акт роженицы, рождающей ребенка, и как событие появления в объективном мире *нового* человеческого существа (в смысле: день *моего* рождения...)

Мы, на этой ступени исследования, не ставим о. Сергию никаких упреков по существу, а только лишь формально подчеркиваем некоторые построения, сделанные им самим в то же самое время, когда он упрекает в том же самом, скажем, — Шеллинга.

Согласно своей "пан-эн-теистической" установке, о. Сергей пишет: "Абсолютное, не теряя абсолютности своей, полагает в себе относительное, как самостоятельное бытие, — реальное, живое начало. Тем самым вносится двойственность в единстве неразличности, и в нем воцаряется "коинциденция оппозиторум": в Абсолютном появляется различие Бога и мира, оно становится соотносительным самому себе, как относительному, ибо Бог соотносительен миру, "Deus est vox relativa", и, творя мир, Абсолют полагает себя как Бога".¹⁰

Эта сентенция вызывает некоторые недоумения: во-первых, применение пространственной категории *в* (предлог места) по отношению к Абсолюту не иносказательно, не с оговоркой, а прямо с желанием подчеркнуть отношение космоса и абсолюта как объемлемого и объемлющего; тут напрашиваются недолжные ассоциации; во-вторых, "поляризация Абсолюта на Бога и мир" звучит знакомо; ведь это та же самая схема, которую мы встречали у Беме, его западных последователей и у нас, у Соловьева.

”Из чего создан мир? — спрашивает о. Сергей. — В чем основа тварности? Бог создал мир из самого себя, из своего существа”, — отвечает Я. Беме, и вместе с ним сам о. Сергей. Правда, он затем цитирует и иные изречения на эту тему, но сам-то о. Сергей принимает схему Беме. На той же странице, в сносках, о. Сергей цитирует Беме: ”Бог сделал все вещи из Ничто, и то же самое Ничто есть Он Сам, как в себе живущее наслаждение любви”. (IV, 309, &8) (Стр. 181).¹¹

”Абсолютное в сотворении мира или, лучше сказать, самым актом этого сотворения порождает и Бога. Бог рождается с миром и в мире, ”*incipit religio*”,¹² повторяет о. Сергей, и добавляет еще сильнее, чем это было сказано у Беме: ”Творением из ничего Абсолютное устанавливает как бы два центра: вечный и тварный, в недрах самодовлеющей вечности появляется ”становящееся абсолютное” — второй центр. Рядом со сверхбытийно сущим Абсолютным появляется бытие, в котором Абсолютное обнаруживает себя как Творец, открывается в нем, осуществляется в нем, само приобщается к бытию, и в этом смысле мир есть *становящийся Бог*. Бог есть только в мире и для мира, в безусловном смысле нельзя говорить об Его бытии. Творя мир, Бог тем самым и Себя отвергает в творение, Он сам себя как бы делает творением. Бог истощается в ничто, превращая его в материал для Своего образа и подобия...”¹³

Здесь, как нам показалось, о. Сергей не удержался ”на гребне антиномии” и соскользнул в катафатику несколько чуждую православию. Можно было бы предположить, что ”Свет Невечерний”, будучи одним из ранних трудов о. Сергия, заключает мысли, которых о. Сергей не придерживался позже. Но нет, в книге ”Бог и мир”, получившей *imprimatur* от о. Сергия, Л.А. Зандер подтверждает (тридцать два года спустя после выхода в свет ”Света Невечернего”) эту установку:

”Положение о том, что Бог сотворил мир из Самого Себя, является краеугольным камнем всей системы о. Сергия. Истинность его явствует из того, что оно является единственно возможным, — при условии принятия истины о творении из ничего и о неизменяемости и вечности Бога. Ибо, если ничто означает здесь уклон — не существующее, то ясно, что из того, что не существует, ничего создано и образовано быть не может. Логически, следовательно, остаются две возможности: 1) создание мира из того, что есть (но, кроме Бога, ничего нет), и 2) создание мира из чего-

либо (существующего), но как чего-то совершенно нового — чего не было и что стало быть. Но эта последняя возможность абсолютного творения предполагает изменение в Самом Боге, поскольку оказывается, что содержание (или сущность) мира не принадлежало Богу искони (в вечности), но появилось в тот момент, когда Он его сотворил. Идея абсолютного творения знаменует, таким образом, отрицание вечности Творца (поскольку Бог становится Творцом, только начиная творить), и вовлечение Бога в мировой процесс (поскольку сотворение мира знаменует собою обогащение Самого Бога). Таким образом, после исключения обеих возможностей: о сотворении мира из чего-либо внебожественного или об абсолютном его творении, мы приходим к единственному возможному выводу о том, что Бог сотворил мир из самого Себя, то есть положил в основу мира Свою собственную природу — Премудрость и полноту. Эта таинственная истина истолковывается о. Сергием в том смысле, что ”Бог положил Свой собственный божественный мир (Свою природу — Усию или Софию) не как предвечно сущий, но как становящийся..., что Он срастворил его с ничто, погрузив в становление, как иной образ бытия..., что Он, так сказать, повторил Самого Себя в творении, отразил Себя в небытии”. (”А.Б.”, 149).¹⁴

Окончательный вывод, что Бог творит мир из Своей природы, погружая ее в становление, трудно согласим с принципиальной установкой о. Сергия, декларированной им в следующих словах: ”Я не ”вольный философ”, а ”православный богослов”, и могу только настаивать на церковности моего учения, хотя оно и относится к области доктрины, а не догматов, — богословских мнений, а не принятого уже правила веры”.¹⁵ В трудах о. Сергия множество ”церковного” материала, но все же вывод, о котором речь, все-таки, на наш взгляд, принадлежит именно к ”вольной философии”.

Примечания к главе 8-й:

1. ”Православная Мысль”, №1, 1928, Париж. (Страницы цитат будут помещены в тексте).
2. См. A.D. Sertillanges. ”L'idée de la création et ses retentissements en philosophie”, Paris, 1945.
3. ”Догмат и догматика”, стр. 23.
4. ”Слова и речи...”, М. 1844, стр. 87.
5. ”Свет Невечерний”, стр. 99-100.
6. Там же, стр. 194-195.

7. "Агнец Божий", стр. 157.
8. "Свет Невечерний", стр. 183. Цит. Шеллинг из "Darstellung des philosophischen Empirismus" (A.W., 571); (I, X, 283); (II, III, 284...)
9. Там же, стр. 183-184.
10. Там же, стр. 179.
11. Там же, стр. 181.
12. Там же.
13. Там же, стр. 193.
14. Л.А. Зандер, "Бог и Мир", т.1, стр. 276.
15. "О Софии Премудрости Божией", стр. 26.

Имка-Пресс

САМОЕ ДАВНЕЕ И КРУПНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
РУССКИХ КНИГ ЗАРУБЕЖОМ:

11, rue de la Montagne Ste Geneviève, 75005 Paris
Tél. 43.54.74.46

• БОГОСЛОВИЕ
• ФИЛОСОФИЯ
• ИСТОРИЯ
• ЛИТЕРАТУРА

Выдержки из каталога 1987-1988

БУЛГАКОВ Сергей, прот. (1871-1944)

- ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА митр. Евлогию по поводу определения Архиерейского Собора в Карловцах относительно учения о Софии Премудрости Божией. 1936, 24 стр. 24.-
- ЖИЗНЬ ЗА ГРОБОМ. 2-е изд., 1987, 16 стр. 21.-
В.А. Зандер необыкновенно удачно подобрала ряд текстов о. Сергия Булгакова о смерти. Эта маленькая книжечка "томов премногих тяжелее".
- ПРАВОСЛАВИЕ. (Очерки учения православной Церкви). 1985. (2-е изд.), 406 стр. 100.-
Написанное по заказу французского издательства, это общедоступное введение в Православие остается до сих пор непревзойденным.
- СЛОВА, ПОУЧЕНИЯ, МОЛИТВЫ 1987, 400 стр. 150.-
О. Сергия Булгаков был не только крупным богословом, но и выдающимся проповедником. Впервые собраны все дошедшие до нас слова и проповеди как уже напечатанные (в распроданном сборнике "Радость церковная"), так и неизданные. В основном собрание состоит из проповедей последних четырех лет жизни о. Сергия, когда, лишенный голоса после операции, он уже их не произносил, а раздавал молящимся в виде листочков. (выидет осенью).

Прот. Василий ЗЕНЬКОВСКИЙ (1882-1962)

ДЕЛО ОБ ОБВИНЕНИИ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА В ЕРЕСИ (глава из неизданных воспоминаний)

1.

Еще у Владимира Соловьева было учение о Софии, которое смущало церковные круги. Однако эти круги особой реакции на учение Соловьева не проявляли, не придавая очевидно большого значения учению Соловьева. К сожалению, несколько расплывчатые идеи Вл. Соловьева о Софии нашли большой отзвук среди русских поэтов XX века — и прежде всего у А. Блока, отчасти Вяч. Иванова и др. История этих блужданий, часто имевших весьма двусмысленный характер, еще не написана (см. книгу К.В. Мочульского о Блоке, разные книги Андрея Белого, особенно его воспоминания в книге "Эпопея" и т.д.). Новый характер получило учение Вл. Соловьева у о. Павла Флоренского в его книге, получившей широкую известность, "Столп и Утверждение Истины". Надо тут же отметить, что книга эта была представлена в Московскую Духовную Академию для получения степени магистра, но в тексте, представленном в Академию, не было четырех последних глав. Однако, в новом издании эти главы, в которых как раз и находится учение Флоренского о Софии, были уже напечатаны.

Мне незачем здесь излагать учение Флоренского, которое никогда не подвергалось обсуждению, — я упомянул о Флоренском потому, что с ним связаны построения о. С. Булгакова. Когда у о. Сергия произошел поворот "От марксизма к идеализму" (название одной из его книг), а затем он вернулся в Церковь, он уже имел сложившееся мировоззрение, в котором еще не фигурировало учение о Софии. Но книга Флоренского и особенно личная дружба с о. Флоренским сделали его горячим поклонником идеи Софии.

В его книге "Философия хозяйства" (1911) о. Сергий вводит в свою систему идею Софии, но только как космологический, а не богословский принцип. Но уже в книге "Свет Невечерний" (1917), написанной и опубликованной до принятия о. Сергием священства, он распространяет идею Софии на область богословия и, стремясь придать некую самостоятельность Софии, усваивает ей значение "четвертой ипостаси", чем явно выходит за пределы догмата о св. Троице.

Но очень скоро он отказывается от *этого* истолкования понятия Софии и, не зная, как формулировать близость Софии к св. Троице, именует ее не ипостасью, а "ипостасностью" (т.е. усваивает ей чистую пассивность). Этот труд, написанный в России, был напечатан значительно позже (в сборнике в честь П.Б. Струве в 1924г.). Но и от этого учения о. Сергий постепенно отошел и вернулся к тому учению, которое когда-то развивал Вл. Соловьев. Эта новая теория о. Сергия говорит о Софии как о "сущности" Божества.

Все эти построения о. Сергия вызвали тревогу в различных церковных кругах. Хотя последнее учение о. Сергия уже совершенно не выходит за пределы догматов и дает лишь новое истолкование учения о "сущности" в Боге, но дело в том, что к этому новому учению о. Сергий присоединил прежнюю космологическую идею о Софии, которая оказывалась таким образом двойственной: она — сущность Божественная, но она же и сущность мира. Тень пантеизма (состоящего в отождествлении Бога и мира) вплотную надвинулась на построения о. Сергия.

Среди "карловацких" епископов особенно усердствовал в борьбе против о. Сергия проживавший в Софии епископ Серафим. Он представил архиерейскому Собору в Карловцах большой доклад о "лжеучениях" о. Сергия (этот доклад был им обработан в целую книгу, за которую Архиерейский Собор в Карловцах дал епископу Серафиму степень доктора богословия), на основании чего в октябре 1935г. Архиерейский Собор составил особое "Определение", в котором осудил учение о. Сергия о Софии как ересь.

Несколько ранее митрополит Московский Сергей тоже осудил учение о. Сергия. История этого осуждения несколько иная, книг о. Сергия, выпущенных за границей, митрополит Сергей сам не читал, но В.Н. Лосский (сын проф. Н.О. Лосского), будучи решительным противником доктрины о. Сергия о Софии, но не находя в себе силы или мужества выступить печатно с критикой воззрений о. Сергия, не нашел ничего лучшего, как послать "донесение" об "уклонах" о. Сергия в Москву митр. Сергию, снабдив свое обращение к церковной власти обильными выписками из сочинений о. Сергия. *Это и легло в основу суждений митр. Сергия*, и надо только удивляться, что такой серьезный богослов, как митрополит Сергей нашел возможным издать от имени русской Церкви осуждение учения о. Сергия, зная его только по отдельным цитатам. Я не предполагаю недобросовестности со стороны В.Н. Лосского, который, ревнуя о чистоте православного учения, "нажимал" оче-

видно на митр. Сергия. Если принять во внимание, что о. Сергий никогда не обрабатывал тщательно своих трудов, в силу чего у него постоянно можно встретить противоречия, неясно выраженные определения, если принять во внимание, что выписки из книг о. Сергия, сделанные В.Н. Лосским, были просто как бы *вырванными из контекста* и потому легко допускали неправильное их истолкование, то нельзя не видеть в суждениях митр. Сергия *недопустимо легкомыслия* в отношении к религиозному мыслителю, всю преданность которого православию он лично хорошо знал.

2.

Так или иначе, два высших иерарха (епископы) русской Церкви обвинили о. Сергия в ереси. Обвинение это падало не на одного о. Сергия, но в известном смысле ложилось тяжестью и на весь Богословский Институт в Париже, где о. Сергий преподавал основную дисциплину — догматику. Замечу тут же, чтобы уяснить дальнейшее, что в целом построения о. Сергия *не выходят за пределы так наз. теологуменов*. Под теологуменами понимаются те богословские мнения, которые, *не будучи бесспорно связаны* в диалектике понятий с основными догматами православия, все же не расходятся с ними. Если теологумены при анализе оказываются противоречащими догматам, принятым в православной Церкви, то они тогда могут быть названы уже ересью. Как раз в случае о. Сергия все основные позиции его доктрины *не выходят за пределы* основных догматических истин, принятых Церковью, и это само уже по себе *ни в коем случае не дает права считать их ересью*. Они могут быть неверными (как и лично я думаю), но они могут быть названы ересью лишь в том случае, если будет ясно показана их несоединимость с основными догматами православия.

Надо признать, что епископ Серафим, в своих утверждениях о доктрине о. Сергия, шел более верным путем — он старался показать, что доктрина о. Сергия есть современная форма гностицизма. Так как гностицизм был бесспорно ересью и был осужден еще в ранние века Церковью, то в случае если бы еп. Серафим был прав, утверждая, что доктрина о. Сергия есть гностицизм, признание учения о. Сергия ересью становилось бы неизбежным.

Митрополит Сергей не пошел этим путем, потому что был достаточно богословски образован, чтобы признать решительную невозможность сближения доктрины о. Сергия с гностицизмом.

Митрополит Сергей пошел иным путем — он просто разбирал отдельные суждения о. Сергия и их критиковал. Его критика не могла попасть в цель, так как митр. Сергей просто не знал доктрины о. Сергия в целом; утверждение же епископа Серафима о гностицизме о. Сергия должно быть признано выражением решительного *невежества* еп. Серафима. Еп. Серафим сам не изучил гностицизма, пользовался лишь известным "опровержением" гностицизма у св. Иринея Лионского, и если суждения св. Иринея тонки и глубоки, то они никак не могли быть относимы к о. Сергию. Епископу Серафиму не хватало и знания и понимания гностицизма; о. Сергия действительно можно обвинить во многом, но менее всего в гностицизме.

Здесь не место входить в богословский и философский анализ доктрины о. Сергия, я пишу лишь мемуары о том, что было; поэтому приведенными замечаниями ограничу свои замечания по существу дела и вернусь к изложению событий, связанных с осуждением о. Сергия.

3.

Митрополиту Евлогию была ясна вся необоснованность обвинений о. Сергия в ереси, ему были ясны и посторонние мотивы, лежавшие в основе нападок на о. Сергия: эти нападки шли дальше, они были направлены и на Богословский Институт и на самого митрополита Евлогия. Все же митр. Евлогий не считал возможным "отмалчиваться" и решил создать особую комиссию для составления доклада об учениях о. Сергия — с представлением этого доклада в Епископское Собрание. Во главе комиссии был поставлен протопресвитер о. Иаков Смирнов (настоятель Кафедрального Собора в Париже). В состав комиссии вошли: прот. С. Четвериков (позже, со смертью о. Иакова Смирнова, ставший председателем комиссии), архимандрит Кассиан, А.В. Карташев, я и Б.И. Сове (специалист по Ветхому Завету). В начале в комиссию входил и о.Г. Флоровский, но он принял участие в одном только заседании, после которого перестал посещать комиссию.

Комиссия распределила между докладчиками различные стороны вопроса — Карташев и Сове представили доклады о понятии Софии в Ветхом Завете, епископ Кассиан о Новом Завете, я составил подробный доклад о применимости к учению о. Сергия термина "гностицизм", разобрал также понятие Софии, как "третьего бытия",

стоящего между Богом и миром. В итоге наших работ получилось заключение, что учение о. Сергия — не выходящее за пределы догматов, принятых в Церкви, — является "теологуменом", богословским комментарием к догматам. Как теологумен, с нашей точки зрения трудно приемлемый, он все же не дает основания применить к нему понятие "ереси".

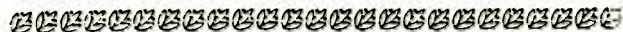
Заключения нашей комиссии были представлены Епископскому Собранию, которое согласилось с нашими заключениями, категорически отвергло обвинение о. Сергия в ереси.

Решением Епископского Собрания был снят вопрос, поднятый митрополитом Сергием и Карловацким Синодом.

К этому считаю целесообразным добавить несколько строк относительно судьбы учения о. Сергия.

У него не было и нет продолжателей его учения; есть только один верный последователь — Л.А. Зандер, написавший большое двухтомное сочинение "Бог и мир. Учение о. Сергия Булгакова". В этой книге, основанной на тщательном изучении всех сочинений о. Сергия, Л.А. Зандер с большим мастерством воспроизводит систему о. Сергия, очень удачно ее гармонизируя, освобождая от мелких и больших противоречий. Есть еще один последователь о. Сергия — В.Н. Ильин, у которого софиологическая установка о. Сергия сказывается нередко в его интересных, часто парадоксальных утверждениях. Но В.Н. Ильин человек не систематического мышления — и у него нет никакой внутренней связанности в его разных построениях. Что же касается других профессоров Богословского Института, то никто из них, при всей любви и уважении к таланту о. Сергия, к его высокому вдохновению, не пошел за ним.

"Теологумен" о. Сергия (всцело проникнутый неприемлемой для христианской мысли концепцией Плотина о "всеединстве") повис — по крайней мере пока — в воздухе.



Le Messager Orthodoxe

91 rue Olivier de Serres, 75015 Paris, France

COLLOQUE P. SERGE BOULGAKOV

NUMÉRO SPÉCIAL (98)
- 5^È 1985 -

SOMMAIRE

A nos lecteurs — N.S.	1
Nikita Struve — <i>Une destinée exemplaire</i>	3
Alexis van Bunnan — <i>Actualité de la christologie du P. Serge Boulgakov</i>	13
Constantin Andronikof — <i>La problématique sophianique</i>	45
Quelques citations de Boulgakov sur la Sophie	57
P. Serge Boulgakov — <i>Le problème central de la sophiologie</i>	83
P. Serge Boulgakov — <i>Du marxisme à la sophiologie</i>	88
Nadine Fuchs — <i>Exposé du livre du P. Serge Boulgakov sur les anges</i>	96
Archiprêtre Nicolas Ozoline — <i>La doctrine boulgakovienne de la « descriptibilité » de Dieu à la lumière de la théologie orthodoxe de l'icône</i>	111
Jean-Claude Roberti — <i>La vision de la mort dans l'œuvre du P. Serge Boulgakov</i>	123
Le P. Serge Boulgakov tel que nous l'avons connu :	
— Protopresbytre Alexis Kniazeff	131
— Archiprêtre Elie Mélia	131
P. Michael Aksionov-Meerson — <i>La doctrine du Grand Sacerdoce du Christ selon le P. Serge Boulgakov</i>	140
P. Louis Bouyer (en anglais) — <i>An introduction to the theme of wisdom and creation in the tradition</i>	149

160 p. — 60 FF + Port. 5 Frs

1958 — 1985
LE MESSAGER ORTHODOXE
 Numéros 1 à 100

Tables complètes

*Avec chronologie succincte et notices biographiques
 des collaborateurs et signataires d'articles*

(Prix : 50 Frs + Port : 5 Frs)

Д. ПОСПЕЛОВСКИЙ

ОТЕЦ АЛЕКСАНДР ШМЕМАН — НОВЫЙ АПОСТОЛ АМЕРИКИ, ПАСТЫРЬ, ЧЕЛОВЕК *

Первый американский православный епископ, бывший протестант, Дмитрий Ройстер, при вступлении на свою первую кафедру в 1969 г., сказал с амвона: "Духовная миссия православной эмиграции в Америке — быть духовными просветителями американского континента. Америка страна языческая, и она еще ждет своего святого Владимира для обращения ее в православие".

К сожалению, эмиграция занята больше сведением своих политических и межюрисдикционных счетов, чем выполнением миссии своей Церкви. Отец Александр Шмеман был тут исключением, одним из тех, кто с самого начала своего пастырства, а особенно пастырства и учительства в Америке, поставил своим долгом православное просвещение Америки, несение в узко-материалистическую кальвинистско-бенгамовскую цивилизацию Америки света Царства Божьего не от мира сего, но в мире сем, воцерковление мира, цивилизация которого совершенно чужда понятию воцерковления.

Во-первых, он пробудил подлинно церковное сознание в самой американской номинально православной среде через создание новых кадров духовенства в Св.-Владимирской духовной академии, которая именно за годы его деканства превратилась из незаметного эмигрантского духовного училища в одну из лучших богословских школ мира, но не только богословских, а в первую очередь пастырских. Педагогической деятельностью, проповедями и лекциями, которые он читал сотнями каждый год по всей Америке, как православным, так и инославным аудиториям, статьями и книгами, личным пастырством отец Александр вывел американское православие из состояния "эмигрантской секты" на путь широкой миссии,

*) 14 декабря 1986 г. Русское Студенческое Христианское Движение устроило в Париже вечер, посвященный памяти о Александра Шмемана, по случаю трехлетия со дня его кончины. Мы печатаем здесь два из четырех выступлений, имевших место на этом вечере: доклад проф. Д. Поспеловского, прочитанный на русском языке, и заключительное слово Н. Струве, в авторском переводе с французского. Помимо этих двух докладчиков выступали также (на французском языке) прот. Алексей Князев и К. Андроников.

очищая его при этом от наносов секулярной американской цивилизации, решительно борясь с подделкой Церкви под внешний мир. Он сделал то, что по-английски называется нанесением на карту: он нанес православие на карту Америки; православие не как этническую восточно-европейскую разновидность американского протестантизма или католичества, а как духовную альтернативу западным конфессиям, пошедшим слишком далеко на компромисс с миром и его меняющимися модами.

Быть может рано еще подводить итоги деятельности и, дай Бог, достижений о. Александра. Но смело можно сказать, что в деле распространения православия о. Александр — новый апостол Америки. Если митрополит Иннокентий был апостолом Аляски, о. Александр сыграл ту же роль в гораздо более трудных условиях Америки нижних 48 штатов.

Противоречия между его миссией и окружающей средой, отдача отцом Александром себя до конца во всем: в служении Церкви в Америке, в служении духовному пробуждению в России чрез радиопередачи, в служении ближнему как пастырь и друг — и отец Александр сгорел. Чтобы понять хотя бы часть трудностей на его пути, нужно себе представить, что такое Америка, ее религиозный мир, православие в Америке и встающие перед ним препятствия.

Я не нахожу другого описания американской цивилизации, как грустная цивилизация победившего материалистического гедонизма-индивидуализма. "Но ведь это неверно, — скажет читатель, побывавший в Америке. — Ведь американская толпа гораздо приветливее европейской. Люди в общественных местах гораздо больше улыбаются". Да, но это правила игры делового мира: всегда казаться оптимистом, добиваться успеха в жизни. Самый большой грех этой гедонистической цивилизации — быть в чем-то неудачником. Посмотрите на редкость честный американский фильм "Нормальная семья" (Ordinary family): семья распадается, один из двух сыновей кончает жизнь самоубийством, но на людях глава семьи — наслаждающийся жизнью и счастливый семьянин. Его жена поддерживает тот же миф. Так называемый американский индивидуализм сводится к полному эмоциональному одиночеству и социальному конформизму, диктующему правила внешнего, общественного поведения, задающему стереотипы и для личной жизни. Несчастливым быть нельзя, неудачником — тем более. А так как эмоциональная сфера не должна выноситься за семейный круг, то завязывание "дружбы" сводится к поискам, нахождению и поддержанию выгодных контактов.

О. Александр говорил, что лекции по пастырскому богословию он начинает с внушения американским первокурсникам понятий *бескорыстной* дружбы: относиться к человеку как к самоцели, а не как к средству для достижения собственных целей. С этого о. Александр начинал приобщение будущих православных пастырей к принципам христианского общежития, к этике православия, где так принято и поплакать вместе и вместе порадоваться — этике, совершенно чуждой культуре, которая слишком часто считает лучшими качествами человека амбициозность, самоуверенность и агрессивность. Не соответствует эта культура культурам и быту славян, греков, да и вообще народов, выросших в православии, да и, в меньшей степени, католичеству восточной и южной Европы. Отсюда некая этнически-конфессиональная шизофрения в Америке, выражающаяся в двух параллельных течениях: стремление стать "белым", т.е. поддаться под "американского американца" (в принципе, кальвиниста), часто связанное с уходом из православия, присоединением к каким-нибудь унитариям, или другим модным сектам, а то и к масонству, с одной стороны, и уход в религиозно-этническое гетто, с другой стороны. Часто оба процесса совместимы: в деловом мире, во внешней жизни некий Попандупуло превращается в мистера Поупа, а Войтович в Уайта, вступает в масонскую ложу, с неким презрением посматривает на свое больно уж восточное православие. Но в личной жизни он хочет вырваться из этого, где-то чуждого и скучного ему, кальвино-бентамовского конформизма. Он номинально остается прихожанином своей православной церкви, даже щедро жертвует на нее до тех пор, пока сестричество там жарит сувляки или пирожки, а в пятницу или субботу вечером (зависит от вероисповедной строгости пастыря данного прихода) в церковном зале можно поплясать хоро или гопака. Ну и, конечно, нужно сходить в эту диковатую, но красивую церковь на Пасху, отпеть скончавшегося родственника, обвенчать сына или дочь. Такому прихожанину необходимо, чтобы служба шла на славянском или греческом языке, хотя он не понимает ни того, ни другого. Но в то же время ему надо, скажем, на свадьбу дочери привести в церковь своих "белых" коллег. Поэтому он добивается, чтобы в церкви играл орган, стояли скамейки, службы были бы покороче; чтобы американскому коллеге представить православие всего лишь как просто греческую или русскую версию протестантской церкви. Поэтому главной характеристикой православия в глазах нашего преуспевающего мистера

Уайта-Войтовича, а по мере упрощения и "оксиданализации" православного богослужения и церковно-бытовой практики (свадьбы и балы по субботам, несоблюдение постов, сохранение богослужений лишь по воскресеньям) и в глазах американской православной массы основной отличительной чертой православия от протестантизма становится язык. Хорошо, если бы сама этнически-конфессиональная группа говорила на этом языке. Но, как правило, языками своих предков этнические группы в Америке не пользуются. Поэтому язык богослужения для такой группы становится мертвым языком, а через это и богослужение становится неким мертвым ритуалом, нужным скорее в качестве некоего фетиша-тотема.

В качестве наглядного примера такого вырождения вспоминается один большой, красивый храм в Нью-Йорке. В момент, когда задернулась завеса Царских врат, прихожане, явно до того молившиеся или во всяком случае стоявшие серьезно, сосредоточенно, тут расселись по скамьям и стульям и начали вести оживленные беседы на самые разнообразные житейские темы. Евхаристия для них была "антрактом". Как только Царские врата снова открылись, все поднялись и смолкли, возвращаясь к участию в ритуале на непонятном языке. Именно чтобы избежать такого отношения к самому мистическому и главному моменту литургии, чтобы вся церковь — сначала внешне, наглядно, а потом и внутренне, регулярным, еженедельным причащением — участвовала в Евхаристии, о. Александр и духовенство, выходящее из стен Владимирской академии, совершает Евхаристию при открытых Царских вратах. Это лишь один из примеров тех трудностей, которые лежат на пути возрождения православия в Америке, которому о. Александр отдал последние 32 года своей жизни.

При этом о. Александр никогда не забывал Россию, глубоко любил ее, ее литературу, поэзию. Но Церковь была для него выше всех этих привязанностей. Вернее, он видел культуру как производное от Церкви, от культа. Самыми популярными его лекциями во Владимирской академии были лекции по православию в русской культуре, собственно православие через творчество русских писателей и поэтов. Эти лекции читались по вечерам, и на них приходили сотни жителей соседних городов (прежде всего Нью-Йорка), помимо студентов. Культура, как я понимаю, была для него той средой, через которую учение и ценностные понятия Церкви входили в повседневный обиход, быт, этику людей и обществ,

воцерковляя последние. Он не раз говорил, что если в средневековье несомненным носителем православия была Византийская культура, русская культура пришла ей на смену в XIX в., и, следовательно, православный апостолат в мире XX века выполняет русское православие, так, как в средние века его выполняло православие византийское. В этом смысле православное миссионерство его в Америке было неразрывно и с его служением России, русской культуре, возрождению России; но даже и вне России — в несении православия в Америку через русскую культуру. Никогда не забуду, как года за два до его смерти, будучи страшно занят, отец Александр проявил трогательнейшую заботу обо мне, когда я был на одной с ним конференции. Меня глубоко смущало такое трогательное внимание крайне занятого и переутомленного человека. Отец Александр меня оборвал: "Митя, ведь мы с вами одной России служим!"

Это говорил человек, который, быть может, больше, чем кто-либо другой, сделал для внедрения английского богослужебного языка в православных церквях Америки. И дело ведь не только в языке. Он понимал, что американский православный священник, чтобы быть в состоянии нести миссию православия в Америке, должен чувствовать себя дома в Америке, а не временным эмигрантом (хотя бы и в третьем поколении — это психологически возможно и характерно, например, для карловацкого или автокефально-украинского духовенства в Америке). Так вот, при всей своей русскости, о. Александр искренне любил Америку некоей любовью-жалостью и добивался всем духом Владимирской академии того, чтобы его воспитанники становились прежде всего православными американцами, но обогащенными русской духовной культурой как средством восприятия православия и пересадки его на американскую почву.

В этом смысле его, а с ним и почти всю профессуру Св. Владимирской академии, прежде всего о. Иоанна Мейендорфа и покойных о. Георгия Флоровского и Сергея Сергеевича Верховского, можно сравнить со св. Кириллом и Мефодием, которые, неся в то время греческое православие в славянские страны на славянском языке, не пытались превращать моравов или македонцев в греков, а создавали на греческой базе местное славянское православие. Не думаю, чтобы при этом Кирилл и Мефодий не были греческими патриотами. Все это следует сказать, ибо до сегодняшнего дня дело о. Александра и вообще ведущих сил православной Церкви в

Америке вызывает массу непонимания и кривотолков, прежде всего (но не только) в среде русской эмиграции. Одни его обвиняют в предательстве России, в том, что о. Александр рассылает своих агентов-священников по приходам, чтобы разрушать там русский дух. Другие его обвиняют в великодержавном российском шовинизме, который под личиной православия хочет русифицировать украинцев, греков, арабов и даже чистокровных американцев. Наконец, третьи обвиняют его в том, что в акте принятия автокефалии из рук Московского патриарха Алексия он продал американское православие КГБ.

"Нет пророка в своем отечестве" — как необыкновенный, большой человек, о. Александр был непонятен среднему обывателю; его видение Церкви, его понятие служения не вмещались в суженные горизонты упрощенного политиканства, которым так заражена эмиграция. Но путь мирского служения своей стране был тоже понятен о. Александру, не осуждался им. Вспоминается собственная юность, середина 50-х гг., когда пишущий эти строки, 20-22-летний юнец, захваченный богословско-популяризаторским красноречием приезжавшего в Монреаль (Канада) с докладами 34-летнего о. Александра, колебался в отношении выбора собственного будущего после окончания канадского университета. С одной стороны, хотелось продолжать свое образование под крылышком о. Александра; с другой стороны, примитивное юное мышление подсказывало, что уход в Церковь может быть "эскапизмом" в момент, когда в России "вот-вот произойдет революция" (1956-й год: десталинизация, революция в Венгрии), и как же — я останусь в стороне? С таким раздвоенным мышлением я отправился в Нью-Йорк к о. Александру. Ввалился в его скромненькую квартирку в обеденное время, без предупреждения, и выпалил: "Приехал просить вашего благословения на переезд в Европу для политической борьбы за Россию!" Где-то в душе я надеялся, что он начнет меня отговаривать, переубедит. Но о. Александр только спросил: "Вы приехали за советом или чтобы сообщить о принятом решении?" Покрывив душой, я ответил, что решение уже принято. Тогда о. Александр дал мне свое благословение и отпустил с миром.

После этого впервые мы снова встретились лишь через 15 лет, в часовне Св. Владимирской академии, переполненной в Вербное воскресенье. И тут меня поразило, что, когда я подошел к кресту, о. Александр меня узнал, назвал уменьшительным именем, будто

мы только вчера расстались. Тайна такого поразительного узнавания мне открылась лишь на погребении его, в надгробном слове профессора Веселина Кесича, который дал несколько замечательных характеристик покойного.

Он охарактеризовал о. Александра как человека, который всю жизнь учил людей вокруг себя, как жить, никогда не поучая, никогда не сравнивая и никогда не навязывая своих позиций. Вначале он поражал своим юмором, который, казалось, был неуместен в лекциях об исповеди, о посте, о Евхаристии. Только позднее стало понятно, что источник и основание такого вольного обращения в том, что о. Александр уже здесь жил в мире Божественной свободы. Он никогда не сравнивал людей, не говорил одному о подражании другому, ибо каждый человек для о. Александра был совершенно уникальной и неповторимой ценностью и личностью. Он не навязывал свои мнения и выбор другим, т.к. жил в свободе и уважал свободу каждого.

И тут мне вспомнились слова о. Александра, когда я спросил его в 1972 году, почему он не отговорил меня от тогдашнего выбора 15 лет назад. О. Александр ответил: "Ведь вы тогда сказали, что пришли не за советом, а с принятым решением". (Он и эту деталь запомнил, хотя виделись мы с ним всего раз пять до той "роковой" встречи, а затем не виделись полтора десятка лет). И мне кажется, что Кесич помог мне разгадать, почему все это о. Александр мог помнить и даже лица узнавать при таких необычных обстоятельствах: ведь каждый случай, каждый человек был для него единственным, неповторимым. Думаю, что с таким грузом памяти (а следовательно и эмоциональных восприятий, которые при таком глубинно-ответственном подходе не улечиваются, а сидят в совести и памяти) жить нелегко. И это тоже могло быть источником преждевременного сторания человека.

Не отговорил он меня от выбора, сделанного в 1957 году, также и потому, что, как он скажет года за два до своей кончины: "Мы с вами одной России служим!" И тут, казалось бы, контрастом являются слова его, сказанные А.И. Солженищину, когда он пытался понять отношение о. Александра к России.

Отец Александр — как он мне это рассказывал — сказал Солженищину: "Разница между вашим и моим отношением к России в том, что если, не дай Бог, Россия завтра исчезнет с лица земли, хотя для нас обоих это будет страшной трагедией, но мое служение православию от этого не изменится". По его словам, Александру

Исаичу эти слова о. Александра было трудно понять. Ту же мысль, но в другом контексте, высказал когда-то тоже ныне покойный митрополит Ленинградский Никодим. Разговаривая об отношении Церкви и советской власти и вообще о проблеме Церкви в атеистическом государстве, митр. Никодим сказал: "Хорошо это или плохо, но Богу было угодно, чтобы я, мы, явились пастырями Его Церкви именно сейчас и в Советском Союзе. Следовательно, мы должны служить Церкви в этих реальных условиях, в этой стране, при этой политической системе, а не заниматься мечтами о других условиях или воображать, что мы вне этой реальности". И дальше, развивая эту тему, митрополит Никодим и многие другие духовные лица Московской патриархии, с которыми мне приходилось беседовать, говорили, что не понимают, почему эмигрантское русское духовенство в условиях свободы создает вокруг себя искусственно железный занавес, вместо того, чтобы нести свет Православия в западный мир. Бог судил православной русской эмиграции оказаться в инославном западном мире; следовательно долг этой эмиграции нести свою миссию духовную там, где она оказалась, распространять православие в тех условиях и на тех языках, в которых, на которых и среди которых она оказалась.

Именно так понимал отец Александр свою миссию православного священника и богослова в Америке. Как мы уже сказали, он отлично понимал, что язык здесь только очень важный инструмент передачи сути православия англоязычным потомкам православных иммигрантов. Но одного языка не достаточно, чтобы православный американец чувствовал бы себя полноценным американцем не только в рабочие часы, но и в своем духовном доме — в Церкви. Для этого Церковь должна стать местной, поместной, американской. Американец не будет воспринимать свою Церковь как коренную, равноправную всяким баптистам, пресвитерианцам, епископалам, пока к православию обязательно прибавляется прилагательное "греческое", "румынское", "русское", и пока главенство каждой из этих юрисдикций находится где-то в восточной Европе или на Ближнем Востоке, или, еще хуже, провозглашает себя "церковью политической эмиграции, временно пребывающей за рубежом".

Поэтому о. Александр добивался всеми силами создания поместной американской православной автокефалии. Он твердо верил в экуменичность православия, в его единство во многообразии, в то, что православное церковное сознание стоит выше право-

славного *национального* сознания и что в Америке национальные традиции, завезенные эмигрантами из разных православных стран, сольются вместе и в конце концов создадут американскую православную традицию, но ни в коем случае не за счет упрощения православного богословия и православной богослужебной практики. Т.е. его видение православия в Америке было полной противоположностью тех геттообразных формирований, о которых мы говорили выше. При всей своей русскости, о. Александр показывал пример экуменизма во всем и прежде всего в том, что вначале он надеялся убедить греческую Константинопольскую патриархию начать соответствовать своему названию, т.е. экуменизму. Он ездил в Константинополь уговаривать патриарха Афинагора дать автокефалию своей американской греческой архиепископии. Тогда русская митрополия, как до автокефалии называлась Православная Церковь в Америке, присоединится к грекам, подчинится архиепископу Яковосу. В единстве эти две самые крупные архиепископии, имея за собой моральный авторитет одобрения вселенского патриарха, привлекли бы и все остальные или почти все юрисдикции Америки. Так в очень быстрые сроки родилась бы всеми признаваемая поместная Церковь Америки, которая могла бы стать и новой патриархией, и удалось бы избежать тех политических сложностей, подозрений, которые вызовет получение автокефалии православной Церковью в Америке из рук Московского патриарха.

Но патриарх Афинагор, очень ласково и гостеприимно принявший о. Александра, услышав это предложение, вскочил с места, стукнул посохом о пол и провозгласил в волнении: "Никогда я не отпущу свою греческую Церковь в Америке. Не дам ей автокефалии. Вы русские, вы должны обращаться к Московской Патриархии. Только русская Церковь может решить ваши проблемы".

Так возобновляются переговоры между русской православной митрополией в Америке и Московской патриархией по вопросу о каноническом предоставлении автокефалии будущему американскому православию. Тут следует сделать несколько отступлений, поясняя, во-первых, каноническую сторону, а во-вторых, реальную необходимость решения этого вопроса. Русская митрополия — наследница миссии русской православной Церкви на Аляске — канонически повисла в воздухе в 1931 году после того, как митрополит Сергей Московский лишил митр. Платона звания главы русской митрополии в Америке за отказ митр. Платона собрать под-

писи своего духовенства под присягой лояльности советской власти. С этого момента русско-американская Церковь объявляет себя временно автономной до момента упорядочения отношений с Москвой с целью канонического получения от матери-Церкви автономии или автокефалии. Не буду входить в подробности дальнейших колебаний на этом пути, в том числе временного подчинения Карловацкому синоду наследником Платона, митрополитом Феофилом, единоличным решением, при неодобрении этого акта подавляющим большинством американских мирян и духовенства. Важным звеном дальнейшего развития было вступление русско-американской Церкви в переговоры с Московской патриархией в 1945 г., как только стала возможной физическая связь с возрожденной патриархией, что было ошибочно принято в Америке за признак восстановления свободной православной Церкви в России. Эти переговоры не увенчались успехом, т.к. Москва требовала полного возвращения митрополии в состав Московской патриархии, а американцы соглашались лишь на статус широкой автономии с выбором митрополита американцами, а не Москвой. При возобновлении переговоров в 1960-х гг., инициаторами и главными участниками которых были оо. Александр Шмеман, Иоанн Мейендорф и, отчасти, о. Кирилл Фотиев, условием митрополии с самого начала было неподчинение Москве и предоставление Москвой канонической и полной автокефалии, т.е. независимости митрополии под названием Православной Церкви в Америке, т.е., чтобы положение русско-американской Церкви *де-факто* получило статус *де-юре*. Богу было угодно, чтобы в это время главой отдела внешних церковных сношений Московской патриархии, т.е. возглавителем переговоров с московской стороны был уже упомянутый митрополит Никодим, большой сторонник поместности и апостолата православного рассеяния, к тому же имевший значительный вес в СССР не только в церковных, но и правительственных кругах. Преодолевая большое сопротивление и советских правительственных кругов, и консервативных элементов в Московской патриархии, и особенно духовенства Московского экзархата в Америке, митрополит Никодим добился соглашения Патриаршего Синода на условия автокефалии, выставленные американцами. И вот в 1970 г., провиденциально последним актом, подписанным покойным патриархом Алексием за сутки до кончины, был томос о предоставлении автокефалии Православной церкви в Америке, по которому, в частности, Московская патриархия обязывалась

предоставлять право своим приходам в Америке перехода в Православную Церковь в Америке и только в нее, не принимать приходов-перебежчиков из Православной Церкви в Америке и ликвидировать свой экзархат в Северной Америке. Никаких ограничений на американскую автокефалию не возлагалось, ни церковных, ни политических. Иными словами, Православная Церковь в Америке имеет столько же прав критиковать политическое поведение Московской патриархии, сколь любая другая свободная церковная или общественная организация в мире, чем она и пользуется весьма широко. Так что все злобные нападки на отца Александра Шмемана, особенно со стороны карловчан, доходившие до того, что его обвиняли якобы в получении взятки золотом от Москвы, в продаже Церкви КГБ и пр., не только не имели под собой никаких оснований, но опирались на полную экклезиологическую безграмотность.

Вступая в переговоры с Московской патриархией, о. Александр, как и его коллеги, исходил из следующих канонических посылок:

1. Историческая практика православия знает две формы автокефалии, узаконенных церковным сознанием: а) предоставление автокефалии Вселенской патриархией, — поэтому его первым выбором было обращение к Константинопольскому патриарху предоставить автокефалию грекам в Америке; б) предоставление автокефалии матери-Церковью. Очевидно на этой же позиции первоначально стоял и патриарх Афинагор, сказав о. Александру: "Обращайтесь к Москве. Только Московская патриархия может решить ваши проблемы". Как известно, американское православие начинается с создания русской православной Церковью миссии для туземцев на Аляске в конце XVIII в. А уже в 1906 г. патриарх Тихон, в то время архиепископ Аляскинский и всея Америки, в своем докладе петербургскому Синоду настаивал на том, что пора американской епархии предоставить автокефалию или автономию под именем Православной Церкви в Америке, которая уже к тому времени была многонациональной.

2. О. Александр Шмеман исходил из того, что Русская Православная Церковь есть законная преемница петербургского Синода через Собор 1917-18 гг., но при этом политически она не свободна, а ее руководящий епископат грешит лживыми заявлениями в пользу богоборческой власти. За эти грехи, как и каждый из нас, московские епископы ответят Господу Богу. Следовательно, разговаривать, вести переговоры с московскими братьями-епископами

скопами можно и должно как с каноническими представителями Матери-Церкви. Но любая форма подчинения им или зависимости от них невозможна из-за их несвободы. Признавая их архиереями, мы этим самым совсем не признаем их политического поведения и вправе осуждать и разоблачать явно лживые заявления; что о. Александр и докажет своей последующей резкой реакцией в печати на лживое заявление патриарха Пимена в Женеве в 1973 г.:

“Заявление патриарха в Женеве о том, что в СССР нет ни бедных, ни богатых, ни привилегированных, ни гонимых... превосходит ту меру неправды, после которой молчание становится предательством. Это заявление сделано в момент, когда накатила новая волна гонений на инакомыслящих, на все проявления веры, духа и свободы”.

Это лишь одно из самых ярких и лаконичных по форме заявлений о. Александра против советской лжи, да и лжи вообще, исходящая она из уст мирян или духовенства. Вообще дипломатичанье, хитрость, маневры были не в характере о. Александра. Он всегда говорил то, что думал, и этим нередко вызывал недоумение читателя, особенно из среды русской политической эмиграции карловацкого направления: “А интересно, что Шмеман хотел этим сказать, какой тут ход конем?” — говорил мне однажды такой деятель, прочитав очередное резкое выступление в печати о. Александра; и, вероятно, посчитал меня за крайне наивного человека, когда я ответил: “Он имел в виду то, что сказал в своей статье, больше ничего. Ход конем чужд отцу Александру”.

И вот у слушателя тут может возникнуть ряд вопросов. Например: ведь автокефалия американская как будто пока не удалась? Ведь тот же патриарх Афинагор, совершив поворот на 180°, обрушился на Православную Церковь в Америке за принятие автокефалии от Московской патриархии, оказавшись в одном лагере с карловчанами, хотя и по другим причинам. Он “забыл”, что отсылал о. Шмемана к Московской патриархии, и заявил, что только он, патриарх Вселенский, вправе предоставлять автокефалии. Он даже требовал, чтобы греческая архиепископия прервала литургическое общение с Православной Церковью в Америке, хотя в первой же пресс-конференции, данной о. Александром американской печати по получении автокефалии, о. Александр сказал, что, если греческая архиепископия присоединится к автокефалии, главой совместной Церкви в Америке станет архиепископ Яковос.

На это Яковос, позвонив о. Александру, поблагодарил его за честь. Отец Александр ответил: “Тут не честь, а простая арифметика: вас больше, чем нас, следовательно, вы получили бы большинство голосов на любых выборах”.

К чести греческой архиепископии надо сказать, что, под давлением проамериканской части своего духовенства, архиепископ Яковос положил распоряжение патриарха Афинагора под сукно, и литургическое общение между этими двумя самыми большими православными юрисдикциями Америки не было прекращено.

Но продолжим воображаемые вопросы слушателя. Он может спросить: так что же автокефалия дала? Присоединение к ней болгарской эмигрантской Церкви в 12 приходов, албанской — в 13 приходов и переход в православие с присоединением к Православной Церкви в Америке мексиканской старокатолической епархии примерно в 15 приходов и миссионерских точек? Но из-за политических страстей, связанных с автокефалией, полученной из Москвы, Православная Церковь в Америке потеряла ряд членов из русской политической эмиграции и несколько чисто русских приходов, косвенно укрепив позиции карловчан как Церкви политической эмиграции. Стоила ли игра свеч?

Я думаю, что отец Александр ответил бы на этот вопрос так: если это игра, то она действительно не стоила свеч. Но речь идет не об игре, а о восстановлении церковного сознания там, где оно затмилось ложными языческими приоритетами — с одной стороны, идолом этноцентризма и атомизации Церкви по племенным признакам, с другой, идолом политики, с превращением Церкви в некий аппендикс политических партий. Да, на сегодняшний день в Православной Церкви в Америке находится не более 20-25% православного населения Америки. Но, в отличие от прихожан греческих, карловацких, сербских, украинских, арабских приходов, прихожане Православной Церкви в Америке сознают, что это их *местная* Церковь, что эта Церковь объединяет людей по признаку веры в Бога, а не по признаку их национального происхождения, и что американец, желающий перейти в православие, больше не должен для этого становиться румыном, русским или греком. И неспроста поэтому глава третьей по размеру православной юрисдикции в Америке, митрополит Филипп, экзарх Антиохийского патриарха, торжественно заявил над гробом отца Александра: “Целью всей твоей жизни было воссоединение всех православных юрисдикций

в единую Православную Церковь Америки. Ты не успел это завершить. Но я обязуюсь продолжить твоё дело”.

Вторым, не менее важным, чем Американская автокефалия, и связанным с нею достижением отца Александра является литургическое обновление, где центром всей церковной жизни поставлена Евхаристия и восстанавливается богослужебная полнота. Естественно, если этнические традиции перестают быть центром церковной жизни, как это произошло с автокефалией, то центром, смыслом существования Церкви становится “только” Церковь и её мистическая литургийно-евхаристическая суть. На этом возвращены, воспитаны несколько сот священников-учеников Владимирской академии, и, за редкими исключениями, они этому служат. Даже если многие из них состоят ещё в этнических юрисдикциях, приоритеты они расставляют правильно и служат духовной, а не этно-политической сути Церкви. Итак, великий вклад о. Александра в американское православие в том, что “американизация по шмемановски” совершенно противоположна той американизации, которой Церковь подвергалась в этнических юрисдикциях, о чём мы говорили в начале доклада. Если там сохранялся “старый” и почти никому непонятный язык, пирожки и сувляки, то американизировалось и сокращалось безграмотно богослужение. В американском православии т.ск. Шмемановской школы вводится живой, всем понятный язык, но возрождается полнота и подлинность православного богослужения, православного богословия, евхаристической жизни.

Процесс этот нелегкий. Он противоречит всему американскому образу жизни, американским религиозным традициям “кнопочного спасения”, по меткому выражению о. Александра: нажмешь на кнопку, и уже спасен. Отец Александр, в противоположность американским “харизматическим” проповедникам, учение которых сводится к тому, что веруя жить легче, стоит только помолиться и все твои желания исполняются, в деловом мире тебе обеспечен успех и в личной жизни тоже... В отличие от этого, отец Александр в своих лекциях, докладах, статьях постоянно предупреждал: христианином быть нелегко, христианство — это путь креста для каждого. Мир, созданный Богом, прекрасен, но его надо вырывать из лап дьявола, очерковлять, преображать, — а это нелегко.

И тем не менее отца Александра слушали; он несомненно был одним из самых популярных лекторов и проповедников на северо-

американском континенте, и не только у православных. Он привел многих и многих американцев в православие, не идя ни на какие компромиссы. Благословение Божие не в том, чтобы вся православная Америка пошла за о. Александром, а в том удивительном факте, что, несмотря на полную противоположность православия американской цивилизации, оно не только в ней не угасло, но духовно обновляется, обретает церковную полноту. И в это вложил отец Александр всю свою американскую жизнь, последние 32 года своей жизни.

Памятью об отце Александре, новом апостоле Америки, его примером и печатным наследием живет и крепится православие нашего времени; и не только в Америке, но и в России, куда доходило его слово по радио, и в Японии, Африке, Финляндии, где трудятся на ниве церковной его ученики и читаются в переводах его книги.

Н. СТРУВЕ

СЛОВО ОБ О. АЛЕКСАНДРЕ

Поскольку мое слово заключительное, я позволю себе отклониться от темы, которая была мне предложена (“О. Александр и Россия”), особенно потому, что она была уже затронута в прекрасном докладе Д. Поспеловского.

Разумеется, о. Александр был всецело русским по крови, по воспитанию, по школьным и университетским годам. Православие он получил в его русском преломлении, правда расширенном до универсальности в парижской богословской школе. Но здесь, на земле, точнее было бы сказать, что у о. Александра было три родины: Россия, которую он никогда своими глазами не видел (хотя и родился по близости, в Эстонии) и которую он в последние годы упорно отказывался посетить, так как знал, что его поездка, именно как человека русской культуры, будет иметь нежелательное политическое значение, как бы сдачи перед советской властью. Но, наравне с Россией, меньше или больше, не нам судить, он любил Францию, где провел отрочество и молодость, где женился, где

родились все трое его детей. Любимым городом на земле был для него Париж: он здесь чувствовал себя дома, парижский воздух был ему необходим, в нем он вдыхал полуторатысячелетнюю западную культуру, заложенную античным миром и христианством. Французскую литературу он знал не хуже русской, но иначе: в русской он знал и любил классиков от Пушкина до Солженицына, а поэзию вплоть до Ходасевича, Ахматовой и Мандельштама. Во французской его привлекали писатели первой половины XX-го века — Пруст, Мориак, Жюльен Грин, Поль Леото и др. — их романы или многотомные дневники он читал все без исключения. Стоило взглянуть на книжные полки о. Александра, чтобы сразу понять, какое место в эстетическо-умственной жизни его занимала французская литература. Но по гражданству и по своей деятельности он принадлежал Соединенным Штатам Америки: здесь он применил свой апостольский дар. Америку он полюбил глубоко, по-настоящему, часто ее защищал от всех упрощенных критик по ее адресу, и я не уверен, что он согласился бы с глобальным осуждением американского общества, прозвучавшим в докладе Д. Поспеловского. Более того, через дочерей своих и внуков, о. Александр с Америкой сроднился.

Три земные родины, последовательно появившиеся, но прекрасно уживавшиеся между собой. Правда, иной раз, от американского антиинтеллектуализма и провинциальности, он чувствовал необходимость окунуться в парижскую атмосферу, побродить по Парижу, перелистать все новинки в любимых книжных магазинах Латинского квартала, забежать в лавчонку, где некогда издавал и продавал свои "Тетради" Шарль Пэги, пообедать в ресторане, где соседом мог оказаться Жан-Поль Сартр или какой-нибудь именитый профессор из Коллеж де Франс...

Правда, если Америка давала простор деятельности, если нежная Франция утешала, ласкала, давала роздых, Россия стояла как неизживаемая больная тема, как вечная забота: что с ней? куда она идет? жива ли она? К русской теме он относился со свойственной ему зречностью, без сентиментальности, без безрассудных увлечений, без ложных надежд.

Все три родины мирно сосуществовали в его сердце, потому что на самом деле его единственной родиной, как и у всех христиан, было Царствие Божие, у которого нет географического центра, которое вечно в ожидании и вечно наступает в том особом месте и времени, которое называется Церковью. Истинной родиной отца

Александра была Церковь и Царствие не от мира сего. Как часто любил он повторять изречение, найденное им у Жюльена Грина: *"tout est ailleurs"*.

Ибо прежде всего и больше всего о. Александр был человеком веры. Это утверждение может показаться банальным, чуть ли не трюизмом. Как это богослову, священнику не быть человеком веры? Но вера бывает разных оттенков и разных степеней. Одним вера дается с трудом, она проходит через "горнило сомнений", прерывиста, драматична. "Двадцать четыре часа сомнений ради одной минуты уверенности", — говорил французский католический писатель Бернанос. Насколько нам известно, вера о. Александра была противоположного свойства: это была вера-уверенность, спокойная, полная, твердая. Всю свою жизнь о. Александр исповедовал незыблемую веру в православие, довольно точное выражение которой я нашел в одном из его писем ко мне:

"... я все более и более убеждаюсь, что только православие, как истина о Боге, о человеке, о мире, как общее видение космоса, истории, эсхатологии и культуры, можно сегодня противопоставить разложению и умиранию мира, созданного христианством, но от которого он в безумии своем отказался. Но чтобы это противопоставление было действенным, надо, чтобы православие снова стало Божественной простотой, Благой вестью в чистом виде, радостью, миром и правдой в Духе Святом".

Вера-уверенность о. Александра была верой действующей, как у Авраама, в ответ на призыв свыше, идущей вперед, и непрестанно обновляющейся. Ему была чужда ностальгия о прошлом, взгляд назад Лотовой жены, всякие реставрации, будь они к Византии или к Московскому царству, от которых неизбежно каменеешь. Не смотреть назад, не довольствоваться достоянием прошлого, а всем существом стремиться вперед, к Царствию, и, уже в свете Царствия, рассматривать и прошлое, и настоящее, все всегда возводя к главному, к единому на потребу.

С ничем не поколебимой верой о. Александр соединял острое чувство свободы. Всю свою жизнь он боролся с историческими наслоениями, искажившими литургическую жизнь, с рабелепной косностью и омертвлением. Многие из нас, здесь присутствующие, еще помнят его лекцию на тему "Авторитет и свобода", прочитанную на весеннем съезде РСХД в 1971 г. С каким вдохновением, с какой убежденностью он говорил об очищающем ветре Святого Духа!..

Всю свою жизнь о. Александр боролся со всеми "редукциями" Благой вести, сводящими таинства к частному потреблению для духовного комфорта (помнится, как он обличал "духовные шезлонги"), или ограничивающими христианство какими-то определенными историческими эпохами ("отцами церкви" византийской империи, пресловутым неопатристическим синтезом, так никогда и не осуществившимся) или духовными течениями, как например "умная молитва" или филокалия, в которых он видел, для рядового верующего, некую утопию, уход от реальности в призрачную заоблачность.

Разумеется, он не отрицал значение отцов Церкви, красоты русской святости, необходимость подлинного монашества — этого признака Церкви, как он говорил; но он хотел, чтобы поняли, что христианство всегда по ту сторону всех своих, даже самых совершенных, проявлений и воплощений, всегда впереди, в эсхатологическом напряжении всей Церкви к чаемому, грядущему, пока лишь таинственно явленному Царствию.

"Евхаристия" — книга всей жизни, всего его литургического и пастырского опыта — недаром он закончил ее уже слабеющей рукой за шесть недель до смерти, — имеет прежде всего целью восстановить подлинный лик литургии, слишком часто замутненный непониманием и ошибочным подходом. О. Александр совершил по отношению к литургии то, что реставраторы делают по отношению к иконам: очищают от наслоений веков, от копоти времени и слишком сакрального к ней подхода. Но не в меньшей мере "Евхаристия", если взглянуть в нее пристальнее, книга о вере. Евхаристию можно (и должно) служить исправно, все присутствующие могут (и должны) в ней полностью участвовать, но еще ничего не изменится по-настоящему, если жизнь христианина не станет сама "евхаристией", т.е. одновременно жертвой себя другим и Богу, и постоянным благодарением за дар жизни, идущей от Отца, за дар спасения, осуществленного Сыном, за дар радости, предоставленной Духом Святым.

Разумеется, такое светлое видение христианства и Церкви не могло не столкнуться с инерцией и косностью, вечно возобновляющимися. О. Александр вложил всего себя, чтобы вывести провинциальную Церковь в Америке, еще недавно испытывавшую влияние униячества, на широкий путь вселенского православия. В значительной мере ему и его сотрудникам это удалось. Но в последние годы жизни, не довольствуясь тем, что было достигнуто, отец

Александр скорбел о той посредственности, в которую склонна впадать Церковь в лице ее представителей; скорбел и о тех новых "узах", которые Церковь на себя накладывала, теряя динамику, жизнь, творческие порывы. Когда-то Бернанос написал: "Страдать за Церковь — это еще пустяки, вот страдать от Церкви — это что-нибудь да значит". Именно в последние годы о. Александру пришлось, несмотря на успех его проповеди и деятельности, пострадать и от Церкви, от разных мелких интриг, но, минуя их, и просто от того расстояния, которое образовалось между его "видением" и повседневной реальностью. Страдание это сыграло вероятно свою роль в появлении роковой болезни, которую, не лишне напомнить, о. Александр перенес с поразительным спокойствием и даже радостью.

"В былые времена, — так заканчивал очерк о Хомякове Ю. Самарин, — тех, кто сослуживал православному миру такую службу, как сослужил ему Хомяков, кому давалось, логическим уяснением той или другой стороны церковного учения, одержать для Церкви над тем или другим заблуждением решительную победу, тех называли учителями Церкви...

Как! Хомяков, живший в Москве, на Собачьей площадке, наш общий знакомый, ходивший в зипуне и ермолке; этот забавный и остроумный собеседник, над которым мы так шутили и с которым так много спорили и т.д. (далее следует ряд подробностей о Хомякове), этот отставной штаб-ротмистр; Алексей Степанович Хомяков — учитель Церкви? — Он самый".

Мы с полным правом можем перефразировать эти слова Самарина и переадресовать их к о. Александру.

Многие из здесь присутствующих знали о. Александра, одни — хорошо, другие поверхностно; многие помнят о. Александра — остроумного собеседника, охотно шутившего, иногда жестоким словом кого-нибудь высмеивавшего, курящего одну папиросу за другой, смотревшего по телевидению состязания по бейсболу, любившего жизнь во всем ее разнообразии и богатстве, и тем не менее мы можем смело сказать уже сейчас, что этот современник, наш современник, будет, как и Хомяков, рано или поздно, назван и признан подлинным учителем Церкви.

К 150-ЛЕТИЮ СМЕРТИ А.С. ПУШКИНА

(1837 – 1987)



Пушкин. 1836
П. Ф. Соколов (фрагмент)

ЧЕТЫРЕ СТИХОТВОРЕНИЯ О ПУШКИНЕ

Из многочисленных стихотворений, посвященных Пушкину, мы выбрали четыре, которые, как нам кажется, полнее других отображают его светлый лик и божественный гений: зарисовку Пушкина на смертном одре его ближайшим наставником и другом; воспоминания о живом Пушкине, написанное В. Бенедиктовым в год смерти Жуковского; наконец, на расстоянии — отклик — портрет еще совсем молодой, но уже такой по духу близкой к Пушкину, Ахматовой, и в страшный 21-й год, последний год его жизни, взывание А. Блока к "светлому и веселому" имени Пушкина. (Н.С.)

*



Пушкин в гробу
Ф.А. Бруни

Он лежал без движенья, как будто по тяжкой работе
Руки свои опустив. Голову тихо склона,
Долго стоял я над ним один, смотря со вниманьем
Мертвому прямо в глаза; были закрыты глаза,
Было лицо его мне так знакомо, и было заметно,
Что выражалось на нем, — в жизни такого
Мы не видали на этом лице. Не горел вдохновенья
Пламень на нем; не сиял острый ум;
Нет! но какою-то мыслью, глубокой, высокою мыслью
Было объято оно: мнилось мне, что ему
В этот миг предстояло как будто какое виденье,
Что-то сбывалось над ним... И спросить мне хотелось:
что видишь?

В. Жуковский (1837)

*

.....
 Помню я собранья
 Под его гостеприимном кровом — *
 Вечера субботние: рекою
 Наплывали гости, и являлся
 Он — чернокудрявый, огнеокий,
 Пламенный Онегина создатель,
 И его веселый, громкий хохот
 Часто был шагов его предтечей;
 Меткий ум сверкал в его рассказе;
 Быстродвижные черты лица
 Изменялись непрерывно; губы,
 И в молчаньи, жизненным движеньем
 Обличали вечную кипучесть
 Зоркой мысли. Часто едкой злостью
 Острие играющего слова
 Оправлял он; но и этой злости
 Было прямодушие основой —
 Благородство творческой души,
 Мучимой, тревожимой, язвимой
 Низкими явлениями сей жизни.

.....
В. Бенедиктов
("Воспоминание", 1852)

*) Появление Пушкина на собраниях Жуковского.

*

Смуглый отрок бродил по аллеям,
 У озерных глухих берегов,
 И столетие мы лелеем
 Еле слышный шелест шагов.

Иглы сосен густо и колко
 Устилают низкие пни...
 Здесь лежала его треуголка
 И растрепанный том Парни.

А. Ахматова (1911)

*

Имя Пушкинского Дома
 В Академии Наук!
 Звук понятный и знакомый,
 Не пустой для сердца звук!

Это — звоны ледохода
 На торжественной реке,
 Переключка парохода
 С пароходом вдалеке.

Это — древний Сфинкс, глядящий
 Вслед медлительной волне,
 Всадник бронзовый, летящий
 На недвижимом скакуне.

Наши страстные печали
 Над таинственной Невой
 Как мы черный день встречали
 Белой ночью огневой.

Что за пламенные дали
Открывала нам река!
Но не эти дни мы звали,
А грядущие века.

Пропуская дней гнетущих
Кратковременный обман,
Прозревали дней грядущих
Сине-розовый туман.

Пушкин! *Тайную свободу*
Пели мы вослед тебе!
Дай нам руку в непогоду,
Помоги в немой борьбе!

Не твоих ли звуков сладость
Вдохновляла в те года?
Не твоя ли, Пушкин, радость
Окрыляла нас тогда?

Вот зачем такой знакомый
И родной для сердца звук —
Имя Пушкинского Дома
В Академии Наук.

Вот зачем, в часы заката
Уходя в ночную тьму,
С белой площади Сената
Тихо кланяюсь ему.

*А. Блок (1921)
"В альбом Пушкинского Дома"*

ЮБИЛЕЙ ПУШКИНА (Ответы на анкету "Вестника")

В связи с 150-летием со дня смерти Пушкина, редакция "Вестника" обратилась к писателям и деятелям культуры в эмиграции с просьбой помочь ей отметить этот юбилей и прислать ответы на следующие вопросы:

1. В 1937 г. столетие было несомненно торжеством Пушкина, как в эмиграции, так и в СССР, несмотря на страшный год. Прошло еще полстолетия. Новый юбилей не отодвигает ли Пушкина в прошлое? Не стареет ли часть его творчества? Продолжает ли Пушкин быть нашим современником?

2. Какие стихотворения Пушкина (от одного до пяти), какая его поэма, какое его прозаическое произведение Вам наиболее близки?

3. О Пушкине, казалось бы, все уже сказано. В необъятной пушкиниане, какие книги или статьи Вы считаете наиболее значительными? Кто лучше других определил гений Пушкина?

4. В свою очередь, могли бы Вы кратко (от двух слов до двух страниц) определить сущность пушкинского гения? Или Ваше отношение к нему?

Дмитрий БОБЫШЕВ

О ПУШКИНЕ

1. Пока существует русский язык, Пушкина будут вечно читать, но и вечно его памятью манипулировать.

Именно фанфарно-громкие торжества в 1937 г. (а под шумок — кровавые чистки) положили начало его государственному культу. Ведь до того — футуристы топили Пушкина, сбрасывая с "парохода современности", а школьные толкователи убивали по-своему, определяя его как "певца мелкопоместного дворянства".

Но удобнее было сделать его борцом и жертвой "деспотического самодержавия", предтечей нового строя, который он предугадал и издали приветствовал, как "племя младое, незнакомое". Этим и занялись недоброй памяти советские пушкиноведы, которых так по делу "припечатал" Мандельштам.

Теперь, спустя 50 лет, попытаемся проверить, окончательно ли они убили Пушкина?

Что ж, многотонная многотомность "Пушкинианы" может надежно послужить в качестве могильной плиты: из-под такой тяжести не просто выкарабкаться даже гению.

А стихи, разжеванные и вдолбленные в школах, хорошо запоминаются, да и звучат громко, как запевала из 2-го взвода! Они хорошо служат образцом бодрости, подтянутости, ясности, а также четкого шага ноги.

Да и в целом, — действительно, памятник: выше александрийского царского столпа, хотя и ниже столпов советских. Кумир, которому поклоняется и "внук славян", уже несколько не гордый, и прежде дикий, а ныне никак не упоминаемый (жив ли?) тунгус; и, конечно, "друг степей калмык". Только финн уже не кланяется, гордый стал.

А все-таки не совсем его убили. Народ по-своему "оживил" Пушкина, сделал его героем целой серии пошлейших анекдотов. Но это — нормальная цена за чрезмерные почести: ведь не меньше досталось и Ильичу, не говоря уж о Чапае...

Конечно, кое-что устарело, — особенно, у раннего, но и это может пригодиться, хотя бы для стилизации или пародий...

Что действительно спасает Пушкина, это его диссидентство. Не "Тираны мира, трепещите" (мы знаем, что, увы, на деле трепещут не тираны, а их подневольные), но инакомыслие по отношению к самому себе, — как раннему, так и посмертному, государственно канонизированному.

Ведь в разное время он был и радикал, и либерал, и консерватор, и в каждом из этих умозрений писал стихи; он воспел свободу, но и знал цену мужицкому бунту. То есть, в зависимости от смены эпох, всегда какая-то из граней Пушкина будет светить прямо в наши зрачки, всегда говоря правду о нас самих, — а это и есть литературное бессмертие.

2. После школы я долго не мог вернуться к Пушкину. Но потом все-таки потянуло... Ведь как ни раскатывали его в плотность опытные педагоги, всегда какая-то грань становилась поперек, и это, видимо, запало в душу. Все-таки, что за чудо наша литература! Как ее ни приспособливали для оправдания людоедства, а она все о своем: об Истине, Добре и Красоте. Вот и Пушкин:

Печален я; со мною друга нет...

И он плачет от одиночества; читатель — от гармонического сочувствия; а сами слова — от счастья быть в этой строке!

Те же виолончельные звуки и такое же грустное просветление в:

Пора мой друг, пора!

А как он обжигаете хлещет себя, школьного вольнолюбивого Пушкина, своим, но уже другим, новым инакомыслием:

Свободы сеятель пустынный..!

Это — то, что хотели бы, наверное, спалить с черновиками диссертанты на тему "Социально-прогрессивное значение творчества А.С. Пушкина".

Даже стилистически он оппозиционен себе, молодому "арзамасцу", который заклился писать "семя и овамо", то есть, по существу, отбросил церковно-славянскую лексику. Но его "Про-року" могла бы рукоплескать архаическая Беседа, и именно архаизмы в сочетании с библейской громадностью образов так леденят и волнуют в этом стихотворении.

Вообще, в его религиозных стихах мне по душе даже аскетизм, намеренная бедность лексикона, как в "Отцах пустынных". А еще более — то, что он и здесь мыслит иначе, поперек расхожему мнению о Пушкине, как о насмешливом атеисте.

Из крупных вещей я, как петербуржец (ну ладно, ленинградец) особенно ценю "Медного всадника" — эта поэма кажется мне бездонной. В ней скрещиваются столь многие антиномии и стихи, что о них коротко не скажешь. Замечу лишь, что с "Медного всадника" началась особая петербургская мифология, затем продолженная Гоголем, Достоевским, Белым, и творение которой не останавливается по сей день.

Из прозы считаю образцами наиболее живыми и приближенными к современности пушкинские письма к друзьям и, в особенности, письма жене.

3. Да, наука о Пушкине исчерпала себя: ведь каждая строка откомментирована, чуть ли не каждый шаг замерен. Я бы пушкиноведение закрыл за исчерпанностью темы...

Но времена сменяются чередой других, и каждое, в принципе, может явить свое откровение о Пушкине.

Таким пророчеством была юбилейная речь Достоевского в 1880г. Сама сместившаяся эпоха чуть передвинула акценты в ранних вещах Пушкина, и Достоевский сумел прочитать в них новую правду о себе и своих современниках:

Смирись, гордый человек!

Он увидел образ Алеко в будущих террористах-бомбометателях, и был прав.

В наше время другим острым прочтением Пушкина оказалась книга Абрама Терца. Первая же фраза "Пушкин вбежал в литературу на тонких эротических ножках" вызвала такую бурю негодования, что дальше многие просто захлопнули книжку. Я прочитал до конца, и мог отстаивать Синявского/Терца перед маститыми критиками Первой волны.

Я убеждал: пушкиноведа превратили предмет изучения в свой раззолоченный кумир, и более того, — как бы в пособника режима. Поэтому Синявский, сидя на лагерных нарах, имел право ревизовать Пушкина, устроив тому, так сказать, "легкую проверку на вшивость". Да, начало — запальчиво, полемично, но главное, что Пушкин вышел после такой проверки живой и веселый.

На эти доводы критики пожимали плечами и говорили одно: "Прогулки хама с Пушкиным"...

Да, Пушкин — солнце нашей поэзии, но и на солнце есть пятна, и надо об этом знать. Потому так полезна документальная книга Вересаева "Пушкин в жизни". Одних эта книга отвращает от стихов, и пусть. Зато у других она лишь углубляет любовь к волшебному пушкинскому дару.

Однако, лучше всех это знал и сумел выразить сам Пушкин:

Пока не требует поэта...

4. Говоря о главном пушкинском свойстве, обычно называют ясность. Им упрекают молодых поэтов, которые, как всегда, пишут "темно и вяло"... А по-моему, это еще одно заблуждение о Пушкине. Вспомним, как его воспринимали современники: одни восхищались, не понимая, а другие недоумевали, — где тут мораль, и что этим хотел сказать автор? Более того: в некоторых некрологах он оплакивается лишь как автор "Руслана и Людмилы"!

Но когда в течение полутора столетий его стихи комментируются и объясняются, заучиваются и декламируются, поются, иллюстрируются и даже танцуются, то поневоле они становятся ясными.

Да и есть в них видимая простота, но она сложная, ускальзывающая... Это только кажется, что стих пронцаешь насквозь: на самом деле, взгляд преломляется, он где-то внутри отражается, переворачивается и возвращается читателю, но уже в виде яркой радуги.

У меня есть другой, — может быть, эгоистический, критерий: я люблю читать, когда написано "про меня", то есть когда литература (поэзия) отвечает на мои вопрошания, утешает мои боли и будоражит мои собственные сомнения.

Так вот, за исключением явных исторических иллюстраций, многие стихи Пушкина написаны как бы "про меня", и, наверное, то же чувствуют и другие читатели, а это значит, что стихи эти — живы.

Пушкин жив и еще в одном свойстве — хлебосольного хозяина: русского барина, помещика... Он, хотя и умер полтора года назад, а до сих пор содержит не одну, наверное, сотню "душ" бродячих филологов, которые подкармливаются в различных пушкинских угольях: музеях и заповедниках.

Исполать Вам за это, Александр Сергеевич!

Янв. 1987, Урбана, Иллиной



Наталья ГОРБАНЕВСКАЯ

1. Плохо себе представляю, что значит "1937 год в СССР как торжество Пушкина, несмотря на страшный год". Я, конечно, не могу помнить, как проходили юбилейные торжества, но думаю, что мы не можем судить только по — пусть прекрасным — академическим изданиям и научным статьям, выпущенным либо еще недостреленными и недосаженными пушкинистами, торжествовавшими днем и трясшимися от страха по ночам (а днем, в промежутках между торжествами, поднимавшими руку за смертные казни),

либо, тем более, ограмотевшими "пушкиноведами в шинелях" и "в штатском".

И еще: не помня этого советского юбилея, помню другие — гоголевский, например, пятнадцатью годами позже, и вспоминание это довольно мрачное: заграбастанного, оплеванного и переодетого в диаматерные одежды писателя навязывали всему населению поголовно — от младших групп детских садов до старцев в академических тюбетейках.

Да и пушкинский юбилей в 1949 году был не многим лучше.

Вообще же в те мои школьные годы Пушкин был "главный писатель", его полагалось любить и почитать принудительно, поэтому было вовсе не так легко полюбить его всерьез. Хотя он, как и остальные русские классики, многого "недопонял" (известная, повторяющаяся в каждой главе каждого учебника формулировка "не вина, а беда его" смешила даже нас, глупых учениц женской школы сталинской поры), зато он был "энциклопедия русской жизни". Любить "энциклопедию" не хотелось, и мы явно предпочитали задвинутого на второй план Лермонтова. Должны были пройти годы, чтобы началось индивидуальное, без посредников, общение с Пушкиным — для меня (и, наверно, не только для меня) ставшее постоянной частью жизни.

1937 год совпадает с двадцатилетием советской власти — год нынешнего юбилея совпадает с ее 70-летием, до которого она, увы, явно доживает. Думаю, что и это нельзя назвать "торжеством Пушкина" — торжеством было бы хоть чуточку более массовое приближение к тому идеалу русского человека и человека вообще, который мы, вслед за Достоевским, готовы видеть в Пушкине. Но в течение этих семидесяти лет мы наблюдаем лишь все более массовое удаление от этого идеала, которое и позволяет большевикам бестрепетно праздновать свои и пушкинские юбилеи. Оставляя в стороне светлые (еще более светлые на фоне окружающей тьмы) исключения, мы обнаружим, что русский интеллигент А. Д. 1987 в лучшем случае напоминает пушкинского Фауста: "Мне скучно, бес...", в худшем — старуху из "Сказки о рыбаке и рыбке". Для тех, кто не отказался от этого идеала, каждый год (юбилей, не юбилей — без разницы) отодвигает Пушкина все дальше — дальше не в прошлое, а в некое чаемое (достижимое ли?) будущее. Вопрос не в том, продолжает ли быть Пушкин нашим современником, а удастся ли нам быть его современниками, или иначе: когда он

"дает нам руку в непогоду", не наткнется ли эта рука на пустоту, в том числе на гулкую пустоту юбилеев?

Если даже Достоевского в его недавний юбилей советская власть ухитрилась взять в союзники, то Пушкин — такой ясный и поэтому абсолютно неясный, многозначный — раздергивается на выгодные цитаты еще пуше. Впрочем, я не удивилась бы и удобному использованию в СССР предстоящего "двухтысячелетия со дня рождения" некоего Иисуса Христа — во время этого юбилея наконец-то можно было бы отнять "первого социалиста" у "попов и обскурантов" (репетиция этого совсем близка — год остался до тысячелетия Крещения Руси).

Честно говоря, я вообще против юбилеев: они и в условиях свободы мало что прибавляют к облику писателя, а уж, тем более, не имеют никакого влияния на те единственно возможные, глубоко личные отношения с его творчеством. Думаю (по наблюдениям), что такие личные отношения с Пушкиным если существуют, то уж как ни с кем другим. Думаю, что возможны они только при восприятии поэзии нашего века: в Пушкина мы можем действительно погрузиться, лишь пройдя сквозь наших реальных современников (для меня это линия Мандельштам — Ахматова — Бродский, у других она может быть иной), — только тогда мы окажемся современниками Пушкина, а не пытаясь читать его так, словно после него никого и ничего не было — ни в поэзии, ни в истории.

2. Чтобы *выбрать* "от одного до пяти" стихотворений Пушкина, наиболее близких, надо вообразить себе, что делаешь это под страхом расстрела. В таких обстоятельствах и я, пожалуй, выберу: "Пора, мой друг, пора...", "Я вас любил. Любовь еще, быть может", "В чужбине свято соблюдаю...", "Если жизнь тебя обманет...", "Влах в Венеции" (но уже, перепечатывая свои ответы, принялась задавать себе вопросы: "А почему это? Почему не то?" — поди выбери из нескольких сот "самых близких"). Из остального — не поэмы и не проза, а "Маленькие трагедии" с примыкающей к ним "Сценой из Фауста" и письма, заметки, дневниковые записи.

3. Думаю, что о Пушкине сказано не все и никогда не будет сказано. Его необъятность все равно превосходит необъятность любого количества томов пушкинианы — пушкинисты за ним

гонятся, и, даже если изредка попадают на верную дорогу, он все уходит вперед. Для меня в последние годы очень важной оказалась вышедшая в Москве книга Валентина Непомнящего, описывающая скорее подход – подходы – к Пушкину и потому позволяющая углубить внутренний контакт с его сочинениями, подойти к ним с неоткрытой стороны. Эту книгу трудно назвать классически литературоведческой работой, но в то же время она, слава Богу, не имеет ничего общего с литературно-критическим импрессионизмом, в котором найдет удовлетворение лишь тот, чей субъективизм совпадает с субъективизмом автора или чей личный подход так слаб, что готов подчиниться чужому. По такого рода субъективному, ставящему себя в центр мироздания подходу и вопиющей претенциозности не знаю ничего более выдающегося и глубоко мне неприятного, чем "Мой Пушкин" Цветаевой. Книга В.С. Непомнящего, между прочим, помогает понять, как и почему многим читателям Пушкина все же удается свернуть со школьной бетонки на незарастающую тропу и приблизиться к вечно обгоняющему нас Пушкину, разглядеть в нем что-то и вблизи, и в тот момент, когда он опять отрывается от наших догонок. Помогает сблизиться тем, для кого Пушкин что-то значит, почувствовать нашу общность, что мы не одиноки каждый, и хотя бы друг другу дать эту самую руку в непогоду. Книга глубоко духовная (при всей истрепанности этого слова в нашем эмигрантском обиходе, я все же рискую его употребить, ибо в данном случае оно просто точно), я бы даже сказала, религиозная, но без всякой мистики и придыхания. Изумительна и другая книга, вышедшая в последние годы в Советском Союзе, по крайней мере, двумя изданиями, – биография Пушкина Ю.М. Лотмана. Лотман как историк литературы гораздо менее известен, чем его структуралистские работы и его роль в развитии структурализма и семиотики в СССР, – между тем, он историк полного, вольного дыхания, дотошно знающий и точно чувствующий предпушкинскую и пушкинскую эпоху, и такой биографии в пушкиниане еще не было. Третье имя, которое хочу назвать, отходя в прошлое как пушкинианы (1920-е годы), так и свое собственное (1958), – это, конечно, Юрий Тынянов, в первую очередь статья "Архаисты и Пушкин".

4. "Сущность" – конечно, нет: ни в двух словах, ни на двух, ни на двухстах страницах. Отношение, думаю, в какой-то степени выразила всем вышесказанным. Скрытые и откровенные цитаты из Пушкина в моих стихах – тоже проявление отношения. Прибавить могу, что без Пушкина жить было бы много труднее. Вообще все мы были бы еще хуже – он все-таки заставляет подтягиваться, стараться прыгнуть выше себя. А те моменты, в которые он сам оказывался ниже себя (для меня это, скажем, "Клеветникам России" – недаром так барабанно уместны оказались строчки оттуда в "Окнах ТАСС" во время войны), – такие моменты, как ни странно, заставляют не расслабиться, а, наоборот, изо всех своих сил искупать его слабость. Потому что она наша, потому что только так, только всего целиком можно принять его в наследие, а по частям никак: либо бери все, либо отказывайся. Нельзя принять либо "Отцы пустынные и жены непорочны...", либо "Гаврииладу" – можно только "и – и" или "ни – ни".



Юрий КУБЛАНОВСКИЙ

1. И в 1937 году, и теперь, мы – по пророчеству Ходасевича – аукаемся именем Пушкина в надвинувшемся мраке. Сдается, однако, (насколько я знаком с юбилейными материалами – эмигрантскими и советскими), что *тогда* Пушкин был "ближе". Не вымерли еще поколения, знавшие дореволюционную Россию, а следовательно – и Пушкина. (Хотя *таких* торжеств, как июньские 1880 года, потом уже никогда не повторялось, конечно). И несмотря на то, что прогрессистская идеология сделала, казалось бы, все, чтобы затмить его имя, само национальное бытие отечества вплоть до обвала – выводило к Пушкину вновь и вновь. В последние полстолетия преемственность оборвалась...

Но все-таки не забудем и о астрономических тиражах Пушкина в Советском Союзе (а заостря мысль, скажу, что каждый *там* покупающий и добросовестно открывающий том Пушкина – есть человек еще советизмом не перемолотый и до конца не пропавший: чтение Пушкина – шанс выжить и духовно окрепнуть).

Правда, кажется, нет ничего антагонистичнее Пушкину — чем умонастроение и культура многих новых эмигрантов (лучше всего иллюстрируемые сном Татьяны в "Онегине"). Но отход от Пушкина — неумолим, он автоматически влечет за собой духовную деградацию.

И — атрофию художественного вкуса.

Наткнешься тут на газетной литературной странице на такой, скажем, перефраз пушкинского "Брожу ли я...": "Броди по улицам, работай над собой, / прищуривайся близоруким глазом" (а дальше еще страшней) — и хочется перекреститься и поскорей приложиться — к Пушкину.

Так что почин "Вестника" напомнить нам о трагическом пушкинском юбилее носит равно и героический и донкихотский характер.

2. Близок весь поздний Пушкин. "Медный всадник", стихи 1834-36 гг., "История Пугачева", статьи для "Современника". А из предыдущего — "Погасло дневное светило", "Анчар", "Борис Годунов" — всего, конечно, не перечислишь. Вот "Кавказский пленник" нравится лишь фрагментами (теми, из которых потом вырос Лермонтов; Пушкин и сам в этой вещи только их и ценил). Согласен с Ахматовой, что "Дубровский" уступает остальной прозе.

В стихотворении "Андрей Шенье" мне всегда мерещится судьба самого Пушкина — в случае победы нашего "якобинства"...

3. Пушкиниана — так же как и сам Пушкин — постоянный предмет для чтения. Я особенно люблю первых пушкинистов: Анненкова, Грога, Бартенева и то — что говорили о Пушкине наши классики.

Менее другого ценю, правда, пушкиниану Цветаевой и Ахматовой. Ахматова в своих схемах (Гончарова — агентка Геккерена, всеобщий заговор, Александрина и проч.) — ниже своего обычного большого ума: окружение Пушкина превращается в скопище монстров, жизнь уплощается... Но когда Ахматова пишет собственно о поэзии Пушкина — это великолепно.

Пушкин не выносит стилизаторства любого подшиба. Вот, например, талантливая книга В. Непомнящего "Поэзия и судьба" (1983): делать из Пушкина религиозного подвижника — сусально; ставить

"Годунова" выше Шекспира — нелепо; утверждать, что "Золотой петушок" предвосхитил крымское поражение и тему Константинополь — пародийно.

Лучшая, на мой взгляд, книга последних лет — комментарий Ю.М. Лотмана к "Онегину" (первое издание — 1980г.), — труд блестящий, мастерский, четкий, отныне необходимый.

Лотмановская же биография Пушкина (1981г.), хотя и живо написана, и содержит много интересных наблюдений (Пушкин — человек без детства и т.п.) — к сожалению, несет следы освободительного клише.

Отвлекаясь в сторону, скажу, что тут запинаются и самые в СССР просвещенные: В.Э. Вацуро, например, в своем предисловии к тому Дельвига (1986) готов — при всей любви — сделать из него скорее трусоватого конформиста, чем отказать Антону Антоновичу в декабристских симпатиях...

Хочется упомянуть и недавнее (1985) исследование Осовата и Тименчика "Печальную повесть сохранить" — о истории "Медного всадника" — содержащее много забытого, а, следовательно, нового и интересного материала.

Из написанного в последние годы о Пушкине на Западе — великолепно эссе А.И. Солженицына " ... Колеблет твой треножник" ("Вестник РХД" №142): высокая духовная форма, которую поддерживает в изгнании Солженицын, помогла ему и о Пушкине сказать проникновенно и ярко, запоминаемо (последнее — редкость в современной пушкиниане). Кстати, в документальных фрагментах "Красного колеса" чувствуется стилевое влияние исторической документалистики Пушкина, а в зачине глав "Марта Семнадцатого", их благородном лаконизме — уроки его прозы.

Секрет *всеосветляющего*, как верно заметил Солженицын, микроскопа пушкинского творчества коренится в глубочайшем собственном поэту ощущении *органики бытия*, которое он понимал и давал во всей полноте, без малейшей ... расколотости сознания, — тут, верно, есть сходство с Шекспиром.

4. Так исподволь мы подошли к "сущности, — как говорится в анкете, — пушкинского гения", пушкинской гениальности.

Она — извечный источник нашего наслаждения. Но, так сказать, кроме нее — Пушкин замечателен еще особенно тем, что преодолел (мировоззренчески — в Михайловском, где быт, природа

и Карамзин к тому располагали) двусмысленный рационализм предыдущей эпохи, запятнанной антихристианством и революцией. Если взять путь от "Гавриилиады" к "Отцам пустынноикам", "Страннику" и "Мирской власти", то он кажется необычайно большим. Пушкин же динамично и по времени сжато проделал то развитие, которое, варьируя и тяжело оскользаясь, проходила последующая наша отечественная культура. Останься Пушкин жить — может статься, не было бы всего угрюмого нигилистического процесса; он стал бы средоточием почвенничества и здравого смысла.

... И той внутренней свободы искусства, которая одна только и способна на полноценный продукт и которой, как понимал Пушкин, демократия и гнет общественного мнения угрожают не менее, чем авторитарная просвещенная деспотия: "Зависеть от царя, зависеть от народа / Не все ли нам равно? Бог с ними. Никому / Отчета не давать"... (Из Пиндемонти). Эта внутренняя свобода от какой-либо господствующей тенденции в сочетании с божественным дарованием, умом, вкусом и просвещенностью — делали Пушкина явлением не только в русской, но и мировой культуре того времени — исключительным.

Пушкина нелегко было бы закопать — ни "слева", ни "справа".

В сороковые годы он смог бы увидеть, наконец, и Европу...

Пушкин фигура провиденциальная, смерть его — роковая катастрофа, как для нашей поэзии, так и для общественного развития.

30.12.86, Мюнхен



Лев ЛОСЕВ

ПУШКИН И "Я"

Не так уж далеко теперь до настоящего пушкинского юбилея — дня рождения, а не смерти. Если, с Божьей помощью, я доживу до двухсотлетия Пушкина, то это будет как бы рифмой к тому, с чего начинается мое самосознание, мое "я", память. В начале наша память — не о своем опыте, а нечто, переданное нам из памяти матери, отца, деда, бабушки, чтобы мы знали, откуда пришли. Из

тумана каких-то неясных сведений о контрабандистах и корчма-рях на литовской границе высвечивается первое отчетливое, словно все вижу сам, пятно: рассказ деда о том, как он семилетним маль-шом, в начале ученья, был окружен мириадами пушкинских ликов — на обложках тетрадей, на конфетных фантиках, на крышке пенала и, в виде крошечного барельефа, на перышке. Был 1899 год. Сразу же начался новый век. Подрастающий дед сочинял стихи. Свои стихи гимназист Александр Лифшиц понес на суд великому, гениальному, всемирноизвестному поэту — Бальмонту. Бальмонт отозвался вежливо, но честно, и дед больше стихов не писал. Он стал ученым, физиологом. Замкнутый, иронич-ный полковник, профессор военно-медицинской академии, он никогда не мог удержать усмешки, произнося слово "внучек". Только два имени, два образа остались во мне от его немно-численных и немногословных со мной разговоров: Пушкин и Павлов.

А вот его старшего сына, Владимира, уже никакой Бальмонт не смог бы отговорить от писания стихов. И слава Богу, потому что мой отец написал много талантливого. У него был редкий дар — писать трогательно, но не банально. Жизнь его пришлось на ужасные времена — предвоенные, военные, послевоенные, и среди его стихов есть такие, о которых люди говорили, что они помогали им вы-жить: "Баллада о черстве куске", "Датская легенда", "Стихи Джеймса Клиффорда". В 1942 и 1943 годах он воевал в окрестно-стях парков и в самих парках Царского Села. Там он стрелял во врагов, враги стреляли в него, он был ранен. Оттуда его самые страшные воспоминания:

Во рву, где закончена стычка,
Где ходят по мертвым телам,
Из трупов стоит перемычка
И делит тот ров пополам.

И пули на воздухе резком,
Как пчелы, звеня без числа,
С глухим ударяются треском
В промерзшие за ночь тела...

Конечно, он помнил о царскоселе, поэте и офицере, когда сравнивал, вслед за Гумилевым, пули с пчелами, но, подводя итог военному опыту, он подхватил иной мотив:

Увы, в наши дни, 150-летний юбилей в эмиграции проходит незаметно и не объединит. Да и в России нет уже того заполнения Пушкиным, нет, вероятно, той нужды в утверждении себя через Пушкина. Время делает свое дело, за борт современности никто уже Пушкина не выбрасывает. Но за 50 лет, точнее за 75 лет, между Пушкиным и нами легла бездна ГУЛага, советское варварство и вырождение и, в определенном слое, еще не изжитый эстетизм 10-х годов. Пушкин может быть и говорит сам за себя все нужное, но слышим ли он?

2. Предсвадебный год, первая болдинская осень — объективная вершина пушкинского творчества, по крайней мере лирики. Субъективно — “Для берегов отчизны дальней” мне казалось всегда самым совершенным, предельно пушкинским стихотворением, где “все гармония, все диво”. Ну и, конечно, весь “Евгений Онегин”, но особенно восьмая глава. В драматургии — непревзойденное совершенство (и объективно и субъективно) — “Маленькие трагедии”, той же болдинской осени: в них все века (от XIII до XVIII), вся Европа (Франция, Испания, Англия, Австрия), весь человек (власть, любовь, смерть, искусство); в прозе — “Пиковая Дама” (1834), из которой куда явственнее, чем из “Шинели” вышел Достоевский не “Униженных и оскорбленных”, а мощного пятикнижия; среди поэм, самая короткая, последняя: “Медный Всадник”, чьи 400 строк с их бетховенской музыкой судьбы необъятны по охвату поставленных проблем: жизни и смерти, государства и личности, России и Европы...

3. Пушкиниана — море суесловий с островками прозрений. Лучше и кратче всех сказал о Пушкине Гоголь, за ним Достоевский, и в отдалении, в дни гибели русской культуры, А. Блок.

Хорошей цельной книги о Пушкине так никто и не написал — подобно тому, как Мочульский о Достоевском, Эйхенбаум о Толстом, да и не напишет: Пушкин необозрим и недосягаем. Превосходен “Пушкин в жизни”, составленный В. Вересаевым: рядом с ним все биографии Пушкина бедны и бездушны, он в нем весь в свидетельствах современников, непосредственный, за душу берущий, животрепещущий. Попытался писать биографию Пушкина Владислав Ходасевич и ... осекся. Неоконченный двухтомный

труд Томашевского — унылое литературоведение. А вот недавняя, неприязнительная учебная книга Ю. Лотмана почти что (есть в ней и советизмы) совсем хороша.

Открытия, мелкие и крупные, находишь у многих: меньше всего у Брюсова — по невежеству, у Гершензона — по иноприродности, у Сияянского — по эгоцентризму. Больше — у Белого, Ахматовой, Якубовича, Бема, Бицлли. Всех не назовешь! Но это отдельные штрихи, не синтез.

Синтез выпал на долю русских религиозных мыслителей в эмиграции: С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, П.Б. Струве, вслед за Мережковским и Соловьевым сказавших полновесно почти что окончательное слово о духе Пушкина. Пушкинскими словами, но ими подмеченными, мы и определим неизъяснимый его гений: на глубине — светло-печальный, тихий, ясный, непостижимый.



Архиеп. ИОАНН (Шаховской)

1. Современность Пушкина и нестарение его — зависят не от нового понимания литературы и жизни, но от зрелости человеческого духа, его движения вперед. *Пушкина может победить — или потерять — лишь литература БОЛЬШАЯ, ЧЕМ ПУШКИН.*

2. -----

3. Достоевский.

4. Я позволю себе упомянуть в этом вопросе о значении русского слова, переданного Пушкиным. Удобнее всего мне это высказать в стихотворной форме:

.....
Стихи писать о всем и ни о чем
Нас Пушкин выучил. Он был богатым.
Поэм и эпиграмм владел мечом,
Не трясся над своим легчайшим златом.
Но, также мы у Пушкина прочтем:
“Поэзия должна быть глуповата”.

О, гений русский, ты ведь, как-никак,
Всегда и чудотворец, и чудака.

Лишь гений право получил — всегда
Быть глупым: и в лесу, и в шуме бальном —
Но гений всюду будет гениальным.
И коль страдется глупости беда,
Он никогда не скажет тривиально,
Он никогда не скажет без стыда —
За всех людей и за свою банальность.
И будет в том стыде вся гениальность.

Шум праздной прозы в мире не исчез,
Но рифма наша — верности основа.
Он все стоит, чудесный русский лес,
Его листва зазеленела снова.
Словам простым, как и всему простому,
Теперь мы придаем все больший вес.
И хорошо, что новым стало снова
Простое человеческое слово.

Такова перспектива русской литературы. Пушкин участвует в этом процессе и в наш век. Здесь сочетание русской литературы с верой в Бога.

Чтобы еще раз сказать о Пушкине стихотворным словом, я так завершу свои строки:

.....
Теперь должно быть всем понятно —
Стихи не могут петь, как медь.
И не должны, как облак ватный,
Над безразличностью лететь.

Но надо, чтобы непрестанно
Соединять стихи могли
Тяжело-звездные туманы
С прозрачным воздухом земли.*

Этого ждет и хочет ждать большая русская литература.

Р.С. Вспоминаю Лицейский музей и выставку в нем всего, относящегося к Пушкину. Музей помещался рядом с нашим лицейским храмом, в котором я был одним из певчих мальчиков, и дошел до такой мальчишеской выходки, что просил моих товарищей вынести меня, во время службы, из церкви — как бы "близкого к обмороку". И они с удовольствием это сделали, положив меня на скамейку в музее. Несомненно, это событие 15-го года вряд ли нужно считать событием, предшествующим революции, но лишь указывающим на непредсказуемость жизни архиереев. И к Пушкину оно даже имеет некоторое отношение.

*) "ПОЭМА О РУССКОЙ ЛЮБВИ" (Из глав: "Площадь Маяковского" и "Начало жизни").



Ефим ЭТКИНД

1. Вопрос упоминает о столетии смерти Пушкина, которое в 1937 г. послужило основанием для умопомрачительной кампании: Пушкин был превращен в идола и, разумеется, чудовищно фальсифицирован.

И во всю ночь безумец бедный
Куда стопы ни обращал,
Демьян за ним повсюду Бедный
С тяжелым топотом скакал.

Пушкин устоял. Сотни томов пошлейшего славословия, которое погубило бы кого угодно, не задели его: после "всенародных торжеств" он остался тем же — светлым и веселым, озорным и трагическим, добрым и беспощадным, терпимым и нестигаемым, ветреным и торжественным, безумным и рассудительным, презрительным аристократом и бесшабашным заводилой, каким мы знали его прежде.

Пушкин устоял. Он прошел и другие катастрофические испытания: переделки Жуковского, высеченные на пьедестале опекуншинского памятника и продержавшиеся там четыре десятилетия

(“... предестью живых стихов я был полезен” вместо “... в мой жестокий век прославил я свободу”); поношения втайне обожавших его футуристов; амикошонство Маяковского; оглушительный столпятидесятилетний юбилей, когда его увечили (делая вид, что увеко-вечили) ермиловы и кирпотины, заставляя пушкинские цитаты служить пропаганде красного патриотизма и ненависти к “космополитам”. Устоял Пушкин и тогда, когда под заголовком “Литературной газеты” появился его “аравский профиль”, печатающийся рядом с орденом Ленина и другой казенной эмблемой — орденом Дружбы Народов, — этот профиль был призван освятить произвол чиновников, травлю инакомыслящих и дубовый воляпук псевдохудожественной журналистики. Пушкин устоял: это его удивительное свойство — оставаться самим собой, кто бы в какую бы сторону его ни тянул, себе ни присваивал и в свою пользу ни искажал.

Не стареет ли Пушкин? Не уходит ли он в прошлое? Он — часть меня. Представить себе мир, и в особенности мой внутренний мир, без него я не могу. Говоря это, я имею в виду в равной мере его сочинения, его жизнь, его друзей и даже его смерть. Кто же сам про себя способен сказать, что его мир — устарел? Таков субъективный ответ. Но есть и объективный (или кажущийся таковым): искусство не устаревает, оно не становится прошлым. Неспособность стареть — вернейший признак подлинности художественной. Стали историей Брюсов и Бальмонт, но не Сологуб и Блок. Мережковский, но не Бунин. Городецкий, но не Гумилев. Зинаида Гиппиус, но не Анна Ахматова. За полтора века язык изменился, — нам же по-прежнему кажется, что естественнее и живее, чем она звучит в “Евгении Онегине” и “Домике в Коломне”, русская речь звучать не может.

2. В разное время жизни — разное. Иногда меня влечет к себе певец вина и дружбы, гений застолья, в иные годы — поэт трагической мысли и предсмертной мудрости. Сейчас мне ближе других, пожалуй, стихотворения: “Все в жертву памяти твоей”, Гимн Чуме, Воспоминание (“Когда для смертного умолкнет шумный день”), Наперсник, Девятнадцатое октября (“Роняет лес багряный свой убор”). Из поэм — “Медный всадник” (всегда). О “Борисе Годунове” и говорить нечего: едва ли не каждый стих этой поэмы-трагедии живет в моей памяти независимо от целого, самостоятельной жизнью.

3. Из сказанного о Пушкине я выше всего ценю слова поэтов, а среди них — речь Блока “О назначении поэта”, некоторые страницы Гоголя и Анны Ахматовой, стихи о Пушкине Давида Самойлова, Павла Антокольского и Беллы Ахмадулиной. Из того, что сказано в самое последнее время, приведу строки Александра Межирова: “В Пушкине, как и в Толстом, редкостно сочетались народная стихия и аристократическое чувство равенства со всем живущим. Отсюда — победоносная сила пушкинского творчества, создающая впечатление, что под его влиянием жизнь и поэзия должны немедленно измениться к лучшему, хотя этого и не происходит”.

Среди множества ученых сочинений о Пушкине лучшими мне представляются работы Г.А. Гуковского (“Пушкин и русские романтики”), Р.О. Якобсона, И.С. Фейнберга, Ю.Н. Тынянова, М.И. Гиллельсона и В.Э. Вацура, Ю.М. Лотмана, а также последние книжки В. Непомнящего и Н. Эйдельмана.

4. Сущность пушкинского гения? Если бы я был способен ее определить! Постараюсь как-то выразить ее, понимая банальность любой формулировки. Трагически бездонная глубина, соединенная с бесстрашной прозрачностью мысли; стихия, подчинившаяся гармонии и все же оставшаяся дикой — не покоренным хаосом. Приходят на ум строки Жуковского — Шиллера: “И воеет, и свищет, и бьет, и шипит, Как влага мешаясь с огнем, Волна за волною...” И вот эта мешающаяся с огнем влага, эта клокочущая пучина подчинена законам красоты, безусловной и неизменно преодолеваемой симметрии. Соединение пучины с гармонией, не укрощенной стихии с умиротворенным совершенством идеальной формы, безумия с точнейшим расчетом: таков Пушкин. Приведу строки Тютчева, которые относятся не к Пушкину, но, как мне кажется, определяют суть его искусства:

Ширококрылых вдохновений
Орлиный, дерзостный полет,
И в самом буйстве дерзновений
Змеиной мудрости расчет.

Пушкин ввел в нашу жизнь множество людей, — все они обладают неожиданными возможностями; их создатель был щедр. Холодный циник становится поэтом (Онегин), а гений впадает в ничтожество (“Пока не требует поэта...”, Чарский); храбрец празднует труса (Отрепьев), злодей становится мудрым государ-

ственным мужем (Годунов), а то и человеком чести (Пугачев); борец за свободу оказывается ее душителем (Марат), сын и наследник революции — ее палачом (Наполеон), праздный гуляка — гением (Моцарт), а преданный жрец искусства, неутомимый честный труженик — убийцей (Сальери). Каждый совмещает в себе несовместимое, как, впрочем, и сам Пушкин, самый интересный и привлекательный, необъяснимый, а порой и отталкивающий герой пушкинского творчества. За двадцать лет, отпущенных ему судьбой, он превратился из озорного мальчишки в мудреца; однако уже мальчик был мудрым (автору оды "Вольность" 18 лет, оды "Наполеон" 22 года!), а зрелый муж оставался мальчишкой. Среди последних стихотворений Пушкина — не только серьезные философско-религиозные вещи, но и "От меня вечер Леила Равнодушно уходила..." и другое, кончающееся строками: "Ее глаза так полны чувством, Вечер она с таким искусством Из-под накрытого стола Свою мне ножку подала!"

А ведь именно в ту же пору Пушкин написал "Отцы пустыньники и жены непорочны". Не это ли совмещение несовместимого выразил Осип Манделштам, когда в 1920 году написал в стихотворении, по всей вероятности посвященном Пушкину:

Сестры — тяжесть и нежность — одинаковы ваши приметы...



Автопортрет 1832
Фрагмент автографа

Из статьи
ВОЗВРАТ К ПУШКИНУ

... Ум Пушкина предохраняет от всего глупого, его благородство предохраняет от всего пошлого, разносторонность его души и занимавших его интересов предохраняет от того, что можно было бы назвать "раннею специализациею души": так марксизм, которому лет восемь назад отданы были души всего учащегося юношества, совершенно немыслим в юношестве, знакомом с Пушкиным.

/ ... / Пушкин — это покой, ясность и уравновешенность. Пушкин — это какая-то *странная вечность*. В то время как романы Гете уже невозможно читать сейчас, или читаются они с невыносимым утомлением и скукою, "Пиковую даму" и "Дубровского" мы читаем с такой живостью и интересом, как бы они *теперь были написаны*. *Ничего не устарело* в языке, в *течении речи*, в *душевном отношении* автора к людям, вещам, общественным отношениям. Это — чудо. Пушкин несколько не состарился; и когда и Достоевский, и Толстой уже несколько устарели, устарели по самой нервозности своей, по идеям, по взглядам некоторым, — Пушкин ни в чем не устарел. И поглядите: лет через двадцать он будет *моложе и современнее* и Толстого и Достоевского. Как он имеет в себе нечто для всякого возраста, так (мы предчувствуем) в нем сохранится нечто и для всякого века и поколения. "Просто — поэт", как он и определял себя ("Эхо"), — на все благородное давший благородный отзвук. Скажите: когда этому перестанет время, когда это станет "не нужно"? Так же это невозможно, как и то, чтобы "утратили прелесть и необходимость" березовая роща и бегущие весной ручьи. Пушкин был в высшей степени *не специален ни в чем*; и отсюда-то — его вечность и *обще-воспитательность*. Все "уклоняющееся" и "нарочное" он как-то инстинктивно обходил; прошел легкою ирониею "нарочное" даже в "Фаусте" и в "Аде" Данте (его пародии), в столь мировых вещах. "Ну, к чему столько" например мрака и ужасов — у флорентийского поэта? К чему эта задумчивость до чахотки у туманного немца:

... ты думаешь тогда,
Когда не думает никто.

Пушкин всегда *с природою*, и уклоняется от человека везде, где он уклоняется от природы. В *самом человеке* он взял только *природно-человеческое*, — то, что присуще мудрейшему из зверей, полу-богу и полу-животному: вот — старость, вот — детство, вот —

потехи юности и грезы девушек, вот — труды замужних и отцов, вот — наши бабушки. *Все возрасты* взяты Пушкиным; и каждому возрасту он сказал на ухо скрытые думки его и слово нежного участия, утешения, поддержки. И все — немногословно. О, как все коротко и многодумно! Пушкина нужно "знать от доски до доски", и слова его:

Над вымыслом слезами обольюсь

есть завещание и вместе упрек нам: — его благородный, не язвительный упрек. Заметьте еще: ничего *язвительного* на протяжении всех его томов! Это — прямо чудо... А как он негодовал! Но ядом не облил ни одну свою страницу. Вот почему он так воспитателен и здоров для души. Во всех его томах ни одной страницы *презрения к человеку*.

1912

ИЗ ВЫСКАЗЫВАНИЙ П. ФЛОРЕНСКОГО О ПУШКИНЕ

... Но с этим удовлетворением (внимание к Пушкину в юбилейный год) связывается горечь, неразумная горечь о судьбе самого Пушкина. От нее не умею отделаться. Но называю неразумной, потому что на Пушкине проявляется лишь мировой закон о побивании камнями пророков и постройке им гробниц, когда пророки уже побиты. Пушкин не первый и не последний, удел величия — страдание, страдание от внешнего мира, и страдание внутреннее, от себя самого. Так было, так есть, и так будет. Почему это так — вполне ясно; это отставание по фазе: общества от величия и себя самого от собственного величия, неравный, несоответственный. (*Из письма к матери, Соловки, 1937*).

*

Каждый одаренный человек хочет быть не тем, что он есть и чем он может быть реально... Только Пушкин и Глинка истинные реалисты. Мудрость в умении себя ограничить и понимание своей действительной силы. (*Из письма к дочери, Соловки, 1937*).

Протопр. Александр ШМЕАН

"ПУШКИН — ЭТО НАШЕ ВСЁ" *

"Пушкин — это наше всё", — мы привыкли к такого рода формулам, и Пушкин для нас так очевидно — вершина русской классики, что мы даже редко задумываемся, что это за "всё", выражением и воплощением чего является Пушкин. Пушкина одинаково признали своим "правые" и "левые", задолго до революции, консерваторы и либералы, а после революции — и сторонники ее, и ее противники. Все ссылаются на Пушкина, все считают его выразителем своего мироощущения, всем он, очевидно, в равной мере близок, понятен и дорог, и с этой точки зрения ни один другой русский писатель равняться с ним не может. Это делает Пушкина действительно *основой* и *мерилом* русской культуры. Но это же требует и усилия понять: что же это за явление, почему Пушкин возвышается над всеми русскими привычными делениями и страстями? Потому ли, что консерватор находит в его творчестве элементы консерватизма, защиту царского самодержавия, воспевание славы и величия империи? Потому ли, что либерал, а потом и революционер, находит у него славословие свободы и осуждение тирании? С некоторых пор делаются даже попытки включить Пушкина в искания русской религиозной мысли. Если бы каждый в Пушкине любил только свое, то, что отвечает данному вкусу и данной идеологии, этого определенно не было бы достаточно, чтобы сделать Пушкина именно основой, символом, мерилом, классическим сердцем русской культуры. "Тайну" Пушкина, о которой говорил Достоевский и разгадывать которую он призывал русских людей, приходится искать глубже. И именно эта "тайна" стоит в центре всей сложной диалектики русского культурного самосознания, одинаково и его "взрывов", и достижений.

О гармоническом, моцартовском гении Пушкина говорилось много. Но что, собственно, подразумевается под этим? Если это

*) Из серии радиопередач, озаглавленной "Основы русской культуры". (70-е годы). Печатается с сокращениями.

относится к литературному гению Пушкина, к внутренней уравновешенности его творчества, к отсутствию в нем крайностей, преувеличений, то такое определение примерно с тем же успехом приложимо и к другим русским писателям, если судить о них именно как о писателях. С другой стороны, есть у Пушкина и некий "ночной" лик — сумасшествие Евгения в "Медном всаднике", есть — до Гоголя, до Достоевского — страшный образ Петербурга, есть как бы в зародыше все то, из чего позднее вырос призрачный и страшный мир Гоголя и Достоевского, а за ними — русских символистов и декадентов. Таким образом, ни пушкинское мироощущение само по себе, ни его эклектическая идеология, ни его литературный талант, как бы огромен он ни был, не являются еще разгадкой "тайны" Пушкина, его исключительного, единственного места в русской культуре. Разгадку эту, вероятно, надо искать в чем-то другом. В чем же именно?

Упрощенно на этот вопрос можно ответить так: Пушкин был, может быть, единственным русским писателем, который не усомнился в "нужности" культуры и не искал ни оправданий ее, ни обвинений. Он не был подвержен тому разъедающему, глубинному сомнению, которое вошло в нашу культуру сразу же после его смерти.

Конечно, и до Пушкина, и после Пушкина в России были писатели, которые не сомневались ни в себе и ни в чем другом и добросовестно писавшие стихи, романы и другие литературные произведения. Например, давно забытый Боборькин, говорят, однажды сказал Толстому, посетовавшему, что ему не пишется: "А я, наоборот, пишу много и хорошо". Но разница между Боборькиным и Пушкиным, — само это сопоставление уже смешно, — не только в том, что Пушкин был гений, а Боборькин — посредственность, а еще и в том, что Пушкин отлично знал и сознавал границы культуры, о которых Боборькин не имел понятия. Иначе говоря, принятие Пушкиным культуры и творчество в ней до конца и всерьез было плодом не святого неведения, как у Боборькина, а сознательного и зрячего знания и понимания. И классицизм, с этой точки зрения, можно определить как прежде всего знание искусством, творчеством, культурой своих границ и даже своей ограниченности. Классицизм, так сказать, по самой своей природе *скромен*, так как творцы его знают, что искусство не может заменить ни религию, ни политику, ни другие области и что оно есть сфера человеческой

деятельности, — сфера, исполняющая свою функцию как раз в ту меру, в какую она не претендует ни заменять другие сферы, ни пытаться сливаться с собой.

Пушкин никогда не мог бы сказать так, как сказал Брюсов, что — "быть может, все в жизни лишь средство для ярко певучих стихов". С другой стороны, вряд ли он понял бы и одобрил то, что Гоголь, во имя религии, сжег часть рукописи "Мертвых душ". Вместе с тем у Пушкина было очень высокое представление о поэте: "Ты царь, живи один...", "Ты сам свой высший суд...", "Глаголом жги сердца людей". Пушкин сознавал и пророческое, и религиозное, и политическое "служение" искусства, он был далек от какой бы то ни было теории "искусства для искусства" или же ухода поэта в башню из слоновой кости; но он всегда твердо знал, что исполнить все эти "служения" искусство может только, будучи и оставаясь самим собой. А это значит — подчиняясь своим собственным и непреложным законам, не претендуя ни на какое "самозванство" в областях, к нему не относящихся. Всей своей жизнью, всем своим творчеством Пушкин словно предложил русской культуре быть, прежде всего и превыше всего, *самой собой*, но тем самым и исполнять свое служение России. Но понятие "быть самой собой" для Пушкина включало в себя не только техническое совершенство, а и воплощение того *опыта* России, о котором мы говорили в предыдущих беседах. Можно сказать даже больше: воплощение самой России. Ибо функция культуры и есть прежде всего функция *воплощения* того, что иначе осталось бы невоплощенным или недоовоплощенным.

Может быть никто так остро, так ясно, как именно Пушкин, не осознал *неовоплощенность* России, ее опыта, ее "самосознания", а также и задачи русской культуры как прежде всего их "воплощения". В набросках Пушкина, в его записях, дневниках можно проследить как бы целую программу создания национальной культуры, — и творчество его является, вне всякого сомнения, первым целостным "воплощением" России — не частичным, а именно целостным. Он первый словно увидел ее *всю*, тогда как до него и после него ее видели, любили, утверждали и отрицали "по частям", следуя частным, отдельным идеологиям и увлечениям. И Пушкин не только увидел и почувствовал *всю* Россию; он увидел и указал в этом "всем" и соотношении отдельных частей, их внутреннюю иерархию, их место.

Пушкин — это наше "все" потому что в известном смысле он "создал" Россию, которая, конечно, существовала и до него, но которую он воплотил в своем творчестве и тем самым как бы оформил и нам *явил*, показал. Пушкин видел и хрупкость этого "целого", подверженность его действию стихий, некоей соприродной России *метели*; чувствовал он ее и как бы вздернутой на дыбы над бездной — и он твердо знал, что эту бездну необходимо заполнить культурой, которая только и может сохранить "целое" от распада и растворения в стихии. В его "целой" России оказалось место и древней Руси, и Петровской империи, и Западу, и Востоку, и Татьяне Лариной, и Савельичу из "Капитанской дочки", и государству, и свободе, и соборности усилия, и правам личности, и прошлому, и настоящему, и будущему. И вертикальному религиозному измерению, и горизонтальному — культурно-историческому. И важно понять и почувствовать, что такой "целой" и "целостной" России не было ни до него, ни после него. Пушкин, один во всей истории русской культуры, целиком принимал и утверждал ее, в нем ничего нет от отрицания и отвержения культуры, чем часто старается определять себя русский человек.

Поэтому Пушкин, его творчество, и есть "воплощение" основ русской культуры, поэтому и измеряется она изнутри Пушкиным, хотя у нас были писатели и творцы даже "глубже" его, были пророки и вещатели, обитатели как неба, так и преисподней. Трагедия же русской культуры, трагедия в греческом, изначальном смысле этого слова — в том, что она в этой "целостности" за Пушкиным не последовала. И не последовала прежде всего как раз в его "классицизме". Пушкин хотел строить культуру, веря и зная, что в ней воплощается Россия. Русская культура после Пушкина захотела строить саму жизнь, спасение души и мира, обновление общества... В этом и ее величие, и ее трагедия.

Владимир ГИППИУС (1876-1941)

ПУШКИН И ХРИСТИАНСТВО *

1.

Пушкина называли явлением необычайным и пророческим. Про него говорили, что он унес с собою великую тайну, которую мы и разгадываем. С ним боролись, как атеисты борются с Богом, — как будто вся судьба русской жизни зависела от того, как отнестись к Пушкину. Пушкина объяснили мало, гораздо меньше, чем просто утверждали и отрицали. Теперь его изучают — и боятся обобщений.

Но если Пушкин на самом деле был и необычайным, и пророческим явлением русской жизни, то как было не принять его со стороны религиозной, как явление религиозной жизни? Бессознательно религиозной, волевой религиозно. Не как явление религиозного сознания, но именно как явление религиозного бытия, религиозной воли. Если вера есть таинственное существо самой жизни, а не только одни порывания и движения личных чувств, то всякое явление только через нее и может быть понято в своей истинной ценности, или мы, по крайней мере, приблизимся к его пониманию.

Опыты такого приближения были сделаны впервые Ап. Григорьевым, потом в развитие его основной мысли — Достоевским, и, наконец, — Мережковским.

*) Владимир Васильевич Гиппиус — поэт, педагог, литературный критик. Окончив в 1900г. Петербургский университет, преподавал русскую литературу в Тенишевском училище, имел, в частности, большое формирующее влияние на Осипа Мандельштама, который посвятил ему несколько восторженных страниц в "Шуме времени".

Работа "Пушкин и христианство", напечатанная в 1915г. отдельной брошюрой, стала библиографической редкостью и незаслуженно забыта: это — существенная веха в религиозно-философском подходе к Пушкину, между Соловьевым и Мережковским, но до Булгакова и Франка, почему мы и решились ее перепечатать в "Вестнике".

Произведения Вл. Гиппиуса, написанные после 1928г., будучи несозвучными советской идеологии, так и остались неопубликованными. (Прим. ред.).

Ап. Григорьев видел в Пушкине борьбу двух начал: хищного и кроткого, индивидуализма (или, точнее, эгоизма) и общности (или, вернее, любви). Григорьев думал, что индивидуализм был побежден Пушкиным: Алеко преодолен Иваном Петровичем Белкиным. — "Смирись, гордый человек!" Достоевского было патетическим выражением того же превознесения смиренности над мятежностью. И Григорьев, и Достоевский в особенности видели в этой победе — христианство, торжествующее над соблазнами личной воли, не желающей отречься от себя, — во имя Христа, которого оба сливали с русским народом, смиренным, "беспорывным", как его природа:

Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя...

Для Мережковского Пушкин стоял между двумя же безднами — христианства и язычества; между двумя непримиренными антиномиями, которые в Пушкине были разрешены в единство. — Стало быть, в обоих религиозных объяснениях — Григорьева-Достоевского и Мережковского — Пушкин колеблется между двумя роковыми силами и разрешает это колебание: в первом случае — в идеале христианского отречения, в другом — в идеале ницшеанской сверхчеловечности.

Два религиозные объяснения Пушкина — две религиозные крайности, впервые так откровенно обостренные перед нашим сознанием именно Мережковским. И свое объяснение другой нашей великой тайны — Лермонтова — Мережковский начал с того же отречения от идеала христианской смиренности... "Вот и смирились!" — все мы помним этот еще недавно брошенный вызов. И Лермонтов также назван поэтом сверхчеловечества, но внутри нового критического анализа Мережковского лежало уже не ницшеанство. И если Пушкин был уподоблен сверхчеловеку, то по отношению к Лермонтову это уподобление не слилось с тем новым мистическим светом, в котором явился критику Лермонтов. Мережковский не взглянул на Пушкина с новой стороны, с той, с которой он подошел впоследствии к Лермонтову. Но сам он преодолел ницшеанство — и теперь взглянул бы иначе. Я думаю, что Мережковский примет мое понимание Пушкина, хотя оно расходится с высказанным им прежде, — потому что я буду говорить

о Пушкине как об явлении религиозной жизни — в свете той новой веры, которая, как я думаю, есть единственная, вмещающая в себе христианство, — единственно приемлющая.

Если христианство есть истина, то оно есть истина движения, а не истина стояния, — истина пробуждения, а не дремоты и сна. Если оно есть истина движущейся жизни, движущейся по направлению к Богу и его Царству; и если жизнь есть жизнь, взятая во всех своих стихиях, полностью и без всяких преднамеренных и лицемерных ограничений; и если жизнь при этом полностью, во всех своих стихиях, такая, как она есть, без всяких изменений никем принята быть не может, кроме тупых и бесчувственных сердец, потому что тогда должно было бы быть принято все ее зло, со всеми его оскорблениями и губительностью, включая разложение и плень; но если, наконец, все жизнь любят и хотят жить, чуть ли не ценою всех оскорблений и всех губительных возможностей; если все это разноречие есть, а оно именно есть и именно таково, — то христианство, будучи истиной жизни, движущейся по направлению к Богу, есть истина преодоления, но не отречения: преобразования, но не отмены мира.

Борьба — начало всего, и в этой борьбе творится новое Царство. Тот, кто первый назвал начало всего борьбой (Гераклит), определил и внутренний разум ее — как огненный. К этой формуле мы в последнее время так привыкли, как привыкли и омертвели для глубочайших и самых насущных формул. Но мы омертвели — а формула живая.

"Не говорите мне о духе, — возмущался Ницше, — он уже дурно пахнет". Теперь и об "огне" неловко говорить, так как после символистов все ввели это слово в обиход. Но ведь и "пламенные страсти" давно опошлены, хотя они — именно "пламенные".

Перегорает человек в огне страстей — и не придумать других слов. Это так же точно, как формулы физиологии — о пищеварении или вообще сгорании. Перегорает природа — перегорает человек. Страстный человек живет страстями — и они его жгут. Отречься ли от них, убежать? Спасаться — в пустыню? Но от них не уйдешь, если они не войдут внутрь и не разовьются в другой огонь. Возможен пламенный аскетизм, — отречение, в котором страсть обернулась в свою противоположность и, сжигая эту плоть, творит, зажигает новую — как огонь тления в гробах, разлагая труп, зажигает его для воскресения. Не принимает религиозная

душа аскетизма холодного, если это действительная борьба во имя воскресения во плоти. Есть аскетизм только пламенный, как нет ничего холодного, предвещающего Царство Духа. Потому что мы до того охладили в нашем сознании это понятие, этот образ, это самое сверкающее явление горящей жизни, такое ослепительное, что мы ослепли бы в его свету, если бы его увидели лицом к лицу — мы до того охладили понятие духа в нашем сознании, что знаем его лишь отрицательно, отвлеченно, как — небытие буддистов. Понятие духовность, духовное — стало для нас давно однозначным с понятием безжизненности и пустоты. Мы думаем, что царство Духа, грядущего в мир, по обещанию Христа, есть какое-то царство идей, в том смысле как поняли Платона немецкие профессора — царство гипостазированных общих понятий. Чего никогда не думал сам Платон, пламенно мечтавший об огненном мире, — или, может быть, увидав или услышав его, хотя бы в одно озарение, лицом к лицу, он и ослеп от его сверкающих лучей, — и только помнил и учил вспомянуть о нем — и скучал в мире, непохожем на тот, сверкающий.

Где мы? Здесь или там?

Мир Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, и всех отцов и матерей, когда-либо людям сившихся, — сначала явился как мир этот, здешний, хранимый, рождающий детей и устраивающий быт, и только сожжениями обращающийся к Богу, недвижимо держащему мир в Своей руке. Мир Бога Сына — мир, двинувшийся сам к Богу, а не сожженьями лишь обращающийся к нему: мир преодоления и преображения, мир сознательной борьбы, сознательной, потому что был прямо определен путь любви, — и цель — царство Божье. Это тот же первый мир, сотворенная плоть, преображаемая во втором — которая воскреснет в третьем, — мире Духа, Ему же огненному не будет конца.

Здесь мы или там? — И здесь, и там.

Еще — здесь, и уже — там!

Мы в лучах, с тех пор как они брызнули из бездны, — но они еще разгорятся в нас и вокруг нас — и мы в них, как в сонных, как в мерцающих, но еще не хлынувших и нас не пронзивших.

Мы живем в борьбе — в разгоранье и потуханье лучей.

Когда разгорятся? Когда потухают?..

Но нас постоянно держат две силы, — мы схвачены огнем, который еще не разгорелся. Мы не знаем — где разгорелось, где

гаснет. Так протекает жизнь страстей, жизнь человеческой плоти, человеческой немощи — и в то же время воскресения. Так между двумя силами колеблется человек, и если даже знает внутри, какая из них правая, — отдается другой, и кажется, что падает. И вдруг, упав, выносится на высоту неожиданную — выше той, на которой был раньше.

Так мы грешны, так мы соблазняемся — и соблазнами преодолеваем страсти, — и преображаемся.

Живя такой жизнью, мы живем жизнью христианской, — жизнью преодоления и преображения, а не глухого отречения. Но силы две. Мы схвачены. И чем сильнее побеждает одна, тем стремительней и отчаяннее мы отдаемся другой.

В чем же грех? В воле исключительно личной, страстно-личной и только чувственной.

В чем же правда? В воле, желающей в себе воли Божьей — не отменяющей себя и свои страсти, но преодолевающей их — в преображение огня.

“Огонь пришел Я низвести на землю; и как желал бы, чтобы он уже возгорелся” ...

2.

Если бы меня спросили, как я определил бы сущность поэзии Пушкина, я бы сказал, выражаясь как можно более научным языком, что это была проблема чувственности со всем, что в ней мистически содержится и жизненно развивается. Если определить душу Пушкина, сказавшуюся в его поэзии, то ее нужно определить, как душу христианскую в ее основной стихии, — греха, который хочет быть святостью. Не назваться лишь ею, но претвориться в нее, преодолевая страсти. Из этой основной грешной стихии пушкинской поэзии вытекает вся ее человечность, вся ее человеческая прелесть. Но проявлением внешнего эстетизма кажется мне название ее — лучезарной или благоуханной, —

Святая лира Пушкина,

Его кристальный стих...

Пушкин был очень целен и очень многосторонен жизненно — и в нем жили страсти. И этим он был человек и грешен. Глубина его человеческой греховности — была в чувственности, и поскольку

эта чувственность была чувственностью страдающей — она была страстностью христианского богоощущения. Так понимали взаимоотношение чувственности и страсти и греки, в своем трагическом сознании отождествляя страсть и страдание — *παθος*. И у нас говорят: страсть в смысле страдания, — Страсти Господни.

Чувственность страдающая не есть уже собственно чувственность, но страсть, хотя в просторечии все называется страстями. Страсть есть преодолеваемая чувственность, потому что в страсти она страдает, и в этом высшая сладость действительной страсти, — она переживает боль. Отсюда явствует известное исступление к страданию — сладость боли, тяга к страданию — у Достоевского, например. Но это — паденье вниз (может быть, чтобы подняться, как я уже сказал, на нежданную высоту) — и потому соблазн.

Чувственность, причиняющая внутреннюю боль, есть страсть, как начало освобождения, — инстинкт преодоления и преображения. Но известно, что чувственность и сама по себе, какой бы самолюбленной она ни была, в своих жизненных последствиях сопровождается неизбежными мучениями. И первое из них — ревность, боязнь измены, боязнь того, что человек, в которого я влюблен и которого я хочу телесно, мне отдаваться не захочет, охладает, разлюбит, захочет ласки другого. Второе — возможность собственной измены, которая может мучить того, в кого я влюблен, и иногда меня самого, — возможность холодности.

Третье — мучительнее измены — вечный страх перед возможной разлукой, очень часто — в предчувствии смерти.

И наконец — страх перед разлукой смертной, перед смертью того, в кого влюблен, — с кем связан телесно.

И измена, и охлаждение, и разлука, и смерть — все одно, все веянье той же смерти. Самая чувственность, как таковая, есть неутолимое влечение к смертному, к тленному, потому что — к плоти как к плоти. И потому не случайно чувственные люди бьются одержимы страхом смерти, слепым, непобедимым, навязчивым, как навязчивая и безумная мысль. А там, где смерть есть смерть, где есть только ужас смерти, — там нет Бога, там безверье и скука вселенской незаполненности.

Такими томлениями и томилась чувственная душа Пушкина — будучи таковой по своей природе, душой, которой суждено было испытать все томления страстей. Но кровное буйство поэта (а вовсе

не "беспорывность") было так безудержно, что он, конечно, не боялся страданий в страстях. И жил ими —

В закон себе вменяя
Страстей единый произвол.

Жизнь страстей причиняла внутреннее страдание. Чувственность влекла к мученьям, вызываемым изменой, охлаждением, разлукой и смертью. Он был великий грешник. В великой же грешности заключается возможность и великой веры.

Для него ли самого?

Нет! я не думаю, что он пришел к вере. Напротив. Но я думаю, что он остался вечным образом для нашего будущего сознания, выразив в своей — чуть ли не единственной по ее гениальной простоте — поэзии откровенную греховность, страдающую в самой себе, мучимую жизнью и преодолеваемую, — значит, совершавшую бессознательно процесс христианской жизни.

Это была совершеннейшая, как никто в этом уже не сомневается, поэзия, — совершенное искусство, которое прямо билось всеми чувственными соками его греховного существа, органически желавшего святости.

В сознании — человек не религиозный, но мечтавший о вере, считавший себя даже, повидимому, религиозным, — и способный обожествлять в том сознании, которого ему суждено было достигнуть, — только женскую красоту и самое искусство.

Внутренно — без всякого участия сознательной религиозной воли — совершавший процесс не художественной лишь, но и религиозной, — именно, христианской жизни.

Живое явление в Царстве Отца и Сына, — в мире томящейся и преодолевающей себя плоти...

3.

В первых уже, так называемых лицейских — еще юношеских и даже детских, стихотворениях Пушкина есть в возможности все то, что в будущем развилось и оформилось.

Подражательны или нет эти первые стихи — вопрос академический и, по существу, не имеет никакого значения. Подражал этому, а не чему-нибудь другому, подражал потому, что не нашел еще своего языка — вот и все. Чувственность со всем, что из нее вытекает, — содержание этих первых, еще самых наивных, пьес, но

уже скоро — в те же ранние годы, чувственность принимает характер страдающий. Значит, глубока она была в своей стихии. Уже в эти ранние годы Пушкин становился человеком страстным, а не оставался чувственным.

Первое стихотворение, которым открывается собрание сочинений Пушкина — восторженная песня проснувшейся крови, радостный крик вспыхнувшего в крови Эрота:

О Делия драгая!
Спеши, моя краса!
Звезда любви золотая
Взошла на небеса...

Но в следующей песне — к той же Делии — мы уже читаем о неизбежной печали, сопровождающей такие радости:

Разлучен с тобою,
Сколько плакал я.

Третья пьеса называется выразительно: "Измены", где мальчик, в предчувствии правды, говорит, что чувственность мучительна сама по себе:

Страсти мученья,
В мраке забвенья
Скрылися вы...

Все это детский — пусть даже банальный — язык для вечной правды. И пусть не возражат мне поэтому, что не стоит говорить так углубленно о детском лепете пушкинской музыки. Я принимаю Пушкина вообще как документ человеческого сердца, а не только художественно. Но нахожу, что и художественно — первые стихи гораздо лучше, чем мы к ним привыкли относиться, и гораздо глубже по своему психологическому смыслу, — какой преимущественно и должен занимать внимание критика религиозного. Понять же человека в свойственной ему стихии прямее всего можно в его молодости, когда его сердце еще в хаосе, в том естественном боре сил, какие ему суждены.

Читая юношескую лирику Пушкина в порядке времени, если только настроиться в отношении к ней глубже, можно проследить типическую психологию чувственности в ее неизбежных колебаниях и следствиях. Первобытный крик Эрота, вечный как мир, звучит неумолчно надо всеми этими колебаниями и следствиями, надо всеми страданиями — по мере того, как все выше поднималась изменчивая звезда любви:

О, Делия драгая!
Спеши, моя краса!..

Сначала Эрот причинял страданье только тем, что его золотая звезда изменчива, но очень скоро и потому, что чувственность может сказаться — как начало страдальческого, — как страстность.

Однако еще до того, еще в самые детские, самые наивные годы, когда о том, что звезда изменчива, беспечно забывалось, — едва она всходила и опять манила к себе, за ней начал вставать призрак — грозный, самый неотступный из всех — смерть. Сперва поэт отмахивался от этого призрака легко и просто, с беззаботностью ребенка. Впоследствии он встал перед Пушкининым с каменной неотступностью, томительнее серой тени андреевской пьесы — в углу каждой комнаты, во мгле каждого места, где бы поэт ни находился. Наконец, он остановился где-то в самой темной и пустой комнате — внутри человека, в самом сердце. Но в эти ранние годы показательно уже одно то, что среди самых легко-мысленных и жарких увлечений, — поэт вспоминал о нем, как о последнем холоде всего, убивающем всякие страсти навсегда:

Оглянулся ... и Эрот
Постучался у ворот

Нет! мне видно не придется
С богом сим в размолвке жить,
И покамест жизни нить
Старой Паркой — там прядется,
Пусть владеет мною он!
Веселиться мой закон.
Смерть откроет гроб ужасный,
Потемнеют взоры ясны,
И не стукнется Эрот
У могильных уж ворот.

И в других стихах этих лет тот же эпикуреизм, омрачаемый призраком смерти — и только до времени беззаботное отмахиванье от него:

Жизнь дайте ж насладиться,
Жизнь, увы, не вечный дар!
Смертный, век твой привиденье,
Счастье резвое лови!

С каждым годом этот эпикуреизм становится все мрачнее — вбирая тоску внутрь себя.

В Фавне и Пастушке — после самого веселого призыва, варьирующего прежние:

Спеша любить, о Лила,
И снова изменяй, —

следует уже печаль, гораздо безнадежнее прежней по смыслу. Все тленно! — Это смертное сознание посреди наслаждений — есть уже вбирание тоски внутрь чувственности:

О милый, *вянут* розы
Минутные любви,
Познай же *грусть и слезы*...

И с каждым годом все мрачнее и определеннее в этом смысле. Когда мы читаем:

Сокрой от памяти унылой
Разлуки *страшный* приговор, —

эти строки 17-летнего юноши предсказывают позднейший образ "рук, *ладяющих* — в томленья страшном разлуки", уст, отрывающихся от "горького лобзанья" — в предощущении поцелуя смерти.

И все же это еще не внутренняя боль, а боль — причиненная властью внешних сил. Но в таких строках, того же года, мы читаем уже не о чувственности, а о страсти, потому что здесь есть уже боль внутренняя:

Я слезы лью, я трачу век напрасно,
Мучительным желанием горя.

Страстность мучит не только своей неутолимостью, но содержащейся внутри ее смертью, как — во всем живом, ожидающем бессмертия; поэтому всякая подлинная эротика в глубине своей трагична, — самые проникновенные из эротических поэтов бывали поэтами элегическими. Тютчеву, эротика которого отличается необыкновенной грацией, даже воздушностью, — принадлежит непонятное (если не принять во внимание сделанных разъяснений) — выражение:

... Сквозь опущенных ресниц
Угрюмый, тусклый огонь желанья.

Любовные стихотворения Пушкина превращаются из восторженных песен и криков Эроса — в элегии, становятся прямо — жалобами. И пустым академизмом было бы и здесь говорить

о разных литературных влияниях. Мы присутствуем при таинственном акте изменения чувственности в страстность, процессе религиозном, не только потому, что всякий процесс жизни есть процесс тем самым и религиозный, но потому, что это есть процесс (хотя и вполне бессознательный) — преодоления, на пути к преображению, и, таким образом — процесс христианского бытия. В пределах греха — христианского! так как христианство колеблется (вибрирует) всегда между грехом и святостью — на пути к святине. Теперь перед нами стихи Пушкина, когда он становится взрослым человеком, — и нам все менее поможет, в нежелании вникнуть в их религиозный смысл, ссылка на несерьезность возраста или подражательность литературную.

Медлительно влекутся дни мои,
И каждый миг в увядшем сердце множит
Все горести несчастливой любви
И *тяжкое безумие* тревожит.
Но я молчу. Не слышен ропот мой,
Я слезы лью, мне слезы — утешенье.
Моя душа, объятая тоской,
В них *горькое находит наслажденье*.
О, жизни сон! лети, не жаль тебя.
Исчезни в тьме — пустое привиденье!
Мне *дорого любви моей мученье*,
Пускай умру, но пусть умру — любя.

Чувственность — и крик о смерти. Это как в дикой песне цыганки вслух ревнивому мужу — о любви к другому:

Я другого люблю!
Умираю любя!

И опять вспоминаются здесь — страшные в своей соблазнительности строки тютчевского демонизма:

... кто в избытке ощущений,
Когда кипит и стынет кровь,
Не ведал ваших искушений, —
Самоубийство и любовь?

В других стихах этого более позднего, хотя еще и юношеского времени, Пушкин — уже не бессознательно — говорит, что настоящее страданье чувственного сердца вызывается не одной лишь силой внешних обстоятельств, — например, возможной разлукой.

Одна из элегий этого времени начинается словами:

Счастливы, кто в страсти сам себе
Без ужаса признаться смеет.

В другой — страсти названы прямо "злыми", человек, слушающийся их "мятежного голоса" — "страдальцем"; всякая любовная страсть сравнивается с "парусом бедственных пловцов, носимых губительной грозой..." Она названа еще именем "омрачающей". "Огонь желаний" — именем "мучительного и сжигающего", любовь — именами "мрачной" и "отравляющей", как у Баратынского:

Мы пьем в любви отраву сладкую,
Но все отраву пьем мы в ней. —

С той лишь разницей, что в откровенно-трагическом сознании Баратынского, подобном античному фатализму, — страстность была страданием навек неподвижным, неразрешимым.

В христианском существе Пушкина страданье, причиняемое чувственностью, не только росло, но оно все углублялось, все больше входило внутрь его существа — и все сознательнее становилась внутренняя антиномичность, содержащаяся в каждой страстной природе: она страдает, переживая чувственные влечения, — и не хочет, и не может отменить их, отречься.

И вот как раз в то время, когда чувственная стихия Пушкина начала свое преодоление, призрак смерти, может быть — впервые, взглянул ему в глаза своими пустыми глазами. И с тех пор эти пустые глаза смотрели в душу Пушкина уже всю жизнь, навсегда пристально, ничем неодолимо. Чувственность обратилась в страстность — и призрак смерти стал теперь уже не в углу комнаты, или за углом дома — на улице, — но взглянул изнутри, и это было тем неотвратимее, что он только для сердец, не способных к страстности, только чувственных, — есть нечто обособленное, отдельное, внешнее, постороннее, чужое: стоящее в углу или из-за угла глядящее своими пустыми глазами — крайняя антитеза, психологическая и метафизическая для Эраста. Страстный человек знает глаза смерти, смотрящие из него самого. Страданье, заключенное внутри страстей, и есть сама смерть... Томится плоть и ждет своего освобождения — преодоления, воскресенья в огненном Духе!

Не это ли значит, что не один человек, но "вся тварь" — ждет своего освобождения в тоске бессмертия?

Пусть не покажется неуместным, — но мне всегда казалось, что в глазах всех хищных зверей, где-то на дне, смотрит великое

томление, великая тоска по воскресению... Пушкин не отмахнулся от призрака смерти; он наконец склонился перед ним, и если отвернул от него свое лицо, то уж без всякой беспечности.

Вот первый ее, еще призрачный, но уже не отвращенный приход:

Я видел смерть. Она сидела
У тихого порога моего.
Я видел гроб; открылась дверь его:
Туда моя надежда полетела.

Напрасно утешал себя поэт после этой встречи эпикурейской беспечностью:

Не пугай нас, милый друг,
Гроба близким новосельем:
Право, нам таким бездельем
Заниматься недосуг...

Напрасно! Потому что, как только взглянула в душу смерть изнутри души, так уже не чувственные разочарования в изменах, охлажденье, разлуке — стали омрачать сознание, но само безверие, атеизм — та "система", о которой Пушкин впоследствии отозвался как об единственной, хотя и малоутешительной — "но, к несчастью, более всего правдоподобной". По своему внутреннему значению она и есть признание смерти, утверждение ее смысла, примирение с ее пустым безумием и бессмысленной неизбежностью, сколько бы ни выставлялось дешевых логических и даже практических мотивов для ее оправдания.

О "безверии" Пушкин говорит в первый раз в стихотворении этого имени — в год выхода из лица, и хотя в очень поучительном и даже обличительном тоне, но в то же время — слишком в личном, пережитом. Определение атеистического томления почти буквально совпадает с тем изречением Пестеля, которое Пушкин записал в своем дневнике после встречи с ним — "умным человеком во всем смысле этого слова" — через три-четыре года: "мое сердце матерьялистично, но мой ум от этого отказывается":

Ум ищет божества, а сердце не находит...

Еще убедительнее и характернее то место в стихотворении, где поэт приводит необходимость веры в зависимость от неизбежного страха неизбежной смерти:

О вера, ты стоишь у двери гробовой...

И эта религиозная тема — в таком именно виде — сохранилась на всю жизнь в сознании Пушкина, в сознании, которое с ранних лет стало тосковать по религиозности. Потому что чувственность неутолима: неутолимость это начало уже страдальческое — в страстности; оно уже едва ли не сознается, — обособляется внутри томления страстей. В наивно-фантастических чертах это сюжет ничуть не идейной сказки Руслана и Людмилы. Наслаждение вырвано из рук на самой черте достижения — злой силой, завистливо-враждебной человеческому счастью.

Для страстной природы религиозное сознание (если религиозное отождествлять с христианским) достижимо лишь путем христианской жизни, путем страстного преодоления страстей, страдающих в их чувственной неутолимости; преображения, а не отмены! или — прямо исступления в аскетизм, как психологическую противоположность чувственности, а метафизически — для соприкосновения с нею, полярно, — в той сущности, где все начала и концы соединяются.

И для Пушкина возможны были два пути: путь преодоления, если он шел от Эроса к пафосу — через неутолимость, путь преображения — через страдание — или — уже не путь! с какими бы срываниями он ни совершался, но катастрофический переход: исступления — в аскетизм!

Вся поэзия Пушкина заключает в себе не одну, но обе эти возможные для него линии. Или — страдальчески преобразующие все его существо страсти, ведущие в мгновенных преодолениях к пафосу художественному, к тому ряду идеализаций, которые и давали повод называть поэзию Пушкина и лучезарной, и благоуханной, и гармонической (тогда как вернее было бы назвать ее патетической). Или же вторая линия — когда чувственность побеждала, оставаясь собою, со всеми своими неутолениями и минутными забавами, не переходя в страстность; тогда она вызывала свои антиномии — страх смерти, исступление в аскетизм, — наконец внутреннее безбожие, выраженное в таких криках:

Не дай мне Бог сойти с ума!
.....

Когда б оставили меня
На воле, как бы резво я
Пустился в темный лес...

Как зверь! Это безумнее, чем в пафосе лермонтовского Мцыри, где звериное мистически встречается с человеческим — во славу Бога. Так бился хаос в сердце Пушкина.

И я б заслушивался волн,
И я глядел бы, счастья полн,
В пустые небеса. —

Случайно или не случайно здесь, в этом крике произвола, ничем не ограничиваемого — ценой самого разума, — небеса пусты? Кажется, даже сознательно — до того это художественно выразительно.

Ведь этот трагический крик раздался — позднее прозвучавшей еще за три года до того демонической песни, восхваляющей чуму и всякую гибель — смерть — во имя бессмертия. Так неудержим был у Пушкина порыв к воскресению — и так безнадежен:

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья,
Бессмертья, может быть, залог.

.....
Итак хвала тебе, чума!
Нам не страшна могилы тьма,
Нас не смутит твое призванье,
Бокалы пеним дружно мы,
И девы розы пьем дыханье,
Быть может — полное чумы!

Да! я думаю, что Пушкин, если бы он когда-нибудь стал человеком религиозного сознания, мог бы стать именно аскетом. Аскетом подлинным: исступившим чувственность в ее антиномию, сжигающим свою плоть для ее воскресения, а не "умерщвляющим" ее. —

Аскетизм неудержимого преображения, — каковым только и можно мыслить аскетизм.

4.

Пушкин шел от чувственности к страстности, — он поднялся до страстности, и в ее-то освобождающей среде и происходило, вообще говоря, его художественное творчество. И было, конечно,

внутреннее соответствие между патетичностью его души и пафосом его поэзии. И самые своеобразные и тончайшие ее порождения возникли в этой среде, например, образ Татьяны и вся его, по большей части светло-печальная лирика. Но он был обуян и "произволом страстей" — и менее всего уподобляется он природам гармоническим. Ничего гармонического на дне, — великий грешник и мятежник, всегда влюбленный, всегда греховно-плененный — и всегда в преодолении. В этом жизнь Пушкина — в этом кипение христианского бытия в нем. Он убеждал себя отречься, не быть чувственным:

Нет, нет, не должен я, не смею, не могу —
Волнениям любви безумно предаваться...

Не думал ли заморозить себя, — свою плоть?
Спокойствие мое я строго берегу...
Нет, полно мне любить!

И рядом с этим:

Каков я прежде был, таков и ныне я,
Беспечный, влюбчивый...
Могу ль на красоту взирать без умиления?

.....
*Когда б не смутное влеченье
Чего-то жаждущей души,
Я здесь остался б — наслажденье
Вкушать в неведомой глуши.
Забыл бы всех желаний трепет,
Мечтою б целый мир назвал
И — все бы слушал этот лепет,
Все б эти ножки целовал...*

Один раз так и случилось, "свободная стихия" — "ждала, звала", и не дождалась, не дозвалась его души:

... Я был окован.
Вотще рвалась душа моя,
Могучей страстью очарован
У берегов остался я...

Томилась чувственная душа, томилась! между служеньем плоти и преодолением — и, кажется, готова была сорваться в самую изысканную чувственность:

Нет, я не дорожу мятежным наслажденьем,
Восторгом чувственным, безумством, исступленьем,
Смятеньем, криками вакханки молодой...

.....
О как же ты милей, смиренница моя!..

Только слишком простодушные сердца поверили бы этой "смиренности" поэта. Здесь высшая степень сладострастия, но не отречение; жажда страсти — вместо чувственности, — и все неутолимее:

О, как мучительней тобою счастлив я —
Когда, склонясь на долгие моления
Ты предаешься мне нежна, без упоенья,
Стыдливо холодна.

.....
И разгоряешься потом все боле, боле...

Об этой жажде — именно страсти, такой неутолимой, что она может показаться лишь изысканной чувственностью, поэт говорил уже долго спустя после своих покаяний — и наряду с покаяниями:

Кляню коварные старанья
Преступной юности моей...

Покаяния начались очень рано (еще в крымский период) — и они были, конечно, средством преодоления власти Эроса — но не вызывались, однако, никакими соображениями отвлеченно-морализующими. Самое точное из всех слов, высказавших эту покаянную муку, было — отвращение, и еще — горечь, которые и вызывали жалобы, и проклятия, и слезы:

С отвращением читая жизнь мою
Я трепещу и проклинаю.
И горько жалуясь, и горько слезы лью...

Отвращение и горечь могли бы быть поняты — сухо-позитивно, как физиологическое состояние пресыщения. Но оно поднималось с мирского дна — в бессонные ночи —

Когда для смертного умолкнет шумный день, —
и слышен только шепот ночной тишины, мирской пустоты:

Парки бабье лепетанье,
когда она прядет свою цепкую паутину.

Пушкинское покаяние было актом и не моральным, и не физиологическим, но внутри-религиозным, потому что это было истинное томление страстей, патетическое томление миров, совершающееся в глубинах человеческих. Отвращение к себе было глубже обыкновенного отвращения, потому что самый дар памяти, таинственной связи прошлого и настоящего, является тогда для сознания человека силой враждебной. Не надо памяти, не надо связи времен и миров, — пусть распадается! — так нестерпимо было отвращение в этой покаянной муке.

В детстве Пушкин легко отмахивался от призрака смерти — зажимал уши, когда слышался лепет Парки:

Оглянулся... и Эрот
Постучался у ворот
.....
И, покамест жизни нить
Старой Паркой там прядется,
Пусть владеет мною он...
Веселиться мой закон...

Теперь страсти томили, обольщая, вызывая отвращение и — увлекая на самый край. — Алеко один из самых личных образов Пушкина:

Когда б над бездной моря
Нашел я спящего врага,
Клянусь, и тут моя нога
Не пощадила бы злодея,
Я в волны моря не бледнея
И беззащитного б толкнул...

.....
Нет, я не дорожу мятежным наслаждением,
Восторгом чувственным...

Дорожил, дорожил! и потому-то не охладевал, а разгорался в страстях!

Дважды должен он был сказать себе — нет, мечтая об охлаждении — как о спасении:

Нет, нет...

И трижды отрекаться:

... Не должен я, не смею, не могу...

Все это колебания в пределах чувственной стихии. То она безудержно верна себе самой — и тогда выражается в "гордой" любви Алеко и в его сумасшедшей ревности, так напоминающей ревность Пушкина к жене. То плоть страдает внутри себя — и человек видит изнутри себя глаза смерти, слышит, как там в безмирной тишине... нет, не там! а тоже внутри плоти — прядет и лепечет Парка...

Основной антиномией пушкинского существа — если первой определявшей его стихией была чувственность, — и должно было быть противоположение плоти цветущей и глеющей: жизни — смерти.

Страх смерти становился в ощущениях Пушкина навязчивой идеей, — ужасом, стерегущим на каждом повороте:

Брожу ли я вдоль улиц шумных,
Вхожу ль во многолюдный храм...

Повсюду не отпускающая душу смерть — цепкая паутина Парки, как бывает в сухих сосновых лесах: куда ни пойдешь — лицо обволакивает паутина. Деревья, патриархи лесов, живущие дольше человека — напоминают о смерти первые...

Каждая встреча с детьми — тем более:

Мне время плеть, тебе цвести...

Каждый день, день за днем:

Грядущей смерти годовщину
Меж них стараясь угадать...

Везде грусть, разлитая во всем, — безмерная, всепобеждающая:

Роняет лес багряный свой убор;
Сребрит мороз увянувшее поле...

Лицейская годовщина — только повод для размышления о разлуке, охлаждении, измене и смерти.

Из всех ключей бытия сладчайший ключ — смерти:

Он слаще всех жар сердца утолит.

Вот оно — достигнутое утоление!

Под небом голубым страны своей родной
Она томилась, увядала,
Увяла наконец...

В чувственном сердце — в ответ на известие о смерти той, которая вызывала к себе телесное влечение, — лишь каменное равноду-

шие, хуже совершившейся смерти, — смерть самой души — пустые глаза, из нее взглянувшие:

Так вот кого любил я пламенной душой
С таким тяжелым напряженьем,
С такую нежною томительной тоской...
С таким безумством и мученьем

.....
Где муки, где любовь?..

Так неодолим ужас смерти, что совершившаяся смерть той, с которой он был — одна плоть, сказывается в душе лишь каменным равнодушием:

..... О, тяжело
Пожатье каменной его десницы!

Близкое по событиям и образам стихотворение "Для берегов отчизны дальней..." не стихи, а трагическая песня — о разлуке, которая для страсти есть отрывание живой плоти от живой плоти, — в предчувствии возможного забвения, измены, — смерти:

Мои *хладющие* руки
Тебя старались удержать,
Томленья *страшного разлуки*
Мой *стон* молил не прерывать.

Предчувствие исполнилось: руки охладели — в предчувствии смерти, а не забвения или измены, —

Но там, увы, где неба своды
Сияют в блеске голубом,
Где под скалами дремлют воды,
Уснула ты последним сном.
Твоя краса, твои страданья
Исчезли в урне гробовой...

И не случайно же это слово — исчезли. Больше нет навсегда! гибель! не вернется, — не воскреснет:

Исчез и поцелуй свиданья,
Но жду его...

Все до этих последних слов — трагическая песня великой силы — страдающей, изнемогающей плоти. Последние слова — обещание бессмертия — вялый ритмический оборот, — слабое обещание.

И не случайность это ритмическое ослабление:

Но жду его — он за тобой!..

Нет, — не ждал, не ждал!

В ночь великой покаянной тоски, когда со дна подымалось отвращенье — отрекающееся от самого дара памяти — вставали:

.... Два призрака младые,
Две тени милые...
Два ангела...

Только тени, только воспоминания, а не живые ангелы, потому что — если они действительно приходят — они говорят не "мертвым языком о тайнах вечности и гроба"!

Веры не было! Она не приходила, хотя поэт звал ее давно — непосредственно после своих атеистических тяготений, — еще задолго до обострения покаянной тоски.

В "Подражаниях Корану" — отразивших богоискательство Пушкина — Бог являлся ему от разума, вступившего в борьбу с материализмом сердца. Это богоискательство было, конечно, как всякое богоискательство — путем совершенно индивидуалистичным, одиноким, внецерковным — но то, что Коран, а не Библия, не Евангелие, — стал оболочкой этого искания — опять не простая случайность. — Нигде не выражена так пылко мечта — не о бессмертии вообще, но именно — о воскресении плоти, как в Коране, как бы наивно она там ни сказалась, — чем наивнее, тем жарче. Сознавал или не сознавал это Пушкин? Чувственно возбужденная мечта о плотском воскресении передана в девяти подражаниях Корану, как сон, точнее, — как сон во сне, приснившийся земному страннику. Вся пророческая восторженность Корана, пронизанная клятвенной уверенностью в воскресении, соприкасаясь в этом ближе, чем Ветхий Завет, с самой заветной мечтой христианского сознания, — превратилась у Пушкина преимущественно в изящную рационализацию в стиле лейбнизианских размышлений Ломоносова о Божьем "величестве". От клятвенной уверенности в воскрешающего Бога остался нравственный пафос и ужас Страшного Суда. А мечта о воскресении в последнем из подражаний — сон во сне — как мечтательная тень бессмертия в воспоминаниях, — в Синей Птице Метерлинка.

Семитическое пламя воскресения выпало из пушкинского богоискательства. Так стучался он в подлинное религиозное сознание.

Одно из немногих стихотворений Пушкина на религиозную тему — переложение великопостной молитвы, с соответствующим ее духу вступлением:

Отцы пустынники и жены непорочны...

Фиваида, молчаливость, постничество!...

Чтоб сердцем взлетать во области заочны...

Сложили множество божественных молитв...

Я не хотел бы вызывать художественного спора, но мне всегда казалось все стихотворение одним из самых скучных по вялости ритма, — так же как и заключительная строка о поцелуе свидания за гробом — в трагической песне об ужасах разлуки и смерти для живой плоти.

И только библейский "Пророк" звучит как выражение высшего и вдохновеннейшего пафоса, потому что это пророк не религиозный, а художественный, пророк — поэт, сам поэт — Пушкин.

В своем сознании Пушкин и остался навсегда в пределах эстетизма. Высшее проявление страстности Пушкина — был пафос художественный, художественно-трагический. В нем и происходило возможное для Пушкина — все же эмпирическое, а не религиозное — преодоление. Как катарсис — у Аристотеля. В среде этого художественно-трагического пафоса чувственность принималась не как мучительная, а как легкая, играющая, увлекающаяся красотой...

Могу ль на красоту взирать без *умиленья*?...

Благоговей *богомольно*

Перед святыней красоты...

Но тем соблазнительнее становилась в этой среде эстетической страстности, — и тем грознее обособлялась — внутренняя антиномия: оледенение, каменность, последний холод.

Дон Жуан Пушкина играет чувственностью на гробах. Влюбленность вспыхивает здесь на кладбище — над могилой только что умершего и ставится лицом к лицу с призраком мертвеца — с образом бездыханного и бесплотного холода, которому Дон Жуан должен протянуть свою жаркую руку.

Эта художественная антитеза — производится подземным толчком из недр внутренней антиномичности всякого страстного существа.

Я только издали с *благоговеньем*
Смотрю на вас, когда, склонившись тихо,
Вы *кудри черные на мрамор бледный*
Рассыплете — и мнится мне, что тайно
Гробницу эту *ангел* посетил...

Одну минуту.

— Ну? что? чего вы требуете? —

Смерти!

О пусть умру сейчас у ваших ног,
Пусть бедный прах мой здесь же похоронят

Чтоб камня моего могли коснуться
Вы легкою ногой или одеждой,
Когда сюда, на этот гордый гроб,
Пройдете кудри наклонять и плакать.

Эти кудри, наклоненные на мрамор, в сопоставлении с последним криком жизни — в руке уже последнего холода:

Вот он... О, тяжело

Пожатье *каменной* его десницы! —

такая же неуловимо-эротическая подробность, как в антологии крымского периода — сравнение продолговатого и прозрачного винограда с "перстами девы молодой" — той, которая была обречена к страсти и смерти.

Эстетический пафос Пушкина до того переполнен страстью, бьющей, как источник из земли, из живой плоти, что одно от другого неотделимо. Эстетизм Пушкина — это и была его чувственность, преодолеваемая в пафос. И потому-то так органична поэзия Пушкина, что ее пафос — это живое претворение в страстность живой плоти, которая таинственно соприкасается во всей природе с инстинктом красоты. Искусство, по своему основному определению, есть мечтательная страстность — пафос наслаждения в созерцании. В этом его возможности и в этом его пределы. И здесь-то и определение Пушкина.

При мысли о красоте и о страсти — его, казалось, оставлял самый страх смерти:

Но не хочу, о, други, умирать...

Порой опять гармонией упьюсь

И может быть на мой закат печальный
Блеснет любовь улыбкою прощальной...

Женщину, женское, Пушкин пережил как явление ангела на земле, выражаясь буквально и не боясь упрека в тривиальности.

В дверях Эдема *ангел* нежный
Главой поникшею сиял

.....
Дух отрицанья, дух сомненья
На *духа чистого* взирал...

Здесь — не иносказание и не религия, это просто явление женского образа, встреча с женщиной, — восхищение женским, как в "Каменном госте":

... И мнится мне, что тайно
Гробницу эту *ангел* посетил...

.....
Чтоб камня моего могли *коснуться*
Вы легкою ногой или одеждой...

Это одно, что он чувствовал как ангелоподобное, с "чертами небесными", как "божество и вдохновенье".

Я помню чудное мгновенье,
Передо мной явилась ты
Как мимолетное *виденье*,
Как *гений* чистой красоты

.....
И сердце бьется в упоенье,
И для него воскресли вновь
И *божество*, и *вдохновенье*,
И жизнь, и слезы, и любовь.

В такие мгновения уже совершалось — еще в мечте, но уже совершалось преобразование плоти:

Исполнились мои желания. *Творец*
Тебя мне *ниспослал*, тебя, моя Мадонна...

— Как ангела, упавшего на землю:

Чистойшей прелести чистейший образец...

Но замечательно при этом, что идеализация женского — такая богомольная — не принимала у Пушкина оттенка культа "вечно-женственного", — так сохранял свою власть над ним всегда инстинкт плоти, сопротивляясь отвлечениям, — всегда соприкасаясь

с художественным или прямо вызывая впечатление ослепляющей телесности:

Все в ней гармония, все диво,
.....
Она покоится стыдливо
В красе торжественной своей.

И в этом впечатлении телесности невольно выпадает "отреченный" оттенок второй строки:

Все выше мира и страстей...

Мы не можем представить ее без страстей, т. е. бесстрастную, но и сам Пушкин, разумея здесь под страстями чувственность, конечно, идеализировал свою красавицу — в ее сокровенной страстности.

Женские образы, созданные художественным пафосом, естественно отобразили колебания его собственных страстных влечений. Черкешенка — это страстность, Земфира — чувствительность; кроткая Мария и мятежная Зарема названы самим поэтом его "счастливыми мечтами", в которых сказался —

Души неясный идеал...

Неясный идеал была ни та ни другая. Или и та и другая вместе. И не "милая Мариула" в ее "смиренной вольности". Но — та, которая мелькнула в первый раз, совсем еще незримо в Черкешенке.

Это идеал вовсе не бесплотный, но именно страстный: целомудренный и чувственный — вместе, — это и значит страстный.

Пушкин глубоко чувствовал стихию женскую: Тургенев по сравнению с ним наблюдатель внешний; Толстой — морализующий. Только еще Достоевский знал женское, как страстное, испуленно-целомудренное и чувственное в соприкосновении. Судьба Татьяны определяется тем, что она не отдалась Онегину; она отдана другому — и уже не может быть больше ничьей. Ее страстность — первым для нее, чужим прикосновением — расколота: и она погибла. И Мария, любовница Мазепы, и Изабелла, неприступная для Анджело, и дочь мельника, и Маща Миронова — все это те же существа страстные — мадонны и "смирenniцы" в пушкинском смысле.

Все это идеализация женского, — а не женственного, в смысле "бесплотного видения", "женственной тени", являвшейся таким отвлеченным мечтателям, как Шелли.

Только однажды, в балладе о "рыцаре бедном", Пушкин взял эту тему в старом типе — культа "Небесной Розы" — и тут этот культ принял характер истерического целомудрия и неистового отречения:

С той поры, *сгорев душою*,
Он на женщин не смотрел,
Он до гроба ни с одною
Молвить слова не хотел.
Он себе на шею четки
Вместо шарфа навязал
И с лица стальной решетки
Ни пред кем не подымал...
.....
Lumen coeli, Sancta Rosa,
Восклицал он *дик и рьян*...

Этот рыцарь-аскет есть отдаленная и в то же время постоянно близкая возможность для самого Пушкина, — испушение чувственности в аскетизме. Мечта — не преодоления, но отречения, умершвления. Бегство от мира... Одним духом взбежать — на "сионские высоты"!..

5.

Процесс христианской жизни, происходивший в Пушкине, невозможно вытянуть в одну линию, и отнюдь не следует понимать его как нечто мирно-эволюционное. Этот процесс расходился в разные стороны, колебля сердце до крайних напряжений, вызывая томление духа до падения в бездну, до испущенных, хотя и мгновенных, порываний к отречению. Поэтому, вступив однажды в среду страстных переживаний, Пушкин мог срываться в чувственность и впадать в прежний, уже оставленный круг вращения. И потому-то, до конца дней, мы находим у него — и эротику, и страх смерти, и покаяние — до аскетизма. Безверие, жажду Бога — и бессилие религиозной сознательности, и созерцательную неподвижность в эстетизме. И потому, наконец, вступив очень рано в пафос любви к людям, не преднамеренной, не слезоточивой, но цельной в своей простодушной искренности, Пушкин не слил его, однако, с тем мятежным осуждением людской неправды и борьбы с нею, которые называются революцией.

Под гармонией его всегда жили хаос и боренье, потому что он переживал воистину процесс христианского бытия, неспособного остаться на точке стояния: бытия, становящегося пламенной духовностью.

Пушкин остановился в своем сознании на эстетизме, на любовном созерцании жизни. Он первый и создал у нас настоящее обожествление искусства. Поэтическое творчество он называл "подвигом", "жертвой", где человек будничных, "ничтожный мира" — умирает, чтобы "восстать" для жгучих и божественных глаголов искусства. Поэзия есть священный "огонь", "алтарь" бога; муза послушна "веленью Божьему". Стихи — это пень на "вдохновенной лире", художественный мрамор — это "бог", стихи равны "молитвам", —

Служенье муз не терпит суеты,
Прекрасное *должно быть величаво*...

Поэзия — "высокая страсть", пафос, сжигающий, требующий пожертвования жизнью:

Для звуков жизни не щадить...
.....
Когда бы все так чувствовали силу
Гармонии! Но нет: тогда б не мог
И мир *существовать*; никто б не стал
Заботиться о нуждах *низкой жизни* —
Все предались бы *вольному искусству*!
Нас мало *избранных, счастливых праздных*,
Пренебрегающих презренной пользой,
Единого прекрасного *жрецов*...

Но, придя к верованию художественно-созерцательному, созерцательно-благоговейному, сам зная всю силу "гармонии", Пушкин в действительности не привел к гармонии буйные пути, скрещенные и не скрещенные в его душевной глубине, — не стал "счастливым праздным".

В глубине, — с простым вниманием всматриваясь в художественные построения поэта, мы без труда находим склонность к антитезам; а эта склонность есть отражение тех подземных толчков, которые он испытывал — как природа в основе своей антиномическая, — христианская в своих недрах — страстная, страдальческая. Правда, поэт сам определил свою поэзию как — "звуки

сладкие и молитвы”, но он же определил ее и в ином смысле, — прямо противоположном, — именно, страдальческом:

*И выстраданный стих, пронзительно-унылый,
Ударит по сердцам с неведомою силой —*

И эта вторая формула сама по себе сильнее и выразительнее первой.

Кажется, вся поэзия Пушкина сложена из антитез. Иногда они внутри одного стихотворения или поэмы, иногда нет. Мария и Зарема, Алеко и старик-цыган, Моцарт и Сальери, Онегин и Ленский, Гринев и Швабрин, Годунов и Самозванец, Петр и Мазепа, Скупой и расточитель, Дон Жуан и Командор, Галуб и его отец. Иногда антитеза — в самом сюжете: Пир во время чумы. Песнь председателя пира и — песнь Мэри. Зачумленные поцелуи девы-розы предшествовали — лишь двумя годами — верному поцелую почти иконописной Маши Мироновой. — Все это несознаваемое отражение подземных толчков. Мережковский указал на основную антиномию Пушкина — язычества и христианства; я думаю, что — неопределенное и потому сложнее: потому что не надо называть христианство и язычество антиномиями, если само христианство включает в себе скрытую антиномичность — все антиномии. В этом, может быть, великое значение греха и покаяния, которыми так жизненно определяется христианская правда. Антиномичной была и страстная природа Пушкина. И мы можем поэтому указывать лишь на границы пушкинского сознания, так как пределы его душевной глубины — пределы целого человеческого мира. Такой границей для его сознания был эстетизм, так как это досрочное и, стало быть, еще эмпирическое замыкание разгорающегося круга, но — еще не “пламенного”, — еще не “горящие здания”, еще не пожар. Это и была религия, к которой Пушкин пришел — и которая не отражала в полноте и во всем кипении внутреннего его существа... Оно гораздо подземнее, всемирнее, бездоннее, чем оно верило само себе, — чем создавало.

Если бы Пушкин пришел к тому религиозному сознанию, которое было бы равно космическому наполнению его существа, — он не отождествлял бы религию с пустынножительством и постничеством “отцов пустынников и непорочных жен”, и не риторическим языком говорил бы о “заочных областях”, и не назвал бы язык ангелов “мертвым”. И потому он был правее не тогда, когда

тянулся к религиозному сознанию опустошенного и онемелого исторического христианства, но когда — в своей страстности, в своем грехе, в своей грешной влюбленности — находился в самом процессе христианского бытия.

Напрасно я бегу к сионским высотам,
Грех алчный гонится за мною по пятам...

Это такое же буйство плоти, — но в обратном полюсе — как в искушениях древних основателей христианского аскетизма.

Да, Пушкин мог бы впасть в аскетизм, как в огненный круг — сжигающий, не иссушающий. И потому именно, что он знал воистину мучительство страстей, он знал и их буйную и мучительную антиномию:

Однажды, странствуя среди долины дикой,
Незапно был объят я скорбью великой...

.....
“О горе, горе нам! Вы, дети, ты, жена,
Сказал я, ведайте: моя душа полна
Тоской и ужасом, мучительное бремя
Тягчит меня. Идет!.. Уж близко, близко время:
Наш город пламени и ветрам обречен,
И в угли и золу вдруг будет обращен —
И мы погибнем все, коль не успеем вскоре
Обрести убежище — а где?... о горе, горе!”

.....
... “Я осужден на смерть, и позван в суд загробный —
И вот о чем крушусь: на суд я не готов,
И смерть меня страшит...”

Предчувствие гибели, ужас смерти и покаянная тоска ведут страдающую плоть к отречению от себя — вечный соблазн соблазняющей антиномии пламенеющего духа, —

Дабы скорей узреть, оставя те места,
Спасенья узкий путь и тесные врата...

На призыве к отречению и обрывается этот необыкновенный документ — последних лет жизни Пушкина, художественно — такой же возбужденности, как Цыганы, — похожий на отрывок из Житий Святых по своему смыслу.

Так чувственная стихия в своем страдании способна желать прямого самоотречения, — умерщвления плоти, смертельно-изне-

могшей в огне страстей. Пушкин остановился на богомольном преклонении перед телесной красотой, но его страдающая плоть — и боялась смерти, и каялась, и бросалась в самоотречение, и не достигала веры. Два конца для Пушкина и были возможны. Один — аскетический, как созерцательное отречение от мира и его страстей. Другой — эстетический, тоже созерцательный, созерцательное утверждение мира.

Они оба соединяются в бездейственности, стало быть — в безрелигиозности.

Он любил людей, но эта любовь осталась в нем тоже только художественной, и потому она оставалась в стенах чувства тоже бездейственного, только ласкового, почти никогда не осуждающего. Так Пушкин остался у дверей и революции, как остался у дверей религии. Это самое знаменательное из всех совпадений в той тайне, которую Пушкин "унес с собой".

Знаменитая ода "Вольность" начинается удивительными словами, на которые нельзя не обратить внимания:

*Беги, сокройся от очей,
Цитеры слабая царица!
Где ты, где ты, гроза царей,
Свободы гордая певица?
Приди, сорви с меня венок,
Разбей изнеженную лиру:
Хочу воспеть я вольность миру...*

"Вольность", названная в другом стихотворении святой — тоже одна из пушкинских антиномий, — антиномия Киферской царицы; она требует поэтому жертвы — отречения от Афродиты. Или она, или Афродита.

Само по себе такое взаимоотношение — изнеженной лиры эротической и революционной мятежности — не представляло бы ничего удивительного, если бы здесь прямо не были сопоставлены с такой несознанной простотой выражения — роковая стихия пушкинского существа и — тот другой, желанный для нее, предел, такой же не достигнутый, так же манивший, как и вера, — "вольность":

*Прощай, свободная стихия
.....
Моей души предел желанный!
Как часто по брегам твоим*

*Бродил я тихий и туманный,
Заветным умислом томим...*

*.....
Не удалось навек оставить
Мне скучный, неподвижный брег...*

"Беги, сокройся от очей, Цитеры слабая царица!" Нет, не убежала, не скрылась — осталась навсегда с ним, несмотря на все страстные изнеможения:

*Могучей страстью очарован,
У берегов остался я...*

И в стихах, вызванных воспоминаниями о декабристах, к которым Пушкин навсегда остался в таком двойственном положении, — море еще раз символизирует вольность, а суша — реакцию и успокоение. И Пушкин говорит уже совершенно идилически о том, как он, выброшенный на берег, сушит на солнце, под скалой, свои тронутые бурей одежды. —

А между тем:

*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...*

Но, верно, и этот бунт, разбивая в мечте все преграды, был разливом пафоса — лишь художественного, —

Нестройных чудных грез!..

Революционная мечта влекла к себе Пушкина не менее, чем религиозная. Никому до того не была свойственна такая простая — поистине человеческая — любовь к людям, как Пушкину, — без морали и психологизма, любовь сама по себе, любовь к ближнему, к каждому человеку бескорыстно, вне себя, вне идей; также как никому до того не была свойственна такая антиномичность в развитии чувственной стихии — стало быть такая подлинная жизнь христианского сердца.

Но Пушкин не стал — ни поэтом религии, ни поэтом революции.

"Цитеры слабая царица" — оказалась сильнее всех других цариц и святых.

Все, что заключается в ее стихии — Пушкин пережил, пережил страдальчески-чувственно. В этих пределах он действительно, как когда-то было сказано о нем, — "наше все". Воистину — необычайное явление в царстве Отца и Сына.

Но за этими пределами — он лишь стучался в двери нового религиозного бытия, где религия и общественность сливается в одном понятии, в одном ощущении, — грядущего в мир царства Духа.

Предвестия этого бытия начинаются у нас с Достоевского, и потому Достоевский первый так пророчески Пушкина и воспринял. Но и сам Достоевский занес ногу над порогом, но не переступил заветной черты.

Революционный толчок, раздавшийся в Анчаре:

Но человека человек

Послал

Посмел послать! — этот сдержанный во всей его скрытой страстности вызов, внутренне звучавший всегда в мятежной стихии его личной воли — замирал у стен Кремля и Варшавы, или растворялся в пафос эстетический, но не достиг пафоса ни религиозного, ни общественного.

И вот почему правы были в отношении к Пушкину не только Белинский, Григорьев, Достоевский и Мережковский, — но и nihilists, отрицавшие его.

Я не сомневаюсь, что русская культура ничего более цельного до сих пор не породила, чем он. Он и унес с собой тайну будущего бытия русских людей, — и был явлением, конечно, глубоко пророческим — в борении стихий, бушевавших вернее его сознания.

Пушкин — наша органическая христианская жизнь, в ее томлениях греха и святости, в ее колебании всех роковых антиномий, в ее борении плоти и смерти. Пушкин — наше все, до черты религиозного сознания, которое приемлет действительную общественность в порывах к воскресению всей плоти. Пушкин — высший знак нашего культурного обета, потому что ни у кого чувственность так инстинктивно и властительно не претворялась в страстность.

Это — наша томящаяся плоть, преодолеваемая, преображаемая...

Но — еще бездейственная, еще не прожженная для Царства Духа, — где она, сгорев здесь в страстях, вспыхнет в Его несгорающем Огне; где смерти не будет, потому что все будет жизнь — вся плоть всех людей и тварей: та, в которую был всегда влюблен Пушкин, — и в которой он, томясь, перегорал для грядущего — в мир Отца и Сына — царства пламенеющего Духа и воскресенной плоти.

"Крещеньем должен Я креститься, и как Я томлюсь, пока сие совершится"...

Петроград, 1915



Автопортрет 1829
Из "Ушаковского альбома"

САМОСТОЯНЬЕ ЧЕЛОВЕКА

Основоположником русской литературы, да и вообще русской культуры нового времени стал поэт-лирик. Пушкин писал и поэмы, и прозу, и драмы, но несомненно, что лирическое сознание для него было первичным.

С точки зрения христианского персонализма, человеческая личность, являясь венцом Творения, имеет непреходящую, абсолютную ценность. Отсюда очевидно, что лирическая поэзия должна занимать центральное место в истинно христианской культуре. По самой сути лирики, главной ее задачей является раскрытие духовной природы внутреннего мира человека.

Лирическая поэзия существует в рамках (даже антиперсоналистических) религиозно-философских учений. Но гармонии полного соответствия лирическое сознание может достигнуть только с христианским мировосприятием, т.к. для того и для другого духовный мир личности представляется высшей ценностью бытия.

Таким образом, символично и естественно, что родоначальником литературы православного народа стал лирический поэт.

В этой связи я и хочу рассмотреть этапы формирования представления о личности в творчестве (главным образом — в лирике) Пушкина.

1.

"Мгновенью жизни будь послушен".

Все раннее творчество Пушкина пронизано анакреонтическим мировосприятием. Жизнь предстает как цепь мгновений, связь и смена которых не зависят от воли человека:

Все чередой идет определенной,
Всему пора, всему свой миг...

(К Каверину, 1817г.)

Человек же — "у времени скупого крадет несколько минут" (Гроб Анакреона, 15). Главное — не упустить ни одного из "чудных мгновений", полностью отдаться течению жизни:

До капли наслажденье пей.
Живи беспечен, равнодушен!
Мгновенью жизни будь послушен...

(Стансы Толстому, 19)

Человеческие взаимоотношения осознаются как случайные, мимолетные. Любовь, дружба, единомыслие соединяют лишь на краткий миг:

Пока свободою горим,
Пока сердца для чести живы,
Мой друг, отчизне посвятим
Души прекрасные порывы.

(К Чаадаеву, 18)

Мгновенные вспышки неизбежно гаснут, и в промежутках между ними человека объемлет мрак вселенского одиночества:

Настигнет ли его глухих судеб удар,
Отъемлет ли вдруг минутный счастья дар,
В любви ли, в дружестве обнимет он измену
И их почувствует обманчивую цену:
Лишенный всех опор, отпавший веры сын
Уж видит с ужасом, что в свете он один,
И мощная рука к нему с дарами мира
Не простирается из-за пределов мира...

(Безверие, 17)

Восемнадцатилетний поэт смог отыскать мировоззренческие корни такого восприятия и определить их: безверие. Человек, который "с первых лет безумно погасил отрадный сердцу Свет", вынужден жить мгновением, так как жизни вечной для него не существует: "Наш век — неверный день, минутное волненье".

Итак, в раннем творчестве Пушкина человек предстает как самостный индивидуалист, у которого нет внутренних связей ни с Богом, ни с ближними.

"И жду: придет ли мой конец?"

Когда же нет Бога, "тогда какой-то злобный гений стал тайно навещать меня". Стихотворение "Демон" Пушкин пишет в 1823 г., но в нем говорится о всем раннем периоде развития:

В те дни, когда мне были новы
Все впечатленья бытия...

Злобный гений, явившийся поэту, последовательно отрицает все духовные реальности — Бога, прекрасное, творчество, любовь, свободу, жизнь:

Неистоимой клеветой
Он Провиденье искушал;
Он звал прекрасное мечтою;
Он вдохновенье презирал;
Не верил он любви, свободе;
На жизнь насмешливо глядел —
И ничего во всей природе
Благословить он не хотел.

"Язвительные речи" демона приводят поэта к тому, что он окончательно теряет ощущение осмысленности бытия. Этот процесс достигает высшей точки в период южной ссылки (1820-24 гг.). Демоническое отрицание распространяется на все сферы. Атеизм становится основной формой мировосприятия. Но если раньше безверие осознавалось как трагедия, то теперь оно приобретает характер фривольного кощунства ("Гавриилиада", "В.Л. Давыдову", эпиграммы). Это — в области духовной. Точно так же, дух отрицанья захватывает и область социальных представлений.

★

В 1815 г. Пушкин пишет первое свобододлюбивое стихотворение — "Лицинию". Идею его можно определить так: если государство загнивает в разврате, долг честного человека — отстраниться от развратного общества и нарисовать для потомков сатирическую картину современности:

Вспомнив старину за дедовским фиалом,
Свой дух воспламеню жестоким Ювеналом,
В сатире праведной порок изображу
И нравы сих веков потомству обнажу.

Рабство же само уничтожит внутреннюю основу государства, а для уничтожения его физического тела найдутся внешние силы — варвары.

Существенные изменения в общественных взглядах Пушкина происходят после его переезда в Петербург. Герой "Деревни" (19 г.) как бы воспринял призыв стихотворения "Лицинию": покинул "порочный двор цирреей" и скрылся в деревне. Но там ему открывается новая истина:

Я здесь, от суетных оков освобожденный,
Учуся в истине блаженство находить,
Свободною душой закон боготворить...

Понятие "свободная душа" и "закон" органически переплетаются в сознании героя: свобода личная невозможна без общественной. Любое нарушение естественного закона есть оскорбление чувства свободы, низведение ее до тирании. А от этого не скрыться и в деревне:

Здесь барство дикое, без чувства, без закона,
Присвоило себе искусственной лозой
И труд, и собственность, и время земледельца.

Именно "свободная душа" заставляет героя отказаться от прежней позиции анакреонтического затворничества, осознать себя "другом человечества" и выдвинуть новый лозунг: "О, если б голос мой умел сердца тревожить!"

В этот период закон представляется Пушкину единственной прочной основой государственной справедливости, "свободы просвещенной":

Владыки! вам венец и трон
Дает Закон — а не природа;
Стоите выше вы народа,
Но вечный выше вас Закон.

(Вольность, 17)

Не к потомству, а к современникам обращается теперь поэт. Творчество Пушкина становится рупором идей массовой просветительской организации декабристов — Союза Благоденствия: Пушкин "часто был эолова арфа либерализма на пиршествах молодежи и отзывался теми веяниями, теми голосами, которые налетали на него". (П. А. Вяземский).

И вот наступает период южного кризиса. Вольнолюбивые мечты окрашиваются в кровавые тона. "Витийства грозный дар"

не смог убедить владык склониться "главой под сень надежную закона". Когда же "дремлет меч закона", то на защиту свободы встает "тайный страж". Если голос "друга человечества" не смог растревожить сердца, то это сделает "карающий кинжал". "Последним судьей" общественного правопорядка признается тираноборец, политический убийца. В порочном государстве он как бы заменяет собой закон.

В этот период революционность и атеизм органически переплетаются у Пушкина:

Вот эвхаристия другая...
... Мы счастьем насладимся,
Кровавой чаши причастимся —
И я скажу: Христос воскрес.

(В. Л. Давыдову, 21)

Знаменательно, что стихотворение обращено к Василию Львовичу Давыдову — одному из руководителей только что возникшей революционной организации — Южного общества. Другой видный декабрист — Мишель Бестужев-Рюмин, вербуя царевича из числа членов Общества Соединенных Славян, читал им и предлагал переписать пушкинский "Кинжал". Так что Пушкин по-прежнему остается "золотой арфой" декабризма.

•

Но самый страшный разрушающий удар отрицание направляет не на внешние по отношению к человеку социальные устои, а на саму человеческую личность. Идеалы прошлого зачеркиваются:

Но все прошло! — остыла в сердце кровь.
В их наготе я ныне вижу
И свет, и жизнь, и дружбу и любовь
И мрачный опыт ненавижу.

(В. Ф. Раевскому, 22)

Настоящее же предстает бессмысленным ожиданием бессмысленного будущего:

Живу печальный, одинокой,
И жду: придет ли мой конец?

(*"Я пережил свои желанья"*, 21)

В стихотворении "Война" (21г.) Пушкин пишет о смерти духовной:

Я таю, жертва злой отравы:
Покой бежит меня, нет власти над собой,
И тягостная лень душою овладела...

Смерти же физической герой боится, так как она зачеркнет воспоминания о всех сладостных мгновениях бытия:

И все умрет со мной: надежды юных дней,
Священный сердца дар, к высокому стремленье...

Таким образом, возникает трагический конфликт: сознание ничтожности и бессмысленности земной жизни, с одной стороны, и страх перед всеобрывающей смертью — с другой:

Надеждой сладостной младенчески дыша,
Когда бы верил я, что некогда душа,
От тленья убежав, уносит мысли вечны,
И память, и любовь в пучины бесконечны, —
Клянусь! давно бы я оставил этот мир:
Я сокрушил бы жизнь, уродливый кумир,
И улетел в страну свободы, наслаждений,
В страну, где смерти нет, где нет предрассуждений,
Где мысль одна плывет в небесной чистоте...

Но тщетно предаюсь обманчивой мечте;
Мой ум упорствует, надежду презирает...
Ничтожество меня за гробом ожидает...
Как, ничего! Ни мысль, ни первая любовь!
Мне страшно... И на жизнь гляжу печален вновь,
И долго жить хочу, чтоб долго образ милый
Таился и пылал в душе моей унылой.

(1823)

Однако, сколько бы ни цепляться за "уродливый кумир", трагический конфликт неизбежно должен кончиться смертью. Так и происходит. Только умирает не сам поэт, а его представление о личности. Пушкин преодолевает южный кризис, прежде всего, разорвав с романтическим (точнее — байроническим) представлением о самостном человеке. Такие герои, как Кавказский пленник, Наполеон, Овидий, Демон, Алеко либо исчезают, либо переоцениваются в позднем творчестве.

Вообще, романтизм осознавался Пушкиным как нигилизм в искусстве и сближался с понятием "атеизм":

Ты обещал о романтизме,
О сем парнасском афеизме,
Потолковать еще со мной...

(К Родзянке, 25)

Романтизм и был тем художественным методом, который, совершенно органическим для себя образом, выразил в творчестве

Пушкина южного периода идейную нигилистическую триаду: атеизм, революционность, представление о бессмысленности жизни.

3.

"И для него воскресли вновь и Божество и вдохновенье".

То, что произошло с ним в Михайловском, Пушкин описал в "Пророке". Стихотворение, безусловно, имеет биографический характер. Действительно, внутреннее устремление всего пушкинского творчества, начиная с "Безверия", можно определить как томление "духовной жаждой", которая не может быть удовлетворена в "пустыне мрачной". Но вот наступает "чуждое мгновенье", и мрак рассеивается — на перепутье герою является Божественный посланник. Дальнейшая тема стихотворения — поэтапное преобразование жаждущего. Ему становится внятно все, что происходит в Божьем мире, в сознании гармонично сопрягаются "земля" и "Небо":

И внял я неба содроганье,
И горный ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.

Но и совершенный, преобразившийся человек — "как труп в пустыне" лежал. Воскресение возможно только после того, как будет обретена связь "Бог — я — люди". Эта связь утверждается, когда в финале стихотворения звучит непосредственное откровение Бога человеку:

Встань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею Моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей.

"Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки", — говорит Евангелие. На этом триединстве, как видим, утверждается и "Пророк" Пушкина.

Призыв "Глаголом жги сердца людей!" по форме представляет собой лишь легкое видоизменение раннего "О, если б голос мой

умел сердца тревожить!" Но, по сути, фраза "Пророка" звучит как откровение, так как наполняется совершенно новым — христианским — содержанием.

О том, что произошло с ним в Михайловском, поэт еще раз вспомнил в черновом наброске стихотворения "Вновь я посетил..." (35 г.):

Но здесь меня таинственным щитом
Святое Провиденье осенило,
Поэзия как ангел-утешитель
Спасла меня, и я воскрес душой.

И в этом отрывке, правда в ином художественном воплощении, дана внутренняя схема "Пророка": Провиденье — поэзия — воскресение. Таким образом, представление о религиозном корне поэзии окончательно сформировалось в сознании Пушкина. Рассуждая о культуре XVIII века он писал: "Ничто не могло быть противоположной поэзии, как та философия, которой XVIII век дал свое имя, ибо она была направлена против религии, вечного источника поэзии у всех народов".

Итак, "воскреснув душой", Пушкин ощутил себя пророком, который несет ближним воскрешающий Свет Провидения:

Молю Святое Провиденье:
Да голос мой душе твоей
Дарует то же утешенье,
Да озарит он заточенье...

(И. И. Пушкину, 26)

Образ личности, преодолевшей мрак земной жизни, стал центральным в творчестве михайловского периода. Он вторгается даже в любовную лирику. Если поэзия является Пушкину "как ангел-утешитель", то любовь — "как гений чистой красоты" ("Я помню чудное мгновенье..." 25). Композиционно стихотворение разбивается на три части: воспоминание о первом мгновенье, годы заточенья, второе мгновенье. "Мрак заточенья" опоясан светлым кругом — символом вечности и совершенства. Преображающая сила этого света настолько велика, что "мгновенье" может рассеять мрак, который длился целые годы, и духовно воскресить человека:

И сердце бьется в упоенье,
И для него воскресли вновь
И Божество, и вдохновенье,
И жизнь, и слезы и любовь.

В любовной лирике позднего периода религиозные мотивы, лишь намеченные здесь, слышны уже совершенно отчетливо: "Жил на свете рыцарь бедный..." (29г.), "Мадона" (30г.). Я понимаю, что влюбленность в Богоматерь или сопоставление с Ней земной женщины ("Творец тебя мне ниспослал, тебя, моя Мадона..."), с ортодоксальной точки зрения — вещь кощунственная. Но поэт-пророк так чувствовал и верил в высшее оправдание этого чувства:

Но Пречистая сердечно
Заступилась за него
И впустила в Царство вечно
Паладина своего.

Так что, не стоит становиться в позу черни и поучать пророка.

*

В Михайловском происходит определяющий перелом и в общественных взглядах Пушкина. Тут я должен выйти за пределы лирики, так как новые взгляды наиболее полно выражены в трагедии "Борис Годунов".

В основе пьесы лежит трагический конфликт между неправедной властью и народом. Точка столкновения этих двух сил — вопрос о пролитии крови. Борис первым идет на убийство: по его приказанию зарезали царевича Димитрия. Народ созвучно отвечает Годунову, множит пролитую им кровь: "тринадцать тел лежат, растерзанных народом".

Пушкин видел две стороны души простого народа: варварство и милосердие, Христа и антихриста. Позже это видение воплотится в одном из образов романа "Дубровский": кузнец Архип хладнокровно сжигает приказных, но тут же лезет на крышу, чтобы спасти от огня кошку.

В сознании православного народа эти два чувства, естественно, имеют разные права на существование. Варварство, для того, чтобы оно самим народом не воспринималось как грех (кража, убийство), должно обязательно получить какую-то санкцию свыше. (Так разбой Стеньки Разина не требовал, по существу, никакого "разрешения", а "законная" война Пугачева неизбежно нуждалась в имени Петра III). Причем, "разрешенное" варварство становится совершенно неуправляемым, оно далеко переступает за границы, обусловленные "разрешением". Дубровский хочет спалить только дом — Архип сжигает и людей, Годунов убивает одного — народ — тринадцать.

Милосердие же не требует никакой санкции: оно проявляется как непосредственная реакция на происходящее. Она может возникнуть даже во время самой варварской вакханалии: жалость к кошке — в "Дубровском", ужас по поводу убийства семьи Бориса — в "Годунове".

Мудрый и добродетельный Борис, купив престол ценой "малой крови", "думал свой народ в довольствии, во славе успокоить, щедротами любовь его снискать". Он дал бедствующим хлеб, злато, работу, жилища. Но проснувшееся нравственное чувство заставляет народ отшатнуться от "хорошего царя". Теперь люди, еще недавно горевавшие по поводу отказа Бориса от престола, видят в нем не благодетеля, а убийцу. Общее мнение обретает "голос" — Николку-юродивого: "Нельзя молиться за царя Ирода — Богородица не велит".

В начале трагедии на царствование Бориса смотрят два человека: Пимен и Григорий. Оба они осуждают царя-убийцу, но на этом сходство и кончается.

Пимен видит свой "долг, завещанный от Бога", в том, чтобы, уйдя от мирских сует, донести до потомков правду и нравственный смысл происходящего:

Да ведают потомки православных
Земли родной минувшую судьбу,
Своих царей великих поминают
За их труды, за славу, за добро —
А за грехи, за темные деянья
Спасителя смиренно умоляют.

Такой взгляд на действительность является некоторым отзвуком лицейского стихотворения "Лицинию" и совершенно противоречит позднейшим "свободолюбивым" устремлениям.

Григорий выбирает другой путь: взять оружие и низвергнуть порочного властителя, действуя от имени его жертвы. Идея "суда мирского", которую воплощает Григорий, весьма созвучна идее другого стихотворения Пушкина — "Кинжал". "Борис Годунов" — это подход с другой стороны к тому же материалу, демонстрация следствий, вытекающих из позиции тираноборца.

На дороге тираноборства Григорий проливает гораздо больше крови, чем в свое время Борис на пути к власти. Самозванец толкает весь народ на массовое убийство: "Кровь русская, о Курбский, потечет!" И в людях вновь пробуждается зверство. В противовес юродивому звучит другой голос — мужика на амвоне:

"Народ! народ! в Кремль! в царские палаты! Ступай! вязать Борисова щенка!" Толпа откликается на призыв "проповедника": "Вязать, топить!" Таким образом, Григорий лишь выполняет "чаянья народные", когда по его приказанию бояре убивают семью Бориса. Но эта "малая кровь" оказывается последней каплей, переполнившей чашу: кровь полилась через край. Чувство милосердия вновь торжествует в душе народной. В Григории узнают нового, неизмеримо более кровавого, Бориса и отшатываются от него: "Народ в ужасе молчит".

Итак, в "Борисе Годунове" соперничают два отношения к действительности: "кинжалу" Григория противостоит слово истины, которое несет людям Пимен. Кровь и истина — два полюса трагедии.

Образ Пимена в пьесе разрастается: сам ее автор — Пушкин — видится как "смиранный, величавый" летописец. Но Пимен — это еще не весь Пушкин. Летописец хочет запечатлеть "земли родной минувшую судьбу", поэт же говорит и о судьбе грядущей. Автор трагедии вмещает в себя и Пимена, и героя более позднего стихотворения. Пушкин — летописец-пророк. "Борис Годунов" — это пророческое предупреждение декабристам.

К 1825 году декабризм вполне сформировался как революционное движение. Накапливая в своем сознании многочисленные грехи и несправедливости существующего строя, деятели тайных организаций пришли к выводу, что имеют полное моральное право судить порочное правительство "судом мирским". Теперь "друзья человечества" считают своим долгом не просвещение общества, а отнятие власти у тиранов.

В бесконечных спорах о методах действий декабристы отбросили обе крайности: бескровный путь воздействия на общественное мнение, с одной стороны, и, с другой, завоевание свободы любой ценой, вплоть до всероссийского бунта. Далеко не все были готовы к тому, к чему призывали (хотя и по-разному) Пестель, Якубович, Каховский: "Крови бояться не должно! Резать да и только!" Большинство, в конце концов, сошлось на теории "малой крови". Наиболее приемлемым стал считаться военный переворот (по типу привычных для России дворцовых, опиравшихся на гвардию), включающий убийство императора и, в крайнем случае, членов его семьи.

Однако декабристы чувствовали, что народ может отшатнуться от убийц. Поэтому, нравственно разрешив себе пролитие крови,

деятели тайных обществ собирались воспользоваться именно приемом Годунова: совершить убийство чужими руками, скрыв от народа свою причастность к кровавому преступлению. С этой целью Пестель вербовал "когорту обреченных" (*garde perdue*): группу подвижников, которые, совершив царубийство, заявят о своей непричастности к тайному обществу и будут им судимы. То же самое Рылеев предлагал Каховскому непосредственно перед восстанием: "Мы сказали ему, на всякий случай, что с сей поры мы его не знаем, и он нас не знает, и, чтобы делал свое дело, как умеет".

Пушкин же к 25-му году вышел на совершенно новую дорогу и навсегда идейно разошелся с заговорщиками. Автор "Бориса Годунова" успел художественно проанализировать основные нравственные постулаты декабризма и в ужасе отшатнуться от них еще до восстания.

Образ тираноборца Григория Отрепьева, который перевоплотился в кровавого тирана Дмитрия Самозванца, — ответ на декабристскую идею "суда мирского". Фигура же Бориса, заботящегося о народе, но совершившего одно единственное преступление, обращена к декабристской теории "малой крови": "Да, жалок тот, в ком совесть не чиста". Маленькая кровавая струйка из горла убиенного царевича становится истоком кровавых рек, затопивших всю страну — кровь имеет цепную реакцию.

7 ноября (еще одно предсказание?) 1825 г. на столе в Михайловском уже лежал законченный ответ поэта людям 14-го декабря.

Пушкин не примкнул ни к одной из сторон драмы, разыгравшейся в двадцать пятом году: ни к правительству, ни к декабристам. Он воззвал к человеческим чувствам тех и других. К царю обращен призыв быть милосердным (Стансы, 26 г.; Друзьям, 27 г.), а декабристам адресованы слова сострадания их судьбе ("Во глубине сибирских руд...", 27).

После "Бориса Годунова" идеальным правителем Пушкину представляется носитель милосердия, способный заглушить звериные инстинкты толпы и пробудить в народе "чувства добрые". Милосердие и человечность — вот та единственная основа, на которой может зиждиться справедливое и свободное человеческое общество. Такое общество не смогут создать ни революционеры, ни "законники".

Гоголь так передал слова Пушкина, характеризующие его взгляды на государственную власть: "В законе слышит человек

что-то жестокое и небратское. С одним буквальным исполнением закона далеко не уедешь, для этого-то и нужна высшая милость, смягчающая закон, которая может явиться людям в одной полномочной власти". Эта же мысль раскрывается и в поэме "Анджело" (33), где закон человечности торжествует над законом юридическим.

Даже говоря о властителях, жестокость и вероломство которых Пушкин прекрасно осознавал, он стремится выделить поступки, диктуемые милосердием и состраданием. В "Пире Петра Первого" царь прощает подданного и отмечает это как величайший праздник. Речь идет о том самом Петре, чья жестокость и жесткость трезво отражены в "Истории Петра" и в "Медном всаднике".

Здесь имеет смысл особо поговорить об образе Наполеона. Разные стороны этой личности высвечивались в разные периоды творчества Пушкина, отражая идейную эволюцию самого поэта. Наполеон как иношпенный захватчик родины — в лицейских стихах; "самовластительный злодей", нарушивший закон и похитивший вольность — в петербургский период; романтический герой в южной оде "Наполеон" (21 г.); оценка, предвосхищающая Достоевского, во 2-ой главе "Онегина":

Мы все глядим в Наполеоны,
Двуногих тварей миллионы
Для нас орудие одно...

(1823)

В 30-м году Пушкин пишет стихотворение "Герой", где из всех событий жизни Наполеона выделяется одно — посещение чумных барачков:

Оставь герою сердце! Что же
Он будет без него? Тиран...

Эпиграфом к "Герою" служит евангельский вопрос Пилата: "Что есть истина?" На этот вопрос Пушкин дает евангельский ответ: истина есть милосердие к ближним.*

* В этом стихотворении Поэт утверждает, что он служит высшей истине, а не правде факта. В ответ на рассказ о милосердии Наполеона Друг скептически замечает:

Мечты поэта —
Историк строгий гонит вас!

Это намек на изданные в 1829-30 гг. "Воспоминания" Бурьена, секретаря Наполеона, в которых оспаривается рассказ о том, что Наполеон в Яффе

Мысль о милосердии пронизывает и "Капитанскую дочку".** В повести изображена жестокая распря крестьян и дворян. Враждующие стороны, как мячиками, перебрасываются изуродованными человеческими головами: дворяне "обстругивают" голову башкирца; пугачевцы отвечают головой Юлая, переброшенной через забор; после подавления бунта победители насаживают на кол голову Андриюшки; палач показывает отрубленную голову Пугачева. "Голова моя, головушка", — вздыхает в эпиграфе народная песня.

Этой кровавой игрой руководят два царя — крестьянский (Пугачев) и дворянский (Екатерина). Казалось бы, в ситуации, когда съплюются головы, самым чуждым для правителей должно быть чувство милосердия, безразличней всего они должны относиться к отдельно взятой человеческой судьбе. Так и есть по "закону". "Если он тебя государем не признает, так нечего у тебя и управы искать", — говорит Пугачеву Белобородов в ответ на просьбу Гринева помочь Маше. "Императрица не может его простить", — говорит Екатерина, когда Маша просит ее помиловать Гринева. Пугачев и Екатерина действительно не могут этого сделать по жестким законам борющихся "империй" — простить и помиловать можно только по светлым законам человечности.

Но не властители стоят в центре повести, а два "маленьких человека": капитанская дочка и Гринева. Именно они и являются носителями вневременной общечеловеческой нравственности. Именно после столкновения с ними в душах неприступных владык торжествует милосердие, а не жестокость. "Казнить так казнить", — говорит Пугачев-царь. "Миловать так миловать", — спорит с ним человек, который пробудился в Пугачеве после встречи с Грине-

посетил госпиталь с большими чумой.

Но Поэт отвечает Другу:

Тьмы низких истин нам дороже
Нас возвышающий обман...

Однако выясняется, что стремление постигнуть внутреннюю сущность образа может помочь поэту восстановить и фактическую правду. "Низкая истина" зачастую оборачивается просто ложью: "Воспоминания" Бурьена оказались всего лишь подделкой.

** В той части работы, где речь идет о теме милосердия в позднем творчестве Пушкина, я основываюсь на взглядах, высказанных в статье Ю. М. Логмана "Идейная структура *Капитанской дочки*" (Пушкинский сборник, Псков, 1962).

вым. Точно так же Маша Миронова воздействует на Екатерину, прося ее о "милости, а не правосудии".

Как видим, и в исследовании эпохи жесточайших общественных потрясений на первый план для Пушкина выдвигается человеческая личность.

"Капитанская дочка" обращена не только к монархам. Гринев пишет: "... Дожил я до кроткого царствования императора Александра... Молодой человек! если записки мои попадутся в твои руки, вспомни, что лучшие и прочнейшие изменения суть те, которые происходят от улучшения нравов, без всяких насильственных потрясений... Те, которые замышляют у нас невозможные перевороты, или молоды и не знают нашего народа, или уж люди жестокосердные, коим чужая головушка — полушка, да и своя шейка — копейка". Адресат этих предостережений указан достаточно точно: молодые люди эпохи императора Александра, которые замышляют перевороты. Это, конечно, завершение скрытой (по этическим и цензурным соображениям) полемики с декабристами, которая началась "Борисом Годуновым".

Вернемся назад, чтобы рассмотреть несколько пунктов этой полемики. В число продекабристских произведений Пушкина обычно включают "Арион" (27 г.). На мой взгляд, это совершенно неверно: Пушкин не объединяет себя с декабристами, а отмежевывается от них. Иносказательный смысл "Ариона" состоит в утверждении непреходящей ценности поэзии и временного значения политических движений.

Когда-то Арион был в одном челне с пловцами. Налетела буря — "погиб и кормчий и пловец". Арион же, отделенный от других, "на берег выброшен грозой". Одежда певца промокла, но внутренне гроза никак не задела его: "Я гимны прежние пою".

Эту строчку нельзя понимать в смысле верности идеалам декабристов. Во-первых, поэт не был верен им уже в "Годунове", да и после трагедии не писал никаких продекабристских "гимнов". Во-вторых, Пушкин вообще никогда не утверждал, что его идейные и художественные позиции оставались неизменными: "Многое желал бы я уничтожить, как недостойное... Иное тяготее, как упрек, на совести моей". Конкретные установки и конкретные пути их воплощения, конечно, менялись. Неизменным оставалось одно — томление "духовной жаждой" свободы. Другое дело, что внутренняя тяга к свободе, в процессе развития личности, отливалась в разные представления. Одно из них и объединило на

какое-то время "Ариона" и "пловцов". "Гроза" разрушает это объединение: она безжалостно топит челн "политиков", поэт же слегка задевает, не касаясь его внутренней сути. После бури он поет те же гимны свободе, что и пел всегда.

Временные изменения взглядов, с одной стороны, и верность внутреннему духовному идеалу, с другой, свойственны и герою стихотворения "Андрей Шенье" (25 г.). Он воспевал закон:

Закон,

На вольность опершись, провозгласил равенство,
И мы воскликнули: Блаженство!

Закон как гарантия свободы обернулся миражом:

О горе! о безумный сон!
Где вольность и закон? Над нами
Единый властвует топор.
Мы свергнули царей. Убийцу с палачами
Избрали мы в цари. О ужас! о позор!

Шенье воспевал кинжал:

Ты пел Маратовым жрецам
Кинжал и деву-эвмениду!

Теперь же сам герой должен пасть жертвой "кинжала". Все кумиры оказались ложными, истинным осталось только одно — стремление к свободе:

Но лира юного певца
О чем поет? Поет она свободу:
Не изменилась до конца!

При всех изменениях взглядов и обстоятельств Шенье, как и Арион, может сказать: "Я гимны прежние пою". На само понятие "свобода" не должна падать тень от тех искаженных воплощений, которые складывались в людском сознании и в людских деяниях:

Но ты, священная свобода,
Богиня чистая, нет, — не виновна ты,
В порывах буйной слепоты,
В презренном бешенстве народа,
Сокрылась ты от нас; целебный твой сосуд
Завешен пеленой кровавой:
Но ты придешь опять со мщением и славой, —
И вновь твои враги падут;
Народ, вкусивший раз твой нектар освященный,
Все ищет вновь упиться им...

Слова "мщение", "враги падут" можно понимать лишь в смысле духовной кары врагам вольности, так как если взять буквальный смысл, то вновь появится "пелена кровавая", которая сокроет свободу.

О новой встрече со свободой пишет Пушкин и декабристам ("Во глубине сибирских руд..."): "Любовь и дружество", "свободный глас" поэта озарят мрак заточенья, "и свобода вас примет радостно у входа, и братья меч вам отдадут". И здесь, в силу всего выше сказанного, слово "меч", основываясь на внешнем сходстве, нельзя возводить к прежнему понятию "кинжала". Пушкин никогда и не сближал (а в "Кинжале" — противопоставлял) эти два слова. Меч ведь символизирует и борьбу духовную: "Не мир пришел Я принести, но меч".

Еще раз в творчестве Пушкина встречается сопоставление поэта и политического деятеля: тоже в русле полемики с декабристами и с теми же акцентами, что и в "Арионе". В шестой главе "Онегина" (26г.) есть рассуждение о возможностях, которые могли открыться перед Ленским. Это, во-первых, путь истинной, непреходящей славы поэта:

Поэта
Быть может, на ступенях света
Ждала высокая ступень.
Его страдальческая тень,
Быть может, унесла с собою
Святую тайну, и для нас
Погиб животворящий глас...

Во-вторых, — путь обыкновенного, ничем не выдающегося человека. Но в черновике намечена и третья возможность — эфемерная, "газетная" слава политического деятеля:

Исполня жизнь свою отравой,
Не сделав многого добра,
Увы, он мог бессмертной славой
Газет наполнить нумера.
Уча людей, мороча братий
При громе плесков и проклятий,
Он совершить мог грозный путь,
Дабы последний раз дохнуть
В виду торжественных трофеев,
Как наш Кутузов иль Нельсон,
Иль в ссылке, как Наполеон,
Иль быть повешен, как Рылеев.

Итак, в 26-27гг. в творчестве Пушкина постоянно противопоставляются "животворящий глас" поэта и политическая "отрава". Пушкин решительно отмежевал свою позицию от позиций обеих противоборствующих сторон: декабристов и самодержавия. Занятые борьбой за власть, и те и другие, казалось, не замечали, что каждое их действие сопровождается кровопролитием и жестокостью. Пушкин же старался вывести общество на истинно русский, православный путь. Ведь история нашей национальной святости начинается именами Бориса и Глеба. Этим русское православие заявило, что высшим подвигом считает нравственное противостояние злу и принципиальный отказ от кровавой борьбы. Но ни правительству, ни общественности не был внятен голос поэта, утверждавший милосердие и человечность как единственную основу отношений между людьми.

4.

"Держись сего ты света".

Божественное откровение, полученное в Михайловском, ярким светом озарило и весь последующий путь. С поэтом произошло то же, что и с героем стихотворения "Странник" (35 г.):

"Я вижу некий свет", — сказал я наконец.
"Иди ж, — он продолжал, — держись сего ты света,
Пусть будет он тебе единственная мета,
Пока ты тесных врат спасенья не достиг,
Ступай!" — и я бежать пустился в тот же миг.

Но путь этот не был ни легким, ни однолинейным. Темные начала исчезают не волшебным образом. В полемическом по отношению к "Демону" стихотворении "Ангел" (27г.) Пушкин показал, как свет вступает в борьбу с тьмой и постепенно вытесняет ее:

Дух отрицанья, дух сомненья
На духа чистого взирал
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".

Можно достаточно точно определить хронологический период этой борьбы (27-30гг.) и наметить отдельные ее направления.

Прежде всего, необходимо было закрепить в поэзии ощущение религиозной основы бытия. Еще в 1828 г. у Пушкина прорывается прежнее представление о бессмысленности жизни:

Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь осуждена?

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомнением взволновал?

Цели нет передо мною:
Сердце пусто, празден ум,
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум.

Несомненно, что ощущение Божественного начала мира здесь утрачено. Об этом и написал Пушкину митрополит Филарет:

Не напрасно, не случайно
Жизнь от Бога мне дана,
Не без воли Бога тайной
И на казнь осуждена.

Ответ Пушкина Филарету ("В часы забав иль праздной скуки..." — 30 г.) свидетельствует о том, что с прежним мировосприятием окончательно разорвано. То, что писалось раньше, названо звуками "безумства, лени и страстей", которые срываются со "струны лукавой". Только напоминание о Боге, — утверждает Пушкин, — может исцелить душевные раны и воскресить человека:

Я лил потоки слез нежданных,
И ранам совести моей
Твоих речей благоуханных
Отраден чистый был елей...

... Твоим огнем душа палима
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе серафима
В священном ужасе поэт.

Образ серафима делает очевидной внутреннюю связь этого стихотворения с "Пророком". Так в 1830 г. окончательно закрепляется и утверждается то, что было впервые найдено в 26-ом. В том

же 1830 г. Пушкин записывает: "Имеется нечто такое же отвратительное, как атеизм, отвергаемый человеком... Не признавать существования Божьего значит быть нелепее народностей, думающих, что мир покоится на носороге".

*

Второе направление внутренней борьбы — это преодоление чувства одиночества, оторванности ото всего окружающего. Поиски путей к Богу и к людям идут одновременно. Хотя на одном из этапов этих поисков ощущение одиночества становится настолько сильным, что путь к Богу предстает как уход от людей и земного мира. Обращаясь к монастырю, поэт пишет:

Далекий, возжеланный брег!
Туда б, сказав прости ущелью,
Подняться к вольной вышине!
Туда б, в заоблачную келью,
В соседство Бога скрыться мне!..

(Монастырь на Казбеке, 29 г.)

Внутренние истоки одиночества вскрываются в стихотворении "Брожу ли я вдоль улиц шумных..." (29 г.). Мысль о грядущей смерти целиком подчиняет себе сознание героя и обрывает все его связи с миром. В начале стихотворения человек показан в кругу современников, причем помещен в самые людные места: улицы шумные, многолюдный храм, дружеская компания. Кроме этого, чисто внешнего, объединения, казалось бы, есть и внутренние связи — всех ждет одна и та же судьба: "Мы все сойдем под вечны своды". Однако эта общность иллюзорна: герой не связан с окружающими едиными мыслями, чувствами, интересами. Он весь погружен в размышления о бренности человеческой жизни и замкнут в себе: "Я предаюсь своим мечтам". Эти же мысли о смертности и от природы:

Гляжу ль на дуб уединенный,
Я мыслю: патриарх лесов
Переживет мой век забвенный,
Как пережил он век отцов,

и от жизни следующих поколений:

Младенца ль милого ласкаю,
Уже я думаю: прости!
Тебе я место уступаю:
Мне время тлеть, тебе цвести.

В стихотворении названы и предки ("отцы"), и потомки ("младенец"), и современники. Но между ними и героем нет органической связи: любое соединение не может быть истинным, так как оно все равно оборвется грядущей смертью. Короткий отрезок человеческой жизни может только соприкоснуться ("гляжу", "ласкаю"), но не пересечься и не слиться с жизнями других. И вдруг, в конце стихотворения звучит алогичное заявление:

И хоть бесчувственному телу
Равно повсюду истлевать,
Но ближе к милому пределу
Мне все б хотелось почитать.

Если тело бесчувственно, то какая разница "милый предел" либо чуждый? Ответа на этот вопрос здесь нет. Есть просто утверждение: если человек будет "почивать" "ближе к милому пределу", то и после смерти некое соприкосновение с жизнью новых поколений и природы продолжится:

И пусть у гробового входа
Младая будет жизнь играть,
И равнодушная природа
Красою вечною сиять.

Окончательное решение вопроса — преодоление трагического ощущения смертности и одиночества, обретение связи с людьми — приходит через год:

Два чувства дивно близки нам —
В них обретает сердце пищу —
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.

На них основано от века
По воле Бога самого
Самостоянье человека,
Залог величия его.

Животворящая святыня!
Земля была б без них мертва,
Как ... пустыня
И как алтарь без Божества.

Здесь к понятию "милый предел" присоединяется еще одно — "отеческие гробы". Именно это ощущение неразрывной связи с предками и с родиной (в смысле "родное пепелище") — и животворит землю, возвеличивает человека на ней. Пушкин находит

поистине гениальное определение, синонима которому в русском языке не существует: самостоянье человека. Самостоянье не есть самостоятельность, самость, отдельность. Напротив, самостоянье — это подчинение воле Бога; воле, которая состоит в том, чтобы, обретя любовь к предкам, осознать себя средним звеном исторического процесса, соединяющим жизнь прошлых и будущих поколений. Таким образом, только личность, движимая любовью к Богу и к ближним, преодолевает разъединение с миром и ощущение бессмысленности земной жизни.

В биографии Пушкина в это время происходят два события огромной значимости. Первое: в 1831 г. он женится. Причем, очевидно, что женитьба Пушкина — это не следствие влюбленности или каких-либо *житейских* расчетов. Цель одна — основать семью. Это — путь к потомкам. Второе событие; в том же году Пушкин становится профессиональным историком — путь к предкам. Таким образом, установка на обретение личностных связей с прошлым и с будущим одновременно реализуется и в творчестве, и в жизни поэта.

Необходимо отметить, что понятия "предки" и "потомки" предстают у Пушкина и в конкретно-личном плане, в узком значении слова "ближние" и в плане обобщенном — в свете человеческой истории. Так, с одной стороны, пишется стихотворение "Моя родословная", прозаическая "История Пушкиных и Ганнибалов", а, с другой, — "История пугачевского бунта", "История Петра" и т. д. То же самое происходит и с понятием "потомки": это и "мой внук... обо мне вспомнит" и "долго буду... любезен я народу".

5.

"Веленью Божию, о муза, будь послушна".

Завершением темы связи поколений являются два стихотворения, строки из которых я процитировал — "Вновь я посетил..." (35 г.) и "Я памятник себе воздвиг нерукотворный..." (36 г.).

Сюжет "Вновь я посетил..." строится так: герой попадает через 10 лет в те места, где он "провел изгнанником два года незаметных". Он вспоминает прошлое и замечает произошедшие перемены. Поначалу кажется, что они касаются только мира людей: "переменился я", смерть няни. Окружающая природа остается такой же, как и 10 лет назад. Как и в "Брожу ли я вдоль улиц

шумных..." создается образ вечной, неизменной, равнодушной природы. Всмотриваясь в знакомые сосны, поэт еще раз подчеркивает:

... Они все те же,
Все тот же их, знакомый уху шорох...

Но, вдруг, в глаза бросаются изменения:

Но около корней их устарелых
(Где некогда все было пусто, голо)
Теперь младая роща разрослась,
Зеленая семья; кусты теснятся...

Здесь уже нет "равнодушной" по отношению к человеку природы. Слова "семья", "дети" связывают мир природный и мир человеческий. "Вечность" основана на органической связи и сменяемости поколений. Природа указывает человеку путь к гармонии:

... Здравствуй, племя
Младое, незнакомое! не я
Увижу твой могучий поздний возраст...
... Но пусть мой внук
Услышит ваш приветный шум, когда,
С приятельской беседы возвращаясь,
Веселых и приятных мыслей полон,
Пройдет он мимо вас во мраке ночи
И обо мне вспомнит.

А это означает: "нет, весь я не умру". И здесь человеческая личность предстает как связующее начало между прошлым, настоящим и будущим.

*

Через год Пушкин пишет стихотворение "Я памятник себе воздвиг нерукотворный...", в котором тема "потомков" раскрывается уже не в сугубо личном, а в обобщенном плане. Но, прежде чем говорить об этом стихотворении, необходимо вернуться несколько назад.

К 26-му году у Пушкина сформировался идеальный образ поэта-пророка, несущего Божий глас людям. Однако, в дальнейшем, и на этом пути тема оказывает сопротивление свету. Через год после "Пророка" пишется стихотворение "Поэт". Если их сравнить с точки зрения взаимоотношений героя с людьми, то эти два стихотворения окажутся перевертышами. Пророк, услышав "Бога глас", должен из "пустыни мрачной" идти к людям. Поэт же,

"лишь Божественный глагол до слуха чуткого коснется", "бежит... на берега пустынных волн". В "Поэте" образ пророка вытесняется образом жреца, которого "требуется ... к священной жертве Аполлон". Означает ли это отказ от позиции "Пророка"?

Ответ можно найти в стихотворении "Поэт и толпа", написанном еще через год. В нем изображен тот же герой, что и в "Пророке". Во-первых, он — посланник Бога. Это осознает и сам поэт, считая себя "сыном Небес", и даже чернь, которая называет героя "Божественным посланником". Во-вторых, поэт выполняет миссию пророка: "Глаголом жги сердца людей!" Об этом тоже свидетельствует чернь:

Зачем сердца волнует, мучит,
Как своенравный чародей?

Все это означает, что "Поэт и толпа" тематически и идейно продолжает "Пророка". Герой, воспринявший завет Бога, пришел к народу. Но тут обнажается драматический конфликт между пророком, голос которого призван жечь сердца, и чернью, отказывающейся ему внимать. Более того, толпа узурпирует права Бога и указывает поэту, о чем ему следует петь. Поэт должен нести в мир не Бога глас, а голос черни, повторять то, что уже прекрасно известно самой толпе: "Мы малодушны, мы коварны, бесстыдны, злы, неблагодарны..." и т.д. Чернь согласна послушать исчисление своих пороков, но она боится пророческого голоса, который "волнует, мучит" сердца.

Пушкин здесь раскрывает вневременную основу взаимоотношений пророка и черни. Скажем, мы признаем гениальность Толстого или Достоевского. Однако каждый советский школьник и литературовед обязан, встав в позу черни, отметить, в чем ошибался писатель, и обратиться к покойнику с требованием:

Нет, если ты Небес избранник,
Свой дар, Божественный посланник,
Во благо нам употребляй...

Итак, идеальная задача, поставленная в "Пророке", оказывается невыполнимой в условиях, в которые попал герой "Поэта и толпы". Пророк встает перед выбором: служить Богу, в этом случае поэту не будут внимать, либо выполнять требования черни, тогда — "мы слушаем тебя". Поэт, не задумываясь, выбирает первое:

Подите прочь — какое дело
Поэту мирному до вас!
В разврате каменейте смело,
Не оживит вас лиры глас!

В конце стихотворения, как и в "Поэте", появляется образ жреца:

Во градах ваших с улиц шумных
Сметают сор, — полезный труд! —
Но, забыв свое служенье,
Алтарь и жертвоприношенье,
Жрецы ль у вас метлу берут?
Не для житейского волненья,
Не для корысти, не для битв,
Мы рождены для вдохновенья,
Для звуков сладких и молитв.

Понимать эти строки как гимн "чистому искусству", как уход от мира и людей, можно только вырвав их из контекста стихотворения. Смысл пушкинской декларации очевиден: если чернь отказывается слушать пророка, он обязан отвернуться от толпы и служить поэзии. Слова "вдохновенье", "звуки сладкие", "молитвы" характеризуют для Пушкина не какую-то особую, "чистую", а любую поэзию вообще. Поэзия же в восприятии Пушкина неразрывно связана с понятиями "истина" и "Бог". Таким образом, оставаясь верным поэзии, поэт служит Божьей Истине.

Однако и в этом случае пророческая задача поэзии не снимается, поэт ждет, когда сердца людей откроются для восприятия его глагола. С этой надеждой и обращается Пушкин к потомкам в стихотворении "Я памятник себе воздвиг...", которое является идейным продолжением "Поэта и толпы". Здесь, в более скрытой форме, идет тот же спор о служении поэта людям и о его верности заветам Бога.

В первой строфе звучит уверенность, что пророк будет услышан и к его духовному "памятнику" "не зарастет народная тропа". Во второй же строфе содержится существенная оговорка:

И славен буду я, доколь в подлунном мире
Жив будет хоть один пиит.

Пушкинское стихотворение полемично по отношению к "Памятнику" Державина, который, в свою очередь, сделал вольный перевод оды Горация. Пушкин полемизирует следующим образом: он, в целом, сохраняет державинский текст, проводя лишь своего

рода стилистическую правку. На этом общем фоне особенно ярко выделяются два полемических мотива. Так, Державин пишет:

И слава возрастет моя, не увядая,
Доколь славянов род в селенна будет чтить.

Здесь Державин говорит о себе как о национальном русском поэте. Пушкин же вводит совершенно новую, свою тему: "славен буду я", если поэзия вообще сможет выжить в мире. Судьба поэзии зависит от того, захочет ли народ слушать пророка. Если же этого не произойдет, то в мире наступит духовное запустение: зарастет тропа к памятнику, умрет последний поэт.

В третьей и четвертой строфах дана антитеза картине духовного запустения: глагол пророка, услышанный народом, животворит "Русь великую". Здесь — второй случай полемики с Державиным и даже с Горацием. Гораций поставил себе в заслугу лишь чисто техническое достижение: соединение греческой песни с италийскими стихами. Державин значительно расширил список заслуг:

Всяк будет помнить то в народах неисчетных,
Как из безвестности я тем известен стал,
Что первый я дерзнул в забавном русском слоге
О добродетелях Фелицы возгласить,
В сердечной простоте беседовать о Боге
И истину царям с улыбкой говорить.

Державин пишет о самых разных, практически не связанных друг с другом, сторонах своего творчества, он перечисляет: я — стихотворный новатор, певец добродетели на троне, певец истины, религиозный поэт.

Пушкин, казалось, мог бы сказать о себе все то же самое, что и Державин — порой, даже с большим правом. Тем не менее, эта строфа полностью заменяется (остается только корень одного слова: "добродетель" — "добрые"):

И долго буду тем любезен я народу,
Что чувства добрые я лирой пробуждал,
Что в мой жестокий век восславил я Свободу
И милость к падшим призывал.

Пушкин, как видим, дает менее разностороннюю, по сравнению с Державиным, характеристику своего творчества. А главное, что если пушкинскую строфу воспринимать как список заслуг, то получается совершенная невнятица. "Милость к падшим" — это ведь всего лишь одна из сторон "чувств добрых", имеет ли смысл занимать одну из трех строк подобной детализацией? Да еще между

обобщенным и более частным понятиями вклинивается совершенно инородное — "свобода". Слово "свобода", в свою очередь, по странной логике, противопоставлено вовсе не прямому антониму — слову "жестокый". Последнее кажется просто попавшим не в ту строчку, так как является антитезой доброты и милости, а не свободы. Такие недоумения возникают, если понимать пушкинскую строфу в традиционном смысле — как список заслуг.

На самом деле Пушкин попросту отказался от державинского принципа перечисления. Он обрисовал единое понятие, которое открыл в своем творчестве: свободу, противопоставленную жестокости и опоясанную светлым кругом добра и милосердия. Здесь каждое слово — "чувства добрые", "свобода", "милость" — определяется через два других и без них существовать не может.

Это итог пушкинского пути: отвергнув тиранию, свободу "закона", свободу "кинжала", поэт выбрал "иную, лучшую" — христианскую — свободу добра и милости. Ее он воспел. Таково завещание Пушкина всему русскому народу. Если народ захочет услышать пророка. Если же нет, то и не стоит обращать внимания на чернь:

Веленью Божию, о муза, будь послушна,
Обиды не страшась, не требуя венца,
Хвалу и клевету приемли равнодушно
И не оспаривай глупца.

Итак, в 1-ой, 3-й и 4-й строфах говорится о том, что будет, если народ откликнется на голос поэта. Во 2-ой строфе исподволь намечается и окончательно развивается в 5-й ситуация "Поэта и толпы". Таким образом, Пушкин противопоставляет народный мир, внявший христианской проповеди певца, и бездуховный мир черни, глухой к гласу истины.

•

Жизнь Пушкина оборвалась внезапно, но, тем не менее, его творчество не производит впечатления незаконченного. Хотя, уйдя поэт из жизни на год раньше, картина была бы совершенно иной. Дело в том, что 1836 год занимает совершенно особое место в творчестве Пушкина: это год подведения итогов.

Практически все эпические линии творчества сводятся воедино и обобщаются в "Капитанской дочке". Стихов Пушкин пишет мало, однако, эти несколько произведений тоже подводят итоги основным направлениям лирического развития поэта.

О "Памятнике" уже говорилось, но призыв "Веленью Божию, о муза, будь послушна!" звучит и еще в одном лирическом произведении — в цикле христианских стихотворений 36-го года. Полный состав этого цикла неизвестен: не сохранились автографы 1-го и 5-го стихотворений. Дошедший список выглядит так:

- II — "Отцы пустынники и жены непорочны...";
- III — Подражание италиянскому,
- IV — Мирская власть,
- VI — Из Пиндемонти.

В центре "Отцов пустынников..." стоит человек, обращающийся к Богу с молитвой. Здесь подытоживается тема животворящего Божественного воздействия на личность. В отличие от "Пророка", где Бог обращается к герою, в "Отцах пустынниках..." сам человек взывает к Всевышнему и просит о духовном оживлении:

И дух смирения, терпения, любви
И целомудрия мне в сердце оживи.

Как и в "Пророке", герой восстает, молитва "падшего крепит неведомою силой".

Прямой антитезой этому стихотворению звучит "Подражание италиянскому". Если в первом случае падший встает, оживленный Божьей силой, то здесь — дьявол "бросил труп живой в гортань геены гладной": такова судьба Иуды, предавшего Христа. В этом стихотворении обобщены несколько мотивов пушкинского творчества: сугубо личная тема измены в дружбе и обобщенная — падение человека, отступившего от веры. Здесь же дорисован образ демона: прежний романтический герой обрел свое истинное обличье — сатаны, живущего "добычей смрадной".

Обличительный пафос объединяет "Подражание италиянскому" с "Мирской властью". И здесь главная тема — измена Христу. Мирская чернь окружает "покровительством могучим" не только пророка (как это было в "Поэте и толпе"), но и Пославшего его:

Но у подножия теперь Креста Честного,
Как будто у крыльца правителя градского,
Мы зрим поставленных на место жен святых
В ружье и кивере двух грозных часовых.

Пониманию любой черни доступно только то, что укладывается в представление о материальной пользе. И к Христу чернь подходит, как к "казенной поклаже", которую следует оберегать от "воров или мышей". Мирская власть считает чернью не себя, а простой народ и старается оттеснить его от Спасителя:

Иль опасается, чтоб чернь не оскорбила
Того, чья казнь весь род Адамов искупила,
И, чтоб не потеснить гуляющих господ,
Пускать не велено сюда простой народ?

Пушкин же показывает, что "чернь" (в том смысле, в котором это слово употребляется в "Поэте и толпе") – понятие внесловное. Чернь – это все, кто пытаются подменить истину. В разбираемом стихотворении подмена христианского духа духом мирской власти – нудин грех черни.

Трудно говорить о композиции неполного цикла, но какие-то закономерности все же можно заметить.* "Подражание италиянскому" и "Мирская власть", стоящие в середине, выявляют в жизни антихристианские начала. Если же вести отсчет цикла от первого известного (но второго по нумерации) стихотворения "Отцы пустынноики...", то и здесь "мрак" оказывается окруженным кольцом света, которое вообще характерно для пушкинской лирики. Это кольцо образуют "Отцы пустынноики..." и последнее стихотворение – "Из Пиндемонти". Они связаны тем, что в центре того и другого стоит духовный мир просветленного человека.

Может показаться странным, что венчает христианский цикл стихотворение, в котором нет прямой религиозной тематики. Но это – на первый взгляд. Я пытался показать, что основой религиозного мировосприятия Пушкина является христианское осознание личной свободы. А это и есть главная тема "Из Пиндемонти".

*) Еще один композиционный принцип цикла выявляет В.П. Старк в статье "Стихотворение *Отцы пустынноики и жены непорочны...* и цикл Пушкина 1836 г." (В сб.: Пушкин. Исследования и материалы, т. X, Л. 1982): "Принцип композиции основан на расположении стихотворений в соответствии с последовательностью событий Страстной недели и их ежегодного поминования: среда – молитва Ефрема Сирина ("Отцы пустынноики..."); четверг – возмездие Иуде за предательство, совершенное в ночь со среды на четверг ("Подражание италиянскому"); пятница – день смерти Христа, когда в церкви установленный накануне крест сменяет плащаница ("Мирская власть"). В каждом из стихотворений Пушкин четко указывает день действия, хотя и не называет его, а сами стихотворения отмечает порядковыми номерами".

Мирская власть посягает и на личность, заполняя ее сознание своими проблемами. От решения вопроса "зависеть от царя, зависеть от народа?" "не одна кружилась голова". В свое время от этого же замкнутого круга (монархия – республика) кружились головы и декабристов, и Пушкина. В черновике сказано еще резче:

При звучных именах Равенства и Свободы
Как будто опьянев беснуются народы.

Но теперь поэт утверждает: государственные проблемы, когда они ставятся во главу угла, посягают на самостоянье человека. Вопросы, не затрагивающие личностной основы, – "это, видите ль, слова, слова, слова". Свободе политической противопоставлена свобода духовная,* которую человек обретает не в парламентских прениях, а "дивясь Божественным природы красотам, и пред созданными искусства, вдохновенья трепеща радостно в восторгах умиленья".

Итак, образом личности, обретшей духовную свободу, завершается христианский цикл Пушкина. Если исходить из расположения стихотворений по дням Страстной седмицы, то "Из Пиндемонти" приходится на воскресенье.

*

В виде итога хочу предложить осмысление периодизации творчества Пушкина, вытекающее из моей работы:

1. Анакреонтический период. 1815-1820 гг.
Представление о жизни как о цепи "чудных мгновений"; между вспышками и в конце цепи царит мрак.
Мучительное безверие.
Просветительство, кумиротворение "закона".
2. Период южного кризиса. 1821-1824 гг.
Нигилистическое отрицание во всех сферах.
Осознание бессмысленности жизни и страх перед всеотрицающей смертью.
Кошунственный атеизм.
Революционность, призыв к политическому убийству.
Байронизм.

*) Стержневой темой всего цикла Старк считает противопоставление духовного начала мирской власти: в "Отцах пустынноиках..." Пушкин специальной метафорой подчеркивает: "любоначалия, змеи сокрытой сей..."; в "Подражании италиянскому" изображен Иуда, предавший Христа мирской власти; в двух последних стихотворениях эта тема очевидна.

3. Период духовного преображения и воскресения. 1825 - 1826 гг.
Смысл жизни поэт-пророк видит в том, чтобы нести Божий глас людям. Духовное отречение от декабризма: нравственный закон провозглашается главным для человека и общества.
4. Период борьбы "тьмы" и "света". 1827-1829 гг.
Становление обретенных идеалов.
Преодоление ощущения одиночества и бессмысленности жизни.
Полемика с декабристами.
Призыв к милосердию и состраданию.
Конфликт "пророк — чернь".
5. Период окончательного торжества христианских идеалов. 1830-1836 гг.
Милосердие и любовь осознаются как единственная животворящая сила для человека и общества, стремящихся обрести истинную свободу.
Свободная, духовная человеческая личность становится выше всех временных установлений.
Обретена "формула" самостоянья человека:

БОГ
ПРЕДКИ ЛИЧНОСТЬ ПОТОМКИ

"Я нашел Бога в своей совести и в природе, которая говорила мне о Нем", — сказал Пушкин А.И. Тургеневу.

Москва, ноябрь-декабрь 1985 г.

Д. ДАРСКИЙ *

ПИКОВАЯ ДАМА

Среди прозаических сочинений Пушкина "Пиковая дама" стоит как высочайшее и загадочное создание. Трудно указать во всей русской художественной прозе произведение равное по совершенству, в котором необъятность мысли и величайший динамизм в развитии действия сочетались бы с такою же колоссальной сжатостью, быстротой темпа и подавленной экспрессией формы. В прозе Пушкина "Пиковая дама" стоит на той же высоте, что маленькие трагедии в стихах. А в то же время нет произведения более одинокого и непонятного. Пушкин написал "Пиковую даму" в пору наибольшей зрелости и тем самым сделал преклонение перед ней обязательным. Но редко внешнее признание в такой же мере сочетается с действительной неразгаданностью. Увлекались фантастичностью фабулы и очаровательностью изложения, но скрытый замысел новеллы прошел мимо читателя. В своем дневнике Пушкин двумя-тремя фразами с ясностью обрисовал, какого рода интерес возбудило его произведение. "Моя *Пиковая дама* в большой моде. Игроки понтируют на тройку, семерку и туза. При дворе нашли сходство между старою графиней и княгиней Натальей Петровной Голицыной и, кажется, не сердятся".

Ни с чем не сравнимы в Пушкине эта выдержка и замкнутость гения, с какою он затаивает свои думы, и даже наедине с собою не позволяет себе обнаружить своих одиноких помыслов. Четким и деловым голосом упоминает о голом факте, ни случайной обмолвкой, ни изменившей интонацией не выдавая собственного взгляда. Как будто и вправду он не ведает, что он написал, как будто и в самом деле модные ставки игроков да снисходительная догадливость двора единственно возможный эффект, какой могла бы возбудить повесть. Пушкин смолчал, а современники себя понятливостью не затруднили. Критик "Северной пчелы" нашел превосходными лишь подробности, но важным недостатком признал — недостаток идеи. "Впрочем, — заключает он, — строгое суждение об

*) Дарский Дмитрий Сергеевич (1883-1958) — литературный критик, автор книги "Чудесные вымыслы" о космическом сознании в лирике Тютчева (Москва, 1914). Очерк о *Пиковой даме* публикуется впервые по самиздатской рукописи, в которой утеряны две страницы.

этих повестях невозможно: они прикрыты эгидой имени Пушкина". Влюбленный в Пушкина биограф и издатель его сочинений, Анненков, очень ясно свидетельствует о высоте понимания читателей. По его словам, повесть "произвела при появлении своем всеобщий говор и перечитывалась от пышных чертогов до окраинных жилищ с одинаковым наслаждением". Он добавляет, что "общий успех этого легкого и фантастического рассказа особенно объясняется тем, что в нем есть черты современных нравов, которые обозначены по обыкновению чрезвычайно тонко и ясно". Как бы боясь проницательностью превзойти общий взгляд, точно также Белинский принял "Пиковую даму" за анекдот. Критическое законодательство Белинского тяготело над нашим обществом многие десятилетия. Не удивительно поэтому, что и данный отзыв почти не подвергся пересмотру. Чернышевский заявил твердо, что этой небольшой пьесе "никто не припишет особенной важности". Примыкая к тому же мнению, Салтыков выражал убеждение, что живи Пушкин в иное время, "он не потратил бы себя на писание" этой повести, и что "сущность пушкинского гения выразилась совсем не в "Пиковых дамах", а в стремлениях к общечеловеческим идеалам".* И только Достоевский, и то как-то вскользь и к случаю, вымолвил несколько слов, которые острою прозорлием достигают вершины пушкинского творения. Впервые он разглядел в Германе "колоссальное лицо", впервые он признал в нем "петербургский тип". Но Достоевский только бросил молниевидный луч, но полного истолкования не дал. Рассказ по-прежнему остался невыясненным.

В "Пиковой даме" поразительно все: стиль, эпиграфы, композиция и замысел. Во-первых стиль: сухой, сосредоточенный, энергичный, с холодной ненавистью к красивому слову и еще более к красивому чувству — стиль денди. Дендизм в едва уловимой позе, в ледяной интонации, в высокомерной иронии, в аристократическом такте, который предписывает сохранять самообладание в моменты наивысшей взволнованности, наконец, в стремительном темпе, в каком развивается действие. Повествование развертывается с деспотическим лаконизмом. Сердце заковано в броню. Ничего отвлекающего от прямой цели, ничего слабонервного и преувеличенного в выражении чувств, ничего патетического. Предумышленно Пушкин едва намечает господствующую мысль, желая

*) Все эти отзывы приведены в книге Н. О. Лернера "Рассказы о Пушкине".

скорее остаться непонятым, чем сделать ее общедоступной. Вся повесть насыщена затаенным трагизмом, но написана так, что вызывает впечатление великосветского анекдота.

Во-вторых, эпиграфы. Лукаво-изысканные и крылатые, они умышленно противоречат беззаботной шутливостью дальнейшему содержанию, всюду сумеречному и недоброму. Есть острая ирония в таком преднамеренном контрасте, и только вполне свободный и высоко стоящий над своим произведением и своими персонажами автор вправе разрешить себе эту усмешку в разгар трагедии, этот указательный жест исподтишка на заносящегося героя.

В художественной конструкции повести пристальное внимание может различить применение приемов, которые можно сравнить с чередованием тем в музыкальной пьесе. Композиционный план построен на трех руководящих лейтмотивах, которые, вступая в свой черед, перебивая и сменяя друг друга, осложняясь дополнительными и побочными темами, образуют художественную ткань произведения. Каждый из этих мотивов характеризует один из трех элементов в духовной природе Германа. Первый — это мотив гордого человека, каким нам рисуется Герман при первом знакомстве, сродни другим пушкинским отщепенцам и гордецам: Алеко, Онегину, Скупому рыцарю. Коротко и внушительно вступает этот мотив в начале повествования и, хотя в дальнейшем вытесняется нарастанием последующих мелодий, но снова и снова возвращаясь, поднимает произведение на героическую высоту. Второй, противоположающийся мотив заключает мысль из "Цыган": "Но, Боже, как играли страсти его послушною душой". Возгорание страстей в душе Германа, их подземная борьба и стремление возобладать, наконец, их победа и торжество занимает главное течение рассказа. В сочетании с первой мелодией эта тема звучит с особым напряжением и драматизмом. Третья тема — мистическая струя в душе Германа, лейтмотив старой графини. Неприметно разрастаясь, она неизмеримо углубляет повествование, внося в него низкие таинственные ноты. Общую идею композиции составляет стремление каждой из тем получить верх, катастрофическое столкновение при конце всех трех разом и затем заключительное возвращение темы гордого человека, но в жалком строе замирающего диссонанса.

Такова конструктивная форма "Пиковой дамы". Теперь нам яснее следить за ее драматическим ходом и осуществлением замысла.

Начинается с пустого, с кусочка быта, с эпизода из светской жизни, с того, что каждодневно перед глазами и что как нельзя

более противоположно всему роковому и угрожающему — с карт и попойки прожигающей жизнь молодежи — и понемногу переходит в зловещий тон и заволакивается тайной; все более нарастает тревога, преступление и безумие сгущаются, разражается катастрофа — и снова все расплывается в чадугу игорного притона, и снова разрешается тою же пошлостью, которая одна устоит веками, которая пройдет мимо любой трагедии, ничем не смутившись, ничего не разглядев. "Однажды играли в карты у конногвардейца Нарумова" — таково начало. "Чекалинский снова стасовал карты: игра пошла своим чередом" — вот конец. Как бы в раме карточного азарта, как будто на фоне своекорыстного равнодушия зрителей совершается трагическая судьба человека, непостижимо для него самого, незамечаясь для все видевшей толпы.

И в ненастные дни
Собирались они
Часто.

Балаганная частушка в эпиграфе к первой главе своим удалым разгулом и скоморошным напевом усыпляет настороженность, создавая в нас предположение услышать что-то самое развеселое и пошловатое, какой-нибудь масляничный вздор — не более. Затем почти сразу выдвигается центральное лицо. Художественный портрет Германа может служить примером рассчитанного лукавства мастера. Сбивчиво и противоречиво, как будто с нескрываемым намерением расшатать и спутать всякое устойчивое представление обрисован Пушкиным Герман. Из туманности творческой мысли выплывает странный силуэт, чтобы волновать нас недоговоренностью и невнятной

[две страницы утрачены]

предстает главнейшее качество Германа — его бережливость. Вещатель общего мнения, Томский, не затруднился приравнять Германа к любому немецкому фатеру, прижимистому наживателю из мещанских особняков. Но теперь уже мы не миримся с низким уровнем лица. Соблазненные одиноким намеком, мы придаем желаниям Германа возвышенное толкование. Его расчетливость для нас не означает более хозяйственного благоустройства, но является средством к чему-то гордому и величественному. Герман "был скрытен и честолюбив", его идеал — это "покой и независимость". Простота и лаконичность этих слов могли бы не задержать нашего внимания, когда бы прошлые создания Пушкина не увлекли

нашу настроенную мысль к огромным и величавым образцам. Нам вспоминается демонический идеал Скупого рыцаря основать на богатстве свою мировую державу, нам вспоминается его распаленная греза о царственной воле, из глубины погреба господствующей над миром. "Скрытность и честолюбие", "покой и независимость", как напоминают эти скупые слова те сатанинские речи, с какими барон погребает в сундуках свое золото.

Усните здесь сном силы и покоя,
Как боги спят в глубоких небесах.

Достоевский подхватывает зародыши пушкинских мыслей и, договаривая их до конца, обогащает нас познанием тех подпольных идей, которые возносят на высоту мечты "странное, гордое, закрытое и ко всему равнодушное существо". "Покой и независимость" означает для Германа то же, что "могущество и уединение" для Подростка. Здесь высится цель, вполне достойная колоссального лица с профилем Наполеона и душой Мефистофеля.

В зависимости от цели, иную оценку приобретает для нас и образ жизни Германа. Мы не видим тут более одну обывательскую скаредность, но высокий аскетический идеал. "Тут тот же монастырь, те же подвиги схимничества", — восклицает Подросток. Точно таким же твердым, воздержанным схимником нам кажется теперь и Герман. Безмерно преданный идее, он выработал свой неуклонный метод действия. "Достижение моей цели обеспечено математически", — настаивает на своем проекте Подросток. Точно так же "математически" обосновал свое поведение и Герман, инженер по профессии и рационалист по уму, человек с огненным воображением, укрощенным железной выдержкой.

"Расчет, умеренность и трудолюбие: вот что утроит, усмерит мой капитал и доставит мне покой и независимость".

Постоянное господство над собою установило отношение Германа к игре. Будучи в душе игрок, он вовсе, однако, не походил на своих товарищей из конногвардейцев. Те — пустопорожние моты, давно растерявшие и без того небольшие душевные ресурсы, способные без малейшей задержки выбросить на карту вместе с сомнительными векселями последние нравственные медяки. У Германа есть устой, для него богатство не просто средство для кутежей, но сокровище духовное, которого он не доверит случайностям игры. Однако, несмотря на устремленность Германа к единственной цели, он целые ночи просиживал за карточным столом, следя с

лихорадочным трепетом за различными оборотами игры. Противоречие, которое первоначально должно нас смутить. Постепенно начинает выступать вторая музыкальная тема, которую в противоположность дельфийской гордыне мы обозначим словом страсти. Мы встречаемся с обычным у пушкинских героев совмещением властной воли и непокорных внутренних стихий.

В зареве страстных инстинктов гораздо более резко выступают в Германе волевые качества мужчины. Сильные ощущения, какие он испытывал за карточным столом, были не в меньшей степени упоением властелина, чем азартом игрока. Наслаждение было в господстве воли, в сознании могущества, рождающегося в самообуздании. Раздразнить в себе чудовищ, расшевелить хаос и мощной властью смирять inferнальные порывы. Ходить над бездной, заглядывать через край, почувствовать, что вот-вот сорвешься — и проговорить бесстрастным голосом: "Я не в состоянии жертвовать необходимым в надежде приобрести излишнее". Романтическое сравнение гранитной скалы и бессильно бьющихся о ее подошву диких волн вероятно рисовалось самолюбивому воображению.

Так далеко заносится наша мысль, сбитая с пути внушением мастера, но вдруг спохватившись мы убеждаемся, что увлеклись миражом, что мы обмануты одною фантастикою освещения. Мы ошеломлены, мы не в силах установить истинных размеров реального лица. Образ Германа двойится перед нами, встает болотным призраком, лживым выходцем финских трясин, маячит в глазах, то раздуваясь до размеров колоссального лика, то сжимаясь до ничтожества "пошлого лица", до обыкновенного "сына обрусевшего немца". Желая оставаться в границах трезвой мысли, мы устанавливаем в Германе некоторые бесспорные черты: здоровый, расчетливый ум, твердо принятый план жизни, долголетнюю привычку к самообладанию, гордую жажду свободы и где-то в тайниках души огневые страсти. Они властно придавлены пока, эти страсти, с ними до времени опасно играют, но они когда-нибудь проснутся.

Игра сорвалась и неизбежность поколебалась. Виновником оказался опять-таки Томский. Неправдоподобность его парижского анекдота вскрывается при первом прикосновении. Налицо все основания считать легенду созданной из ничего.* Достаточно одного имени рассказчика, чтобы пошатнуть всякое доверие. А где

*) Гершензон. "Пиковая дама".

первоисточник этой сказочной истории? В сообщении графини. Но у изворотливой плутовки могли быть свои побуждения сплести увлекательную басню в духе Калиостро, чтобы под нею спрятать что-нибудь гораздо более прикосновенное к фривольным шалостям амура, нежели к оккультным мирам. Как человек любезный, к тому же располагавший большими средствами, граф Сен-Жермен, вероятно, не отказал в галантной услуге обеспечить игру графини на отъезд в благодарность за уступчивую благосклонность модной красавицы. Могло случиться и так, что граф, по отзывам многих, шарлатан и шпион, сообщил графине какой-либо темный секрет из своей профессиональной практики. Возможен случай. Возможна выдумка. Решений множество, на любой выбор. Не более вероятна история с Чаплицким. Что вообще чудесного в том, чтобы выиграть подряд три карты. Каждому из нас приходилось убивать по десять, даже пятнадцать карт сряду. Разумеется, мы были склонны допустить прежнее объяснение. Чаплицкий получил ссуду по нежной близости к неугомонной даме, а слух о картах снова был пущен в ход как испытанное средство хоронить концы.

Итак, никто, сохраняя он хоть каплю здравого смысла, не поверил в анекдот красная, рассказанный за вином, в шестом часу утра. Так и отнеслись к нему все: все допили свои рюмки и разъехались. Но как воспринял чудесную легенду он, владелец непогрешимого ума, благоразумный Герман? Небрежный рассказ Томского для него прозвучал, как прорицание ведьм для Макбета, после которого последовала и борьба напролом, и нагромождение преступлений, и крушение человека. Достаточно было немногих обманчивых слов, и сразу же Герман сорвался со всех своих устоев. Практического расчета как не бывало, и его поработает безграничная слепая вера. Мгновенно разнуздываются силы, которые так долго держались взаперти. "Как жадно мир души ночной внимает повести любимой". С какой дрожащей радостью прислушивается он к волшебным обещаниям. Мечта самая неправдоподобная внедряется в душу, и Герман весь в ее власти. С напряженной сжатостью передает Пушкин внутренний диалог, происходивший в душе Германа. Немец еще цепляется за привычные принципы. Но его перебивает игрок своими обольстительными доводами. Честолюбец, мечтающий о могуществе, присоединяет к нему свой голос. С высокомерным презрением к беспутным мотам, с горделивым сознанием своего высокого права требует Герман впоследствии от

графини сообщения ее могучего знания. "Для кого вам беречь вашу тайну. Для внуков. Они богаты и без того; они не знают и цены деньгам. Моту не помогут ваши три карты. Кто не умеет беречь отцовское наследство, тот все-таки умрет в нищете, несмотря ни на какие демонские усилия. Я не мот; я знаю цену деньгам. Ваши карты для меня не пропадут". Так спорили в душе Германа три равновеликие силы: соблазн покоя и независимости, наследственная осторожность немца и, под маской огромных достижений, жадность игрока. Но не дремлют роковые силы, которые незримо сторожат вокруг нас, и достаточно открыт незащищенное место, как человек в их власти. Бродя по улицам Петербурга, Герман вдруг очутился перед домом графини. "Неведомая сила, казалось, привлекла его к нему". Нам знакома та же самая сила из "Повестей Белкина". Помните в "Метели": "Непонятное беспокойство овладело мною; казалось, кто-то меня так и толкал". Нажимая на педаль и усиливая выразительность, Достоевский впоследствии выскажет ту же самую мысль в еще более нагнетающих и грозных словах: "Как будто его кто-то взял за руку и потянул за собою, неотразимо, слепо, с неестественной силой, без возражений. Точно он попал клочком одежды в колесо машины и его начало в нее втягивать". Не случись Герман перед роковым домом в тот критический момент нерешенной борьбы, его ум и воля может быть возобладали бы. Но тут растревоженные страсти приобрели внезапную поддержку, а огненное воображение — могучий толчок. Ночная душа во сне, как обычно у Пушкина, наивно обнажает правду, ярко отразив обладавшие чувства. Герману "пригрелись карты, зеленый стол, кипы ассигнаций и груды червонцев; он ставил карту за картой, гнул углы решительно, выигрывал беспрестанно и загребал к себе золото, и клал ассигнации в карман". По раздражительной яркости картины, нам ясно, что внутренний враг одолел, и идеал покоя и независимости рухнул. Отныне гордого человека нет, теперь вступил во владения человек страстей. Самому Герману, однако, ничего неизвестно о внутреннем перевороте и происшедшей смене власти. Напротив, пораженный в гордой идее, он сохраняет всю уверенность и непреклонность человека самовластного. Переменился только хозяин, весь же психический аппарат остался в силе.

Тотчас двинулся к осуществлению разработанный план: "вынуть клад у очарованной фортуны", — а для этого проникнуть в дом, подбиться в милость графини, даже сделаться ее любовником. Мысль и решение протекает так быстро, что мы едва усваиваем

кромешный смысл принятого намерения. Как? Старухе восемьдесят семь лет, старуха может умереть через неделю или через минуту, и с таким полутрупом Герман готов вступить в связь. Вскользь брошенный намек, что Герман был, может быть, побочный сын — мы сказали бы внук — графини, углубляет дьявольщину принятого решения. Вот какие силы развязываются от анекдота, рассказанного за шампанским.

Однако, первую жертвою Германа была не могущественная старуха, а ее смиренная воспитанница, "черноволосая головка". Беглыми и немногословными набросками, как и все в новелле, очерчено лицо Лизы. Горечь зависимости и прелесть сердечной теплоты, обиды черствого света и нежность нетронутости, горячка молодого воображения и нетерпеливое ожидание избавления. А главное, беззащитность чужого для всех существа и доступность для всех безнаказанных посягательств. Участь ее была решена, когда упал на нее сверкающий взгляд Германа. Свое поведение с нею Герман строит по высоким образцам. "Петр презирал человечество, может быть более, чем Наполеон". "Двуногих тварей миллионы для нас орудие одно". Вот принципы и отголоски, которые Герман спешит применить к бедной воспитаннице. Без раздумья и непринужденно, "как легкий демон", он разрешает себе свои поступки. Его совесть спокойна и прямолинейна, по природе безупречная совесть. Еще бы: он властелин, идущий на приступ счастья, а там, где-то внизу, "дрожащая тварь". Светский разговор, взятый в эпиграф, объясняет нам с легкостью неподражаемой, чем была Лиза для Германа. Они гораздо свежее, эти служаночки, очень понятно, что с ними действуют решительно. Пример Наполеона в размерах быта осуществлялся вполне.

Вопрос о любви надо отвергнуть полностью. Первая записка Германа была взята на прокат чуть ли не из письмовника. А если в дальнейшем он заговорил языком вдохновения, то кто же усомнится, что его страстность возбуждалась лишь разгоревшеюся алчностью да удачным ходом задуманной интриги. "В них выражались и непреклонность его желаний и беспорядок необузданного воображения". Перелистав несколько страниц, мы узнаем объяснение их вдохновенности. "Итак, эти страстные письма, эти пламенные требования, это дерзкое, упорное преследование, все это было не любовь. Деньги — вот чего алкала его душа. Не она могла утолить его желания и осчастливить его". Стараясь заручиться Лизой как слепой помощницей, в то же время Герман вживался в роль,

заранее приучался к языку, с каким он выступит перед более соблазнительной любовницей — тою, которая сулила ему выигрыш. Через Лизу Герман перешагнул не дрогнувши, теперь перед ним другая женщина, та, что когда-то слыла московской Венерой.

Я не знаю другого поэтического образа, в котором непогрешимая сила изобразительности с такою же осторожной, но твердой четкостью коснулась бы предела, доступного человеческому сознанию; я не знаю примера, где отвращение и ужас, нами испытываемый, соединились бы с такою же неизъяснимо-притягательной властью над нами, где реализм художественной кисти обладал бы такою же силой безотчетных внушений. Образ графини построен на остром контрасте неимоверного старческого омертвления и незабываемых повадок версальской кокетки. Что-то неестественное бросается в глаза, есть нечто неправдоподобное в облике этой старухи, на краю гроба сохраняющей привычки модной красавицы, в зрелище полумертвеца на выставке светской суеты. При первом своем появлении она сидит перед туалетным зеркалом и, как шестьдесят лет тому назад, румянами и огненными лентами украшает свое костенеющее тело. В нравственном отношении графиня еще не лишена человеческих качеств. В ней еще есть остаток жизни, которую она тратит на сварливость и вздорность. Но ее бездушный эгоизм и притушение чувства говорят уже о чем-то большем, нежели обычное старческое оцепенение. Мало-помалу, однако же, Пушкин совлекает с нее все человеческое, черта за чертою усиливает ее невыразимую мертвенность. "Лакеи вынесли сгорбленную старуху". "Два лакея приподняли старуху и просунули в дверцы". Кто это перед нами? Можно ли признать подобное нам существо, живое среди живых, в этой шатающейся по земле покойнице. Страшно это позорище одряхления, превращение заживо когда-то напудренной куртизанки в человекообразные развалины. Но еще более щемящее чувство вызывается в нас, когда мы видим эту замогильную гостью на фоне блестящих празднеств среди знойных улыбок и теплого мрамора плеч, как некий / *неразб.* / всеобщего поклонения. Точно какая-то обреченность принуждала ее выполнять до конца дней весь ритуал большого света, участвовать во всех его суетностях, таскаться на балы, где "она сидела в углу, раздумянная и одетая по старинной моде, как уродливое и необходимое украшение бальной залы". Но есть еще одна степень нашей душевной тошноты, когда мы вместе с Герма-

ном становимся свидетелями отвратительных таинств ее "туалета", когда на наших глазах раздевают это размалеванное страшилище.

"Откололи с нее чепец, украшенный розами; сняли напудренный парик с ее седой и плотно остриженной головы. Булавки дождем сыпались около нее. Желтое платье, шитое серебром, упало к ее распухлым ногам".

Далее мы не в состоянии были бы читать, и дальнейшее описание уже не дало бы ничего портретно-реального, так что перед нами уже не человек, а лишь не охладевший организм, насильственно удерживаемый в живых, скорее механизм, в котором одушевленность заменена простейшими рефлексам, извне возбуждаемыми посторонней силой.

"Графиня сидела вся желтая, шевеля отвисшими губами, качаясь направо и налево. В мутных глазах ее изображалось совершенное отсутствие мысли; смотря на нее можно было бы подумать, что качание страшной старухи происходило не от ее воли, но по действию скрытого гальванизма".

Вот женщина, которой Герман собрался расточать свои ласки, вот жертва, которую он решился устранить холостым выстрелом. Задуть этот огарок, и без того готовый вот-вот погаснуть, убрать со света этот застрявший пережиток — разве вменится это в преступление, более того, не будет ли это оправдано как потребность каждого чувствующего человека. В расчете именно на такой вопрос Пушкин направил все средства художественной изобразительности, чтобы ослабить тяжесть злодеяния Германа. Но если он все же преступник, то преступление его менее всего в убийстве. Умалив, насколько возможно, нравственную ответственность Германа, Пушкин бесконечно углубил его мистический грех.

Чтобы яснее понять последнюю мысль, мы должны себе дать более точный отчет в тех смутных ощущениях, какие возбуждает в нас образ старой графини. Ясно, что эмпирической видимостью пленного разрушения не исчерпываются наши впечатления. Чем отвратительнее реальная картина немощной плоти, чем безобразнее материальный факт разложения личности, тем строже и возвышенней становится у нас на душе от каких-то незримых восприятий; чем безогляднее отступничество и неоспоримее религиозная беспомытность графини, тем ощутительнее вокруг этой заглохшей храмины близость иных планов бытия. Тоскливой истомой хватает нас за сердце от метафизической глухоты графини, мы, кажется,

слышим тихий плач ее второй души, неведомой для нее самой, непризнанной и поруганной. Духовная жизнь не состоялась. Жизнь промелькнула в мышьявой беготне, как пестрый фараон, прометанный бесовской рукой, как пляска смерти на игрищах двора и алькова. Напрасно Герман будет заклинать всем что ни на есть святого в человеке, — их не было, святых, у графини, ни любви и верности жены, ни улыбки матери, ни даже истинных восторгов любовницы. В забавах суетного света были растрачены неземные сокровища, и как томилась ее горячая душа, не находя доступа к сердцу, неузнанная и неприютная. Вспомним Германа в доме графини. Разве не она, эта тоскующая незнакомка, витала и льнула к нему, разве не ее астральным присутствием были одушевлены не освещенные пустые залы, в "печальной симметрии" стоящие кресла, эти портреты далекой, невозвратной молодости и будуарные мелочи грешного Парижа, разве не ее стенание слышалось в перекликающемся бое часов и не ее ли мольба светилась неугасимой лампадой перед старинным киотом, в то время как ее земная хозяйка дьявольским страшилищем украшала где-то бальную залу. И затем, двумя часами позже, когда эта хозяйка вернулась с ночного веселья и полумертвым автоматом сидела в вольтеровских креслах, была вокруг нее какая-то сгустившаяся тайна, в ее отдаленности и беззащитности что-то священное, какая-то неприкосновенность, как будто она уже прикоснулась к границам иных миров и смерть обнесла ее невидимой оградой. Кто дерзкий вторгнется в эту обитель молчанья, какая должна быть глухота и невосприимчивость ко всему выходящему вон из этого мира, чтобы нарушить невозмутимость предсмертных минут. Мы вошли в область чувств и восприятий, недоступных Герману по природе. Ни тайн, ни таинств не принимала его душа. Он знал одной лишь думы власть, одну, но пламенную страсть. Заряженный единственным стремлением, одержимый мономанией выигрыша, он разрушил заповедный, смертью очерченный круг, ворвался в это затишье святилища и внес в него всю смуту и мятежность злых и алчных страстей. Нам больно от его кощунственной мольбы, нам страшно от его насильственных домогательств. "С демонским усилием" он старается вернуть уже переступившую за грань смерти графиню снова в черное море азарта.

Неимоверной иронией звучат слова изумительного автора, когда позднее, описывая похороны, он приводит погребальную речь церковного проповедания.

"Молодой архиерей произнес надгробное слово. В простых и трогательных выражениях представил он мирное усупие праведницы, которой долгие годы были тихим умирительным приготовлением к христианской кончине". "Ангел смерти обрел ее, — сказал оратор, — бодрствующую в помышлениях благих и в ожидании жениха полуночного".

Но это все неземные истины, которые не имели доступа к оглохшей душе Германа. Его минута настала, когда снова затихло все в засыпающем доме, когда графиня, вернувшаяся еле живая, осталась одна в своей опочивальне, когда затишье смерти сгустилось вокруг нее и сердце достукивало последние удары. Жених полуночный предстал, наконец, перед заждавшейся праведницей, и ее мертвое лицо изменилось неизъяснимо. Молчание графини было бы неприятно, если бы на ней не лежал запрет. Гнетущее молчание это Пушкин закрепляет всею тяжестью многократных повторений: Графиня молчала. Собирая последние остатки сознания и выжимая из памяти то, что было ей предугазано сказать, графиня раскрывает, наконец, губы, чтобы выговорить слово великого предостережения. У Пушкина это выражено так: "Графиня, казалось, поняла, чего от нее требовали: казалось, она искала слов для своего ответа. Это была шутка, сказала она наконец. Клянусь вам. Это была шутка".

Произнеся свои последние слова, графиня замолкла навеки.

Какие условия поставил граф Сен-Жермен, открывая свою тайну графине, потому что такие секреты даром не выдаются, об этом в новелле не говорится ни слова, да и кто об этом мог бы узнать. Однако в наших возможностях извлечь из произведения то, что в нем заключается. Только дьявольским договором, только как плата известному врагу может быть объяснена последующая судьба графини, как она разворачивается перед нашими глазами. Кому, как не этому подозрительному вельможе с чудесной славой изобретателя жизненного эликсира, была бы желательна такая противоестественная продолжительность жизни, соединяемая до гробового входа с повадками пудреной шутовки. Какое возмездие сравнится с обреченностью погружаться в мрачность черных страстей, когда перекликающийся звон часов и мерный стук маятника отбивал последние минуты жизни. Наконец, какая казнь может быть мучительней для духа, освободившегося от марева и наважде- ний земного существования, чем обязательство стать участницей

бесовских хитростей и снова возвращаться в роли вешуны в пучину адской игры.

Речь Германа имеет трехчастное деление. В первой части он, как мы знаем, заявляет свое верховное право на деньги: "Я не могу; я знаю цену деньгам; ваши карты для меня не пропадут". Вслед за этим его речь с силой поднимается на высоту. То, что с такой томительной надеждой ждала услышать от него Лиза, эти слова мольбы и заклинания он расточает перед другою избранницей. Тембром певучего лиризма звучит его страсть, до патетической музыкальности возвышается его голос, когда настал в его жизни час произвести самые заветные слова сердца. "Если когда-нибудь сердце ваше знало чувство любви, если вы помните ее восторги, если вы хоть раз улыбнулись при плаче новорожденного сына, если что-нибудь человеческое билось когда-нибудь в груди вашей, то умоляю вас чувствами супруги, любовницы, матери, всем что ни есть святого в жизни, — не откажите мне в моей просьбе, — откройте мне вашу тайну".

Герман хорошо знал, что этим нечего шутить, и все же с "демонским усилием" он упорствует в своих домогательствах, не думая и не желая думать о том, что говорит.

"Может быть она сопряжена с ужасным грехом, с пагубой вечного блаженства, с дьявольским договором... Подумайте: вы стары; жить вам уже недолго, — я готов взять грех ваш на свою душу. Откройте мне только вашу тайну. Подумайте, что счастье человека находится в ваших руках; что не только я, но дети мои, внуки и правнуки благословят вашу память и будут ее чтить как святенью..."

Слово сказано и договор заключен. Знал ли Герман, что слово, насыщенное страстью, обладает взрывчатой силой, что, если оно не достигает того, к кому направлено, оно возвращается обратно, к тому, кто его произнес, и в нем самом производит свое разрушительное действие. Под огромным давлением он заложил в себе и всю дерзновенность своих мечтаний, и нерастраченную любовную силу, и вечную память врагоугодницы. Жених полуночный, он навсегда закрепил кромешную связь с царицей зеленого стола, с избранницей своего сердца.

Четвертая глава — высшее напряжение первой темы, лейтмотив гордого человека. Именно в этой главе имя Наполеона впервые связывается с личностью Германа, именно здесь выступает поразившее Лизу сходство с императором. В полнейшей мере раскрыва-

ются в Германе качества, присущие "непобедимому владыке"; уверенность в своей правоте, несокрушимое здоровье совести, безжалостность. Горе Лизы в нем не возбуждает сострадания. "Герман смотрел на нее молча: но ни слезы бедной девушки, ни удивительная прелесть ее горести не тревожили суровой души его". Нимало не тревожит его и убийство графини. "Он не чувствовал угрызения совести при мысли о мертвой старухе". "Я не хотел ее смерти" — таково его небрежное оправдание перед Лизой, лишь бы скорее отвязаться от ее упреков.

Непорочная чистота царственной совести, непогрешимая ясность позитивного ума. Пред лицом происшедших событий, в минуту величайших душевных тревог Герман сохраняет самообладание мысли, здоровую трезвость рассудка. Ничего сумеречного и мистического, никаких потусторонних страхов и глупых бредней. Без страха и трепета, тем же легким и твердым шагом, каким он вступил в дом, он вошел в комнату мертвой графини, без страха и трепета, долго смотрел на покойницу с единственным намерением удостовериться в одном: в ужасной истине невозвратимой утраты. Но особенно замечательны размышления Германа, когда он спустился по лестнице, уходя из дома. Они полны мрачного сожаления, эти мысли, и, еще более, завистливого сравнения себя с более удачливым предшественником. Воображение вызывает в уме образ молодого счастливицы, когда-то пробиравшегося в спальню. Он давно уже истпел, этот галантный кавалер, а сердце его престарелой любовницы только что перестало биться. "И я мог бы, как он" — вот невысказанная мысль, которая зацепилась в мозгу. Вот и все, что приходит в голову убийце, едва отошедшему от еще не остывшего трупа. "Вы чудовище" — говорит Лизавета Ивановна.

"Человек без правил и благочестия" — гласит улыбающийся эпитаф.

"В эту ночь явилась ко мне покойница баронесса фон В***. Она была вся в белом и сказала мне: здравствуйте, господин советник".

Таким эпитафом из Сведенборга в повесть вступает третья симфоническая тема, которую я обозначил как мистическое начало в душе Германа. А затем повествование невозмутимо-спокойным тоном продолжает излагать дальнейшие события.

"Три дня после роковой ночи, в девять часов утра, Герман отправился в *** монастырь, где должны были отпевать тело усопшей старухи. Имея мало истинной веры, он имел множество предрассудков. Он верил, что мертвая графиня могла иметь вредное

влияние на его жизнь, и решился явиться на ее похороны, чтобы испросить у ней прощение”.

Бесстрастная ясность интонации так велика, что мы едва успеваем вовремя спохватиться. Как? Что такое мы слышим? Великолепная, неуязвимая совесть, уверенность в которой у нас была так непоколебима, оказалась не крепче любой заурядной совести. Непроницаемая броня аморализма, в которую заковала себя героическая воля, нисколько не защитила от опасности, и у героя оказались внутренние предатели, как и у простого смертного. А затем, где же здоровый рационализм Германа? Почему замутилось светлое сознание и откуда вползла в него вся нечисть темных предчувствий больного самовнушения, глупых предрассудков? Взамен веры воцарилось суеверие, и атаквистические пережитки оказались могущественнее ума, доселе столь гордого своим положительным мышлением. Без видимого сопротивления рассеялись позитивные навыки мысли и контрабандой проникло чувство загробных тайн, но с печатью какого-то нравственного уродства. “Мертвая графиня могла иметь вредное влияние на его жизнь” — против этой идеи критический ум не возражает, а сердце черствое и своекорыстное даже при виде убитой не может забыть о собственной выгоде. Время здравых понятий и нераздельного владычества воли навсегда миновало, и Герман подпадает под власть безотчетных движений, нервных возбуждений, неподвластных страхов. Большая чувствительность напряжена и душа открыта призракам. Наполеон идет просить прощения у своей мертвой жертвы. Управляющая миром ирония сбросила маску и отныне открыто управляет всеми поступками Германа. “Он поклонился в землю и несколько минут лежал на холодном полу, усыпанном ельником; наконец приподнялся бледен, как сама покойница, взошел на ступени катафалка и наклонился...” Вспышкой зарницы на мгновение показалось первое видение графини. Оно безобразно и кошунственно, это видение, и зловеще искрой освещает черные провалы в душе Германа. Ему показалось, “что мертвая насмешливо взглянула на него, прищуривая одним глазом”. Душа по образу своему создает свои привидения. Святыня смерти была поругана Германом, теперь она мстит за себя гримасою ведьмы.

Последующие часы были заняты нарастанием непонятого смятения. Весь день Герман шатается где-то по уединенным трактам, пьет в надежде заглушить внутреннее волнение. Но вино еще более горячило его воображение. Ночная обстановка у себя дома

еще более усиливает предрасположение к необычным явлениям. Глубокая полночь, луна, озаряющая комнату, и все те же неотступные думы о похоронах графини. Тогда наступает момент второго видения.

Словами величайшей простоты и тихой сосредоточенности, с поразительным музыкальным тактом, соединяя прозаический реализм быта с тончайшею жутью замогильного настроения, описывает Пушкин новое явление графини. Кто-то взглянул с улицы в окно, кто-то отпер дверь в прихожей, незнакомая походка с тихим шарканьем туфель, затем дверь отворилась: вошла женщина в белом, похожая на старую кормилицу. Графиня произносит небольшую речь твердым голосом. Потом повернулась, пошла к дверям и скрылась, шаркая туфлями. Хлопнула дверь в сенях, и кто-то опять поглядел в окошко. Все изложение описывает замкнутый круг, где окошко спаивает начало и конец и служит как бы отверстием в потусторонний мир. Могуществом навязчивых самовнушений на материальный план вызывается образ внутреннего видения. Но галлюцинирующих факторов два. Первый только что выяснен: муки преступной души, преследуемой призраками. Но есть второй фактор, еще более могущественный — распаленное желание игрока. Внезапная смерть графини и утрата хотя бы невероятной возможности открытия тайны подавили на время инстинкты алчности. Но схлынув на время вглубь души, страсть не умерла, но лишь выросла до скрытого бешенства. Препятствие не ослабило желаний, не примирило с крушением всех надежд, но еще более раскалило порыв к обладанию. Раз природа не давала простора для осуществления мечты душе, надо было создать собственную действительность, вопреки природе.

Пушкин был великий психолог видений и снов, и психологическая мотивировка к словам графини безупречна. “Я пришла к тебе против своей воли, но мне велено исполнить твою просьбу” — так объясняет внутренний логик то непонятное противоречие, что графиня, так упорно отказывавшая раньше, теперь сама открывает тайну. Условие не ставить более одной карты в день и после никогда не играть повторяет ранее слышанную подробность, придавшую большую правдоподобность ее словам. Условие жениться на Лизе не есть ли отголосок бессознательного признания вины перед нею. Наконец, самые карты. Они сказаны вовсе не случайно, как безразлично какие, и в их названии есть также своя закономерность. “Расчет, умеренность и трудолюбие — вот мои три верные

карты, — так рассуждал Герман когда-то, — вот что утроит, усеме-рит мой капитал”. Утроит, усеме-рит — тогда эти слова были произнесены как первые попавшиеся на язык, но след в подсознательной памяти от них остался и теперь снова вышпыл тройкой, семеркой. Наконец — туз: какая же другая карта и по старшинству в колоде и по звучанию в слове более подходит для победоносного выпада на решительной ставке. “Туз выиграл” — это звучит ударом хлыста по лицу очарованной фортуны.

Так разлагается и получает свое объяснение видение мертвой в своих элементах. Но тут мы еще не коснулись самого глубокого, что творится в душе Германа. О чем думал Герман, когда, проснувшись в три часа ночи, он сидел на кровати? Крайний ужас привидевшегося в церкви вдруг стал для него сатанинским благовестием. То пред чем дрогнула совесть, то, пред чем пошатнулось героическое самообладание — вещание мертвой — с радостью принимает страсть, чтобы использовать для себя. Значит надежда еще не пропала. Значит старая ведьма умерла не совсем, раз она подает весть из гроба. И так, он еще может заставить ее отвечать. Так или иначе, не у живой так у мертвой, но он вырвет желанную тайну. Такова подсознательная логика и воля страсти. Неведомо для своего дневного рассудка, в черных безднах ночной души Герман вступает на путь некромантии. “Силою мечтанья”, как сказано у Пушкина в другом подобном же месте, страстным призывом он выкликает из могилы карточную ведунью, чтобы вложить ей в уста пророчения, которые он так жаждет услышать. Это все то же заклинание, которое мы услышим в стихотворении самого Пушкина, но черное, но сатанинское, в безмолвии произносимое одним напряжением желания и воли.

О, если правда, что в ночи,
Когда покоятся живые,
И с неба лунные лучи
Скользят на камни гробовые,
О, если правда, что тогда
Пустеют тихие могилы —
Я тень зову, я жду Ленлы,
Ко мне, мой друг, сюда, сюда.
Явись, возлюбленная тень...

Неохотно и против воли повинуюсь велению, тяготеющему над нею, встает из могилы покойница не для того, чтобы вещать о “тайнах вечности и гроба”, но чтобы служить азартному вожделению,

чтобы шептать и пророчить о тайнах выигрыша. Азарт игрока, переходя земные пределы, приобретает силу магических волхований, воля к могуществу превращается в оккультный демонизм.

“У него профиль Наполеона, а душа Мефистофеля. Я думаю, что на его совести по крайней мере три злодейства”. Так болтал Томский. Два злодейства мы видели: одно — надругательство над сердцем девушки, второе — убийство старой женщины. Третье злодейство — глубина сатанинская вторжения хищника в сверхчувственные миры.

Но где совершаются все эти мерзости и преступления? В каких слоях души затеялись бесовские игры? Что знает о них Герман, рационалист, инженер, расчетливый немец. Непостижимые силы разыгрались в нем, и в попытке Германа записать о видении мы видим крайнее напряжение шатающегося ума отстоять власть над собою пред надвигающимся мраком, последнее сопротивление напору разнуздавшихся стихий.

Страшное зрелище корабля, мчащегося в буре без снастей и руля — вот что представляет теперь Герман. Дикий смерч разбушевавшейся страсти сорвал его со всех якорей, и он несется, бессильный хотя как-нибудь совладать с подхвачившим его хаосом. Вдруг открывшаяся возможность выиграть сразу превратила раскаленную грезу в манию и бред. Ни силы ума, ни твердыни воли, ни опоры в долговечных принципах у него более нет.

Темпом приближающегося урагана в изложение снова врывается тема страсти, сменяя таинственную тему мистических наваждений. Может ли быть что-нибудь равное по безмерной стремительности ритма и упорству ударных повторений вступлению в последнюю главу, где Пушкин воссоздает деспотическую навязчивость бредовых идей.

“Две неподвижные идеи не могут вместе существовать в нравственной природе, так же, как два тела не могут в физическом мире занимать одно и то же место. Тройка, семерка, туз скоро заслонили в воображении Германа образ мертвой старухи. Тройка, семерка, туз не выходили из его головы и шевелились на его губах. Увидев молодую девушку, он говорил: “как она стройна, настоящая тройка червоная”. У него спрашивали: “который час”. Он отвечал: “без пяти минут семерка”. Всякий пузастый мужчина напоминал ему туза. Тройка, семерка, туз преследовали его во сне, принимая все возможные виды: тройка цвела перед ним в образе пышного грандифлора, семерка представлялась готическими воротами, туз —

огромным пауком. Все мысли его слились в одну – воспользоваться тайной, которая дорого ему стоила”.

Уверенность Германа в реальности откровения была так безгранична, что он сразу рискует всем своим состоянием, он – аскет и человек железной выдержки, провозгласивший когда-то девизом расчет, умеренность и трудолюбие. Привычное властвование над собой еще позволяет ему твердо выполнить условие и не ставить более одного раза в сутки, но двукратный успех ослепил его обезумевшую гордыню.

Каждый из трех вечеров был восходящей ступенью к вершине властелина судьбы. Нам надо с ясностью вникнуть в ход игры, в особенности в ту последовательность, с какою ложились карты. В первый вечер карта Чекалинского была десятка. Тройка Германа выиграла. Герман удваивает ставку. Во второй раз у Чекалинского ложится валет. Семерка Германа снова дала выигрыш. Герман удваивает ставку. Какие карты выпадут в третий вечер? Ясно, что карты Чекалинского идут в простом возрастающем старшинстве. Третьей картой после десятки и валаета у него будет дама. Кто-то умышленно выкладывает карты, кто-то с расчетом нагалькивает Германа на нужную. С точным знанием будущих карт, своей и партнера, Герман является на третий вечер: карта Чекалинского будет дама, у него – туз: надо ставить на туза и дама противника будет убита.

Никогда Герман так высоко не стоял в грандиозной позе завоевателя “очарованной фортуны”, никогда в такой же мере он не считал себя непобедимым борцом, способным состязаться с роком. Его карта была похожа на поединок. С кем? С Чекалинским? Но не виделось ли ему за серебряной сединой притонодержателя иное непостижимое виденье – железное лицо склоняющейся перед ним судьбы. Дух захватывает и голова готова закружиться.

Я приглашаю яснее представить наступивший момент. Герман уже у последней черты, он у самой цели своих “демонских усилий”. Триумфатором он входит в игорный дом. Его ждут, перед ним расступаются. Ему одному очищают место у стола. Никто не ставит своих карт и с нетерпением ждут, чем он кончит. Генералы и тайные советники, офицеры и официанты – все побросали свои места, столпились вокруг и среди напряженной тишины впились в него тысячью взглядов. Он стоит один перед бледным Чекалинским. Происходит нечто похожее на сон Отрепьева.

Мне снилось, что лестница крутая
Меня вела на башню; с высоты
Мне виделась Москва, что муравейник;
Внизу народ на площади кипел...

Минута наступившего торжества. Солнце Аустерлица достигло зенита и сорок веков смотрят с высоты пирамид. Точка мгновенной неподвижности, после которой последует титанический апофеоз. И вдруг что-то случилось. В момент, когда внушение было устремлено в одну точку, когда волевое напряжение вытянулось в одну струну, нервы были менее всего защищены и требовалась величайшая власть над силами души – в эту минуту уже захваченного счастья внутренняя измена свергла Германа с его вавилонской башни. Неощутимо и безотчетно, крадучись и воровски из потемок души выползло то, что навсегда залегло в ней и что лишь на время было заглушено горячкой игры: таинственная связь с возлюбленной тенью, гипнотическое влечение к его черномастой владычице. Враг напал изнутри и врасплох. Как раньше неведомая сила привлекла его к дому графини, так и теперь могущественное тяготение потянуло руку Германа к тому, в чем мистически ему сказалась ее образ. Хладнокровие изменило, и Герман перепутал карты: незаметно для самого себя он вынул из колоды для ставки не туза, о котором было пророчество, но – карту Чекалинского – пиковую даму – дьявольский портрет старухи.

“Чекалинский стал метать, руки его тряслись. Направо легла дама, налево туз.

– Туз выиграл, – сказал Герман и открыл свою карту.

– Дама ваша убита, – сказал ласково Чекалинский.

Герман вздрогнул: в самом деле, вместо туза у него стояла пиковая дама. Он не верил своим глазам, не понимая, как он мог обдернуться”.

Мертвая не обманула, но властелин судьбы сделал промах, и игра была сыграна навсегда. В то же мгновение, когда неожиданный удар ошеломил уже торжествующего победителя, когда с поля сознания схлынула затопившая его неподвижная идея выигрыша, в это мгновение душевной растерянности уже ничем не сдерживаемая, тотчас вспыхнула вечная память старой ведьмы. Только неимоверным напряжением воли, только маниакальным устремлением к выигрышу она была стерта в сознании, но теперь, когда ослабело и поникло все существо, она сразу поражающей молнией

ударил в гбнувший разум. Мглу безумия ослепительным ужасом прорезало третье видение графини.

”В эту минуту Герману показалось, что пиковая дама прищурилась и усмехнулась. Необыкновенное сходство поразило его...

– Старуха! – закричал он в ужасе”.

С трагической силой совершилось то, что было предсказано в шутовности эпиграфического диалога.

”– Атанде.

– Как вы смели мне сказать атанде.

– Ваше превосходительство, я сказал: атанде-с.

– Повремените, любезнейший”.

Его превосходительство Герман, Наполеон-Самозванец, зарвавшийся некромант был раздавлен из глубины собственной души рожденным сатанинским кошмаром: необыкновенным сходством мистически несовместимых ликов, чудовищным тождеством ”женщины в белом” с пиковой дамой, кошунственным воплощением в мире духов игральной карты.

От человека остались дымящиеся развалины.

Впрочем, для добрых чувств прибавлен успокоительный конец. Лизавета Ивановна вышла замуж за сына бывшего управителя у старой графини, человека с порядочным состоянием, и сама воспитывает бедную родственницу. Томский произведен в ротмистры и женится на княжне Полине. Мораль таким образом налицо: надо походить на Лизавету Ивановну и Томского и жизнь пойдет как по маслу.

”Пиковая дама означает тайную недоброжелательность”. Только гений великой иронии, взирающий с высоты на кружение непознанных сил, тайно действующих вокруг человека, мог выбрать эпиграфом этот вкрадчивый афоризм из ”Новейшей гадательной книги”.

Вячеслав РЕЗНИКОВ

ДОМ НЕОЖИДАННОСТЕЙ

(О поэме А. С. Пушкина ”Домик в Коломне”)

Осенью 1830г. Пушкин закончил последнюю главу ”Евгения Онегина”. Эта же осень ознаменовалась созданием сравнительно большого числа более мелких по объему произведений, среди которых и поэма, написанная октавами: ”Домик в Коломне”.

Внешне эта поэма ничем не связана, ни на что не нацелена: поэт просто отправляет в поход хорошо организованное и построенное в октавы стихотворное войско. Неизвестно, чем кончится этот поход, каких целей достигнет, какие испытания придется выдержать, но куда –

Как весело стихи свои вести
Под цифрами, в порядке, строй за строем,
Не позволять им в сторону брести,
Как войску, в пух рассыпанному боем!
Тут каждый слог замечен и в чести,
Тут каждый стих глядит себе героем,
А стихотворец... с кем же равен он?
Он Тамерлан иль сам Наполеон.

•

”Домик в Коломне” – свободная поэма, в том же смысле, как и ”Евгений Онегин” – ”свободный роман”: перед нами – сюжет, щедро пересыпанный ”отступлениями”. Но, по сравнению с ”Онегиным”, сюжет здесь занимает несравненно менее самостоятельное место, и если можно говорить о сюжете ”Евгения Онегина”, то уж совершенно бесплодно рассуждать специально о сюжете ”Домика в Коломне”. Ни ”сюжет”, ни ”отступления” не первенствуют в поэме, но – сливаются в одну структуру; структура же эта, в свою очередь, при восприятии как-то сама собою расчленяется на несколько относительно самостоятельных узлов, образует словно ряд крепостей на пути снаряженного Пушкиным войска. И вот, разбирая каждый узел в отдельности, мы, – при всей их разнородности, – обнаруживаем нечто общее для них всех; а обнаружив это общее,

— мы уясняем себе и ту идею, которая кроется в основании всего произведения.

Пристроимся же "в обозе" славного войска пушкинских стихов, и проследим весь ход предпринятой экспедиции.

*

Вот — первая на пути крепость: Парнас. Но — в каком он жалком состоянии! Из-за его некогда славных и прекрасных атрибутов (пегас, феб, музы), — угнетающе проступают признаки разложения: старость, крапива, сушь:

Пегас

Стар, зуб уж нет. Им вырытый колодец
Иссох. Порос крапивою Парнас;
В отставке Феб живет, а хороводец
Старушек муз уж не прельщает нас.
И табор свой с классических вершинок
Перенесли мы на толкучий рынок.

Автор, вроде бы, ничуть не сомневается в видимом факте разрушения Парнаса; он проходит мимо, но — что интересно: следующую же октаву он начинает такими словами:

Усядся, муза; ручки в рукава,
Под лавку ножки! не вертись, резвушка!..

Что ж, выходит, сам-то он отнюдь не подчиняется видимости, и даже как-то подчеркнута забывает об этой низкой видимости, начиная следующую октаву. Пусть все предания, вся красота их исчезла для обычных глаз, но — только не для него: муза для него столь же юна, как и до катастрофы, разразившейся над Парнасом.

*

Продвигаясь далее, встречаем человека, бредущего по улице. С виду — обыкновенный, нормальный человек: идет себе и никого не трогает. Кто может узнать, что у него в душе?.. Но вот, человек этот случайно оказался "болтливым", и вдруг мы узнаем, что, идя мимо трехэтажного дома, он вынашивает следующие "странные" мысли:

Если в эту пору
Пожар его бы охватил кругом,
То моему б озлобленному взору
Приятно было шлამя...

И за какую вину? В чем виноват бедный дом и те люди, которые в нем живут, и которых этот прохожий вовсе не знает?.. И конечно же, такого человека вполне справедливо "молва прославит вмиг извергом".

Но если он не болтлив, если он

крепко словом правит
И держит мысль на привязи свою,
..... в сердце усыпляет или давит
Мгновенно прошипевшую змею,

— то мы не узнаем глубины его сокровенных желаний, и будем продолжать считать его вполне нормальным, вполне порядочным человеком, спокойно идущим по улице. А между тем, невидимо ни для кого, в сердце у него будет жить змея, которую ему нужно постоянно усыплять, душить, — иначе она вырвется наружу, размажет и уничтожит благопристойную внешность.

*

При дальнейшем продвижении перед нами встает явление русских народных песен, которые

У печки в зимний вечерок
Иль скучной осенью при самоваре,
Или весною, обходя лесок,
Поет уныло русская девица,
Как музы наши, грустная певица.

Характеристика этих песен такова:

От ямщика до первого поэта
Мы все поем уныло. Грустный вой
Песнь русская. Известная примета!
Начав за здравие, за упокой
Сведем как раз...

Спрашивается: какое же отношение могут вызвать к себе подобные песни? Согласуясь с разумом, двух ответов не дашь: кому и для чего нужна заунывность? Может ли она помочь "строить и жить"?.. И все-таки: совершенно произвольно, необъяснимо и неразумно Автор заключает:

Но нравится их жалобный напев.

Разум восстает против этого бестолкового "нравится". Ну что тут может нравиться? Унылость? Грустный вой? Заупокойность?

Жалобность? — все это, так сказать, "отрицательные эмоции", разрушающе действующие на психику человека!

Но — ничего не поделаешь: нравится — и все тут.

*

Далее — перед нами две женщины: Параша и Графиня.

Вот описывается жизнь и окружение Параша, — и можно ли придумать что-либо более печальное, более способствующее тоске и унынию, чем условия ее существования? Весь день она погружена в бездну мелочей скудного хозяйства:

Умела мыть и гладить, шить и плести;
Всем домом правила одна Параша,
Поручено ей было счеты вести,
При ней варилась гречневая каша...
..... весь обегала дом,
То у окна, то на дворе мелькала.

Вечером же предавалась своеобразным, единственным доступным ей развлечениям:

Бывало, мать давным-давно храпела,
А дочка — на луну еще смотрела.

XIX

И слушала мяуканье котов
По чердакам, свиданий знак нескромный,
Да стражи дальний крик, да бой часов —
И только.

По воскресеньям же, в церкви, в сравнении с богатыми людьми, "казалась, бедная, еще бедней". Тоска — да и только.

*

А вот — появляется Графиня:

Она была богата, молода;
Входила в церковь с шумом, величава;
Молилась гордо.

Графиня

... была прекрасна ...
... жизнь ее текла
В роскошной неге ... была подвластна
Фортуна ей ... мода ей неста
Свой фамиам ...

Казалось бы — живи да радуйся. Чего еще надо человеку? Но что оказывается на деле? Оказывается, Графиня "была несчастна", и

Блаженнее стократ ее была,
Читатель, новая знакомка ваша,
Простая, добрая моя Параша.

И одно удивительно, и другое: с чего быть счастливой Параше, и с чего Графине — несчастной?.. Но — в обоих случаях за прямой видимостью скрывается полная противоположность этой видимости.

Поэта интересуют оба эти факта, но все же сильнее его душа тянется к Графине. Так, в церкви:

Бывало, грешен! все гляжу направо,
Все на нее.

Она казалась хладный идеал
Тщеславия. Его б вы в ней узнали;
Но сквозь надменность эту я читал
Другую повесть: долгие печали,
Смиренье жалоб... В них-то я вникал,
Невольный взор они-то привлекали...

Поэт более увлечен Графиной потому, что она несчастна; и потому, что несчастье ее — истинное, глубокое: ни слова, ни намек о том, имеет ли оно какую-либо конкретную, временную, устранимую причину.

*

А насчет Параша, — конечно, любопытно, что, несмотря на жалкую бедность, она счастлива: обходится малым, находит естественные развлечения, прельщая "гвардейцев черноусых". Но дело в том, что в счастье человек самозамкнут, не страдает и ни на что не жалуется, а следовательно — не требует человеческого участия в своей жизни.

И по существу — этим вообще исчерпывается все, что касается в поэме Параша, все, что как-то характеризует ее. И даже в эпизоде с кухаркой Параша фактически не участвует. Например, можно только гадать — сама ли Параша привела в дом своего избранника, или же обманулась вместе с матерью. Конечно, она задержалась в поисках кухарки, но — мать, например, даже не выражает беспокойства по этому поводу. Конечно, когда, возвратясь домой из церкви, Параша нетерпеливо расспрашивает о кухарке: "Что, что с

ней?" — это двойное "что?" выдает повышенный интерес. Но — тому поводом вполне может быть и ошарашенный вид матери, заставляющий подозревать все самое неожиданное и ужасное.

Ровно ничего не узнаем мы и когда ей уже вполне становится ясным, что именно привело ее мать в такое чрезвычайное состояние: тут уже автор прямо отказывается открыть тайну, и отмахивается от возможных расспросов читателя, как от чего-то совершенно не относящегося к делу:

Параша покраснелась или нет,
Сказать вам не умею. —

— Ведь о Параше все уже сказано: мы знаем, что, несмотря на свою бедность, она была вполне счастлива, и

Покамест мирно жизнь она вела,
Не думая о балах, о Париже,
Ни о дворе — хоть при дворе жила
Ее сестра двоюродная, Вера
Ивановна, супруга гоф-фурьера.

•

Но — двинемся далее. Графиня, со своей стороны, взглянув в церкви на нашего автора, который "все глядит направо, все на нее", — "верно, в список жертв" его внесла. Ей и невдомек было, что смотрит-то он не на ее внешность, не на то, что открыто всем, не на видимую славу ее, но — глубоко в ее душу. Она увидела всего лишь жертву своей красоты.

Тоже — противоположность видимости сущности.

•

Немного погодя мы узнаем о смерти старой кухарки, прослужившей Параше и ее матери десять лет. Узнаем, что — да: "об ней жалели в доме". Жалость — высокое человеческое чувство. Очевидно, все соседи наблюдали видимые проявления жалости в Параше и ее матери, и, может быть, умилились... Но на следующей строке выясняется: ее жалел "всех более кот Васька". Прекрасно!..

•

Итак, можно сделать обобщение; нам уже ясна та мысль, которая лежит в основе каждого выделенного нами небольшого тематического узла повести. Мысль эта формулируется следующим

образом: очень часто за внешней видимостью явления скрывается противоположная этой видимости сущность.

Взгляд автора напряженно устремлен в глубину явления, и он всякий раз видит за явлением совершенно противоположное:

— За разрушенным и разграбленным Парнасом он все же обретает вечно юную музу.

— Под личиной внешне нормального и спокойного человека он обнаруживает "прощипевшую змею".

— В "отрицательных эмоциях" он видит близкое сердцу.

— За прекрасной, молодой и богатой женщиной — глубокое страдание.

— За внешней убогостью — вполне счастливое существование.

— За кажущимся поклонником красоты оказывается человек, пристально смотрящий в глубину души.

— За внешне выраженной жалостью оказывается полное отсутствие таковой.

Так смотрит на жизнь автор. Жизнь для него сложна и антиномична. Надо быть всегда начеку, не увлекаться внешностью, но — стараться постигнуть внутреннюю сущность, чтобы неожиданное проявление этой сущности не свело с ума.

•

К этой серьезной теме в повести дана комическая параллель, в виде описания некоего "таинственного приключения", случившегося с матерью Парашы, и как раз чуть не лишившего ее разума.

Это — буффонада после трагического представления. В основе обоих — одна проблема, но взятая с разных точек зрения; если до этого в центре стоял автор, пристально смотрящий в глубину, то теперь внимание сосредотачивается на человеке противоположного типа. Итак,

..... в церкви вдруг
На старую вдову нашел испуг.

XXIV

Она подумала: "В Мавруше ловкой
Зачем к пирожному припала страсть?
Пирожница, ей-ей, глядит плутовкой!
Не вздумала ль она нас обокрасть
Да улизнуть? Вот будем мы с обновкой
Для праздника! Ахти, какая страсть!"

XXXV

Стой тут, Параша. Я схожу домой;
Мне что-то страшно.

И вот, прибежав, она

..... к себе в покой
Вошла — и что ж? О Боже! Страх какой!

XXXVI

Пред зеркальцем Параша, чинно сидя,
Кухарка брилась. Что с моей вдовой?
"Ах, ах!" — и шлепнулась.

•

Что и говорить: читателю "Домика в Коломне" все это кажется чрезвычайно забавным, он от души смеется. Но — станем же и на место бедной женщины, вдруг увидевшей, что ее кухарка бреется! Поистине — нам станет не до смеха. "Ах, ах!" — только и могла говорить бедная, и — "шлепнулась". А ведь она шла домой, сознательно ожидая ужасов. Она приготовилась увидеть все свои пожитки разворованными, а кухарку — скрывшейся. Это была бы реальная катастрофа. Всего этого, к счастью, не произошло, но, тем не менее, вдова испытала ужас гораздо больший, чем приготовилась.

Поистине можно сказать, что вдова испытала вторжение иррационального в свою жизнь, когда буквально на ее глазах нечто привычное вдруг обнаружило свою ранее невидимую, и даже не подозреваемую сущность: шутка ли! — женщина превратилась в мужчину. Конечно, весь этот эпизод глубоко комичен, но источником комизма и является здесь опасное заблуждение человека, уверенного, что он живет в плоском, однозначном мире, в то время, как этот мир обладает еще и глубиной, бездной, из которой чего только не может произойти!

•

И шуточное нравоучение, предлагаемое в финале желающим, — на самом деле не так уж шуточно. Оно говорит о том, как опасно отступать от логики и действовать наавось тому, кто уверен, "будто тыканьем да топаньем убережешься от злого человека!" (По выражению Савельича). Вот, как, например, вдова: не удивилась, что

новая кухарка совсем не торговалась о плате, и — с радостью ухватилась за этот выгодный факт. Нет, чтобы подумать: что-то тут не так! Если человек не торгуется из-за денег, то не надеется ли он извлечь из своего места какую-либо иную выгоду?..

Иррациональное врывается в малейшую трещинку логической цепи. Допустил такую трещину, — жди самого неожиданного, самого нелепого, и — не старайся предугадать: действительность всегда превысит все расчеты. Как и вышло со вдовой: когда она заволновалась в церкви, то заволновалась она от предчувствия хотя и страшной, но, в общем, обычной вещи: "Не вздумала ль она нас обокрасть?"

Мораль повести смешна для человека, знающего о существовании глубины мира. Но для человека, не желающего, или не способного признать существования глубины, слепо надеющегося только на свои силы, — мораль эта не представляет ничего смешного: она может действительно помочь иногда избежать вторжения иррационального в его жизнь.

•

Заканчивая о "Домике в Коломне", надо отметить, что на примере этой поэмы мы можем наблюдать, как в творчестве автора происходит выкристаллизовывание качественно нового героя, в данном случае, — героя, близоруко не подозревающего, что он живет над бездной. В этой самой первой точке процесса герой еще выглядит смешным. Автор еще не сочувствует ему, еще смеется над ним, будучи уверен, что он-то сам всегда всего ожидает от жизни, и поэтому — никогда не окажется в подобной ситуации (ведь именно так и построена повесть: сначала автор показывает, — вот, мол, каков я! А потом — вот, мол, какие еще встречаются люди!). Однако, продолжая жить и размышлять, он уже снижает столь высокое о себе мнение: уже пристальнее всматривается в этого героя, в эту старушку, шлепнувшуюся на пол при виде бредущейся кухарки, и — постепенно проникается сочувствием, постепенно сдается. И вот, его уже занимает какой-нибудь Граф Б. ("Выстрел"), который, при всем своем внешнем отличии от старушки из Коломны, — одной породы с ней: он просто живет как живется, кутит в полку, приходит время — женится, обретает "земное счастье". Все у него легко, просто, "по-человечески". Как вдруг — пришествие Сильвио переворачивает всю его внутреннюю жизнь, обдавая ужасом. Да и в каждой из маленьких трагедий есть

момент, когда какой-либо из героев вдруг ощущает, что его размеренная, ровная жизнь вдруг дает трещину в совершенно неожиданном направлении.

•

Очевидно, собираясь жениться и размышляя об этом осенью 1830г., — Пушкин вполне сознавал, что брак есть — утяжеление земной половины человека, что он тем самым способствует скорейшей потере метафизического равновесия. Но, в отличие от Графа, который не задумывался об иррациональных глубинах жизни, — Пушкин заранее делает все, чтобы это внутреннее равновесие не утратить. Иными словами, ступая на ровную и гладкую поверхность "счастливой жизни", Пушкин интенсивно настраивает свое сознание на тот "хаос", который зловеще "шевелится" под кажущейся гладью.

Все эти трагические параллели комическому приключению в Коломне, все эти сильвио, каменные гости, потопы, чума и прочие превратности жизни, — с необыкновенной яркостью и настойчивостью встали перед воображением поэта, готовящегося к браку. И превратности эти интересуют поэта не просто как угроза физического уничтожения, но — как прорыв иррационального в счастливую, разумную человеческую жизнь.

(Самиздатская рукопись 80-х годов)



Пушкин. "Домик в Коломне"
В. А. Фаворский. 1922

В. Я. МИКЛАШЕВСКИЙ

О "ПРЕДСМЕРТНОЙ ФРАЗЕ" А. С. ПУШКИНА

1.

В письме к Сергею Львовичу Пушкину В. А. Жуковский, рассказывая о последних днях его сына, писал: "Необходимо знать, что простившись с Пушкиным, я опять возвратился к его постеле и сказал ему: может быть, я увижу государя, что мне сказать ему от тебя. — Скажи ему, отвечал он, что мне жаль умереть: был бы весь его".¹

Здесь только отмечу, что фразу "был бы весь его" в советском литературоведении 20-х годов назвали "предсмертной фразой" и ее истории посвящена эта статья.

В 1861 г. декабрист И. И. Горбачевский (1800-1869) прочел, впервые опубликованное в "Сочинениях" Жуковского, это письмо к С. Л. Пушкину. Прочтя в нем фразу "был бы весь его", Горбачевский вспомнил, как он пишет, что его и его товарищей "в свое время" предупреждали против знакомства с Пушкиным, так как "... он по своему характеру и малодушию, по своей развратной жизни сделает донос тотчас правительству о существовании тайного общества".²

Имея в виду эти слова, Б. С. Мейлах писал: "Доказывая, что Пушкину не следовало доверять, Горбачевский пишет: "... теперь я в этом совершенно убежден, — он сам при смерти подтвердил, сказавши Жуковскому: "Скажи ему, если бы не это, я был бы весь его" (подразумеваются мнимые слова Пушкина, которые он якобы просил передать царю. — Б. М.) ...

Итак, — продолжает Мейлах, — главным источником суждений Горбачевского о позициях Пушкина служило письмо Жуковского о смерти Пушкина, в котором Жуковский в совершенно ложном свете изобразил отношение Пушкина к Николаю I".³

Как видим, в словах Пушкина, выразивших преданность царю, Горбачевский нашел подтверждение и обоснование своему давнишнему чувству ненависти к поэту: "И теперь я в этом совершенно убежден..."

Для декабриста, который считал для себя естественным враждебное отношение к лицу, не разделяющему его политических взглядов, Пушкин действительно был врагом. И оснований для этого было вполне достаточно. Пушкин в ноябре 1826 г. написал о декабристах: "Недостаток просвещения и нравственности вовлек многих молодых людей в преступные заблуждения".⁴ Эта же мысль позже была выражена в неоконченной статье "Путешествие из Москвы в Петербург" и в статье "Александр Радищев" (1836).

В ноябре 1831 г. Пушкин был принят в Коллегию иностранных дел на должность историографа с окладом 5 тысяч рублей в год, а в декабре этого же года пожалован из чина коллежского секретаря в титулярные советники. Уже назначение на должность историографа указывало на особое доверие императора Николая I к Пушкину. Если к этому прибавить полученные Пушкиным с разрешения царя денежные субсидии и льготные кредиты из казны для издательской деятельности и уплаты своих долгов, то станет совершенно очевидным, что у Пушкина не было никаких оснований для враждебного отношения к Николаю I. Отношение царя к Пушкину отразилось и в рескрипте о пансионе и помощи вдове и детям трагически погибшего поэта.⁵

Горбачевский, следуя за Писаревым, считал, что народный поэт должен быть сторонником радикальных социальных перемен и врагом существующего строя. Пушкин таким поэтом не был, и поэтому Горбачевский, указывая на "предсмертную фразу" Пушкина, справедливо возмущался: "Что это такое? И это сказал народный поэт, которым именем все аристократы и подлипали так называют".⁶ Между тем "аристократы и подлипали" в действительности представляли лучшую часть русского образованного общества: братья Виельгорские, Вяземский, Гоголь, Даль, Жуковский, Карамзин, В.Ф. Одоевский, Плетнев, Соболевский, А.И. Тургенев и многие другие из окружения Пушкина.

Ненависть Горбачевского к Пушкину породила в 1861 году явно нелепую и клеветническую характеристику Пушкина, выраженную будто бы устами неизвестных членов Верховной думы Южного общества, которые остерегали его и не названных его товарищей от опасного знакомства с Пушкиным. Сама ненависть Горбачевского к поэту не вызывает сомнения, но предупреждение против знакомства кажется несурзным, так как среди близких знакомых и друзей Пушкина было немало членов тайных обществ, будущих декабристов. Поэтому предупреждение от знакомства

с Пушкиным следует признать вымыслом Горбачевского, который Мейлах мягко назвал "результатом какой-то путаницы".⁷

В своем письме Горбачевский не назвал ни одного имени членов Верховной думы Южного общества, которые предупреждали против знакомства. Не назвал никого и из своих товарищей, которых предупреждали. Место этого события не названо, а о времени сказано — "в свое время".

Тайное Славянское общество, к которому принадлежал Горбачевский, было основано в 1823 г. 19-летним подпоручиком М.П. Бестужевым-Рюминым в Петербурге.

Арестованный после декабрьских событий, Горбачевский в феврале 1826 г. на допросах Следственной Комиссии сначала заявил, что о преступных целях общества ему ничего известно не было. При этом заявил, "... что действия его и всех сообщников по Славянскому обществу были им внушаемы Бестужевым-Рюминым, который совершенно их ослепил и овладел ими".⁸ Но вскоре, в марте 1826 г., Горбачевский не только признался в своем согласии принять участие в убийстве Александра I, но и выдал других членов общества, которые арестованы еще не были (Я.А. Драгоманов, П.К. Головинский), и дал дополнительные обвинительные показания о действиях майора М.М. Спиридова. Наконец в апреле 1826 г. Горбачевский показал, "... что Бестужев-Рюмин требовал положительно покуситься на жизнь покойного императора...".⁹

Так как Славянское общество объединилось с Южным в сентябре 1825 г., то члены Верховной думы Южного общества могли предупреждать от знакомства с Пушкиным только после этой даты. Но дело в том, что Пушкин с августа 1824 г. проживал в Михайловском и предупреждение в 1825 г. оказывается неправдоподобным. П.Е. Щеголев, указав на это, вежливо заметил, что здесь память изменила Горбачевскому.¹⁰

В. Сайтанов в статье "Прошанье с царем"¹¹ приводит, по его мнению, убедительную гипотезу Эйдельмана. По этой гипотезе мнение о Пушкине, выраженное Горбачевским, было создано у него и его друзей А.Н. Раевским. Но гипотеза эта не выдерживает критики, хотя бы уже потому, что Раевский ни к какому тайному обществу в указанное время не принадлежал.¹²

Мнение Горбачевского о Пушкине Сайтанов совершенно справедливо считает нелепым, и, казалось бы, повторять его не следовало бы. Но, следуя за Эйдельманом, Сайтанов все-таки считает,

что от мнения Горбачевского "отмахнуться" нельзя.¹³ И приводит, как обоснование этому, слова Эйдельмана: "... нам бесконечно дорог Пушкин, но мы полны и глубокой почтительности к Горбачевскому".¹⁴

Здесь только замечу, что из поведения Горбачевского перед Следственной Комиссией и из его явно предвзятой характеристики Пушкина проникнуться к нему таким уважением, как Эйдельман, очень трудно. Для Сайтанова ссылка на письмо Горбачевского понадобилась только как пример нелепости, рожденной пониманием "предсмертной фразы" в ее прямом смысле, тогда как ее подлинный смысл, по Сайтанову, совершенно противоположный. Обоснованию наличия такого смысла в этой фразе и посвящена названная выше статья Сайтанова.

2.

Фраза "был бы весь его" в середине 20-х годов получила в советском литературоведении название "предсмертной фразы", хотя называть ее так нет никаких оснований. Из событий, среди которых родилась эта фраза, совершенно ясно, что место ее в ходе этих событий вполне определенное, а естественность содержания исключает возможность усмотреть в ней второй смысл. И никто, кажется, на протяжении без малого 150 лет, до Сайтанова не пытался раскрыть в ней двуличность Пушкина в отношении к Николаю I.

К середине 20-х годов господствовавшее враждебное отношение к прошлому России, включавшее и классиков литературы, сменилось обращением некоторых из них в революционеров, врагов царского режима. Одним из первых оказался обращенным в такого революционера Пушкин, которого при этом объявили жертвой преследований и гонений придворной банды (клики), возглавленной царем. Это обращение Пушкина в революционера и родило историю с "предсмертной фразой".

Существование "предсмертной фразы" с ее выражением преданности Николаю I оказалось для Пушкина-революционера совершенно невозможным. Поэтому в советской литературе ее объявили вымыслом Жуковского, желавшего представить Пушкина убежденным монархистом, преданным государю. И долгие годы влиятельные ученые (среди них, например, Б.С. Мейлах) считали подложность этой фразы несомненной.

Из всех источников, свидетельствующих о событиях последних дней жизни Пушкина, только воспоминания доктора И.Ф. Спасского содержат в себе дневниковую хронологию. В них точно повторена "предсмертная фраза" и из них легко устанавливаются обстоятельства и время, когда она была произнесена. Сведения эти и привели в 1974г. Я.Л. Лелевич, сторонницу подлога Жуковского, к мысли, что Жуковский и Спасский сговорились друг с другом.¹⁵ Но к 1980г. существование "предсмертной фразы" незаметно было признано несомненным, и Сайтанов, например, мог уже справедливо написать, что предположение Лелевич не имеет основания, хотя бы потому, что к участникам этого подлога надо еще присоединить и П.А. Вяземского с А.И. Тургеневым, слышавших из уст Пушкина эту фразу и записавших ее дословно.¹⁶

Признание несомненного существования "предсмертной фразы", как это ни странно, фактически не изменило ее судьбы, так как она по-прежнему считается "... настолько невероятной, что поверить невозможно".¹⁷ Теперь прежняя вымысленность ее существования стала называться загадочностью, а сама фраза — загадкой.

Решение этой загадки при сохранении враждебного отношения Пушкина к Николаю I оказалось просто невозможным. И ученые стали ее обходить молчанием. "Пушкиноведение до сих пор не располагает решением этой загадки, — пишет Сайтанов, — поэтому данный эпизод пишущие о Пушкине предпочитают обходить молчанием".¹⁸

Революционность с враждебным отношением к царскому строю и царям в советском литературоведении по сей день все еще остаются теми истинами, сомнение в которых грозит неприятностями. Истины эти рождены политической публицистикой и трибунным красноречием и по своему положению принадлежат к истинам "передового мировоззрения", утвержденным отделом агитпропа при ЦК партии...

В советском литературоведении принято считать, что враждебное отношение Пушкина к царскому режиму было причиной преследований поэта: ссылки на юг, а потом в родовое имение матери Михайловское. При этом служба на юге, названная ссылкой, оказывается как бы помилованием, заменой более строгого наказания — ссылки в Сибирь или Соловецкий монастырь. Вот как об этом пишет М.П. Медведев: "... весной 1820г. за вольнодумные стихи царь собирался сослать Пушкина в Сибирь или в Соловецкие

острова. Благодаря ходатайству Н.М. Карамзина перед графом Каподистрией, ссылка была заменена высылкой на юг России".¹⁹

И в Кишиневе, на службе у генерала И.Н. Инзова (в его доме, Пушкин и жил), и в Одессе, при гр. М.О. Воронцове, Пушкин, по утверждению А. Гессена, например, подобно Овидию, "в той же Молдавии владыч годы изгнания".²⁰

Пушкин, служа на юге, принадлежал не просто к правящему слою, но к высшей, наиболее образованной части его. Поэтому обычные в советской литературе слова о каких-то не называемых преследованиях поэта следует отнести к истинам "передового мировоззрения", упомянутым выше.

Еще немного и очень коротко об отношениях между Пушкиным и Николаем I. Деловые отношения эти отражены в письмах Пушкина к Бенкендорфу, который был в этом случае посредником между царем и поэтом. В письме от 6 июля 1834 г. Пушкин писал: "Государь осыпал меня милостями с той первой минуты, когда монаршая милость обратилась ко мне... И если в течение этих восьми лет мне случалось роптать, то никогда, клянусь, чувство горечи не примешивалось к тем чувствам, которые я питал к нему..."²¹

Никто из современников, близких к Пушкину, не оставил свидетельств о враждебном отношении Пушкина к Николаю I.

Деловые документы; разговоры Николая I с Пушкиным в кабинете царя; разговоры между ними при встречах на приемах во дворце и на балах для высшей части столичного общества и, наконец, рескрипт о пансионе вдове и детям Пушкина — все это указывает на то, что нет никаких оснований называть отношение Николая I к Пушкину враждебным.

3.

"Итак, — читаем у Сайтанова, — все свидетельства совпадают: Пушкин умер со словами полной преданности своему царю".²² И дальше Сайтанов вполне справедливо отмечает, что самым примечательным следует считать то, что друзья Пушкина, находившиеся у постели больного (Вяземский, Жуковский, Спасский и А.И. Тургенев) "... передают предсмертную фразу поэта совершенно одинаково, так что совпадает даже место частички "бы", причем ясно, что письма Тургенева к сестре Спасский знать не мог. И, разумеется, без каких бы то ни было дополнений, ибо им и в

голову не приходило, что слова Пушкина можно понять как-то иначе, чем в прямом смысле".²³

Все здесь сказанное Сайтановым, конечно, не вызывает возражений. Но, следуя принятым в советском литературоведении истинам, о которых упоминалось, Сайтанов пишет в заключение: "Пушкин не мог так проститься с царем. Вся жизнь его протестует против этого..."²⁴

Сайтанову пришло в голову именно то, что не могло прийти в головы ближайших друзей Пушкина: усмотреть в "предсмертной фразе" иной смысл, прямо противоположный прямому. Сайтанов вполне логически полагал, что если ему удастся обосновать наличие такого смысла, то загадка "предсмертной фразы" будет решена. Попыткой так решить "загадку" и является статья "Прощание с царем".

Кроме того, опубликованная в специальном научном сборнике, статья Сайтанова служит камертоном, указывающим тон советским пушкинистам, и потому заслуживает внимания. Тон этот, правда, не новый, но громко напоминающий о неизменности идеологической заданности. Вызвано же это напоминание тем, что "и в наши дни" встречаются люди, по словам Сайтанова, "которые считают, что поэт искренне выразил на смертном одре свои верноподданнические чувства".²⁵ И статья Сайтанова напоминает этим пушкинистам о недопустимости такого толкования "предсмертной фразы".

Сайтанов предполагает, что аналогичные события в жизни, например, Вольтера и Пушкина должны вызвать у каждого из них аналогичные реакции и оценки этих событий. С помощью таких аналогий Сайтанов намерен "объяснить странную фразу":²⁶ "... в аналогии с Вольтером и следует... искать разгадку предсмертной фразы Пушкина".²⁷

Предлагаемый метод разгадки сам по себе уже вызывает сомнение в его состоятельности. Но, оставив в стороне это сомнение, напомним факты из биографии Вольтера (1694-1778), определившие его отношения с королем Фридрихом II (1712-1786). Факты эти свидетельствуют, что ничего подобного в отношениях между Пушкиным (1799-1837) и императором Николаем I (1796-1855) никогда не было.

1. Вольтер в своих посланиях, среди других похвал, называл молодого принца Фридриха "северным Соломоном" и сравнивал с Марком Аврелием.

2. Изгнанный со скандалом Людовиком XV, бывший камергер и историограф Вольтер принял приглашение Фридриха II и в 1750 г. приехал в Берлин. Встречен был с почетом. По просьбе Вольтера, он был произведен в камергеры и награжден орденом. Было ему в то время 56 лет.

3. Заочные дружеские отношения с королем (по словам Вольтера – "долголетнее кокетство") после личного знакомства ("женитьбы") довольно быстро стали охладевать.

4. Спустя три года, чувствуя возрастающую недоброжелательность к себе со стороны короля, Вольтер решил незаметно выехать в Швейцарию. Был задержан во Франкфурте и несколько дней находился под арестом.

5. Во Франкфурте, по требованию короля, Вольтер возвратил камергерский ключ и орден. Потом он распустил слух, будто бы сам "в порыве благородного огорчения, отдал Фридриху камергерский ключ и прусский орден, знаки непостоянных его милостей".²⁸

6. И, наконец, факт, который, по мнению Сайтанова, имеет аналогию в биографии Пушкина.

Спустя 20 лет после отъезда Вольтера из Берлина, Фридрих II послал 80-летнему больному поэту его фарфоровый бюст. В ответ на это Вольтер написал ироническое стихотворное послание к королю. Отправлено оно не было, и впервые его опубликовали в 1817 г., спустя 42 года после смерти автора. Ниже первый абзац подстрочного перевода этого послания:

"Эпиктет, стоя у края могилы, получил сей подарок из рук Марка Аврелия. Он сказал: "Судьба моя необычайно счастлива, отныне я бы жил для него и умру ему верным. (Курсив мой. – В. М.). Мы с ним занимались одними и теми же искусствами и философией..."²⁹

Дальше следует ироническое сравнение "простого смертного" с монархом.

Послание Вольтера очень отдаленно напоминает стихотворное послание "Ты и я", включенное в первое советское издание полного собрания сочинений Пушкина.³⁰ В нем сочинитель, как и в послании Вольтера, сравнивает свою горькую судьбу с завидной судьбой знатного богача.

Поэт представляет себя очень бедным, как смерть тошим; в горе, заботах и голоде влачащим дни на соломе.

Адресат послания прозаик, богат, толстозад, сыт, живет в огромном доме, "не имея ввек забот".

В примечании к "Ты и я" Т. Г. Цявловская сообщает: "Сатира на Александра I. Написано в 1817-1820 гг."³¹

Утверждение, что это стихотворение адресовано Александру I, ни на чем не основано. Сайтанов от себя, пытаясь поддержать Цявловскую, внес примечание: "Александр I здесь назван "прозаиком" в качестве автора манифестов войн 1812-1815 гг. и указов".³² Примечание это назвать серьезным очень трудно, и потому поддержать утверждение Цявловской оно не может.

Никакой сатиры в "Ты и я" вообще нет. Есть балагурство сытого, молодого и здорового человека, проводящего весело время в кругу друзей, умеющих оценить острую шутку (иногда и неприличную ради острого слова!) и литературный талант друга. В этом кругу петербургской молодежи рождалось много подобных анонимных стихотворений, которые расходились в списках по городу и не были предназначены для обнародования. И многие из них (включая эпиграммы и анекдоты) приписывались Пушкину. Жалуясь на это, Пушкин писал Вяземскому 21.4.1820: "Я сделался историческим лицом для сплетен Санкт-Петербурга".

Сайтанову "Ты и я" понадобилось для того, чтобы доказать знакомство Пушкина с посланием Вольтера, в котором фраза умирающего Эпиктета по смыслу схожа с "предсмертной фразой" Пушкина. На этом основании Сайтанов считает возможным заключить: "Пушкин обрывал свои взаимоотношения с монархом, как это сделал Вольтер".³³ Так ли это?

Больной, 80-летний Вольтер получил статуэтку. Она, естественно, могла напомнить ему о скандальном бегстве из Берлина и пережитых унижениях. Эти воспоминания и могли родить ироническое послание. Так было с Вольтером.

Из уже приведенных фактов из биографии Вольтера невозможно заключить, что отношения между французским поэтом и прусским королем были подобны отношениям между русским поэтом и царем. А между тем Сайтанов такое подобие считает несомненным: "Положение русского поэта при дворе императора Николая было в точности (курсив мой. – В. М.) то, какое Вольтер занимал при дворе короля Фридриха..."³⁴ И потому, по мнению Сайтанова, Пушкин "чувствовал, что его отношения с монархом идут примерно по тому же пути".³⁵

Утверждение, что отношения между поэтами и монархами, которые им покровительствовали, были одинаковыми "в точности", назвать серьезным нельзя, как и предположение о том, что умирающий Пушкин будто бы вспомнил об этих отношениях Вольтера с королем и оценил их так же, как Сайтанов. А между тем это утверждение служит обоснованием того, что при упоминании Жуковским имени царя "тотчас в душе, отходящей в вечность, вспыхнули мирские чувства оскорбленного человека, и слова умирающего, посланные монарху, полны саркастической иронии. Этому не противоречит то, что немного позже он прижимал к груди и не хотел расстаться с запиской царя, прощающей его (если этот эпизод не выдуман). В ней было обещание позаботиться о семье, и благодарность могла быть вполне искренней..."³⁶

В приведенной выписке примечание Сайтанова ("если этот эпизод не выдуман") совершенно неуместно, а "вспыхнувшие чувства" — действительно выдуманы.

На том же утверждении об одинаковых отношениях с монархами у Вольтера и Пушкина построено и доказательство, что в "предсмертной фразе" Пушкина будто бы "слышится нестерпимое раздражение, боль и обжигающая ирония, еще более сильная, чем у Вольтера, хотя внешне фраза выглядит вполне лояльно, и *немногие* (курсив мой. — *В. М.*) могли понять ее истинный характер".³⁷

Ни одного имени из "немногих", так понявших слова Пушкина, Сайтанов не назвал. Во всяком случае никто из присутствовавших у постели не услышал в голосе и не увидел в лице поэта тех страстей, которые, по Сайтанову, и определяют будто бы "истинный характер" "предсмертной фразы"...

4.

Отношение Пушкина к Вольтеру настолько необычно представлено у Сайтанова, что о нем следует сказать отдельно.

В рецензии "Вольтер", написанной в 1836 г., Пушкин приводит довольно длинную выписку из предисловия издателя рецензируемой книги. Вот часть этой выписки:

"Надобно видеть, как баловень Европы, собеседник Екатерины Великой и Фридриха II, занимается последними мелочами для поддержания своей местной важности; надобно видеть, как он в праздничном кафтане въезжает в свое графство, сопровождаемый своими обеими племянницами (*которые все в бриллиантах*); как

выслушивает он речи своего священника и как новые подданные приветствуют его пальбой из пушек, взятых на прокат у Женевской республики".³⁸

Вольтер здесь, как видим, представлен человеком, родство или подобие с которым Пушкин ни в коем случае не согласился бы признать. Между тем Сайтанов пишет, как нечто не требующее обоснования: "Аналогия с Вольтером была в это время (конец 1836-начало 1837 г. — *В. М.*) настолько усвоена Пушкиным, что он путал иногда события его жизни и своей".³⁹ Эта усвоенная аналогия довела Пушкина до того, как уверяет Сайтанов, что он в последние годы настолько стал отождествлять себя с Вольтером, "что порой забывал, что он пишет о другом человеке, о Вольтере, и говорил прямо о себе..."⁴⁰

Поверить в такое отождествление, понятно, невозможно. И не потому только, что Пушкин был человеком необыкновенно ясного ума, но и потому, что нравственный облик Вольтера был Пушкину совершенно чужд и вызывал в нем отталкивающие чувства. "Вольтер, — читаем у Пушкина, — во все течение долгой своей жизни, никогда не умел сохранить своего собственного достоинства..."⁴¹ И дальше: "Он не имел самоуважения и не чувствовал необходимости в уважении людей".⁴²

Свидетельством того, что Пушкин в последние дни отождествлял себя с Вольтером, Сайтанов считает еще и то, "что в центре последнего пушкинского произведения — статьи о свойственнике Иоанны д'Арк (она напечатана в янв. 1837 г.) — опять фигура Вольтера, а сюжетная коллизия — вызов на дуэль, высланный великому поэту".⁴³ Здесь речь идет о рассказе "Последний из свойственников Иоанны д'Арк", названном Пушкиным статьей. Содержание рассказа составляют два вымышленных письма, которые якобы опубликовал некий английский журналист. В первом письме, оскорбленный кощунствами Вольтера в "Орлеанской девственнице", потомок Иоанны д'Арк вызывает на дуэль Вольтера. В своем ответе на это письмо Вольтер отказывается от авторства "Орлеанской девственницы", но указывает, что в другом своем произведении, в "Генриаде", сорок лет тому назад, он назвал Иоанну д'Арк среди героев, прославивших Францию. В этом рассказе, уверяет Сайтанов, Пушкин "не переставал ощущать сходство своей судьбы с судьбой своего первого учителя".⁴⁴

Д. Д. Благой в названном рассказе Пушкина первым открыл, как он утверждал, подлинный смысл этого произведения, в кото-

ром таилось будто бы "общественное посмеяние и поношение" Геккерна и Дантеса.⁴⁵ Об этом открытии Сайтанов справедливо замечает, что с ним согласиться трудно. "О каком общественном "посмеянии и поношении" можно говорить, — спрашивает Сайтанов, — если предположенный смысл статьи впервые открывается профессионалу-исследователю лишь 150 лет после ее напечатания".⁴⁶

Подобные толкования произведений Пушкина, с раскрытием тающихся будто бы в них подлинных смыслов, довольно распространены в советском литературоведении. Среди первых смелых открывателей можно назвать Г.П. Макогоненко, который в 1939 г. обнаружил в неоконченной статье Пушкина "Путешествие из Москвы в Петербург" присутствие никем до него не замеченного путешественника, который будто бы и является в статье автором всего отрицательного в ней о Радищеве и его книге "Путешествие из Петербурга в Москву". Позже, в книге "Пушкин и его эпоха", Б.С. Мейлах определил этого вымышленного повествователя Макогоненко как подобие Ивана Петровича Белкина, выражающего в статье Пушкина обывательское мировосприятие, совершенно отличное от пушкинского.⁴⁷

Благой справедливо назвал эту концепцию Макогоненко не-исторической и надуманной, к тому же еще построенной на таких догадках и соображениях, которые только внешне могут показаться серьезными, а сама концепция — стройной и соблазнительно убедительной.⁴⁸

Верно определив концепцию Макогоненко, Благой спустя некоторое время сам впал в подобный соблазн открывателя скрытого смысла в "Последнем свойственнике Иоанны д'Арк". На этот раз Сайтанов вежливо назвал открытие Благого сомнительным, но тут же сам оказался плененным тем же соблазном Макогоненко, пытаясь доказать наличие сарказма в "предсмертной фразе".

Из сказанного здесь можно заключить, что Сайтанов очень ошибается, утверждая, что его статья не является частной догадкой, а представляет будто бы "проявление специального исследовательского подхода".⁴⁹ На самом деле, как видим, в статье никакого необычного подхода нет. В ее основании лежит то же самое, что и в других подобных открытиях второго смысла: клевета на прошлое России и вымышленная враждебность Пушкина к существовавшему строю и его представителям. Подход этот явно недобросовестный, но другого, как известно, в Советском Союзе пока не может быть.

Поэтому Пушкин в советском литературоведении фактически представлен лицемером, у которого действия противоречат его настоящим чувствам и намерениям, а мысли — прямому их смыслу. Правда, лицемерие в этом случае пытаются возвести в добродетель. Но ведь и добродетель эта подложна...

Я перечел свою статью, и мне неожиданно пришла в голову мысль: а что если статья Сайтанова сатира? Мысль очень соблазнительная. Но статья его не сатира. В противном случае эта моя статья оказалась бы доносом.

Июнь 1986-март 1987

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Цит. по: В. Вересаев. Пушкин в жизни. М., 1984, с. 583. (Дальше: Вересаев).
2. Н.Я. Эйдельман. Пушкин и декабристы. М., 1974, с. 148. Цит. по: В. Сайтанов, с. 36. (См. ¹¹).
3. Б.С. Мейлах. Пушкин и его эпоха. ГИХЛ. М., 1958, с. 383.
4. А.С. Пушкин. П. с. с. в 6 тт. ГИХЛ. М., 1950, т. 5, с. 423.
5. На следующий день после смерти Пушкина, 30 января 1837 г., был издан царский рескрипт о пансионе и помощи вдове и детям Пушкина. Этим рескриптом было предписано: 1) Уплатить все долги. (Опекой было уплачено по 50 счетам 120 тыс. рублей). 2) Очистить от долгов заложенное имение Михайловское и сделать его майоратом семьи Пушкина. 3) Назначить вдове пансион в размере 5 тыс. руб. в год. (Такой же пансион был назначен вдове А.Х. Бенкендорфа в 1844 г.). 4) Записать сыновей в пажы и выплачивать каждому по 1500 руб. в год до поступления на службу. 5) Выплачивать дочерям по 1500 руб. в год до замужества. 6) Издать сочинения на казенный счет в пользу вдовы и детей. (Издание это, осуществленное в 1838-1843 гг., принесло капитал в 50 тыс. руб., который давал доход 2600 руб. в год). 7) Выдать единовременное пособие в размере 10 тыс. руб. Кроме этого были изданы на казенный счет в помощь семье Пушкина 4 номера "Современника" за 1837 г.
6. Цит. по: Б.С. Мейлах, ук. соч., сс. 383, 384.
7. Там же, с. 383.
8. Восст. декабристов. Документы. Том XVI. Журнал и докладные записки Следственного Комитета. Наука. М., 1986, с. 89.
9. Там же, сс. 172, 173.
10. Подробно об этом см.: Б.С. Мейлах, ук. соч., с. 383. (Примечание).
11. В. Сайтанов. Прощание с царем. В сб.: Временник Пушкинской Комиссии. Вып. 20 (1982). Наука. Л., 1986, с. 36. (Дальше: В. Сайтанов).

12. См.: Восстание декабристов, ук. кн. Между прочим, враждебное отношение А. Н. Раевского к Пушкину ввела в пушкиноведение Т. Г. Цявловская в примечании к стихотворению "Коварность" (1824): "Раевский, ухаживавший за женой Воронцова и боявшийся соперничества Пушкина из Одессы". А. С. Пушкин. П. с. с. в 6 тт., т. 1, с. 524.

Некоторые пушкинисты предполагают, что ближайшим жизненным прототипом характера Онегина послужил А. Н. Раевский. (См.: Ист. рус. л-ры в 4 тт. Наука. Л., 1981, т. 2, с. 260). Предположить, что прототип Онегина мог оказаться в такой мере подлым, каким его представляет Цявловская, конечно, невозможно.

13. В. Сайтанов, с. 36.

14. Там же.

15. А. С. Пушкин в восп. современников. М., 1974, т. 2, сс. 499, 507. (Комментарий).

16. В. Сайтанов, с. 44.

17. Там же.

18. Там же, с. 37. Помимо умалчивающих, есть еще и исключаящие из письма Жуковского ту часть, которая содержит "предсмертную фразу". К ним относится, например, составитель двухтомника "Друзья Пушкина" В. В. Кунин. (См.: Друзья Пушкина. Переписка. Воспоминания. Дневники. Правда. М., 1984, т. 1, сс. 366-373).

19. И. П. Медведев. Пушкин – переводчик Коллегии ин. дел. В сб.: Временник Пушкинской Комиссии. Вып. 16 (1978). Наука. Л., 1982, с. 103.

Хотя слова "ссылка" и "высылка" означают одно и то же, Медведев почему-то считает ссылку более суровым наказанием.

В приведенных словах Медведева очень сомнительным кажется обращение Карамзина к Каподистрии с просьбой изменить решение царя: оно не имеет смысла, так как Карамзин сам имел возможность обратиться непосредственно к царю.

20. Г. Гессен. Все волновало нежный ум... Наука. М., 1965, с. 124.

21. Пушкин. Письма последних лет: 1834-1837. Наука. Л., 1969, с. 60.

22. В. Сайтанов, с. 44.

23. Там же, с. 47.

24. Там же, с. 45.

25. Там же, с. 37.

26. Там же.

27. Там же, с. 43.

28. А. С. Пушкин. П. с. с. в 6 тт., т. 5, с. 323.

29. В статье Сайтанова приведен французский текст и подстрочный перевод послания Вольтера. В нем, между прочим, есть несколько странных для Вольтера исторических несообразностей. Вот главные из них: а) Эпиктет (50-138) был "у края могилы" не позже 138г. Марку Аврелию Антонину (121-180) было в то время 17 лет. Императором он стал в 161г., т.е. 23 года после смерти Эпиктета. Поэтому философ не мог обращаться к императору, а император не мог послать ему бюст. б) Кроме того, Эпиктет, бывший секретарем Нерона, в 89г. был изгнан из Рима Домицианом (51-96). Почти 50 лет, до самой смерти, он провел в Эпире, где им была основана философская школа. Получить какой-либо подарок от римского импера-

тора Эпиктет, понятно, не мог. (Об Эпиктете см.: Философская энцикл. Сов. энцикл. М., 1970, т. 5, с. 566).

30. А. С. Пушкин. П. с. с. в 6 тт. ГИХЛ. М., 1949-1950.

31. А. С. Пушкин. П. с. с. в 6 тт., т. 1, с. 511.

32. В. Сайтанов, с. 39.

33. Там же, с. 45.

34 и 35. Там же, с. 40.

36 и 37. Там же, сс. 46 и 45.

38. А. С. Пушкин. П. с. с. в 6 тт., т. 5, с. 320.

39. В. Сайтанов, с. 42.

40. Там же.

41. А. С. Пушкин. П. с. с. в 6 тт., т. 5, с. 322.

42. Там же.

43. В. Сайтанов, с. 42.

44. Там же, с. 43.

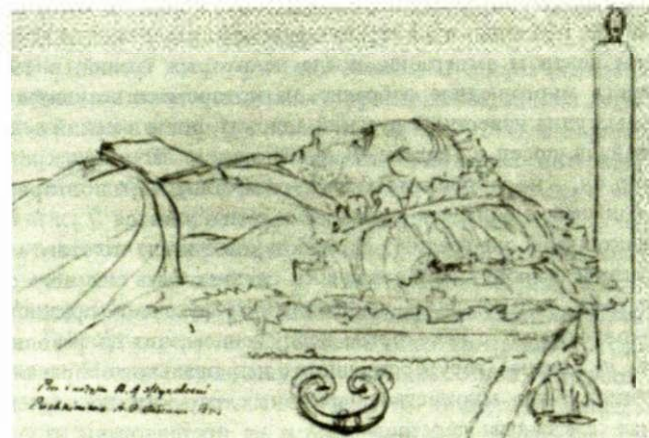
45. Д. Д. Благой. Душа в заветной лире. 2-е изд. М., 1979, сс. 477-500.

46. В. Сайтанов, с. 43.

47. Б. С. Мейлах, ук. соч., с. 395.

48. Д. Д. Благой. Ист. рус. л-ры XVIII в. Изд. 3-е. М., 1955, с. 475.

49. В. Сайтанов, с. 47.



Пушкин в гробу
В. А. Жуковский

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ И ПУШКИН

Первая русская эмиграция не дожидалась столетнего юбилея, чтобы в имени Пушкина найти себе оправдание и опору. Октябрьская революция — университетская пугачевщина, по пророческому определению Жозефа де Местра — была победой антипушкинского начала, которое выразилось еще до этого в писаревщине и в требовании Маяковского сбросить Пушкина с корабля современности. Как бы в противовес, по почину "Союза русских просветительных и благотворительных обществ" в Эстонии был устроен в 1924 г. первый праздник "Дня русского просвещения", приуроченный к 125-летней годовщине со дня рождения Пушкина. Удача чествования побудила секретаря Союза в Праге, Альфреда Бема, известного тогда уже литературоведа (расстрелянного большевиками в 1945 г.) предложить установить ежегодный русский праздник, общий для всей эмиграции, назвать его "Днем русской культуры" и приурочить его к дню рождения Пушкина по новому стилю (10-го июня). Поддержанный всеми эмигрантскими просветительными организациями, проект получил широкий отклик и уже на следующий, 1925-й год, проходил в 13 странах русского рассеяния. В Париже, ставшем центром эмиграции, после некоторых трений, в 1926 г. состоялось многолюдное собрание, на котором со вступительной речью выступил известный русский адвокат, политический деятель и последний посол в Париже, В. А. Маклаков. "Пушкинские дни, — сказал он, — не заброшены после первой попытки, а повторяются все в большем и большем составе / ... / им удастся / ... / стать праздником всей эмиграции". Но Маклаков считал, что этого мало. Раз Пушкин затронут, его празднику следует быть еще шире: "он может быть только днем национального русского праздника". Маклаков отмечал с некоторым недоумением, что до революции Россия не знала государственного национального праздника. Праздников было множество, церковных, царских, но последние менялись с каждым царствованием и не претендовали на общегосударственное значение. "Для русского государства среди обилия праздников особенного дня не нашлось". Общественность, вспоминал Маклаков, пыталась сделать из 19-го февраля, дня освобождения крестьян, день национального праздника. "Казалось бы, лучшего

дня найти невозможно: все элементы страны в нем приняли участие. Его сделала власть, он отвечал желаниям общества, он наконец имел объектом народ". Но затея не удалась. Маклаков объясняет это тем, что здоровая государственность в символах не нуждается... Может быть правильнее сказать, что в монархическом строе единящий символ представляет сам царь.

В эмиграции наблюдалось обратное явление: ей необходим был символ, ошутить нечто высшее, что могло бы над партиями соединить эмигрантов между собой и всех их в совокупности с потерянной родиной. Искать такой даты в событиях государственной жизни, писал Маклаков, было бесполезно: "в прошлом нет даты, которая не вызывала бы — в эмиграции — грустных воспоминаний, не казалась бы днем обманутых надежд, совершенных ошибок или даже просто 'днем великой печали' ". Могучая русская государственность не выдержала испытания. Русская культура оказалась могучее и живучее. И потому естественно эмиграции было искать день своего праздника в области культуры, и там, где она была бесспорна: "Днем, который ни в ком не может вызвать ни сомнения, ни разногласия, днем радостным и торжественным, полным исторического смысла, — заключал свою речь Маклаков, — эмиграция выбрала день рождения того мирового гиганта, которого мы счастливы иметь право называть своим национальным поэтом — днем рождения Пушкина".

"День русской культуры" под знаком Пушкина был задуман и как оружие с денационализацией, грозившей не только эмигрантским детям, но и всему русскому народу. В 1925 г., в Берлине, на первом празднестве имени Пушкина, блестящий литературный критик-импрессионист, Юрий Айхенвальд, посвятил слово именно этой задаче: "... самое печальное, — говорил он, — что не только здесь, но и там в осиротелых равнинах русских терпят великий ущерб интересы народности, и в покоренной стране власть во славу Интернационала осуществляет принципиальную денационализацию... В России презрели и прокляли ценности прошлого, собранные отцами. Между тем, культура — это культ отцов; и только если есть культ отцов, возможна страна детей. Недаром великий поэт наш — это олицетворение русской культуры, это в сердце России родившееся сердце России, недаром Пушкин был так памятливым, родством дорожил, историю помнил своего рода и своего народа".

Так, преодолевая отчужденность от родины, распри в своей среде, русская эмиграция строила нерукотворный храм культуры,

обращаясь в первую очередь к Пушкину, им вдохновляясь, через него обретая единство, смысл своего существования и недостающую волю к жизни.



Ежегодные и повсеместные "дни русской культуры" подготовили эмиграцию к достойному чествованию 1937 года. К середине тридцатых годов политическая жизнь в эмиграции почти всюду замерла. После похищения генерала Кутепова боевитость бывших участников Белого Движения притупилась. К тому же непроницаемость железного занавеса делала всякую прямую борьбу безнадежной. Потухали и политические споры, не вести же их до бесконечности. Ряд газет и журналов, за недостатком средств, закрылся ("Руль", "Воля народа"). Все чаще раздавались голоса о призрачности и обреченности эмигрантского существования. Но на смену политике пришла культура. В 1933г. присуждение Нобелевской премии Бунину приподняло дух эмиграции, наконец замеченной и оцененной.

К юбилейному чествованию Пушкина эмигрантские круги готовились заранее и с особой тщательностью. За год до юбилея образовался в Париже Пушкинский комитет. Председателем его был избран все тот же В.А. Маклаков, товарищами председателя — Иван Бунин и Павел Милюков, секретарем — ученый-филолог Григорий Лозинский (брат знаменитого переводчика Данте, оставшегося в России). Парижский комитет организовывал не одно только чествование во Франции: по его инициативе и при поддержке возникло больше 150 местных Пушкинских комитетов, действовавших как в столицах и крупных городах, так и в захолустьях, где, часто на тяжелых работах, жили значительные группы эмигрантов. Парижский комитет высылал своим провинциальным и заграничным филиалам примерные программы чествования, необходимые литературные материалы, партитуры опер, ноты романсов. Юбилейная деятельность была чрезвычайно разнообразна — от торжественных собраний до издания художественных произведений Пушкина. В частности, Комитет решил издать однотомник, одновременно безупречный по тексту и изящный по внешности, на тонкой "библейской" бумаге, такое издание, которое стало бы настольной книгой каждого русского... Еще в 1912г. В. Розанов жаловался, что "нет удобных изданий Пушкина, нет Пушкина,

которого можно было бы *сунуть под подушку* / ... /, нет изданий той чарующей внешности, которые покупаются за обложку".

Юбилейный однотомник, под редакцией известного еще до революции пушкиноведа Модеста Гофмана, теперь стал библиографической редкостью. По удобству и изящности он вероятно удовлетворил бы Розанова: в нем нет тяжеловесности и графической серости как дореволюционных, так и советских однотомников.

К торжественной дате Комитет выпустил однодневную газету в 12 страниц, которая до сих пор не потеряла значения и интереса. В ней принял участие почти весь цвет литературной и общественной эмиграции: стоит только назвать имена Бунина, Зайцева, Алданова, Шмелева, Осоргина, Ремизова, Тэффи, Берберовой, Бальмонта, Цветаевой, Цетлина, П. Струве, С. Франка, Маклакова, Милюкова, А. Тырковой, не говоря о других *dii minores*. "Наша газета, — писал ее редактор проф. Н. Кульман, — дань преклонения перед Пушкиным. На страницах ее сошлись свободно и легко люди разных взглядов, стремлений, убеждений: имя Пушкина покорило всех. Приняли в ней участие и иностранцы. На Пушкине наше национальное сплетается с мировым..." Подчеркнул Кульман и нравственно-политическое значение чествования Пушкина: "Пушкин — символ высшей, духовной свободы, и восславление ее всем его творческим подвигом может иметь огромное значение в наш жестокий век, несравнимый по жестокости с тем, в котором он жил". В газете находим ряд выдающихся статей, несколько не устаревших и по сей день: "Растущий и живой Пушкин" П. Струве (перепечатана в его сборнике "Дух и слово"); "Пушкин и духовный путь России" С. Франка; тонкие заметки Г. Лозинского об отголосках "Евгения Онегина" в "Мертвых душах"; кроткое, но сильное слово Шмелева, дерзнувшего сравнить Пушкина со священными книгами: "Есть у народов, — писал он, — книги священного откровения. В годы поражений народы черпали силы у них. Сердце нам говорит, что есть у нас наше откровение — Пушкин".

Одновременно, в том же феврале 1937г., независимо от Комитета, парижская правая газета "Возрождение" выпустила специальный номер, посвященный Пушкину: по именитости сотрудников (разве что их меньше), да и по качеству статей, он не намного уступает однодневной газете. Есть и общие сотрудники, как Зайцев и Шмелев, есть и свои громкие имена: Мережковский, еще в 90-х годах прошлого столетия, в "черную осень", когда переживалась

"убыль пушкинского духа" в литературе, первый заговоривший о Пушкине как о "великом мыслителе и мудреце"; отменный пушкиновед — поэт Ходасевич; и вереница более скромных имен: Иван Тхоржевский, Георгий Мейер, Юрий Мандельштам...

Специальный выпуск посвятил Пушкину и парижский еженедельный журнал "Иллюстрированная Россия", и рижский журнал того же типа "Для Вас", но в них, помимо многочисленных репродукций, лишь перепечатки или общие статьи биографического характера...

Особым событием в Париже была большая пушкинская выставка, устроенная на основании Дягилевской коллекции его учеником, известным танцором С. Лифарем († 1986): выставлялись подлинные рукописи Пушкина, пистолеты, привезенные для дуэли Дантесом, картины, мебель, фарфор, восстанавливающие домашнюю обстановку пушкинских лет. Прекрасную афишу о выставке нарисовал известный французский писатель Жан Кокто.

В Париже празднества завершились торжественным собранием, на котором выступили Бунин, Мережковский, Шмелев, Карташев и профессора Сорбонны. В те же дни шли собрания и в других столицах: Белграде, Варшаве, Праге, Софии. Независимо от комитета состоялись в Париже и другие собрания: в парижском Богословском Институте, где выдающуюся речь произнес о. Сергей Булгаков; Марина Цветаева устроила свой собственный вечер, на котором читала "Мой Пушкин", к тому же она присутствовала (упомянем об этом ради курьеза) на собрании, где под председательством советского полпреда французские негры чествовали своего далекого брата по крови.

Широкое, разнообразное чествование Пушкина в 1937 г. сплотило эмиграцию, показало ей ее предназначение — стоять на страже культуры, дало ей почувствовать, что несмотря на бездействие, на отсутствие и почвы и перспектив, она и есть — подлинная Россия...

Но не только "днем русской культуры" и юбилеем 1937 г. прославила русская эмиграция Пушкина. Вклад ее в пушкиноведение, в познание самых глубинных слоев пушкинского духа столь значителен, что требует особого рассмотрения...

Судьбы России

К 1000-летию Крещения Руси

Кирилл ГОЛОВИН

ГРЯДЕТ ДЕНЬ...

Вопреки богатому уже историческому опыту многие в советской России связывали с новым генсеком надежды на долгожданные перемены, которые бы вывели страну из многолетнего застоя и хоть немного улучшили тяжкую повседневную жизнь. Этих людей было, правда, гораздо меньше, чем во времена приснопамятной хрущевской "оттепели", ибо сильно упало за прошедшие десятилетия доверие к официальным обещаниям. Но безмерна людская надежда, и относительно молодой и с виду энергичный руководитель, казалось, был готов на насущные реформы, без которых великая держава медленно и неотвратимо сползает к отсталости и отчаянию. Прошло всего три-четыре месяца, и стало ясно, что граждан ничего не ждет, кроме пустой риторики, знакомой демагогии и новых лозунгов, приправленных забытыми после Хрущева псевдодемократическими жестами. Лишь Запад, как не раз бывало в прошлом, все еще тешит себя иллюзиями, будто тоталитарный строй способен к добровольным и решительным переменам, забывая, что они для него страшны и нежелательны, ибо в конечном итоге подрывают власть правящей элиты.

Придаваясь сладким, но несбывшимся мечтам, мало кто следил за тем, изменилось ли в лучшую сторону отношение советской власти к миллионам православных накануне приближающегося великого праздника — тысячелетия крещения. Современному секулярному и политизированному сознанию эта проблема представляется крайне маловажной по сравнению с перемещениями в партаппарате и бюрократическим подновлением громоздкой машины управления. Гораздо больше премудрого советолога инте-

ресует назначение второго секретаря Мордовии и Тувы, чем действия гомосексуализма с целью умалить и омрачить грядущее торжество. Что значат для него всего 15% верующих русских, украинцев и белорусов, большинство которых к тому же пожилые женщины, рядом с ретивой 15-миллионной партийной массой, от коей, похоже, зависит судьба планеты? В расчет эти верующие принимаются только как дополнительная сила, несмотря на то, что именно они выстояли, с Божьей помощью, в том многолетнем истребительном изничтожении, перед которым бледнеют все суровейшие гонения на первохристиан.

Атеистическая власть, сокровенной и главной сутью которой по-прежнему остается богоборчество, после хрущевских гонений, которые должны были сломить нараставшее влияние Церкви, стала настойчиво изводить и разлагать ее изнутри, дабы превратить в конце концов в некое подобие малоприметной богадельни, где покорно-безгласный священник "обслуживает религиозные нужды" тех, кому за шестьдесят. Отгородить Церковь от большинства народа, сделать ее чисто музейным раритетом и держать под неусыпным контролем, чтобы не пробудились в ней новые живые силы, — такую задачу ставили перед собой гомосексуалисты в брежневскую эпоху, эпоху наивысшего расцвета партократии. Если выдавалась возможность, храмы закрывали, но втихую, без шума, новых же не открывали, даже если — как было в Горьком — верующие жаловались в ООН.¹ Безбожная пропаганда велась как-то вяло, механически, но в программы ВУЗов и школ был в эти годы введен атеизм. Кто сидел тихо и веру свою держал при себе, не преследовался, зато ревностных христиан методически чернили, притесняли и сажали. Наряду с правозащитниками и националистами, этих христиан КГБ причислило к реальным или потенциальным противникам режима и создало для наблюдения за ними особый подотдел.

Но именно в эти годы кажущейся стабильности среди интеллигенции началось "религиозное пробуждение", которое, несмотря на свои ограниченные размеры и противоречивый характер, довольно сильно обеспокоило функционеров, так как развивалось одновременно с правозащитным движением, смыкаясь порой с ним, и параллельно с польскими событиями, которые в условиях т.н. социализма наиболее убедительно показали влияние христианства и Церкви, могущее не только соперничать, но и побеждать партийную идеологию, несмотря на ее внешнюю силу. Аппаратчиков все

это заставило не пересмотреть сложившуюся политику в отношении Православной Церкви (она эффективна, потому что жестока, да и зачем отступать без нужды), но несколько скорректировать ее в сторону большей гибкости и формального разнообразия. Коррекция началась недавно и, похоже, еще не закончилась.

Хотя главный принцип этой политики, основанный по-прежнему на откровенных словах Ленина "всякая идея о всяком бо-женьке... есть невыразимейшая мерзость",² остался, разумеется, неизменным, он обогатился некоторыми "современными" нюансами. Православных, например, четко поделали на лояльное советское большинство и немногих "религиозных экстремистов, пособников и наймитов империализма". К лояльным верующим следует, по возможности, относиться мягко, но без уступок, вежливо, но без послаблений, помня, что граждане они — подозрительные и неполноценные, а к "экстремистам" — как к явным и опасным врагам, которых необходимо всячески выявлять и немедленно изолировать. Граница между обеими категориями проводится очень условно: в столице она одна, в провинции другая, более злобная и произвольная. Если, например, в Тамбове появление нового мужчины в храме — ЧП для органов, то в столицах их беспокойство вызывает лишь долгоживущий православный кружок и влиятельный активист. По этой причине сейчас в провинции возможен исключительно молитвенный (порой великий) подвиг, тогда как общественно-религиозная деятельность (в определенных, конечно, границах) может осуществляться только в немногих крупных центрах.

Упомянутая коррекция, как ни странно, была отчасти вызвана заметным переломом в настроениях атеистической массы. Длительное и упорное насаждение безбожия привело к парадоксально неожиданным результатам: многие формальные "атеисты", опомнившись и истосковавшись, стали относиться к вере своих предков с наивной трогательностью и почти романтическим трепетом, испытывая, возможно, неосознанное чувство раскаяния и преклонения перед Всевышним. Эти настроения не сопровождались (большей частью) обращением, но создавали для него нужный и благоприятный фон. В безрелигиозном простонародье, которое и лба-то не умеет перекрестить, (почти) не встретишь прежнего оголтелого атеиста, и отношение к Православию в основном равнодушно-нейтральное или сочувственно-любопытное. Если кто вдруг осмелится глумливо заговорить о нем, то наткнется не на поддержку, а на явное или молчаливое осуждение присутствующих. Происходит

медленное отрезвление тех, кто раньше своим равнодушием или злобой позволял открыто и нахально атеистам-активистам топтать вековые ценности.

Хотя еще сиротливо стоят заброшенные и полуразрушенные храмы в селах и городах, попробуйте их сломать сейчас — отпор или недовольство будут неизбежны. Возродившийся в народе патриотический и национальный дух (оскорбительно прозванный русофобами "шовинизмом"), который как бы исподволь возвысил Православие, теперь особенно ощутим в отношении к памятникам старины, среди коих церкви занимают самое видное место. При Сталине без всяких колебаний и угрызений совести снесли среди прочих храм Христа Спасителя в Москве, великий народный памятник войне с Наполеоном, и даже покушались на всемирное чудо — церковь Василия Блаженного. Если бы сейчас попытались взорвать храм Спасителя, то не исключено, что это привело бы к стихийным митингам, как случилось осенью 1986г., когда в опасности оказался дом поэта Дельвига в Ленинграде.³ Да и подобная мысль вряд ли кому-либо пришла бы в голову. Хотя общественное сознание, освобождаясь от долгого антицерковного дурмана, еще довольно далеко от мысли не просто сохранять церкви, но открывать их для богослужения, оно, несомненно, развивается в благоприятном для Православия направлении, так как постепенно постигает, что значили и значат его ценности и традиции для всей нации и ее будущего.

Для усиления интереса к этим духовным ценностям немало сделала, сама того не желая, послесталинская официальная культура. Очень живописно и привлекательно показываются в фильмах и телепередачах отдельные православные обряды; рассказы "деревенщиков" — и не их одних — полны ностальгии по отживающим национально-православным традициям; по-прежнему с невиданной жадностью собираются образы и церковная утварь; нарасхват раскупаются дорогие альбомы о древнерусской архитектуре и иконах; все чаще звучит в концертах русская духовная музыка. Несмотря на сопротивление, национальное начало постепенно вытесняет из разных сфер обыденного сознания космополитический и беспочвенный марксизм, хотя он и оставляет в нем свои грязные отметины. Когда-то тысячелетней культуре хотели привить одностороннее пролетарское искусство и надуманный соцреализм, но из этого в конце концов мало что получилось. Ныне атеистами

делается обреченная тоже на неудачу и нелепая попытка внушить, будто все эти соборы, сказания и иконы, а также светское искусство создал не проникнутый православной верой народ, а некое языческое по природе и сути аморфное сообщество.

Записные госатеисты давно пытаются бороться с этим все усиливающимся процессом самосознания. В июле этого года на внедрившуюся "крамолу" замахнулся в "Комсомольской правде" дубиной доктор философии Кривелев, отчитав за фидеизм Распутина, Астафьева и Айтматова.⁴ Не трудно представить, к каким последствиям еще 30 лет назад привел бы этот истошный окрик, а сейчас он лишь подогрел интерес читателей. Другие газеты не перепечатали этот материал и не начали обличительную травлю. Сейчас вряд ли подобные зуботычины вынудят кого-то даже на самокритику, как еще недавно было с Солоухиным после выступления журнала "Коммунист".⁵ Угас в госатеизме боевой задор, вымерли твердые кадры, нет в нем бывшего напора, силы и влияния, и даже простодушный интеллигент-невер косится на него брезгливо-досадливо. Однако не забудем, что он по-прежнему остается важнейшей и *краеугольной* частью господствующей идеологии и потому мобилизует небольшие резервы, готовясь к юбилею крещения.

Как известно, в стране для празднования тысячелетия были образованы две комиссии: при патриархии и идеологическом отделе ЦК. Первая — для торжеств, вторая — для их всемерного умаления и ограничения. На подмогу привлечены созданные при райкомах и главных идеологических учреждениях т.н. комиссии по контрпропаганде, одна из основных задач которых — борьба с религией в местном масштабе. Раз они существуют, то должны что-то делать. И делают — с натугой и без задора, так сказать, по долгу бюрократической "совести". Весной 1986г. по первому каналу центрального телевидения начал передаваться ежемесячный журнал "Религия и общество" (хотели, видимо, назвать "и наука", но почему-то постеснялись), который, с одной стороны, "опровергает" западные сообщения об угнетенном положении веры в стране (к сожалению, с помощью прикормленного клира), с другой — создает среди обывателей представление, будто Церковь — это чисто политическая организация, реакционная на Западе, но в СССР — бесполезная в "миротворческой" деятельности, т.е. для подрыва западной воли в противостоянии коммунизму.

К юбилею усилился выпуск атеистических брошюр и книжонки для массовых библиотек. По-прежнему выходит в издательстве "Мысль" серия "Научно-атеистическая библиотека", представляющая "классиков" или "союзников" атеизма. В Ленинграде, отняв бумагу у доходной краеведческой литературы, создали атеистическую редакцию,⁶ главный автор которой, Н.С. Гордиенко,⁷ печатается тиражами бестселлеров. В этом же городе изобрели и более утонченную пакость. В Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в мае 1986г. втихомолку, всего за несколько дней, была проведена "блестящая операция" — из каталога журнального зала вынуты *все* карточки с названиями духовных журналов, будто они и не выходили никогда! Библию уже давно везде выдают лишь после долгих препирательств и объяснений, хотя еще не решились передать ее в спецхран.

Готовится, говорят, следующий шаг: выдавать духовную литературу-лишь по учреждений с указанием темы (естественно, атеистической). Если по работе нужно — читай, а без того — зачем тебе блаженный Августин или Феофан Затворник? Запрет не случаен, ибо в пору религиозного пробуждения последних лет резко увеличилась в библиотеках выдача духовных книг, которые прежде спокойно пышились на полках. Сразу напомним, что эти книги сохранились только в двух-трех десятках крупнейших книгохранилищ, в остальных же давно уничтожены. Но попробуйте, скажем, в пермской или иркутской библиотеке взять классическую "Историю Русской Церкви" Голубинского. Один раз ее, пожалуй, выдадут без разговоров, но выпишите повторно — и непременно услышите подозрительные вопросы: зачем и для чего? Со святоотеческими творениями лучше не рисковать, попадете в категорию "религиозников", которыми занимаются бездельники из местного КГБ.

"Мелочи!" — воскликнут опровергатели и напомним о Даниловом монастыре в Москве, некогда отобранном, опоганенном, "милостиво" возвращенном и срочно к юбилею восстанавливаемом, дабы увидели иноземные гости, как благоговейно чтит советская власть Православие и его святыни. Вспомнит ли кто при этом, что знаменитая Лавра в Киеве, на месте крещения, где в 1888г. торжественно праздновался предшествующий юбилей, глумливо обращена в атеистический музей? Вспомнит ли кто, что другая Лавра — св. Александра Невского в бывшей столице России — тоже в руках атеистов, за исключением Троицкого собора, перед которым

до сих пор красуются пятиконечные звезды на могилах т.н. "коммунистической площадки"? А разве Троице-Сергиева Лавра в Загорске полностью принадлежит Церкви?⁸

Кроме нее да новоучрежденного Данилова монастыря, на территории РСФСР в границах 1939г. нет *ни одной* обители, ни мужской, ни женской. В последнее время появились слухи, что Псково-Печерскому монастырю передадут на Соловецких островах б. Анзерский скит, где, начиная с 1920-х гг., были замучены сотни людей, в том числе священники. Но кто без особого размышления сможет попасть на этот заповедный и к тому же в погранзоне находящийся остров? Вероятно, поэтому и возвращают этот скит, а не Валаам или Оптину пустынь, хотя они все больше разрушаются. И вряд ли к юбилею вернут еще один прежний монастырь, расположенный даже в самой бездорожной северной глуши.

Во время празднования этого юбилея пропагандисты не преминут, очевидно, упомянуть, сколько открыто православных церквей и молитвенных домов за последние годы (с 1977г. — 33), естественно, "забыв" сказать, сколько их одновременно закрыто. Не секрет, что местные власти, особенно в провинции, используют *любую* подходящую возможность, чтобы утеснить или "ликвидировать" ненавистное им "место культа". Для открытия же нового храма нужно, как правило, исключительные локальные или политические обстоятельства.

В Брежнев (Набережные Челны) это удалось сделать только после шумной огласки на Западе, да и то молитвенный дом отвели в десятке километров от самого города.⁹ Жители Зеленограда (Крюкова), крупного подмосковного научного центра, давно просят еще об одной церкви, ибо в действующей тесно, но их и слушать не хотят. Белоснежный храм в Зеленогорске под Ленинградом наконец-то восстановили, ибо он стоит на трассе, по которой в страну прибывают многие тысячи туристов. Казалось бы, находка для пропаганды — действующий храм, видный из окна заграничной машины. Да вот загвоздка — негде, оказывается, кроме этой церкви приютиться архинужному музею курортной зоны! Музей необходим и в восстановленной церкви в Петергофе, православным которого тоже приходится проделывать долгий путь, чтобы помолиться. И это в местах, где есть старые заброшенные храмы! А чтобы выстроить новый в одном из выросших в советское время городов — об этом заикнуться даже страшно. Атеистическая власть не идет пока ни на какие послабления в дан-

ном важном вопросе, и вряд ли следует к юбилею ожидать от нее каких-то "милостей".

Где же все-таки открываются храмы? Вдоль китайской границы, где требуется сохранить русское присутствие и не озлоблять население; в бывшей Пруссии, где до сих пор — хотя немцев давно нет — не было ни одной православной церкви; в некоторых станицах и глухих селах, где после долгих хлопот отворяют изредка снова церкви, закрытые при Хрущеве. Но что значат эти новые 33 храма по сравнению с почти 10.000 закрытыми в те времена! Некоторые из них за истекшие годы так обветшали, что находятся в аварийном состоянии, что вполне на руку атеистам. Два года назад на Украине было велено снести несколько сот таких "обветшалых" церквей.

Если большинство попыток открыть православную церковь кончается неудачей, то иначе обстоит дело с молитвенными домами баптистов. С того же 1977г. их открыто 300, т.е. в девять раз больше! И это не потому, что народ в массе своей отвернулся от родного Православия, а потому, что начиная с революции своим главным врагом атеисты считают именно Православие (это видно по числу публикаций против него) и баптизм используют для его подрыва. По этой причине ошибочно утверждение, будто у кремлевских вождей Православие находится в какой-то особой чести. Внешне это так, да и то лишь потому, что большинство верующих русских — православные. Изменится пропорция — и патриарх будет жить не в Москве, а в Коломне, не в хоромах, а в скромном домишке.

Положение самой Православной Церкви не столь радужно, как его порой видят заезжие гости, попавшие на благолепную службу в переполненный столичный храм. По словам самих священников, народу по сравнению с предыдущим десятилетием в храмах поубавилось из-за происходящей смены поколений. На место вымирающего поколения приходит сформировавшееся в 1930-е гг., когда не то что жить по-христиански, но и произносить имя Христово было крайне опасно из-за разгула самого оголтелого атеизма. Это атеистическое воздействие, несомненно, сказывается на уменьшении числа нынешних прихожан. Главное, однако, состоит в другом — новое поколение слабее предыдущих связано с дореволюционной традицией, которая так укрепила Церковь во время ее возрождения в послевоенные годы. Сейчас в храмы приходят не только совершенно религиозно невежественные люди, но и пропитанные

советскими понятиями и предрассудками настолько, что нуждаются в совершенно особой катехизации. Храм их влечет, но себя они чувствуют в нем не дома, а в гостях, и оттого заботятся о нем с меньшей любовью.

Большую тревогу вызывает и продолжающееся оскудение — особенно в северной и средней части европейской России — русской деревни, где всегда крепче города держались христианских обычаев. Умалается, к сожалению, не только деревенское население, но и его вера. В псковской деревне, где было около 50 дворов, я насчитал за всю деревню всего 10-12 человек, в воскресенье к ним прибавилось еще 8-9. Так как пьянство и связанное с ним духовное одичание особенно сильно ударило по деревне, то в сегодняшнем деревенском храме крайне редко увидишь мужчину: зачастую это местный юродивый, приезжий или забитый дед. Чтобы церкви не закрывали, сельскому батюшке приходится довольно часто служить в нескольких местах. Удаленные от городов приходы — страшно бедны, и батюшки живут в них, едва подчас сводя концы с концами. Порой даже крышу на храме не удастся залатать без архиерейского вспоможения. Диву даешься, откуда среди обывателей все еще ходят легенды о сыто-беззаботной поповской жизни.

С отливом населения из деревень Православие в самой России — так некогда было в позднем Риме — постепенно превращается в преимущественно городскую религию с некоторыми специфическими особенностями. Многие священники, скажем, Курской, Рязанской или Калининской областей живут даже не в областных центрах, а в самой Москве, выезжая из нее только на свою череду. Легко представить, как такой "командированный" батюшка связан со своей паствой и как печется о ней. Начал, увы, исчезать тип сельского пастыря, живущего с народом и в народе, на смену ему приходит горожанин, видящий в деревне место ссылки или временную остановку. Народ это хорошо чувствует и отвечает отчуждением.

Откровенно говоря, несладко жить в советской деревне: уполномоченный больше допекает, власти в основном настроены враждебно, народ вне храма держится пугливо. Батюшка волею-неволей замыкается в храме и дома, общается в основном с клириками и безропотно сносит выходки начальствующих самодуров. Живет он в постоянном напряжении: только бы не поссориться с двадцаткой, которая после злополучной приходской реформы обрела над ним зловещую власть. Чтобы народ не привыкал к своему священнику, епархиальное начальство каждые три-четыре

года перебрасывает его на другое место и одергивает, если он начинает много и — упаси Боже — хорошо проповедовать.

Все последние годы Церковь душили прежде всего ее собственными руками. Что архиереи назначаются по согласованию с атеистическим Комитетом по делам Церкви, стало считаться нормой, но теперь уполномоченный следит даже за тем, чтобы и в число семинаристов не попали интеллигенты, могущие просто своими хорошими знаниями укрепить Церковь. Партократии нужна не только покорная, но и невежественная Церковь, отчего обучение будущих священников обременяется не очень нужными им предметами и отсутствуют любые формы повышения их квалификации. Церковь противится этому, но, увы, без твердости и решительности.

Опираясь на растущий авторитет Православия в общественном сознании, Церковь могла бы действовать гораздо смелее в преддверии юбилея, ибо атеисты вряд ли осмелятся воздвигнуть на нее сейчас новое гонение. Нельзя сказать, что она спит и лишь угодливо подчиняется требованиям атеистов, как обычно утверждают многочисленные ее критики. Если бы это было так, то зачем власти неусыпно следят, контролируют и опекают Церковь? Несмотря ни на что, Христово установление остается инородным телом в социалистическом государстве, и суть церковной деятельности идет вразрез с главными идеями этого государства. Вопреки сильнейшей и подчас трагической зависимости от государства, иерархия делает немало для укрепления самой Церкви: почти всем священникам дано соответствующее образование; от закрытия храмы отстаиваются елико возможно; некоторые архиереи безбоязненно рукополагают и привлекают на помощь новую православную интеллигенцию. Конечно, хотелось бы большей активности, но для этого необходимы поддержка и давление "снизу".

Как уже говорилось, атеисты в наши дни действуют в основном бюрократически: то почему-то запретят кресты на новых кладбищах, то откроют Дом атеизма, куда никто не ходит, то в местном Дворце пионеров организуют среди школьников нелепый экзамен "Эрудит — молодой атеист", то велят вырвать из напечатанного в ГДР календаря изображение причастия в ярославской церкви. В оставшиеся до юбилея годы в школах, вузах и учреждениях, несомненно, больше станет атеистических лекций, рассчитанных прежде всего на "профилактику" в образованном слое. Но кто, встретившись с Богом или искренне стремясь к Нему, будет слу-

шать эти пустые слова? А таких людей все больше среди интеллигенции, ибо продолжается медленное ее выздоровление от безбожного умопомрачения.

Не стоит, однако, обольщаться, будто у атеизма в России выпали зубы и он сделался добродушно-кротким. Этого не произойдет до тех пор, пока безбожие будет идейной основой строя, который должен будет радикально измениться, если откажется от этой основы. Учитывая поворот в общественном сознании и особенно — давление извне, нынешние атеисты используют в основном испытанный метод кнута и пряника. В феврале 1986г. без всякого покаяния был освобожден из заключения ленинградец В. Пореш, один из основателей религиозных семинаров молодежи, а вскоре А. Огородникову,¹⁰ другому основателю, прибавили срок. Выпустили из заточения поэтессу И. Ратушинскую, а чуть погодя на три года осудили киевского библиотекаря П. Проценко.¹¹ Узаконив существующую практику, дали юридические послабления Церкви, но тут же в "хранении оружия" обвинили о. Иосифа, престарелого священника из глухого прихода Новгородской области.

Сопоставляя эти факты, можно придти к однозначному выводу, что и при новом генсеке отношение власти к Православию в принципе, несмотря на проводимую коррекцию, не изменилось, только окрасилось, как и в других областях, в несколько демагогические тона. По рассказам, Горбачев на одном из кремлевских приемов предложил православной Церкви помочь партии поднять нравственный уровень народа. Будь это желание искренним, то почему не позволить открыть для этого больше храмов и возродить существовавшее до революции Общество трезвости? Но нет! Партократия по-прежнему держится за атеистическую догму и прежние формы обращения с религией.

Поэтому наивной кажется распространенная в некоторых национал-большевистских кругах иллюзия, будто у коммунистов нет иного выхода, как окончательно примириться с Церковью и, заключив с ней "конкордат", предоставить большую свободу в жизни общества. Добровольно коммунисты не уступят ни пяди своей власти над умами, но она при дальнейшем разложении главной их идеи будет незаметным образом ускользать от них, и тогда возникнет дилемма: возвращать ли эту власть силой или легализовать новое положение, оставив за собой только общий контроль над ним?

Однако предоставим рассуждать об этом присяжным советологам и подумаем о том, как самим подготовиться к славному празднику. Каждый православный может что-то сделать для него по мере дарованных Богом способностей. Кто наставит в вере ближнего, кто поможет немощным или утешит несчастного, кто явит пример для других своей христианской жизнью и добродетелью, кто пером или устным свидетельством окажет поддержку родному Православию. И все мы можем проявить свою верность и благодарность Господу, Который не оставляет ни нас, ни Церковь без помощи и надежды, прежде всего в смиренной и искренней молитве дома и в храме.

Не в пышном имперском блеске, как предыдущий юбилей, встречает русская Церковь тысячелетие крещения, а в очистительном для нее "вавилонском пленении", наполненном не одними скорбями, но и великой славой сонма новомучеников и исповедников. Какая еще Церковь в нашем веке столько претерпела за Христа? Какой еще народ в долгих и мрачных условиях страшного лихолетья явил такую преданность Спасителю? Но каждый православный будет встречать грядущий юбилей не в горделивом сознании этого подвига и не с чувством напыщенного триумфализма, а со смиренной мольбой – простить многострадальную родину за прегрешения, навлекшие праведный Божий гнев, и по благодати Своей даровать ей окончательное исцеление от тяжкого недуга, истощающего силы народа.

Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас, грешных, и не оставь милостью Твоею!

ноябрь 1986

*(Печатается по документам "Архива Самиздата",
№7 – 13.3.87)*

Примечания редакции "Архива Самиздата"

1. См., напр., письмо православных г. Горького Генеральному секретарю Всемирного совета церквей Юджину Блейку от сент. 1968 ("Вестник РСХД", 1969, №93); в ООН была отправлена копия этого письма вместе с сопроводит. письмом Генеральному секретарю ООН У Тану от 4.11.68 (там же).

2. Из письма к А. М. Горькому от 13 или 14.11.1913 (ПСС, т. 48, с. 226).

3. 19.10.86 перед домом, в котором жил Антон Антонович Дельвиг (Загородный проспект, д. 1), состоялся митинг протеста против решения соорудить на месте "дома Дельвига" станцию метро. В результате снос дома

приостановлен (об этом см., напр., ст. Л. Сидоровского "Дом на Загородном" в газ. "Изв.", 23.10.86).

4. И. Крьвелев, "Кокетничая с боженькой" ("Комс. пр.", 30.7.86).

5. В разделе "Почта журнала: июль-декабрь 1981г." ("Коммунист", 1982, №2, с. 127) опубликованы выдержки из писем читателей с критикой заметок В. Солоухина "Камешки на ладони" (опубликованных в журн. "Наш современник", 1981, №3). Напр., чл.-кор. АН СССР М. Руткевич писал, что в заметках Солоухина проявилось "заигрывание с боженькой". В письме, опубликованном в разделе "После выступлений Коммуниста" (там же, 1982, №8) секретарь парткома Моск. писательской организации СП РСФСР В. Кочетков сообщал, что "письмо читателя Руткевича обсуждалось на заседании парт. бюро творческого объединения моск. поэтов. Коммунисты признали критику справедливой... Писатель Вл. Солоухин заверил ... что он в дальнейшем постарается не допускать таких неточностей, которые дают повод для кривотолков. Он заверил что был и остался убежденным атеистом, никогда богостроительством не занимался и сожалеет, что небрежная фраза дала повод для ... замечания".

6. Ср.: "Лениздат ... В последние годы оно увеличило выпуск литературы, посвященной вопросам парт. стр-ва и антирелигиозной пропаганды, для чего были созданы соответствующие редакции". (Н.П. Лавров, "Книжный мир Ленинграда", Л-д, 1985, с. 15).

7. Николай Семенович Гордиенко; его книга "Атеизм и религия в современной борьбе идей. Критика клерикального антикоммунизма" (Л-д, Лениздат, 1982) издана тиражом 70.000 экз.; "Крещение Руси": Факты против легенд и мифов. Полемические заметки" (Л-д, Лениздат, 1984, тираж 75.000 экз.) в 1986 переиздана тиражом 200.000 экз.

8. В интервью, опубликованном под названием "В преддверии 1000-летия" в газ. "Голос Родины", 1987, №8, управляющий делами Моск. Патриархии, 1-й зам. пред. юбилейной к-сии Св. Синода Митрополит Одесский и Херсонский Сергей заявил: "Как подарок к 1000-летию Крещения Руси следует расценивать безвозмездную передачу Моск. Духовной Академии примыкающего к Троице-Сергиевой Лавре обширного корпуса, где в наст. время располагаются Загорская гор. больница, типография и некоторые другие гос. учреждения".

9. Обращения верующих г. Набережные Челны с просьбой об открытии храма (сент. 1979-фев. 1980), см. "Вестник РХД", 1983, №140, с. 214.

10. А. Огородников был освобожден в марте 1987.

11. П. Проценко, осужден Киевским облсудом 19.11.86 по ст. 187-1 УК УССР. 12.12.86 на кассац. заседании суд отменил приговор и направил дело на новое рассмотрение. 4.2.87 освобожден под подписку о невыезде.

О РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Четыре ответа на анкету (Самиздат, 1986) *

Вопросы :

1. Заслуживает ли религиозное пробуждение в России 60-80-х годов названия "религиозное возрождение"?
2. Повлиял ли этот процесс на общественное самосознание и каким образом?
3. Ограничено ли религиозное возрождение рамками православия или оно распространилось и на другие конфессии?
4. Изменилось ли в эти годы положение русской православной Церкви и как она относится к религиозному возрождению?
5. Может ли русская православная интеллигенция влиять на современную религиозную ситуацию в России?
6. Как можно оценить результаты религиозного возрождения и что можно сделать для преодоления ошибок?
7. Как следует отметить 1000-летие крещения Руси и что можно сделать для этого каждый?

Ответы участника А

1/2. Очень важно определить в данном случае, какой из аспектов духовных исканий русского общества 60-80-х гг. мы акцентируем. Если говорить о социальном, культурном, эмоциональном подъеме, то он, конечно, был. Впрочем, не знаем, можно ли все это назвать возрождением. Что же касается религиозного момента, то надо сказать, что с этим понятием советское общество в 60-е годы столкнулось, в сущности, впервые. И вот в связи с этим я вспоминаю беседу нескольких молодых людей, идущих ночью с пасхального богослужения. Один из них говорил: "Конечно, никакого Бога нет, но что-то возвышенное все-таки есть". Для многих слово

*) Печатается по материалам "Архива Самиздата".

"религиозное" действительно является синонимом слова "возвышенное". Для понятия "религиозное" можно найти у нас еще один синоним — "запретное". Религиозное у нас действительно символ всего запретного. Поэтому, как это ни покажется диким, такие откровенно позитивистские учения, как фрейдизм, структурализм и т.п., воспринимались как религиозные концепции. Надо сказать, что крайний рационализм на фоне навязанного извне образа мыслей воспринимается советскими людьми как самая экзальтированная мистика. Если не побояться слишком смелого определения, то можно сказать, что мы воспитывались в атмосфере "религиозного атеизма". Вот именно в этой атмосфере и возникла вся терминология т.н. "религиозного ренессанса 70-х годов" и прежде всего сам этот термин "религиозное возрождение". Пожалуй, от этой терминологии лучше всего с порога отказаться и попытаться постичь то, что она собой закрывает.

В строгом христианском смысле "возрождение" — это преобразование личности человека вследствие слияния ее сличностью Христа. Если говорить догматически, то возрождение — это прежде всего крещение.

Видимо, и от этого широкого определения "религиозного" как возвышенного, и узкого (истинного) определения его как слияния с Христом в крещении в нашем разговоре нам придется отказаться.

Дело в том, что как в одном, так и в другом случае разговор становится беспочвенным. Ибо первое определение не имеет отношения к религии, а второе настолько сокровенно, что вести на его основе разговор о каких-то глобальных социальных процессах не имеет никакого смысла.

Можно говорить, пожалуй, о внедрении религиозных моментов в культуру, социальность и т.п. И вот именно в этом ограниченном смысле слова мы действительно можем говорить о возрождении, но это возрождение скорее не религиозное, а возрождение интереса к религии, который, бесспорно, проявился и проявляется во всех сферах нашей жизни, захватив и так называемую "официальную культуру", которая в своем развитии лет на 20 отстает от "неофициальной".

Достаточно назвать имена Распутина, Астафьева, Белова, Дудинцева. Я уже не говорю о таких профанациях, как, скажем, религиозная фразеология в стихах Вознесенского или, к примеру, использование ее даже в эстрадных песнях, одна из которых имеет такой припев: "Да святится имя твое". В этом как раз

обнаруживается в предельно обнаженной форме то, что декларирование исполнения первой заповеди представителями религиозного ренессанса 70-х годов и нарушение третьей не так уж далеко отстоят друг от друга.

Мы помним, например, как завершилось движение "хиппи". В начале это действительно было мощное духовное явление, которое в дальнейшем обернулось модой на джинсы, ныне уже исчезнувшей.

Не исключено, что и русское религиозное возрождение в каком-то из своих направлений может завершить мода ношения крестиков.

Просто то, что раньше было под запретом, стало доступно. К примеру, если бы сейчас в России (классическое сравнение) сняли ограничение на продажу спиртного, то едва ли кто-то стал бы серьезно говорить об "алкогольном ренессансе".

Но сейчас нашей целью является не выявление пороков религиозного движения (этим достаточно квалифицированно занимается официальный атеизм), а попытка выяснить, в чем состоят его достижения. На них по преимуществу я буду впредь останавливаться. Положительным моментом в сфере общественного сознания явилось снятие психологического и идеологического барьера между обществом и церковью, воздвигнутого нашей пропагандой за годы господства государственного атеизма. Люди сначала перестали бояться, а затем стали интересоваться, скажем, богослужением, религиозной литературой, искусством и т.д.

Даже сложился своего рода "статус наибольшего психологического благоприятствования" по отношению к религиозно настроенным людям.

Если не считать реакции функционеров, то вообще-то человек религиозной ориентации встречает в своем окружении если не сочувствие, то любопытство, отнюдь не негативно окрашенное.

Религиозная проблематика в той или иной форме стала проникать даже в периодику. Очень часто, сняв флер атеистической фразеологии, можно в публикациях в таком, скажем, журнале, как "Наука и религия", обнаружить пафос откровенного сочувствия религиозному мировоззрению. И уже полным анахронизмом стала постановка знака равенства между исповеданием религии и психопатологией.

В значительной степени этому содействует и то, что уровень культуры в СССР значительно повысился за последние годы.

До 60-х годов даже люди, принадлежавшие к наиболее культурным слоям нашего общества (писатели, например), не только не читали, но даже ничего не слышали о Достоевском.

Сейчас же Достоевский стоит на полке почти каждого уважающего себя интеллигента средней руки.

Ну а вскоре, если верить некоторым оптимистическим прогнозам, у нас появится собрание сочинений П. Флоренского.

Это, конечно, будет способствовать еще более лояльному отношению наших сограждан к людям верующим.

Другое дело, перерастет ли этот интерес границы интеллектуально-эстетического восприятия.

3. Что же касается развития других конфессий, в этой области я информирован довольно мало.

Исключение, пожалуй, составляет баптизм, и когда пытаешься сопоставить миссионерскую активность православия и баптизма, то сопоставление оказывается не в пользу первого.

Если говорить о религиозном возрождении в том смысле, в котором это слово сейчас употребляется, то, конечно, его переживает в первую очередь баптизм, обладающий поразительной социальной активностью.

Везде, где возникают очаги баптизма, община начинает расти очень большими темпами, например на БАМе. В Белоруссии, насколько мне известно, баптистская община за последние годы выросла вдвое. Объясняется это отчасти социальным составом баптизма. Среди них почти нет интеллигенции, рефлектирующей, сомневающейся в своих возможностях.

Баптисты люди простые. Они имеют четкую установку на прозелитизм и, как только видят неверующего, тут же, с места в карьер, начинают его обращать. Такой метод проповеднической деятельности часто отталкивает, но, если проповедь попадает на в какой-то степени подготовленную почву, она, естественно, срывается.

Таким образом, количество баптистов в нашей стране растет несравненно быстрее, чем количество православных. А это, по крайней мере, лучше, чем совсем ничего.

Успех баптизма определяется во многом и тем, что в своей миссионерской деятельности баптисты опираются на личный психологический опыт. Мы можем говорить, что ему недостает мисти-

ческого или того, что мы называем духовным началом, но, как бы то ни было, их уста говорят "от избытка сердца", чего не скажешь о наших, если мы вообще размыкаем их для проповеди.

Происходит это оттого, что опыт, лежащий в основе православного предания, органически не усвоен нами, отчасти в силу архаичности форм этого предания, отсутствия перевода его на язык современного сознания, отчасти в силу интеллигентской лени и несобранности.

Еще один аспект этой проблемы заключается в том, что, к сожалению, сама традиция русского православия очень мало уделяет внимания миссионерской деятельности, входя в явное противоречие с христианским учением.

4. Что же касается положения РПЦ и ее эволюции за последние 20 лет, то в связи с этим мне вспоминается разговор с одним священником, который говорил, что русский клир находится сейчас в очень хорошем положении сравнительно с 60-ми годами.

«Когда-то, — говорил он, — нас вызывали к уполномоченному по делам религий и смотрели на нас, как на каких-то вырожденков, говорили: "Откуда вы такие беретесь?" А теперь с нами разговаривают очень любезно, помогают, предлагают всяческую поддержку и т.д.»

То есть в наше время состояние церковной иерархии в определенном смысле вполне стабилизировано.

Из этого, прежде всего, вытекает то, что культовая сторона церковной жизни осуществляется почти без всяких осложнений. И если сводить все христианское к культуре, как это зачастую и делают представители нашей церковной иерархии и их светские покровители, то у нас конечно же ренессанс.

Сейчас, по крайней мере в столицах, люди не подвергаются преследованиям за посещение храма. Но чем либеральнее отношение к удовлетворению так называемых "религиозных потребностей", тем жестче пресечение всех остальных проявлений религиозной жизни. Священник ничего не может делать за пределами храмового действия, а если и пытается, то это для него, как правило, достаточно печально заканчивается. И это особенно трагично в ситуации, в которой религиозное просвещение жизненно необходимо для мирян. Очень часто приходящие в Церковь не знают о христианстве ровно ничего, крестятся, практически, без всякого

оглашения, хотя по каноническим правилам РПЦ все крестящиеся после 7 лет должны быть наставлены в православном вероучении.

Всякие же попытки организованного религиозного самообразования очень жестко пресекаются зачастую руками той же самой иерархии. Таким образом, активная часть православных мирян оказывается между молотом и наковальней, подвергаясь давлению со стороны светских властей и не получая ни малейшей поддержки со стороны церковных.

5. И как же можно в таком случае определить задачу новой православной интеллигенции? Тут следует учесть, что она именно новая, неофитская, что она сама вероучительно очень слабо подготовлена. Так что ее православность является весьма сомнительной, не говоря уже о ее интеллигентности.

Для нее характерны две крайности. Первая — называть православием все подряд, до восточной мистики и позитивизма включительно, своего рода православие без берегов. Вторая — крайность традиционализма. Надо иметь в виду, что традиционализм ограничен лишь тогда, когда он унаследован. Иначе это будет лишь стилизация.

К тому же приход к христианству вне традиционной преемственности обладает явным преимуществом в наших условиях. Такой приход переносит центр тяжести на соединение личности верующего с личностью Христа, то есть выдвигает момент, зачастую тускнеющий внутри устоявшейся традиции. Наше же тяготение к последней объясняется зачастую не стремлением воистину ею проникнуться, а своеобразным эстетством, некоторой эмоциональной пресыщенностью.

Возрождать надо не "словопрения бесконечные" и не псевдоправославный консерватизм, а живую связь со Христом и подлинное чувство церковности. Главное, что может сделать новая православная интеллигенция в этой ситуации, это личное творческое участие в жизни Церкви. А на этой основе появится и необходимый "избыток сердца", который поможет выполнить ей свое миссионерское призвание.

6. Конечно, результаты всего этого 20-летнего религиозного процесса приходится оценить как весьма скромные, и все же они, вне всякого сомнения, есть.

По крайней мере, мы теперь уже неплохо осознаем свои недостатки, а это уже немало, по крайней мере в деле христианского возрождения.

Наше поколение дало несколько подлинных исповедников среди православных, не говоря уже о десятках или даже сотнях баптистов, с удивительным мужеством переносящих все гонения и проносящих через них свою веру и христианскую любовь.

На будущее же следует прежде всего отказаться от пустозвонства, характерного для религиозной интеллигенции не только 70-х годов, но и начала века. Затем — преодолеть традиционный для образованной части русского общества изоляционизм. Изоляционизм и кастовость — это обратная сторона саморекламы и истерии, которые столь ярко проявились в религиозной жизни как 70-х, так и 10-х годов нашего столетия.

Нужна работа спокойная, продуманная и ответственная. Возможно, она не приведет к столь скорым и блестящим результатам, которые чудились в недавнем прошлом, но поможет сохранить и развить то позитивное, что, может быть, незаметно выкристаллизовывалось за предшествующие десятилетия.

7. 1000-летие Крещения Руси, как мне кажется, следует отметить не декларативным, а подлинным, глубоким, органическим вживанием в традицию русской церковности, в то лучшее, что в рамках этой традиции сложилось. А чтобы плодотворно развивать традицию, необходимо максимально полно знать ее. Надо просвещать себя и окружающих, несмотря на то, что на этом пути очень много препятствий, чинимых как светской, так, к сожалению, и церковной властью.

Нам необходимо найти "царский путь" между атеистическим мракобесием официальной пропаганды и казенным благочестием церковной иерархии. Важно не только знать, как мы "во Христа крестились", но и то, как мы в него "облекались" в течение всей нашей истории.

Было бы преступлением по отношению к нашему прошлому свести все к юбилейной фразеологии, к пустому бахвальству. Самое лучшее, что мы могли бы сделать к юбилею, это глубокая, трезвая и честная самооценка.

Конечно, крещение нужно рассматривать прежде всего как событие метаисторическое, как событие нашей "священной истории".

И если предположить, что мы и в самом деле народ богоизбранный (а такую мысль можно найти даже у столь далекого от узконационалистической позиции философа, как Вл. Соловьев), то это вовсе не означает нашей непогрешимости. Вспомним хотя бы историю израильского народа. Более того, за грехи свои в этом случае мы несем тем более суровую ответственность. Нынешнее "пленение вавилонское" — этому достаточно красноречивое свидетельство.

А семья зародилось еще в тот далекий от нас исторический момент, когда в угоду государственной власти Церковь поступилась своим призванием быть светом миру.

И то, в чем мы подлинно нуждаемся, — это не национальное самолюбование, а глубокое и искреннее национальное покаяние, основой которого должно явиться покаяние каждого члена ПЦ. И необходимо, "забывая задняя, простираться вперед". Не в прошлых традиционных формах, а в грядущей славе Иисуса Христа искать искупления и возрождения.

Мне кажется, совершенно радикально встает вопрос о необходимости творческого отношения к нашему христианскому призванию, и, может быть, для современной РПЦ этот вопрос стоит настолько остро, что его можно сформулировать как оппозицию: "творчество или смерть". Причем поиски надо вести без страха ошибиться (не ошибается лишь тот, кто ничего не делает), с учетом как своего, так и западного опыта. Надо, наконец, выйти на горизонт вселенской Церкви. Ведь пафос христианства в том, чтобы в конце концов Бог стал "всяческая во всем".

И не следует забывать о том, что за ближайшей к нам вершиной 1000-летия крещения Руси высится другая вершина — 2000-летия христианства. Это вовсе не означает того, что необходимо отбросить полностью национальный момент. Напротив, мы должны сохранить его, выявить в нем все лучшее и внести это лучшее в сокровищницу христианской духовности, вселенской духовности, и, в конечном счете, в сокровищницу грядущего Царствия Божия: "цари земные принесут в него славу и честь свою" (Откр. 21, 24).

Ответы участника Б

1. Существует ли русское религиозное возрождение?

Это серьезный и важный вопрос. Прежде чем ответить на него, необходимо определить *смысл*, вкладываемый в понятие "возрождение". Следует также учитывать и *цель* такого вопроса. Дело в том, что когда этот вопрос ставят перед собой атеисты (как пропагандисты, так и чиновники), реальная полемика с которыми, как известно, невозможна, они делают это чисто риторически, только для того, чтобы дать затем отрицательный ответ.

По их официальной формулировке, никакого религиозного движения в России нет, ибо, согласно известной доктрине, Церковь и религиозность в России отрицают. Тот факт, что ничего подобного в реальной действительности не происходит, не имеет для доктринеров никакого значения, ибо с самого своего появления на свет они привыкли прятаться от реальности за магические формулы постановлений. С другой стороны, наша церковная эмиграция, в особенности молодая ее часть, хорошо помнящая об очевидном росте религиозности и церковности в нашей стране, задает упомянутый вопрос с целью прямо противоположной, т.е. чтобы дать на него ответ положительный, вызванный стремлением наших братьев вне России (т.е. за ее географическими пределами) защитить нас, живущих здесь в условиях абсолютной несвободы, и привлечь внимание широких кругов демократической общественности всего мира к поистине бедственному положению верующих в России.

Однако — и здесь мы возвращаемся к проблеме смысла термина — цель обоих ответов, приведенных выше, связана с конкретным *контекстом* самого вопроса, и контекст этот — социально-политический. Если "религиозное возрождение" — не более чем лозунг, взятый из такого именно контекста и обозначающий общий рост религиозности и увеличение численности верующих и церковных людей в стране, эволюцию секуляризованного сознания от индифферентности в сторону сочувствия и интереса к церкви и религиозному опыту, то ответ здесь бесспорен: религиозное возрождение в России существует. Более того, оно отражает некий глубинный сдвиг в сознании всего современного российского общества, вследствие чего его видимые плоды, при всей их очевидности, — переполненные храмы, небывалый подъем протестантских общин, гонимые организации православной и баптистской молодежи

и т.д. — далеко не исчерпывают как настоящего, так и будущего бытия рассматриваемого нами явления. Далее, если "религиозное возрождение" — не более чем термин, означающий "духовное, социально-психологическое и культурное движение в России, теоретически оформившееся в конце XIX в. и ярко проявляющееся практически в 60-е-80-е годы XX в., несмотря на крайне неблагоприятную для него обстановку", то и в этом контексте, конкретно-историческом, ответ будет тот же: разумеется, существует — коль скоро мы условились обозначать данное явление именно этим сочетанием.

Но если отвлечься от вышеупомянутых контекстов, если обратиться к еще одному, самому для нас главному и важному — духовному? Каков будет ответ в этом случае? Атеистические власти постановили, что "религиозного возрождения нет". Постановили, руководствуясь нечистыми и своекорыстными целями. Церковная эмиграция и некоторые авторы в России провозгласили, что "религиозное возрождение есть". В этом случае цели благородны и чисты. И можно лишь безоговорочно согласиться с этим последним мнением.

А теперь поставим тот же самый вопрос себе самим, честно, трезво и непредвзято, вне зависимости от полемики с атеизмом или апелляции к мировому общественному мнению. Так сказать, среди своих, как вопрос внутренний.

Можем ли мы, дети русской православной Церкви, призываемые Иисусом Христом быть светом миру и солью земли, смиренными и всегда жаждущими стяжать Св. Духа, можем ли мы признать, что вот сейчас у нас в России происходит всеобщее духовное возрождение? В этом случае, мне думается, ответить на этот вопрос однозначно и в нескольких фразах едва ли удастся.

Прежде всего хотелось бы процитировать одну мою хорошую знакомую, монахиню, женщину, которая много пережила и выстрадала, часто и тяжело болеет. Пересказывая ей события, связанные с нынешними явлениями Богоматери, будто бы происходящими в Меджюгорье, не то в Боснии, не то в Герцеговине, я, в частности, передал ей, что Пресвятая Дева, как говорят, сказала, что Христос прославится в России.* И вот эта монахиня, человек очень опытный

* Первое явление, по свидетельству группы детей, — 24.6.81 (в селе Меджюгорье близ г. Мостар в Герцеговине). Ср.: на вопрос священника из

духовно, в очередной раз лежа в болезни, ответила: "Совершенно верно! Есть ли явления или их нет, но совершенно верно: прославится и уже прославляется — много, много, много лет, десятилетий и веков". Поэтому, имея в виду как эпиграф эти слова, если отвечать строго, заслуживает ли процесс, происходящий вот уже два десятилетия в России, названия "религиозное возрождение", я бы ответил следующее: не заслуживает — если вопрос задается в контексте духовном, церковно-богословском. А то, что Христос в России прославляется, как и прославлялся, и будет прославляться, вопреки всем прогнозам, желанием и страстям, — это для меня совершенно очевидно. Но сейчас нет никаких признаков того, что Христос прославляется каким-то особенным образом, как-то больше, чем в других странах, или больше, чем Он прославлялся за время существования вообще России и русской православной Церкви, вообще русского христианства. Многие западные христиане считают, что должны брать с нас пример, и это правда, но ровно настолько правда, насколько и мы должны и стараемся, в свою очередь, брать пример с них.

Во-первых, этот процесс трудно назвать возрождением хотя бы потому, что переполненные церкви в городах, учитывая, что действующих храмов очень мало, это еще не признак возрождения, это норма. Я был в самых разных городах России и действительно могу засвидетельствовать, что — в основном, конечно, в областных центрах, но весьма широко по географии — на самом деле в церкви есть и молодежь, и среднее поколение, и дети. Особенно массовым является участие в обрядах крещения детей, венчания, отпевания. К сожалению, правда, это имеет еще, как мы хорошо знаем здесь, и чисто магический, суеверный, иногда даже этнографический характер, который, конечно, к христианству и его таинствам не имеет никакого отношения. Но это действительно есть. И тем не менее, когда я вижу этих людей в храмах, что я себе говорю? Говорю ли я себе, что это религиозное возрождение? Конечно нет. Почему, собственно, называть это столь высоким именем? Это есть посещение населением храма. Население ходит в храмы. Оно должно ходить в храмы, это естественно. Мы ходили сто лет назад

Мостара, заданный через детей, о восточно-европейских странах: "Россия та страна, в которой Бог больше всего прославится" (R. Laurentin, L. Rupsic, "La Vierge apparaît-Elle à Medjugorje", Париж, 1984, с. 99).

в храмы, ходим сейчас и будем ходить еще через сто лет. Можно говорить лишь о том, что был в истории нашей период, когда население за то, что оно ходило в храмы, подвергалось репрессиям вплоть до лагерей и геноцида. Сейчас это пока не происходит. До времени...

Можно свидетельствовать и о том, что хрущевская антицерковная кампания действительно в значительной степени стимулировала интерес к религии и Церкви и даже прямо обусловила поворот общества в сторону этих проблем, к сочувствию религии, а иногда и к воцерковлению десятков и более людей. Последнее открытое гонение на Церковь сейчас кончилось; как известно, тогда было закрыто почти две трети храмов и монастырей. Зато возникло то, довольно широкое, движение в среде интеллигенции, которое в настоящее время дает некоторым возможность говорить о возрождении христианства в России.

Во-вторых, приток новых людей в Церковь конечно есть, и в 80-е годы он все так же продолжается, все новые и новые люди приходят, все время о ком-то узнаешь вокруг, что вот еще один, пять, восемь человек и т.д. присоединились. Но сказать, что этот приток массовый, что для наших 270 миллионов это какое-то очень значительное и очень заметное явление, мы, конечно, не можем. Оно, безусловно, не затрагивает пока что всех сфер нашего общества ни вширь, ни вглубь, всех слоев и этнических групп. Нет и многочисленной яркой плеяды пастырей, способных эффективно и адекватно окормлять. А если теперь сподобилась "религиозно возрождаться" интеллигенция, то неужели и это она привычным жестом запишет себе в вечную заслугу? Не лучше ли нам сказать в себе: "Мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать" (Лк. 17, 10).

В-третьих, религиозное возрождение — это явление, с которым общество, государство, правители не могут не считаться. Однако такого не происходит. С нынешним приходом в Церковь большого числа отдельно взятых людей, а иногда и целых социальных групп вполне может не считаться не только государство, но, увы, и сама Церковь.

Таким образом, я предложил бы назвать существующий ныне процесс либо религиозным пробуждением, что уже предлагалось выше, другим автором, либо восстановлением *статуса-кво*. После нескольких десятилетий очень жестоких гонений восстановился определенный статус-кво. Как говорил один священник: "Вот

обещали подорвать социальные корни религии — и подорвали. А как только прекратили гонения, как тараканы, из всех щелей опять поползли христиане и опять заполнили храмы”. И ведь это действительно правда. Христиане оставались, они жили, они уходили в катакомбы XX века — все это известно. И для меня нет какого-то принципиально нового взрыва христианства в 60-е, 70-е и тем более 80-е годы. Я лично знаю одного человека, слышал о многих других, которые регулярно собирались на религиозные семинары или занятия — все равно, как это называть — с 20-х годов почти до последнего десятилетия. А среди священников, особенно пожилых, и сейчас довольно много принципиальных антисергианцев. Связь времен сохранена, хотя и с тяжелыми потерями, особенно в плане культуры, церковного плана, быта.

И еще об одном аспекте хотелось бы не забыть. Мое личное мнение таково, что энергия разрушения, как известно из физики, настолько сильнее, чем энергия созидания, что и реальных надежд на какое бы то ни было массовое, всеохватывающее религиозное возрождение в нашей стране на данном этапе нет. Повторяю, именно на данном этапе. И мы должны со смирением это признать, ибо все равно знаем: ”... не одолеют ...” (Мф. 16, 18). К сожалению, основные чаяния многочисленных слоев российских жителей сегодня направлены не на поиски нравственных идеалов, а скорее на потребление. И все же, несмотря на это, жатвы здесь по-прежнему очень много, жажда Слова Божия чрезвычайно высока. Таков парадокс нашей современности...

2. Второй вопрос — ”повлиял ли этот процесс на общественное самосознание и каким образом?” Тут можно сказать, что и да, и нет. Общество в целом, особенно класс советских нуворишей (я не имею в виду официальную бюрократию и номенклатуру), безусловно, относится к христианству, к Церкви с гораздо большим вниманием и интересом. Но прежде всего этот процесс повлиял на интеллигентское самосознание. Однако история России и русской Церкви не есть история ее интеллигенции. Интеллигенция обычно старалась как бы отчасти обмануть самое себя или своих оппонентов, либо тех, кому она на разных этапах своей истории служила, утверждая, что история русского духа сводится к истории духа интеллигенции. Однако если мы вспомним подлинную историю возникновения явления и понятия интел-

лигенции, то быстро обнаружим, что все это, мягко говоря, не совсем так.

Что касается влияния религиозного пробуждения России на самосознание общества в целом — плодов этого пока не видно. К тому же в самой Церкви, среди самих новообращенных иногда можно встретить мнение, что влиять и не надо, что православие всегда было лишено этого миссионерского духа, что мы с вами держим истину и поэтому достаточно, что мы ”спасаемся грехами”, и все замечательно. Иными словами, такие люди, а их достаточно много, отрицают дух вселенскости нашей Церкви и пытаются свести ее к некоей аналогии резных наличников на окнах или к убранству юрты, к исследованию этого убранства и тщательному его сохранению. Если православное христианство сводится только к такой пассивной преданности Богу, в отличие от активной деятельности римского христианства (если сопоставить две важнейшие апостольские традиции), тогда непонятно, отчего православные цивилизации с таким шумом обрушивались в пропасть, оставаясь верными Богу, либо заменялись на этой же территории столь же верными Богу (кстати, традиционно, на уровне бытовом и формальном — более верными) мусульманами, либо, наоборот, решительными отрицателями Бога и верности ему.

А страны, которые пребывали в римской традиции либо в отколовшейся от нее германской, все-таки эволюционировали к правосознанию и правозащите, хотя, спору нет, проблем и у них очень много. Но в целом их эволюция более положительна: уважение прав личности, терпимость, свободное существование многих религиозных общин и просто различных меньшинств на одной и той же территории и т.д. Поэтому мне кажется, что такое положение запрета на миссионерство есть большая опасность. Это прямое заблуждение, ибо на деле православие, как известно, никогда не отрицало, а все время утверждало необходимость распространять христианство, и мы должны из этого исходить.

3. Сам я принадлежу к православному исповеданию христианства, поэтому о других могу говорить лишь то, что я знаю сам, на основании личных контактов со знакомыми из прочих конфессий. Религиозное движение — не возрождение, а именно движение — их, конечно, захватило. Более того, в части наших кругов даже существует мнение, на мой взгляд глубоко ошибочное, что со

временем русская интеллигенция будет уходить в основном в католичество, а менее образованные слои — в протестантизм (баптизм и т.д.). Повторяю, на мой взгляд, это заблуждение, потому что православие соответствует каким-то глубинным архетипам этой земли и этих этносов, перемешавшихся здесь и в конце концов создавших русскую нацию. Это отдельная большая тема.

Насколько я знаю католицизм, там в настоящее время тоже установился некий статус-кво. Как существовали русские католики в начале века (в 30-е годы их полностью уничтожили), так и сейчас существуют отдельные единицы и небольшие группы. Что касается прибалтийских стран — их история отдельная. То, что католическая Церковь в Литве и Латвии жива, — это факт; более того, произошло такое интересное явление, как образование почти что за период советской власти довольно монолитной, хотя и небольшой католической общины в Эстонии, чисто национального происхождения (до этого, в период империи, католики в этом крае были представлены в основном поляками и частично немцами, а теперь вот появились и эстонцы).

Мне приходилось встречаться и беседовать и с лютеранскими пасторами. Они жалуются на довольно сильную теплохладность. Все их молодые силы в основном идут в священнослужители. Зато очень большой подъем наблюдается у баптистов, адвентистов и пятидесятников, как в прибалтийском крае, так и во всех областях с русским, славянским, даже грузинским или абхазским населением. Быть может, через протестантизм многие из этих людей когда-нибудь восстановят свой контакт и с православием. В любом случае этот рост протестантизма, по моему мнению, благотворен для страны. Кроме того, это могучая бомба замедленного действия для властей, ибо англо-американское сектанство привносит в русскую стихию новый, во многом малознакомый ей дух, как-то иначе формирующий национальный тип. Причем дух этот — далеко не дух пассивности и непротivления беззакониям.

4. Положение русской православной Церкви во многом изменилось еще со времени написания, допустим, романа Лескова "Соборяне". Все проблемы, поднимаемые писателем в этом романе, словно бы остаются живыми и для нашей Церкви, во всяком случае — их подавляющее большинство. По-прежнему клир состоит из отдельных подвижников-одиночек, с большим трудом окорм-

ляющих свою паству и в основном вынужденных решать проблемы бесконечных распрей, ссор, расколов, самоутверждения, игры личных страстей и амбиций, которые возникают в этих приходах. Конечно, есть и иное, хорошее; не все в современном приходском движении только отрицательно, это само собой разумеется, просто мы здесь говорим о наших болезнях и недостатках, а не воспеваем себе хвалы. Более того, со времени "Соборян", как мне кажется, прибавился еще один аспект, тот самый этнографизм. А ведь Церковь все-таки не сводится к атрибуту народности, это совершенно очевидно и не требует доказательств. Св. Отцы часто используются такими неосознанными сторонниками этнографизма просто как прикрытие своего, видимо, нежелания или неумения понять Христа и вообще суть Церкви. Я говорю здесь не о естественном желании возродить национальную культуру и общественность через Церковь — это не только необходимо, но это вообще единственный и неизбежный путь оздоровления страны. Речь идет лишь о крайностях, восходящих именно к бескультурью и одичалости. Дело доходит до того, что все остальные конфессии обвиняются в ереси, хотя известно, что это слово в наше время, даже по мнению современных православных богословов, имеет два значения: одно — традиционно-богословское, а другое определяют так: "ругательное слово, употребляемое некоторыми православными для обозначения всех остальных исповеданий христианства". И ведь характерно, что духовенство и особенно епископат обычно просто молчат на этот счет или, во всяком случае, высказывают что-либо крайне осторожно, тогда как молодые неопиты тут же начинают обвинять всех вокруг в ереси, демонизме и сатанизме. Обвинение других в ереси, обвинение других в демонизме — это чистой воды религиозная нетерпимость, и если мы за все это время ничему не научились, если мы "религиозно возрождаемся" таким вот образом, возрождая религиозную нетерпимость, в которой сами, между прочим, не успели еще всецерковно покаяться — чтобы патриарх произнес это покаяние, так сказать, *ex cathedra*, — что тогда вообще говорить? Не лучше ли постоянно блюсти себя, помня, что мы "опасно ходим", по словам апостола?

Как русская православная Церковь относится к нынешнему религиозному пробуждению? Никак. Она его просто игнорирует. То есть отдельные архиереи и многие священники учитывают, одобряют, посылно поощряют. А другие равнодушны, т.к. для

ряда церковных деятелей характерна некая духовная сытость. А о некоторых переменмах такие деятели и вообще не знают, например об изменении статуса мирян в нашей Церкви, т.к. паства, т.е. миряне, приобретает сейчас все большее влияние, активно распространяя Слово Божие в современном российском обществе. Насколько же во всем этом отдают себе отчет Патриархия и Синод, сказать трудно. Ведь ни в коем случае нельзя забывать о пленности нашей Церкви, о ее крайне стесненном положении, о том, что она просто не может себе позволить о многом высказываться официально.

5. Может, но при определенных условиях. Прежде всего, вспомним, как часто нам приходилось за этот период наблюдать, что новопришедшие *не имеют чувства церковности*. Сколь многие приходили из моды, посмотреть, послушать модных пастырей, потом делали их своими психоаналитиками, но чувство церковности формировалось у очень многих мучительно и постепенно. Это естественное явление, но его нельзя не учитывать, ибо индивидуальная церковность — серьезная и важная проблема. Поэтому: интеллигенция влиять может, но прежде всего обретая чувство Церкви, полностью предав себя ей и работая для нее, чувствуя себя верной ей, не разделяя при этом Христа и Церковь. Это — главное условие. Второе: внутренне отказавшись от соблазна "интеллигентскости". Здесь целый огромный вопрос, связанный с историей этого специфически российского явления. Повторяю: отказавшись от соблазна "интеллигентскости", но осознав свое единство с народом и поняв наконец, что нет отдельной истории интеллигенции, что это не обремененный регалиями духовный орден, совсем не "аристократия духа", здесь не надо заблуждаться, лучше как можно чаще перечитывать великолепную "Образованщину"* (а еще лучше выучить ее наизусть). Что приход интеллигенции в церковь не есть заслуга, но просто восстановление различными слоями нашего общества завета с Богом, который, конечно, в свое время был нашим народом расторгнут, не говоря о малом остатке, который всегда сохраняется.

И последнее условие: может что-то сделать, но очень медленно, очень постепенно, очень тщательно и добросовестно. Не предаваясь

*) Статья А. Солженицына в сб. "Из-под глыб", Москва-Париж, 1974.

ни спешке, ни ссорам, ни гордыне, т.е. через конкретные дела. Существовала когда-то, да и сейчас существует, "теория малых дел". Вот это — для христиан. Уже говорили о Серафиме Саровском, насколько он был в своем делании незаметен и тих. А я хочу напомнить о том, что 30 лет, то есть десять одиннадцатых, из жизни нашего Спасителя тоже прошли в абсолютной тишине. И мы практически ничего о Нем не знаем за этот период. И опять же очень модно сейчас и хочется себе придумать, что в это время Он обретал мудрость в Египте, на Тибете и т.д. А нет — Он обретал мудрость в тишине родного дома, в трудах и днях, в повседневной работе для семьи, для матери и родственников, для людей. И через это Он обретал благодать, и, будучи верным в малом, Он стал верен в большом, став Спасителем мира.

6. Мне неизвестно, какие цели ставили приходящие в 60-е годы, я сам пришел в Церковь в начале 70-х. Но если была такая цель, как создание православных кругов, то она достигнута. И это чрезвычайно важно, мы сами даже еще не понимаем, не способны осознать всю поразительную значительность этого факта. Чего не смогли достигнуть мы все, так это церковного единства — совершенно верно было сказано, что отдельные партии в нашей Церкви гораздо удаленнее друг от друга, чем отдельные исповедания на территории нашей страны. Вообще-то говоря, существование различных течений в рамках одной церкви, по типу "высокой" и "низкой" церковей у англикан, например, есть явление положительное и здоровое. Оно скорее обогащает, приучает к терпимости и животворит, чем мертвит и разделяет. Однако это возможно лишь при условии полной внутренней причастности всех партий и направлений ко Христу и к Церкви как целому. А у нас в России эти партии подчас так поносят друг друга, что об этом стыдно и больно говорить. В рамках одного прихода, одной общины могут быть люди, которые ненавидят друг друга, начинают "вербовать" себе сторонников из новокрещенных, чем прямо выступают в роли лукавых соблазнительей. В истории Церкви такое было всегда, и в России, да и повсюду. Вспомним: "Я разумею то, что у вас говорят: "я Павлов"; "я Аполлосов"; "я Кифин"; "а я Христов" (1 Кор. 1, 12). И все же такое разделение — большой позор. Между нами, по словам Апостола, должны быть разномыслия, но все же главное, что нам следует повторять себе каждый день, это слова

Христа: "По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою" (Ин. 13, 35).

Не смогли мы, как мне кажется, и создать эффективную структуру православных кругов, чтобы эти круги могли нормальным и здоровым образом увеличиваться, не теряя единства и присоединяя все новых и новых членов. Под эффективностью имеется в виду и "неподударность" таковых кругов.

Что же следует делать для преодоления ошибок? Не тратить сил зря. Мы слишком много сил потратили на самоутверждение (что в конечном счете привело к раздорам), на самооправдание в глазах общества и своих собственных, иногда на чисто политическую борьбу, что не возбраняется, но имеет смысл лишь в конституционных и правовых обществах. Все это забрало много сил. Были и такие ошибки, как различные виды односторонности, т.е. либо упор только на внутреннее делание, либо только на внешнюю деятельность, либо уход в односторонний рационализм вплоть до увлечения устаревшей ныне "либеральной теологией", либо, наоборот, погружение в сомнительную мистику вплоть до всяких оккультизмов и буддизмов, непостижимым образом привязываемых к православию. Между тем православие как раз является потенциально удивительным по своей гармоничности исповеданием христианства, никогда не делающим уклон ни в ту, ни в другую сторону. Мы должны осваивать эти качества православия, творчески развивать их. А мы этого не делаем, хотим довольствоваться только частью, сами себя обедняем, создаем какие-то духовные ножницы или качели, не умеем гармонически сочетать в себе рациональное и мистическое начала. Особо пристальное внимание мы должны обращать на дело укрепления христианских семей — прежде всего своих собственных.

И, конечно же, необходимо общее церковное делание, а также достижение полного единства всех православных (и шире — всех христиан России) при абсолютной свободе и терпимости к мнениям друг друга.

7. К сожалению, не исключено, что, прежде всего, со смирением принять тот факт, что 1000-летие Крещения Руси, в силу того, что она в свое время отчасти разорвала завет с Богом, будет отмечено иерархией — водкой и икрой, обществом — никак, властями —

потоком атеистической макулатуры, а мирянами ... — кто чем может. Мы должны смириться с тем, что подобное позорное "празднование" вполне возможно, что оно может стать историческим фактом, который войдет во все учебники. Но можно вспомнить, что и распятие Сына Божия — тоже позор и катастрофа, по сознанию того времени. И мы, как христиане, не скрываем, что наша религия, наша вера, наше упование основаны на том, что является соблазном, безумием, позором, катастрофой, чем угодно, на несправедливой и позорной смерти Того, кто является Спасителем всего мира, на Его незаконном осуждении. И поэтому всегда в эле, в падениях целых обществ мы видим ростки добра и знаем, что с нами Иисус Христос, что Он — наш глава, а мы — Его воины. Это высокие и громкие слова, но нам никуда от них не деться, коль скоро мы причисляем себя к христианам. И "блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами" (Откр. 22, 14).

Ответы участника В

1. Прежде чем говорить о важных процессах, происходящих в религиозной жизни современной России, следует задать вопрос: верно ли само описываемое их название — "религиозное возрождение", которое распространено в определенных кругах? Оно уже давно вызывало сильнейшие возражения, так как, во-первых, было слишком велеречивым и претенциозным, во-вторых, неверно и искаженно отражало существующее положение. Поэтому, хотя термин "религиозное возрождение" широко используется на Западе — причем в основном с явно политическими целями, я предлагаю от него решительно отказаться, заменив более скромным и точным — "религиозное пробуждение", также указывающим на начало, а не высшую точку происходящего процесса.

Откуда же появилось в нашем языке это "возрождение"? Интерес к христианству, как известно, проявляла в последние годы прежде всего интеллигенция, которая из-за своей роли в обществе обладает если не монополией, то, во всяком случае, исключительно широким правом на самовыражение и саморекламу.

Она-то, не краснея, и назвала этим высоким словом довольно скромное по масштабам и еще не завершившееся явление, чтобы возвысить и себя, и его.

По-моему, данное название гораздо лучше подходит послевоенному времени, когда сотни тысяч, миллионы людей, познав горе, страдания и также испытания, хлынули в снова открытые храмы. После страшных лет атеистического террора, то было действительно подлинное "возрождение", которое захватило самых разных по возрасту и положению людей: от лихих, удалых героев войны до малограмотных рабочих. Но оно прошло тихо, ибо сформировавшаяся в советские годы многочисленная интеллигенция в нем в основном не участвовала, а немногочисленная старая была слишком запугана, чтобы оставить свидетельства. И хотя этих свидетельств до нас дошло пропорционально мало, это "тихое возрождение" было тем необходимым звеном, которое связало веру старой православной России с религиозным пробуждением, наступившим в конце 60-х гг. и ставшим особенно активным во второй половине 70-х годов.

Вопреки многим голословным и хвастливым утверждениям, это пробуждение носило узко локальный характер, ибо наблюдалось главным образом в Москве, Ленинграде и немногих крупнейших городах. В нем к тому же участвовала не вся интеллигенция, а прежде всего творческая, да и то главным образом неофициальная, и только частью — научно-техническая. Стоит сразу оговориться, что вместо "интеллигенция" для большей точности следует употребить слово "образованщина", которое лучше передает тот своеобразный сплав осколков старых традиций с чисто советской ментальностью, который по инерции ныне все еще именуется интеллигенцией.

Как я сказал, религиозное пробуждение возникло в довольно узком кругу, который перед 1980 г., когда оно пошло на спад, едва ли насчитывая тысячу человек неконформистской и критически настроенной к режиму образованщины.

По времени, но не по фазе, пробуждение совпало с правозащитным движением, которое развивалось в секуляризованном слое этого сословия. Правозащитники в определенной мере повлияли на само пробуждение, придав ему отчасти политизированный характер и побудив выдвигать чисто диссидентские требования, что со временем привело к довольно отрицательным последствиям. Эта пагубная политизация объясняется во многом тем, что некоторая

часть новообращенных видела в православии социально-политическую оппозицию и желала поэтому использовать его в своих, подчас тщеславных, целях.

Социальная действительность, несомненно, наложила свой отпечаток на некоторые психологические и мировоззренческие черты пробуждения, и их во многом можно объяснить реакцией на долгую и страшную бездуховность советского общества. Было бы, однако, большой ошибкой подходить к пробуждению по-марксистски, только как к явлению, обусловленному сугубо общественно-социальными условиями, забыв начисто о неизменном для человека влечении к Богу, идеалу и поискам истины и смысла жизни, а также о мистических свойствах русского характера.

Последнее наглядно проявилось в том, что восстанавливая утраченную связь с "серебряным веком" — что было одной из главных черт духовного процесса в неофициальной культуре последних лет, — религиозно настроенная интеллигенция искала в нем чаще всего не гнозис, а мистически окрашенные идеи.

Новых богоискателей с этим веком связывает также устойчивое восприятие христианства прежде всего через культуру, отчего многие обращения происходили не от чтения св. Писания или бесед с православными, а через Достоевского, Блока, Мережковского и Соловьева. От этого же века многие — но, к счастью, не все — унаследовали (правда, в сильно ослабленном виде) и критическое отношение к православной Церкви и ее иерархии. К сожалению, от прежней интеллигенции перешло и легкомыслие в богословских проблемах, и потому на шумных религиозных семинарах было так мало глубины и серьезности!

Многих неохристиан больше первоисточников интересовало вторичное, а именно — религиозная философия, и Бердяев, Булгаков, Флоренский принимались потому как пророки и учителя. Пренебрегая серьезным изучением св. Писания и основ богословия, некоторые, напротив, сразу бросались к св. Отцам, хотя от подобного "экстремизма" толку выходило очень мало — развивались одни надменность и верхоглядство.

Сколько было пустых словопрений и бесплодных дискуссий, должных замаскировать лень и неспособность к делу!

И еще одно важное — от "серебряного века" новые христиане заимствовали идеи вненационального творчества — теургии, художника-творца, равного Творцу, и гордого самовыражения как священной жертвы Богу. Но вот парадокс, несмотря на эту одержи-

мость идей творчества, как мало в конечном итоге оказалось писателей и художников, которых без оговорок можно назвать подлинно христианскими, а не абстрактно-религиозными: богословие, которое в основном сосредоточилось на церковно-политических проблемах и апологетике, из-за отсутствия высокого вдохновения и подходящей среды не выдвинуло, в отличие от начала века, ни одного по-настоящему оригинального и яркого автора.

Интересно, что кроме экзальтированного культа теургии — творчества — можно было наблюдать и прямо противоположное явление — сознательное бегство от культуры, которая рассматривалась односторонне, как безбожная насильственная идеология или тонкий соблазн. Христианство при этом воспринималось как своеобразное тихое убежище, забравшись в которое, можно в одиночку и без помех заниматься самосовершенствованием, выдавая его за "подвиг в затворе". Подобный эскапизм нанес пробуждению заметный вред, потому что, отказавшись от всякого творчества, талантливые люди оставили вакуум, который немедленно заполнили ретиво-крикливые "попутчики".

Подытоживая, я хочу подчеркнуть, что, заменяя "религиозное возрождение" более адекватным названием, нельзя усматривать в самом явлении только закономерный при благоприятных условиях всплеск религиозных настроений и скоропреходящую моду. Мы сейчас стоим лишь в самом *начале* длительного и плодотворного процесса, к которому надо отнестись без громких фраз, излишнего скептицизма и с необходимой жертвенностью и вдумчивостью.

2. Хотя пробуждение носило и носит частичный и довольно ограниченный характер, его несомненный положительный итог состоит в том, что выросшая в неверии и долго религиозно глухая *советская* интеллигенция наконец-то, пусть пока и в малом числе, отвергая атеизм как мировоззрение, поворачивается постепенно к Богу. Важно при этом отметить отличительную особенность этого процесса — эта интеллигенция в целом почитательнее и любвеобильнее, чем в "серебряном веке", относится к Церкви, пытаясь у нее учиться смирению, стремясь помочь своими знаниями и созидавая вокруг нее ограду в безбожном океане, чего в России не наблюдалось уже очень давно. Эта отрадная перемена случилась не в результате — как в начале века — революционных потрясений, а в ходе медленного роста самосознания и духовного прозрения.

Хотя, как писал некогда С. Франк, "драгоценный дар русской интеллигенции заключается в том, что она искала веры и стремилась подчинить ей всю жизнь", на родине она слишком долго искала эту веру вне Евангелия.

Впереди еще много ошибок и блужданий, но начавшееся пробуждение все-таки даровано России промыслом Божиим для ее исцеления.

С пробуждением интеллигенция, особенно пришедшая в церковь, стала не только серьезнее воспринимать христианские ценности, но и учиться христианскому отношению к культуре, которое, вопреки эскапизму и теургическим теориям, постепенно пробивает себе дорогу, прежде всего в неофициальных кругах.

Труднее всего, конечно, дается интеллигенции стремление жить по-христиански, отчасти оттого, что оно требует отвергнуть самость и подчиниться воле Божьей, смилив пред ней столь дорогую свободу и моральную независимость. Слишком мало у новых христиан еще воли, упорства, дисциплины и глубоких намерений! Как не вспомнить тут прежние упреки, обращенные к традиционной интеллигенции!

К сожалению, до сих пор в обращениях было довольно много ложноромантического пафоса и интеллектуальной игры, а также извечно русского искушения сразу из царства необходимости перескочить в царство свободы. Поэтому некоторые обращались ко Христу скорее умом, а не сердцем, под влиянием окружения, а не собственного глубинного решения. По этой причине среди новообращенных распространилось два крайних типа — интеллектуального фанатика, гордого своим новым знанием и статусом "званого", и сентиментального мечтателя, который по-маниловски всему умиляется в православии. Как везде и всегда, часть в Церковь пришла из-за социальной или психологической ущемленности, ища в ней не Христа, а избавления от собственных комплексов. Поняв, что христианство требует долгого подвига, эти "попутчики" уже в конце 70-х гг. стали в разочаровании потихоньку дезертировать.

Поскольку интеллигенция по всегдашней привычке во многом желала подходить к православию только "творчески", т.е. своевольно и произвольно, то среди части новообращенных можно наблюдать сильное стремление к "обновлению" церковного учения и практики под известным предлогом "освобождения" его от всего "устарелого и косного". Еще мало что зная и не имея большого опыта жизни в Церкви, эти "обновители" с подчас комической

важностью брали на себя задачу "поучать, улучшать и реформировать", а по сути дела занимались лишь разрушительной и ненужной критикой.

Пробудилось также известное из "серебряного века" стремление к "синтезу", т.е. дополнению православия чем-то иным, чаще всего привнесенным из восточных религий, а также своеобразный "редукционизм", который без колебаний предлагает выбросить из православия все якобы "непонятное и отжившее", сведя его к чему-то простому и однозначному, например литургии и этике.

Естественной реакцией на "реформизм", а также проявлением все нарастающего в стране консерватизма и изоляционизма является заметное охранительное течение, которое, оправдываясь защитой традиционного православия, стремится с ветхозаветным рвением отстаивать в нем каждую мелочь и букву, все по-старообрядчески признавая святонеприкасаемым и любое критическое высказывание отвергая с нетерпимостью и возмущением как диверсию и подкуп. К великому сожалению, и реформаторы, и охранители чаще думают не о том, что они могут сделать для Церкви, а что она *должна* сделать для них. Поэтому, хотя многие из них искренне обеспокоены нынешним положением православия, на конкретную помощь готовы лишь единицы, но они-то и будут, очевидно, той основой, на которой вырастет со временем православная интеллигенция с ее соответствующим мировоззрением и структурами.

Разбирая отрицательные тенденции в религиозном пробуждении, я озабочен лишь их преодолением. Нигде нет движения вперед без ошибок и отклонений, но временные помрачения не должны ставить принципиально под сомнение ту тягу к вере, Христу и Церкви, которая несомненно и с великой силой проявилась у недавно еще совершенно духовно слепых людей.

Всякое дело всегда трудно начать, а начав — продолжить; мы же, христиане, имея на то помощь свыше, должны с надеждой участвовать в тех исторических переменах, которые ведут Россию от Голгофы к Воскресению.

3. Наблюдаемое в православной Церкви (а мы — часть этой Церкви) пробуждение охватило, несомненно, хотя и в разное время, и другие конфессии, в особенности баптизм, который сейчас настолько распространился в простом народе, что уже с тревогой

приходится говорить о его угрозе не только православию, но и духовной целостности русского народа. Делаясь баптистом, русский человек неизбежно утрачивает свое историческое и духовное своеобразие и выглядит дурной копией "немца"-штундиста. Внося разделение в духовную жизнь народа, баптизм рано или поздно приведет и к его внешнему расколу и распаду империи, с таким трудом созидавшейся нашими предками. Баптистский "бум" возник *исключительно* из-за пленности и попустительства православной Церкви и социального напора самих баптистов, хотя их упрощенное, рациональное вероучение весьма импонирует человеку XX века, ибо он зачастую склонен ценить христианство не за его мистически-сакраментальную сторону, а за социально-корпоративное единство.

Активность живущих в Литве и Белоруссии католиков вообще, по-моему, никогда не снижалась, ибо они от разгула атеизма пострадали меньше и всегда пользовались большей поддержкой Запада. Теперь, когда мы о ней больше осведомлены, стало очевидным, что, несмотря на иные формы и сильную национально-политическую окраску, в ней есть много общего с происходящим в России. Однако национальная окраска до сих пор, например, мешает католикам-литовцам и православным русским установить между собой тесные контакты в противостоянии безбожью, хотя они сейчас чувствуют друг к другу гораздо больше приязни, чем, скажем, сто лет назад.

Особую озабоченность у меня вызывает продолжающееся распространение в части тянущейся к вере городской молодежи восточных религий, совершенно чуждых, а по-"язычески" — враждебных христианству, которые станут в будущем преградой для обращения. Как мне кажется, труднее будет обратить кришнаита, чем нынешнего безбожника. Пока не поздно, православная Церковь должна найти средства борьбы с этими религиями, которые на Западе приобрели популярность в основном из-за либерального отношения тамошних конфессий.

4. На религиозное пробуждение интеллигенции православная Церковь внешне вроде бы никак не реагировала, проявив не только безучастность, но даже определенное недовольство из-за страха перед новым обновленчеством. Но так казалось лишь внешне. Во-первых, в 70-е годы, в клир пришли интеллигенты из новообра-

щенных (которых было бы больше, если бы режим не ставил преград); во-вторых, постепенно они заняли приблизительно половину мест преподавателей в семинариях и академиях, способствуя очевидному оживлению духовного образования. Влияние новых христиан заметно и по богословским публикациям: напечатаны работы Флоренского, вышли статьи о Карсавине, Федорове, Тейяре и других "кумирах" интеллигенции.

Появились, наконец, священники, которые не боятся работать с молодежью и знают, как это делать. Хотя новая православная интеллигенция только еще формируется, она через посредников оказывает влияние на некоторых архиереев, которые осторожно привлекают ее к текущей богословско-церковной работе. Конечно, данное сотрудничество еще очень незначительно и встречает резкое противодействие безбожной власти, но оно, несомненно, в силу необходимости будет развиваться и дальше.

... (неразборчиво).

5. Чем реально мы можем сейчас помочь Церкви? Прежде всего проповедью в миру, от которого мы не так сильно отделены, как сегодняшний клир, и в котором создались для этого более благоприятные, чем прежде, условия. Мы можем вести курсы по катехизации, составлять для них пособия, записывая их для удобства на пленку, создавать христианские кружки и участвовать в них, по силам — избегая суетного высокоумия — богословствовать и, наконец, свидетельствовать пером или сбором материалов, помня об уникальности и ценности нашего свидетельства для всего христианского мира.

Мы можем и должны, прямо или косвенно, влиять на духовенство, делая его более стойким в искушениях и притеснениях, ответственным перед паствой, указывая на актуальные проблемы и поощряя (неразб.) проповедью. Мы можем также — что тоже немаловажно — влиять на свое непосредственное окружение и неофициальную культуру, делая ее более восприимчивой к слову Евангелия и критикуя за еретические уклонения, антигуманные тенденции. Нам по силам и главное — быть примером другим в своем молитвенном подвиге, христианском поведении и жизни в Церкви, памятуя всегда о своей ответственности пред Богом и людьми. Ведь этот пример ныне гораздо действеннее, чем лет двадцать назад, ибо многократно выросло и умножилось значение христиан как "соли земли".

7. Если с Божьей помощью мы пойдем по пути этого свободного духовного делания, то тогда мы достойно встретим близкое тысячелетие крещения Руси. Каждый из нас способен внести сильный вклад, так как у каждого есть свой дар, который он может раскрыть во славу Христа, знания, которые он может применить для блага Церкви, и возможности, благодаря которым он может выбрать себе дело по желанию. Важно одно — чтобы это желание было, и было действительно искренним и направленным к созиданию.

Хотя в последние пять лет религиозное пробуждение пережило явный спад, я лично убежден, что именно в это время в нем шла незаметная, но нужная работа по критическому осмыслению первоначального опыта, которая в конце концов привела к большей сосредоточенности, трезвости и зрелости. Результат этой работы, несомненно, скажется на подъеме, который наступит с новым поколением ищущих Спасителя, и мы, став мудрыми, должны быть готовы помочь ему избежать наших ошибок.

Некоторым нынешнее положение в пробуждении кажется почти безнадежным, но я не склонен предаваться унынию, ибо малой закваской всходит тесто, а зерно для него сейчас очистилось, к счастью, от многих плевел. Как еще в начале века сказал прославленный о. Иоанн Кронштадтский, "Россия мечется, страдает и мучается от безбожия, но Божественное Провидение не оставит Россию в этом печальном и гибельном состоянии"; мы же, оставив за собой Голгофу, можем с упованием глядеть вперед и творить важное христианское дело смиренно, ревностно и неустанно, без скепсиса и легкомыслия, ибо, как мы хорошо почувствовали, Господь не оставил и не оставит нас.

Ответы участника Г

1. Действительно, возникновение христианского духовного движения в нашей стране в послереволюционный период, на мой взгляд, нельзя относить к волне "церковных обращений" в годы Отечественной войны и в последующее десятилетие. Можно сказать, тогда или в течение последующих десятилетий мы имели количественно больше таких обращений, но это и не представляется мне столь важным.

Что существеннее, это все-таки качественные изменения сознания всего советского общества, и в отношении христианства — в частности (хотя именно в этом отношении значительная часть нашего общества остается почти нетронутой, в немалой степени — по вине христиан), после падения "железного занавеса". Будем условно датировать это началом 60-х годов. Это был выход широких слоев, главным образом интеллигенции, из официального мифа.

Мне кажется существенным, что это падение "железного занавеса" не случайно, оно происходило параллельно с важными процессами во всем мире, достаточно сильным сдвигом, культурным и духовным, и все эти сдвиги имели свой резонанс и внутри нашей страны. Фактически все направления, которые появились в мире, так или иначе имели свой отзвук и у нас и до сих пор имеют своих последователей. В одних случаях это единицы, в других случаях это какие-то более или менее значительные общественные группы.

Однако сейчас нас интересует, что именно здесь является коренным, что происходило в нашей стране "по внутренним побуждениям". В общем, мне кажется, что действительно удачнее говорить "пробуждение", чем "возрождение"; в общем, происходило пробуждение самосознания, происходил выход к поиску жизненного смысла, и отсюда рождалось стремление к духовному поиску, к духовным ценностям и далее к христианским ценностям, поскольку "последним словом старого мира" все-таки оставались христианские ценности. Это было очень широкое движение, которое отчасти выливалось и в "церквообразные" рамки. Я сознательно говорю не "церковные", а "церквообразные", потому что существование определенной официализованной церковной структуры, имеющей опору в инерции народной религиозности, несколько провоцировало на то, чтобы в эти рамки вливать содержание, ничего общего с ними не имеющее. Вливать, в общем, в эти рамки нечто желаемое, а совсем не то, что, скажем, предписывалось христианским идеалом. Это, конечно, был стихийный, чреватый неприятными подменами процесс. То, что могло подать повод называть его "возрождением", — в общем представленное в достаточно узком слое направление "возрождение возрождения" — то есть попытка каким-то образом восстановить то, что называли "русским возрождением", религиозно-философским и — шире — духовно-культурным возрождением в начале века в России. Собственно, это есть попытка восстановления преемственности с этой

русской духовной культурой, причем не исключительно в христианском ее направлении.

По своему фактическому смыслу это была некоторая регенерация слоя носителей духовной культуры, носителей творческой культуры в целом в стране. Это процесс, конечно, не закончившийся на сей день, но в общем можно сказать, что, худо ли, бедно ли, эта преемственность установлена. К сожалению, не только в лучшем и хорошем; в ходе этого процесса воспроизводились и многие губительные стороны прежней русской жизни, в частности некоторые стихии русской религиозной жизни, заведшие ее в тупик в прошлом.

Были и существенные отличия, но все же можно сказать, что, хотя и в сравнительно узком слое, такое "возрождение" все-таки произошло. Ну, тем не менее, что можно говорить о плодах этого возрождения? Я должен сказать, однако, что то, что при этом происходило в рамках церковного направления, сейчас приносит скорее горькие плоды, или скорее . . . *(неразб.)*

Можно указать две тенденции, которые в рамках этого направления сейчас временно восторжествовали, хотя уже виден их кризис, их, в общем достаточно явный, внутренний упадок. Это — национализм и ортодоксия, подавившие в большой мере творческое начало.

Торжествует внешний подход, торжествует очень большая поверхность, нагнетание различного рода рекламы, рассчитанной на зарубежные каналы и, наоборот, засыпаемой из зарубежных каналов сюда.

Эти начала враждебны действительному христианскому и национальному самосознанию в нашей стране, и это нужно, мне кажется, осознать достаточно твердо и честно, поставив перед собой этот факт и задачу преодоления таких тенденций.

Можно довольно четко периодизовать эти процессы; первая волна — 60-е годы и начало 70-х, затем — 70-е годы на переходе ко 2-ой половине. Этот второй период как бы развивает семена первого в цельные ростки духовной жизни, он достаточно благоприятный, достаточно творческий, хотя его плоды никак нельзя назвать зрелыми, да и сами ростки в большой степени оказались сейчас заглушены.

Я помню тот большой энтузиазм, который нами владел в это время, мы словно надеялись на то, что еще немного — и восторжествует некое харизматическое и православное начало.

Начало 80-х годов и далее: их развитие принесло очень большое разочарование. Произошло некое падение, инфляция на практике христианских идеалов, норм и ценностей – конкретнее, определенное разложение едва “возродившегося” русского христианского общества. В особенности это, мне кажется, наглядно в условиях “массового православия” в Москве.

По существу, старые пороки проявились в людях, обратившихся, воцерковившихся в “мистифицированном” виде, “крестившихся, но не облекшихся” во Христа. Теперь эти пороки стали рядиться в одежды христианской добродетели, выдавая за нее или, во всяком случае, маскируясь с помощью христианской фразеологии. К этому, естественно, присоединилось ханжество, поскольку появилась эта самая мистифицированная фразеология и соответствующие “лукавые” формы поведения. К этому порой присоединилась и изрядная доля психопатологии, происходящей из безудержного смещения мифа и действительности. Человек не отдавал себе отчета порой, в какой действительности он живет, в мифическом граде Китеже или на грешной земле.

С другой стороны, эта “греховность” земли абсолютизировалась, и то, что есть на ней добро, уже не отличалось от зла.

К этому естественно присоединилось то, что всегда отмечает общество, христианское лишь по имени, – раздоры, всякого рода . . . (неразб.) злобный псевдоинтеллектуальный идеологизм, фанатическое резонерство. Ведь если идея перестала считаться с действительностью, перестала стремиться к истине, превратилась в миф, то каждый вправе заявить свое “право на миф” в меру своего стремления к самоутверждению. А отсюда то, что мы окрестили “домом нетерпимости” в отличие от “дома молитвы”.

Итак, можно сказать, что в последние годы христианское движение, ориентированное на культурные и церковные традиции, переживает тяжелый кризис, выходы из которого едва намечаются.

Успехи в христианской культуре, нами достигнутые, весьма относительны, но и это уже немало, поскольку за этим кроется нечто гораздо более важное – некоторым образом регенерированы сами “кадры духовной культуры”, христианское культурное сообщество.

Церковь (как институт и как клир) пребывала на протяжении всего этого подъема и вплоть до наступившего сейчас если не упадка, то некоторого спада религиозной жизни – Церковь пребы-

вала в “летаргии после литургии”, она осуществляла свою чисто “функциональную”, культовую сторону. К сожалению, можно зафиксировать и более неприятный момент, а именно то, что Христос отмечал в фарисействе в свое время: вы сами не вошли, а взяли ключи разумения и входящим воспрепятствовали.*

Действительно, был довольно большой приток в Церковь, приходящие в Церковь имели очень сложный состав, очень сложный духовный склад, Церковь это игнорировала и “стригла всех под одну гребенку”. Культивировался шаблонный подход “кашу маслом не испортишь” – чем больше благочестия вроде старческой набожности, которая возводится в ранг русского национального религиозного правила, тем лучше. Это привело к взаимной деморализации и клира, и паствы.

Самый главный момент заключается в том, что мы совершенно не прошли этого “соборного покаяния”.

Те упреки атеизма, которые он обращал к нам, просто игнорируются как клиром, так и паствой. Мы считаем, что это было “когда-то”, а ведь лесковское описание церкви достаточно правдивое, оно ничуть не меньше относится и к современной Церкви, а некоторые вещи – похлеще, которые можно найти в такой апокрифической линии русской религиозности.

Причем сейчас это уже приобретает характер несколько параноидальный, потому что одно дело – это уровень народного мифологического сознания, а другое дело – попытка интеллигента жить в этом мире.

Мне кажется, неверно, что интеллигенция, входя в Церковь, “хочет все переделать”, все критикует, все ломает; я бы сказал, наоборот, очень нередко она слишком готова отказаться от этой творческой активности, спрятать голову в песок, найти панацею в какой-то узкой церковной практике, как утопающий за соломинку, хватается за надежду на церковнообразность как панацею от всех зол мира. Мне кажется, что это самая горькая иллюзия, с которой нас познакомили 80-е годы.

Боюсь, что здесь поток клерикальной литературы из-за рубежа, в частности писания . . . (неразб.) оказывает влияние крайне

*) Ср.: “Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли и входящим воспрепятствовали” (Лк. 11, 52).

неблагоприятное, разогревает этот угар, который уводит, в наших условиях дефицита христианской культуры, в сторону психопатологии.

Что, мне кажется, характерно для нашего поведения в Церкви — это недостаточная ответственность как в критике, так и в покорности. Мы прекрасно знаем, что не все, что церковнообразно, это и Богом одобряется. Мне кажется, что недостаточно воли к обновлению и духовному обновлению в подлинном смысле слова. Отсюда будут проистекать выводы относительно практического обновления в Церкви. Дело не в изменении обрядов, как и вообще не в обрядах дело: не человек для субботы, а суббота для человека; не человек для обряда, а обряд для человека. Обряд существует для того, чтобы способствовать духовности в мире, и только, и должен быть к этому полностью приспособлен. Не обновление ради обновления, а обновление ради его духовного содержания, ради обновления духа. Вот этой серьезности, сосредоточенности как раз нам не хватает. Что касается самого понимания Церкви, то Афанасьев, один из провозвестников понимания Церкви, в настоящем смысле слова православного, упоминал о том, что Церковь это не клир.* Мне кажется, надо дать такую формулировку: мы не сыны Церкви, а ее члены, потому что Церковь это не мать, Церковь это духовная семья прежде всего. Очень вредно понимание Церкви как женской ипостаси, ложное ипостазирование институции, установлений — по большей части все же человеческих.

Возможно мистическое ипостазирование Церкви, но тогда это будет тело Христово, это Христос прежде всего. И если берется образ "невесты Христовой", то это всегда не "Она", а "мы", это важно даже на уровне языковом, чтобы не происходило за счет такого ипостазирования — отчуждения. Мне кажется, нужно прежде всего начать с того, чтобы возвратиться к аутентичному пониманию Нового Завета.

Некая такая программа-минимум, с которой надо начать в этом смысле — евангелизация, а не воцерковление, потому что церковнообразность эта оказалась большим "тroyанским конем", мы

* Прот. Николай Афанасьев (1881-1966). См., напр., главы из его кн. "Вступление в Церковь" (ротатор. изд. 1953), опубликованные в "Вестнике РХД", 1974-№114; 1975-№115; 1977-№120, №122; 1978-№126; а также кн. "Церковь Духа Святого", YMCA-PRESS, 1971.

не должны пытаться прикрывать все свои стремления "фиговым листом" православия или христианства. Если мы стремимся к какой-то самореализации в социальной жизни или реализации каких-то идей, не нужно пытаться все это синкретически вложить под рубрику христианства или православия. Ничего от этого не выйдет, кроме смешения, кроме разрыва "ветхих мехов" — и так-то они ветхие, а мы их . . . (неразб.) своими потерями.

Если хочешь социальной реализации, то это имеет право существовать, но не нужно называть это православием. Будущее христианства, в том числе и русского христианства, по всей видимости, плюралистично, и надо учить культуре диалога, нахождению единства многообразия, нахождению христианского согласия человечества. Человечеству во всечеловеческом масштабе это очень нужно, но вот для человечества в нашем русском масштабе — это непосредственный вопрос жизни и смерти.

Угроза коллективизма "общего дела", мне кажется, ни в коем случае нам не грозит, скорее сейчас нависли противоположные угрозы. Но вот сохранение христианской свободы, "закона свободы" в том смысле, что это есть парадигма христианского единства многообразия, — это самая интеллектуальная задача. Не свободы как индивидуального произвола, а как соборного согласия и соборного многообразия. Христианство в обществе должно иметь не количественное преимущество, а прежде всего преимущество качественное, стремиться быть той самой "солью Христовой".

Требуется поиск творческого решения, расчистка места для христианского обновления мира, опять-таки в пределе глобального мира, непосредственно — "мира ближних", который лежит перед нами. Здесь, мне кажется, есть чему поучиться в истории христианства, вспомнить первые века этой истории — прежде всего, аутентично восстановить и новозаветный подход, и подход первых веков христианства.

Я имею в виду не только апостольскую Церковь, я имею в виду и подход "мужей апостольских" и других учителей первых христианских веков, из которых, однако, не нужно делать фетишей. Это были прежде всего духовно-культурные лидеры своего времени, представители духовности своего времени, несшие в то же время миру новую культуру в литургической и этико-аскетической форме, однако культуру, достаточно глубокую и богатую возможностями, отнюдь не сводящуюся к этой форме, как представлялось то в средние века (а некоторым — и до сих пор). Сейчас

выход к миру должен быть шире, чем это было в первые века, но качественно, мне кажется, этот апостолат до известного времени был для Церкви совершенно неотъемлемым.

В наше время возрождение Нового Завета требуется уже не в смысле только аутентичности текстам Нового Завета — требуется возрождение его самого как чего-то действенного в наше время. Уже в XIX в. Гоголь писал, что "Христос умер за наши грехи так давно, что это скоро перестанет быть правдой". Не секрет, что, вообще говоря, для современного человека христианство, Христос, Евангелие, евангельская история превратились в миф — даже при всем желании невозможно преодолеть элементарных законов психологии. Другое дело, что для христиан это не просто миф, что наша вера заключается в том, что мы придаем Евангелию значение Откровения. Но нельзя базироваться только на вере в нечто писанное, нечто мыслимое, это должно быть нечто действенное. В этом смысле — духовное творческое начало христианского духа должно, безусловно, раскрываться в жизни.

. . . *(неразб.)* Нового Завета в жизни это либо разновидность фарисейства, либо скрытый скепсис, фактически сводящий христианство к мифу (и это естественно назвать "садукейством"). Если мы представим себе кризис христианства в мире, то мы имеем альтернативу: либо обновление духа, продолжающееся откровение духа в мире, либо пассивное продолжение традиции. Это некий исторический выбор, стоящий перед христианством, и выбор последнего — пассивного продолжения традиции — это свидетельство некоего тотального банкротства, фактическое признание христианства мифом, неким "христоименным" вариантом язычества. Но всякое язычество имеет конец, побеждает всегда воля к истине, а не попытка удержать миф. В этом смысле мы должны стремиться к некому равновесию дерзновения и смирения и харизматизм и теургичность понимать не как порыв куда-то "в небеса", а понимать непосредственно, имманентно, как дар жизненного христианского служения — как, в общем-то, это и понималось в первые века христианства, а отчасти — и в более поздние века. Мы должны в этом христианском жизненном служении выйти навстречу миру и искать согласия христианского человека, искать общения с ближними в соответствии с евангельским началом. Что говорилось о возрождении христианских братств, должно быть естественным результатом того, что мы найдем своего ближнего в христианстве и даже во многом вне христианства. Должен свершаться христиан-

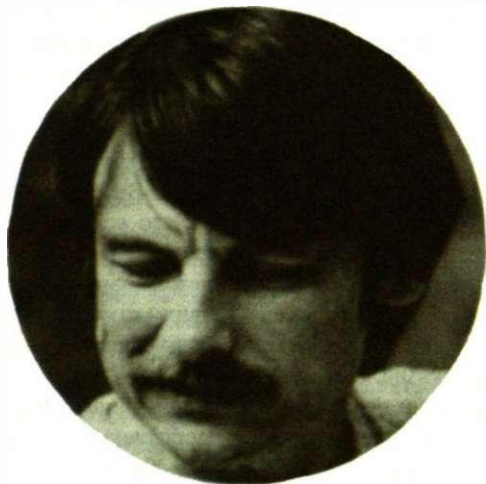
ский духовный подвиг, который должен происходить прежде всего на жизненном поприще, а не в путях бегства от мира.

Мне кажется, что при всем многообразии наших подходов наши позиции обнаруживают достаточно общность. Мы несколько разошлись во взглядах на содержание того процесса, который происходил в последние десятилетия, — одни считали, что это более или менее непрерывный процесс, продолжавшийся достаточно давно, другие — что это был процесс, в общем-то, нового духовного качества. Это очень приблизительно можно сравнить с тем, что происходило в России в начале века. Как бы там ни было, мы сошлись на том, что сейчас — момент острый, переломный в нашем духовном движении. Эта критическая часть очень важна, важно, что она прозвучала, что мы единодушны, и я не думаю, что мы здесь допускали преувеличения. Я считаю, что я лично, наоборот, смягчал многие вещи. Я считаю, что все здесь говорилось с достаточной ответственностью, и, насколько возможно, мы старались проявлять оптимизм, ибо если посмотреть на вещи так, как они есть, и не усматривать возможности действия Духа Божьего, не усматривать в зародыше чего-то хорошего в том, что есть, то существующая ситуация наводит на весьма мрачные раздумья. Все мы, в общем, сходимся и на том, что сейчас является самым актуальным. Это самостоятельный христианский подвиг, самостоятельный поиск путей своего личного христианского подвига в многообразии условий новой жизни.

Мы сходимся и в том, что этот подвиг возможен, что этот путь для нас открыт и на нем открыты достаточно существенные достижения, и . . . *(неразб.)* так или иначе, мы все в это верим, и это очень отрадно. И, конечно, поиск самостоятельного личного пути и поиск взаимного понимания, поиск сотрудничества в Духе Христовом — это две стороны одного процесса, так сказать, персоналистичность и коммунитарность христианской жизни. Когда мы будем это иметь, такое соборное согласие, многоголосие христианского общества нашей страны, тогда можно говорить о существовании живой Церкви, подлинной христианской общины в ней, экклезии в том смысле, в котором об этом говорит Священное Писание — Церкви Духа Святого.

†
ПАМЯТИ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО
(1932 – 1987)

Андрей Тарковский войдет в историю мирового кинематографа наравне с крупнейшими своими старшими братьями-учителями, Курасовой, Бергманом, Брессоном. Вслед за Брессоном, Тарковский войдет в историю прежде всего как режиссер, вдохнувший в кинематограф второй половины XX-го века подлинную струю религиозности. Само по себе кинематографическое



искусство иноприродно религии: кинематограф в основе своей иллюзионист, религия же по природе онтологична. Быстрая смена кадров, трюкаж как постоянный прием, преобладание эффекта, игры, образности (люди движутся, как в жизни) отдаляет от духовности. И может быть не случайно на Западе кинематографические режиссеры легко поддаются нигилистическим или левополитическим влияниям. Тарковскому же удалось, вопреки вкусам дня, приблизить кинематограф к языку религии. Ему удалось эпичность Курасовой с его героикой и космическими дождями, интимность Бергмана с протестантской замученностью запертых в себе душ, католический августиновский мрак Брессона пронизать мягким православным светом триединого Бога.

В беседах на Западе Тарковский всегда исповедовал свою принадлежность к православию, и что бы ни говорили ревнители православия, он был в этом исповедании искренен и последователен. Судя по всему, в его религиозную философию, сформировавшуюся постепенно в неблагоприятные годы (детство и отрочество при Сталине, первые шаги в искусстве при Хрущеве) вкрадывались и эзотерические мотивы. Но источником его умозрения с ранней молодости была русская икона, и в частности икона всех икон, венец богомыслия и священного искусства, "Троица" Андрея Рублева. Ее (а через нее и первообраз) прославил он в своем творчестве, в своих исканиях, порой мучительных – через "Зону", – порой витиеватых. Но от нее он исходил и к ней неизменно возвращался...

Чиновники, заклеянные еще в 1920г. Александром Блоком, не ошибались, когда пытались мешать Тарковскому испытывать гармонию людей, вынудив его в конце концов к изгнанию: Тарковский был чужероден пустотелому социализму. Правда, не всегда был он понят и своими, казалось бы, единомысленными соотечественниками. Зато западные критики и западный зритель смотрели картины Тарковского, затаив дыхание, проходя через религиозный катарсис. Парадоксальным образом, и в кинематографе отсвет Христовой правды пришел из страны, в которой уже три четверти века безраздельно царствует государственный атеизм.

Н. С.

«Русская мысль»

призывает своих читателей и друзей,
всех, кому дорога русская культура
и бережное сохранение памяти
о тех, кого уже нет с нами,
принять участие в сборе средств
на памятник

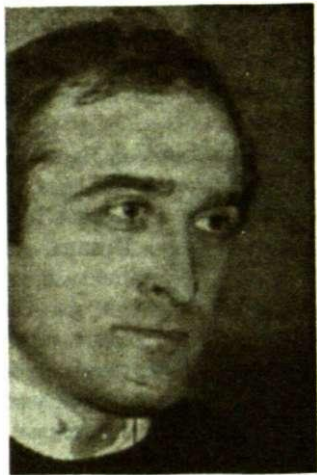
Андрею Тарковскому

Памятник будет воздвигнут по проекту Эрнста Неизвестного

Деньги и чеки высылайте на адрес редакции
с обязательной пометкой: Mémoire Tarkovsky.

†
ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА КОРМЕРА

В Москве 23 ноября 1986г., в шесть утра, — от последствий тяжелой операции по удалению раковой опухоли — скончался известный современный писатель Владимир Кормер.



Столь безвременная кончина сорокасемилетнего автора, много работавшего, писавшего и не сумевшего опубликовать в Советском Союзе ни строчки — неизбежно трагична и печальна вдвойне: от нас ушел не только большой и своеобразный писатель, но — целый неповторимый мир, микрокосм: Кормер был яркой и незаменимой фигурой в Москве 70-х—80-х гг., человеком значительных знаний, высокого духа, редкой общительности, сильного интеллекта и тонкого остроумия.

В.Ф. Кормер родился в Сибири (под Красноярском) 29 января 1939г., где на поселении находился в то время его отец, арестованный еще в 1931 году.

Кормер окончил мехмат МИФИ, однако, начиная с 70-х гг., по специальности уже не работал, целиком предавшись писательству и гуманитарной деятельности — в течение ряда лет он вел иностранный отдел журнала "Вопросы философии".

Его первый роман "Хроника случайного семейства" несколько лет пролежал в портфеле "Нового мира", но, несмотря на одобрение референтов, так и не появился в журнале.

В 97-ом номере "Вестника РХД" под псевдонимом Алтаев была напечатана статья Кормера "Двойное сознание и интеллигенция", вызвавшая полемику А.И. Солженицына (в сборнике "Из-под глыб").

В 1979г. парижскую премию Даля получила повесть писателя "Крот истории", сразу же опубликованная в изд. YMCA-PRESS и переведенная на французский и итальянский языки. В этой повести

Кормер поразительным образом предсказал и психологически проанализировал грядущую тогда оккупацию Афганистана, весь внутренний механизм советской экспансии.

... Кормер был вынужден уйти из "Вопросов философии" и вплоть до начала болезни работать подсобником у московских скульпторов.

Однако писатель не оставлял попыток хоть как-то адаптироваться в текущей литературной реальности, полагая, что публиковаться в России и важнее и нужнее — чем за границей.

Весной 1980г. Вл. Кормер вместе с Евг. Поповым, Дм. Приговым, Евг. Харитоновым и др. московскими авторами организует независимое литературное объединение "Клуб Беллетристов". Литераторы разработали даже конкретный устав Клуба: в рамках лояльности они попытались учредить не курируемую Главлитом литературную группу, на шесть лет опередив сегодняшние "новые веяния". Однако брежневские чиновники не хотели, чтобы что-то менялось, скандал с "Метрополем" не послужил уроком бонзам, охранительно дивившим культурную и экономическую стагнацию общества. Инициаторов Клуба подвергли обыскам, одного из них — Евг. Козловского — арестовали.

Столь фатально закончилась еще одна попытка Вл. Кормера существовать в современной России в качестве, данном ему природой, — качестве независимого писателя. Не желая эмигрировать, Кормер и подобные ему писатели и поэты, не продавая совесть, хотели печататься, существовать литературным трудом, система же — не способная и ленившаяся хоть как-то согласиться на живые ростки, — отбрасывала подобные попытки со все большей жесткостью... У Вл. Кормера в начале 80-х провели два многочасовых обыска, его затаскали на Лубянку.

Любопытно, однако, что, выжигая Москву, ГБ стало использовать Ленинград как опытный полигон для первых робких "экспериментов". Выдвинутая именно Кормером и его друзьями идея солидарного литературного содружества — была позднее отчасти реализована по отношению к питерским самиздатовским авторам, которым разрешили объединиться в творческое сообщество "Клуб-81" и даже выпустить официально в 1985г. литературный альманах "Круг".

Владимир Кормер был плодовитым и разносторонним писателем. Помимо вышеупомянутых произведений, нам известна его повесть "Человек плюс машина" — остроумный детектив из быта

провинциального НИИ и пьеса "Лифт" – оригинальная сатира на столичных образованцев.

Магистральным произведением писателя можно, очевидно, считать его многоплановый и полифоничный роман "Наследство", законченный тридцатипятилетним автором еще в 1975 г., тогда же повпавший на Запад, но по разным причинам не нашедший издателя. Одна из них, быть может, та – что шокировала и отпугивала непривычная критика Кормером диссидентства. Между тем писатель в "Наследстве" мастерски вскрыл определенные отрицательные аспекты в правозащитном и духовном движениях, которые привели к "показательным процессам" Якира, Красина, Регельсона, Дудко... Великолепные фрагменты романа теперь напечатаны (Литературное приложение к "Русской Мысли" от 27.12.1985 и "Грани" №141, 143). Будем надеяться, что "Наследство" вскоре выйдет отдельной книгой, для подлинной литературы нет областей запретных...

... В начале 80-х гг. у Вл. Кормера была явная возможность уехать, опасаясь скандала, ГБ, очевидно, не стал бы ему перечить, Кормер сделал выбор – остался.

Он прожил – обычную на поверхности – жизнь московского интеллигента. Но за этой внешнею оболочкой – трагичная глубина. Еще одно творчество загнано покуда в гроб, в стол, в подполье, в трофейную коллекцию московских гебистов.

... Владимир Кормер похоронен на Митинском кладбище в Планерной, что по Ленинградской дороге. Рассказывают, что певчие и священник (это теперь редкость) сопровождали после отпевания гроб до могилы и пели Вечную Память.

Присоединимся и мы к этому восклицанию заупокойной молитвы, выразим соболезнование жене и двум детям покойного, а также уверенность, что его книги увидят свет и не потускнеют во времени.

Ю. Кублановский

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции: Где же социализм? – Н. Струве 3

БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ

Спор о софиологическом богословии – Н. Струве 5

Акафист пречистому Владимирскому образу Божией Матери – NN. (Самиздат) 7

Уста праведника изрекают премудрость (Отклик на статью Н.К.Г. "И еллини премудрости ищут", *Богословские Труды №XXVII*) – А.В. (Самиздат) 12

О тварности – Игумен Геннадий Эйкалович (США) 46

Дело об обвинении о. Сергия Булгакова в ереси – В. Зеньковский 61

■ Памяти протопр. Александра Шмемана

Отец Александр Шмеман – новый апостол Америки, пастырь, человек – Д. Поспеловский (США) 67

Слово об о. Александре – Н. Струве 81

ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

■ К 150-летию смерти А. С. Пушкина

Четыре стихотворения о Пушкине (Жуковский, Бенедиктов, Блок, Ахматова) 87

Юбилей Пушкина: ответы на анкету "Вестника" – Д. Бобышев, Н. Горбаневская, Ю. Кублановский, Л. Лосев, Н. Струве, архиеп. Иоанн (Шаховской), Е. Эткинд . . . 93

Возврат к Пушкину (из статьи) – В.В. Розанов 115

Из высказываний П. Флоренского о Пушкине 116

"Пушкин – это наше всё" – Прот. Александр Шмеман . . . 117

Пушкин и христианство — В. Гиппиус	121
Самостояние человека — Г. Анищенко (Самиздат)	154
Пиковая дама — Д. Дарский (Самиздат)	185
Дом неожиданностей (О поэме А. С. Пушкина "Домик в Коломне") — В. Резников (Самиздат)	207
О "предсмертной фразе" А. Пушкина — В. Миклашевский (США)	217
Русская эмиграция и Пушкин — Н. Струве	232
 СУДЬБЫ РОССИИ	
■ К 1000-летию Крещения Руси	
Грядет день — К. Головин (Самиздат)	237
О русской православной Церкви (Четыре ответа на анкету — Самиздат)	250
 Памяти Андрея Тарковского — Н. С.	286
Памяти Владимира Кормера — Ю. Кублановский	288

SOMMAIRE

<i>A nos lecteurs</i> — Nikita Struve	3
 THEOLOGIE, PHILOSOPHIE	
<i>La sophiologie en discussion</i> — N. Struve	5
<i>Hymne acathiste à l'icône de Notre Dame de Vladimir</i> — (Samizdat)	7
<i>Réponse à l'article de Mgr Antoine de Léningrad, paru dans les «Travaux de théologie»</i> — Samizdat	12
<i>Le créé</i> — P. Guennade Eykalovitch (USA)	46
<i>Le P. Serge Boulgakov en accusation (souvenirs)</i> — Basile Zenkovski	61
 ■ Pour le 3-e anniversaire de la mort du P. Alexandre Schmemmann	
<i>L'homme, le pasteur, le nouvel apôtre des Etats-Unis</i> — D. Pospélovski	67
<i>Un homme de foi</i> — N. Struve	81
 LITTERATURE ET VIE	
■ Pour le 150-e anniversaire de la mort de Pouchkine	
<i>Poésies de Joukovski, Bénédictov, Blok, Akhmatova</i>	87
<i>Réponses à l'enquête du «Messenger»</i> — D. Bobychev, N. Gorbanevskaja, Ju. Koublanovski, L. Lossev, N. Struve, arch. Jean Shakhovskoi, E. Etkind	93
<i>Retour à Pouchkine</i> — B. Rozanov	115
<i>Quelques jugements du P. Florenski sur Pouchkine</i>	116
<i>"Pouchkine est notre tout"</i> — Alexandre Schmemmann	117
<i>Pouchkine et le christianisme</i> — Basile Hippus	121
<i>De la dignité de l'homme</i> — C. Anischenko (URSS)	151
<i>"La Dame de Pique"</i> — D. Darski (URSS)	185
<i>La maison de l'inattendu</i> (Au sujet de la "Maisonnette de Kolomna") — V. Reznikov (URSS)	207

<i>A propos de la dernière parole de Pouchkine sur son lit de mort</i> — V. Miklachevski (USA)	217
<i>L'émigration russe et Pouchkine</i> — N. Struve	232

LES DESTINEES DE LA RUSSIE

■ Pour le millénaire du baptême de la Russie

<i>Le jour vient...</i> — C. Golovine (URSS)	237
<i>Quatre réponses à une enquête sur l'Eglise orthodoxe russe</i> — Samizdat	250
<i>In memoriam André Tarkovski</i> — N. S.	286
<i>In memoriam Vladimir Kormer</i> — Ju. Koublanovski	288

Y M C A - P R E S S

11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève, 75005 Paris.

АЛЕКСАНДР СОЛЖЕНИЦЫН

Вышли в свет первые два тома в мягкой обложке

III узла

Красного Колеса

МАРТ СЕМНАДЦАТОГО

Том 1. 720 стр. Гл. 1-170: 23-27 февраля
Том 2. 760 стр. Гл. 171-353: 28 февраля — 2 марта

Цена отдельного тома — 160 фр.

Цена двух томов — 300 фр.

Направлять заказы в магазин:

LES ÉDITEURS RÉUNIS

11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève, 75005 Paris.

LE MESSENGER ORTHODOXE

Directeur : Nikita STRUVE
 N° 104 ★ 91 rue Olivier de Serres, 75015 Paris, F. ★ 50.- F.
 (Tél. 42.50.53.66)

LE CHANT LITURGIQUE ORTHODOXE

<i>Editorial</i> — Patrick Marçais	1
<i>Le chant sacré, expression de la vie en Christ</i> — Evêque Gabriel de Tchéliabinsk	3
<i>Réflexions sur le chant en commun de tous les fidèles</i> — Archimandrite Chrysostome	5
<i>Les saints canons et le chant liturgique</i> — P. Spyridon Antoniou	9
<i>Quelques citations...</i> — Patrick Marçais	13
*	
<i>Aperçu historique du chant liturgique de l'Eglise Russe</i> — Ivan Drobot	18
<i>Quelques repères bibliographiques</i>	30
<i>Etapas constitutives du répertoire psaltique (traditions grecque, slavobulgare, roumaine et arabe)</i> — Marcel Pirard-Angistinous	32
<i>Bref aperçu sur le chant et la notation liturgiques géorgiens</i> — Gligol Aslanishvili	42
<i>Le chant liturgique en Serbie</i> — Predrag B. Miograg	44
<i>Quelques réflexions à propos de l'élaboration d'un répertoire psaltique en langue française</i> — P. Marçais et M. Pirard	48
<i>Témoignages sur la nature et l'interprétation des notations liturgiques russes et byzantines contemporaines</i> : D. Razumovsky, A. Lvov, I. Gardner, M. Kovalevsky, G. Aphthonidis, Métropolitte Dionysios de Kozani, S. Karas	57
*	
<i>Saint Jean Koukouzelis, moine, chanteur et mélurge</i> — Borislav Gueorgiev	65
<i>Le bienheureux Nectaire, protopsalte du skite roumain du Prodrome</i> — Archim. Ioanichie Balan	69
<i>Un chantre hors du commun</i> : M. Ossorguine — Nicolas Ossorguine	76
<i>"Ainsi chantaient les Anciens". Eléments de l'approche athonite de la tradition psaltique</i> — M. Pirard-Angistinous	83
<i>Disques et cassettes</i>	89

ВЕСТНИК

Издание
 "Русского Студенческого Христианского Движения"

ПРЕДСТАВИТЕЛИ "ВЕСТНИКА"

В Америке — *East* :
 Mrs Elisabeth Dorman, 321 Varick St., Jersey City, N.J. 07302, USA.

— *West* :
 Mrs Olga Hughes-Raevsky, P.O. Box 1207, Berkeley Ca 94701, USA.

В Канаде :
 «Parish News», 1175 A rue de Champlain, Montreal P.Q. H2L 2R7.

В Англии :
 «Aid to the Russian Church» (Miss Ellis), Schoolhouse,
 Heathfield Rd, Keston, Kent.

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 лице России, в напоминании о страданиях русского народа.

