

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ

121

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 121

TRIMESTRIEL

II — 1977

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

Редакционная коллегия:

Франция: В. Аллой (зам. ред.), К. А. Ельчанинов, прот. Алексей Князев,
И. В. Морозов.Америка: Архиеп. Сильвестр, прот. Александр Шмеман, прот. Иоанн
Мейендорф, прот. Кирилл Фотиев, М. Гизетти, О. Раевская.

Ответственный редактор: Н. А. Струве.

ВЕСТНИК Р. Х. Д.Условия подписки на 1977 год
с целью поддержки75 Фр. или 22 долл.
150 Фр. или 40 долл.

цена отдельного номера

30 Фр. или 7 долл.

чеки выписывать на имя : **LE MESSENGER**(почтовый чек : CCP - **LE MESSENGER** 23-601-57 U Paris)**ИЗДАНИЕ****РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ**Адрес редакции: Action Chrétienne des Etudiants Russes,
91, rue Olivier-de-Serres, 75015 Paris. France. Tél. 250-53-66.
почтовый счёт: 23-601-57 U - Paris.

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ

121

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 121

TRIMESTRIEL

II — 1977

© Copyright Le Messenger. Paris 1977.

COMMISSION PARITAIRE
N° d'Inscription 29.425

КАКИМИ СРЕДСТВАМИ БОРОТЬСЯ ЗА ЦЕРКОВЬ?

Споря с «Вестником», безымянный автор из России утверждает, что не следует бороться за Церковь, за ее свободу средствами «мирскими, человеческими, самостными», причём под мирскими средствами он разумеет не насилие, а словесные публичные выступления, вроде письма А. Солженицына патриарху Пимену, и свою точку зрения подкрепляет ссылкой на апостола Павла (см. раздел «Судьбы России».)

Эта точка зрения, как будто довольно широко распространенная в Советской России, нам представляется никак не соответствующей ни букве ни духу учения апостола Павла.

Да и сама постановка вопроса страдает богословской неопределенностью: разве можно отождествлять «мирское», «человеческое» с «самостным»? Самость — это грех самолюбия, себялюбия, отделенности от Бога и от ближнего. Грешит и страдает самостью даже тот, кто почти не соприкасается с миром. Отождествление «человеческого» и «греховного» мы находим в гностических учениях или у крайних сектантов. Работа, творчество, брак, чадорождение, искусство, устройство жизни, а оно начинается с утвари и завершается социально-политической организацией, все это — занятия «мирские», «человеческие», но нисколько не «самостные». А вот страсти безусловно относятся к проявлениям человеческой самости. Горделивый постник или молитвенник, проявляющий малодушие, более самостны, чем смиренный отец семейства или христианин, жертвующий собой для ближнего.

В вопросе государства наш оппонент впадает в не менее разительное противоречие. С одной стороны, он считает, что тягаться с властью относится к недолжной, мирской области, а с другой, вслед за апостолом Павлом, признает, что «всякая власть от Бога», т. е. исполняет функ-

цию, порученную ей Богом. Ясно, что если власть происходит от Бога, то это для чего-то, для определенной цели. И просто фактически неверно, что апостол Павел как бы игнорировал власть, «не питая относительно ее никаких иллюзий» (вероятно, тут наш оппонент переносит на Павла свой собственный пессимизм). Наоборот, Павел неоднократно выступал как гражданин римского государства и требовал от римских властей строгого соблюдения законности и его, апостола Павла, наизаконнейших прав.

Именно у апостола Павла мы находим ясный ответ на вопрос как, какими средствами бороться за Церковь, за предоставление ей свободы. Обратимся к 16 главе «Деяний св. апостолов». Апостол Павел и его спутник Сила, находясь во Филиппах, были по ложному и корыстному доносу арестованы, биты воеводами и в колодках брошены во внутреннюю темницу:

«Около полуночи Павел и Сила, молясь, воспевали Бога... вдруг сделалось великое землетрясение, так что колебались основания темницы...» В ответ на их молитву — не просьбу, а славословие — Павел и Сила получили чудесное освобождение от Бога, но... темницы не покинули.

«Когда же настал день, воеводы послали городских спужителей сказать отпустить тех людей...

«Но Павел сказал к ним: нас, Римских граждан, без суда всенародно били и бросили в темницу, а теперь тайно выпускают? Нет, пусть придут и *сами* выведут нас...

«...воеводы испугались, услышав, что это Римские граждане, и придя, *извинились* перед ними, вывели их, прося удалиться из города» (16,22-3).

Получив от Бога освобождение по благодати, а от властей разрешение на тайный уход из темницы, апостол Павел, без внешней к тому нужды, прибег еще к «мирским» средствам: стал требовать от воевод буквального исполнения закона и вышел из тюрьмы, лишь добившись этого.

Этот случай из жизни апостола Павла имеет нормативную силу для христиан. Да, на первом месте должны быть духовные средства, хотя слово «средство» неподходящее, скажем правильное, жизнь духа: воспевание Бога, бескорыстная молитва, славословие. Это — полуночное делание христиан. Но не менее существенны, хотя и вторичны, днев-

ные действия: требовать от власти, чтобы она исполняла свое Божие назначение, соблюдала законность и осуществляла справедливость. Молитва нисколько не противоречит постоянно за право и закон, в которых весь смысл, всё назначение власти: «начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых» (Рим. 13,3). Но мы знаем, власть далеко не всегда отвечает этому назначению от Бога. Бывают периоды в истории, когда власть становится страшна для добрых дел и благосклонна ко злым. Тогда, согласно «Откровению» она перестает быть «от Бога», превращается в богоборческого «зверя» (13,), притязая завладеть *всем* человеком и *всем* человечеством.

В самые страшные моменты единственным исходом бывает или отречение или мученичество. Но часто смесь закона и беззакония позволяет проявлять по отношению к власти, правда не без риска, некоторую степень активности.

Этой активности, этой ответственности за власть и учит нас словом и делом апостол Павел. Всякий человек пользуется в той или иной мере властью и тем самым является её соучастником. Если гнушаться миром, то нужно быть последовательным до конца, как некоторые сектанты: вообще не соприкасаться с «*внешними*», отказываться от употребления денег и т. д. А пользующийся властью должен себя чувствовать ответственным за нее. Ни к чему не обязывающая отрешенность, слишком уж удобное, комфортабельное гнушение мирскими средствами, не имеют основания в Писании и не соответствуют подлинно христианскому, творческому отношению к миру. Полностью никакая власть не станет христианской. Но содействовать тому, чтобы власть максимально исполняла (а в некоторых случаях хотя бы минимально!) ту функцию, которая ей определена Богом, может и должен всякий.

Н. Струве.

ОТ ЧИТАТЕЛЕЙ

В РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «ВЕСТНИК РХД».

Глубокоуважаемая редакция!

Примите мою глубокую благодарность и признательность за ваш неоценимый подвиг — издание «Вестника». Для многих из нас, живущих в России, Ваш журнал является подлинным голосом русского Православия, обращенного к миру.

Журнал удивительно созвучен настроениям и запросам довольно широкого круга современной русской интеллигенции, как тех, для которых религиозная жизнь стала неотъемлемой частью мироощущения, так и тех, кто относится к религиозным проблемам с интересом и сочувствием. Правда, нередко приходится сталкиваться с недоумениями и даже недовольством в связи с публикацией в «Вестнике» статей политического содержания, иногда довольно острых. Такая реакция возникает не из-за несогласия с позицией журнала, а в основном по двум следующим причинам.

Во-первых, существует точка зрения, согласно которой не следует объединять в одном сборнике проблемы религиозные и проблемы сугубо политические, социальные. Во-вторых, даже если такое объединение само по себе и допустимо, то в наших условиях оно резко усугубляет так сказать нелегальность журнала и одновременно неизбежно снижает его проникаемость к читателям.

В возникающих в связи с этими возражениями дискуссиях автор отстаивает право и обязанность верующего человека, христианина, не отгораживаться от насущных проблем нашего времени, а живо и искренне на них реагировать, по возможности свободно, не приспособляясь ко вкусам господствующей в нашей стране партийной идеологии.

Чрезвычайно удачное сочетание демократизма и широты в подборке публикаций с четкой собственной линией журнала представляется прекрасным образцом для подражания. Такое сочетание, столь редкое, и вместе с тем столь необходимое, возможно станет тем семенем, из которого разовьется будущее русское демократическое сознание.

Особо хочется сказать о дискуссии, происходящей на страницах Вашего журнала между А. И. Солженицыным и о. Александром Шмеманом. Целиком разделяю ту высокую оценку, которую дает о. Александр нашему великому писателю, которого он очень точно назвал экзорцистом русской души. Действительно, служение А. И. Солженицына несомненно пророческое. Его жизнь — редкое чудо. Человек, который столько раз находился на краю гибели, — на фронте, в концлагере, в больнице, от рака, — храним Богом, чтобы стать едва ли не самым известным поповедником правды во второй половине XX века. У нас нередко приходится слышать упреки в адрес Солженицына в том, что он слишком резок, слог его странен и т. п. И это даже со стороны людей, в общем ему сочувствующих. На все это можно с уверенностью ответить лишь одно, — все это не имеет значения в оценке человека, который первый заставил мир услышать правду о Советском Союзе с его тайной полицией, его лагерями, услышать правду о многих миллионах невинно замученных людей, о всей его античеловеческой сущности. «Сила и правда» А. И. Солженицына в его бескомпромиссном стремлении к правде, и его призыв «жить не по лжи», обращенный ко всему человечеству, услышан уже многими и приводит к заметному изменению политического климата.

В то же время, как мы знаем, каждый пророк все-таки всего лишь человек, и, как человек, может, увлекаясь, в чем-то заблуждаться. Эти увлечения есть и у А. И., в том числе и в его «Письме из Америки» («Вестник», № 116). И отрадно видеть, с какой блестящей эрудицией и с каким тактом снимаются эти человеческие увлечения, в данном случае в статье о. Александра «Ответ Солженицыну» («Вестник», № 117). Здесь, как впрочем и в большинстве других статей, мнение о. Александра для многих из нас есть своего рода эталон в оценке тех или иных мнений или явлений. Его разумная, жизненно-церковная позиция на страницах Вашего журнала блестяще дополняет и корректирует страстные призывы А. И.

Еще раз огромное Вам спасибо за журнал. Желаю Вам помощи Божией во всей Вашей деятельности.

А. В.

Москва, март 1977 г.

Богословие

Епископ ИГНАТИЙ Брянчанинов (1807-1867)

ИЗ НЕИЗДАННЫХ ПИСЕМ

1.

К игумену ИЛЛАРИЮ, Настоятелю Николо-Угрешского монастыря.

Письмо Ваше от 2-го октября получил, — и сердечно пожалел я Вас, — тем более, что Вы испиваете ту чашу, которую пришлось мне пить, если бы Промысл Божий не отклонил меня от Угрешской обители. Но, Вы сами знаете, где ни жить на земле, а искушение сносить должно. Повидимому, искушают нас человеки; но они без мановения Промыслителя и коснуться бы нас не могли. Так будем в скорбях наших предавать себя воле Творца нашего и себя почитать достойными скорбей — почнем. Исхождение из искушения не есть перемена мест, но предание себя воле Божией, и самоукорение, и от сих терпение. Когда будем очень унывать от искушений и роптать на оные, то опасность та предстоит, чтоб не сделаться Богоборцами, сказал один Св. Отец, как явно вооружающимися против попущений Промысла Божия, к нашей великой пользе и врачеванию попускающего нам искушаться. Простите, Батюшка! Я Вам, как себе, говорю: ибо я весьма часто скорблю, от своих похотений и страстей влеком и прельщаем, и заченши рождаю грех ропота, и малодушия, и гнева, — и тогда только обретаю покой, когда предам себя всецело воле Божией. Когда же забуду славословить Господа за все благодеяния Его и предавать себя Его всесвятой воле и Промыслу, — тогда паки подымается буря и душа опять находится в опасности потопления в волнах малодушия и боязни. Если Вы скорбите, то недалече стезя Ваша от стези угодников Божиих, кои, шествуя посреди многих скорбей и окровавляя ноги свои, достигли Града Небесного Иерусалима, в коем не слышатся воздыхания скорбящих, но раздается глас непрестанного радования Наследников Царствия Небесного, наследовавших оное скорбями многи-

ми. Отложим, отложим, Батюшка, желание безвременного покоя на земле, дабы получить оный во время, т. е. по смерти. Уготовим сердце воспринять, как от руки Божией, со благодарением и славословием. И еще: потерпите в Вашей Настоятельской должности, доколе будет можно. В совести Вашей Вы чувствуете, что монастырь не вы разорили, а напротив, сколько было сил Ваших и умения, поправили...

...Если вы увидите по самой вещи, что невозможно Вам оставаться Начальником Угрешской обители, то ворота в Сергиеву Пустынь Вам отверсты и о. Петру, — если Господь потерпит грехам моим и буду еще Сергиевским Настоятелем. Но лучше мой совет и еще потерпеть, доколе можно, — и обновлением и устройением монастыря оправдать Ваше избрание. Знаю малым моим опытом, каково разоренные монастыри поправлять...

2.

К игумену ВАРЛААМУ

Честнейший Отец Игумен ВАРЛААМ! Нет! не гнушаюсь я арестантами, как Вы пишете в письме Вашем, зная, что и я во узах греха нахожусь. А таковой арест, т. е. греховный, есть самый поносный, — только о таковом аресте монаху тосковать и заботиться можно и должно, яко срам его и муки его вечны, аще человек покаянием уз греховных не расторгает заблаговременно.

Притом — Вы в Оптиной не под арестом, а в числе братства. Господь, питавший вас на Валааме туне, и здесь питает; а возлюбленный брат о. Иоанникий сообщил мне, что как чаю, так и прочих потребностей Вы не лишены, и о. игумен Моисей по свойственной ему мудрости Вами отнюдь не отягощается. Единое остается Вам — оставя все земные попечения, готовить душу ко исходу от телесных хранины в жилище небесное. Паки изволите писать в письме Вашем: хочется узнать — на время, или навсегда Вы посланы в Оптину пустыню? Отвечаю: в Указе Синодском ничего не сказано о времени. То за достоверно известно, что где ни будем на земле, на Валааме ли, в Оптиной ли, повсюду гости, повсюду странники, повсюду пришельцы, повсюду на время. Иное же в с е г д а ожидает нас в вечности; там всегдашняя радость или всегдашняя мука.

Советующие Вам опытейшие старцы, весьма здраво советуют оставить земные хлопоты и тяжбы судебныя, в кои когда

увидит сатана впадшего монаха, то вельми о нем радуется, яко о презрителе Заповеди Христа Спасителя, который чрез Апостола Своего вопиет: «уже отнюдь вам срам есть, яко тяжбы имать между собою, почто не паче обидимех есте, почто не паче лишени бываете» (I Кор.).

И тот совет самый мудрый, что Вы против воли в Оптину высшим начальством посланы, а потому благо и полезно Вам волю свою преломить и, воле Божией отдавшись, с благодарением переносить малое искушение Ваше, если только оно искушения имя заслуживает. Неужели Вы думаете, что рука человеческая, как-либо утаившись от Промысла Божия, могла что-либо с Вами сделать? Сохрани Боже от такой хульной и нечестивой мысли! Сего ради св. Петр Дамаскин противящихся находящим против воли искушениям называет Богоборцами, от чего да сохранит нас Господь. Если спросит кто от здравомыслящих, от кого пришла начальству мысль переместить Вас в Оптину? Ответствуйте: от Бога. Самые в России опытейшие старцы вам теперь сожителствуют и могут Вам подать назидательный совет и обильное утешение. Следовательно, кто как не сам Господь, мог Вас поместить к источнику спасения? Но увы! Велика слепота наша! Промысла Божия не усматриваем, и с человеками препираемся, и время драгоценное, на покаяние нам данное, все изнуряем; сего ради мир и от него прозябающие духовные дарования удаляются от сердца нашего. А смертный час вблизи от нас! — ожидает нас нелцеприятный суд, на коем правды наши — судимы будут. Святые присно зрят делание свое недостаточным, и, как некто из них сказал, вменяют себя не исполнителями, а сквернителями святейших заповедей Господних; сего ради, егда искушение придет, радуются, яко скорбию невольно пополняется недостаточество их деяния и убеляются их ризы для непостыдного вшествия на брак духовный дверию смерти. Довольно, довольно о земном попеклись, довольно времени утратили, — нынешний день едионадесятый час для приготовления к вечности употребим; ропотливые и хлопотливые гласы наши изменим, в гласы благодарения и хваления, яко неведомыми судьбами Господь спасение наше содевает, и малыми скорбями, ниже имя скорби заслуживающими, смиряет нашу выю, и за единое преломление слепотствующей воли нашей и покорность Его всепремудрому Промыслу венчать нас хочет. Помня, возлюбленный о Господе отец Варлаам, любовь Вашу и простоту, как Вы у нас пребывали в Сергиевой пустыни, сии скудные строки Вам написал в утешение, а себе в

обличение; глаголю бо и не творю. Примите от меня небольшой подарок на память, который пересылаю Вам чрез о. Иоанникия.

Прошу Ваших святых молитв и остаюсь навсегда с любовью преданный многогрешный Архимандрит Игнатий.

3.

К о. МАКАРИЮ Оптинскому.

...все письма Ваши для меня драгоценны, и при одном зрении почерка Вашего прежде чтения самого письма уже чувствую в грешной душе моей утешение. Желая, чтобы мысленное серебро — библиотека св. Отцов, собранная Голландом, — не лежала под спудом, но давала лихву богоприятную, обращаясь между людьми способными заниматься ею, я рассудил лучше отдать это серебро на руки человеку, нежели приковать его к какому-либо месту, в коем оно очень легко может попасть под спуд — в шкаф, и сделаться там пищею моли, мышей, без всякой пользы для людей. Было время, когда Белые берега обиловали благонамеренными иноками, были времена, когда обиловала Пестуша, обиловала ими в свое время Площанская Пустынь; теперь наступило время цвета для Оптиной; время цвета пройдет своей чередой, — процветут другие места также на свое время; посему приковать книгу к месту я счел менее надежным, нежели поручить ее человеку. Надеюсь, что о. Ювеналий, попользовавшись ею и попользуя ею Христианство, когда достигнет седин и изнеможения, то поручит ее благонадежному иноку, который опять будет держать в обороте мысленном серебро...

4.

К Афонскому монаху СЕРАФИМУ.

Сердечно благодарю Вас, что Вы на святой горе Афонской вспомнили о иноках, живущих близ шумной столицы, в монастыре, который тщетно называется Пустынею. О постигших Вас скорбях я слышал отчасти от Отца Архимандрита Иоанна, Инспектора здешней духовной Академии. И кто из преплывающих житейское море не бывает орошен волнами его? Особенно если пловец — безответный инок. Когда Вы были в Санкт-Петербурге, я сердечно желал видеть Вас наедине; потому что наедине надеялся побеседовать с Вами о глубинах монашеского жительства, ве-

роятно, имеющего еще достойных делателей на горе Афонской, несмотря на общее ослабление, которому подверглось монашество все и повсюду. Но я не сподобился сего: Вас сопровождало общество такого настроения, при котором должно, по наставлению некоторого великого Отца, скрывать таинственное монашеское сокровище. Вы молчали, потупя взор, как Израильтянин на реках Вавилонских, а тот, кто сказал, хотя и сказал немного, увидел впоследствии, что сказал излишнее и неуместное. По сей причине, хотя я и имел счастье видеть Вас лицом к лицу, но знаю Вас единственно по прекрасной книге Вашей и столько, сколько Вы захотели показать себя всей вообще читающей публике. Такое неудовлетворительное сближение с Вами меня огорчило; но я утешил себя мыслию, что Божий Промысел часто не допускает исполняться и таким желаниям нашим, которые по наружности кажутся благими. В заключение этого длинного предисловия, должен я сказать само собою вытекающую истину, известную всем, сколько-нибудь внимательным инокам: причина откровенности о предметах духовных — доверенность к наставляющему лицу, а доверенность к лицу внушается точным познанием лица. «Господи! к кому идем, — говорит Святой Петр Спасителю, — глаголы живота вечного имаши, и мы веровахом и познахом, яко ты еси Христос, Сын Бога живаго» (Ио. 6,68,69). Напротив того: «Кому не издается сердце, тому не открывай его», говорит великий наставник иноков Преподобный Пимен, Египетский Пустынный. Судите ж сами: зная Вас так мало, какую могу я иметь степень доверенности к Вам? Итак, первый мой недуг, который я должен обнажить перед Вами, есть мое маловерие — маловерие не к самой умной молитве, нет! Это таинственное небо, на которое выходят одни чистые сердцем для Богозрения, видится очами ума моего, хотя и пребывает для них невидимым: оно скрывается от них чудною, прозрачною, непостижимою синевою своею, в которой они мнят видеть его. Я страдаю маловерием к Вам. Исцелите меня от этого недуга. Такое исцеление дело возможное. Многие маловерные обратились в ревностно верующих: всемогущая истина совершила их обращение. И не обидьтесь моим признанием в маловерии к Вам! Лествичник говорит в 4-й степени: «Ищуще о Господе выю свою подклонити разумом, убо и словом смиренномудрия, и известне спасение наше, иному о Господе верить, прежде всхода убо, аще кое лукавство и разум у нас есть, кормчаго онаго истязуем и испытываем, и, за тако реку, искусим: да не на корабленника яко на кормчия, и на недугующаго яко на врача,

и на вострастеннаго яко на безстрастна, и на пучину яко на пристанище нападше, готово обещае себе истопление». Если это дозволяется и советуется Святыми Отцами вновь вступающему в монастырь, то тем более оно позволительно и даже необходимо для укосневшаго значительное время в монашестве... Опасен недостаточный наставник при обучении новоначального благим нравам и первым правилам монашеского жительства: тем опаснее он для дерзающего слышать учение о великом таинстве умной молитвы, ведущей Христианина к сокровенному, вместе существенному и вполне ощутимому соединению с Богом. Имеете ли Вы, возлюбленный Отец, в виду опытного Старца в обителях Святой горы, на духовный разум которого Вы могли-бы положиться? Слово духовный употреблено мною здесь не слегка, как оно употребляется в новейших писаниях, но в том смысле, как оно употреблялось Святым Апостолом Павлом, а за ним и всеми аскетическими писателями нашей Церкви, из которых Преподобный Григорий Синаит говорит: «Не всех бо есть наставить и имах, но им же дадеся Божественное разсуждение, по Апостолу, разсуждение духов, отлучающее горшее от лучшего мечем слова. Кийждо бо свой разум и разсуждение естественно, или деятельно, или художественно имать, а не все духовное». (Смотри статьи о прелести, идеже и о иных многих предметах). Хотя мы и крайне омрачены по причине нашего слабого жительства, но признаем и исповедуем, что ни естественное, ни деятельное, ни художественное рассуждение не могут поднять выше чина душевного разума, как бы они ни были сильны и блестящи, даже благонамеренны и благочестивы (смотри св. Исаака Сирскаго слова 26,27,28-е). Итак имеете ли в виду духовного Старца? вот тот вопрос, который, по милостивому дозволению Вашему представлять Вам мои вопросы, считаю начальным и первым из всех вопросов. И святые Отцы признают таковыми этот вопрос. «Прежде всех, говорят они, — избери себя с совершенным, по священному тайноучению, отречением и повиновением непритворным и совершенным, сиречь потщися обрести наставника и учителя непрелестна. (Калист и Игнатий гл. 14). Тоже говорят почти все аскетические православные наставники; но большая часть из них жалуется на скудность истинных наставников. В 15-м веке, когда жил наш Преподобный Нил Сорский, посетивший Афонскую гору и заставший там расадник умных деятелей, насажденный Преподобным Григорием Сианитом, тогда уже истинный наставник умной молитвы признавался важною редкостью, что ж сказать о нашем времени? Серд-

ца всех привлечены, как и Вы находите, и чему пример Вы видели в нашей пустыни, к внешней красоте; внутренняя духовная красота, а потому филокалия, содержащая учение о приобретении сей красоты, остаются в стороне. Впрочем, некоторые монашеские у нас в России занимаются умною молитвою, и не без успеха. Таковых случалось мне видеть и беседовать с ними. Случалось видеть — увы! — прельщающихся и прельщенных, совлекаемых с прямого и истинного пути страстями душевными и телесными. Хотя я и должен сознать себя прельщенным, убеждаясь в таковом бедственном состоянии, многими во мне действующими страстями, которым очевидно для совести моей, работаю явно делами и словами, неявно помышлениями и чувствами; однако признаю справедливым опасение впасть, а что еще хуже, самопроизвольно вдаваться в большую прелесть. Свойственно тому, кто поражен многими болезнями, опасаться впадения в тягчайший недуг! свойственно тому, кто по шею погряз в болоте, стремиться, чтоб не уйти в него и с головою! Затем — предложив Вам первый мой вопрос и понуждаемый самым окончанием листа к окончанию письма, прошу Ваших святых молитв на подкрепление многочисленных немощей моих, — буду ожидать Ваших назидательных строк, которых не лишите Вашего покорнейшего послушника.

5.

К БРАТУ, занимающемуся умной молитвой.

Призываю на тебя и на начинания твои благословение Божие! Да содействует тебе милость и помощь Божия! Удивляюсь простоте твоего сердца и утешаюсь ею! Повторяю сказанное в 4-м письме моем: «Ничем наружным не связываю тебя. Делай, что признаешь за лучшее для своих обстоятельств: на всем, что ни предпринимаешь с благою целью, — буди благословение Божие». Разумеется: сюда принадлежат отношения твои к ближним, а в числе их и к отцу Н. Дело, принадлежащее собственно мне с тобой — наблюдать, чтоб шествие твоего ума и сердца было по пути святых Евангельских заповедей, чтоб по этому пути ты возшел в разум Истины, в видение духовное. В стране видения — неизреченная, чудная простота заставлена, заслонена миродержателями от человека, подчинившегося им грехопадением — бесчисленными обольстительными лжеобразами Истины. И здесь-то я особенно нужен к услужению тебе по милости и избранию

Божью, предопределившим тебе опытное познание этих предметов во славу Бога, для пользы многих человеков. Если бы не было этого предопределения, я был бы тебе нужен и полезен несравненно меньше, ты удовлетворялся бы очень немногим, к убогому слову моему не имел бы ты такого извещения, от всяя души, этой несытой жажды. Попущено встать против тебя таким иноплеменикам, которые иначе не могут быть низложены, как видением. К этому же видению направлены все твои естественные свойства. Бог даст: все это узнаешь и ясно увидишь. Человечик! твое назначение — не себе принадлежать, а ближним! Потрудишься доставить им стяжание чистое, святое! — Получив твое письмо от 25-29 ноября, я не поторопился отвечать на него: ответ на вопрос, всего более тебя занимающий, мною уже дан в посланном к тебе последнем письме. А я в то время лежал: лекарство целит меня, но по временам крутит, лишая сил и способностей ко всякому занятию. Ты желаешь иметь от меня подробнейший, точнейший отзыв об отношениях твоих к старцу Н.? Вот он — не следствие слов твоих, но, как подобает, извещение недостойного сердца моего, извещающего и просвещающегося святым миром. Избрание твое вполне одобряю. Оно — избрание не ветренное, избрание не сверстника юного, а человека уже в некоторых летах, имеющего в глубине своего сердца чувство «хранить тебя» Этот человек так устроен и по природному своему праву, что может служить для тебя, по природе пылкого, преполезным ограничением в твоём наружном поведении.

Желаешь, чтоб я утвердил ваше расположение о Господе моим убогим благословением? И призываю на вас благословение Божие, призываю благодать Божию, немощное врачующую, недостаточное восполняющую, споспешествующую всем святым начинаниям, без которой никакое истинное доброе дело совершаться не может. Да творит Господь над вами святую волю Свою, да изливает на вас святую благодать Свою! — Во всем этом обстоятельстве нехорошо только то, что ты в порыве горячности давал слово пред Крестом. От чего бы не дать этого слова со страхом Божиим и смирением, как велит в таких случаях поступать Святой Апостол Иаков; он завещает говорить так: «аще Господь восхошет и живи будем, и сотворим сие и «оно» (Иак. 4,15). Не думаешь ли, что обещание от клятвы и порыва получается твердость? Нет! — от них-то оно и делается хилым. Давал Святой Апостол Петр на Тайной вечери клятвенное обещание умереть со Христом, и какое же было последствие этой клятвы?...

Господь встретив клятвенные обещания, сказал, что «они от неприязни». Точно, «они от неприязни»! В них — самонадеянность, устранение Бога, оживление самости, плотское мудрование! в них, как замечает Св. Апостол Иаков, гордыня, хвала, т. е. самохвальство! — Да стяжут слова наши твердость от крепкого Господа! да будут они тверды, как основанные на камени заповедей Евангельских. Вот как я хочу, чтобы ты вел себя в таких случаях, а прошедшее да простит тебе Бог! Вникни: ничего нет чудного, необыкновенного, что мы впадаем в погрешности, что в нас действует грех! Этому удивляются, этим смущаются одни неопытные. Мы все — в падении; начинаемся уже в беззаконии, уже родимся в грехах. Должно с терпением и долготерпением носить «ярем Навуходоносоров», т. е. действие в себе греха, — и с милостию к себе очищать себя покаянием, повергая немощь свою пред Богом, непрестанно показуя Ему ее. Всякое нарушение закона очищается покаянием, дело неправильное получает правильность, когда его выправят по Евангельским заповедям. Так очищаются и поправляются обещания клятвенные, данные в явное противоречие закону Божию. Опять превосходным примером нам может служить Св. Ап. Петр. Нарушив клятвенное обещание свое, от порыва нрава, обещание умереть за Христа, он оплакал свои клятвы плачем горьким; впоследствии, уже водимый Духом и разумом Истины, вкусил смерть за Христа — и с каким смирением! — вкусил ее не как приносящий дар Богу, но как приемлющий дар от руки Божией, как вполне недостойный такого дара. Желая, чтоб ты усовершился в любви к ближнему, очистив себя от двух крайностей, от двух друг другу противоположных недугов, которыми заразило падение любовь человеческую: от вражды и от пристрастий. Этого достигнет сердце, когда почует в Боге. — Христос с тобою! Он да причтет тебя к людям «Своим», да дарует тебе ту крепость, которую приемлют от Него люди — точно Ему «Свои».

Дек. 14.1847.

П.С. Со вниманием прочитывай мои недостойные письма, не спеша. Моли Бога, чтоб даровал мне слово истинное, духовное, а тебе разумение этого слова. Слово духовное, точно невещественное, неудобоемлемо, ускользает от ума ветхого. От того и случается, что перечитывающий его встречает в нем много нового, ускользающего при первом чтении и чтениях. Ты — хотя и человечик — но ум у тебя, как обращавшийся лишь в вещественном, еще ка-

кой-то толстый, духовное переделывает на вещественное. И является у него забота, как у Никодима: «како человек может родится стар сый? Егда может второе внити во утробу матери своя, и «родиться?» (Иоанн 3,4). Мне тебя — мученичка — жаль, у тебя столько разнородных страданий! Не мучься заботами Никодима! — Душа моя! Мне бы хотелось — только утешать тебя! Что же мне делать, когда чаша обильного утешения, подаемая из страны духовной в страну вещественности, для самого вкушения ее требует распятия. Привыкший к вину ветхому, не «абие хочет нового», сказал Спаситель.

6.

К БРАТУ, занимающемуся умною молитвою.

Мир тебе! Благодать Божия да сопутствует тебе, да хранит тебя, да устраивает твое внешнее положение. Будь спокоен: все совершающееся с тобою совершается как бы с рабом Христовым, которому должно «многими скорбями внити в Царство Божие», которому должно «пройти сквозь огонь и воду и ведену бысть в покой», которого сердцу предназначено «возвеселиться утешениями Божиими по множеству болезней его». При утешениях — за верное, за непрелестное, за Божие принимай одно вполне невещественное духовное действие, являющееся в мире сердца, необыкновенной тишины его, в какой-то холодной и вместе пламенной любви к ближнему и всем созданиям, любви, чуждой разгорячения и порывов, любви в Боге и Богом. Этот духовный пламенный холод, этот всегда однообразный тончайший пламень — постоянный характер Спасителя, постоянно и одинаково сияющий из всех действий Спасителя, из всех слов Спасителя, сохраненных и передаваемых нам Евангелием. В этот характер облакает Дух Святой, при производимых Им утешениях, служителя Христова, снимая с души его одежду Ветхого Адама, облакая душу в одежду Нового Адама и доставляя, таким образом, существенное познание, вполне таинственное и вполне явственное. От всего вещественного отвращайся — явится ли оно очам телесным, или воображению. Оживить чувства, кровь и воображение старались западные; в этом успевали скоро, скоро достигали состояния прелести и исступления, которое ими названо святостью. В этой стране все их видения. Читающий их непременно заражается духом прелести, любодействует в отношении к Святой Истине — Христу, подвергает сам себя роковому определению Божествен-

ного Писания; оно говорит: «Удаляющие себе от Тебе погибнут: потребил еси всякого любодеещаго от Тебе» (Пс. 72).

Восточные и все чада Вселенской Церкви идут к святине и чистоте путем совершенно противоположным вышеприведенному: умерщвлением чувств, крови, воображения и даже «своих мнений». Между умом и чистотою — странною Духа — стоят сперва «образы», т. е. впечатления видимого мира, а потом мнения, т. е. впечатления отвлеченные. Это двойная стена между умом человеческим и Богом. Из жизни образов в уме составляется плотской, а из мнений душевный разум, неприемлющие веры, неспособные к живой вере, являемой делами, вообще всем поведением, и рождающей духовный разум, или разум Истины. Поэтому нужно умерщвление и воображения и мнений. Понимаешь ли, что мнение — прелесть. Эту прелесть Писание называет «лжеименным разумом» (Тим. 6,20), т. е. произвольным ложным умствованием, присвоившим себе имя разума. Точное и правильное понятие о Истине есть «знание», знание от видения, видение — действие Св. Духа. Когда нет знания истинного в уме, оно заменяется знанием сочиненным. Люди часто сознаются в этом невольно, не понимая сами, какое глубокое значение имеет их сознание; они говорят: «мы приняли так понимать», т. е. составили, за неимением знания точного, мнение, чуждое всякой точности. Итак мнение — прелесть! Избавляемся от прелести заповеданным в Евангелии самоотвержением, погублением души своей. Погублением души названо отречение от своих мнений, от своей воли, от нестяжательности, от кровавых движений, от чувств — словом сказать, от всей вместе взятой прелести, обнявшей всего человека, все части его, все существо его. Прелесть так усвоилась нам, что сделалась как бы жизнью, как бы душой нашей, совершенно заглушила естество наше, как заглушают плевелы хлеб на поле, чрезмерно удобренном. Устранение у себя прелести названо Богомудрым Писанием с необычайною правильностью: самоотвержением, ненавидением, погублением души своей и проч. Выслушай и следующее: человеческое повреждение состоит в смешении добра со злом; исцеление состоит в постепенном удалении зла, когда начинает в нас действовать более добро. Современное отделение добра от зла, чистое действие одного добра бывает в одних совершенных, и то на время и по временам. Место, где действует одно чистое добро — небо; на земле — смешение. При наших духовных утешениях продолжает действовать это смешение, только количеством добра превозмощается количество зла,

— оттого и утешение. Следовательно, при утешении надо наблюдать крайнюю осторожность, зная, что грех, падение, прелесть близ нас. «Работайте Господеви, — завещает Пророк, — со страхом и радуйтесь Ему со трепетом». Отвергай с тихостию, как бы отказываясь, как недостойный, всякое изображение, являющееся уму или телесным очам, света ли или какого Святого и Ангела, самого Христа и Божией Матери, всего, всего. Старайся иметь ум твой единственно внимающим словам молитвы, безвинным незапечатленным никаким образом (как бы этот образ тонок ни был), незанятым никаким мнением, в полном самоотвержении. Мы пали отвержением Божиего, оживлением своего; а свое у нас ничтожество, небытие; ведь все, что имели мы до бытия, начиная с которого, включая которое, все получили мы от Бога. Устранив из себя Божие, оживив в себе свое, мы родили «смерть». Провести себя в небытие мы не в силах; но исказить свое бытие, сделать его худшим небытия; родить смерть — мы могли (разумеется, смерть душевную! телесная пред душевной малозначительна, результат ее, и была бы еще отрадою, если бы не давала большего развития вечно-существующей смерти душевной). — Чтоб умертвить смерть, надо устранить из себя все свое, приведшее и хранящее смерть; в самоумерщвленного проникает Дух, и, как Создатель дарует ему «пакибытие». — Когда действия чисто духовные умножатся в душе твоей, тогда всякое чувственное явление потеряет цену на весах твоего ума и сердца. — Хорошо делаешь, что приходящих к дверям твоей душевной клетки просишь подождать до свидания с твоим привратником. С этой же целью храню твои письма; большую часть писем, получаемых мною, истребляю по прочтении и отвечаю. — Несколько раз ты слышал от меня слово «определительность», и не совсем ясно для тебя, что я хочу высказать этим словом. Определительность от «знания», — неопределительность — непременно чадо «мнения». Определительность есть выражение знания в себе мыслями, для других словами. Ей свидетельствует сердце чувством мира. Мир — свидетель истины, плод ее. — Мне очень не нравятся сочинения: «Ода Бог», преложения Псалмов, все, начиная с преложений Симеона Полоцкого, преложения из Иова Ломоносова, все, все поэтические сочинения, заимствованные из Священного Писания и Религии, написанные писателями светскими. Под именем светского разумею не того, кто одет во фрак, но кто водится мудрованием и духом мира. Все эти сочинения написаны из мнения, оживлены «кровяным движением». А о духовных пред-

метах надо писать из «знания», содействуемого «духовным действием», т. е. действием Духа. Вот! этого-то хочется мне дожидаться от тебя! «Оду Бог» слышал я, с восторгом читывал один дюжий барин после обеда, за которым он отлично накушивался и напивался. Бывало, читает и слюна брызжет изобильно на всех и все, как картечь из крупнокалиберного единорога... Приличное чтение после сытого обеда! Верен, превелик восторг, производимый обилием ростбифа и шампанского, поместившихся во чреве! Ода написана от движения крови, — и мертвые занимаются украшением мертвецов своих! Не терпит душа моя смрада этих сочинений! По мне уже лучше прочесть, с целью литературною, «Вадима», «Кавказского пленника», «Переход через Рейн». Там светские поэты говорят о своем, — и в своем роде прекрасно, удовлетворительно. Благовестие же Бога да оставят эти мертвецы! Оно не их дело! Не знают они — какое преступление преоблачать духовное, исказить его, давая ему смысл вещественный! Послушались бы они веления Божия «не воспевать песни Господней на реках Вавилонских». Кто на реках Вавилонских, и не отступник от Бога Живаго, на них тот будет плакать. Не унывай! Будь мирен, и со спокойствием, с душевною беспопечительностью предайся водительству веры. Обстоятельства сами покажут, что должно делать. Трудности да научат тебя вере, которую да подаст тебе Податель всех благ видимых и невидимых — Христос!

ЧТО ТАКОЕ ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР ? *)

Второй Ватиканский Собор вызвал в западном христианстве большое оживление экклезиологической мысли. Бесчисленные работы, и научные и популярные, о соборном институте, его происхождении, истории и современном значении, были изданы во многих странах. Но с тех пор интерес к экклезиологии, и особенно к теме соборности, уже успел утихнуть на Западе. На смену ему пришло направление, отбрасывающее все формы «институционализма»; экклезиология перестала быть популярной. «Секулярные» интерпретации христианства и, в более недавнее время, разнообразные формы харизматизма сделали экклезиологию, как таковую, по-видимому, ненужной. Церковь стала рассматриваться почти как идол и, во всяком случае, как помеха и для признания за человеком его призвания в истории, и для непосредственного восприятия им духовных даров.

Между тем, в Православной Церкви идут приготовления к «Великому Собору», так что тема соборности вполне остается на богословской повестке дня. Мне кажется, что мы, православные, — да и многие из западных христиан тоже — сейчас накануне возвращения к традиционной теме Церкви как Тайны и храма Св. Духа. Ибо, если недостаточность секулярного христианства осознается довольно широко (особенно той частью молодого поколения, которая ищет опытной веры), недостатки и опасности внецерковного харизматизма постепенно становятся столь же очевидными.

«Церковь есть место действия Духа, а Дух есть в ней принцип жизни и делания»¹ — этот пневматологический подход к Церкви, недавно выраженный православным богословом, слишком часто забывался или слишком узко ограничивался понятиями **власти** или институционного **авторитета**. Он должен вновь обрести свою полную значимость. Только здоровая церковность может примирить в себе опыт и ответственность, преемствен-

* Доклад, прочитанный на Stiftunsfonds Pro Oriente, Вена, Австрия, 5 мая 1972 г. Заключение доклада составлено заново.

¹ Прот. Н. Афанасьев. *Церковь Духа Святого*, Париж, 1971, стр. 283.

ность и перемены, авторитет и свободу. И примирение это — постоянный процесс, осуществляемый Св. Духом.

Целью этой статьи является попытка определения экклезиологических идей, стоявших за соборным институтом прошлого, с тем чтобы и настоящее и, можно надеяться, будущее могли рассматриваться в свете «того же Духа» (ср. 1 Кор. 12:11). Ибо собор — это прежде всего **церковное событие**, и лишь как таковое он может получить историческую значимость. Функция и миссия соборов становятся понятными только в рамках экклезиологии.

I. Основания соборности.

Первые церковные соборы не были «организованы» или «подготовлены». Никакой библейский или церковный авторитет их никогда не «учреждал» и не давал указаний о порядке их проведения. Ранние соборы выросли из самой **природы** христианской веры, как она понималась ранними христианами. Следствием служения Христа и свидетельства апостолов об этом служении было основание мессианской **общины**, которая приняла Св. Духа в Пятидесятницу, поняла и возвестила значение дела Христова в мире. В общине и для общины создавались новозаветные писания. Эта же община, после серии доктринальных кризисов и дебатов, сохранила то, что Тертуллиан назвал «правилom веры».

В жизни церковной общины был изначальный этап, описанный в первых двенадцати главах книги «Деяний»: община была соразмерна Иерусалимской церкви и руководили ею «Двенадцать», возглавляемые Петром. Это была эсхатологическая община, свидетельствовавшая об исполнении в **Сионе** мессианских пророчеств. Соборность, объединявшая «множество учеников» (Деян. 6:2), созываемых «двенадцатую», уже была практикуема во всех случаях, когда надо было принять важное решение, такое, например, как избрание «семи». Этот образец корпоративных решений в **каждой** поместной церкви, был формой соборности, остававшейся неизменной в раннем христианстве. Она позднее найдет выражение в избрании епископов «всем народом» (Ипполит, Апост. пред. 1, 2) и в Киприановом принципе: *episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo* («Епископ в церкви и церковь в епископе»).

Тот момент, когда этот образец соборности, существовавший в Иерусалимской матери-Церкви, приняли и христианские общины **вне** Иерусалима, был очень важным переходным пунктом в истории раннего христианства. Когда Евангелие, благодаря служению Павла, начало распространяться среди язычников, по всему римскому миру были основаны новые общины. **Каждая** из этих общин должна была стать **тою же самой** Церковью. В каждой из них совершалась та же самая евхаристическая трапеза, преображая общину в Тело Христово. В писаниях апостольских отцов, особенно св. Игнатия Антиохийского, каждая из этих поместных церквей рассматривалась как **кафолическая церковь**, т. е. всякий раз, когда «двое или трое собраны» во имя Христа, Он пребывает с ними вполне, «собрание» — это не «часть» Тела, но Самое Тело, *caput et corpus*.

Переход от первоначального положения дел, когда «Церковь» была церковью только в Иерусалиме, к новой ситуации, когда Церкви суждено было стать **тою же самой** и в Антиохии, и в Коринфе, и в Риме, описывается в повествовании об «апостольском соборе» в Иерусалиме (Деян. 15). Это собрание не только приняло важнейшее решение, провозвестив вселенский характер христианского Евангелия, но и молчаливо признало радикальное изменение в структуре — а следовательно, и в значении — самой Иерусалимской церкви. С тех пор, как Петр «пошел в другое место» (Деян. 12:17), руководство матерью-Церковью перестало быть исключительно руководством первоначальных «свидетелей». Воскресение Христа фактически уже и на этом собрании «двенадцати» больше не упоминается и руководство принадлежит «апостолам и пресвитерам» (Деян. 15:6), — позднее оно определено еще более точно как руководство «Якова и пресвитеров» (Деян. 21:18).²

Эти детали важны для нашей цели, так как они хорошо иллюстрируют две различные экклезиологические ситуации. Первоначально собрание, или собор «двенадцати» в Иерусалиме

² Важность Деян. 12:17 для понимания служения Петра хорошо показана в книге: Oscar Cullmann, *Peter, Disciple, Apostle, Martyr*, Philadelphia, 1962; о значении Деяний для понимания раннехристианской экклезиологии см. мою книгу: *Orthodoxy and Catholicity*, New York, Sheed and Ward, 1966, стр. 8-10; ср. также: J. Zizioulas, «The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council», *Councils and the Ecumenical Movement*, World Council of Churches Studies, 5, Geneva, 1968, стр. 36-37.

был высшим и верховным свидетельством истины Воскресения Христова: совместным возвещением Евангелия самими очевидцами. Позднее, однако, когда очевидцы рассеиваются, «апостольская» вера, или возвещенная, должна была сохраняться церквами. Поэтому возникла нужда поддерживать консенсус, единство, тесную связь между поместными церквами. Эта задача и будет осуществляться соборами.

Господствующей экклезиологией послеапостольской церкви, как это обнаруживается из писаний свв. Игнатия и Иринея, была евхаристическая экклезиология. Где бы церковь ни находилась, — в Иерусалиме или в любом другом уголке мира, — она была поистине Церковью Божией, потому что каждое воскресение свидетельствовала о присутствии Христа в таинстве Общей Трапезы. Только такая экклезиология и позволила св. Игнатию сказать: «Где Иисус Христос, там и католическая Церковь». (**Посл. к смирнянам**, 8:2, р. пер. Преображенский, «Писания мужей апостольских», Спб, 1895, стр. 305). Эта, и только эта, экклезиология может объяснить тот факт, что так называемый «монархический» епископат — один епископ в каждой евхаристической общине или церкви — стал общепринятым без каких-либо значительных споров. Была бы полная возможность для коллективного или коллегиального руководства в каждой церкви (и, действительно, пресвитерство приняло на себя эту руководящую роль во всех областях церковной жизни, **кроме** сакраментальной), если бы не существовало внутренней необходимости кому-либо, а именно — епископу «председательствовать на место Бога», а пресвитерам «занимать место собора апостолов» (св. Игнатий Антиох. **Посл. к магнезийцам** 6:1; ср. **Посл. к траллийцам**, 2, 3:1-2. Р. пер. П. Преображенский, «Писания мужей апостольских», СПб, 1895, стр. 281, 186).

Совершение Евхаристии предполагало, что во главе Соборания находился «предстоятель». Из книги «Деяний» (гл. 1-10) легко можно заключить, что Петр исполнял эту роль в начальной общине Иерусалима, где позднее его преемником стал Яков. Во всех других церквах, однако, епископы избирались на месте и затем облакались апостольской функцией сохранения изначальной веры. Евхаристия **повсюду** была той же самой, потому что был один Христос, одна Церковь, одна «апостольская» вера и один, тот же самый, Св. Дух, ведущий Церковь в полноту Истины.

Апостол Петр получил от самого Господа торжественное обетование: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (**Матф.** 16:18). Эти слова Христа были сохранены для нас в Евангелии Иерусалимской церкви, где Петр предстоятельствствовал евхаристии и был поэтому голосом Церкви, которую «врата ада не одолеют». Но Церковь, та же самая Церковь, позднее была основана и в других местах, и другие тоже должны были наследовать обетование, данное Петру.

Уже у св. Игнатия Антиохийского образ епископата ассоциируется с образом камня (**Посл. к Поликарпу** 1:1). А у Киприана Карфагенского идея, что каждый епископ, как глава и пастырь своей поместной церкви, является преемником Петра и «камнем» веры, выражена вполне ясно. Для Киприана — согласно большинству ученых — преемственность Петра вовсе не ограничивается Римом: каждая поместная церковь — есть Церковь и, как таковая, наследует обетование, данное Петру: «Бог один, — пишет он, — и один Христос, одна Церковь Его и вера одна и один народ совокупленный в единство Тела союзом согласия» («О единстве кафолической Церкви», 4; р. пер. часть II, Киев, 1891, стр. 197). Это понимание неизбежно следует из «евхаристической» концепции Церкви; если каждая поместная церковь — это Церковь **в ее полноте**, «кафолическая Церковь», она должна быть тождественна этой Церкви, упоминаемой Самим Иисусом (**Матф.** 16:18), Церкви, основанной на Петре.

Тщательное прочтение святоотеческого предания, и греческого, и латинского, убеждает в том, что такое понимание вовсе не было присуще только Киприану, но вообще господствовало в ранней Церкви. Однако эта идея не получила формальной разработки, так как экклезиология никогда не трактовалась систематически. Так, св. Григорий Нисский говорит о «власти ключей», переданной Петром епископам (*De castigatione*, P G 46:312 C), и даже псевдо-Дионисий видит в Петре прообраз «первосвященника» (**Церк. иерарх.** 7:7). В более поздний период, особенно после 1204 г., когда латинский патриарх был утвержден папой как епископ Константинополя, византийские богословы стали использовать тот же самый аргумент против Рима: папа не является **единственным** преемником Петра, но все епископы в равной мере причастны Петрову достоинству.³

³ И. Мейендорф, «Апостол Петр и его преемство в византийском богословии», **Православная Мысль**, XI, Париж, 1957, стр. 139-157.

Идея поместной церкви, возглавляемой епископом, который обычно избирается своей церковью, но облачается при этом харизматической и апостольской функциями, как преемник Петра, — есть доктринальное основание соборности, как это вошло в практику с третьего века. Ибо евхаристическая экклезиология предполагает, что каждая поместная церковь, хотя ей и принадлежит полнота кафоличности, всегда находится в единении и содружестве со всеми другими церквями, причастными **той же кафоличности**. Епископы не только несут нравственную ответственность за эту общность: они **соучаствуют** в едином епископском служении. Опять-таки, и в этом вопросе определяющей стала формулировка Киприана: «Епископство одно и каждый из епископов целосно в нем участвует» (*Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*, — О единстве кафолической церкви, 5, р. пер., стр. 180).

Каждый епископ совершает свое служение с другими епископами, потому что оно тождественно служению других и потому что Церковь одна.

Древнейшая церковная традиция требует соборности в момент епископского посвящения, которое совершается в присутствии и при участии нескольких епископов (ср. Ипполит, **Апост. пред.** 1). Подобно этому, согласие нескольких епископов в спорном вероучительном или дисциплинарном вопросе должно было рассматриваться как более убедительный **признак** «веры Петровой», чем свидетельство одного епископа. Св. Ириней уже показал, что **предание** апостольское, передаваемое непрерывно преемством епископов, является решающим критерием истины. Но к этому консенсусу «во времени» он прибавил еще и консенсус «в пространстве». **Одно и то же** предание было исповедуемо всеми епископами. «Все желающие видеть истину могут во всякой церкви узнать предание апостолов, открытое во всем мире» («*traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia*», — Против ересей, III. 3, 1; р. пер. П. Преображенского, Москва, 1871, стр. 215). Наиболее логичным и непосредственным способом проверки такого консенсуса, по крайней мере отчасти, был поместный собор.

Наибольшее количество сведений относительно соборов, от третьего века, оставила нам Африканская церковь. Но экклезиологические предпосылки соборного института были повсюду

в Кафолической Церкви одни и те же: мы знаем, что соборы состоялись в Малой Азии, Антиохии и других местах. И к 325 г. Никейский Собор сделал эту практику всеобщей, в рамках новой имперской системы: собор епископов должен был созываться в каждой провинции дважды в год, чтобы обсуждать нерешенные экклезиологические вопросы, действовать в качестве «суда», разрешать конфликты (**Первый Вселенский Собор**, правила 4 и 5).

Однажды «институционализированная», эта регулярная соборность одних лишь епископов таила в себе опасность уничтожения того самого принципа экклезиологии, на котором она была основана: местную соборность, включающую в себя каждого епископа, его пресвитерство и народ. Поместный собор или «Синод» епископов неизбежно имел тенденцию действовать как власть **над** поместными епископами. Очень скоро поместные соборы начали применять юридические процедуры римских судов, приняв, например, принцип преобладания большинства над меньшинством (**Первый Вселенский Собор**, правило 6). Эта эволюция, начавшаяся еще и до Константина, была, может быть, неизбежной и полезной с практической точки зрения. Но она создала внутреннюю напряженность между экклезиологическим идеалом консенсуса, основанного на *charisma veritatis* каждого епископа и юридическими и практическими требованиями формального «Синода», устроенного в соответствии с правилами мирского общества и наделенного юридической властью. Надо отметить, однако, что влияние мирского легализма на соборные процедуры распространялось, главным образом, на вопросы церковного устройства и дисциплины. Решения **вероисповедальных** проблем по-прежнему искали в харизматическом консенсусе: каждый епископ давал свое собственное свидетельство, и полное единство в вере и евхаристическом общении было **обязательным условием** для принятия авторитетного соборного постановления и для того, чтобы самый собор можно было считать подлинным собором **Церкви**. «Общение в евхаристическом собрании являлось той почвой, на которой соборность нашла свое *raison d'être*».⁴

⁴ Zizioulas, *op. cit.*, стр. 41.

II. Вселенские соборы.

Каков бы ни был взгляд современных историков на императора Константина, из многочисленных документов, имеющих в нашем распоряжении, явствует, что он сделал все для него возможное, чтобы исполнять недавно принятую на себя роль покровителя Церкви тем путем, который был бы в согласии с традициями самой Церкви. Он не хотел создать новую церковь. Отсюда его постоянные попытки побудить Церковь использовать ее собственный авторитет для разрешения спорных вопросов дня. Он знал об авторитете соборов, но понимал их прагматически — как собрания церковных сановников, компетентных в своей области и, следовательно, пригодных для того, чтобы занять авторитетные позиции. **Харизматическая** природа соборов, как таковая, не была понятна римскому государству (да и никакому другому государству вообще). Государство требовало от соборов единства и порядка, но церковные порядок и единство не были для Церкви целью в себе, но ценностями низшими, чем верность апостольскому преданию и истине. Константину казалось правильным использовать соборный институт как примиряющую процедуру для разрешения донатистского спора в Африке: «Мне заблагорассудилось повелеть, чтобы этот Цецилиан, вместе с десятью епископами, которые обвиняют его, и с другими десятью, которых сам он найдет нужными для защищения своего дела, прибыл на корабле в Рим и там... был выслушан, по крайнему вашему разумению сколько можно согласнее с священнейшим законом... Почтение мое к законной католической Церкви... заставляет меня желать, чтобы вы ни в одном решительно месте не оставили ни малейшего раскола или разделения» (Евсевий, **Церк. ист.** X, 5, 15-22; р. пер. СПб, 1858, том I, стр. 531).

Ни у одного римского императора не было столько уважения к определенной религиозной группе и ее традициям, но не один из них не был столь часто введен в заблуждение насчет того, как себя вести в отношении к Церкви. Его попытки и попытки его наследников принудить Церковь выражать себя в границах законов империи, ее порядка и единства — никогда не увенчались успехом. Римскому государству хотелось, чтобы соборы функционировали и принимали постановления с юридической ясностью и регулярностью римских судов, но это никогда не

было достигнуто. Несмотря на то, что его попытка урегулировать донатистский кризис была неудачной, Константин, по совету Осия Кордобского, начал еще более крупное предприятие: созыв вселенского собора в Никее. Идея эта вполне согласовывалась с развивающимися понятиями о соборности: консенсус, достигнутый между **всеми** епископами мира, был действительно высочайшим из всех возможных свидетельств о единстве епископата, проповедуемом св. Киприаном, и, следовательно, наиболее авторитетным путем провозглашения подлинно христианского вероучения. Снова, однако, две непримиримых логики — логика Государства и логика Церкви — отразились на истории этого и последующих вселенских соборов. Для Империи вселенский собор созывался императором, чтобы снабдить его постановлением, которое могло бы стать имперским законом. Для Церкви же собор не имел этого утилитарного значения, но должен был стать свидетельством об Истине. При всем влиянии эллинистической идеи «императора-бога» на сознание христиан, никогда никто — морально или богословски — не принуждал их «верить, что император имел власть определять и христианское вероучение».⁵ Ни императорский созыв, ни императорское утверждение не были автоматической гарантией непогрешимости. Не удивительно поэтому, что императоры созывали много и «псевдо-соборов».

Поучительна уже история «Никейского определения», впоследствии отвергнутого самим Константином и не получившего всеобщего признания до 381 г. История «принятия» или «отвержения» других соборов известна историкам, но она продолжает приводить в замешательство тех богословов, которые ищут определенных, «внешних» критериев непогрешимости Церкви.

Есть три положения, иллюстрирующих историю соборов и очень важных также и для нашего времени:

1) Слово «вселенский» — в том смысле, в каком оно употреблялось ранними христианами, а также на всем протяжении Средних веков, — имеет значение лишь в контексте византийской «симфонии» между Церковью и Империей. Однако его невозможно перевести просто как «имперский», потому что в вопросах веры Империя признавала компетентность епископов и

⁵ См.: J. Meyendorff, «Justinian, the Empire and the Church», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 22, 1968, стр. 50-51.

силу общественного мнения: бесконечные доктринальные споры о Троице и о Лице Христа доказывают, что императорские указы были бессильны разрешить их и что созываемые императором «вселенские» соборы не обладали автоматической непогрешимостью. Византийское общество никогда не приняло той идеи, что Тайна Церкви может быть сведена к юридическим принципам *pacis romanae*. Краткое определение вселенского собора у византийского историка Кедрина (одиннадцатый век) отражает это двойственное, и политическое, и духовное, сознание византийцев: «[Соборы] были названы вселенскими, потому что епископы всей Римской Империи приглашались на них императорскими указами, и на каждом из них, а особенно на этих шести соборах, шло обсуждение вероучения и были приняты решения, т. е. были обнародованы догматические формулировки» (*Hist. I, 3, ed. Bonn, 1838, p. 39*). Поскольку византийский император считался покровителем всех христиан, вселенские соборы имели вероучительную законность даже и за пределами Империи. Однако ни в Империи, ни вне ее их принятие не было автоматическим: вселенские соборы, созданные в Сардике (343), Римини (359), Ефесе (449), Константинополе (754) и др. в конце концов были либо отвергнуты, либо приняты лишь как «местные соборы». Всегда оставался разрыв между экклезиологическим значением универсального епископского консенсуса, который вселенские соборы должны были олицетворять, и политическим управлением церковными делами в рамках римской *oikoumene*. Само слово «вселенский» отражало византийский взгляд на общество: в этом смысле патриарх Константинопольский именовался «вселенским» из-за своей ответственности в Империи. То же самое звание принадлежало и «вселенскому» главе имперского университета.⁶

Поэтому простое перенесение византийских критериев «вселенскости» на наши времена было бы явно невозможным. С исчезновением Империи, неизбежно должны были исчезнуть и эти критерии. Только идея епископского консенсуса, которую вселенские соборы отражали, поскольку они были признаны Церковью, остается в силе.

⁶ См. исчерпывающий обзор проблемы в: J. Anastasiou, «What is the meaning of the word «ecumenical» in relation to the Councils?», *Councils and the Ecumenical Movement*, World Council of Churches Studies, 5, Geneva, 1968, стр. 27-31.

2) Второе наше положение относительно истории вселенских соборов связано с проблемой их представительности. Никакой собор прошлого никогда не включал **всех** епископов Церкви и даже не приближался по своему представительному характеру к всемирным ассамблеям нашего времени, имеющим в своем распоряжении удобства современных средств сообщения. В 430 году, например, императорские приглашения были посланы «митрополитам» провинций Восточной Империи и, по довольно произвольному выбору, — западным епископам (ср. Mansi, IV, 1112-1116). Подразумевалось, что представители Римского папы непременно должны присутствовать на Вселенских Соборах. Однако на Соборе 381 г. Запад вовсе не был представлен, а в 553 г. Юстиниан созвал Пятый Собор, несмотря на отказ папы Вигилия участвовать в нем. Юридически «вселенскость» была формально обусловлена только императорским созывом и одобрением. Экклезиологически, однако, авторитетность собора зависела от того, был ли он подлинным голосом епископского и церковного консенсуса. Отсюда важность одобрения Римом, чей «приоритет» в церковных делах был общепризнанным фактом. Одобрение Запада было желательным и с точки зрения византийского имперского универсализма: теоретически Запад являлся частью Империи.

3) Наше третье положение касается связи между вселенским собором и церковным единством. Совершенно ясно, что, по крайней мере в первом тысячелетии, вселенский собор не мыслился как «объединительный собор» между разделенными церквами, а предполагал доктринальное единство и евхаристическое общение между ними. Поэтому есть явная разница между основным употреблением слова «вселенский» сегодня и тем значением, которое оно имело, когда относилось к соборам прежнего времени. Легко в связи с этим припомнить взгляд св. Кирилла Александрийского на Нестория в 431 г., Диоскара на Флавиана в 449 г., римских легатов в Халкидоне на Диоскара в 451 г.

В каждом из этих случаев доктринальные расхождения требовали, чтобы православные епископы были членами собора, а заподозренные в ереси занимали места «на середине», т. е. как ответчики. Так и на Великом Соборе, созданном при патриархе Фотии в 879-888 гг., признание Фотия законным патриархом и «сослужителем» легатами папы Иоанна VIII должно было

быть торжественно провозглашено, прежде чем заинтересованные стороны согласились провести совместный собор.⁷

Идея «объединительного собора», т. е. совещания между церквями Востока и Запада, бывшими в состоянии раскола, в конце Средних веков поддерживалась греческой стороной в целях восстановления единства. Папство не желало принимать этой идеи. Так, оно добивалось **Римского вероисповедания** и получило его от императора Михаила VIII Палеолога до Лионского Собора (1274).

В четырнадцатом столетии многие греки приписывали неудачу попыток объединения именно тому, что не была соблюдена соборная процедура. Со стороны византийцев предложения об «объединительном соборе» делались затем не однажды: они включали не только проект, представленный папе Венедикту XII Варлаамом Калабрийцем в 1339 г.,⁸ но и несколько предложений, вносившихся консервативным монашеским руководством, одержавшим верх в Византийской Церкви после 1347 г. В 1367 г. император-монах Иоанн Кантакузин, выступивший от имени Греческой Церкви, предложил папскому легату Павлу устроить «кафолический и вселенский собор», чтобы «епископы находящиеся в ведении вселенского патриарха, в ближних и дальних странах, т. е. митрополит Руси с некоторыми из его епископов, митрополиты Трапезунта, Алании и Зикхии, могли собраться в Константинополе, а также другие патриархи, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, а также католикос Иверии (Грузии), Тырновский (Болгарский) патриарх и архиепископ Сербский, и чтобы приехали представители папы».⁹ Проект был официально одобрен Синодом и патриархами Александрийским и Иерусалимским; патриарх-исихаст Филофей Коккин известил об этих новостях архиепископа Охридского и сообщил ему, что «было достигнуто соглашение с посланцами папы, что если наша доктрина (т. е. доктрина Восточной Церкви) будет показана на со-

⁷ См.: Dvornik, *The Photian Schism, History and Legend*, Cambridge, 1948, стр. 184-185.

⁸ См.: C. Gianelli, «Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese», *Miscellanea G. Mercati, III, Studi e testi*, 123, Città del Vaticano, 1946, стр. 185-201.

⁹ См.: J. Meyendorff, «Projets de concile œcuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul», *Dumbarton Oaks Papers*, 14, 1960, стр. 173.

боре как высшая доктрина латинян, то они соединятся с нами и будут исповедовать ее» (Miklosich-Müller, *Acta. Patriarchatus Constantinopolitani*, I, 492).

Отвергнутый папой Урбаном V в 1369 г., этот проект был возобновлен после торжества «концилиаризма» на Западе и в конце концов следствием его был Флорентийский Собор. Монашеско-консервативная партия Византии, возглавляемая св. Марком Ефесским, оставалась верной сторонницей идеи «объединительного собора». И, очевидно, с самого начала он был назван вселенским, ибо действительно отражал византийскую идею *oikoumene* Востока и Запада.

Была ли идея «объединительного собора», т. е. собора, созванного при отсутствии возможности для всех его членов иметь евхаристическое общение друг с другом, оправдана экклезиологически? Это вопрос, на который современная богословская мысль, безусловно, должна ответить. Неудача во Флоренции очень ослабляет позицию тех, кто был бы сторонником подобного подхода сегодня. Во всяком случае, эта проблема, по существу, экклезиологическая: для того, чтобы быть п о д л и н н ы м, собор должен быть собором Ц е р к в и. Но возможна ли Церковь вне евхаристического единства? И возможно ли евхаристическое единство без объединенного и сознательного принятия единой, истинной апостольской веры? Эта дилемма остается неразрешенной, и поэтому идея «объединительного» вселенского собора вряд ли может быть принята без серьезных оговорок в наше время.

Византийская Церковь принимала имперскую идею вселенскости и признавала роль вселенских соборов как высшего свидетельства о христианской истине, но при этом она никогда не мыслила этих соборов единственным источником христианского вероучения и единственным критерием действия Святого Духа в Церкви. Кажется даже, что, в течение веков разделения с Западом, идея «вселенскости» постепенно приобретала более мирской и политический смысл: «вселенский» собор рассматривался как собор с Западом, восстанавливающий древнеримскую «экумени» — как своего рода «экуменическая конференция» в современном смысле слова. Но византийцы никогда не считали, что такое собрание необходимо для сохранения истинно православного христианства, так как оно было полностью выражено в учении епископов, в литургической традиции и, конечно, на Восточных соборах, которые не претендовали (и не могли претендовать) на политическую «вселенскость», но тем не менее рассматривались как

подлинное свидетельство истинного и нераздельного Священного Предания. Многочисленные вероучительные постановления, принятые поместными соборами Восточной Церкви, были включены в «Синодик» первой недели Великого Поста («Недели Православия») и, таким образом, стали частью литургического опыта Церкви, хотя они и не были провозглашены «вселенскими» соборами.

III. Как быть с собором в наше время?

Всем должно быть ясно, что и византийский, и послевизантийский периоды церковной истории окончены бесповоротно. Проблема осуществления «соборности» — жгучий вопрос и для Православной Церкви, и для христианства в целом. Всем христианам должно было бы быть точно ясным, что только в опыте ранней церкви, скорее, чем в более поздние (византийский и средневековый) периоды ее развития, можно обнаружить постоянные экклезиологические элементы, позволившие Церкви оставаться тою же самой «апостольской» Церковью. Разумеется, опыт Средневековья невозможно полностью отвергнуть, а ситуацию пред-Константиновского периода невозможно просто репродуцировать; но постоянную **тождественность** Церкви легче обнаружить в Церкви первоначальной, апостольской и послеапостольской.

Пытаясь проиллюстрировать проблему конкретно, я коротко остановлюсь на трех практических и взаимосвязанных вопросах, встающих перед современной православной мыслью:

1) Современная православная мысль должна освободиться от идеи, что собор — будь то вселенский или нет — обладает **автоматической** непогрешимостью, потому что эта идея оказывает парализующее воздействие. Было так много сказано и написано о Православной Церкви как о церкви «соборной» и о семи вселенских соборах как о единственном критерии Православия, что многие из современных православных церковных деятелей просто испуганы идеей Собора, ибо они знают о своей собственной неспособности действовать «непогрешимо». Это препятствие должно быть преодолено. Соборная деятельность требует мужества и предполагает «риск веры». Подлинные соборы всегда были духовными **событиями**, когда Дух Божий превосходил человеческую ограниченность членов, и Собор ста-

новился Голосом Самого Бога. Но, разумеется, подобное событие требует духовной и богословской готовности. Есть ли эта готовность у нас сегодня?

К счастью, церковная соборность может выражаться и вне соборов. Что бы ни говорилось о гегелианских корнях некоторых выражений А. С. Хомякова, его мысль дала православному миру новое осознание того факта, что Истина в церкви не зависит ни от какого непогрешимого учреждения, но что опыт ее всегда доступен Церкви как духовной о б щ и н е, верной преданию и открытой к восприятию воли Божией.

Но теория соборности, как она выражена Хомяковым и его учениками, ставит и новые проблемы. Относительно самого соборного института, она привела большинство русских богословов к утверждению, что соборы требуют активного, прямого и ответственного у ч а с т и я м и р я н. Однако возникает вопрос, в чем же тогда состоит особая роль епископата? С 1917 г. в Русской Церкви миряне допускаются как члены с правом решающего голоса на поместные соборы, но за епископами сохраняется коллективное право veto. Московский Собор (1917-1918) был фактически единственным собором, созванным на этих условиях. На грани революционных перемен, он явился значительным и подлинным выражением соборности и во многом содействовал тому, что Церковь смогла пережить последующие трагические десятилетия. Но поистине чудесная роль Московского Собора 1917-1918 г.г. в истории Русской Церкви не должна мешать нам ставить вопросы, связанные с составом и процедурой этого собора. Например: были ли принятые в 1917-1918 г.г. принципы «демократического представительства» епископата, духовенства и мирян как различных «классов» христиан действительно адекватным выражением православной экклезиологии? Не предполагала ли структура «местной соборности» раннехристианской церкви (маленькие епархии, м е с т н а я евхаристическая соборность епископа и пресвитерства, полная ответственность мирян в жизни местной евхаристической общины), что поместные и вселенские соборы — это соборы одних лишь епископов? Однако, с тех пор как местной соборности не существует, не является ли соборность на более высоком уровне — поместном или вселенском — приемлемым (хотя, может быть, и временным) субститутом подлинной соборности?

Эти вопросы требуют ответа в плане подготовки следующего

собора. Во всяком случае, никто пока ясно не определил, каков будет состав членов Всеправославного Собора.

2) С другой стороны, вопрос об авторитетности и значении вселенских соборов ставится в связи с переговорами Православной Церкви с не-Халкидонскими Восточными Церквями. Совершенно ясно, что эти церкви принимают учение, которое было формально осуждено соборами, признанными Православной Церковью как вселенские. Но, в то же время, недавние исторические исследования и богословский диалог, по-видимому, показывают, что соглашение о сущности христологии, которая считается причиной раскола, может быть легко достигнуто. Другой парадокс ситуации состоит в том, что не-Халкидонские церкви исповедуют и практикуют экклезиологию, гождественную экклезиологии Православной Церкви, они тоже признают авторитет вселенских соборов, но отказываются «принять» Халкидонский — позиция, подобная той, которую заняли византийские православные по отношению, например, к Римининскому и Флорентийскому соборам, — с той разницей, что сегодня православные отвергают и вероучение, одобренное в Римини и Флоренции, в то время как не-халкидонцы, по-видимому, согласны с тем, что суть (если не язык) Халкидонского Собора ортодоксальна. Поэтому путь к взаимопониманию, казалось бы, должен предполагать обоюдное принятие «формулы соглашения» (подобной принятой в 433 г.), которая была бы в духе Пятого Собора (553), канонизировавшего христологию св. Кирилла, хотя подтвердившего и Халкидонскую веру тоже. Но этот подход ставит такие проблемы, как: (а) **непрерывность** и **последовательность** Предания, и (б) соотношение между словесным выражением вероучения и его подлинным содержанием. Очевидно, что содержание, а не форма соборных постановлений покрывается авторитетом соборов.

3) Третий вопрос, ставящийся некоторыми перед современным православным сознанием, таков: возможно ли проводить вселенский собор при настоящем состоянии разделения христианского мира? Мне кажется, что такой вопрос столь же двусмыслен, как и значение слова «вселенский». С одной стороны, ясно, что н и к о г д а не было такого времени, когда христианский мир был в самом деле единым: все «вселенские» соборы прошлого в действительности приводили и к разобщению, а некоторые из самых важных — как Халкидонский — дают повод для разобще-

ния и по сей день. Надо помнить также, что самое служение Христа и Его учение стало причиной раскола между Израилем и Церковью и было поистине «разделением» (Лук. 12:51). **Единство во Христе**, а не просто «единство», является подлинным основанием «соборных» действий. Именно в этом пункте римская имперская идея «вселенскости», с помощью которой стремились к социально-политическому объединению мира, используя религию как орудие, никогда не может совпасть с христианским универсализмом.

Одна из самых основных предпосылок православной экклезиологии состоит в том, что единство Церкви — не дело рук человека, но есть дар Божий, который может быть лишь **принят** или (если он утрачен) обретен вновь. Оно не зависит, поэтому, ни от византийско-римского, ни от современного «панхристианского» универсализма. Православная Церковь может, конечно, избежать использования слова «вселенский» для обозначения своих соборов, из-за прошлых и настоящих двусмысленностей, связанных с его употреблением, но она не может (без отречения от всей своей традиции) сомаситься с тем, что авторитетное и «истинное» христианское учение уже невозможно (как это было обычно) выражать на соборах после расколов пятого и одиннадцатого веков. Церковь Божия не может перестать существовать и она продолжает быть причастной Св. Духу, «научающему всему» (Ин. 14:26).

Заключение.

К чему может привести подготовка «Великого Собора», начатая под эгидой Константинопольского патриарха еще в начале 60-х годов и ныне возобновленная на особом Совещании православных церквей, имевшем место в Швейцарии в ноябре 1976 г.?

Самое большое — и вполне очевидное — препятствие к созыву настоящего собора — это политические условия, господствующие в Восточной Европе. Не говоря уже о России (возможно ли представить свободный выезд за границу СССР настоящей, свободной и представительной делегации Русской Церкви, включающей в себя епископат?), сами Восточные патриархи — и особенно Константинополь — зависят всецело от давления местных условий, созданных неустойчивым положением на Ближнем Востоке. Интересно, что при своем недавнем посещении Америки Архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин) сказал публич-

но, (будучи епископом Московского Патриархата), что в настоящее время единственной православной церковью, свободной от государственных давлений, является автокефальная Американская Церковь!

Но что же тогда? Должны ли мы — признав очевидную фактическую невозможность созыва настоящего собора в наше время — просто перестать думать и о соборе, и о соборности? Конечно, нет. Даже жалкие и несовершенные попытки Константинополя, несмотря на все препятствия, все же созывать Совещания, учреждать Комиссии и публиковать документы, могут принести положительные результаты в форме некоего православного консенсуса в практических вопросах. Свободные православные силы должны этим попыткам посильно содействовать.

Беда только в том, что этих сил очень мало и что для свободного обсуждения самых насущных тем — например, вопрос о каноническом устройстве в Западной Европе и особенно в Америке — препятствия возникают со стороны самых мелких форм национализма, преимущественно греческого и балканского.

Во всяком случае, все эти препятствия могут быть преодолены только через возврат к серьезному богословию, серьезному подходу к экклезиологическим темам: что есть собор? Каков его идеальный состав? Как он может стать истинным отражением Церкви Божьей?

Как ни трагичны обстоятельства, в которых живет современное православие, его судьбы в руках Божьих, не человеческих. А если так, то и собор когда-нибудь, где-нибудь, как-нибудь все же возможен. Какое бы прилагательное ни было использовано для его обозначения — «вселенский», «великий», «поместный» — его конечная подлинность зависит от присутствия Духа Божия, обетованного Ц е р к в и. Как часто в течение истории Дух Божий действовал вопреки отсутствию таких внешних условий человеческого благополучия, как свобода, богатство и внешняя власть! Так он действует и сейчас. Изучение истории помогает нам распознать многообразие тех путей, которыми Св. Дух говорит церквям: через вселенские соборы или помимо них, несмотря на все человеческие ошибки и неудачи. Величайшая и фактически е д и н с т в е н н а я христианская надежда состоит в том, что Бог сильнее «законов истории». Дух Божий никогда не бывает в плену у истории, но как ветер, «дышит, где хочет» (Ин. 3:8). И, говоря словами Св. Ириныя: «Где Церковь, там и Дух Божий;

и где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать». (Против ересей III, 24, 1; р. пер. стр. 398).

Поэтому, не капитулируя перед историей, не закапывая наш талант в землю, — но и не сдаваясь ни в чем основном и главном — мы, православные христиане, живущие в двадцатом веке, обязаны представить миру «ответ о нашем уповании» (1 Петр. 3:15). За церковную соборность надо бороться, и только при условии этой борьбы благодать Божия сделает и невозможное — возможным.

ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ АПОСТОЛА ПЕТРА

I. Вступление.

Послание, входящее в состав Нового Завета под названием Второго Послания Апостола Петра, не пользуется, быть может, среди ученых столь глубоким вниманием, насколько оно заслуживает. Ни специалисты в области Нового Завета, ни историки догматических учений не замечают в нем основного пункта развития христианского вероучения, в котором оказалась мысль Церкви в непосредственно послеапостольский век, создавая первые основы как догматики, так и христианской морали. Настоящее исследование ставит себе задачей выяснение основного значения этого произведения в рамках вышеназванной двойной перспективы. Для этого требуется несколько новый взгляд на самое содержание всего Послания, как и новый опыт ответа на некоторые, не до конца выясненные, затронутые в нем вопросы. Потому предлагаю пока не останавливаться на весьма спорном вопросе об авторе Послания, как и о времени его возникновения. Эти вопросы станут более рельефными на фоне анализа его содержания. Тогда, быть может, самый этот анализ поможет дать более уверенный ответ на кажущиеся трудно разрешимыми проблемы и среди гипотез выбрать ту, которая полнее всего свяжет в одно мыслимое целое содержание, которое без этого кажется мало понятным.

II. Основные темы Послания.

Послание внешним образом делится на три главы, и эти три главы обозначают собой три главные темы.

Первая глава почти целиком говорит об авторе Послания, который выдает себя за Апостола Петра. Уже Оскар Кульман в своем столь кратком, но глубоко содержательном Введении в историю книг Нового Завета¹ справедливо замечает, что столь детальное представление личности автора является лучшим доказательством его апокрифичности, ибо подлинные авторы священ-

¹ Oskar Culman, *Zarys historii ksiąg Nowego Testamentu* (польский перевод), Рах 1968.

ных книг никогда так много не говорят о себе.² Но как самое главное, бросается в глаза факт, что весь авторитет Ап. Петра в этой главе построен не на том, на чем он строится в евангельских рассказах (напр., «Ты еси Петр» Мф. XVI,18, или «Паси овцы Моя» Ис. XXI,15-17, или «Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя» Лк. XXII,32), но на совершенно новом мотиве или, вернее, совсем по-новому представленном, а именно мотиве Преображения, которого Петр является одним из «очевидцев» (II Петра I,16). Термин *ἐπόπται* взят из элевзинских мистерий, в которых обозначает высшую степень посвящения,³ заключающего в себе всю полноту знания, или знание «всеобъемлющее»⁴. И все описание Преображения изложено во Втором Послании Ап. Петра на языке мистерий. Это особо важно, и к этому мы вернемся. Таким образом, вся оригинальность обоснования авторитета Ап. Петра в приписываемом ему Втором Послании базируется не на его личном отношении ко Христу Спасителю во время Его земной жизни и не на особом явлении ему Воскресшего Господа, о чем имеем упоминания у Ап. Петра (I Кор. XV,5) и Луки (XIV,35), но на участии его в числе трех тайнозрителей в Преображении, понятом как высшая степень посвящения в христианские мистерии. Этот мотив окажется распространенным во II веке, по крайней мере, встречается у Климента Александрийского и Тертуллиана. С этим соединяется мысль об исключительном значении Писания и о его богодухновенности: «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии люди, будучи движимы Духом Святым» (II Петра I,21), как равно и первые следы значения Предания, ибо «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою» (II Петра I,20).

Все это говорит об относительно позднем происхождении нашего Послания, когда «Писание» является уже чем-то закрытым и возникает потребность Предания. Мы знаем, что канон книг Ветхого Завета окончательно был закрыт собранием раввинов в Ямнии в 90 году, но Второе Послание Ап. Петра знает также уже часть новозаветного канона, по крайней мере Послания Ап. Павла, о которых вспоминает в III главе (15-16), которые — согласно известной гипотезе Goodspeed'a — как «собрание», как

² Op. cit. с. 114.

³ Ср. Д. Митров, Нравственное учение Климента Александрийского, С.-Петербург 1900, стр. 209.

⁴ Ibid. с. 195.

Corpus Paulinum, также не были известны до 90 года,⁵ когда уже, конечно, Ап. Петра не было в живых.

И вот, если автор начинает говорить о Предании, что «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою», то есть, собственным изложением, то это относится, конечно, не к Ветхому Завету, но к тем «ложным учителям», которые «будут» теперь «у вас», подобно тому как были и в древности «лжепророки в народе» (II Петра II,1).

И вся последующая II глава заключает в себе пламенное обличение каких-то «ложных учителей», чтобы потом в III главе перейти к объяснению причин все время откладывающейся парусии и здесь войти в непосредственную, хотя осторожную, полемику с Ап. Павлом.

III. Вопрос ложных учителей.

Но кто такие «ложные учителя», борьбе с которыми посвящена вся II глава?

Именно в этом пункте — как мне кажется — большинство комментариев не дает достаточно исчерпывающего и углубленного объяснения. Однако без этого объяснения все понимание Второго Послания Ап. Петра остается как бы висящим в воздухе, ибо полемика с «лжеучителями» составляет его центральную тему. Понять, кем были «лжеучители» Второго Послания Ап. Петра, по моему, гораздо важнее, чем уяснить себе, кем были «лжепророки» Дидахи, потому что Дидахи — сочинение компилятивное, не представляющее единого хода мысли, тогда как Второе Послание Ап. Петра монолитно и составляет единый ход мысли, который, мне кажется, современными комментаторами не до конца раскрыт.

В новейшем католическом комментарии Нового Завета в 12 томах, выходящем в Польше трудами Католического Люблинского Университета и цитирующем, в общем, новейшие заграничные издания, в XI томе, посвященном Соборным Посланиям в обработке о. Феликса Григлевича, нет даже малейшей попытки расшифровать, кем могли быть «лжеучители», хотя комментарий II главы занимает целых 13 страниц.⁶ Нет также удовлетворительного

⁵ E.J. Goodspeed, «The First collection of Paul's Letters» в *Introduction to the New Testament*, London 1937.

⁶ Katolicki Uniwersytet Lubelski, *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach*: Tom XI. *Listy Katolickie*, Opr. ks. dr Feliks Gryglewicz. Pallotinum, Poznan 1959, с. 284-297.

объяснения, кем были «лжеучители», в цитируемом мною кратком введении Кульмана. Единственно ценное его примечание, относящееся к этой главе, это то, что полемика II главы Второго Послания Ап. Петра весьма напоминает полемику единственной главы Послания Ап. Иуды. Те же выражения по-видимому обращены к тем же адресатам. Из того, что Послание Иуды цитирует еврейские апокрифы, которые не вошли затем в ветхозаветный канон, установленный в Ямнии в 90 году, чего нет во Втором Послании Ап. Петра, Кульман делает справедливое заключение, что II глава этого Послания является более поздней (после 90 года) переработкой Послания Ап. Иуды. Но кто является предметом полемики обоих посланий? Кульман уклоняется от прямого ответа.⁷

Единственно правильный ответ, но как-то мимоходом, как мне кажется, дан в известном комментарии Ганса Виндиша, по которому это могут быть радикальные ученики Ап. Павла,⁸ с которыми сам Павел не соглашался (ср. обличения Ап. Павла в I и II Послании к Коринф. или к Колос. II, 23) и которых Виндиш отождествляет с рождающейся гнозой (каиниты, карпократиане, маркиане)⁹, впрочем, ни с кем из определенных групп их также не отождествляя.

Мне кажется, что мысль эту можно было бы провести с гораздо большей уверенностью, базируясь на самом тексте нашего Послания.

Прежде всего архаический характер полемики, являющейся переработкой более древнего Послания Ап. Иуды, устраняет всякую мысль о возможности полемики с более поздними гностическими школами. Потому также более позднее происхождение Послания, чем начало I века, мне кажется сомнительным, несмотря на сигнализированное многими учеными сходство его с такими апокрифами II века, как **Евангелие** и **Апокалипсис Ап. Петра**.¹⁰

Но главное то, что в самом ходе полемики с «лжеучителями» можно усмотреть известные свойства, которые, будучи, конечно, преувеличены, что неизбежно в ходе тогдашних полемик, все же

⁷ Op. cit. с. 110-112.

⁸ Handbuch zum Neuen Testament. 15. Die Katolischen Briefe von Hans Windisch, III Aufl. Tübingen 1951, с. 99.

⁹ На тему этих течений ср. В. В. Болотов, «Лекции по истории древней Церкви». I. С.-Петербург 1907, с. 187 и след.

¹⁰ Wilhelm Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, Bern 1945, с. 295.

каким-то образом оказываются созвучны с теми чертами, которыми современная мысль наделяет образ эллинистических церквей, основанных Ап. Павлом.

Если отбросить всю полемическую риторику, то основной упрек, поставленный «лжеучителями», сводится к двум обвинениям, что они «идут вслед скверных похотей плоти» и «презирают начальства, *κρίβητος* » (II Петра II,10). В этом последнем выражении можно видеть полемику с постоянными предостережениями Ап. Павла, усвоенными, по-видимому, его церквами против культа ангельских начал, которые все подчинены Христу (I Кор. XV,24; Кол. I,16; II,10,15; Евр. I,13-14; особенно Кол. II,18).

У меня нет сейчас возможности входить в детали сложного вопроса ангелологии Ап. Павла и того сдвига, который в области ангелологии ввело христианство. (Могу только сослаться на замечательное исследование Даниелю¹¹). Однако ясно, что при подчинении всех начал Христу, Который должен упразднить «всякое начало и власть», конечная цель всего мироздания представляется в виде известного монизма, когда Бог «будет всяческая во всех» (I Кор. XV,28), что впоследствии дало повод александрийской школе Оригена, как и нео-александрийской школе о. Сергия Булгакова, воспринять концепцию апокатастасиса.¹² Всякий монизм, в сущности, выводит за пределы разграничения добра и зла.¹³ Потому, полемизируя с этой тенденцией, Второе Послание Ап. Петра так сильно подчеркивает неминуемость суда для беззаконников, говоря, что «знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда для наказания, а наипаче тех, которые идут вслед скверных похотей плоти, презирают начальства...» (II Петра II,9-10). Именно тут мне представляется центральный пункт расхождения между радикальной тенденцией учеников Ап. Павла и продолжателей в универсальном масштабе Церкви иудео-христианской традиции: вечно ли неравенство, то-есть, вечно ли зло? Потому что если даже понять зло в мысли позднейшего учения как меньшее добро, то оно коре-

¹¹ Jean Daniélou, *Les Anges et leur mission*. Coll. Irenikon, 5, Chevetogne, 2 éd. 1953.

¹² Прот. Сргий Булгаков, «Невеста Агнца», Имка-Пресс, 1945.

¹³ Отсюда тенденция Шестова ставить в одном ряду Ап. Павла, блж. Августина, Лютера и Нитше. Ср. «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Нитше», I изд., С.-Петербург 1900. Лев Шестов, Достоевский и Нитше, I изд. С.-Петербург 1903; «Афины и Иерусалим», Имка-Пресс, Париж 1951; *Sola Fide*, Имка-Пресс, Париж 1966.

нится именно в неравенстве, то-есть, в началах, в начальствах, об упразднении которых говорит нам Ап. Павел, а в защиту которых становится Второе Послание Ап. Петра.

Но поскольку в мысли позднейшей традиции, не только псевдо-Дионисиевской, но уже простиупающей у св. Игнатия Богоносца,¹⁴ начала ангельского мира отражаются в церковной иерархии, то естественно, что церкви, основанные Ап. Павлом, не имели никакой постоянной иерархии,¹⁵ тогда как противоположная тенденция, как раз в начале II века (Игнатий Богоносец), в то время, к которому относится и наше Послание, старалась необходимости иерархии внедрить в церковное сознание. И в этом второй пункт расхождения, вызвавший такую бурную полемику II главы.

Но самая основная полемика вращается вокруг понятия христианской свободы. Разве за словами: «ибо произнося надутое пустословие... обещают им свободу, будучи сами рабы тления» (II Петра II,18-19) не чувствуется прямого укора последователям того, кто сказал: «Все мне позволительно, но не все полезно» (I Кор. VI,12).

Быть может, такой укор был необходим, и вся полемика была не без воли Божией. Принадлежность Послания к новозаветному канону ставит вопрос о его богодухновенности — факт, с которым православный богослов должен считаться. Ведь сам Ап. Павел не раз обуздывал своих неумеренных последователей, не умевших найти правильное соотношение между христианской свободой и духовной пользой. И кто его умеет найти? Быть может, каждое поколение христиан его должно наново искать и всегда быть подвержено известным искушениям? Быть может, в истории православной мысли так называемое «новое религиозное сознание» в начале XX века было еще одним таким опытом, всегда нужным и всегда неудачным?

Но чтобы лучше понять те условия, в которых родилось Второе Послание Ап. Петра, быть может, нужно обратиться к известной гипотезе Кнокса.

IV. Иллюстрация гипотезы Кнокса.

Известный протестантский богослов Кнокс, разделяя гипотезу Goodspeed'a о позднем собрании (на переломе I и II века)

¹⁴ Посл. к Тралл. V,2.

¹⁵ Из крупных современных католических богословов с этим согласен Hans Küng, Ср. *L'Eglise*, Desclée 1968.

Corpus Paulinum и ассимиляции его Церковью, считал, что первоначально на них ссылались главным образом еретики, так что дошло до того, что нужно было или самого Ап. Павла счесть еретиком или провозгласить его полную ортодоксальность, отрывая его таким образом от ложно понявших его учеников и перебрасывая тем самым всю ответственность на учеников, неправильно понявших своего учителя. Это весьма смелая концепция, но она одна мне представляется до конца объясняющей весь ход мысли нашего Послания. Живым подтверждением этого является известное место III главы, где автор называет Павла «возлюбленным братом», говоря, что «долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания» (II Петра III, 15-16).

Здесь даже не видно того, чтобы на Павла ссылались нарочитые еретики. Это просто ученики Ап. Павла, которые плохо поняли своего учителя, тем более, что в его писаниях есть места «неудобовразумительные» по мнению автора Послания.

Это, можно сказать, даже как бы опыт психологического объяснения, как из правильных, но туманных предпосылок могли выйти неправильные заключения. Еретиками эти люди становятся *ex post*, если будут упорствовать при своих заключениях. Потому и о «лже-учителях» сказано в будущем времени, что такие «у вас будут» (II, 1), «явятся» (III, 3), как бы автор Послания знал наперед, что такие люди появятся, хотя в начале II века это уже было «*vaticinium ex eventu*».

Но какой должен был быть критерий, по которому можно было бы рассудить, какое объяснение учения Апостола языков правильно, а какое ложно? Этот критерий Послание усматривает в том, что «никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою» (I, 30), иными словами — в решающем голосе Церкви.

Таким образом, II Послание Ап. Петра является основным документом, в котором уже в зачаточном, но весьма определенном виде проступает та же тенденция, которую мы находим в посланиях Игнатия Антиохийского, Ириней Лионского и Тертуллиана. Правда, функция епископата еще не названа по имени. Послание не могло ввести такого анахронизма, относя свое возникновение ко времени Ап. Петра. Однако нарочитое подчерки-

вание необходимости почитания начальства и связь этого требования с ангельским началом по существу выражают ту же тенденцию, что и послания Игнатия Богоносца.

V. Авторитет, равный Павлу.

Если бы дело касалось измышлений каких-нибудь только «ложных учителей», даже бродячих «лжепророков» в смысле Дидахи, или возникновения новых гностических сект, предостережение могло бы ограничиться требованием держаться местного епископа или поместного епископата — все равно, под каким названием образ церковного «начальства» бы ни появился. Но поскольку дело касалось придания «ортодоксальной» интерпретации учению Апостола народов, авторитет того или другого епископа или местного пресвитериума не мог иметь решающего значения. Ведь ученики Ап. Павла могли иметь свое предание, свой способ объяснения неясных мест в его посланиях. И никакой местный авторитет не мог равняться вселенскому авторитету Апостола, которого его ученики хотели понять по-своему. Для того, чтобы доказать ошибочность их понимания, нужно было противопоставить ему **соборное** предание всей Церкви и найти авторитет, равный вселенскому значению великого Апостола. Таким авторитетом мог быть только авторитет Ап. Петра, и потому его посланиям (как бы в противовес частным посланиям Ап. Павла) усвоится название «соборных посланий», то есть, как бы обращенных уже к целой Церкви.

Но можно спросить, почему именно здесь понадобился авторитет Ап. Петра, а не, скажем, Ап. Иоанна, послания которого, как и все другие не-Павловы послания, принято называть также соборными? Ответ не возбуждает затруднений. «Соборное послание» Ап. Иоанна, как и его Евангелие, также сыграло известную роль в борьбе с гностицизмом. Но Ап. Иоанн не мог назвать Ап. Павла «возлюбленным братом» в том смысле, в каком это мог сделать Ап. Петр. Их пути не так скрещивались, как пути Апостолов Павла и Петра. И кроме того, Павел сам старался, чтобы его учение было признано Ап. Петром (Гал. I,18; II,7-9). Ответом на это явилось как бы II Послание Ап. Петра, конечно, уже не им лично написанное, но отвечающее новым запросам и недоумениям начала II века.

Вот самое простое объяснение того дидактического приема, который мы находим в III главе анализируемого нами Послания.

И не только в этой главе. Произведение, именуемое Вторым Посланием Ап. Петра, является, на наш взгляд, первым документом, отображающим в зачаточной форме идею главенства двух первоверховных Апостолов Петра и Павла, принятую вселенской Церковью со II века, которую римская Церковь с IV века в своем богословии теряет, ограничиваясь идеей главенства Ап. Петра, но сохраняет и дальше в своем литургическом сознании (общий праздник двух Первоапостолов), а Восточная Церковь хранит по сей день, как в своем литургическом, так и в богословском сознании.

Если мое предположение касательно цели II Послания Ап. Петра справедливо, тогда ясно, насколько важным этапом в развитии христианской мысли является это Послание и как ни в коем случае нельзя считать его стоящим на втором плане среди книг Нового Завета.

VI. Глас от веледепной славы.

Однако можно высказать предположение, что II Послание Ап. Петра является документом, который не только среди первых намечает двуединый авторитет двух первоверховных Апостолов Петра и Павла, но который содержит в себе скрытую тенденцию, чтобы Ап. Петру отдать некое предпочтение перед Павлом. Это проявляется не только в умеренной критике, которой подлежат «неудовразумительные» места в посланиях «возлюбленного брата» Павла, но и в другом, гораздо более основном элементе Послания.

Я уже говорил о том, что авторитет Ап. Петра в Послании построен на одном, необычайном для всего Нового Завета, аргументе. Этот аргумент заключается в том, что Ап. Петр вместе с двумя другими избранными Апостолами (об этом мы знаем только из синоптических Евангелий; II Послание здесь употребляет только неопределенное «мы») был «очевидцем» «величия» Христа, «будучи с Ним на святой горе» (I, 16-18). Гора не названа, как и в трех Евангелиях, но из всего описания видно, что речь идет об участии в тайне Преображения Господня. Термин *ἐπόπται* взят из мистерий. И все описание Преображения носит на себе нарочито мистерияльный характер.

Возникает вопрос: откуда такая аргументация? Является ли это внешним влиянием тех условий, которые на фоне синкретиз-

ма II века оказали воздействие и на наше Послание, или в самом Послании есть достаточные предпосылки для того, чтобы именно этот аргумент употребить? Не являлось ли участие Ап. Петра и других Апостолов в тайне Воскресения познанием еще большей тайны, чем ἐποπτία Преображения?

Ответ на это кажется один. Свидетелями Воскресения были все Апостолы и некоторые другие ученики Христовы. Один из текстов говорил о явлении Христа даже «более, чем пятистам братьев» (I Кор. XV,6), и наконец, сам Ап. Павел явление Христа, бывшего ему, не отделяет от явлений Воскресшего другим Апостолам: «А после всех явился и мне...» (Ibid. 8). И хотя тот же Ап. Павел говорит, что Воскресший Христос первому «явился Кифе» (Ibid. 4), но ставя себя в ряду также очевидцев Воскресения, тем самым подчеркивает свое равенство с другими Апостолами: «Не Апостол ли я? Не свободен ли я? Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего?» (I Кор. IX,1). Тайна Воскресения, в общем, являлась как бы более распространенной тайной и не давала Ап. Петру как бы никакого преимущества перед Павлом.

Совсем другое дело тайна Преображения, в которой не только Павел не участвовал, но не участвовали и другие ученики Христовы и Апостолы, кроме двух, которых здесь Послание умышленно не называет, концентрируя все внимание на Ап. Петре. Их одних ввел Господь на «гору высокоу единых», и Послание подчеркивает, что только они одни были таинственными очевидцами Его величия. Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велепной славы пронесся к Нему такой глас: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение». И этот глас, пронесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе» (II Петра I,16-18).

Если Ап. Павел всю силу своей проповеди почерпал из факта Воскресения («если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» I Кор. XV,14) и эту веру разделял с Ап. Петром, то наше Послание как бы старается подчеркнуть, что Ап. Петр уже и до факта Воскресения наперед знал «честь и славу», которую Господь «принял от Бога Отца».

Но если скрытый смысл этого места заключался в том, чтобы обосновать как бы преимущество Ап. Петра, а вместе с тем и его учения, тогда можно спросить, почему Послание не цитирует скорее знаменитого эпизода на пути в Кессарию Филиппову, на который ссылаются последующие защитники первенства Ап. Петра? И на этот вопрос, быть может, ответить не трудно. Дело в том,

что эпизод на пути в Кессарию Филиппову в той форме, в какой он записан в Евангелии от Матфея (XV,13-20), имеет нарочито иудео-христианский характер. Отождествление Иисуса другими учениками сперва с иудейскими древними пророками, а Петром — с Христом, то есть с Мессией, и одновременный корректив Христа, показывающий, в чем разница между Ним и ветхозаветным представлением о Мессии, кроме того, такие выражения, как «вар Иона», «вязать и решить», «ключи Царствия Небесного» (ср. «Горе вам, книжники и фарисеи, что затворяете царство небесное человекам...» (Мф. XXIII,13), наконец ἐκκλησία то есть еврейский *qahal* — все это говорит о предназначении этого места, как и всего Евангелия от Матфея, для христиан из иудеев. Но не таковы были адресаты II Послания Ап. Петра, которое, ведя борьбу с крайними последователями Ап. Павла, должно было говорить на языке эллинизма. И здесь представления, взятые из мистерий, оказались более подходящими.

В этом смысле II Послание Ап. Петра открывает новую дорогу, ведущую к христианскому гнозису, согласно которому Спаситель не открыл всем полноты Своего учения, но лишь некоторым, которые были способны его воспринять. Ввиду этого Спаситель учил народ в притчах, а тайный смысл Своего учения раскрыл только двенадцати, от которых знание получили семьдесят учеников. Но всю полноту гностического предания получили только трое: Петр, Иаков и Иоанн. Впоследствии к ним был присоединен также Павел.¹⁶

Насколько прочно укоренилась идея христианского гнозиса как высшего и всеобъемлющего знания, которое получили сперва только три Апостола, бывших тайнозрителями Преображения, в первый раз высказанная Вторым Посланием Ап. Петра, доказывает известный фрагмент знаменитого произведения Тертуллиана *De praescriptione haereticorum*, направленный как раз против гностиков, но построенный в категориях именно христианского гнозиса, положившего основание идее апостольского предания.

Вот этот фрагмент, восполненный в первый раз ссылкой на Мф. XVI,13-20, но, в общем, весьма напоминающий интересующий нас отрывок II Послания Ап. Петра. «Какой здравомыслящий человек может говорить, чтобы чего-нибудь не знали те, которых Господь сделал учителями, которые были неразлучно с Ним в

¹⁶ Ср. Климент Александрийский, *Strom.* I, 1.12; VI, 15. Д. Миртов, *op. cit.* с. 191.

пути, в учении, в жизни, которым отдельно разъяснил все темное, говоря, что им дано знать тайны, которые народ не мог понять. Было ли что-либо сокрыто от Петра, который был назван камнем, на котором должна быть основана Церковь, который получил ключи царства небесного и власть связывать и разрешать на небе и на земле? Было ли что-либо сокрыто и от Иоанна, который был возлюбленным учеником Господа, который возлежал на персях Его, которому одному только Господь указал на предателя Иуду, которого вместо Себя усыновил Марии? Хотел ли Господь, чтобы чего-нибудь не знали те, которым Он показал даже славу Свою, и Моисея, и Илию, и, кроме того, голос Отца с неба? Прочих учеников Он как будто бы отверг, но потому только, что при трех свидетелях твердо стоит всякое слово».¹⁸

В этом фрагменте, несмотря на новые подробности, поражает та же связь с идеей Преображения, которую мы находим как основание приписываемого себе авторитета автором II Послания Ап. Петра.

VII. Вместо Закона — добродетель.

Остается ответить на вопрос, какой результат в развитии христианского учения имело соединение в одно целое образа двух Первоверховных Апостолов, «разделенных телесы, но совоккупленных духом» (по выражению стихиры их праздника), соединение, проведенное — как мы видели — в первый раз, быть может, II Посланием Ап. Петра, хотя с явным предпочтением, отданным этому Апостолу. Последствия этого соединения проявились более всего в области христианской морали.

Ап. Павел, как мы знаем, проповедуя спасение чрез веру в Господа Иисуса Христа, но «не от дел закона» (Рим. III, 28), разрушил ветхозаветное понятие Закона. Однако то, против чего восстало наше Послание, была идея **беззакония**, проповедуемая в некоторых кругах «ложных учителей», ложных последователей Ап. Павла, которых ложность наше Послание именно старается доказать. Но как доказать эту ложность? Прямо вернуться к идее закона было невозможно, ибо это значило бы идти уже не против учеников, а против самого Апостола, которого автор Послания называл «возлюбленным братом». Такую попытку предпринял

¹⁸ De praescr. haer. 22.

автор или редактор I Послания Ап. Иоанна,¹⁹ который прямо говорит, что «всякий делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие» (III,4).

Иными словами, это значит, что беззаконие есть грех, то есть, прямая противоположность учению Ап. Павла. Так, конечно, не мог говорить автор II Послания Петра, старающийся, так сказать, обезвредить кажущиеся ему крайности в учении Ап. Павла, но сохраняя его авторитетность. И о каком «законе» могла быть речь? Ведь иудейство после разрушения Иерусалима переживало глубокий кризис. И те, с которыми Послание полемизирует, по-видимому, в большинстве не происходили из иудейства. Потому и понятие закона никогда для них не было близким.

И автор II Послания Ап. Петра поступает иначе. Апостол Павел проповедовал «спасение через веру, а не от дел закона». Автор II Послания Петра, ни в чем не нарушая положительную часть формулы Ап. Павла «спасения через веру», исправляет как бы только ее отрицательную часть, вводя обратно, хотя под другим наименованием, понятие закона. И чтобы это не походило на прямую полемику с Ап. Павлом, автор вводит новое понятие, у Павла почти не встречающееся, а именно, понятие «добродетели», ἀρετή, но делает это таким образом, что сразу видна определенная тенденция, то есть, желание исправить то «неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели превращают...» (II Петра III,16), а именно, призыв, в котором говорится: «вы, прилагая к сему все старание, покажите в вередобродетель, ἐπιχρησάτε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν (II Петра I,5). Это значит, что вера должна быть не одна, но с верой должна соединяться добродетель.

Понятие ἀρετή — не библейское, но греческое, корнями уходящее в греческую философию. В Новом Завете, кроме II Послания Ап. Петра, встречается оно всего два раза (Филип. IV,8; I Петра II,9). Остается выяснить, содержит ли в себе это новое понятие, употребленное здесь вместо закона, также другое содержание, или же под другим названием, заимствованным из другого культурного контекста, оно в основе заключает в себе то же значение.

¹⁹ В богатой иоанннологической литературе о нескольких авторах, или редакторах иоанновых творений говорят J. Welhausen, W. W. Hartke, M. Boismard.

Хотя в настоящее время кажется вполне очевидным факт, что два эти понятия возникли совсем в другой культурной и религиозной среде и носят в себе совершенно разное логическое и эмоциональное содержание, но в большинстве своем христианская письменность II века старается доказать совсем обратное, то есть, что основные истины греческой философии проистекают из того же источника, что и ветхозаветные книги. В этом отношении огромное значение сыграла мысль Филона, что греческие философы черпали из откровения Моисея.²⁰ И христианские апологеты II века, и Климент без конца повторяли, что тот же Логос, который дал закон иудеям через Моисея, дал также греческую философию²¹ и даже астральную религию халдеев.²²

В этом контексте христианской мысли II века для меня нет никакого сомнения, что требование «показать в вере добродетель» по существу есть не что иное, как требование «вести обратно закон в практику христианской жизни. И в этом смысле опять II Послание Ап. Петра имеет основное значение.

Но можно спросить, какая именно модель добродетели становится законом в сознании христиан II века? Колоссальное влияние стоической философии в письменности Климента, Афинагора, Тертуллиана и — дальше — Оригена, вплоть до Афанасия Великого, Амбросиастра не оставляет здесь малейшего сомнения. Но даже и в самом II Послании Ап. Петра есть столько элементов стоической философии, что кажется ясным, что не только космология, но и вся внешняя форма морали взята непосредственно оттуда.

В конечной III главе Послания под образом оттягивающейся, но неминуемой парусии заключена стоическая идея циклических пожаров мира. Уже в «Тимее» Платона говорится о том, что мир проходит очищения попеременно от огня, благодаря схождению с пути небесных светил, и от воды, благодаря циклическим потопам.²³ И в том же духе наше Послание говорит, «что вначале словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою: потому тогдашний мир погиб, быв потоплен водою. А нынешние небеса и земля, содержимые тем же с л о в о м, сберегаются

²⁰ Ср. Кн. С. Н. Трубецкой, «Учение о Логосе в его истории» Т. I в «Учен. Записках Имп. Моск. Университета». Отдел истор.-филос. Вып. 27, Москва, 1900, стр. 91-92, 158.

²¹ *Strom.* VI, 17.

²² Ориген, *De princ.* III, 3, 2; *Contra Cels.* I, 10; Ср. Daniélou, *op. cit.* с. 30.

²³ «Тимей», III.

огню на день суда и гибели нечестивых человеков» (III,5-7). «Тем же словом». В стоической философии основой всего вещества видимого мира был Логос как тонкая огненная энергия, все проникающая, к которой все возвращается в конце мирового цикла. Таким образом, конец мира представлялся как всеобщее уравнивание. «Возникший путем естественной эволюции из божественного естества, мир должен вновь, по истечении положенного времени, возвратиться в его недра в общем воспламенении; и уже одно сознание этого единства естественного порядка, единства всемирной судьбы, доставляет стойку великое утешение» (Сенека, *de prov.* с.5).²⁴

Но уже и теперь мудрец должен быть безразличным к конфликтам жизни, так как он ближе всего к природе всеобъемлющего Логоса. И в таком виде II Послание Ап. Петра представляет именно христиан, делая их «причастными Божеского естества», (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*) (31,4), откуда произошла знаменитая идея «обожения», *θεοποίησις* сделавшая такую карьеру в восточном богословии и особенно развитая св. Иринеем Лионским²⁵ и св. Афанасием Великим.²⁶ По существу своему это идея стоического происхождения. И опять мы видим, что первая попытка ее ассимилирования находится во II Послании Ап. Петра.

Но если так, то можно ли сомневаться, что весь идеал предлагаемой этим Посланием «добродетели», с которым соединяется «рассудительность», «воздержание», «терпение», «благочестие», *εὐσέβεια* — понятие тоже известное античной мудрости, также связан с стоической философией.

Я этим не хочу сказать, что в нравственном идеале II Послания Ап. Петра совсем отсутствуют чисто евангельские элементы. К этим элементам относится, прежде всего, «братолюбие» и «любовь», *φιλαδελφία* и *ἀγάπη*. Но эти элементы поставлены так, что к ним можно прийти, идя по ступеням добродетели стоической мудрости (II Петра I,5-7).

Но можно спросить, почему я считаю, что автор II Послания Ап. Петра, желая противопоставить какой-нибудь нравственный образец ложной свободе неумеренных последователей Ап. Павла,

²⁴ Кн. С. Н. Трубецкой, *Op. cit.*, с. 47.

²⁵ Архим. Киприан, «Антропология св. Григория Паламы», Париж 1950, стр. 101.

²⁶ *Ibid.* с. 143.

должен был обратиться к стоической мудрости, а не непосредственно к евангельскому учению? Прежде всего, я констатирую самый факт, который — как мне кажется — оспаривать невозможно. Слишком большое количество стоических элементов в Послании делают очевидным, что для того, чтобы противостоять либерализму ложных учеников Ап. Павла, к евангельскому идеалу примешивается идеал стоической морали, безразличный для чувственных удовольствий. Что же касается объяснения этого факта, то кажется мне, что и в самом Евангелии нужно различать его Божественную богодухновенную основу и внешнюю сторону тех обстоятельств, в которых живое слово Христа было произнесено, как равно и литературный прием и язык, при помощи которых оно было записано. «Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ио. VI,64). В этих словах Христа таится самая жизнь, само дыхание жизни. Но для того, чтобы эти слова стали руководящей нормой в конкретных обстоятельствах, в христианском сознании появилась очень рано неумолимая тенденция, чтобы придать им плоть некоего закона, который всегда является продуктом человеческого творчества, по-с-в-о-е-м-у преломляя богодухновенные истины.

Особенно в период торжества Римской империи, когда идеал закона стоял так высоко в сознании язычников, молодая христианская община чувствовала потребность иметь также свой закон, чтобы стоять не ниже, но выше всеобщего языческого сознания. Путь спасения совершается через веру. В этом вся его несказанная красота и святость. Но к этой вере требуется добавить еще нечто от с-е-б-я, дабы, так сказать, не пасть лицом в грязь в глазах других, кто не способен к ощущению тонкого веяния благодати. Это тем более объяснимо, что именно со стороны язычников христиане подвергались бесчисленным обвинениям в безнравственности, которые требовалось рассеять.

Но это мне напоминает позицию, которую в недавнее время занял, быть может, самый выдающийся современный протестантский богослов Пауль Тиллих, который всецело разделял традиционную точку зрения Лютера о спасении только одной верой, но, с другой стороны, и мораль признавал полезной, однако имеющей не религиозное, но светское происхождение.²⁷ То, что может казаться парадоксальным в мнении крупнейшего современного бо-

²⁷ Georges Tavard, *Initiation à Paul Tillich*, éd. Centurion, Paris 1968, с. 184.

гослова, мне кажется вполне обоснованными на анализируемом нами Послании.

Из русских выдающихся богословов подобного же мнения придерживался М. Тареев. Он был убежден, что христианство в самом начале ассимилировало основные устои языческой жизни, дав им только символическое освещение, необходимое в той мере, в какой вся естественная жизнь в язычестве была посвящена языческим богам. Именно отсюда потребность экзорцизмов и символического освящения. Но в сущности своей такие элементы, как брак, семья, понятия власти, государства — остались тем, чем были, то есть, вполне языческими институтами, получив только символическое освещение.²⁸ Этот процесс стал особо ощутим в эпоху Константина. Но наше Послание показывает, что и гораздо раньше для этого создавались предпосылки в присоединении к вере устоев стоической морали.

Этот процесс гораздо легче констатировать, чем дать ему справедливую оценку. В самом деле, как определить границу между религиозной и светской моралью? Ведь по мнению историков религии, самые сакральные правила религиозного закона не раз имели в основе светское, даже утилитарное происхождение. А с другой стороны, мнение Филона и христианских апологетов, что тот же Логос был творцом закона и вдохновителем греческой философии, весьма созвучно современному религиозному сознанию. Конечно, еврейский закон и античная философия выросли из совсем иной религиозной и культурной среды. Но сознанию современного христианства весьма близко убеждение, что не только античная философия, но и вся последующая и современная наука — плод того же Логоса и «обоюдоострый меч», данный в руки самого человечества. Проф. Olivier Clément, повторяя мысль гениального Федорова,²⁹ — даже развитие современной техники поставил в особую связь с идеей Воскресения,³⁰ разрушая этим всякую преграду между *sacrum* и *profanum*. А в грандиозной перспективе о. Тейяра де Шарден всякое благородное усилие содействует собиранию Царства Божьего и выявлению Христа в

²⁸ Проф. М. М. Тареев, «Основы христианства» т. IV, Христианская свобода, Сергиев Посад, 1908.

²⁹ Философия общего дела, 1906.

³⁰ Olivier Clément, *Questions sur l'Homme*, Stock, 1972, с. 162 и след. и особенно с. 168-171.

Его космической перспективе как конечного пункта целого процесса существования.³¹

В этой перспективе введение во II Послание Ап. Петра, как приложения к вере, светского понятия *ἐποπτία* мне кажется вполне обоснованным. То, что в результате проведенного нами анализа остается относительным, это не самая возможность такого введения, но именно эта его историческая относительность. Быть может, во время возникновения II Послания Ап. Петра нравственный идеал стоической морали был лучшим образцом, который можно было противопоставить аморализму некоторых экзальтированных христианских кругов. Но достаточен ли этот идеал в наше время? Самый прием безусловно был правильным. И в этом богодухновенный характер Послания может быть образцом для подобных поисков. Однако отделяя временное от вечного, мы имеем право спросить, достаточен ли идеал добродетели, проявляющийся в «рассудительности», «воздержании», «терпении» и «благочестии» (II Петра I,5-6) в период, когда сила зла уже не заключается в одних «похотях плоти» и в «презрении начальств» (II Петра II,10) и в каком-то индивидуальном «своеволии», но во всеобщем стремлении к неудержимому потреблению все возрастающего количества жизненных благ, к лихорадочному ритму жизни человеческих масс, к открытиям, грозящим нарушить начала уже не индивидуальной, но коллективной и космической жизни всего человечества? Достаточно ли к вере современного человека приложить прежний стоический идеал, и где найти новый практический идеал, в котором бы могла полнее проявиться евангельская истина в период не только религиозного кризиса, но также кризиса всех философских систем?

Ответ на эти вопросы вывел бы нас далеко за пределы данного исследования .

VIII. Заключение.

Подводя итоги нынешнего исследования, представляется возможность заключить, что главной проблемой II Послания Ап. Петра является, в противовес некоторым либертенистическим тенденциям, появляющимся в раннем христианстве, воздвигнуть практическую модель христианской морали. Это центральная тема Послания, вокруг которой вращаются все остальные темы. Отсю-

³¹ Напр.: Mon Univers, 1924.

да в Послании ощущается отсутствие некоторых других, основных для раннего христианства тем, но не имеющих прямой связи с вопросом морали. Например, тема Воскресения, столь распространенная в посланиях Ап. Павла, странным образом отсутствует во II Послании Ап. Петра — факт, который мог бы казаться трудно объяснимым, если учесть, что Воскресение явилось прямым действием всемогущества Божьего, независимым ни от каких человеческих условий, тогда как Преображение, столь детально представленное как посвящение в высшую тайну христианства требовало особого приготовления, как и посвящение в античные мистерии, и потому не все, а только некоторые могли его видеть. Это ставило вопрос для христиан необходимости духовного очищения, заключающего в себе «воздержание», чтобы быть участниками христианской «эпоптии».

Самая модель нравственных предписаний заимствована из стоицизма — философии, пользующейся глубоким уважением в языческом мире и потому могущей быть равносильной базой ветхозаветному закону. Чтобы эту равносильность доказать, авторы II века будут изощряться в доводах, что самое ценное в греческой философии происходит из того же источника, что и все ветхозаветное Откровение. В этом — мне кажется — II Послание Ап. Петра является первым на христианской базе документом, который еще этого не говорит, но создает предпосылки для будущей аргументации.

Второе Послание Ап. Петра настолько пропитано стоицизмом, что не только нравственные, но и космологические элементы принимает оттуда, христианизировав их и попутно вводя в область христианской догматики. К ним относится эсхатологическая идея огня, занявшая затем столь видное место в учении Оригена, но вошедшая прочно также в символику Воскресения и даже в православное ощущение Евхаристии («Давый в пищу мне плоть Свою волею, огонь сый да не опалиши мене, Содетелю мой...») и позже в общее мироощущение исихастов. Затем идея «обожения», ставшая через св. Афанасия Великого центральной идеей восточной сотериологии, но в принципе своем выводящаяся из стоической идеи участия всего существующего в божественной природе (II Петра I,4). Это все показывает, как в сущности трудно в подобном документе и во всем последующем предании отделить чисто Божественную основу самого Откровения от внешних рамок его восприятия и от языка эпохи, на котором оно запечатлено. Это ставит задачу также перед современным богословским созна-

нием, чтобы, с одной стороны, уметь свято хранить само Божественное предание, но, с другой стороны, различать категории мысли, свойственные разным эпохам, и уметь, по возможности, переводить их на понятия современности.

Можно определить нашу эпоху в области богословия, как эпоху искания богословского синтеза. Но другие эпохи также такого синтеза искали, и II Послание Ап. Петра мне представляется древнейшим опытом именно богословского синтеза на грани между завершением новозаветного Откровения и началом развития церковного предания. Синтез учения Петра и Павла: синтез христианской свободы и новых уз, добровольно воспринятых, в поисках добродетели. В своем литургическо-догматическом изыскании на тему происхождения спора об эпиклизисе³² я старался показать, что в течение II века произошел литургический синтез эсхатологически-пневматологического понимания Евхаристии иерусалимско-антиохийской апостольской Церкви и более мемориально-христологического понимания в общинах Ап. Павла. Настоящее исследование пытается показать, что подобный синтез, приблизительно в то же время, произошел в области формирования основ христианской морали. Моим намерением не было ни в коем случае воскрешать старые идеи тюбингенской школы, которые сегодня можно отнести к области архивных позиций и притом протестантского богословия. Они грешат известной натяжкой, приспособляя факты к готовой схеме идей. Но оставляя в стороне всякую схему, мне кажется, что известных фактов понять невозможно, если не учесть в самом начале возможности диалектических конфликтов между иудео-христианским направлением, выдвигающим авторитет Ап. Петра, и эллинистическим направлением церквей Ап. Павла.

Быть может, этот конфликт и до сих пор не до конца изжит в христианстве. Он проявляется не только в известной диалектике «веры» и «добрых дел», поднятой Реформацией. В самом православном сознании мне представляется известная несогласованность между пасхальным ликованием Церкви и «пенитенциарным» направлением школьной эсхатологии и связанным с этим тоном учебников Нравственного богословия.

Но без принятия этой диалектики в самом начале и необходимости какого-то синтеза нельзя понять всей важности II Посла-

³² Ks. Jerzy Klingier. *Geneza sporu o epikleze. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wiekow*, Warszawa, 1969.

ния Ап. Петра, которое, войдя в новозаветный канон, является как бы живым вопросом, поставленным богословскому сознанию. И этого вопроса православное богословское сознание не может обойти.

Если настоящее исследование явится хотя бы небольшим вкладом в проблему диалектики между неоспоримой верой в откровенный характер всего новозаветного канона и возможностью критического подхода к историческим его аспектам, цель его будет вполне достигнута.

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ЭСТЕТИКА

(Окончание*)

III. ПРАКТИЧЕСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ

1. «Афины и Иерусалим».

Христианство выступило на арену истории не только как новая «религиозная доктрина», но и как стройное педагогическое учение, призванное радикальным образом изменить человека старого мира. Учение о зрении — лишь один из элементов общей теории научения и воспитания. Возможность достижения «образцового» совершенства, «идеала» через педагогику и школу — характерная черта всего эллинистического мира. И в этом — существенное отличие поздней античности от эпохи ранней классики, где героями, философами или политическими вождями рождались, становились и были, а не учились ими быть.

На первый взгляд ту же близость к эллинизму наблюдаем мы и в раннем христианстве. Евангелие повествует о Христе как о «равви» — то есть Учителе, Наставнике, «Пастыре Добром»; Его отношения с окружающими — отношения учителя и учеников, а степень постижения учения — соразмерна степени посвящения: из общего числа последователей особо избираются двенадцать апостолов, которым «дано знать тайны Царствия Божия» (Марк. 4,11), и только трое из них поднимаются на Фаворскую гору или присутствуют в Гефсиманском саду. Впоследствии этот принцип многоступенчатой эзотерии закрепляется посредством иерархии в институте Церкви и проецируется на мир. О том же свидетельствует и трехчастное деление храма, где клиру, мирянам и катехетумам (= «оглашенным») отведено своё, четко ориентированное по отношению к святыне (престолу) пространство: алтарь, неф, притвор. То же деление и в богослужбном круге и в чине литургической мистерии. Его мы находим и в оригинальной теории научения, созданной Климентом Александрийским, согласно которой язычник, отказавшийся от своих заблуждений и ведомый Божественным Логосом, шаг за шагом

* См. Вестник №№ 116, стр. 53; 119, стр. 71; 120, стр. 49.

восходит по ступеням познания и совершенства. Логос, бывший сначала «Увещателем», выступает затем как «Педагог», наставляющий на путь практического нравственного совершенствования, и наконец открывается как «Учитель», обращенный к духовно-интеллектуальным способностям человека для того, чтобы посвятить его в созерцание высших тайн и привести к подлинному знанию...¹ Этот труд Климента Александрийского как нельзя лучше выражает общую формулу раннехристианской педагогической концепции.

И всё-таки, мы ничего не поймем в раннехристианской педагогике, если согласимся рассматривать её только как один из «вариантов» обще-эллинистической увлеченности выучкой и воспитанием. Евангельский «равви» менее всего похож на учителей философии или риторики — об этом постоянно, настойчиво, упрямо говорят все раннехристианские авторы. И сколь бы ни были значительны у них классические реминисценции или совпадения в стиле и характере обличительной аргументации, направленной против эстетизирующего гедонизма, сколь бы ни были велики повторения или заимствования идей античной эстетики — мы всегда должны помнить о глубочайшей пропасти, отделяющей христианское мироощущение от мироощущения языческой античности. Бесспорно: христианская критика позднеантичного эстетизма, беспощадное бичевание роскоши и пресыщенности языческой элиты — суть повторение требований уже высказанных когда-то Платоном, Аристотелем, Плутархом, Цицероном или Сенекой. Но повторение повторению — рознь: в отличие от бессильного, отвлеченно-теоретического морализма античных писателей, христианские проповедники настаивают на безусловном и неукоснительном осуществлении нравственных принципов в жизни каждого человека, в жизни всего общества. Конечно, многим современникам эти требования казались наивными, неосуществимыми,

¹ Теории научения Климента Александрийского соответствовала его религиозно-философская трилогия: «Увещание к эллинам» («Протрептикос»), «Педагог» и «Строматы» (последний труд остался незаконченным). Аналогичные идеи были высказаны Оригеном: «Различны образы Логоса» (τοῦ λόγου μορφαί), под какими Он является тем, кто хочет стать Его учениками. Логос поступает так соответственно со степенью восприимчивости каждого из них: иначе — по отношению к тем, кто еще только недавно начал более или менее удачно преуспевать [в знании Его учения], и иначе — по отношению к тем, кто уже близко подошел к добродетели, и иначе — по отношению к тем, кто стоит уже на пути к праведности» (Против Цельса, IV,16).

утопичными. Но раннее христианство жило энтузиазмом и верой. Оно прекрасно понимало, что человек поздней античности ощущает себя слабым и неуверенным, отчужденным от органических форм существования, выброшенным на периферию духовного космоса. Этот человек подавлен беспредельной мощью империи, растерян перед её безличными, сверхчеловеческими заданиями и масштабами; в нём подорвана способность созидать гармоническое единство внешнего и внутреннего, искусственного и природного. Да, он способен вдумываться, вживаться в идеалы прошедших героических эпох, способен чутко переживать эпическую красоту прошлого — но это лишь обостряет в нем чувства непреодолимого разрыва, неосуществимости подлинно-высокой жизни, обреченности вечно оставаться в замкнутом кругу эклектизма, стилизации, эпигонства. И раннехристианские писатели употребляют все усилия, чтобы разорвать магический круг самодовлеющего эстетизма. Истина требует выбора, напряжения воли, готовности к жертве. Тертуллиан определяет этот выбор как выбор между «самой древней на земле» традицией библейской мудрости — и миром греко-римской цивилизации. Сам он проповедовал радикальное отвержение всех ценностей античной культуры: философии, риторики, изобразительного искусства, литературы, театра. «Что общего между Афинами и Иерусалимом? Академией и Церковью? Еретиком и христианином? Наше учение — из портика Соломона, который сказал, что Господа следует искать в простоте сердца. Пусть вспомнят об этом те, кто выдумал стоическое, платоническое и диалектическое христианство. Мы не нуждаемся в любознательности после Иисуса Христа; нам нет нужды в исследовании после Евангелия. Если мы веруем — то мы ни в чем, кроме веры, не нуждаемся»...² Позиция Тертуллиана — одна из наиболее крайних в конфронтации христианства и античной культуры. Но и у Климента Александрийского — восторженного эллинофила, знатока и почитателя греческой мудрости — находим то же самое противостояние «варварской» истины христианства и эстетически-изошренного заблуждения «афинской» философии:

«Поскольку истина обнаруживается в двух видах, а именно в словах и сущностях, то множество людей, — а таковыми именно и состоят эллинские философы, — стремясь к грациозности и поверхностной красоте речи, останавливаются исключительно

² Тертуллиан. О неправомочности еретиков, 7.

на словах, тогда как мы, варвары, имеем дело с сущностью вещей. Вот почему и Господь не напрасно при сошествии на землю принял на Себя тело презренное и невзрачное (Ис. 53, 2-3). Он опасался, как бы слушатели не стали увлекаться блеском Его красоты и не прошли вниманием Его учения и чтобы, обращая внимание лишь на внешность Его и удивляясь лишь телесной красоте Его, — которая всегда должна занимать положение подчиненное и коей нужно поступаться, — не отклонились от стремления к истине, постигаемой лишь разумением. Итак, что нам до акциденций языка? Нам следует иметь дело лишь со значением слов, а не со словами».³

В этой системе соподчинения сущности и видимости, смысла и явления, разумного и прекрасного — ключ к пониманию своеобразия христианской педагогики. Здесь же — и граница между оригинальным и заимствованным; путь к встрече Иерусалима и Афин.

Центральная идея, основание раннехристианской концепции практического эстетического идеала — утверждение гармонического соответствия «внутреннего» и «внешнего», призыв к преодолению восточно-эллинистического дуализма «куши» и «тела». По мысли раннехристианских авторов, красота внутреннего мира человека не может не отражаться в красоте его внешнего вида; она проявляется во всем: в манере поведения, одежде, выражении лица и даже походке.⁴ Ведь добродетель, — как писал тот же Климент Александрийский, — «есть не что иное, как порожденная Логосом гармоническая настроенность души, обнаруживающаяся во всем образе жизни» и обуславливающая «красоту желаний и стремлений».⁵

Подобные идеи высказывали и другие раннехристианские писатели. При том эстетические категории, в которых мыслилось проявление внутренней красоты, буквально те же, что и в учении о прекрасном. Это — «гармония», «упорядоченность», «мера», «простота», «целостность», «естественность», «чистота» и так далее. В качестве антитезы им противостоят: «беспорядочность», «безобразность», «распущенность», «искусственность». Заметим также, что христианские добродетели нерасторжимы с их эсте-

³ Климент Александрийский. Строматы, VI,17.

⁴ См., например, Тертуллиан. О воскресении плоти, 15; О терпении, 15. Климент Александрийский. Педагог, I,12. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона, 6.

⁵ Климент Александрийский. Педагог, I,13.

тическими коррелятами: целомудрию, например, соответствует чистота и целостность; вере — простота и ясность; кротости — мера и естественность. Ум — начало упорядочивающее и проводящее в стройную гармонию все отдельные части, дабы явить «красоту целого».

Учение раннехристианской эстетики о гармоническом единстве добродетели и красоты, о равновесии внутреннего и внешнего невольно заставляют вспомнить античные представления о к а л о к а г а т и и.⁶ Однако неверно искать в них истоки эстетического идеала раннего христианства. Ни о каком заимствовании не может быть и речи. И не только потому, что в эллинистический период гармония «прекрасного» и «добротого» обнаружила в себе ту роковую трещину, изжить, залечить которую не могла ни педагогическая выучка, ни стоическая аскеза; но и потому также, что античный идеал «прекрасного-и-хорошего» — суть идеал прекрасного тела, нерасторжимо соединенного с такими античными добродетелями, как богатство, власть, сила, здоровье, воспитание и т. п.⁷ В христианстве всё иначе: когда отцы церкви говорят о красоте человеческого тела, то прежде всего имеют в виду целомудренную красоту «внешнего вида» без какого-либо намека на статуарно-гимнастические совершенства. Внешность отображает красоту внутреннего мира человека, красоту его духовной жизни,⁸ которая не имеет ничего общего с добродетелями язычников. Душа и тело находятся в совершенно ином иерархическом соподчинении: «Первое всего красота душевная, — писал Климент Александрийский, — когда душа бывает украшена Святым Духом и блистает исходящим от Него светом праведности, рассудительности, великодушия, умеренности, любви к добру и стыдливостью; никакая из вещественных красок не может уподобиться красоте этих свойств; и лишь затем следует заботиться о телесной своей красоте, о соразмерности одежды и обуви частям тела, а равным образом о цвете волос».⁹

⁶ Греческий термин *καλοκαγαθία* состоит из двух слов: *καλός* = красота, прекрасный и *ἀγαθός* = добрый, хороший.

⁷ О понятии калокагатии в античной эстетике см.: А. Ф. Лосев. Классическая калокагатия и ее типы. — «Вопросы эстетики», вып. 3, М., 1960, стр. 411-473; История эстетических категорий. М., 1965, стр. 100-110. О калокагатии у Платона — А. Ф. Лосев. История античной эстетики. М., 1969, стр. 288-294.

⁸ Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона, 6.

⁹ Климент Александрийский. Педагог, III, II.

Эту соразмерность «внутреннего» и «внешнего» — с акцентом на «внутреннем» — мы видим и в образе идеального христианина, изображенного Тертуллианом: «Лицо его мирное, кроткое, чело чистое, не омраченное морщинами скорби или гнева; брови радостно сдвинуты, глаза опущены от скромности, а не от несчастья; рот запечатлен красотой молчания; цвет лица, какой бывает у людей безмятежных духом или ни в чем не повинных; движение головы направлено против дьявола, а усмешка — это угроза против него; одежда вокруг верхней части тела бела и плотно прилегает к телу, чтобы она не вздувалась и не причиняла беспокойства...»¹⁰ К этому описанию трудно подобрать иллюстрацию из современного Тертуллиану позднеримского или раннехристианского искусства. Даже египетские эллинистические портреты (так называемые «фаюмские портреты»), или надгробия из Пальмиры, или общеизвестный «Портрет Елены» (IV в.) из Копенгагенской глиптотеки — все они несут в себе мучительную неизбывность дуализма временного и вечного, какую-то глубокую пораженность тайной мимолетности жизни, недоумения перед загадкой бытия... И потому, скорее всего, зримую параллель эстетическому идеалу Тертуллиана мы найдем в ранневизантийском искусстве — в репрезентативных групповых портретах императрицы Феодоры со свитой из церкви Сан-Витале в Равене или в головах ангелов из алтарного свода церкви Успения в Никее, особенно в лике *δυναμῖς*, — еще античном и уже византийском, — парадоксально сочетающем радостную, гармоническую умиротворенность со скрытой в глубине человеческой чувствительностью... Безусловно — эти образы исполнены внутренних противоречий. Но ведь те же самые противоречия и у Тертуллиана! Он проповедует меру и гармонию, но мера в его эстетике — это прежде всего «норма», закон, категорический императив, почти запрет. И в то же время, при всех ригористических крайностях, Тертуллиан не забывает о привлекательности законченных и соразмерных форм: его почтительное отношение к Фидию¹¹ или едкая ирония над неудачными картинами художника еретика Гермогена¹² выдают не изжитый еще вкус к античному художественному канону...

Иллюстративные примеры из византийского искусства не представляются нам произвольными; ведь и у Тертуллиана речь

¹⁰ Тертуллиан. О терпении, 15.

¹¹ Тертуллиан. О воскресении плоти, 7.

¹² Тертуллиан. Против Гермогена, 44.

идет не о телесности, не о психологии, не о лице как носителе конкретно-психологического содержания, но о том символическом воплощении и д е и, к которому более всего применимо русское слово л и к.¹³

Несомненно приведенный выше отрывок из Тертуллиана — одна из первых стадий зарождения идеи иконы, нормативная ее предпосылка, намёк, не получивший непосредственного отклика, живого развития. Во многом повинна здесь и неразвитая эстетическая терминология: термин *persona*, которым пользуется карфагенский проповедник, на юридическом языке означал носителя прав и обязанностей, а в эстетическом аспекте — маску или личину. И хотя Тертуллиан всегда различает эти два значения, а в трактате «О зрелищах» даже противопоставляет красоту естественного человеческого лица театральной маске как принципу лжи,¹⁴ тем не менее, свой эстетический идеал он может выразить лишь посредством описания, а не эстетических категорий. Правда, и на христианском Востоке дело с терминологией обстояло не намного лучше: там еще во времена св. Афанасия Александрийского не было создано необходимого понятия для обозначения форм идеального личностного бытия. В тринитарных спорах первоначально пользовались словом *πρόσωπον* — заимствованным из театрального быта и означавшим как лицо, так и маску! Лишь позже, когда каппадокийцы слову «ипостась» *ὑπόστασις*, означавшему сначала «существо» (= *substantia*) придали смысл индивидуального начала (св. Василий Великий) и лица (св. Григорий Богослов, Григорий Нисский), стало возможным говорить о л и к е, как о высшем, идеальном образе

¹³ Понятие «лик», столь часто употребляемое в трудах по византийской и древнерусской иконописи, эстетике и искусствоведению, осталось по существу неразработанным. Согласно Н. Тарабукину, — мыслителю, незаслуженно забытому сегодня, — «лик, лицо и маска — суть три стилистические категории изображения человека. Лик — олицетворение идеи, символ, идеограмма. Лицо — это внешне точное и психологическое раскрытие конкретной личности в портрете. Искусство портрета *implicit* реалистично. Маска — лишь знак. Маска свойственна искусству архаическому (древнегреческие куросы) или искусству фольклора, как маски комедии *dell'arte*. Искусство маски — условно. Лик портретируется, когда идея конкретизована и индивидуализирована. Лик превращается в маску, когда идея схематизируется («типизация человека»). Лицо становится ликом, когда конкретная личность является носителем идеи» (Философия культуры, 1940. [Рукопись]).

¹⁴ Тертуллиан. О зрелищах, 23.

личностного бытия. Здесь небезынтересно отметить, что слово «лик» в применении, например, к иконописному изображению Христа, имеет свой теологический эквивалент в термине «ипостась», который самым нерасторжимым образом связан с понятием «существа», «усии». (В патристическом богословии $\delta\upsilon\sigma\iota\alpha$ = бытие, сущность, *essentia*, но с оттенком «существования», а не «эссенции»). Существо имеет т о л ь к о ипостасный образ существования и вне ипостаси не мыслимо. Для будущего христианской эстетики, — эстетики византийской и, прежде всего, теории иконы, не знающей «усии» вне «ипостаси», сущности вне лика, — эта тема имела исключительно важное значение. Более того, сравнительный анализ греческой и латинской богословской терминологии вскрывает и некоторые особенности теоретических предпосылок средневекового искусства Запада, где термин «*persona*» (лицо, маска, личина) дальнейшего эстетического углубления и развития не получил.¹⁵

2. Мимезис.

Другой аспект раннехристианского эстетического идеала связан с учением о п о д р а ж а н и и. В качестве нормативного принципа он присутствовал уже в Новом Завете: «Подражайте ($\mu\iota\mu\eta\tau\acute{\alpha}\iota$) Богу, как чада возлюбленные», — читаем в послании апостола Павла к Ефесянам (5,1). Требование подражания Христу высказывает и апостол Иоанн: «Кто говорит, что пребывает ($\pi\epsilon\rho\iota\pi\alpha\tau\eta\sigma\epsilon\nu$) в Нем (т. е. Христе), тот должен поступать так, как Он поступал ($\pi\epsilon\rho\iota\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$)» (I Иоан. 2,6). Термин $\pi\epsilon\rho\iota\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\omega}$ буквально означает «ходить» (т. е. ходить так, как ходил Христос) и в данном случае имеет тот же смысл, что и «мимезис» в послании к Ефесянам или «*imitatio Christi*» у Фомы Кемпийского. В этих словах, которых кстати сказать не знала ветхозаветная традиция,¹⁶ старая идея античной эстетики — идея подражания — обретает

¹⁵ Более подробно эта тема развита в экскурсе прот. С. Булгакова «Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии» — «Православная мысль», вып. 1, Париж, 1928, стр. 70-88. Много интересных наблюдений можно найти также в книге Л. П. Карсавина «О личности», Каунас, 1929.

¹⁶ Отсутствие понятия «подражание» в Ветхом Завете, — отсутствие, обусловленное абсолютной трансцендентностью Бога, — помогает понять и один из мотивов отказа от изобразительного искусства у иудеев. Запрещение изображений («Не делай себе кумира и никакого изобра-

новую жизнь.¹⁷ Правда, коренным образом меняются акценты: человеческое существование, деятельность, творчество становятся отныне подражанием не природе или героям античного мира, но Богочеловеку Иисусу Христу. Он — совершенный образец, канон, принцип; единственный и в то же время универсальный. «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос», — говорит апостол Павел в послании к Галатам (2,19-20). Григорий Нисский, комментируя эту фразу «Послания», следующим образом выразил сущность раннехристианского понимания мимезиса: «Павел гораздо точнее всех и уразумел, что есть Христос, и своими делами указал, каковым должен быть именующийся Его именем. Он так живо подражал Ему, что в себе самом показал отображение своего владыки, посредством самого точного подражания изменив вид своей души на подобие Первообразу, так что уже не Павел, казалось, жил и говорил, но жил в нем сам Христос».¹⁸

В приведенном рассуждении св. Григория чрезвычайно важно понятие «первообраза» — основоположное для всей патристической эстетики, соединившей идею мимезиса с учением об образе и подобии человека Богу. В книге «Бытия», на которую опирались в своих построениях раннехристианские писатели, концепция образа и подобия присутствует в предельно аморфном виде и не выражает того утвердительного, прямого смысла, который ей придал перевод Семидесяти.¹⁹ Но раннехри-

жения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» Исх. 20,5) по существу есть запрещение имитации, подражания, идолопоклонства твари. Но невозможно подражать и Богу. Дистанция между Ним и человеком беспредельна: «Мои мысли — не ваши мысли, не ваши пути — Мои пути, но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших», — говорит Бог через пророка Исайю (55,8-9). Для ветхозаветного человека остается лишь следование божественным законам и заповедям (см., например, Лев. 26,3-4; 3 Царств. 6,12; Иез. 5,5-8).

¹⁷ О понятии подражания в античной эстетике см.: С. В. Толстая-Меликова. Учение о подражании и об иллюзии в греческой теории искусства до Аристотеля. («Известия Академии Наук СССР», 1926, № 12, стр. 1151-1158); А. Лосев, В. П. Шестаков. История эстетических категорий, М., 1965, стр. 204-236.

¹⁸ Григорий Нисский. О совершенстве.

¹⁹ Текст «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1,26) в древнееврейской Би-

стианские писатели создавали свое учение, опираясь прежде всего на греческий перевод Библии, последовательно проводя идею существенного сходства между Богом и человеком. С обострением тринитарных споров концепция образа была перенесена и в сферу «троичного богословия»: Христос как первообраз человеческой красоты Сам есть образ Отца, отображающий Его красоту — учил св. Григорий Нисский.²⁰

Термин «образ» (εἰκών) в греческом языке имел два значения: образ как изображение, изваяние, портрет, картина, и образ как отображение, уподобление, сходство. Это же различие находим и в дефиниции Оригена: «Иногда образом называется то, что обыкновенно изображается или высекается на каком-нибудь материале, то есть на дереве или камне. Иногда же образом называется рожденный по отношению к родившему, именно когда черты родившего совершенно похожи на черты рожденного. В первом смысле образом можно назвать человека, сотворенного по образу и подобию Божию, второе же значение образа приложимо к Сыну Божию... Этот образ заключает в себе указание на единство природы и сущности (natura ac substantia) Отца и Сына».²¹

Из этого определения, ставшего «классическим» для раннехристианской эстетики, видно, что два значения образа получают у Оригена сущностное различие: Христос как образ Отца единосущен, тождествен Ему, субстанционально един с Ним, тогда как образ Бога в человеке подобен картине (иконе!) или изваянию, то есть художественному произве-

блии означал: “по Нашему образу, как Нашему подобию”. Современная библейская критика связывает эту фразу с полемикой против египетского культа животных: сотворение человека по образу Бога указывает на господство человека над миром животных, аналогичное господству Бога над всей тварью. Текст имеет главным образом негативное значение: ничто Божественное не присуще животному и не требует поклонения, так как один только человек создан “по образу Божию”. Кроме того, ни пророки, ни псалмы, ни книга Иова, ни столь человеческое Второзаконие не говорят о существенном сходстве Бога и человека. Впервые идея образа, близкая к патристической концепции, появляется лишь в позднеэллинистической “Книге Премудрости”, где “София” характеризуется как “отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ (εἰκών) благодати Его” (Прем. 7,26).

²⁰ Григорий Нисский. О совершенстве. Основанием для этого тезиса служат новозаветные тексты: Евр. 1,3; Кол. 1,15.

²¹ Ориген. О началах. 1, 2, 6.

д е н и ю, не имеющему с образом никакой субстанциональной связи или тождества. Ту же мысль проводит и св. Афанасий Александрийский, сравнивая образ с портретом,²² и св. Григорий Нисский, уподобивший образ Божий в человеке «чертам кесаря на меди».²³

Здесь раннехристианская эстетическая концепция образа утверждает те же положения, что и в учении о прекрасном: первообраз единосущного Отцу Логоса-Христа являет собою высший, абсолютный эстетический принцип, структурирующий «материал» тварного мира, в то время как образ Его в человеке представляет собой «художественную действительность» или только в о з м о ж н о с т ь «художественной действительности». «Человек с самого рождения получает преимущество быть образом Божиим, подобия же Богу он должен достигать посредством совершенствования», — учил Климент Александрийский.²⁴ Образ — это потенциальная заданность бытийственного совершенства человека, которую он призван осуществить через уподобление божественному Первообразу. Образ Божий — конструктивная часть всего человеческого существа: «им охраняется и поддерживается вещественное», которое «само в себе безобразно и неустроено».²⁵ И опять здесь выступают принципы порядка и меры, ибо образ не есть какая-либо определенная и локальная характери-

²² Афанасий Александрийский. Слово против язычников, 14.

²³ Григорий Нисский. Об устройении человека, 16.

²⁴ Климент Александрийский. Строматы, II, 22; Педагог, I, 12; III, II; Ориген. О началах, III, 6, I; «Человек сотворен по образу Божию, но это еще не значит, чтобы вместе с тем он был сотворен тогда и по подобию Божию» (Против Цельса, IV); Тертуллиан: «Итак, при содействии [в крещении] благодати Божией становится человек на пути к достижению подобия Его, которое имеет к образу Божию отношение обратное. Образ — в образовании человека, в сотворении. подобие же — в вечности. Ибо через духовение получил он при сотворении Духа Божия, но после, через падение, Его лишился» (О крещении, 5). Обзор мнений св. отцов и учителей церкви об образе Божиим в человеке можно найти в книге В. Серебрянникова «Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. Опыт установки Локкова учения в связи с христианским учением об образе Божиим», СПб., 1892, стр. 266-330 и в труде Архимандрита Киприана [Керна] «Антропология св. Григория Паламы», Париж, YMCA-Press, 1950. Очень важны также статьи В. В. Зеньковского («Об образе Божиим в человеке» — «Православная мысль», вып. 2, Париж, 1930, стр. 102-126) и В. Н. Лосского («La théologie de l'image». — «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1959, № 30-31).

²⁵ Григорий Нисский. Об устройении человека, 12.

ка человеческого существа. Это не ум и не добродетель, но внутреннее оформляющее начало всего существа человека в целом, его личность, совершенствование которой беспредельно: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5,48; Лк. 6,36).

Учение об образе Божиим в человеке позволило раннехристианским писателям слить понятие мимезиса и совершенства. Подражать Христу — значит понять свою жизнь как неустанное творчество на пути к богосыновству, совершенству, теозису. Св. Григорий Нисский разъясняет: «Если бы мы учились искусству живописи, и учитель предложил нам на картине какой-либо прекрасно начертанный образ, то конечно, каждый бы из нас должен был в своем живописании подражать этому прекрасному изображению, чтобы картины всех украсились по предложенному образцу. Точно также каждый есть живописец собственной жизни, а художник дела жизни есть свободная воля, краски же для воспроизведения образа — добродетели... Для изображения первообразной красоты мы должны брать сколько возможно чистые краски добродетелей, смешанные между собой по правилу искусства так, чтобы нам стать образом Образа, через деятельное подражание отпечатлевая первообразную красоту»...²⁶

Область творчества определяется здесь противоположностью «естества» и сверхприродного задания. Но эта противоположность, — выступающая в начале как воинствующее противоборство духовного и телесного, внутреннего и внешнего, священного и мирского. — должна быть не упразднена, не отброшена, не подавлена, но возведена к предельной гармонической соразмерности. И путь к ней — подражание совершенной красоте и гармонии Логоса-Христа.

3. Небесная гармония.

Раннехристианское эстетическое учение о гармонии — античного происхождения: в нем нетрудно услышать мотивы философии пифагорейцев, Гераклита, Платона, стоиков. В христианскую концепцию практического эстетического идеала оно вошло вместе с аллегорическим методом экзегезы. Св. Иустин Философ был одним из первых, кто сравнил христианских праведников с музыкальными инструментами — цитрами и лирами, струны кото-

²⁶ Григорий Нисский. О совершенстве.

рых, вибрируя под божественным смычком сошедшего с неба Святого Духа, сообщают миру о небесной гармонии.²⁷ У Климента Александрийского та же мысль развернута более подробно: он говорит о божественном происхождении гармонии от Христа-Орфея, «Божественного Певца», укротившего не только природу и животных, но и «самых диких зверей — людей».²⁸ Параллель между Христом и Орфеем имела прочную и распространенную традицию в эпоху раннего христианства; достаточно вспомнить лишь искусство римских катакомб, украшения христианских саркофагов, светильников, перстней, чтобы убедиться в популярности этой аналогии.²⁹ Но Климент Александрийский дает ей более углубленную эстетическую трактовку. Во введении к своему «Протрептикосу» он писал: «В качестве прекрасного одушевленного инструмента Бог создал человека по образу Своему; но Он и Сам есть инструмент, звучащий полнотою гармонии, инструмент благородный и святой, неземная мудрость, небесное слово... Сколь могущественно было Его новое пение!.. Поистине оно всё мироздание украсило гармонией и разногласие стихий привело в согласный порядок, дабы всё сущее стало гармонией.»³⁰

Учение Климента Александрийского о гармонии поражает своим сходством с античным мироощущением, с музыкой небесных сфер пифагорейцев, с чувством всеобщего космического лада у Платона и неоплатоников. А как не вспомнить Гераклита, для которого гармония космоса «многозвучна и многообразна как гармония лиры и лука»? Лук — система противоборствующих сил; чем сильнее их напряжение, тем лучше лук. Уменьшить или уничтожить сопротивление его обоих концов — значит уничтожить самый лук. Но тетива может превратиться и в струну лиры; лира построена на том же принципе, что и лук: она есть многострунный лук. Здесь уже можно реально созерцать и слышать, как из противоборства возникает «прекрасная гармония».³¹

²⁷ Иустин. Увещание к эллинам, 8.

²⁸ Климент Александрийский. Протрептикос, I,4.

²⁹ Об образе Христа-Орфея в раннехристианском искусстве см. в кн.: А. Hanzner. *Altchristliche Orpheus darstellungen*. Leipzig, 1903, а также этюд В. А. Нарбекова «Орфей в древне-христианском изобразительном искусстве» (Казань, 1900), в котором впервые в русской литературе намечены контуры иконологического метода.

³⁰ Климент Александрийский. Протрептикос, I,5.

³¹ Б. П. Вышеславцев. Символ лука и лиры в античной эллинской

В античное учение о гармонии раннехристианская эстетика вносит новый принцип: основа и источник всеобщего космического созвучия — мировой Логос, Бог, устрояющий и определяющий собою стройность и порядок бытия. «Как музыкант, настроив лиру и искусно сводя густые звуки с тонкими, и средние с прочими, производит одно требуемое сладкогласие: так и Слово, божественная Премудрость, держа вселенную как лиру, и что в воздухе, сводя с тем, что на земле, а что на небе — с тем, что в воздухе, целое сочетая с частями, прекрасно и стройно производит единый мир и единый в мире порядок; само неподвижно пребывает у Отца, и всё приводит в движение своим снисхождением во вселенную, чтобы каждая вещь благоугодна была Отцу и обладала подлинно божественной стройностью».³²

Соответственно небесной гармонии, — посредством подражания ей, — устраивается и «микрокосмос» человеческого существа вместе с «гармонической сообразностью образа жизни».³³ И потому для Григория Нисского «музыка есть не что иное, как призыв к более возвышенному образу жизни, наставляющий тех, кто предан добродетели, не допускать в своих нравах ничего немusыкального, нестройного, несозвучного, не натягивать струн сверх должного, чтобы они не порвались от ненужного напряжения, но также и не ослаблять их в нарушающих меру удовольствиях: ведь если душа расслаблена подобными стояниями, она становится глухой и теряет благозвучность».³⁴

Подобное понимание целостного человеческого существа как инструмента, настраиваемого в созвучии с музыкальной гармонией, «перестройка» себя в подобие лиры (символ гармонии, жизни и красоты), требующая внимательного отношения к своему

философии. — В его книге «Вечное в русской философии», Нью-Йорк, изд. имени Чехова, 1954, стр. 158-165. Обзор античных эстетических учений о гармонии можно найти у W. Tatariewiczza «Estetyka starożytna». Wrocław - Warszawa - Kraków, 1962; ср. В. П. Шестаков. Гармония как эстетическая категория. М., «Наука», 1973.

³² Афанасий Александрийский. Слово против язычников, 42.

³³ Григорий Нисский. О надписании псалмов, I,3.

³⁴ Там же. То, что музыкой можно воздействовать на душу (хорошей музыкой ее можно улучшить, плохой — испортить) — один из наиболее древних тезисов античной эстетики. Греки употребляли здесь выражение «психагогия» (ψυχαγωγία) — управление душами. Танец, а еще более музыка, обладали по их убеждению психагогической силой: музыкой можно вводить душу в хороший или дурной «этос» (ἦθος).

внутреннему миру и внешнему виду, — постоянный мотив ранне-патристической эстетики. Кроме Иустина Философа и Климента Александрийского мы встречаем его у Евсевия Кесарийского,³⁵ Афанасия Александрийского,³⁶ Василия Великого,³⁷ Григория Нисского,³⁸ а много позже — у византийских гимнографов.³⁹

Однако, здесь мы подходим к другой теме: человеческое совершенство и святость немислимы вне благодатной помощи. Святость невозможна без Духа Святого, — говорит Василий Великий. «Через Духа — восхождение сердец, руководство немощных, усовершенствование преуспевающих... Отсюда — предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — обожение»...⁴⁰ Но полнота благодатных даров Святого Духа подается в Церкви и через Церковь. И потому всякое творчество — в какой бы плоскости оно ни находилось — остается для христианина нерасторжимо связанным с жизнью Церкви, с ее таинствами, ее духовным опытом... Тут открывается уже иной пласт христианской эстетики, новая ее область — эстетики Церкви, эстетика культа, эстетика религиозно-социального символизма. Но обсуждение этой темы — предмет специального исследования.

³⁵ «Божественный Логос, силою и могуществом которого держится все, приняв в свои руки человеческую природу, как бы некоторый музыкальный инструмент — творение своей мудрости — стал исполнять таинственные песни уже не бессловесным тварям, а разумным существам» (Евсевий Кесарийский. Похвальное слово царю Константину, 14).

³⁶ Афанасий Александрийский. Слово против язычников, 31-32, 38, 42.

³⁷ Василий Великий. Толкование на псалом 29.

³⁸ Григорий Нисский. Об устройении человека, 9. См. также подборку текстов в книге «Музыкальная эстетика западно-европейского Средневековья и Возрождения», М., 1966, стр. 107-112.

³⁹ В греческой службе св. Косме Маюмскому читалось: «Вот духовная цитра, лира священная»... Почти то же самое — в службе Иоанну Дамаскину:

«Как назовем тебя, святой?
Патырем ли носящим цитру?
Или цитрою пастыря?»

(В. А. Нарбеков. Ук. соч., стр. 63).

⁴⁰ Василий Великий. О Святом Духе, 9.

Игумен ГЕННАДИЙ (Эйкалович)

ЕВРЕЙСКИЙ МЕССИАНИЗМ

Вводные замечания.

Понятие еврейского мессианизма включает в себя понятие мессианизма иудаистического и христианского; последний в своем текстуальном аспекте может быть назван мессианизмом иудео-христианским, если мы будем иметь в виду происхождение авторов новозаветных писаний, прежде всего — ап. Павла и Иоанна Богослова, автора Откровения. Соответственно этому мы рассмотрим мессианизм ветхозаветный, новозаветный (первого века н. э.), эпохи диаспоры и современный.

Если мессианизм рассматривать как религиозно окрашенную историософию, то следует сразу же признать, что он является детищем еврейской религиозно-национальной мысли; иным культурам историософизм был по существу чужд, некоторым же из них, как напр., азиатским культурам, свойствен был исторический регрессизм, если под регрессизмом понимать мечту и стремление к **возврату** твари к Творцу или, в философских терминах, — абсолютоцентризм. Можно, правда, вознестись на еще высшую точку зрения и рассматривать иудео-христианский эон в качестве одного лишь фрагмента Вечного Ритма, но это увело бы нас слишком далеко от цели исследования: в такой перспективе исчезли бы все исторические детали.

Но и само понятие **мессии** неоднозначно. Оно принимает различное историософское значение в зависимости от занимаемой исследователем перспективы: если в Ветхом Завете личность мессии была неопределенной, а сама идея мессии преображалась в зависимости от обстановки, то в Новом Завете относительно личности мессии сомнений уже быть не могло, ибо мессия стал Мессией, Иисусом Христом, модулировалось же только понимание Его роли в истории человечества и соответственно толковалось Его учение. Первая перспектива сохранилась у некоторых евреев, ортодоксальных евреев; вторая же была принята славянским историософским гением и развивалась в двух вариантах: польском и русском. Отметим, что под мессианистической историософией мы

разумею некоторые определенные течения, а не историософию вообще, как она понималась блаженным Августином, Вико или, скажем, Гердером... О польском и русском вариантах мессианизма мы писали в другом месте¹, в настоящем же очерке мы сосредоточимся на теме мессианизма еврейского.

В зависимости от того, какую займем мы позицию — иудаистическую или христианскую — различна будет оценка корня, из которого выросла идея мессианизма. Для иудея моментом зачатия его будет откровение Бога Аврааму и данные ему обетования; для христиан, верующих в факт боговоплощения, мессианское зачатие отодвигается в метафизическую область, о которой вспоминает Библия как о предвечном совете Св. Троицы создать мир в виду создания человека и последующего боговочеловечения.

Иудаистический мессианизм.

Среди до-потопного населения земли один человек удостоился особого Божьего благоволения. Это был Ной — он обрел «благодать пред очами Господа» ибо, будучи человеком праведным и непорочным, он «ходил пред Богом» (Быт. 6, 8-9). Именно его Бог спасает от потопа и затем объявляет ему: «Я поставлю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас...» (9.9). Среди трех сыновей Ноя самым достойным оказался Сим: ему и передал Ной божественное благословение. Это — начало еврейского народа в его доисторической еще фазе существования. Значение этого «завета» хорошо объяснено у А. В. Карташева:

«Благословение Ноя Симу — отправная точка для уяснения смысла послепотопной библейской истории на фоне истории человеческой. В лице Симы сосредоточена избранность; он как бы центр истории; другие — полуизбранные, периферия истории.

От Симы произошло много народов, так наз. семитическая раса, но благословение Ноя Симу не распространяется на всех его потомков, а только на один род, ставший народом, который Бог избрал для возвращения в нем идеи и факта Мессии. Идея избранности в понятии грешного человечества — звучит сверхчеловеческой, евангельской правдой здесь выступает критерий высшей

¹ См. тетради 2-ю, 7-ю, 8-ю, 10-ю и 11-ю «Философем и Теологуменов».

правды Божьей, иногда кажущейся человеку с его арифметической правдой — несправедливостью, неправдой. Впоследствии это избрание Бог запечатлел Союзом с избранным народом. Союз, «Завет», по-еврейски «Берит» — договор, родящий взаимные выгоды и взаимные обязательства, но не в равном смысле, а кому что по установлению положено. Человек возвышается до союза с Богом, но что он, ничтожный, может дать Ему, ни в чем не нуждающемуся? Народ израильский обязуется воздавать Богу то, в чем отказало Ему остальное человечество: познавать Его, иметь веру в Него и верность Ему, проповедуя и уча все остальное человечество, приготавливая его к принятию Мессии. Бог обязуется иметь особое попечение о своем народе, как отец заботится о своих детях. В Новом Завете это утверждается устами самого Иисуса Христа: «Я послан к погибшим овцам дома Израилева»; «Спасение от Иудеев...» — говорит Спаситель в беседе с Самарянкой, не впадая в сентиментализм общечеловеческого спасения.

Бог отделяет избранный народ от других народов и поселяет в особом месте земного шара. Но это отделение, не разрывая общечеловеческой истории, не противоестественно. История избранного народа есть земная, человеческая история, но с добавкой Богопопечения, и развитие этого народа соотнобразуется с общим развитием культуры и человека, с местом и временем и со всеми вытекающими отсюда преимуществами и недостатками. Не случайно и место земного шара, где этот народ поселяется, имеющее и свое особое значение, и плюсы и минусы, но где должно было явиться спасение. Эта земля — «святая». В провиденциализме избранного народа не надо усматривать коверкания истории. Но вся человеческая история подводится под общий знаменатель спасения, приведения в Церковь. Языческие народы не покинуты Богом, но их спасение отложено до явления Мессии. Свет первоначального откровения не замкнулся только в евреях, он и у язычников «во тьме светит». Так Мелхиседек (Быт. XIV, 18-20) был из Хамитов, а не Семитов. Рагуил-Иофор, тесть Моисея, был из Мидианитян; Иов-аравитянин — не из рода Израильского... Но вот Бог, не взирая на то, что «свет во тьме светит», для особой цели избирает одного человека, чтобы извести из него целый народ и поселить в земле тоже избранной» (Курс лекций по истории Ветхого Завета).

Итак, один из потомков Сима, Авраам, удостоивается особого божественного откровения: «...Я произведу от тебя великий

народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословении, (...) и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12, 2-3). Подобные божественные обетования Аврааму повторяются в различные периоды его жизни (см. главу 15-ю книги Бытия). Также в главе 17-й повествуется о том, что во исполнение обетований изменяется несколько и само имя: вместо «Абрам» (Абу-раму, т. е. высокий отец) он именуется «Абраам» (т. е. «отец множества»). И Бог при этой okazji повторяет обетования: «весьма, весьма распложу тебя, и произведу от тебя народы, и цари произойдут от тебя, и поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя; и дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом» (ст. 4-8). Тогда же был установлен обычай обрезания, который, хотя и был известен некоторым народам древности, тем не менее в данном случае стал религиозно-национальным обрядом еврейского народа.

На примере судеб потомков Авраама — сына Исаака и внука Иакова, видно, что мессианская линия — не пряма, что она осуществляется не в порядке эволюционного детерминизма, но в результате творческих решений Господа в содействии с готовностью людей исполнять Его волю.

У Авраама были две жены: Агарь и Сарра. От первой Авраам имел сына Измаила; но наследником божественных обетований оказался не он, а сын Сарры, Исаак. Подобным же образом не первородный Исаака, Исав, унаследовал эти обетования, но младший сын — Иаков. Не особенно ведь дорожил правом первородства Исав, если, будучи голодным, продал эти права Иакову за миску чечевичной похлебки... Так и народы, имеющие естественную возможность участвовать в мессианских свершениях, редко когда ею пользуются, но скорее поступаются своими интересами и в конце концов лишаются ее.

И сам Иаков, умирая, дает своим сыновьям, родоначальникам двенадцати колен, различные благословения, причем землю Ханаанскую, еще не владея ею, завещает Иуде, а не старшему Рувиму.

С момента заключения завета между Богом и Авраамом, т. е. с начала второго тысячелетия до Р. Х., приблизительно, и до VIII-го века до Р. Х. еврейский народ разрастался, обосновывал

свое государство и с переменным успехом расширял его границы. В этот период независимого существования евреи сознавали, что завет остается в силе и в становлении. Но утеря независимости и разрушение храма обиталища Бога Ягве были огромным ударом по еврейскому веросознанию. Вслед за рухнувшим государством, казалось, рушатся все основы национального существования, которое укоренено было на вере в божественное благоволение к еврейскому народу. Веру эту можно было бы выразить в следующих силлогических тезисах:

Бог всемогущ. Бог справедлив. Слово Божье крепко. Бог избрал себе народ и обязался сохранить его в целостности и в благоденствовании... Катастрофа, постигшая Израиль, свидетельствовала о «фиаско» этого «договора». Какие выводы можно было из этого сделать?

1. Бог не всемогущ.
2. Священные тексты оказались лже-откровением.
3. Священные тексты следует понимать иносказательно и прообразовательно, но не буквально.
4. Вина за неисполнение договора лежит не на Ягве, а на самом Израиле.
5. Божественные планы были нарушены в своем временном осуществлении врагами Его и Его народа, но поруганные божественная правда и справедливость обретут свое возмездие в будущем: враги будут истреблены за их нечестие, правда восторжествует, и Ягве со своим избранным народом снова воцарится во славе на горе Сион.

Принятие первой альтернативы вело, в поисках более могущественных божеств более преуспевающих народов, к отпадению в язычество. В то отдаленное время ведь учение о божественном кенозисе еще не было известно. Принятие второй альтернативы вело к атеизму; эта тенденция сказалась больше всего уже в нашу эпоху «просвещения», позитивизма и материализма (одной из аббераций этого направления является внерелигиозный сионизм, стремящийся человеческими усилиями только имманентного плана создать и сохранить нормальное еврейское государство на месте древней Палестины. Путем третьей альтернативы пошли иудео-христиане первого века н. э., а до них уже некоторые круги еврейского рассеяния и до Р. Х. — как напр., те переводчики Библии

на греческий язык, которые известны под названием Семидесяти толковников из Александрии (III/II вв. до Р. Х.).

Подавляющее большинство евреев, однако, заняло позицию четвертой и пятой альтернативы, т. е. взвалило вину за случившееся на врагов внешних и нечестивцев внутренних. Ведущую роль в этом сыграли пророки и псалмы, а затем и апокалиптики. Соответственно пророки начали бичевать грехи своего собственного народа и проводить мысль, что катастрофа является божественным возмездием, но если Израиль покается и станет на путь праведный, то Бог снимет с него тяжесть карающей десницы и восстановит его в привилегированных условиях жизни, подобающих избранному народу, т. е. верным сынам Ягве. Это была мессианическая линия духовного и нравственного совершенствования. Более мирская и более прагматическая мысль склонялась к концепции, что враги обесчестили и предали страданиям не только народ, но и оскорбили их Бога, который, будучи строгим Судьей и Мздовоздаятелем, раньше или позже **отомстит** врагам Израиля, низложит их царей и позволит торжествующему Израилю воздать своим врагам: «око за око, зуб за зуб». Этот мессианско-историософский вариант нес на себе черты естественного эгоизма, злорадства, мстительности и в этическом смысле был ниже первого варианта: это были расистские черты.

Но время шло, поколение сменялось поколением, а чаемое воскресение еврейского государства не наступало. И мечту о национальной независимости приходилось проецировать из конкретного настоящего в неопределенное будущее, которое, в свою очередь, могло представляться в трех вариантах: **хилиастическом**, как некоем завершительном, благополучном периоде истории (миллениаризм); **апокалиптическом**, как катастрофе вселенной, в результате которой будет сотворено «новое небо и новая земля», и **трансцендентальном**, как потустороннем Царствии Божиим. Эти три варианта отчасти перекрываются. Мы кое-что скажем о каждом из них, но не будем повторять общих мест: говоря, напр., о иудеистическом мессианизме, мы не будем делать ударение на тех текстах, которые были использованы в качестве типологических иудео-христианами, ибо о них будет речь в соответственной части этого очерка.

До того как перейти к иллюстрации наших мыслей цитатами, нам хотелось бы затронуть вкратце еще две темы, которые сильно окрасили в характерные тона менталитет евреев того времени: нам

важно осознать, каковы были тогдашние понятия справедливости и бессмертия.

Древнее правосознание нашло свое выражение в известной ветхозаветной формуле: «око за око, зуб за зуб», или в более пространной форме: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, рука за руку, нога за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх. 21, 23-25). Закон этот известен был в римском праве как «лекс талионис», и он имел силу не только по отношению к чужестранцам или рабам, но и к единоплеменникам. Это — закон совершенного равновесия чашек весов, когда на одну из них полагается вина, а на другую — возмездие. Чувство **такой** справедливости присуще большинству людей и в наше время, и только этика высших религий, прежде всего христианской, не согласна с такой постановкой дела. Конечно, и эта юридическая норма была большим прогрессом по сравнению с «правовым» сознанием добра и зла у дикаря, который считал, что если он украдет корову у соседа, то это хорошо, а если сосед у него, то это плохо. Критерий «лекс талионис» древний еврей готов был перенести из области социальных отношений и в область отношений между Богом и людьми и выразить его в принципе «как я Богу, так и Бог мне». Не выражала ли божественная заповедь того же, обещая, напр., что если будешь чтить своих родителей, то тебе будет хорошо и обретешь долголетие? Кошунственным казалось помыслить, что в жизни такого арифметического соотношения между делами человека и божественным воздаянием — нет: лишь в книге Иова, написанной, по всей вероятности, лишь в 5 веке до Р. Х., впервые ставится проблема «незаслуженных страданий», т. е. нарушается долговременное установившееся как будто равновесие между деяниями и воздаяниями за них. Поэтому в старой перспективе зло, причиненное еврейскому народу, **должно было быть отомщено, по крайней, в равной степени** либо самим Богом (космические катастрофы), либо Его волеисполнителем — мессией. Как известно из Библии, мессией, т. е. помазанником, начиная с брата Моисеева — Аарона, бывали сперва первосвященники, а затем, начиная со ставленника Самуила — Саула — и цари.

Сроки возмездных свершений мыслились поначалу краткими — в пределах человеческой жизни. Иначе нарушалась бы вышеизложенная концепция арифметической справедливости. Но постепенно историческая практика вносила коррективы в такую несколько близорукую установку. Вся эта проблематика ясно по-

ставлена в книге Иова, и решение ее тесно связано с учением о бессмертии. Древние израильтяне не знали учения о личном бессмертии. Считалось, что душа умершего еврея «прилагается» к коллективной душе народа. Целый народ был субъектом бессмертия. Видя, что некоторые заслуги не награждаются непосредственно, а грехи не наказываются сразу же (или даже в течение всей жизни заслужившего награду либо наказание), еврейские мыслители принуждены были постулировать, что — аналогично с бессмертием — и награда или кара с индивидуального человека транспонируется на весь народ. А так как жизнь народа длится несравненно дольше, чем жизнь индивидуума, то у Бога есть достаточно времени проявить справедливость когда-то в будущем. Таким образом, отодвигая видение расплаты с врагами Израиля в неопределенное будущее, еврейский мыслитель начал сперва говорить о «том дне», а затем и о «последнем дне», полагая основания под эсхатологию и апокалиптику...

Псалмы.

Библейский язык вообще, а язык псалмов и пророчеств в особенности, беден отвлеченными понятиями, но чрезвычайно богат сравнениями, метафорами, олицетворениями, что, при эмоциональной насыщенности и при глубине религиозного горения, делает библейские тексты бесподобными литературными произведениями. Интересующие нас псалмы следовало бы приводить «ин экстензо», но не позволяют рамки этого нашего краткого очерка; потому мы ограничимся приведением только некоторых отрывков — в качестве образцов и примеров.

Первый псалом, как бы программный, проводит грань между праведниками и нечестивцами. Здесь автор имел в виду, по всей вероятности, еврейское общество, но следует помнить, что такого же рода грань во многих местах проводится между избранным народом и всеми остальными народами. Поэтому, когда речь будет идти о гневе Господа на нечестивцев, всегда под ними можно подразумевать и внешних врагов Израиля.

В 9-м псалме воздается хвала Судье праведному за то, что Он изгладил имя врагов Израиля навеки и разрушил города их; за то, что они не познали Господа и отвратились от Него, уделом их будет ад. Вечный Бог готовит суд над вселенной. Так как «ничтожные из сынов человеческих возвысились» и не стало ни

правды, ни праведности (Пс. XI-й), то на нечестивых «дождем прольет Он... горящие угли, огонь и серу; и палящий ветер — их доля из чаши» (Пс. 10,6).

Пс. 17-й, хотя написанный Давидом по определенному поводу, может быть типологически отнесен к Израильскому народу в его исторических перипетиях:

«Объяли меня муки смертные и потоки беззакония устрашили меня; цепи ада облегли меня, и сети смерти опутали меня.

В тесноте моей я призвал Господа и к Богу моему воззвал. И Он услышал от (святого) чертога Своего голос мой, и вопль мой дошел до слуха Его».

В ответ на жалобу Бог спешит обрушить свой гнев на виновных:

«Потряслась и всколебалась земля; дрогнули и подвиглись основания гор, ибо разгневался (Бог):

поднялся дым от гнева Его и из уст Его огонь поядающий; горячие угли сыпались от Него.

Наклонил Он небеса и сошел, — и мрак под ногами Его.

И воссел на херувимов и полетел, и понесся на крыльях ветра. И мрак сделал покровом Своим, сению вокруг Себя мрак вод, облаков воздушных.

От блистания пред Ним бежали облака Его, град и угли огненные.

Возгремел на небесах Господь, и Всевышний дал глас Свой, град и угли огненные.

Пустил стрелы Свои и рассеял их, множество молний, и рассыпал их.

И явились источники вод, и открылись основания вселенной от грозного гласа Твоего, Господи, от дуновения духа гнева Твоего.

Он простер руку с высоты и взял меня, и извлек меня из вод многих, избавил меня от врага моего сильного и от ненавидящих меня, которые были сильнее меня».

После воздания хвалы за спасение псалмопевец чувствует, как в него вступает мощь:

«Ибо кто Бог, кроме Господа, и кто защита, кроме Бога нашего?»

Бог препоясывает меня силой и устрояет мне верный путь; делает ноги мои, как олени, и на высотах моих поставляет меня; научает руки мои брани, и мышцы мои сокрушают медный лук.

Ты дал мне щит спасения Твоего, и десница Твоя поддерживает меня, и милость Твоя возвеличивает меня.

Ты расширяешь шаг мой подо мной, и не колеблются ноги мои».

Чувствуя за собой помощь Божью, Давид-Израиль (Мессия?) начинает борьбу с врагами:

«Я преследую врагов моих и настигаю их, и не возвращаюсь, доколе не истреблю их; поражаю их, и они не могут **встать, па-**дают на ноги мои, ибо Ты препоясал меня силой для войны и низложил под ноги мои восставших на меня; Ты обратил ко мне тыл врагов моих, и я истреблю ненавидящих меня; они вопиют, но нет спасающего; ко Господу, — но Он не внимлет им; я рассеиваю их, как прах пред лицом ветра, как уличную грязь попираю их».

После победы наступает возвеличение и прославление:

«Ты избавил меня от мятежа народа, поставил меня главой иноплеменников; народ, которого я не знал, служит мне; по одному слуху о мне повинуются мне; иноплемники ласкательствуют предо мной; иноплеменники бледнеют и трепещут в своих укреплениях.

Жив Господь и благословен защитник мой! Да будет превознесен Бог спасения моего, Бог мстящий за меня и покоряющий мне народы, и избавляющий меня от врагов моих».

В том же духе «натурфилософского», если дозволено будет так выразиться, мессианизма написаны, напр., следующие стихи:

«Боже! сокруши зубы их в устах их, разбей, Господи, челюсти львов.

Да исчезнут, как вода протекающая; когда напрягут стрелы, пусть они будут, как переломленные.

Да исчезнут, как распускающаяся улитка; да не видят солнца, как выкидыш женщины.

Прежде нежели котлы ваши ошутят горящий терн, и свежее и обгоревшее да разнесет вихрь.

Возрадуется праведник, когда увидит отмщение: омоет стопы свои в крови нечестивого.

И скажет человек: подлинно есть плод праведнику! Итак есть Бог, судящий на земле!» (Пс. 57, ст. 7-11) (См. также пс. 67, ст. 22-24).



Тон других мессианских псалмов бывает возвышеннее, благороднее, универсалистичнее, но мы их будем цитировать уже в позднейшей связи.

Пророки.

Мессианические тексты чаще всего среди пророков встречаются у Аггея, Захарии, Исаии, Иезекииля, хотя находятся и у многих других пророков. Не следует удивляться, найдя у одного и того же пророка разные по тону и содержанию места: ведь пророчества писались в разное время и различными авторами (например, тексты Исаии, Второ-Исаии и Третье-Исаии!). Писались они ввиду неких конкретных событий в жизни народа, но по своему характеру они могут иметь и прообразовательный смысл. Накал мессианских веяний достигал своей высшей степени в период построения второго Храма. Надежды связывались с личностью правителя Зоровавеля, прежде всего.

Итак, у Аггея читаем:

«И было слово Господне к Аггею вторично в двадцать четвертый день месяца, и сказано: скажи Зоровавелю, правителю Иудеи: потрясу Я небо и землю, и ниспровергну престолы царств и истреблю силу царств языческих, опрокину колесницы и сидящих на них, и низринуты будут кони и всадники их, одним мечем другого. В тот день, говорит Господь Саваоф, Я возьму тебя, Зоровавель, сын Салифиилев, раб Мой, говорит Господь, и буду держать тебя как печать, ибо Я избрал тебя...» (2, 20-23).

О Зоровавеле вешал и пророк Захария: «...руки Зоровавеля положили основание Дому сему; его руки и окончат его...» (4,9); его же он имел в виду и в трудном для толкования тексте г. 6-й. Там Бог велит пророку сделать два венца и возложить их на главы двух лиц: Иисуса, сына Иоседекова, как первосвященника строящегося храма, и на строителя этого храма, мужа, называемого ОТРАСЛЮ (ср. Зап. 3,8. Иерем. 23,5), под которым по содержанию следовало бы понимать именно Зоровавеля:

«...вот Муж, имя ему ОТРАСЛЬ, Он произрастет из своего корня и создаст храм Господень, и примет славу, и воссядет и будет владычествовать на престоле своем...» (Зах. 6, 12-13).

Уверенность в скором и чудесном восстановлении Израиля выразил пророк Иезекииль в известном отрывке главы 37-й:

«Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей» (ст. 1). И

вот Господь велит Иезекиилю изречь пророчество этим костям, от имени Его: «Я введу дух в вас — и оживете... (...) и вошел в них дух, — и они ожили и сгали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище. И сказал Он мне: сын человеческий! кости сии — весь дом Израилев. Вот они говорят: «иссохли кости наши, и погибла надежда наша: мы оторваны от корня». «Посему изреки пророчество...: вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших и введу вас в землю Израилеву» (ст. 2-14).

В 515 году до Р. Х. была закончена постройка Второго Храма руками тех сравнительно немногочисленных энтузиастов, которые, после Кирова эдикта, устремились из плена Вавилонского на родину воссоздавать свое государство, хотя бы всего лишь только в порядке вассальной зависимости от Персии. Они сами свидетельствовали о себе: «Когда же возвращал Господь пленных Сиона, мы были как бы во сне: тогда уста наши были полны веселья, и язык наш — пения; тогда между народами говорили: «великое сотворил Господь над ними!» (Пс. 125).

Но... неисповедимы пути Господни: восстановление Храма было яркой ракетой, вспыхнувшей на историческом небосклоне Израиля, но мессианские чаяния народа, в их прямом, естественном смысле, не осуществились. Не осуществились они и сто лет спустя, когда Нехемия, царедворец Артаксеркса I-го (465-425), прибыл в Иерусалим с широкими полномочиями устраивать жизнь своего народа, имея в помощь религиозного реформатора, Эзру. Слишком сильны были окружающие империи, чтобы можно было мыслить маленькой Иудее силой добиться государственной независимости. Когда пала персидская империя, ее место заняла греческая. Затем Иудея, к тому времени уже называвшаяся Палестиной, была попеременно под властью египетской династии Птолемеев и сирийской — Селевкидов. Когда во 2-м веке до Р. Х., пользуясь распрями между Римом и Дамаском, и в результате народных восстаний под предводительством Матафия Хашмонай и его пяти сыновей, евреям удалось отвоевать государственную независимость, то царствование хасмонеийской династии, продолжавшееся от 140 по 63 г. до Р. Х., не оправдали никаких мессианских надежд. Напротив, тот период можно было бы назвать смутным и темным периодом еврейской истории. Первого царя, Шимоена, вместе с двумя его сыновьями убил его собственный зять... «Впоследствии, члены царствующего дома, вырывая власть из рук друг друга, — пишет сионист и еврейский историк Юлий Марго-

лин, — не останавливались перед самыми ужасными преступлениями и вскоре сделали себя ненавистными в глазах народа»². Царь Александр Яннай (103-76), напр., был столь жестоким, что его подданные обратились за помощью против своего царя, потомка Маккавеев, к сирийскому царю Деметрию Третьему. «Яннай не замедлил распять на крестах 800 из них и на глазах умирающих перерезать их жен и детей пока он сам пировал с наложницами», свидетельствует там же тот же автор. После смерти царицы Саломеи-Александры власть перешла в руки ее двух сыновей, Аристобула и Гиркана: первый стал царем, второй — первосвященником. Вскоре вражда вспыхнула между ними и достигла таких размеров, что в 63 году до Р. Х. из Палестины направились три делегации в Рим: одна от Аристобула, вторая от Гиркана и третья — от населения, с просьбой придти и навести в стране порядок. Римляне под начальством Помпея вошли в Иерусалим — и это был бесславный конец восстановленного на краткое время Израильского царства. Этим эпизодом завершился еврейский мессианизм чисто национального направления — на два тысячелетия. О неудачных попытках возрождения этого мессианистического толка в нашу эру будет речь позже.

Утопический и хилиастический мессианизм.

Уже задолго до того, как «вождистский» мессианизм на практике показал свою несостоятельность, в еврейском народе обнаружались и иные мессианические тенденции, а среди них — направления утопические и хилиастические (миллениаристические). Людям свойственно мечтать о максимальном счастье, и не находя в жизни возможности осуществления этой мечты, они создают мифы либо рая утерянного, либо рая грядущего. В первых преобладает религиозная окраска, во вторых — национально-социальная. Чем чернее была еврейская действительность, тем ярче разгоралась мечта...

Эту мечту поэтически выразил Давид в пс. 71-м, молясь Богу о ниспослании сыну его, т. е. династии еврейских царей, всяких благ:

«Боже, даруй царю Твой суд и сыну царя Твою правду; да судит праведно людей Твоих и нищих Твоих на суде; да принесут

² Юлий Марголин, «Повесть тысячелетий», Тель-Авив, 1973, стр. 68.

горы мир людям, и холмы правду; да судит нищих народа, да спасет сынов убогого и смирит притеснителя, — и будут бояться Тебя, доколе пребудут солнце и луна, в роды родов.

«Он сойдет, как дождь на скошенный луг, как капли, орошающие землю; во дни его процветет праведник, и будет обилие мира, доколе не престанет луна; он будет обладать от моря до моря и от реки (Евфрата) до концов земли; падут пред ним жители пустынь, и враги его будут лизать прах; цари Фарсиса и островов поднесут ему дань; цари Аравии и Савы принесут дары; и поклонятся ему все цари, все народы будут служить ему; ибо он избавит нищего, вопиющего и угнетенного, у которого нет помощника.

Будет милосерд к нищему и убогому, и души убогих спасет; от коварства и насилия избавит души их, и драгоценна будет кровь их пред очами его; и будет жить, и будут давать ему от золота Аравии, и будут молиться о нем непрестанно, всякий день благословлять его; будет обилие хлеба на земле, наверху хор; плоды его будут волноваться, как лед на Ливане, и в городах размножатся люди, как трава на земле; будет имя его (благословенно) вовек; доколе пребывает солнце, будет передаваться имя его, и благословятся в нем (все племена земные), все народы ублажат его.

Благословен Господь Бог, Бог Израилев, един творящий чудеса, и благословенно имя славы Его вовек, и наполнится славой Его вся земля. Аминь и аминь».

В псалмах и у пророков имеется много текстов, параллельных этому, но самым идилическим из них является тот, который мы находим у пророка Исаии:

«Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок и молодой лев и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их.

И корова будет пастись с медведицей, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому.

И младенец будет играть над норой аспиды, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи.

Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (XI, 6-9).

Вместе с нравственной сублимацией мессианистических видений намечается и постепенный переход от эгоизма к альтруизму или, в ином сечении, от индивидуализма к универсализму. В «те дни» вместе с Израилем Единого Бога (а не только национального!) будут прославлять и другие народы: «И сделает Господь Саваоф на горе сей **для всех народов** трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин, и уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы, покрывало, лежащее на всех племенах. Поглочена будет смерть навеки, и отрет Господь слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земли...» (Исаия, 25, 6-8).

Текстов, подобных этому, имеется много.

Когда же настанут «те дни»? Убеждаясь в тщетности определения тех или иных сроков, еврейский народ отодвигал осуществление мечты во все более и более далекое будущее. Неясные ответы (а могут ли они быть ясными?) на этот вопрос мы находим у апокалиптиков.

Из энигматических текстов пророка Даниила, которые можно толковать различно, в зависимости от фантазии и предустановленной точки зрения толкователя, можно сделать вывод, что после всех земных империй «Бог Небесный воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится» (2,44), «царство же и власть и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего, Которого царство — царство вечное...» (7,27). Совершится же это «к концу времени и времен» (XII,7).

В апокрифической (даже доканонической) книге Ездры вопрос этот разбирается более подробно. Для нашей цели не важен разбор вопроса авторства различных частей этой книги или времени их написания, нас интересует развитие темы, как таковой. А это развитие, в отличие от псалмов и пророков, свидетельствует уже о сильном влиянии хохмической литературы, т. е. обнаруживает некий философский подход к проблеме.

Книга Ездры состоит из ряда видений, созерцаемых по воле Всевышнего пророком-апокалиптиком и религиозным реформатором Ездрой, во время которых пророк ведет диалоги либо с самим Господом, либо с его ангелами.

Пребывая еще в пленении Вавилонском Ездра мысленным взором пробегает все страницы истории еврейского народа и обращается с горестным вопросом к Богу, как стало возможным, что Он поступил с Израилем так несправедливо. Пусть часть избран-

ного народа грешила в истории, и потому Бог предал Свой город в руки врагов его, а тем самым — и Его. «Неужели лучше живут обитатели Вавилона и за это владеют Сионом?» (3,28).

«...ибо я видел, — продолжает Ездра, — как Ты поддерживаешь сих грешников и щадишь нечестивцев, а народ Твой погубил, врагов же Твоих сохранил и не явил о том ни какого знамения (...) Или иной народ познал Тебя, кроме Израиля? или какие племена веровали заветам Твоим, как Иаков? Ни воздание им не равномерно, ни труд их не принес плода, ибо я прошел среди народов — и видел, что они живут в изобилии, хотя и не вспоминают о заповедях Твоих. Итак взвесь на весах и наши беззакония и дела живущих на земле, и нигде не найдется имя Твое, как только у Израиля» (3, 30-34).

Устами ангела Уриила Господь ответил Ездre, что постижение смысла истории человечества превосходит возможность понимания отдельного человека, подобно тому как не в состоянии он ни взвесить тяжесть огня, ни измерить дуновения ветра, ни возвратить вчерашний день, ни исчислить количество обиталищ в сердце морском или количество источников в самом основании бездны... ангел же Меремииил возвестил ему, тоже весьма образно, что уделом человека является постижение бытия **последовательно**, в смене явлений, а не в совокупности вечности, т. е. в модусе познания божественного. В такой перспективе неопределим в порядке хронологии и «последний день», о котором можно только сказать, что он предварится оскудением экологическим и этническим, а также рядом космических катастроф.

О «последних вещах» Ездre поведал сам Господь: (повествование ведется от Его имени, в первом лице):

«Вот, придет время, когда придут знамения, которые Я предсказал тебе (...) и всякий, кто избавится от преждеисчисленных зол, сам увидит чудеса Мои. Ибо откроется **Сын Мой Мессия** с теми, которые с Ним, и оставшиеся будут наслаждаться четырьмястами лет. А после этих лет умрет Сын Мой Мессия и все люди, имеющие дыхание. И обратится век в древнее молчание... (7, 26-30. В стихах этих только в тексте Вульгаты и производных — славянском и русском, стоит «Иисус» и «Христос». В иных версиях, сделанных с утерянных еврейских и греческих текстов, употреблено имя «Мессия»).

Субботний покой этого века продлится семь дней, после которых «восстанет век усыпленный и умрет поврежденный». «И

отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища отдадут вверенные им души. Тогда явится Всевышний на престоле суда (...) день же суда будет концem времени сего и началом времени будущего бессмертия, когда пройдет тление...» (7, ст. 31... 45).

Из вышеприведенного мы видим, что мессианское царство у апокалиптиков предвараеt конец этого века и завершаеtся катастрофическим переходом в другой мир, т. е. в инакобытие. Эта тема разрабатывается вообще апокалиптической письменностью, но нигде она не обретает столь богатой и завершенной формы, как в апокалипсисе, по преимуществу, т. е. в Откровении Иоанна Богослова. Но так как эта книга является как бы историософским синтезом обоих Заветов, Нового и Ветхого, и относится к иудео-христианству, то рассмотрение ее в интересующей нас здесь мессианической перспективе мы отложим на дальнейшее, теперь же перейдем к краткому обозрению того еврейского мессианического течения, которое предвосхитило **явление Мессии**.

*
**

Для верующего христианина нет сомнения, что Библия — книга боговдохновенная. Конечно, не все, что в ней написано, относится в прямом смысле к нашему вероучению, но все то, что в ней говорится об его основах, говорится и о нашем спасении, и о нашем должествовании относительно того, чем мы живем и для чего мы живем. Поэтому нас особо интересуют корни того, что мы называем христианским мессианизмом, а корни эти — будучи онтологически еврейскими — в нашей перспективе становятся всенациональными. Поэтому в данном отрезке нашего очерка нас особенно будут интересовать те тексты, которые имеют **типологическое** значение. К ним мы и перейдем в следующей главе.

Иудео-христианский мессианизм.

Библия — это книга о чудесном в истории; но она сама имеет свою историю, в которой много чудесного... К таким чудесам в истории Библии следует отнести ее перевод с еврейского языка на греческий, известный под названием перевода Семидесяти (70 толковников) — «Пептуагинта». Перевод этот особо возлюбила православная Церковь; он же лег в основу славянского перевода.

Речь, ясное дело, идет не о Библии в ее настоящем целом, состоящим из двух Заветов, а о Библии еврейской, т. е. о Ветхом Завете в составе 22-х книг «еврейского канона». Что же в нем чудесного, в этом переводе? То, что переводчики текста, по наитию Св. Духа, как мы в это верим, интуитивно предвосхитили на два столетия, приблизительно, явление Мессии как целепричины еврейской священной истории. Как детали чего-либо целого изготавливаются для того, чтобы послужить частями этого целого, от значения которого они обретают свой смысл, высший по отношению к тому, какой они могут иметь сами в себе, так и отдельные факты еврейской истории для нас, христиан, имеют свой дополнительный, высший смысл в свете того центрального факта, который мы называем Боговоплощением. И в такой перспективе то, что с точки зрения текстуальной критики считается изъяном перевода Семидесяти, с точки зрения христианского учения является особой ценностью. Так филологический минус оказался экзегетическим плюсом! И если перефразировать выражение о. Сергия Булгакова, сказавшего, что Апокалипсис писался «густыми синкретическими чернилами», то у нас есть всякое основание сказать, что перевод Семидесяти писался густыми мессианическими чернилами.

Итак, толковники, переводившие текст Ветхого Завета во втором веке до Р. Х., были мессианистами, ибо в духе мессианизма сознательно отклонялись тогда от еврейского подлинника, чтобы оттенить места, предсказывающие пришествие Мессии. Это суть так наз. «мессианские места» в ветхозаветном тексте. Мы процитируем здесь некоторые из них, чтобы показать, чем отличалось это видение Мессии от тех, о которых мы писали выше.



Новая перспектива, в которой мы будем рассматривать явление мессии по преимуществу, т. е. Мессии, требует от нас в какой-то степени проникновения в интуитивную интенцию, если дозволено будет так выразиться, семидесяти толковников, с какой они приступили к своему делу, а это даст нам возможность не только читать соответственные тексты, но и вчитываться в них и из них вычитывать нечто такое, что в них выражено лишь прикровенно. Иными словами, мы будем интерпретировать тексты, пользуясь богословской диалектикой.

В богословской науке имеются два взгляда на чудо боговоплощения: 1) бл. Августин учит о «счастливой вине» человека, который, согрешив, как бы вынудил у Бога ниспослание Его Сына на землю; 2) ап. Павел, ап. Петр и ап. Иоанн учили о «непорочном и чистом агнце, предназначенном еще прежде создания мира» (I Петр, 1, 19-20) и «закланном прежде создании мира» (Откров. 13,8).

Диалектически различные, оба эти мнения, возможно, сочетаются в Абсолюте, как «коинциденция оппозициум», однако для развития нашей темы мы принимаем, вслед за о. Сергием Булгаковым, вторую точку зрения, которую он выразил следующим образом:

«... пришествие Сына в мир не является лишь актом промыслительного Божия усмотрения о мире, которое проистекает из взаимодействия Бога с миром, но есть изначальное благоволение Божие, сущее «прежде» самого сотворения мира, т. е. составляющее самую его основу и цель. Можно сказать, что Бог и создавал мир, имея воплотиться в нем...»³. Это совсем не значит, что эта альтернатива совсем вытесняет собой вторую: она лишь определяет ее вторичную и инструментальную роль, а в **сотеариологической** области даже отводит первое место. Таким образом намечается двоякий лик, или двоякая функция, Второго Лица: вселенская, как Альфы и Омеги всей твари, и историческая, как Мессии и Спасителя. Что же, в свою очередь, вводит новые элементы в характеристику Мессии, именно — выводит на первый план его этические, альтруистические и универсалистические достоинства.

Предсказания и прообразы.

Упомянув о метафизическом начале родословной Мессии, мы перейдем теперь к тем библейским текстам, в которых можно усмотреть предсказания о Его явлении во плоти.

После грехопадения наших прародителей и изгнания их из рая, Бог не оставил их в полном отчаянии, но, наоборот, подал им надежду на возможность спасения в их потомстве в будущем. Это обетование усматривается в следующих словах: «И вражду положу (сказал Господь змею — и. Г.) между тобой и между женой и между семенем твоим и семенем ее; оно будет поражать тебя в

³ Прот. Сергей Булгаков, «Агнец Божий», Имка-Пресс, 1933, стр. 192.

голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт. III,15). В переводе 70-ти, вместо «оно», стоит «он», что, будучи насилием над грамматикой, является свидетельством экзегетической попытки толковников связать Победителя над злом с личностью определенного потомка Евы, и мужского пола. Так это понял ап. Павел: «Но Аврааму даны были обетования о семени его. Не сказано: «и потомкам», как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос» (Гал. 3, 16).

Историю человечества можно рассматривать как борьбу доброго начала со злым, причем борьба эта совершается между носителями обоих начал — людьми. Типическими представителями обоих начал являются сыновья Адама — Авель и Каин. Авель — праведник, сын Божий, безвинно умирает мученической смертью от руки сына погибели, Каина. В качестве такового он является прообразом Сына Божия, Мессии-Иисуса Христа, безгрешного, принявшего мученическую смерть за грехи рода человеческого. (Быт. гл. 4-я).

Эти два текста, которые мы процитировали выше, являются как бы прологом к мессианизму, возникшему в эпоху пленения, но они уже сразу предупреждают о том, что Мессия будет «страдающим мессией».

В той же книге Бытия, в гл. 14-й, рассказывается о том, как после одного из сражений навстречу Аврааму вышел с хлебом и вином Мелхиседек, царь Салимский, и преподал Аврааму благословение от Бога Всевышнего, Владыки неба и земли (ст. 17-20). Мелхиседек и его появление — таинственны. Мессианское толкование этого текста дано ап. Павлом в послании к Евреям (гл. 7-я) — Мелхиседек, царь и священник в одном лице, есть прообраз Того, кто сочетал в себе эти два достоинства в превосходнейшей степени — Иисуса Христа. Само имя Мелхиседека означает — «царь правды», а титул царя Салима — означает «царя мира». Авраам, в семени которого было заключено потенциально все земное священство и царство еврейского народа (колени Левиино и род Давида), склонился перед Мелхиседеком и принял от него благословение.

Весьма примечательно другое место в Библии — по своему мессианическому значению. Это — благословение умирающего Иакова, данное «в обход» старшего сына Рувима, Иуде: «Иуда! тебя восхвалят братья твои. Рука твоя на хребте врагов твоих; поклонятся тебе сыны отца твоего. (...) Не отойдет скипетр от

Иуды и законодатель от чресл его доколе не придет Примиристель, и Ему покорность народов» (Быт. 49, 8, 10). Подлинный текст стиха 10-го труднопереводим и имеет разночтения. В духе перевода 70-ти, под Примирителем следует понимать Мессию, который переймет власть, до того времени сохранявшуюся в колене Иудинном.

У пророка Исани, как мы уже упоминали, имеются различные «словесные иконы» Мессии, но наиболее характерным у него является совсем новый лик Его, сочетающий в себе божественное величие и полнейшую кротость, первосвященническое достоинство и царскую власть, вершительство судеб человеческих и готовность принять мученичество от тех же людей — ради их спасения.

Сперва — топография будущего мессианского царства:

«И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы.

И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдет на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его, ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне из Иерусалима.

«И будет Он судить народы и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2,2-4).

А когда это будет — «Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (7, 14).

«И произойдет отрасль от корня Иесеева, и ветвь произрастет от корня его; и почиет на Нем Дух Господен, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия...» (II, 1-2). «И нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира».

И как бы для выявления антиномизма в личности и природе этого Мессии, наряду с вышеприведенными эпитетами, о Нем повествуется от лица Господа:

«Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу Дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; будет производить

по истине; не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на имя Его будут уповать все народы» (42,1-4).

Здесь мы встречаемся с полной перестановкой мировоззрения, с ожиданием от грядущего Мессии того, что совсем не совместимо с идеей мессии, как национального вождя и военного завоевателя. Еще более знаменательны в этом смысле являются два отрывка, повествующие о Мессии — как о страдающем рабе Господнем:

«Вот, раб Мой будет благоуспешен, возвысится и вознесется и возвеличится.

Как многие изумлялись, смотря на Тебя, — столько был обезображен паче всякого человека лик Его, и вид Его — паче сынов человеческих!

Так многие народы приведет Он в изумление; цари закроют пред Ним уста свои, ибо они увидят то, о чем не было говорено им, и узнают то, чего не слышали» (52, 13-15).

«Господи! кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня?

Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему.

Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его.

Но он взял на себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом.

Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились.

Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу, — и Господь возложил на Него грехи всех нас.

Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, а как агнец пред стригушим его безгласен, так что Он не отверзал уст Своих.

От уз и суда Он был взят; но род Его кто изъяснит? ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь»...

Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесет жертву умилостивления,

Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться руками Его.

На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством; чрез познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих и грехи их на Себе понесет.

«Посему Я дам Ему часть между великими, и с сильными будет делить добычу, за то, что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (Гл. 53).

Кого же имеет в виду пророк Исаия? В прямом смысле — еврейский народ, коллективного, так сказать, мессию; В переносном же смысле — некоего идеального, мыслимого, желанного мессию, в облик которого пророк вкладывает черты, доселе неизвестные Израилю, но которые как нельзя лучше подошли к личности Мессии — Иисуса Христа. Недаром евангелисты и апостолы, проповедуя Христа, так часто ссылались на эти тексты; недаром создатели литургических текстов взяли целиком некоторые стихи из этих пророчеств. Задумываясь над словами пророка нельзя не придти к убеждению, что некоторые эпитеты и определения, непонятные и необъяснимые в отнесении к Израилю, становятся очевидными в отнесении к личности Иисуса Христа... Их перспективный характер можно объяснить только божественным вдохновением.

Явившийся Мессия.

Мессия, — по-еврейски «помазанный» или «помазанник»... Древний Израиль знал два помазания: на первосвященство (Аарона) и на царство (Саула). «Симфония» духовной власти и светской, просуществовавшая ряд веков, была нарушена в мрачный период царствования династии Хасмонеев, когда цари присвоили себе звание и права первосвященников. Результат был самый плачевный. Однако мечта о таком единовластии зародилась уже раньше, в период пророков. А прообразом к тому послужила личность Мельхиседека, о которой речь была уже выше. Эти два достоинства и служения сочетались также в лице Иисуса, из царского рода Давидова, и «иерея по чину Мельхиседекову», названного Мессией, а по-гречески — Христом. Он же, с одной стороны — не позволивший Себя называть даже «учителем благим», не отрицал Своих достоинств первосвященника и царя, хотя и не посягал на земные троны этих владык. Однако Иисус

Христос самым решительным образом и неоднократно объявил, о каком царском служении идет речь: во время искушений в пустыне Он отверг все те возможности царствования, которые Ему предъявлялись и от которых, вероятно, не отказался бы любой из земных владык; Он ясно и определенно заявил, что **царство Его не от мира сего**.

Христос исполнил тройкое служение: пророческое, первосвященническое и царское, хотя и не в обычном понимании этих терминов. Первых два служения находятся за рамками нашего исследования, и мы можем отослать интересующегося ими читателя к глубокой разработке этих тем у о. Сергия Булгакова.⁴ Мы же здесь сосредоточим свое внимание на том, в какой мере Иисус Христос исполнил мессианские чаяния древнего Израиля или, вернее, каковы были особенности его служения как Мессии.

Ученики Иисуса Христа, прежде же всего апостолы, а среди них — евангелисты, за исключение одного — Луки, были евреи. Первый евангелист, Матфей, начинает свое евангелие родословием Иисуса Христа, «Сына Завидова, Сына Авраамова», отмечая Его происхождение из царского рода. Он же повествует о том, что волхвы, пришедшие с востока, искали родившегося в те дни Царя Иудейского. Вероятно вера в пришествие Мессии была особенно сильна в то время, так как Ирод, услышав о рождении Его, велел перебить всех младенцев мужского пола, возрастом до двух лет, в Вифлееме. Тридцать три года спустя евреи, приведшие Иисуса Христа в преторию, обвинили Его перед Пилатом в том, что Он считает Себя царем. В допросе, učinенном Иисусу Христу Пилатом, тема царского звания Иисуса Христа затрагивается несколько раз. И, наконец, над Распятием сделана была надпись: «Иисус Назорей, Царь Иудейский». А между свидетельством волхвов и свидетельством Пилата, т. е. свидетельствами не-еврейского происхождения, хотя и «задокументированными» евреями, имеется целый ряд прямых и косвенных мессианских исповеданий, высказанных евреями, современниками Христа. Вот несколько из них, наиболее яркие:

— Андрей, брат Симона-Петра, вербует его, так сказать, в число учеников Иисуса Христа, словами: «...мы нашли Мессию, что значит: Христос» (Ин. I,41);

— призывая к тому же Нафанаила, Филипп обращается к нему: «мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки»

⁴ Там же, стр. 351-468.

и затем сам Нафанаил исповедует мессианское достоинство Христа словами: «Равви, Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев» (Ин. I, 45-49);

— после чудесного умножения хлебов люди хотели «прийти, нечаянно взять Его и сделать царем...» (Ин. 6,15);

— Самарянка, беседуя с Христом, сказала: «знаю, что придет Мессия, т. е. Христос», на что Иисус Христос ответил: «это Я, Который говорю с тобой» (Ин. 4,25-26);

— среди евреев того времени выражение «сын Давидов» означало царя, мессию; имя это неоднократно применено было к Иисусу Христу, не вызывая каких либо возражений с Его стороны (Матф. 9,27; 12,23; 15,22; 20,30-31; 21,9; Марк 10,47; Лук.38-39);

— во исполнение пророчества Захарии (9,9) и Исаии (62,11) — «ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: — се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» — таков был вход Иисуса Христа в Иерусалим, о чем свидетельствуют все четыре евангелия: Марк XI,10; Матф. 21,20; Лук. 19,38; Иоан. 12,15-16. Народ постилал одежды перед Иисусом Христом и приветствовал Его словами: «Осанна! Благословен грядый во имя Господне! Благословенно грядущее царство отца нашего Давида!... Осанна Сыну Давидову!... Благословен Грядый, Царь во Имя Господне, мир на небесах и слава в вышних!»...

Как же относился сам Иисус Христос к тому, что Его называли Сыном Давидовым, т. е. Мессией? Он не отрицал за собой этого достоинства, но понимал его **иначе**, чем окружающие Его люди. Для того, чтобы внедрить в сознание людей это **иное и новое** понятие мессианства, Он избрал двенадцать учеников в качестве первого и непосредственного объекта Своей проповеди о Царстве Божием, чтобы через них, особо подготовленных, (вспомним притчу о закваске или о зерне горчичном), воздействовать на более широкие круги. Наряду с этим, Он определенно пресек всякие тщетные надежды на то, что Он возьмет на себя роль такого мессии, каким его ожидали его современники. Так, во время искушений в пустыне, он отказался от владения царствами земными и народами путем **внешнего** воздействия на них; Он заявил, на вопрошание Пилата, что Царство Его «не от мира сего», основной темой Его проповеди было учение о Царстве Божием и о Царстве Небесном, (что одно и то же). Говоря же о Царстве Божием, Иисус Христос имел в виду его двоякий аспект: объективный, как некоего исторического свершения, о

сроке наступления которого знает только Бог-Отец, и субъективный, как некое душевное состояние, доступное, в принципе, каждому в любое время («не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие в н у т р ь в а с есть.» Лук. 17,20-21).

О путях индивидуального вхождения в Царство Божие учил Иисус Христос, и об этой проповеди мы узнаем из Четвероевангелия. Темы развивались затем авторами Посланий, прежде всего — ап. Павлом. Эта струя, первоначально еще сильно окрашенная своим еврейским источником, постепенно влилась в широкое море восточной и западной патристики и перемешалась в нем со стихией эллинской и латинской богословской мысли, утратив свой мессианический характер. Христианская историософия много веков спустя опять окрасилась мессианическими тонами, но они уже не имели ничего общего с еврейским миром.⁵ Поэтому мы оставим это направление в стороне и вернемся к нашему основному течению еврейского мессинизма, именно — к иудео-христианской апокалиптике.



Тема о пришествии Царствия Божия может решаться только в антиномических категориях. Такими антиномически парными понятиями являются идеи индивидуального входа в царство Божие, (независимо от любых сроков и потому в каком-то смысле вневременного, «транстемперального») и пришествия Царства Божьего в объективном порядке как некоего исторического факта или периода. Об этом мы уже упоминали. Но и второй полюс нашей антиномии может и должен быть раздвоен при различении понятия Царства Божьего на земле и Царства Божьего на небе.

Сузим нашу тему, оставив второе для чисто богословских изысканий, и сосредоточимся на первом понятии. Ибо ведь подавляющее большинство евреев не приняло учения Христа о Царстве Божьем и ждало дальше прихода мессии...

Как же понимать царское служение Мессии в земном плане? Об этом написал вдохновенные строки о. Сергей Булгаков в книге «Агнец Божий». Там он выражает мысль, что если пророческое, учительское и первосвященническое служение Иисуса Христа со-

⁵ См. как в первом примечании.

вершены были в течение Его земной жизни, то Его царское служение, начатое тоже в то время, не было закончено и продолжается в истории.

Царское служение Мессии проявилось и проявляется в различных модусах. Сюда надо отнести и покорение сердец верующих, не силой принужденных, а добровольно вступивших на Путь Истины и Жизни. Не **воцарись** в них Христос, не было бы и Церкви Христовой на земле. Каким бы ни было количество членов ее, внедрение ее в состав тварного мира есть факт непреложный. Иисус Христос воцаряется на бесчисленных престолах храмов, Ему посвященных. Вся христианская, западно-европейская культура, создавалась под Его скипетром: даже теперь там, где дух Христов формально и не воцарился, или там, где он официально не признается или не осознается — в лаических государствах — **свет христианской этики** просвещает отношения между людьми на их высшем и благороднейшем уровне.

Но... Иисус Христос, пришедший на землю в «зраке раба», т. е. в унижении и лишь время от времени «облиставшийся» царским сиянием (Преображение, Вход...), учил о Своем **втором пришествии** на землю **во славе**:

«Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими /.../ Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем /.../ Ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого /.../ И тогда... все племена земные... увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силой и славой великой...» (Матф. 16,27-28; 24,27...30).

Эти слова — из так называемого «евангельского малого апокалипсиса»... они подводят нас к Апокалипсису с его предсказаниями о грядущем воцарении Мессии во славе.



Тысячелетнее Царство Христа.

Еврейская апокалиптическая мысль нашла свое наиболее яркое выражение в Апокалипсисе Иоанна, сочетающем в себе и иудейские и христианские элементы. Эта книга, всегда разгадываемая и никогда не разгадуемая, завершает историю человеческую и тем самым, замыкая некий эонический круг, является восполняющим полюсом к первой книге Библии — к книге Бытия.

Рамки нашего исследования не позволяют нам слишком увлекаться общей оценкой этой замечательной книги, и если мы позволим себе дать самое общее ее истолкование, *sub specie historiosophical*, то мы повторим только основную интуицию о. Сергия Булгакова, глубоко и проникновенно выраженную в его книге «Апокалипсис Иоанна», к которой и отошлем читателя, желающего более близко ознакомиться с этим уникальным произведением еврейской и одновременно иудео-христианской, апокалиптической мистики. О чем же говорит сам текст этой книги?

Из ряда перемежающихся видений и символических образов следует, что история человечества является борьбой между добрым началом и злым. После целого ряда бедствий и знамений Церковь Воинствующая, при споспешествовании ее Главы, преодолевает Зло в мире, Зло, попущенное Творцом, как одно из условий становления (обнаружения) вещей и явлений.

Место Израиля в Апокалипсисе занимает Церковь, преследуемая, страждущая и в конце концов побеждающая. Иисус Христос именуется Сыном Человеческим, Сыном Божьим, Словом Божьим, Первым и Последним (Альфой и Омегой, началом и концом), Верным и Истинным, Царем царей, сидящим на престоле, живущим во веки веков, Агнцем как бы закланным, львом от колена Иудина, корнем Давидовым.

В первом видении Иисус Христос описывается следующим образом: «Я... увидел семь золотых светильников, и посреди семи светильников подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир⁶ и по персям опоясанного золотым поясом: глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный; и ноги Его подобны халколивану⁷, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих. Он держал в деснице Своей семь звезд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч, и лицо Его, как солнце, сияющее в силе своей» (Откров. I, 12-16).

Христова интервенция в имманентный план совершается, до времени, с трансцендентного Престола: Его волю исполняют особые и нарочитые посланники — Ангелы. Лишь время от времени Он является, как бы на грани между этим миром и тем, для личной интервенции (гл. 19-я). Образ Сидящего на коне, во главе небесного воинства, и поражающего врагов мечем, исхо-

⁶ «Подир» — длинная одежда Иудейских первосвященников и царей.

⁷ «Халколиван» — медь, медная урановая слюда, халкидон, хальцедон.

дящим из уст Его, отличается ветхозаветным, апокалиптическим стилем.

Глава 20-я Апокалипсиса повторяет, хотя и видоизмененно, еврейскую мечту о мессианском царстве в ее более универсалистичном и альтруистичном варианте, корни которой следует искать у таких пророков, как Иезекииль, Аггей, Захария, Иоиль, Иеремия, Исаия и Малахия. Она принимает форму пророчества о наступлении **тысячелетнего царствия**, пророчества, вдохновившего впоследствии бесчисленное количество хилиастических построений, выродившихся затем в чисто секулярно-социальные утопии. Содержание этой главы сводится к следующему.

По мере возможности, мы передадим его в отвлечении от символических форм (поскольку это возможно), в какие оно облечено у Тайновидца.

Борьба между силами зла и зобра окончилась, до времени, поражением первых и заточением их на **«тысячу лет»**, которые следует понимать как некий законченный период или эпоху. В течение этого периода часть умерших праведников оживет и будет царствовать с Христом, в качестве священников Бога и Христа. Модус этого царствования точнее не определяется, хотя большинство экзегетов согласно в том, что это еще не будет **второе пришествие** Иисуса Христа на землю (парусия). На вопрос, как будет осуществляться это «со-царствование» участников «первого воскресения» с Иисусом Христом, еще не пришедшим повторно на землю, удовлетворительного ответа еще человеческой мыслью не дано; все же попытки объяснить это «тысячелетнее царство», в применениях актуальных или иносказательных, — неубедительны. Одно можно сказать, что «тысячелетнее царство», каким бы оно ни осуществилось, принадлежит еще к этому имманентному плану, и только лишь сквозь еле уловимые черты его можно интуитивно прозирать то, чего земным отражением оно является: образ нового Иерусалима на новой земле и под новым небом, как царство святых во главе с Иисусом Христом, всё и всех покорившим Отцу, да всё будет едино...



Второе пришествие Мессии, во славе, ознаменует конец истории и, как таковое, не поддается вмещению в рамки исторических мессианических концепций. Сроки этого пришествия предвидеть невозможно, ибо оно совершится не в результате некой детерми-

нированной эволюции, а как плод не только божественного, и не только человеческого, но богочеловеческого действия.

На этом мы закончим обзор древне-еврейских мессианических концепций, чтобы перейти к нашей эпохе, т. е. эпохе после Р.Х., вернее — после первого столетия ее — и подойти к современному состоянию еврейского мессионизма.

В первой части этой статьи мы исследовали все типичные варианты еврейского мессианизма. Возможно ли что-либо новое в этой области?

Иисус Христос пророчествовал: «...берегитесь, чтобы кто не прельстил вас; ибо многие придут под именем Моим и будут говорить: «Я Христос» и многих прельстят /.../ Тогда, если кто скажет вам: «вот здесь Христос», или «там», — не верьте, ибо восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. Вот, Я наперед сказал вам. Итак, если скажут вам: «вот Он в пустыне», — не выходите; «вот Он в потаенных комнатах», — не верьте...

Слова эти как нельзя лучше применимы ко второй половине 1-го века нашей эры и началу 2-го столетия. Римское иго было столь невыносимо, что еврейское население неоднократно бунтовалось и, предводимое лже-пророками и лже-мессиями, с оружием в руках пыталось отвоевать себе независимость. Восстания подавлялись римскими легионами с огромными потерями с обеих сторон. Так, напр., последнее восстание под водительством Бар-Кохбы, одобренное духовными вождями еврейского народа, закончилось поражением в 135 году, причем на стороне евреев пало более полумиллиона человек. Разрушен был до основания Второй Храм, разрушен был сам Иерусалим и, по тогдашнему обычаю, земля этого города, с которым связано было раньше столько мессианских чаяний, перепажана была римским плугом... Большинство еврейского населения было либо уничтожено, либо эмигрировало в «диаспору» и то, что раньше было седалищем иудейских царей, названо было римлянами «Элиа Капитолина».



В период почти двухтысячелетнего рассеяния еврейский мессианизм, за редчайшими исключениями, не имел возможности проявиться. Вся энергия народа была сосредоточена на том, чтобы выжить в чужеродной среде будь то путем приспособления, будь то путем концентрации всей жизни вокруг религиозных ценно-

стей и традиций. Мессианиззм — завещанный псалмопевцами и пророками, почитался лишь как национально-религиозная реликвия.

В первой половине XVI-го века на мессианские достоинства притяжал некий Давид Реубени и его пламенный последователь Соломон Мольхо (Диото Пирес), но акция их, имеющая характер средневекового, вернее уже ренессансного, авантюризма, не имела каких-либо значительных последствий. Несколько позже, примерно во второй половине того же века, в Галилее, в местности называемой Цефат, возникло движение каббалистов, во главе с Исааком Лурия, которое верило в то, что путем теургии можно ускорить пришествие Мессии. Этого духовного вождя современники называли «Мессией сыном Эфраима» и считали его предтечей грядущего Мессии.

Более знаменательной личностью оказался лже-мессия Саббатай-Цви (1626-1676). Уроженец Смирны, мистик и аскет, Саббатай-Цви своим обликом и поведением в какой-то степени был похож на Иисуса Христа. И он, как Иисус Христос, восстал против традиционной религиозной обрядности, чем неоднократно навлек на себя гнев и преследования раввината. К нему, как к Иисусу Христу, стекались ученики и последователи со всех сторон, а известный константинопольский проповедник Авраам Якини признал его истинным Мессией. Другой мистик и ученик Саббатай, Натан из Газы, проповедывал, что якобы ему было видение о том, что Саббатай чудесным образом ниспровергнет турецкого султана и воцарится в Иерусалиме.

Сам Саббатай уверовал в свое мессианское призвание и сверхъестественную помощь: в 1666 году он направился в Константинополь, как бы бросая вызов судьбе. Все то, что затем наступило, было лишено каких-либо мессианских знамений. Саббатай был арестован, затем, по предложению султана Магомета IV-го, принял магометанство, был сослан в албанскую провинцию и умер там, как мусульманин. Но нас здесь интересует не столь судьба этого человека, как то влияние, какое он оказал на своих единоверцев. Вот что пишет на эту тему Юлий Марголин:

«Брожение и смятение умов охватило весь еврейский мир. (...В 1665 г. Саббатай приехал в Иерусалим и) ...здесь, в день Нового Года, он явился в синагогу и при звуках рога был встречен криками: «Да здравствует наш Царь и Мессия!». В постах, покаянных молитвах и ночных бдениях, в уличных процессиях и сценах массового экстаза евреи Смирны приветствовали зримого Спасителя и готовились к чуду, которое должно было наступить».⁸

Это воодушевление не ограничилось востоком. За Саббатая, как за царя, молились в синагогах Гамбурга и Венеции, Ливорно и Амстердама, к нему высылались послы из Польши... многие члены европейских еврейских общин ликвидировали свои дела и заготавливали продовольствие в дорогу, искренне веруя в грядущие чудесные свершения в Святой Земле. Даже после отступничества Саббатая и после его смерти, мессиническое движение, им зачатое, не утихло, но выродилось в сектантство, известное под названием «саббатизма»: это была ересь, с уклоном в христианство или же мусульманство.

«По следам лже-Мессии Саббатая Цви, — пишет Марголин, — пришел лже-мессия Яков Цви, младший брат его второй жены /.../ Его считали духовным двойником или воплощением («гилгул») Саббатая». Автор книги, из которой мы цитировали, дает следующую оценку этому явлению:

«Саббатизм исторически представляет безумную попытку вырваться из тупика, куда зашло еврейство Галута, попытку силой вырвать у Бога мессианское чудо; когда она сорвалась, то часть разочарованных ушла из еврейства, а другие обратились к ассимиляции, к светской европейской культуре. Религия перестала быть единственной и исключительной силой, формирующей сознание еврейского общества».⁹

Ю. Марголин считает, что явление Саббатая Цви исчерпало мессианскую тему, если не в религии, то, по крайней мере, в истории. Но история есть не только прошедшее, но и будущее, поэтому хоронить еврейский мессианизм как будто рановато. И можно ли отделять историю от религии? Религии были могущественным фактором истории. О жизненности еврейского мессианизма свидетельствуют и те немногочисленные сведения, которые мне удалось раздобыть в эти дни. Приведем их.

Известный философ Мартин Бубер (1878-1965), комментируя историософию Нахмана Крохмеля (1668-1774), поддерживает тезис последнего, что Израилю Бог открылся как Абсолют и что «прямое почитание Абсолюта без посредствующих звеньев — таков источник неумирающей жизни Израиля». Но как это должно выражаться **в жизни** народа, особенно же — «ад экстра»? И если Крохмаль утверждает, что цель еврейской историософии заключается в том, чтобы учить другие «народы поклоняться

⁸ Ю. Марголин, «Повесть тысячелетий», стр. 234.

⁹ Там же, стр. 236.

абсолюту, как таковому, а не абсолютизировать национальные свойства», то на это Бубер резонно возражает: «Но как мы можем учить тому, чему еще сами не научились? У народа есть только одно средство указать на истинного Бога — это жизнь, протекающая в согласии с его волей. До сих пор нашего существования хватало лишь на то, чтобы сотрясать троны идолов, но не на то, чтобы воздвигать трон Господень» /.../ «В течение прошлого века еврей с его способностью к критике, сотрясая кумиры, не приготовил места Богу, а постарался самого Бога лишить какого бы то ни было места на земле», — говорит он, имея в виду влияние на современную цивилизацию трудов Маркса и Фрейда.

Склоняясь к тому, чем одухотворены были пророчества Амоса, т. е. к идее, что Бог хочет спасения всех народов и предоставляет Израилю не исключительную, а лишь ведущую роль в этой исторической драме, и отталкиваясь от духа пророчеств Михея, по существу — узко-национальных, Бубер утверждает, что роль Израиля в истории человечества выражается не в простом дополнении историй других народов, а в их исправлении и направлении их на путь к Абсолюту. Но Бубер предупреждает, что концептуальное почитание Абсолюта может вырождаться в идео-поклонство, как ни высока была бы идея как объект почитания. Сравнивая идеи абсолютов (национальных богов) с идеей Абсолюта (единого Бога Израиля), Бубер подчеркивает, что задачу Израиля надо осознать в двух ее аспектах: а) отрицательном — обнаружения относительности «абсолютов» и б) положительном — указании подлинного и единого Абсолюта. Если для решения первой задачи нужна высокопробная диалектика, то для решения другой задачи — нужна безпорочная практика, т. е. живое чувство Бога, как Личности.

Хотя у нас не имеется никаких данных судить о том, что Буберу были знакомы идеи Гоэнэ-Вронского, тем не менее нам хочется здесь кратко отметить поразительное сходство между тем, что говорил один и другой. Ведь Вронский в основу всего своего учения клал максимум, что задача человечества состоит в том, чтобы познать Абсолют, как Истину, и осуществить Логос, как Благо. А Абсолют и Логос у него — это два аспекта, (если можно так выразиться, сознавая все несовершенство такой терминологии) Архиабсолюта или Неизреченного. Две стороны или, вернее, два пути у Бубера можно соотнести с «теорией» и «технией» у Вронского, с той разницей, что у Бубера мессиническая

задача лежит на Израиле, а у Вронского она будет осуществлена тем народом, который отзовется на это столь высокое призвание.

Так или иначе, Бубер намечает идеологическую линию своего понятия мессианизма (хотя он и не употребляет этого термина) — от Амоса к Исае, **минуя Даниила и Михея...**¹⁰ Но **это** направление — к Мессии, к которому конвергируют и все сублимированные мессианизмы.

В настоящее время в Израиле имеются различные мессианические толки. В одном из писем ко мне М. Агурский пишет, что есть там довольно многочисленная группа т. н. мессианских евреев, т. е. «евреев, не выходящих из иудаизма, но признающих Иисуса Христа Мессией». В одном из мошавов недалеко от Эйлата проживает группа мессианских евреев, возглавляемая Симхой Перельмутером — это трудовая коммуна... В самом Иерусалиме, в квартале Меа Шеарим, живут ортодоксальные мессианисты, не признающих государство Израиль и расписывающие стены своих домов лозунгами «Сионизм — бунт против Бога!»...

«О еврейском мессианизме, — пишет М. Агурский, — имеется очень много литературы /.../ К сожалению, наибольшее число наиболее интересующей Вас литературы находится в совершенно труднодоступных источниках на еврейском языке, включая много современных изданий».

К сторонникам коллективного, а не ипостасного (т. е. Абсолютного, но не Логосного) мессианизма следует причислить, между иными, заслуженного мыслителя и деятеля Бен-Гуриона, ратующего за то, чтобы Израиль становился «светом во откровение языков», и М. Агурского, определившего свою точку зрения на задачи израильского народа в следующих словах:

«Задачей дальнего прицела Израйля должно быть не только образование на своей территории жизненного центра жизни еврейского народа, но и осуществление призвания, согласно мечтам еврейских пророков, стать культурным и духовным очагом всего человечества».¹¹

¹⁰ Цит. из статьи М. Бубера «Национальные боги и Бог Израйля», «Время и мы», 1976, № 4.

¹¹ Тезисы доклада, прочитанного М. Агурским в «Кружке по проблемам современного еврейства», возглавляемом президентом Израйля Эфраимом Кациром. Название доклада: «Неосионизм: его происхождение и будущее». Иерусалим, март 1976 г.

Евгений БАРАБАНОВ

**ИЗ ИНТЕРВЬЮ СОТРУДНИКУ САМИЗДАТСКОГО ЖУРНАЛА
«ЕВРЕИ В СССР»**

— *В каких, по вашему мнению, отношениях находятся христианство и иудаизм?*

— Этот вопрос — ровесник христианства. Его обсуждению был посвящен еще апостольский Собор в Иерусалиме. Это — 49 год новой эры! Но в более резкой форме он был вновь поставлен перед христианской Церковью в 40-х годах II века знаменитым гностиком Маркионом. Тогда Маркион принадлежал к христианской общине и был весьма популярен как в Риме, так и за его пределами. И вот он и потребовал публичного разъяснения: каким образом христиане считают возможным сохранить хотя бы внешнюю связь между еврейством и христианским откровением вопреки «прямому смыслу» евангельских слов о невозможности влить новое вино в мехи ветхие? о невозможности ожидать плода доброго от древа худого? Сам Маркион настаивал на безусловном отрицании еврейской Библии и отмене иудаистических традиций. В своей книге «Антитезы» он сопоставил тексты Ветхого и Нового Завета и показал их полное несогласие друг с другом: действия «иудейского Бога» разительно отличаются от действий Бога Нового Завета. Бог еврейской Библии несовместим с понятием о Высшем Совершенном Существо — Он жесток, мстителен, обуравем страстями и совершает поступки, за которые впоследствии вынужден раскаиваться и укорять Себя. Из своих антитез Маркион сделал далеко идущий вывод: христианство извращено еврейским наследием, извращено уже самыми ближайшими учениками Христа. Спасти его от осквернения и ошибок можно лишь путем радикального отвержения всех иудейских и иудео-христианских традиций.

Христианство решительно отвергло не только гностическую систему Маркиона, но и всю его антииудаистическую идеологию. Сам он был отлучен от Церкви. Одновременно началась работа над установлением канона священных книг. С тех пор хри-

стианская Библия окончательно и неразрывно соединила в себе как еврейские книги (Танах), так и новозаветные тексты.

— *И все же, можно ли назвать Маркиона представителем христианского антисемитизма?*

— Я бы сказал — дохристианского. И не только потому, что антисемитизм есть всегда измена и отпадение от христианства. Маркион — на перекрестке исторических путей антииудаизма. С одной стороны, он является наследником и проводником эллинистической традиции языческого антисемитизма, которую мы встречаем в эллинизированном Египте и в античном Риме, с другой — он уже сам формирует эту традицию в антииудаистическую идеологию внутри христианства. И хотя его идеология была осуждена как ересь, она все-таки оказала значительное влияние на последующие века. Конечно же, влияние это было чаще всего скрытым, подавленным, косвенным и проступало не в прямой преемственности, но как определенный тип религиозного сознания. И мы обнаруживаем его не только в эпоху средневековья, не только в резких и несправедливых высказываниях некоторых авторитетных церковных иерархов и писателей против иудаизма уже в более позднее время, но и в новейшей истории: в идеологиях «Союза Русского Народа» или германского нацизма, противопоставлявших «еврейскому Богу» **своего**, «арийского» Христа... Сегодня, кажется, нет нужды доказывать, что это не имеет никакого отношения ни к Новому Завету, ни к подлинной христианской традиции.

— *Вы считаете, что Христос не отменил Ветхого Завета?*

— Безусловно. Никакой «отмены» мы не найдем в Евангелии. Напротив, Христос говорит, что Он пришел не отменить Закон, но исполнить. Греческое слово «плéрома» более ёмко, нежели русское «исполнить»: оно означает также «полноту», «наполненность», «насыщенность» — отсутствие пустот и недомолвок. Христос наполняет новым содержанием ветхозаветное откровение, раскрывает новое духовное пространство, новые перспективы. Менее всего озабочен Он проблемой загробной вечной жизни. Его Благовестие — благовестие о приближившемся Царстве Божием, к творческому осуществлению которого и призван человек в этом мире. И когда к Нему приходит юноша с вопросом: «Что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?» —

Христос отвечает: «Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и люби ближнего твоего как самого себя». (Напоминаю, все это — «ветхозаветные заповеди»: Исход 20,12-16, Левит 19,18, Второзак. 5,16-20). Юноше этого мало: «все это сохранил я от юности моей; чего еще не достает мне?» Иисус, взглянув на него, полюбил его (эту деталь добавляет евангелист Марк) и сказал: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровища на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19,16-22; Мк. 10,17-27; Лк. 18,18-27). Юноша отказался от призыва к апостольству, ибо был богат и не хотел расставаться со своим имением.

Контекст, в котором изложен эпизод с богатым юношей, утверждает невозможность войти в Царство Божие тем, кто обременен богатством. Богатство может стать препятствием к совершенству. Однако эта простая и яркая идея нередко затемняла другой смысл евангельского рассказа: да, для того, чтобы наследовать «жизнь вечную», **достаточно** исполнять «ветхозаветные заповеди», **достаточно** быть искренне верующим иудеем, **достаточно** быть верным Завету. И Христос не отменяет ни одной черты, ни одной запятой в Божественном Законе. Он лишь говорит, что всего этого мало в перспективе приблизившегося Царства Божия. Человек создан не только для послушания запретам и ожидания лучшей жизни — он призван к свободе и творчеству, к сыновнему соучастию в деле Божественного преображения мира и борьбы со злом. «Вы уже не рабы, но сыны Божии»... Богосыновство не только дар, это — новая ответственность, возложенная на человека. И человек должен раскрыть в себе новые возможности, новые ресурсы духовности, новые пути в жизни.

Эта духовная ситуация, в которую поставлен христианин, как бы взрывает древнюю традицию богопонимания. Человек открыт перед разомкнутым, принципиально незавершенным путем подражания совершенству Божию. Его жизнь исполнена динамики, преодоления, поиска. Для него нет статичного «освященного» и статичного «не освященного»; нет границ и перегородок, ибо все сущее призвано к просветлению и освящению. И это делает христианство отличным от всех, даже самых высоких монотеистических религий. Именно поэтому апостол Павел и мог сказать: «Я от всего отказался и все считаю сором, чтобы приобрести

Христа и быть найденным в Нем не со своей праведностью, которая от Закона, но с той, которая через веру во Христа. ...Не то, чтобы я достиг уже, или стал совершенным, но стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус. Братья, я думаю, что сам я еще не достиг; одно только: забывая то, что позади, и устремляясь к тому, что впереди, стремлюсь к цели, к почести высшего звания»... (Филип. 3,8-14).

— *Но исторический путь христианства вроде бы весьма отличается от того, что говорит апостол Павел?*

— Действительно, призыв и путь к совершенству еще не есть само совершенство. И многое в истории христианства, к сожалению, может быть описано не столько в категориях монотеизма или синайского законодательства, сколько в терминах самого грубого язычества. Именно к такому язычеству следует отнести религиозную ксенофобию, чувство собственного превосходства и, конечно же, так называемый «христианский» антисемитизм.

— *Иными словами, вы считаете, что христианство изначально и навеки связано с иудаистической религиозной традицией?*

— Совершенно верно, христианство и иудаизм не противостоят друг другу, но представляют собой единую цепь в деле Божественного спасения человека и мира. Это не означает, что между ними следует поставить знак равенства. Отнюдь. Однако отношения между ними не могут и не должны представляться в категориях господства и подчинения, истины и лжи, хорошего и дурного... Собственно говоря, никаких принципиально новых отношений между ними пока и нет. Но я убежден: установление достойных, построенных на взаимном познании и уважении отношений между христианством и иудаизмом — это **творческая задача** нашего времени. И только взаимное признание — а отсюда и преодоление — своих исторических грехов создаст условия для подлинного диалога. Такой диалог прежде всего нужен самим христианам, ибо он может привести к новому углублению и осмыслению веры, к новому ее обновлению. Особенно пристального внимания заслуживает здесь инициатива католиков, проявленная ими после Второго Ватиканского Собора. Я имею в виду не только официальные обращения французского или американского епископата, подтвердивших свою верность деклара-

ции «Ностра Этате», но и то совместное иудео-христианское исследование Ветхого Завета, раввинизма и древних форм богослужения, которое уже сейчас позволило изменить многие представления об истоках Нового Завета, выявить более глубокие основания религиозной близости. Также заслуживает внимания и призыв еврейской стороны: начать разработку «еврейского богословия христианства и христианского богословия иудаизма». К сожалению, православные христиане почти ничего еще не сделали в этом направлении. Исключением является лишь небольшая группа иудео-христиан.

— *Что — или кого — вы имеете в виду, говоря об иудео-христианах?*

— В данном случае под иудео-христианами я подразумеваю тех немногочисленных евреев у нас и в других странах, которые с принятием христианства не порвали (а подчас и впервые обрели) связь с иудаистической традицией. С крещением они более остро ощутили религиозную ответственность за судьбу своего народа и его веры. Свое обращение в христианство они осознали как призыв к установлению подлинного диалога. Однако иудео-христианство, возникшее внутри русского Православия, еще трудно назвать «движением». Пока это лишь робкие попытки осмыслить великий исторический конфликт, стремление устранить вековые предрассудки, найти реальные основания для плодотворного взаимного обмена духовными богатствами. Повторяю, сейчас это еще не столько движение, сколько ориентация сознания.

В современном русском христианстве «почвенничество» является собой реакцию на обмирщение идеалов и атеизм. Одновременно — это выступление против размыwania и уничтожения многовековой традиции русской культуры. Почва, к которой нас призывают вернуться сегодня, это — русское Православие, русская национальная идея, патриотизм, наследие отцов. Я бы определил такое умонастроение как **религиозный национализм**. При этом в современном русском «почвенничестве» следует выделить две тенденции или две духовные ориентации, которые могут сплетаться, но могут существовать и раздельно. Первая связана с мучительным переживанием утери исторической памяти, чувством личной ответственности за судьбы религии и национальной культуры. Другая — представляет собой попытку построения нацио-

налистической идеологии как действенной альтернативы существующему положению вещей. Если нравственный и религиозный пафос первой ориентации вызывает только сочувствие, то второй обычно сопутствуют недоверие и подозрительность. И действительно, очень трудно поверить, что многочисленные проблемы, перед которыми стоит наше общество, могут быть решены на путях идеологии русского национализма.

Здесь я не буду обсуждать государственно-политические идеи наших «почвенников» — это завело бы нас слишком далеко — скажу лишь несколько слов об аспекте религиозном, христианском. Прежде всего, уже сочетание двух понятий — «христианство» и «национализм» — представляет собой огромнейшую проблему, которую ни теоретически, ни практически «почвенничество», на мой взгляд, еще не решило.

— *А в чем вы видите проблему?*

— Христианство утверждает совершенно новый, сверхнациональный тип общности людей. Оно обращено ко всем народам с призывом преодолеть природную замкнутость и ограниченность во имя более высокого духовного единства — единства Народа Божия. Поэтому апостол Павел и говорит, что в Христе нет ни эллина, ни иудея. Но это вовсе не означает, будто в христианстве национальное начало должно полностью раствориться. Нет, оно лишь отступает на второй план перед той новой жизнью, к которой призван каждый христианин. Именно поэтому Иоанн Златоуст и мог сказать: Христос близких и дальних сделал одним телом, так что живущий в Риме считает своими членами индийцев... Ту же мысль отстаивал и Максим Исповедник: «Всех глубоко разделенных в отношении расы, народа, языка, образа жизни, труда, науки, звания, богатства — всех их Церковь воссоздает в Духе. На них на всех она напечатлевает образ Божества. Все получают от нее единую природу, недоступную разрушению, природу, на которую не влияют многочисленные и глубокие различия, которыми люди отличаются друг от друга». Не следует думать, что всё это сфера какой-то «особой», а потому необязательной «мистики» и «благодати». Это призыв и задача, обращенные ко всем христианам: просветить новым светом все космические стихии, преодолеть все перегородки и разделения. Но в русском «почвенничестве» более всего тревожит именно гипетрофия «национального» перед лицом христианского уни-

версализма. Мне не раз приходилось встречать русских патриотов, которые отказывают в христианстве не только католикам и протестантам, но и православным болгарам. Какой уж тут «диалог» с иудаизмом! Непокколебимая уверенность, что границы истины полностью совпадают с границами своей нации, своей конфессии, конечно же, не соединяет, а лишь разделяет, ибо перед нами не христианство, а настоящее язычество — с Ваалами и идолопоклонством.

— *Считаете ли вы, что у каждого (или каких-то) народов существует некая «идея», реализуемая в истории под водительством Бога?*

— Если речь идет об особой «богоизбранности» народов, то таким народом, согласно традиции, следует считать лишь Израиль, которому, по слову апостола Павла, «принадлежат усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования» (Рим. 9,4). Этого народа Бог не отверг. И здесь даже крайний материалист испытывает некоторую растерянность перед поразительной судьбой возрождения Израиля. История еврейского народа эпохи рассеяния менее всего поддается «классическим» определениям нации: общность территории и четкая этническая однородность? общность языка? религии? культуры? На все эти вопросы следует определенно ответить: нет, нет и нет. И все-таки: налицо общность, которую можно определить только как историческое осознание единства своей судьбы. Но «единство судьбы» — это уже категория по преимуществу религиозная, сохраняющая неисчерпаемую тайну и полноту смысла даже при самом тщательном рационалистическом анализе. И сегодня всё большее число христиан начинают поистине религиозно воспринимать это историческое таинство избрания еврейского народа...

Если же говорить о «христианских народах», то у меня нет никаких оснований прилагать к какому-либо одному из них эпитет «богоизбранности». Прежде всего потому, что судьба христианства не обусловлена ни родовыми, ни национальными, ни политическими, ни какими-нибудь иными «природными» или «естественными» началами социальной жизни. Христианство исключительно персоналистично: единственная общность людей, которую оно настоятельно утверждает, — это Церковь: особая жизнь верующих в свободе, благодати и любви. Но и Церковь еще не есть Царство Божие; она лишь **путь** к нему. Еще дальше

от социального персонализма христианства отстоят государственность, политика, нация. Это уже совсем не Царство Божие. Однако именно к его осуществлению — через преодоление косности и зла — и призваны христиане. Поэтому все «исторические удачи» христианства — торжество и могущество великих империй — лишь частичные удачи; они все искажены нехристианскими примесями. Конечно, это вовсе не значит, что христиане должны подчиняться князю мира сего и не осуществлять правду Царства Божия. Напротив, национальное осознание этой правды и составляет «идею» народа. Опять-таки, здесь не какая-то упавшая с неба «данность», но задание, творческая задача, долг.

— *Как вы лично относитесь к антисемитизму?*

— Мне кажется, свое отношение я уже достаточно ясно выразил. Антисемитизм — величайший позор исторического христианства. Это не только унижение Христа и Богородицы, не только презрение к другому человеку как носителю образа Божия, это — показатель слабости и духовной бездарности, символ религиозно-нравственного вырождения. Антисемитизм всегда означает дехристианизацию и дегуманизацию, возврат к язычеству и низменным инстинктам. Все антисемитские мифы — миф о мировом еврейском заговоре, мифы о «сионских мудрецах» и «жидо-масонах» — порождены крайне низким уровнем сознания и культуры. И унижительны эти мифы не для тех, против кого они направлены, но для тех, кто является их носителями.

Обычно обострение «еврейского вопроса» — тревожный симптом болезни национально-государственного сознания, болезни самой нации. Даже при внешнем могуществе, это всегда показатель слабости и неуверенности. Я не отрицаю существования «еврейского вопроса», хотя и не хотел бы его сейчас обсуждать. Я лишь хочу подчеркнуть, что это не столько вопрос о евреях, сколько вопрос о том народе и государстве, в котором он возникает. Поиск тайного врага, жажда компенсации, обострение ксенофобии чаще всего обусловлены комплексом собственной неполноценности, подавленностью, несвободой, духовной ущербностью.

— *Что вы думаете об отъезде евреев в Израиль?*

— Я решительный противник как «идеологии отъезда», так и «идеологии неотъезда». Вопрос об отъезде — исключительно личный, и я ни за кого не могу его решать. Смотреть же на

взрослых и вполне самостоятельных людей, как на беспомощных младенцев, которые только и ждут нашей всепроясняющей мудрости, представляется мне и нелепым, и бестактным.

Что же касается тех, для кого вопрос об отъезде поднялся до уровня личной ответственности за судьбу права человека в нашем мире — к ним я отношусь с величайшим уважением и преклоняюсь перед их мужественной борьбой. Я также благодарен Израилю, который помог выехать не только евреям, но и многим русским. Печально лишь, что не все из них нашли нужным сказать спасибо помогавшим им евреям.

Геннадий ШИМАНОВ

ИЗ ИНТЕРВЬЮ СОТРУДНИКУ САМИЗДАТСКОГО ЖУРНАЛА «ЕВРЕИ В СССР»

— *Геннадий Михайлович, вас многие считают анти-семитом. Что вы на это скажете?*

— Попробуем разобраться, что такое антисемитизм.

Но прежде этого обратимся к смыслу этого слова. Что оно значит?.. Предполагается, что антисемит — это человек, выступающий против евреев. Почему выступающий, как выступающий, справедливо ли выступающий или несправедливо, — все эти мелочи и подробности словом «антисемит» отвергаются с ходу во имя главного как совершенно ничтожные или, лучше сказать, совершенно бессмысленные. Какие могут быть ещё «подробности», если кто-то выступает против евреев!.. Такова настроенность слова «антисемит» и, естественно, слова «антисемитизм» тоже. Этими двумя словами предполагается, что против евреев выступать нельзя НИ В КОЕМ СЛУЧАЕ!.. ЕВРЕИ ВСЕГДА ПРАВЫ И ВСЕГДА ПРЕКРАСНЫ (ну, за исключением частных случаев, разумеется, которые ничего не доказывают).

Вот потаённое содержание слова «антисемит», закамуфлированное нарочитой неясностью и двусмысленностью, которые спасают это содержание от разоблачения и смерти. В самом деле, открыто провозгласить такое, т. е. то, что евреи всегда правы и против них нельзя выступать ни в коем случае, — значит не

только обнаружить собственную глупость и еврейский расизм, но также дать пищу всевозможным шутникам и вызвать законное возмущение «местного населения», а вот заключить эту глупость и этот расизм под покров двусмысленности и придать этой двусмысленности характер нравственного негодования против мерзавцев, выступающих против самой истины и добра... Это вполне подходящая затея.

Разумеется, даже то, что я вот обнажаю сейчас тайное содержание слова «антисемит», должно свидетельствовать о моём закоренелом антисемитизме. «Зачем обнажаешь?... Ты же тем самым выступаешь против евреев!..» Нс сомневаюсь, что именно так и будет понято и истолковано многими моё рассуждение об этом слове («не рассуждать!..»), но это-то как раз и подтвердит верность моего наблюдения.

Итак, надо либо отказаться от этого тайного и лукаво маскируемого содержания, отказаться по существу, признав тем самым, что и евреи как нация могут (как все прочие, разумеется) быть несправедливы, грешны и враждебны иным народам, чей антисемитизм, стало быть, до известной степени оправдан в качестве защитной реакции против евреев, — и тогда откроется возможность для действительно человеческого осмысления судьбы как евреев, так и не-евреев; либо надо прочно держаться за идею еврейской непогрешимости и еврейского превосходства, всячески вуалировать эту идею и, сочетая её с самым диким комплексом самоутверждения, превращаться в силу все более непроницаемую для человечности, в силу разрушительную, в истинно носорожью силу.

А теперь поясним свои слова о «защитной реакции против евреев». Что они значат?.. Если нация, как и семья, есть организм (а это несомненно), то из этого следует, что ей свойственно, пока она здорова, усваивать инородное, ассимилируя его в себе, или извергать то, что не поддаётся ассимиляции. Одно дело выпить стакан молока, другое дело стакан керосина. Одно дело съесть яблоко, другое проглотить иголку. Евреи в силу своей неспособности к ассимиляции оказываются, таким образом, организмом в чужом организме или, как писал Достоевский (тоже антисемит, между прочим, хороший, по мнению многих евреев), государством в государстве. Та знаменитая взаимоподдержка евреев, которая для них так характерна и с такой привлекательной стороны их характеризует, направлена объективно против того

народа, в среде которого они обитают. Думать об этом среди евреев не принято, что и понятно: пользы от подобных раздумий никакой, а только одни неприятности. Поэтому мысли еврейские и еврейские глаза направлены в совершенно противоположную сторону, к картинам сладостным и полезным. Но что будет, если тот народ, против которого направлена еврейская солидарность, попытается тоже, хотя бы подражая евреям, развивать в себе взаимоподдержку ради, естественно, самозащиты т. е. опять-таки объективно против евреев?... О, вот это будет выглядеть в глазах евреев уже не прекрасным качеством, а прямо-таки мерзейшим, заслуживающим проклятий и самого полного искоренения. Двойная бухгалтерия настолько вошла в обиход еврейского мирознания, что оно этой бухгалтерии даже не замечает, хотя и пользуется ею с удивительным изяществом и большим удобством.

Но что же получается?... Поскольку евреям не удаётся разложить до состояния навоза ни один народ, и ни одному народу не удастся, в свою очередь, ни ассимилировать евреев, ни вытолкнуть их из себя, ни нейтрализовать их разрушительное влияние, то в результате оказывается мучительная для обеих сторон, глухо урчащая и непрестанная борьба: почвенный организм страдает от рези и головокружения, причиняемых ему инородным малым организмом, а этот последний ощущает на себе мало-приятное, а иногда и нестерпимое, давление («дискриминацию») большого организма, не желающего стать почвой (навозом) для беспечального процветания еврейства. Евреи, как правило, не склонны оценивать объективно своё положение, но зато чутко улавливают всякую дискриминацию (по отношению к ним самим, разумеется) и не устают бороться против нее, стараясь парализовать почвенную нацию «ради её же собственного блага», ибо для них её благо удивительно точно совпадает с их собственным благом (в этом, по-видимому, проявляется не та сторона евреев, которую отождествляют с хитростью, а та, которую трудно не отождествить с прямо-таки младенческим простодушием). По мнению евреев, защитная реакция против них характеризуется не только невыгодой для них, но ещё и онтологической неправдой, что может только усиливать ярость против неё: «Не смей защищаться!.. Это незаконно!.. Это мерзко!.. Не смей защищаться!..» Но, порицая евреев за недостаток высшего сознания, как удержаться от подобного же порицания и коренных наро-

дов?.. Ведь они же фактически говорят нечто подобное: «Вы — паразиты!.. Вы разрушаете нас!.. Убирайтесь к дьяволу!..»

Каждая сторона, как видим, по-своему права и неправа одновременно, каждая смотрит на ситуацию исключительно со своей стороны, забывая или даже не желая войти в положение своих собратьев. Евреям нет дела до того, что их щупальцы, вьедающиеся в чужие организмы (евреи называют это «еврейским вкладом» в чужую культуру), бескровят и душат последние, а народам почвенным (которые некоторые еврейские идеологи любят называть просто-напросто «местным населением», приближая тем самым их, по-видимому, к фауне) нет дела до того, что евреям-то просто некуда деться, они обречены Божиим Промыслом на скитальчество среди других народов и по чужим родинам. Народам почвенным нет дела до того, что Божий Промысел, отказавши евреям в истинной вере и в родимой земле (не без мудрого, несомненно, умысла, — чтобы не привнесли евреи в Христианство столь укоренившееся в связи с богоизбранностью надмение, которое по сокровенной логике вещей должно преобразиться в конце концов в мудрое понимание и любовь), сделал это отчасти и ради самих язычников, которых устами Апостола Павла сразу и предупредил о том, чтобы они, бывшие язычники, не гордились перед евреями, не принявшими Христа, а соблюдали всякую правду, что по отношению к евреям должно выражаться в мудром понимании их обстоятельств и опять же в неумирающей из-за преходящих ожесточений братской любви. Бог отказал евреям, но также и для того, чтобы народы почвенные могли по-братски поделиться с евреями тем и другим, дабы таким образом упразднились с обеих сторон причины к взаимному превозношению и недоброжелательству. «Се, оставляется дом ваш пуст», — это было сказано для того, чтобы уже не через евреев вошла Правда в мир, а для того, чтобы через мир, т. е. через иные народы, вошла Правда в евреев. Только на основе общего взаимного смирения во Христе и освобождённой смирением и мудростью любви возможно истинно-человеческое (оно же и истинно-христианское) разрешение так наз. «еврейского вопроса». Евреи должны признать, таким образом, существенную законность антисемитизма, а почвенные народы, напротив, его существенную незаконность, и вот только на основе такого взаимопонимания и общего возвышения над преходящими обстоятельствами и преходящими ожесточениями будут утверждены и высшее человечес-

кое достоинство, и осанна великому Промыслу Божию, который «всех заключил в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11,32).

«О, БЕЗДНА БОГАТСТВА И ПРЕМУДРОСТИ И ВЕДЕНИЯ БОЖИЯ! КАК НЕПОСТИЖИМЫ СУДЬБЫ ЕГО И НЕИССЛЕДИМЫ ПУТИ ЕГО!..»

Присоединимся же и мы, русские и евреи, к этой великой осанне, дабы не стать отсечёнными от самой Правды.

Но, выразив этот общий принцип, я не решаюсь высказаться поподробнее насчёт того, каким оно должно быть, это христианское решение еврейского вопроса. Ясно, что почвенные народы должны будут поделиться своею землею (памятуя о том, что по-настоящему-то вся земля Божья), уступить евреям необходимую для достойного проживания «почву» (не лучшую, думается, но и не худшую по сравнению с той, которой владеют ныне коренные народы), а евреи, в свою очередь, должны будут локализоваться и жить автономной национальной жизнью, имея возможность для всемирного еврейского единения, но без вмешательства в национальную жизнь остальных народов.

Итак, локализация еврейства и его культурное единение во всемирном масштабе, полное развитие сугубо еврейской национальной культуры без какого-либо вмешательства в чужую жизнь, иначе как по взаимному любовному согласию.

Вот в основном и всё, что я могу сказать о своём антисемитизме.

— *Что вы думаете о сионизме?*

— Мне кажется, что в сионизме нет большого, нет истинного осмысления еврейской судьбы, хотя есть очень страстная попытка её осмыслить. Далеко не случайно то, что в сионизме делается упор на национальный аспект еврейской проблемы, но отнюдь не на религиозный. В сионизме религиозное следует (лучше сказать — волочится) за национальным, отчего еврейская проблема теряет сразу всю свою небесную природу и становится проблемой исключительно земной и даже отчасти (да простят мне завзятые сионисты) грязной. Государство Израиль, созданное сионистами, это далеко не решение еврейской проблемы, хотя бы потому, что множество евреев из этого государства бежит, а ещё величайшее множество и не помышляет туда ехать. Что в этом отношении положение как-то изменится в бу-

душем, надежд очень мало. К тому же (и это главное) не может быть решена величайшая в мире еврейская проблема на основе бесчеловечного изгнания арабов и в условиях безбожной культуры. Бесчеловечность к арабам и бесчеловечность самой нынешней культуры, механически перенесённой с Запада и по-настоящему не преображённой в религиозном духе, согласно сходятся друг с другом и свидетельствуют равным образом о неудаче сионистского решения еврейской проблемы.

Заканчивая свой ответ о сионизме, скажу так: в своём нынешнем виде сионизм не удался и не удастся, несмотря на частичные успехи: он слишком секулярен и ему не хватает подлинно-соборного и вселенского благодатного дыхания. Многие нынешние сионисты, поразмыслив, это признают. Поэтому будущее сионизма мне видится в расколе: лучшая часть преобразится в Бога и целомудренном отношении ко всем народам Земли, прочие же окостенеют в своём безмозглom упрямстве против других народов и самого Бога любви.

— *Геннадий Михайлович, как вы относитесь к выезду евреев из СССР?*

— Выезжают очень разные люди, поэтому и отношение у меня к ним разное. Что касается уезжающих ради большей сытости, то об этих и говорить, по-моему, не стоит. Они этого не заслуживают. Другое дело, когда уезжают ненавидящие или презирающие Россию, — их отъезд я приветствую. Он, думается, является благом не столько для России (еврейская ненависть или еврейское презрение нам уже не страшны), сколько для остающихся здесь евреев, которых они уже не будут отравлять своими миазмами. Иное, смешанное отношение у меня к тем, которые отъезжают в сумбуре. Я надеюсь, что их отъезд из России и лучшее знакомство с Израилем и Западом поможет им освободиться от многих иллюзий и уже издалека полюбить Россию. Я приветствовал бы возвращение таких евреев в Россию для подлинно-созидательной деятельности на благо обоих народов. И совсем особое у меня отношение к евреям большой души, если не дезориентированным, то всячески затираемым в нынешней затхлой атмосфере в еврейском вопросе. Отъезд ТАКИХ евреев приветствовать никак невозможно, ибо их ныне ещё не найденное место в общем русско-еврейском (и даже больше — интернациональном) движении за православное преображение Совет-

ской власти, за создание новой церковной культуры, в атмосфере которой только и может быть осуществлено подлинное воскресение евреев и решена на подлинно человеческой основе проблема их взаимоотношений с другими народами.

— *Считаете ли вы евреев-христиан евреями? И могут ли у них быть особые, в пределах христианства, пути?*

— Еврей-христиане любовно жмутся к иудаизму и, получая от него пинки, мечтают по-прежнему о беспринципном родстве с синагогой, утирают плевки и любовно тянутся именно к тому, что закрепило разрыв между еврейским народом и Сыном Божиим. Скажу откровенно, я не очень высокого мнения о распространённом ныне типе еврея-христианина, сумевшего дотянуться до веры в Христа, но ещё далеко не отряхнувшегося от иудейских сновидений. Еврей-христиане не понимают того, что еврейский народ и синагога, как бы они ни соединялись в истории, это разные вещи; не понимают того, что иудаизация христианства неизбежно обессолит это последнее. И всё-таки, если подходить к нынешнему типу еврея-христианина исторически, учитывая всю сложность прихода евреев к Христу, и рассматривать этот тип не как нечто окончательное, а как переходное к будущей православной полноте, то надо сказать, что крещение евреев в России это явление громадное и положительное, это семя будущего всемирного еврейского возрождения. Нынешняя индуцированность еврейско-христианского сознания либеральными, сионистскими и иудейскими идеями, по существу враждебными христианству, должна быть осознана самими евреями-христианами, и только после того станет возможным для них действительное пробуждение и осознание своего положения в мире. Особые же пути для евреев в пределах христианства заключаются не в беспринципных и напрасных (иудеи никогда не допустят этого) попытках соединения с синагогой (пока есть синагога — есть непримиримый конфликт между евреями и остальным миром, да и внутри самих евреев тоже), а в самой уникальности исторической судьбы и их нынешнего положения во всём мире. Придумывать для себя искусственные особенности можно лишь от небольшого ума. Избавиться от своей уникальности евреям всё равно не удастся, но вот избавиться от иудейской узости сознания можно и должно. Это избавление, по слову Апостола,

явится новым богатством миру, — примирением и смиряющим вразумлением всех во славу Христа Спасителя.

— *Считаете ли вы еврейский народ богоизбранным?*

— Если рассматривать богоизбранность формально, как некое ни к чему не обязывающее, но всё же очень приятное звание, то почему бы евреям не продолжать называться богоизбранным народом?.. Я лично ничего против этого не имею. Если же богоизбранность понимать по существу, т. е. как определённую положительную миссию в истории, то укажите мне, на что могут сослаться евреи-христиане, чтобы доказать богоизбранность еврейского народа после отвержения им Христа?.. Я с удовольствием соглашусь с любым, даже самым паршивеньким, — лишь бы только пойти навстречу своим братьям по вере. Мне, однако, представляется, что богоизбранность евреев не была отменена Господом, но опустела изнутри вследствие отвержения ими Христа. К сему добавлю, что само понятие богоизбранности в христианский период истории неизбежно должно стать другим, осложниться привлечением к Христу многих народов. Так что претендовать на какую-то исключительную богоизбранность в древне-иудейском духе едва ли возможно любому народу, что не отменяет, естественно, специфики каждого национального лица в его служении Божией Правде.

— *Как вы расцениваете перспективы евреев в СССР?*

— По существу я ведь уже сказал об этом выше. Лучшая часть еврейства, помыкавший в тупиках либерализма, иудейства и сионизма, я думаю, примкнёт, не теряя своего еврейского лица, к тому, что представляется ныне самым невероятным: к участию в русском движении за теократическое преобразование, а остальные будут продолжать метаться по тупикам или, мудро посмеиваясь, брать от жизни всё, что только возможно. Ну, а когда теократическое движение от утопических надежд дойдёт до практики и начнёт обрастать плотью реальности, тогда, я думаю, всякая душа проявит себя уже по-настоящему, т. е. примет от чистого сердца новое слово Правды Божией или бросится от неё прочь спасаться в иные страны.

Философия

Семен Людвигович ФРАНК

(К столетию со дня рождения)



С. Л. Франк

1877-1950

К ЮБИЛЕЮ СЕМЕНА ФРАНКА*

Семен Людвигович Франк принадлежал к той небольшой группе русской интеллигенции, которая проделала беспрецедентный путь от марксизма к идеализму и дальше — к христианству. Точнее, их было четверо: Струве, Булгаков, Бердяев и самый младший — Семён Франк, четверо, коим суждено было ознаменовать и определить свою эпоху. И все четверо были связаны общностью исканий, борьбы, судьбы при необычайной разности в призвании, в темпераменте. Все четверо участвовали в исторических сборниках — «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины» — в сборниках, увы, неслышанных, ставших вразрез с исторической действительностью, но живых и актуальных и по сей день.

Все четверо оказались волей, а скорей неволей, выброшены в эмиграцию, где участвовали в таких организациях духовного возрождения, как Берлинская философская Академия, Русское Студенческое Христианское Движение, Богословский Институт, журнал «Путь», издательство Имка-Пресс. Все четверо дожили до 74 лет, и в смерти, в последний раз, сказались одновременно их общность и предельная индивидуальность, несхожесть.

«Смерть художника, — писал Осип Мандельштам, — не следует выключать из цепи его творческих достижений, а рассматривать ее как последнее заключительное звено, как высший акт его творчества».

То, что Мандельштам относил к художнику, применимо ко всякому творческому человеку, и уж конечно, к философу.

Отец Сергей Булгаков был сражен апоплексическим ударом в День Св. Духа, который был днем его рукоположения в священники, и уже не приходил в сознание.

Петр Струве и Николай Бердяев умерли молниеносно: Струве после трудового дня, Бердяев — прямо за рабочим столом. Семену Франку было дано длительное умирание от рака легких, в сознании, в созерцании, наедине с тайной, и в этом последнем созерцании ему открылось то, что так упорно он искал всю жизнь и что так поневоле неадекватно выразил в своем творчестве. Тот синтез, который не дано осуществить че-

* Слово, переданное по радио Свобода, 29 января 1977 г.

ловеку в силу ограниченности земной жизни, открылся Франку перед самым переходом в иной мир, уже за пределами языка, за пределами передаваемости.

Франк происходил из интеллигентной еврейской семьи, и первым его воспитателем был его дед, основатель еврейской общины в Москве. Он учил его древнееврейскому языку, библейской религии, водил в синагогу; умирая, завещал 14-летнему внуку придерживаться веры отцов.

В буквальном смысле Франк эти заветы не исполнил, но впоследствии свое христианство всегда сознавал как естественное развитие религиозной жизни своего детства.

Но к христианству Франк пришел много позже, после сложных и упорных умственных и духовных исканий. К 16 годам, как часто бывает, вера в личного Бога в нем замерла, и как многие его сверстники, Франк увлекся, на короткое, правда, время, марксизмом, его наукообразной формой, его объективизмом, стремлением подчинить морально-политический идеал неким имманентно-объективным, как бы космическим, началам общественного бытия.

Отдав дань революционному движению, Франк стал серьезно заниматься политической экономией и пришел к выводу о шаткости и несостоятельности экономической теории Маркса. Дальнейшими толчками в становлении Франка были Спиноза и Ницше. Спиноза открыл ему интеллектуальную любовь к Богу, мистическое чувство божественного всеединства бытия, которое Франк не переставал разрабатывать до конца жизни. Но то, что у Спинозы было скорей интеллектуальной категорией, Франк заполнил живым метафизическим опытом. В 1901 году случайное чтение книги Ницше «Так говорил Заратустра» потрясло его атмосферой духовной жизни, духовного борения. С этого момента, внезапно, он почувствовал реальность духа, реальность глубины в собственной душе. Так без каких-либо особых решений, Франк стал идеалистом, идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывающего доступ к незримой внутренней реальности бытия.

И вот, раскрытию этой незримой внутренней реальности бытия и был посвящен философский труд (я сказал бы — философский подвиг) Франка, который протекал, созрел под воздействием Владимира Соловьева и всей платонической традиции — от Плотина до средневекового немецкого мыслителя Николая Кузанского.

В кратком юбилейном слове трудно передать основные идеи философии Франка, не упрощая их. В основном эти идеи затрагивают две философские области — гносеологию и антропологию.

В познании Франк различает три ступени, соответствующие трем слоям бытия. Опытное знание, т. е. чувственное восприятие, вводит нас лишь в поверхность бытия. Знание рациональное открывает нам идеальную, но отвлеченную сферу. И то и другое дает нам дробное, ущербное понятие реальности. А на глубине бытие — по Франку — есть единство, и как единство оно непостижимо и доступно нам в некоем таинственном живом знании, в интуитивном вхождении в закрытую как для чувственного, так и для интеллектуального знания основу реальности. Иначе говоря, бытие, по Франку, коренится в абсолюте, но этот абсолют не закрыт человеку, а самооткрывается. Для Франка реальность — трансрациональна, она не является объектом познания, она — некий «голос», «зов», «обращение»; реальность — не «оно», а «ты», обращенное к человеку. Иначе говоря, Бог присутствует в реальности, и в ней, вместе с ней открывается человеку.

Да и человек, как часть этой реальности, только тем и человечен, говорит Франк, что в нем присутствует Богочеловеческое. Поэтому самопознание и Богопознание для Франка почти одно и то же.

Как всякая теория всеединства, как всякий последовательный монизм, т. е. учение, в котором Бог и мир, Творец и тварное недостаточно разграничены, философская система Франка натолкнулась на неразрешимую проблему зла. Откуда произошло зло, раз корень реальности божествен, а реальность является абсолютом? И в последней своей книге «Реальность и человек» Франку пришлось как-то отделить общую реальность от Бога, поскольку в этой общей реальности содержится потенциальность зла.

Другая трудность, на которую натолкнулся Франк, касалась перехода от умозрения к откровению, от философии к религии. В своих социальных и этических взглядах, в своей личной жизни и практике, Франк придерживался христианского реализма, и с этой точки зрения неоднократно и убедительно критиковал революционный утопизм, начиная со статьи в «Вехах» и вплоть до поздней своей книги «Свет во тьме». Франк, согласно евангельскому учению, признавал благодать и ценность мира, но и падшесть его, учитывал, что падшесть мира поддается лишь ограниченному совершенствованию.

«Мое творчество, — писал Франк в 1946 году своему другу, психиатру Бинсвангеру, — движется теперь в двух преимущественно довольно резко разграниченных направлениях: философско-систематическом, чисто созерцательном с одной стороны, и экзистенциально-религиозном — с другой, хотя я сам рассматриваю это как некий духовный соблазн — перед моим умом носится образ последнего синтеза, написать который у меня вероятно не будет ни времени, ни сил».

И действительно, синтез этот не был написан. Вероятно в силу несовершенства эмпирической жизни и не мог быть написан. Только перед самой смертью, в мистическом переживании приобщения через страдания к самой сущности Христа, Франк познал блаженство «утоленного разумения». И Франк сказал те слова, которые лучше всего свидетельствуют о глубине и величии его личности и творчества: «Живу живым источником, все выраженное уже не то». А вместе с тем, все выраженное Франком — его гносеологическая и метафизическая система, этюды по социальной философии, прекрасные статьи о духе Пушкина — едва ли не самое совершенное, что дала русская мысль XX века.

Мистическую глубину своего созерцания Франк как никто другой сочетал с рассудочной трезвостью и логической ясностью. В своих теоретических книгах Франк часто труден, но никогда не запутан. А в книгах, написанных для более широкого читателя, его изложение достигает удивительной плавности и гармонии. Как его старший современник Бергсон, Франк был не только законченным философом, но и природным писателем-стилистом.

ОЧЕРК ФИЛОСОФИИ С. Л. ФРАНКА*)

Выработать систему философского миропонимания, в особенности религиозно окрашенную, нельзя без теории знания. Оригинальное русское философствование со времени славянофилов всегда было склонно к учению, что познающий субъект непосредственно воспринимает предметы внешнего мира. Эту теорию непосредственного восприятия подробно разработал Н. Лосский и назвал ее термином «интуитивизм». Первый свой труд, посвященный теории знания, «Обоснование интуитивизма», напечатанный первоначально в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1904-1905 г.г., Лосский назвал п р о п е д е в т и ч е с к о ю теорией знания. Свое учение он развил только на основе анализа сознания и потому признавал, что необходимо дополнить его метафизической теорией органического единства мира, которая объяснила бы возможность интуиции, т. е. непосредственного восприятия внешнего мира. Такая метафизика была бы основой «онтологической теории знания». Это учение Лосский выработал в труде «Мир как органическое целое», напечатанном первоначально в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1915 г. В то же время Франк писал свою книгу «Предмет знания». В письме к Лосскому Франк говорил, что в «Обосновании интуитивизма» интуиция служит исходным пунктом, как факт, условия возможности которого остаются необъясненными; в своем труде он задается целью открыть онтологические условия возможности интуиции как непосредственного познания бытия, независимого от наших познавательных актов.

Возможность интуиции как знания о бытии, независимого от сознания, Франк объясняет тем, что бытие индивидуума укоренено в Абсолютном, как Всеединство, вследствие чего всякий предмет до всякого знания о нем близок к нам совершенно непосредственно, так как мы с ним «слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии». Всякое логическое отвлеченное знание возможно не иначе, как на фоне интуиции этого Всеединства. В самом деле, логически определенный объект есть объект, подчиненный законам тождества, противоречия и исключенного тре-

* Глава из не напечатанной по-русски «Истории русской философии».

тьего, есть А, противостоящее всему «иному», т. е. не -А. Таким образом, определенность А мыслима только как член комплекса (А+не-А). Это отношение членов комплекса может быть обосновано не иначе как целым, возвышающимся над определенностями А и не-А, следовательно, представляющим собою металогическое единство, т. е. единство, не подчиненное закону противоречия; это — область «совпадения противоположностей» (*coincidentia oppositorum*); или, вернее, в ней в о в с е н е т п р о т и в о п о л о ж н о с т е й, так что «закон противоречия не нарушается здесь, а просто не применим сюда». Выделить всякую определенность можно не иначе, как из этого единства; следовательно, логическое знание «возможно только на почве иного, металогического знания», на почве «интуиции целостного бытия. Эта целостность есть абсолютное единство или Всеединство; оно не соотносительно с множеством, но содержит множество внутри себя; поэтому оно есть единство единства и множества.

Логическое знание, имея дело с элементами, выделенными из целого, всегда имеет о т в л е ч е н н ы й характер и относится к низшему слою бытия, прерывистому и лишенному жизни; оно дано в созерцательной интуиции. Все живое бытие, развертывающееся во времени в форме сплошного творческого становления, относится к области м е т а л о г и ч е с к о г о; для постижения его требуется не созерцательная интуиция, не знание-мысль, а живое знание, знание-жизнь, достижимое в те моменты, когда наше я «не только созерцает объект, т. е. имеет его вне-временно, но и живет им».

Философские основы психологии Франк развил в своей книге «Душа человека». Он исследует в ней стихию д у ш е в н о с т и, как бытия, проникнутого субъективностью, изучает изменения, происходящие в нем, когда оно становится осознанным, как объект, разграничивает сферу д у х о в н о г о и д у ш е в н о г о и, проследивая сплетения душевной жизни человека со всем миром, с одной стороны, через посредство познавательной деятельности, а с другой стороны, посредством сверхиндивидуальных интересов, показывает, что душа человека есть м и к р о к о с м.

Учения, изложенные в книгах «Предмет знания» и «Душа человека», углублены и дополнены в книге «Непостижимое». К области постижимого относится все рациональное, т. е. подчиненное законам тождества, противоречия и исключенного третьего, все то, в чем можно найти тождественные, повторяющиеся элементы, относящиеся поэтому к области знакомого нам и вырази-

мого в понятиях. Эта область мира предстоит пред нами как «предметное бытие»; знание о ней в понятиях есть о т в л е ч е н н о е знание, рассудочное. Предметное знание не исчерпывает состава мира: мистический опыт открывает нам более глубокую область мира, нечто не выразимое в понятиях, «непостижимое», о котором возможно знание лишь в форме «ведающего неведения» (*docta ignorantia*), как выражается Николай Кузанский. Эту область Франк прослеживает «в трех слоях бытия»: 1) в предметном бытии; 2) в нашем собственном бытии, как внутренней жизни душевной и духовной, и 3) «в том слое реальности, который в качестве первоосновы и всеединства как-то объединяет и обосновывает оба эти различные и разнородные мира».

В предметном бытии каждое познание не исчерпывает его: всегда имеется бесконечный остаток еще непознанного, неисчерпаемый для нас вследствие ограниченности наших сил. Такой остаток есть непостижимое для нас. Не оно интересует Франка: он занят исследованием того, что непостижимо по с у щ е с т в у. Идеал постижения есть предмет как «сумма или система (хотя бы и бесконечная) определенностей»; такое бытие, состоящее из однозначно определенных содержаний, мы называем «действительностью». Содержания бытия, выраженные в понятиях, не суть само бытие: они коренятся в том, что их содержит и дает, в чем-то таком, что можно обозначить словами «полнота», «первичное внутреннее единство», «конкретность», «жизненность» и что, будучи неразложимым на определенные содержания, есть нечто **трансрациональное, непостижимое по существу**. В «Предмете знания» было уже доказано, что определенность содержаний, подчиненных логическим законам, предполагает более основное бытие — м е т а л о г и ч е с к о е. Точно так же и обоснованность рационального знания, т. е. усмотрение с в я з е й между частями его, есть итог анализа «целостного сплошного единства». Таким образом, у нас не одно, а как бы два знания: отвлеченное знание в суждениях и понятиях (вторичное знание) и «непосредственная интуиция предмета в его металогической цельности и сплошности» (первичное знание). Между этими знаниями нет отношения логического тождества, «между ними есть лишь металогическое сходство»: «конкретный образ бытия перекладывается нами на язык понятий» вроде того, как можно получить «в чертеже на плоскости схему материального трехмерного тела». Определенное есть д е ф и н и т н о е, а конкретная металогическая реальность т р а н с д е ф и н и т н а;

она — неповторимо единственна, т. е. индивидуальна; будучи больше всякой данной, т. е. определенной величины, она т р а н с ф и н и т н а. Во всяком отрезке и всякой точке бытия в основе есть «неопределимая бездна трансфинитного». Особенно легко показать это в отношении к с т а н о в л е н и ю. Знание в понятиях имеет в виду «вневременные содержания», «тождественные», «покоющиеся». Между тем в становлении есть динамичность и изменение, напр., при движении в каждой точке пространства не есть ни бытие, ни небытие движущегося тела. Бытие, содержащее в себе момент становления, есть п о т е н ц и а л ь н о с т ь, сущая м о ч ь. Все новое возникает в нем не из определенного основания, которое, как думают детерминисты, необходимо предопределяет будущее, не из А, но из АХ, т. е. из трансфинитного существа реальности, поскольку она частично определена наличием А. Поэтому в потенциальности всегда есть момент неопределенности и непредопределенности, т. е. свободы. В бытии имеется «единство рациональности и иррациональности, т. е. необходимости и свободы». Односторонность рационального познания реальности приходится преодолевать д и а л е к т и ч н о с т ь ю м ы ш л е н и я.

Предметное бытие, т. е. действительность, есть сочетание идеального вневременного бытия с временным, выражимое посредством учений **идеал-реализма**; но связь этих двух сторон предметного бытия предполагает более глубокое начало, о котором только что шла речь, — всеобъемлющее всеединство как непредметное б е з у с л о в н о е б ы т и е. Всякая определенность зарождается из этого «темного материнского лона», непостижимого по существу. «По сравнению со всяким содержательным 'что', оно есть ничто», Х, тайна. Все пронизывая как всеобъемлющее всеединство, оно представляет собою «антиномистическое совпадение противоположностей» не в различном отношении, а **безусловно**, потому что «дело идет здесь о безусловном и неразделимо простом бытии». Отсюда становится понятным правомерный смысл **скептицизма** в отношении ко всем суждениям и теориям.

Безусловное бытие, как всеобъемлющее Всеединство, не может быть созерцаемым, так как «созерцаемое предполагает вне себя само созерцание и созерцающего». Потенция «мышления», «знания» или «сознания» есть момент безусловного бытия не в форме «данности», а в виде «данности самому себе», в виде «обладания»; «безусловное бытие есть тем самым 'бытие для себя'». Так решается проблема **трансцендентности**: с каждым «я

есмь» имеется «всеобъемлющее бытие» «с нами, при нас и для нас», и сознаем мы его «через его собственное самооткровение в нас». Франк обозначает это всеобъемлющее бытие с его признаком **абсолютности** словом **реальность**. Как единство бытия и истины, она есть «сама непосредственность», которая «лишь в немом, несказанном переживании **сама** молча **высказывает себя**». Она есть первичное и несказанное единство «есмь-есть», **брахман** и **атман** индусской мысли, конкретная полнота без распада на внешний и внутренний мир; она есть **ж и з н ь в о о б щ е**.

Высказав много знаний о непостижимом, Франк ставит вопрос, как это возможно, что мистики, признавая Бога непостижимым, в то же время дают много сведений о Нем. Отвечает он на этот вопрос так. Рациональное знание достигается путем **различения**, средством которого служит **отрицание**. Непостижимое находится по ту сторону отрицания: оно есть область **потенцированного отрицания**, т. е. область **отрицания самого отрицания** или преодоления отрицания; ему присуща категориальная форма «неинаковости», как говорит Николай Кузанский. О непостижимом нельзя сказать, что оно есть «либо одно, либо другое»; как всеобъемлющая полнота, оно есть «и то, и другое», начало терпимости, духовной широты. Однако и это не точно: хотя всеединство есть единство единства и многообразия, «глубинный слой, будучи первичным единством, должен быть чем-то безусловно простым, внутренне единым»; следовательно, оно есть «ни то, ни другое», бытие безусловно отрешенное, — не всеобъемлющая полнота, а скорее «ничто», «тихая пустыня», *Abgeschiedenheit* Мейстера Экгарта. Если бы мы остановились на получающемся отсюда «чистом незнании» и «ничто», это было бы не преодолением отрицания, а утверждением абсолютного отрицания, «все-разрушающего чудища»; оказывается, что и в потенцированной форме отрицание не годится для постижения сверхлогического, трансрационального. Чтобы постигнуть его, обратимся к смыслу отрицания отрицания: его цель — только устранить **разрушающее** действие обычного отрицания, но сохранить **положительный** его смысл — «связь различного», дифференцированного бытия — и таким образом возвыситься до универсального «да», до «всеобъемлющего приятия бытия, которое объемлет и отрицательное отношение и само отрицаемое», усматривает «относительность всякого противоборства, всякой дисгармонии в бытии»; борьба и противодействие «никогда не могут исчезнуть без остатка и смениться сглаженной, слитной, окончательно примиренной позитив-

ностью». Для восхождения к этому трансрациональному началу, обуславливающему всякую рациональность, надо обратиться к трансцендентальному мышлению, открывающему общие условия предметности и формальной логики. Знание в этом мышлении есть не суждение, а чистое «созерцание через переживание», самооткровение трансрациональной реальности. Всякое суждение и определение здесь невозможны; поэтому это знание есть «умудренное неведение». Это «живое знание», знание-жизнь» может быть выражено и в суждениях путем как бы «транспонирования непосредственно открывающейся реальности в иное тональное измерение». Достигается это путем **«единства утвердительного и отрицательного суждения» в антиномистическом познании**, которое «есть логическая форма умудренного, ведающего неведения». Антиномистическое познание не есть сочетание двух противоречащих друг другу суждений и не есть бессильное «шатание» между ними, а свободное витание **«между или над** этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями». Мы должны, выражая такую пару суждений, смиренно отказаться от логического синтеза: высшая правда «сама — молча — говорит о себе». Высшее, чего можно достигнуть в антиномистическом познании, есть **антиномистический монодуализм**: «одно не есть другое, а вместе с тем и есть это другое». Таким образом, реальность всегда троична, триединична; но третья, высшая ступень, синтез, «безусловно трансрациональна, не выразима ни в каком суждении и понятии, а есть как бы само воплощение непостижимого».

Непостижимое оказалось непосредственным самобытием, реальностью, которая открывается сама себе и нам, поскольку мы соучаствуем в нем. Мы, люди, знаем такое бытие, как душевное, и живем в двух мирах — «публичном» предметном и «интимном» внутреннем. Это внутреннее бытие есть подлинная реальность, но вместе с тем оно в некотором смысле переживается как «субъективное» в смысле как бы чего-то «мнимого», вроде сновидений. Речь идет здесь о субъекте как переживающем я, а не о субъекте познания, который, по мнению Франка, не совпадает с реальным я, потому что познавательная интенция есть «нечто наиболее безличное в личном бытии», «логос», познающий свет, и наше знание есть **дар, обретаемый путем «приобщения личности к свету, сущему вне ее»**.

Внутреннее бытие есть единство переживания и переживаемого, не только сознательное, но и подсознательное; оно есть жизнь как для-себя-бытие в форме «есмы». Идет ли здесь речь,

спрашивает Франк, о том же самом непостижимом, которое открылось нам в реальности, в ее всеединстве, и отвечает, что трансдефинитное существо непостижимого «никогда не есть то же самое», «тождественное себе»: оно «каждое мгновение и в каждом своем конкретном проявлении есть нечто безусловно новое, единственное, неповторимое». Форма «есмы» есть одна из различных модальностей бытия, она есть один из случаев антиномистического монодуализма: человек «и **есть** и не **есть** абсолютная реальность», «все во мне — и я во всем», самость как самоутверждение есть **противоположность** всему остальному, но в своей глубине и «единство с абсолютным», однако не всеединство вообще, а «одно из всеединств», безграничное в ограниченной форме, одно среди многого, но единственное, неповторимое, монада. Единое всеобъемлющее «сознание», «самость» порождает из себя «множество взаимосвязанных и взаимноограничивающих друг друга частных самостей. Это непосредственное самобытие есть «сушая потенциальность или мочь», как и найденная в основе предметного бытия; само по себе это начало есть «безосновность», Ungrund, «хаос» Тютчева, слепая свобода, ведущая к рабству, в отличие от высшей свободы, которая есть самоопределение через самопреодоление. Без этого самоопределения непосредственное самобытие не есть полновесная реальность; это есть только «стремление к бытию», «субъективность», подобная сну, нуждающаяся в пополнении, в **трансцендировании** за пределы себя, чтобы, потеряв душу, сохранить ее. Самая общая форма этого трансцендирования, познавательная, есть только **идеальный** выход за пределы себя. Кроме него, необходимо еще **реальное** трансцендирование — к сродному, во-первых, во вне — в «ты» и, во-вторых, внутрь — к «духу».

Непосредственное самобытие, учит Франк, имеет характер «я» не иначе, как в связи с отношением к «ты», которое реально вторгается в нас, например, при встрече двух глаз, переживаниях вражды, любви и т. п. Такое реальное взаимопроникновение «я» и «ты» при сохранении их противоположности есть опять один из случаев антиномистического монодуализма. В случае любви «два становится одним», и это возможно потому, что «в последней своей глубине», во всеединстве они суть «одно». Единство «я-ты» есть «мы», «своеобразный момент реальности», лежащий в основе общества и более глубокий, чем «я». Христианство имеет в виду эту реальность, принимая учение Апостола Павла о Церкви как живом теле, члены которого суть отдельные люди, а глава

Иисус Христос. Каждое «я» укоренено во всеединстве «бытия-для-себя», которое есть «царство духов или конкретных носителей непосредственного самобытия.

Душа освобождается от самовольной беспочвенной «субъективности» путем трансцендирования внутрь, в глубину вплоть до духа, который есть «объективное бытие» не в смысле предметности, а в смысле **актуальной реальности**, завершенной, покоящейся, имеющей **ценность в себе самой** и придающей потому **осмысленность** также и нашей душевной жизни. Личность именно и есть «самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет»; она есть «образ Божий», начало сверхъестественного бытия, обнаруживающееся в непосредственном самобытии. Она способна к истинной свободе, которая есть «бытие-у-самого-себя». Ей присуща индивидуальность как единственность и незаменимость.

Несмотря на резкое различие предметного бытия и непосредственного самобытия, они принадлежат к составу единого мира и потому должно существовать объемлющее их единство, **общий первоисточник** их. Намек на преодоление противоположности внешнего и внутреннего мира мы имеем в восприятии красоты как **гармонии**, внутренней законченности, имеющей абсолютную ценность. Найти первооснову этого всепримиряющего единства можно «через углубление в мир внутренней жизни». Дойдя до этой первоосновы всего, мы выходим за пределы бытия, как это указали Платон и Плотин; это начало представляет собою единство ценности и реальности, единство реального и идеального основания, более могущественное, более глубокое и значительное, чем все фактическое бытие; в нем единство бытия и права, правды-истины и правды-справедливости. Как единство противоположностей, это сверхбытийственное начало **непостижимо по существу**. Эту первореальность лучше всего называть словом «Святыня» или «Божество» в отличие от слова «Бог», которым следует обозначать определенную форму «откровения» Святыни. Наша мысль может только «как бы кружиться около» этого непостижимого начала, пытаясь определить смысл, в каком оно «есть», отдать отчет в **сущностном** отношении его ко всему остальному и о формах обнаружения его в нас и предметном мире. В обычном смысле слово «есть» применимо только к «единично сущему». Что же касается Божества, оно «не есть», а «божествует» — «святит» и «творит само бытие». Достоверность Божества самоочевид-

на и потому не может быть доказываема ни дедуктивно, ни индуктивно. Только онтологическое доказательство стоит на верном пути, если понять его как утверждение, что идея и мыслимое в идее Божества нераздельны. Адекватное выражение этого доказательства «формулировано не Ансельмом, а, например, Бонавентурой, Николаем Кузанским и Мальбраншем». Николай Кузанский показывает, что «отрицание бытия какого-либо отдельного предмета предполагает само бытие, из которого, путем этого отрицания, исключается данный предмет; следовательно, к самому бытию, как таковому, отрицание не применимо». Бог есть **«сущая возможность или мочь** всего сущего и не сущего, поэтому противоречиво мыслить, что Он может не быть».

Божество «не может быть отделено от всей остальной реальности, в порождении и обосновании которых именно и состоит его существо»; полагая остальную реальность **«вне себя»**, Божество все же вместе с тем имеет ее **«в себе и через себя»**. Божество есть **«с-нами-Бог»** (Эмману-эль), нераздельное и неслиянное двуединство **«Бог-и-я»**. **«Бог со мной»** есть **«перво-ты»**, трансцендентальное условие формы **«ты»**, создающее отношение **любви**, которая всегда **религиозна**: любовь к Богу есть первооснова любви к ближнему. Следствием моего двуединства с вечным **«ты»** Бога является, во-первых, абсолютная очевидность Бога, большая, чем очевидность моего собственного существования (св. Августин), и, во-вторых, сохранность моего бытия, мое **«бесмертие»**.

Как возможно, чтобы Божество, которое есть Абсолют и Первоначало, было **«ты»**? На этот вопрос Франк отвечает так: Божество есть **«сверхличное начало»**, но оно **«обращается ко мне той своею стороною»**, с которой Оно есть также и личность. Как любовь, Он бесконечно обогащает меня самоотдачею и создает жизнь как **«бытие я с Богом»**, противоречащую всему, что обладает достоверностью для логической мысли. В самом деле, в жизни **«я-с-Богом»** первые будут последними (первые не только по богатству, славе, могуществу, но и по нравственному и умственному уровню, даже по правоте), а последние первыми; здесь имущим дается, а от не-имущих берется и последнее; здесь сила есть слабость, а немощь сила; страдание есть радостный путь к блаженству, а благополучие есть путь к гибели и т. п.

Как поток любви, Бог творит и обосновывает меня. **«Он как бы содержит с самого начала меня в себе»**. **«Он есть истинный Бог именно как Богочеловек»**. **«Отсюда исконная, во всех более**

глубоких религиях встречаемая идея Вечного или Небесного Человека».

Мистический религиозный опыт, истолковываемый философией, есть вечное **общее откровение** Бога. От него следует отличать конкретно-положительное откровение, истолковываемое богословием и состоящее в том, что «Божье ты вступает Само в земное, временное бытие».

Кроме проблемы «Бог-и-я», перед нами стоит еще проблема «Бог-и-мир». Мир, говорит Франк, есть некое «оно», фактическое и безличное бытие. До недавнего времени он представлялся по форме рациональным, а по содержанию хаотическим и бессмысленным. Еще хуже то, что он равнодушен к добру и злу или, скорее, даже враждебен добру. Тем настоятельнее поэтому требуется решить вопрос об основании мира, имея в виду не метафизическую проблему причины его, которую Франк считает не имеющей смысла, а проблему смысла его возникновения из Первоосновы. Учения вроде теории эманации, предполагающие сущностное тождество между Богом и миром, недопустимы, так как в них «рационализируется трансрациональное». Поэтому должно усмотреть правду в религиозной идее «сотворения» мира. Нельзя, однако, принять в буквальном смысле учение о творении мира из ничего: во-первых, «ничто, из которого» должен был возникнуть мир, «есть просто слово, ничего не обозначающее»; во-вторых, «возникновение, здесь подразумеваемое, уже предполагает **время**, тогда как само время может осмысленно мыслиться лишь как момент или измерение мирового бытия». Исходя из этих соображений, Франк приходит к мысли, что «вызывание мира к бытию» Богом есть «дарование ценности, осмысление»: «мир имеет свою реальную основу и свое идеальное основание в Боге, — это, и ничто иное, означает сотворенность, тварность мира». Мир длится неизмеримо в обоих направлениях во времени и вместе с тем он имеет абсолютное начало и конец, не во времени, конечно, а поскольку у него есть абсолютное основание и абсолютная цель. Таким образом, доля истины есть и в идее эманации: отношение между Богом и миром есть «внутреннее единство двух» или «двойственность одного». «Это применимо как в отношении существа мира, так и в отношении его бытия». Существо мира состоит в том, что он есть отдаленное подобие Бога и это чувствуется, когда мы воспринимаем **красоту** его. Мир есть самораскрытие Бога, теофания, «одевание Бога или выражение Его, вроде того, как телесный облик есть выражение духа. Таким образом, наряду

с богочеловечностью, нам открывается и «богомирность», теокосмизм мира. Однако в эмпирически данном мире есть не только добро, но и зло. Отсюда возникает проблема теодицеи.

Наличием зла не колеблется истина бытия Бога, потому что реальность Бога «обладает очевидностью большей, чем очевидность факта»; при этом речь идет «о реальности Бога в Его всемогущести и Его всеблагости». Отсюда следует, что связь между Богом и «дурным» эмпирическим миром есть «связь **антиномистически-трансрациональная** и очевидная лишь в этой ее **непостижимости**». Иными словами, «**проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима**», и это — «**принципиальная, сущностно необходимая неразрешимость**». В самом деле, объяснить зло — это значило бы найти его основание, его смысл, т. е. прийти к оправданию его. «**Но это противоречит самому существу зла**», как того, «**что не должно быть**». Поэтому «единственно правомерная установка в отношении зла есть — отвергать, устранять его, а никак не объяснять».

Возможна не гипотеза о зле, а описание его. Зло там, где реальность «**сама хочет** быть безосновной и **делает** себя таковой, **утверждает** себя именно в своей безосновности»; таким образом, она находится «в отпадении от бытия», и Всеединство становится «надтреснутым единством». Это значит, что реальность имеет безмерную «темную для нас глубину», в которой «возможно безусловно все — в том числе и логически-метафизически немыслимое». Это утверждение есть «просто признание **бессилия философской мысли**» разрешить проблему, это есть «умудренное неведение». Здесь «положительно индивидуализирующее «не» превращается в замыкающее, абсолютно обособляющее «не», — в «не» как абсолютное разделение»; так осуществляется парадокс реального, «сущего не-бытия»; ограниченность становится «дефектом, ущербностью». Частное, единично сущее «принимает свое собственное внутреннее средоточие в его **изолированности** за **абсолютную основу реальности**. В этом и состоит **извращение**, образующее сущность зла как сущего не-бытия». Частное «становится для себя мнимым Абсолютом, неким псевдо-божеством. Не будучи **всем**, нуждаясь во многом, оно стремится все присвоить **корыстью** и **похотью**. Отсюда возникает борьба всех против всех, грабеж, убийство и самоубийство, — **адская мука земного бытия**».

Кто повинен в этом зле? Объяснение из «свободы выбора» Франк отвергает, потому что оно уже предполагает бытие зла. К тому же, свободно мы стремимся только к добру, составля-

ющему «подлинную внутреннюю основу нашего бытия»; к злу, напротив, «нас непроизвольно **тянет, влечет**». Существует, таким образом, антиномия, с одной стороны, ответственности за зло меня самого, а, с другой стороны, силы зла, действующей на меня. Я есмь и малая частица мирового целого, и вместе с тем «средоточие мирового целого», в котором «оно присутствует **целиком**». «Поэтому грехопадение **мира** есть **мое** грехопадение, и мое грехопадение — грехопадение всего мира». «Я подчинен демонию мира, но вместе с тем вся демония мира существует **во мне**». Однако зло «не в силах уничтожить само вселенское бытие»; будучи обособлением и разделением, «зло всегда связано с страданием и гибелью не только жертвы, но и самого **носителя зла**»; в этом сказывается «некое абсолютное всемогущество Божие». Однако эта истина еще не есть разрешение проблемы теодицеи. Напротив, говорит Франк, она подводит нас «к допущению, что в каком-то **последнем**, глубочайшем смысле если не само зло, то «все же некий его первоисточник скрыт в непостижимых для нас **глубинах** самого Бога». Франк указывает здесь на умозрение о зле Якова Беме и Шеллинга. «Ответственность за зло лежит на той, тоже исконной и первичной инстанции реальности, которая в Боге (ибо все без исключения есть **в Боге**) есть **не сам Бог** или есть нечто **противоположное** самому Богу». «Зло зарождается из не-сказанной бездны, которая лежит как бы как раз на **пороге** между Богом и не-Богом». Франк очевидно имеет в виду понятие Ungrund Якова Беме и понятие «природы в Боге» Шеллинга. В русской философии эти понятия усвоены Вл. Соловьевым и Бердяевым.

«В живом опыте», говорит Франк, это бездонное место дано мне, «как **я сам**, как бездонная **глубина, соединяющая** меня с Богом и **отделяющая** меня **от него**». Поэтому я сознаю себя виновным в зле и грехе; это сознание ведет к преодолению и погашению зла **через** восстановление нарушенного единства с Богом». «Вне страдания», говорит Франк, «нет совершенства», страдание совершается и в Самом Боге, в Богочеловеке. Однако «отпадение от бытия, т. е. от Бога» и трещина во всеединстве существует «только в нашем человеческом аспекте». В аспекте Божиим всеединство «остается вечно целостным, потому что все его трещины тотчас же заполняются из самого Первоначала положительным бытием». В аспекте своей вечности Бог «есть всяческое во всем. Мир, несмотря на всю проблематику зла, в своей последней основе и правде **есть** бытие преображенное — Царство Божие».

В книге «С нами Бог» Франк излагает основы христианства и доказывает, что все существенное содержание христианства основано на религиозном опыте, на «встрече человеческого сердца с Богом», на живом «общении» с Богом». Различая два понятия веры, веру как доверие, напр., как доверие к авторитету, и веру как достоверное знание, Франк показывает, что доверие к авторитету предполагает такие переживания, которые свидетельствуют, что авторитет действительно выражает истину о Боге. Следовательно, даже и вера в религиозный авторитет опирается на веру как знание, основанное на религиозном опыте. Точно так же он доказывает и связь нашего доверия к «положительному откровению» с нашими непосредственными религиозными переживаниями.

Бог, говорит Франк, есть не судья, а Спаситель. Суд производится самим человеком над собою в своей совести, а Бог спасает человека и проявляет свою любовь в большей степени к грешнику, чем к праведнику, потому что грешник больше нуждается в ней. Бог стоит «по ту сторону добра и зла». Бог есть Любовь, и христианская религия воспитывает человека к жертвенной любви и вступлению на путь Креста подобно тому, что осуществлено Богочеловеком Иисусом Христом. Под вечностью мучений Франк понимает не длительность мучений во времени, а качество их. Ценны соображения Франка о различии между мистическою Церковью, в которой нет разделения на вероисповедания и есть полнота совершенств, и эмпирическою реальною Церковью, в которой есть немало недостатков. О нашей эпохе, изобилующей отпадениями от христианства, Франк говорит, что она имеет не языческий, а **демонический** характер. Для успешной борьбы с этим злом необходимо соединение церквей.

Проблемы социальной философии Франк излагает главным образом в брошюре «Очерк методологии общественных наук» (Москва 1922), в статье «Я и Мы» (в сборнике, посвященном П. Б. Струве, 1925) и в книге «Духовные основы общества». Общество есть, согласно Франку, **первичная целость**, единое существо. Опираясь на свою теорию знания и на свое учение о душе человека, он показывает, что сознания различных индивидуумов не обособлены, а всегда до некоторой степени **слитны** (напр., в восприятии одного и того же отрезка действительности) и что общение индивидуальных сознаний есть «первичное свойство, конститутивная черта всякого сознания», напр., в переживаниях любви, дружбы, вражды и т. д. и во всяком знании о чу-

жой душевной жизни, которое может быть не иначе, как непосредственным. Индивидуальное сознание не первично, оно лишь постепенно дифференцируется из сознания вообще, никогда не отрываясь от целого, так что «индивид в подлинном и самом глубоком смысле слова произведен от общества как целого». «Я» невозможно без противопоставления его «ты», но именно эта противопоставленность преодолевается в «мы», которое есть единство категориально **разнородного** личного бытия. Таким образом, «я» и «мы» суть первичные категории и личного и социального бытия. Так как они соотносительны, то **теоретическое** постижение их, а также **практическое осуществление** возможны не иначе, как путем восхождения к еще более высокому, абсолютно первому началу — Богу, который «есть одновременно и извне объемлющее единство, и изнутри определяющее существо всяческого бытия». «Подлинное я как подлинное мы, — и тем самым их подлинное двуединство осуществимо лишь там, где «я» отдаю себя и «мы» отдаем себя высшему началу — Богу». «Отсюда уясняется, в каком смысле и почему всякое общественное бытие возможно лишь на основе **религиозного** сознания его участников, и крушение общественного и личного бытия в круговороте между деспотизмом и анархией есть неизбежное, рано или поздно наступающее следствие атеистического, самоутверждающегося человеческого жизнепонимания».

Выступая против психологизма в обществоведении, Франк показывает, что социальное бытие не может быть разложено только на социально-психические явления: все психическое совершается в индивидуальных сознаниях, между тем общественные явления **наиндивидуальны**, как потому, что они сразу существуют для многих лиц, так и потому, что они «по длительности своей не зависимы от длительности человеческой жизни». Правовой порядок, быт и т. п. как виды общественного бытия отличны от бытия связанных с ними общественных чувств, мнений и т. п. В каждом общественном явлении есть **идеальная** сторона (норма права, идея брака и т. п.), имеющая характер **идеала**, т. е. «образцовой» цели стремлений, действующей «на волю людей в форме **сознания обязанности ее осуществлять**». Такую идеальность, неразрывно связанную с конкретной реальностью, Франк называет **живою идеей**, и всякое общественное явление считает бытием идеально-реальным. Наиндивидуальность общественных явлений именно и объясняется идеальной их стороной.

Эта программа социальной философии обстоятельно развита Франком в его книге «Духовные основы общества». Особенно ценно произведенное в этой книге исследование **двойственности** общества, наличия в нем двух слоев — внутреннего и внешнего: внутренний слой состоит в единстве «мы», а внешний — в том, что «это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих я». Эти два аспекта социального бытия Франк обозначает также терминами **соборность** и **внешняя общественность**. Из них он выводит неизбежную наличность в обществе, с одной стороны, внутренней **органичности**, а с другой стороны, **механичности** и принудительной внешней организации, дуализм нравственности и права, благодати и закона, Церкви и мира. Мало того, даже в составе самой нравственности, а также права Франк находит опять эти два аспекта, напр., указывая на различие между «индивидуализирующим конкретным указанием совести и суровой общностью абстрактного долга».

Цель общественного процесса Франк определяет как «возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты Божественной правды», **«осуществление самой жизни** во всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и свободе ее Божественной первоосновы». Отсюда он выводит иерархическую структуру начал общественной жизни, среди которых на первом плане стоят начала служения, солидарности и индивидуальной **свободы**, как первичной **обязанности** человека, так как без свободы невозможно служение Богу.

Государство, по учению Франка, есть «единство планомерно устрояющей общественной воли». Государственная власть должна содержать в себе единство двух начал — сверхвременности и временного развития. «Исторически наиболее совершенным осуществлением этого конкретного двуединства является доселе дуалистическая система конституционной монархии».

Теория знания Франка имеет высокую ценность. Франк доказывает, что сознание не есть высшее понятие гносеологии: бытие не зависит от сознания; наоборот, сознание зависит от бытия. Далее, он доказывает, что дискурсивное мышление существует всегда на основе интуитивного созерцания целостного бытия. В современной гносеологии распространено учение, согласно которому всякое суждение и всякое умозаключение суть органические целые; они могут быть разложены на свои элементы, но не могут быть сложены из них путем суммирования понятий. Это учение развито Франком благодаря сближению дискурсивного

мышления с интуицией гораздо совершеннее, чем, напр., в «*Logik der reinen Erkenntnis*» Германа Когена. В связи с такими учениями возникает в гносеологии тенденция отвергать существование двух столь разнородных типов суждений, как аналитические и синтетические, и рассматривать все суждения как синтетические системы, не объяснимые одною лишь ссылкой на закон противоречия. Чтобы установить этот тезис, нужно показать, что **определения** понятий суть **синтетические суждения**. В этом направлении идет марбургская школа; так, Кассирер, рассматривая в сочинении «*Substanz und Funktionsbegriff*» учение Лейбница о **генетических** определениях, показывает, что понятия суть **продукт** таких **определений**, а вовсе **не исходный пункт** их, данный в готовом виде для анализа. Остановиться на полпути здесь нельзя: необходимо показать, что все определения сходны в этом отношении с генетическими, что все они суть синтетические суждения. Основные черты такого решения вопроса даны в книге Франка, который устанавливает, что субъектом определения служит предмет как интуитивно намеченная часть бытия, а предикатом — совокупность признаков предмета как тех частей всеединства, «через отношения к которым однозначно определяется место в целом искомой части» («Предмет знания»). Субъект и предикат такого суждения относятся друг к другу, как целое к своим частям, а это отношение не сводится к частичному тождеству, и потому суждение с таким составом не имеет аналитического характера.

Такому учению об определении необходимо предпослать исследование о понятии целого и части. Оно именно и произведено Франком и принадлежит к числу наиболее ценных мест его книги «Предмет знания», имеющих значение не только для разработки гносеологии, но и для решения всех проблем органического мировоззрения. Очень ценна также развитая Франком антипсихологическая теория числа. Подробный разбор достоинств и недостатков гносеологии Франка сделан мною в статье «Метафизическое обоснование интуиции С. Л. Франком».*

В этой книге я займусь особенно критикою тех учений Франка, которые я считаю ошибочными и притом ведущими к выводам, несогласным с христианским миропониманием. Согласно мнению Франка, каждая определенность, т. е. все подчиненное закону тождества, есть вневременное содержание («Предмет знания»); «всякая логическая определенность», говорит он, есть «нечто за-

* Н. Лосский. Основные вопросы гносеологии. 1919, стр. 225-247.

конченное, неподвижное, в себе замкнутое»; все подчиненное закону тождества и противоречия Франк считает состоящим из **обособленных** содержаний, т. е., по-видимому, он считает их **прерывистыми**, так как настойчиво подчеркивает **непрерывность** в числе свойств, находимых путем восхождения в сферу абсолютного бытия, возвышающегося над законом тождества и противоречия. Поэтому логическое знание, т. е. знание о содержаниях, подчиненных закону тождества и противоречия, само по себе не может дать сведений о связи, переходе, движении и т. п.; следовательно, оно вообще не осуществимо без помощи интуиции, дающей **«металогическое знание»** об «исконном единстве, предшествующем возникновению отдельных определенностей».

Это учение о свойствах логических определенностей и необходимости двух видов знания таит в себе ряд неясностей и непоследовательностей. Прежде всего приходит на ум, что логическое знание у Франка, как и у Бергсона, есть знание **субъективное**, построенное лишь в уме познающего индивидуума. Однако Франк не понижает до такой степени ценность логического знания. Он полагает, что обусловленное законом определенности «отвлеченное знание выражает содержание самого бытия», но только это — бытие низшего типа. В самом деле, «мы должны различать **слои бытия разного гносеологического и, тем самым, онтологического достоинства**, и в силу этого можем признать, что то, что соответствует низшему, менее истинному бытию, вместе с тем не соответствует абсолютному или высшему бытию». Следовательно, «система отвлеченных или замкнутых определенностей есть не вымысел, а адекватное изображение самого бытия, **поскольку оно есть такая система**».

Я бы передал эти мысли Франка такими словами: в мире есть слой жизни и слой безжизненного бытия; логическое знание есть знание о безжизненном слое бытия. Но в таком случае возникает вопрос, можно ли говорить о неадекватности логического знания своему предмету. Если для изучения безжизненного бытия определенностей мы прибегаем к живому знанию, не получится ли именно тогда неадекватность предмету, так как тогда мы постарались бы превратить в живое то, что на деле безжизненно. Франк предвидит такие вопросы и отвечает на них, что неадекватность логического знания нужно понимать так: «истина о вторичном или производном бытии в качестве самодовлеющей истины вообще невозможна», так как «всякое знание имеет в конечном счете только один предмет — само Всеединство». На эти соображения

всё же приходится возразить, что если существуют два слоя бытия, высшее абсолютное и производное из него низшее, то существует не один предмет знания, а по крайней мере два, и истина о низшем бытии **зависит** от истины о высшем бытии, но не поглощается ею: если логические определенности в самом деле безжизненны, то изображение их безжизненности и есть истина; если же в действительности нигде нет безжизненного бытия, то логическое знание есть лишь субъективное построение человеческого ума. Насколько Франк приближается к этой мысли, видно из того, что он сравнивает рациональное знание с чертежом на плоскости, дающим схему материального трехмерного тела («Непостижимое», стр. 48). Между первичною интуициею сплошности бытия и вторичным, отвлеченным знанием нет отношения логического тождества, говорит он.

Само противостояние субъекта объекту, лежащее в основе всякого знания об определенностях, Франк, по-видимому, считает не условием знания, а продуктом «первого по существу акта познания», именно внимания: внимание, говорит он, «может быть определено как состояние **направленности**, как дифференцирование сознания на субъект и объект»; «всякого рода иная направленность — через хотение, оценку и т. п. — имеет своею основой эту первичную направленность в лице внимания, в силу которой впервые полагается двойственность между субъектом и объектом и отношение первого ко второму». Таким образом, приходится думать, что сами субъект и объект полагаются как нечто отличное друг от друга только в знании, а не в предшествующем ему бытии. Действительно, индивидуальную жизнь Франк обрисовывает чертами, столь близкими к абсолютному бытию, что может видеть в ней лишь отрезок непрерывности самого абсолютного, выделяемый из него только в неадекватном знании, и решается сказать: «мы есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной форме». В книге «Непостижимое» Франк высказывает ту же мысль, говоря: «последняя глубина нашего внутреннего бытия» есть то, что в индусской мысли называется «брахман» и «атман».

Такое же чрезмерное приближение мира к Богу сказывается и в том, что, по его учению, не только мир не может существовать без Божества, но и Божество неотделимо «от всей остальной реальности, в порождении обоснования которой именно и состоит его существо». Поэтому он сочувственно цитирует стихи Ангела Силезского: «Я знаю, что Бог ни мгновения не мог бы жить без

меня: если бы я погиб, Бог должен был бы от нужды во мне скончаться».

Неправильно поняв мысль о «творении мира Богом из ничего», как нелепое учение, будто Бог взял «ничто» и из него, как из какого-то данного Ему материала, создал мир, Франк отверг это учение и заменил его такою теорией творения мира Богом, в которой сохранены только слова «творение», «творец», но понятий этих нет. Как уже сказано выше, для него «вызывание мира к бытию» Богом есть «дарование ценности, осмысление». Я ставлю вопрос, кому или чему Бог дарует ценность и смысл, и где Он находит это нечто, чему нужно дать ценность и смысл. На эти вопросы в книге Франка ответа нет. Приходится догадываться, что нечто Бог находит в Себе как Всеединстве, и именно в своей «бездне», в *Ungrund*. В таком случае творение мира Богом у Франка есть только демиургическое оформление *Ungrund*'а путем придания ему духовного смысла и ценности. Отсюда становится понятным, почему Франк, отказавшись от рационалистической теории эманации, утверждающей определенное частичное тождество Бога и мира, в дальнейшем все же говорит, что надо «учесть долю содержащейся в ней истины», понимая ее однако транс-рационально.

Творение мира из ничего в действительности нужно понимать как утверждение, что Богу не нужно никакого данного Ему материала ни вне Его, ни в Нем Самом, потому что творение состоит именно в созидании чего-то совершенно нового, не бывшего ни в Творце, ни вне Его. Кто так понимает дело, тот четко разграничивает Бога и мир, как Творца и тварь, и понимает отношение это, как лишь одностороннюю зависимость мира от Бога: мир не может существовать без Бога, но Бог нимало не нуждается в бытии мира и в творении его. Он творит мир по благи Своей, чтобы были существа, способные активно принять участие в Его совершенстве. Но онтологически Он и мир абсолютно различны, так как различие их есть не логическая, а металогическая инаковость. Если между двумя предметами существует логическое различие, то всегда можно найти в них также и тождественный аспект, напр., слон и улитка содержат в себе тождественный момент, поскольку оба суть животные. Если же различие между двумя предметами — металогическое, то в их составе нельзя найти никакого тождественного момента. Это понятие «металогической инаковости» выработано именно Франком.

Чрезмерное сближение Бога и мира, необходимо связанное

с учением о том, что Абсолютное есть Всеединство, приводит, как во всех пантеистически окрашенных системах, к безвыходным затруднениям в вопросе о происхождении зла и о свободе индивидуального я. Первоисточник зла Франк находит в Ungrund, в таком начале, которое «в Боге есть **не сам Бог**». Никто из философов, признающих такое начало, не говорит, что оно сотворено Богом; не говорит этого и Франк. «В живом опыте» он находит этот источник греха и зла в своем я, а это я, говорит он, есть не только малая частица мира, но и средоточие его, так что **мое** грехопадение есть грехопадение всего мира и наоборот. Мало того, «я есмь точка, через которую проходит связь мира с Богом, точка встречи мира с Богом». Отсюда остается один шаг до того, чтобы признать, что и само Божество как Всеединство не неповинно в возникновении зла. Этого шага Франк не делает, но, думается, последовательное осуществление антиномистического монодуализма должно бы привести к антиномии: Божество не есть, но в некотором смысле также и есть источник зла. Буддийская философия, в которой нет учения о Боге как Творце мира, строго говоря, и пришла к такому учению: считая всякое мировое бытие злом, она утверждает, что это бытие есть следствие «волнения», «суеты» или «помраченности» в Абсолютном начале.*

Вследствие чрезмерного единства Бога и мира Франк не может отграничить Бога от зла, но и не решается внести в самого Бога зло; поэтому ему приходится утверждать, что «теодицея в рациональной форме невозможна, и самая попытка ее построения **не только логически, но и морально и духовно недопустима**». «Первый, самый общий и неопределенный ответ», говорит Франк, «заключается, очевидно, в том, что реальность имеет бесконечную, безмерную глубину, и в этой глубине «в каком-то смысле возможно, безусловно, **все**, — в том числе и логически-метафизически **немыслимое**. Это есть просто ссылка на умудренное, ведающее неведение». «Если угодно, это есть просто признание **бессилия философской мысли** разрешить эту проблему». Франк чувствует, что *docta ignorantia* имеет у него здесь иной смысл, чем в других местах его книги: в других случаях «умудренное неведение» было «витанием» между двумя антиномистическими положениями, а здесь оно состоит просто в отказе от решения проблемы.

* См. О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии, стр. 77.

Вследствие той же чрезмерности единства в системе Франка индивидуальные «я» не отграничены друг от друга и потому грехопадение не есть индивидуальный акт каждого я в отдельности, а общая вина всего мира. Христианский опыт Царствия Божия и опыт личной жизни обязывает к другому учению, согласно которому Бог творит личности как существа, онтологически отличные и от Него, и друг от друга в такой мере, что каждое лицо есть относительно самостоятельный, свободный творец своих поступков и единолично отвечает за них. Поэтому вовсе нельзя утверждать, что все тварные существа совершили грехопадение. Царство в первую очередь состоит из бесчисленного множества ангелов, которые от века и до века состоят членами его, не будучи причастны никакому греху. У Франка нет такой идеи Царства Божия. Это видно не только из его учения о «грехопадении всего мира», но также и из утверждения, что «вне страдания нет совершенства». Эта мысль связана у Франка, между прочим, с его пониманием отрицания, обуславливающего рациональную определенность бытия и противоположности, имеющиеся в бытии. Франк говорит: «и отрицательное суждение, и позиция борьбы и противодействия, отвечая самой структуре бытия, никогда не могут исчезнуть без остатка и смениться сглаженной, слитной, окончательно примиренной позитивностью». Франк смешивает здесь два вида противоположности, точно разграниченные в книге Н. Лосского «Мир как органическое целое», — **идеальную**, индивидуализирующую или дифференцирующую противоположность, необходимую для богатства, сложности и разнообразия мира, и **реальную** противоположность взаимного противоборства, стесняющего и обедняющего жизнь борющихся существ. Вполне мыслимо полное устранение реальных противоположностей при сохранении идеальных различий, способных, вследствие их идеальности, к взаимопроникновению и дополнению друг друга. Так именно следует мыслить строение Царства Божия.

Объяснение зла из человеческой свободы, как способности «выбирать» между добром и злом, Франк считает минимым, так как оно уже **предполагает** бытие зла. Это объяснение действительно было бы нелепым, если бы сущность его была такова, как ее изложил Франк. На деле оно вовсе не состоит в утверждении, что перед человеком лежат на выбор готовые добро и зло, как перед ним могут лежать груши и яблоки, так что ему остается только взять то или другое. Сторонники этого учения утверждают, что существо, совершающее грехопадение, свободно впер-

вые творит доброе или дурное поведение. И даже тогда, когда речь идет о свободе выбора, под нею разумеется выбор между идеей **возможного** доброго или дурного поведения, заканчивающийся решением в пользу зла и осуществлением его, откуда впервые является **действительность** зла.

Учение о свободе не разработано удовлетворительно Франком вследствие все той же причины — чрезмерного единства Бога с миром и всех существ друг с другом. Франк утверждает, что зло мы никогда не совершаем свободно: «нас произвольно **тянет**» к нему. Настоящею свободою он считает только стремление к добру, потому что оно, «совпадая в глубине реальности с бытием, образует подлинную внутреннюю основу нашего бытия»; он даже не считает нелепою мысль о такой свободе, которая «сущностно совпадает со **святостью**» как «**свободной** приверженностью **одному лишь добру**». Точно так же и свобода как «бытие-у-самого себя» означает такое состояние, когда самость «**покидает** саму себя и укореняется в чем-то ином высшем». Отсюда ясно, что свобода у Франка есть, во-первых, обусловленность поведения личности сполна ее глубинною основою и, во-вторых, так как эта основа есть бытие-добро, то его свобода соответствует тому, что принято называть разумною свободою. И первое, и второе понятие свободы суть виды детерминизма. Насколько Франк приблизился к детерминизму, видно из того, что, считая злое поведение не свободным и только доброе поведение свободным, он не ценит **формальной** свободы, т. е. творческой силы личности, не predetermined ни к какому **содержанию** поступков, следовательно, таящей в себе **возможность** как добра, так и зла; даже и высочайший вид положительной **материальной** свободы, связанной с безграничною мощью творчества абсолютно ценного бытия, включает в себя формальную свободу как **возможность** любого содержания деятельности. Конечно, философия Франка не может упасть на уровень настоящего детерминизма: действительный детерминизм возможен лишь у тех философов, которые отвергают сверхрациональное бытие и думают, что весь мир состоит только из «определенностей». У Франка намек на настоящее понятие свободы имеется в начале его книги, там, где он говорит о «потенциальности» и «динамичности» как свободе.

Недостатки системы Франка, обусловленные чрезмерным сближением у него Бога и мира, а также тварных существ друг с другом, могут быть устранены прежде всего путем отказа от учения об Абсолютном как Всеединстве. Сверхмировое начало, Бог,

как металоги́ческий предмет отрицательного богословия, составляет совершенно своеобразную область, высоко поднимающуюся над миром. Обоснование Им мира есть **творение** мира, как чего-то совершенно **иного**, чем Он, нового в сравнении с Ним и находящегося **вне** Его, — не в смысле отсутствия общения, а в смысле глубочайшего онтологического различия между Ним и миром.

Против такого учения, быть может, Франк возразит, что Абсолютное, не будучи Всеединством, ставится в ряд с отличными от него ограниченными «это» и само становится одним из ограниченных «это», подчиненных закону определенности. Однако это возражение не имеет силы: иметь что-либо вне себя — это еще не значит быть ограниченным в данном случае. В самом деле, ограничения возможны лишь в сфере **однородного**, т. е. рационального бытия, в котором различие между двумя предметами сопутствуется сходством в каком-либо аспекте их. Но различие между Богом и миром следует выразить посредством выработанного Франком понятия «металогической инаковости», которая исключает момент тождества между двумя предметами.

В составе мира к области металогического, сверхрационального принадлежат только субстанциальные деятели, как носители сверхкачественной творческой силы; все проявления их в пространстве и времени, т. е. вся жизнь их, также все принадлежащие им идеи, сообразно которым они действуют, составляют область определенного бытия, подчиненного законам тождества, противоречия и исключенного третьего. Франк иначе понимает строение мира: он утверждает, что всякое проявление жизни, динамичность, становление, изменение, движение в пространстве, будучи сплошными, принадлежат к области металогического, непостижимого. К этой мысли он пришел потому, что считает всякое бытие, подчиненное законам тождества, противоречия и исключенного третьего, — вневременным, статическим, прерывистым, мертвым.

Эту мысль о свойствах определенностей я считаю ошибочной. Чтобы избежать ошибки, нужно точно понимать прежде всего смысл закона тождества. Весьма распространена формула этого закона « $A=A$ » или « A есть A ». Повторение знака A в этой формуле может быть источником недоразумений. Нужно различать закон тождества как закон онтологический и закон тождества как закон онтологический, говорит о тождественной себе характеристике каждого ограниченного аспекта мира, исключаяющей из самой себя идеально все остальное содержание мира и потому представ-

ляющей собою нечто **единственное**, строго определенное. Для точного выражения этой весьма отвлеченной мысли нельзя найти однозначных отвлеченных терминов и потому приходится прибегать в формуле закона тождества к знаку А для иллюстрации мысли, высказывая ее так: «всякий ограниченный элемент мира есть нечто определенное, напр. А» (т. е. обладает характером А'товости или В'товости или С'товости). Никким образом не следует повторять здесь знак А, потому что речь идет не о тождестве двух экземпляров А, что было бы и невозможно, если это **два** экземпляра, но о самотождестве А, т. е. о самотождестве каждой определенности. Когда на основе **онтологического** закона тождества формулируется **логический** закон тождества, т. е. закон, в котором речь идет о свойствах истины, о свойствах суждений, высказывающих истину, его можно выразить так: «во всех суждениях объективное содержание А остается всегда тождественным себе самому А». В формуле этого закона знак А повторяется, но и в ней речь идет не о двух экземплярах А, но о двух или многих случаях интенциональных актов суждения, имеющих в виду единственное **буквально то же самое А**. Это абсолютное тождество предмета, сохраняющееся для познания, несмотря на множество актов суждения о нем или актов воспоминания о нем и т. п., есть нечто, с одной стороны, самоочевидное, а с другой стороны, и очень трудно объяснимое. Немного есть философских систем, которые способны ясно и вразумительно показать, какое строение мира и сознания обеспечивает возможность того, чтобы различные интенциональные акты (восприятия, воспоминания и т. п.) направлялись на буквально то же самое А.

Самотождество определенности, о котором здесь идет речь в онтологическом и логическом законе, вовсе не требует вневременности бытия: самое головокружительно быстрое изменение в каждой своей фазе и в целом есть нечто строго определенное, т. е. самотождественное. Повторные сознания и опознавания этого изменения могут содержать истину о нем лишь в том случае, если в многократных актах сознания имеется, как нечто наблюдаемое, и головокружительная быстрота изменения предмета, и вместе с тем абсолютное численное тождество его. Как это возможно? Интуитивистическая теория знания отвечает на этот вопрос очень просто. Положим, вспоминая прошлое, я говорю: «Дом моего соседа, когда в него ударила молния, в течение нескольких минут был весь охвачен огнем». Я, познающий субъект, будучи сверхвременным, способен, спустя много времени

после акта восприятия предмета, направлять много раз свои акты воспоминания на абсолютно то же самое событие в подлиннике и вновь осознавать его: при этом **акты** сознания, опознавания и т. п. суть новые события, а познаваемый **предмет** их есть абсолютно то же единственное событие. Философские системы, не способные дать отчет, как возможно такое абсолютное тождество в воспоминании, суждении, умозаключении, не могут объяснить истинности даже и самых простых суждений и умозаключений, что и обнаруживает их несостоятельность.

Сомнения в применимости закона тождества и противоречия к изменению, совершающемуся сплошно во времени, возникают, между прочим, в силу следующего обстоятельства. Мышление о таком событии, как, например, полет пушечного ядра, обязывает признать, что в момент времени ядро занимает определенное место в пространстве и не может переместиться из него; отсюда делают вывод, что в момент времени ядро покоится в определенном месте, в следующий момент оно также покоится и т. д. Из суммы состояний покоя никак нельзя получить движения. Следовательно, делают отсюда вывод, если движение существует, оно не подчинено закону противоречия: в каждый момент времени движущееся ядро находится и не находится в определенном месте пространства.*

В этом рассуждении кроется следующая ошибка. Момент времени есть **граница** между двумя отрезками времени, не имеющая длительности; поэтому, действительно, в момент времени пушечное ядро занимает определенное место в пространстве и не перемещается из него. Однако это вовсе не значит, что ядро покоится: покой есть пребывание тела в одном и том же месте в течение отрезка времени, хотя бы самого краткого, напр., в течение одной тысячной секунды, а в нашем анализе речь шла не об **отрезке** времени, а о моменте времени, который представляет собою идеальный аспект времени, принадлежащий к строению его, как граница между частями его, но **не составляющий части времени**.* Поэтому вполне возможно, что во времени тело сплошь движется, а **в отношении к моменту времени** оно неподвижно; движение от этого не превратится в сумму положений покоя, потому что время вовсе не есть сумма моментов времени.

* См. напр. Hegel, собр. соч., т. IV, 67 (2-е изд.).

* По поводу всех этих вопросов см. Н. Лосский "Логика", глава "Логические законы мышления", §§ 30-36.

Нам возразят, что таким образом движущемуся телу приписывается вместе с движением и неподвижность. С этим мы согласимся, но противоречия в этом не находим, так как движение и неподвижность здесь присущи телу в различных отношениях. Противоречия здесь нет в такой же мере, как в том случае, когда, наблюдая автомобиль, мчащийся параллельно поезду с одинаковой с ним скоростью, мы скажем, что автомобиль покоится в отношении к поезду, но движется в отношении к верстовому столбу.

Правильно думает Франк, что сплошность становления невозможна без металоогического начала. Но это условие сводится к тому, что металоогический субстанциальный деятель, благодаря своей сверхвременности, способен творить свои проявления во времени не в виде прикладывания друг к другу прерывистых кусочков их, а в форме сплошного процесса. Но процесс этот есть нечто сполна определенное, т. е. подчиненное законам тождества и противоречия, так что к области металоогического относится только сам субстанциальный деятель в его глубинной сверхвременной сущности.

Если к области металоогического относится только Бог и сверхвременные субстанциальные деятели, а вся мировая жизнь деятелей, протекающая во времени и пространстве, есть вместе со своими отвлеченно-идеальными основами бытие **определенное**, то рациональное знание имеет громадную цену: именно оно дает нам правильные сведения о мире под условием, конечно, указания на металоогические источники процессов, без чего рациональное знание становится чрезмерно притязательным и возводит в ранг неизблемых законов природы временные формы ее жизни.

Согласно Франку, не только «Божество» и глубинная сущность личности, но и всякое становление, всякий процесс, всякое движение, имея характер сплошности, относится к области постижимого, металоогического. Поэтому возникает вопрос, где же в мире находится область бытия, которое он называет предметным и считает доступным рациональному знанию. Даже та область природы, которая подлежит исследованию физики и химии, состоит из сплошных действий электронов, протонов, атомов и т. п., из бесчисленных движений, т. е. из чего-то такого, что Франк отнес к области металоогического. Остается думать, что рациональное знание исследует эту область, выхватывая из нее только невременные, прерывистые кусочки, и, следовательно, дает глубоко неправильное представление о мире. Это искажение дей-

ствительности Франк должен считать не заблуждением того или другого мыслителя, а необходимым свойством рационального знания, вытекающим из его сущности. И в самом деле, вся книга «Непостижимое» всем своим содержанием внедряет в читателя убеждение, что ни один основной философский вопрос не может быть разрешаем рациональным знанием, и даже наводит на мысль, что вообще нет области бытия, истина о которой могла бы быть выражена в формах рационального знания.

Для решения основных философских вопросов сквозь всю книгу «Непостижимое» проведен принцип **антиномистического монодуализма**. Объясняется это тем, что область абсолютного, согласно Франку, содержит в себе «совпадение противоположностей». Значит ли это, что в области абсолютного нарушены законы тождества и противоречия? Нет, сам Франк в книге «Предмет знания» говорит, что «закон противоречия не нарушается здесь, а просто не применим сюда». И в книге «Непостижимое», высказывая во многих случаях пару антиномистических суждений, Франк вовсе не говорит, что трансрациональная истина есть пара суждений, противоречащих друг другу: она достигается путем «витания» **над** парой таких суждений, она лежит «в невыразимой **середине**» между ними. Что касается сплошных временных процессов, напр., движения, я показал выше, что нет основания считать их, как это делает Гегель, воплощенным противоречием или, вместе с Франком, металогической сверхпротиворечивостью: все временное относится к области «определенного» бытия, доступного рациональному знанию.

Теперь я пойду дальше и постараюсь показать, что даже проблемы, касающиеся самого Божества, нельзя решать посредством антиномистического монодуализма. В самом деле, закон тождества и закон противоречия, если понять их точно, — абсолютно ненарушимы; закон противоречия только там действительно был нарушен, где удалось бы найти определенную А'товость, которая в самой своей А'товости была бы не-А'това, напр., если бы можно было сказать, что «число девять делимо на три без остатка» и прибавить, что вместе с тем в том же самом отношении и смысле «число девять не делимо на три без остатка». Попробуем высказать пару таких суждений и мы тотчас же увидим, что сказать их это значит **ничего не сказать** о предмете. Поняв эту пустоту пары противоречащих друг другу суждений, мы поймем дальше, что над нею не стоит «витать» и, если мы остаемся над нею, то это — «шатание» между двумя мыслями,

справедливо отвергаемое Франком. Когда два антиномических суждения, вместе высказанные, не дают впечатления пустоты, это означает, что в них обоих высказывается истина, только не проработанная до конца, именно в них речь идет о свойстве, которое в одном отношении принадлежит предмету, а в другом отношении ему не принадлежит, и задача дальнейшего углубленного исследования состоит в том, чтобы найти эти два разных отношения; как только это будет сделано, два суждения окажутся вовсе не противоречащими друг другу. Таково именно положение не только тогда, когда речь идет о тварном временном бытии, но и тогда, когда исследованию подлежит связь его со сверхрациональными началами, с Богом и субстанциальными деятелями. В самом деле, сверхрациональное со всех сторон окружено рациональными отношениями. Поэтому выражение мысли в форме антиномии есть явный признак недоведенности ее до конца. Это сказывается даже и в словесной форме мысли, поскольку у Франка одно из антиномических суждений, отвергающее другое, высказывается обыкновенно не прямо, а смягченно, посредством слов «неким образом», «как-то» и т. п. Например, рассуждая о раздельности, но вместе с тем и взаимопроникнутости Бога и человеческого я, Франк говорит: «мое есмь как-то укоренено в **есмь самого Бога**». Это «как-то» можно подвергнуть исследованию и указать, с одной стороны, в каком отношении Бог и я абсолютно разделены и, с другой стороны, в каком совершенно определенном смысле они взаимопроникнуты. Во всех этих случаях результатом доведенного до конца исследования является совершенная недвусмысленность, строго определенное «да» или «нет».

Необходимость размышлять о металогических началах возникает в науке очень редко; нарушение закона противоречия и закона тождества абсолютно немыслимо; поэтому утверждение, что область металогического существует и что металогическое сверхпротиворечиво и сверхтождественно, совершенно не вмещается в **умы** многих людей. Чтобы облегчить понимание этой мысли, я воспользуюсь следующей аналогией: математические треугольники не подчинены законам химии; это не значит, что они нарушают законы химии; в их составе попросту нет ничего, что могло бы быть подчинено законам химии. Точно так же металогические начала не содержат в себе ничего, что могло бы подпасть закону противоречия.

Еще труднее представить себе независимость металогических начал от закона тождества. Франк, чтобы пояснить это утвержде-

ние, говорит: трансфинитная, непостижимая абсолютная реальность «никогда не есть **то же самое**, т. е. нечто неизменно тождественное самому себе, а, напротив, выходит за пределы всякого тождества и потому в каждое мгновение и в каждом своем конкретном проявлении есть нечто безусловно новое, единственное, неповторимое». Франк говорит здесь об абсолютной реальности, следовательно, и о Божестве так, как будто Оно есть нечто временное, головокружительно изменчивое и потому не подчиненное закону тождества. Я утверждаю, наоборот, что все временное, даже наиболее изменчивое, всегда подчинено закону тождества и что все металогическое не содержит в себе никаких изменений, потому что оно — **сверхвременно**. Например, Бог есть сверхвременное начало. Может показаться, что в таком случае Бог в максимальной степени подчинен закону тождества, именно Ему свойственна вечная **застылость в одном и том же положении**. Такая мысль есть следствие, во-первых, ложного представления о законе тождества и, во-вторых, смешение сверхвременности и бесконечно длительной временности: при этом думают, будто сверхвременное сегодня **такое же**, каким оно **было** миллионы лет назад и каким оно будет через миллионы лет. Это — нелепая мысль, потому что сверхвременное не находится во времени; для него нет — «было», «есть», «будет». Неподчиненность металогического закону тождества объясняется следующим образом. Чтобы быть подчиненным закону тождества, нужно быть ограниченным «это», принадлежащим к **системе** множества ограниченных «это», связанных друг с другом отношениями того же и иного; металогическое не есть член такой системы и потому оно не подчинено закону тождества, но и не нарушает его, так как в нем нет той ограниченности, к которой применим закон тождества.

То, что не подчинено закону тождества и противоречия, но вместе с тем и не нарушает этих законов, действительно вполне непостижимо для логического мышления. Но обращаться к этой области с целью знания о ней нам приходится сравнительно редко, именно тогда, когда необходимо иметь в виду само металогическое в его собственном существе. Подведенные к нему с логической необходимостью мы должны созерцать его **молча**, а не высказывать антиномические суждения; сам Франк правильно говорит, что высшая правда «сама — молча — говорит о себе, себя высказывает и открывает». Из этого молчаливого созерцания того, что **несказанно**, мы получаем основание для многочисленных логических выводов, касающихся строения и свойств логи-

чески постижимого, рационального бытия. Обращаться к молчаливому несказанному знанию в системе философии нужно лишь изредка, тотчас же возвращаясь от него к рациональному умозрению, которое есть подлинная область философии.

Христианское миропонимание не может быть разработано без помощи метафизики как науки. После «Критики чистого разума» Канта метафизика может быть гносеологически оправдана не иначе, как путем обоснования интуитивизма, т. е. учения о том, что человеческое знание основано на опыте как непосредственном восприятии действительного бытия в подлиннике. Книга Франка «Предмет знания» есть в высшей степени ценный вклад в литературу интуитивизма и потому она есть существенное пособие для обоснования христианского миропонимания. Самим Франком она использована превосходно для изложения основных положений христианства в книге «С нами Бог». Обладая выдающимся литературным талантом, Франк дал в этой книге тепло написанную, увлекательную апологию христианства.

О НЕВОЗМОЖНОСТИ ФИЛОСОФИИ

(ПИСЬМО К ДРУГУ)

13-VIII-44

...Я прочел с большим интересом твою философию. Она не хуже, а лучше многих других. Много в ней я ощущаю, как очень меткое и верное и мне близкое. В частности, понимание сотворения мира по образцу художественного творчества я считаю безусловно истинным (истина довольно старая — как все настоящие истины — она есть и у Аристотеля, и у Шеллинга). Ты напрасно думаешь, что я займусь исправлением твоих «ересей» — на старости я сам все больше становлюсь еретиком и, при всем почтении к религиозной традиции, думаю, что философия, как дело свободной мысли, не должна боязливо оглядываться на церковное начальство и предание — что, впрочем, можно подкрепить и писанием, ср. ап. Павел: «надлежит и ересям быть, чтобы между вами обнаружилась искуснейшие». Более того — мое главное возражение тебе состоит именно в том, что философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса), есть дело **абсолютно невозможное**. Она, в конце концов, не удалась даже Фоме Аквинскому, и тем более не может удалиться нам с тобой, нынешним людям. Но я не берусь заняться систематическим разбором твоего построения — свидимся, поговорим. Вместо этого и в ответ на твое письмо мне хочется поболтать с тобой о философии вообще, или еще общее — как говорится, *de omni re scibili et quibusdam aliis*.

Уже давно я для себя самого сформулировал положение — «все ораторы — лгуны», именно в **качестве** ораторов; ибо для красоты стиля и композиции речи они **должны** фальсифицировать реальность, стилизовать ее; оратор — это человек, который «для красного словца не пожалеет ни матери, ни отца». За последнее время я то же самое говорю о философах (поскольку они строят некую законченную систему мира и бытия, а тем более — Бога и мира). Все философы, мнящие в системе мысли охватить все и все привести в порядок — «понять», «объяснить» и значит привести в порядок — или лгуны, или дураки (чаще — то и другое вместе). (Критика эта относится, конечно, и ко мне са-

мому. Смиренно каюсь в грехе глупости и недобросовестности мысли в моей жизни). На старости, следуя чудесной формуле Толстого «старому врать — что богатому красть», я хочу быть абсолютно правдивым и смиренным мыслью. Поэтому я ищу не «философии», а **мудрости**, т. е. просто правды — правды ума и сердца. (Впрочем, чтобы тебя не обижать, а также чтобы и в этом быть по возможности точным, скажу, что вернее всего,



С. Л. Франк с женой Татьяной Сергеевной
(Австрия 1908 г.)

философия есть игра ума — детская забава складывания домика из кубиков, с мечтой, что из этого выйдет «настоящий дом». Так как ты еще молод, то тебе простительно заниматься этой забавой). Но к делу! «Философия» есть попытка рассуждениями замазать щели, трещины и провалы бытия; замазка плохая, держится недолго, трещины опять скоро выступают наружу. А теперь, не боясь противоречий (Бергсон, который был очень мудр и правдив, говорил, что не надо бояться *frôler les contradictions*), я попытаюсь вкратце **философски доказать невозможность философии** (как вообще мудрость состоит в *docta ignorantia*, умудренное неведение, т. е. в преодолении **мыслью** сферы отвлеченной мысли.)

Что значит «объяснить» что-нибудь? Мы спрашиваем: почему **А** есть **В**? Философ отвечает на это «рассуждением» (особенные любители «рассуждать» — талмудисты, люди «не-арийского» склада ума); он говорит: «Дело очень просто: ведь **А** есть **С**, **С** есть **D**, а **D** есть **В** — ясно, что **А** должно быть **В**: в математике и чистой логике этим дело решено. Но в **реальном** знании мудрец отвечает философу: почему **А** есть **С**, и **С** есть **D** и т. д.? Это не менее загадочно, чем то, что **А** есть **В**, и потому все твое объяснение есть простое жульничество мысли — сознательное или бессознательное. В конце концов, всякая т. н. «логическая необходимость» сводится к констатированию некоторых **фактов** — необъяснимых фактов. (Факты такого рода, которыми занимается философия, я называю **вечными фактами**; Гёте называл это *Urphänomene*.)

Но это еще полбеды. В конце концов, разложить истину на ряд более простых истин есть дело полезное и разумное. Настоящая беда в том, что в бытии, а потому и в знании, все взаимно переплетено, так что распутывая один конец, запутываешь другой. Продолжаю мою схему: **А** есть **В**, потому что он есть **С**, **С** есть **D**, а **D** есть **В**. Но присмотревшись ближе, видишь, что, напр., **D** есть **В** только потому, что **D** есть **А**, а **А** есть **В**! И получается порочный круг — все рассуждения есть глупость или жульничество, и **А** есть **В** просто «потому», что он есть **В**. К тому же часто эти промежуточные звенья сами очень спорны и придумываются специально для «объяснения», т. е. замазывания трещин.

Пример из твоего — или вообще апологетического рассуждения. Как совместить зло со всеблагостью и всемогуществом Бога? Ответ: Бог дал людям свободу, т. е. возможность грешить.

Я спрашиваю: зачем же Бог дал людям **такую** свободу? Отчего он не мог дать свободу, присущую напр. святым, т. е. свободу как свободную невозможность грешить? Проще говоря, отчего Бог не сотворил всех и все святыми? Раз святые есть, и они тоже творение Божие, значит в безгрешной свободе нет ничего невозможного. Нам обещано, что мир некогда **будет** таким преображенным, царством Божиим. Отчего он не мог быть таким с самого начала? — Я, конечно, знаю, что хохма-талмудист на это найдет новый ответ — это, мол, невозможно, потому что какое-нибудь **М** есть **N**, **N** есть **P**, откуда следует... и т. д. Но я его беспокою возражением: если это так, то Бог должен был так устроить мир, чтобы **М** не было **N**, **N** не было **P** и т. д. — Или, как ты рассуждаешь: творение есть бытие вне Бога, бытие, связанное с «нет», а бытие не-божье «само собой» переходит в бытие **против** Бога. Я спрашиваю: почему? Нам обещано, что, в конце концов, «Бог будет все во всем». Творение и тогда будет не-Бог, но оно уже не сможет быть против Бога, потому что будет насквозь пронизано Богом. Почему же тогда это не так с самого начала? И выходит зло есть, п. ч. творение есть, **не** есть **против**, а **против** есть зло. Но «**не** есть **против**» есть только иное слово для факта, что неведомо почему в мире есть злое начало... — Кстати сказать, то, что я говорю, есть даже не ересь. В одном толстом немецком католическом трактате по догматическому богословию (конечно, с *«imprimatur»*) я встретил четкое указание, что на **этот** вопрос (почему свобода не могла с самого начала быть «святой свободой») нельзя уже найти **никакого** ответа.

Другой пример. Ты возражаешь против моего сомнения во «всемогуществе» Бога и строишь очень умную и верную теорию Бога как художника-творца. Но все, что ты так верно говоришь о последнем, и сводится к тому, что художник не всемогущ. Художественное творчество связано с **мукой** творчества, с усилием — никогда не абсолютно-успешным — преодолеть и собственную слабость, и упорство материала и т. д. Т. е. другими словами ты говоришь то же самое, что я. Я действительно думаю, что Бог не «сотворил» сразу мир совершенным, а мучительно творил его, стараясь поправлять его, исправлять неудачное в нем и что мы все участвуем и должны участвовать в этой — никогда до конца не осуществимой — задаче. Выражаясь антропоморфически-приблизительно, я думаю, что Бог иногда впадает в отчаяние, хочет разбить на куски эту дрянь, которая получилась из его чудного замысла (пророки говорили нечто в этом роде), а потом

жалеет и опять начинает стараться сделать лучше. — Но, говорят, Бог не имеет «материала» вне себя, и той слабости в себе, которая присуща человеку-художнику. Я отвечаю: я не знаю; может быть, это так (поскольку мыслить Бога как абсолютный первоисточник всего, это необходимо). Но я знаю только, что **почему-то** (я не — «хохма», и потому не спрашиваю почему?) Божье творчество, как всякое иное, носит **драматический** характер. А это и значит, что Бог не всемогущ в [этом] смысле, и что мир, по меньшей мере, не вполне удался ему (ссылка на грехопадение, конечно, ничего не объясняет — не нужно было делать такого мира, который мог пасть. Скажут: виноват не Бог, а человек. Верно, человеку нужно так чувствовать, иначе он станет свиньей; ребенок, который, оставшись один, устроил пожар, должен чувствовать себя виноватым, но зачем родители не убрали вовремя спичек, или не научили его обращаться с ними, или оставили его одного?)

Кстати — из немного другой оперы. Я не помню, чтобы я когда-нибудь говорил, что дело Христово не удалось. Думаю, что ты спутал, этого я не мог сказать; я считаю такую мысль величайшей пошлостью. Дело Христово абсолютно удалось, ибо его удача совсем не измеряется «удачей в мире» — Христос внес в мир вечный свет любви, который светит во тьме, и тьма не объяла его — Христос с самого начала знал, что этот свет не будет «иметь удачи» в мире, будет гоним, и **хотел**, чтобы он был гоним, потому что этот свет и светит только через страдание. Он знал наперед, что «когда сын человеческий вернется на землю, он найдет не много веры». «Всемогушество» и «удача» **Христова** дела есть не что иное, как **неудержимая тяга к нему человеческого сердца**, при всей земной слабости этого дела. Римский стоик Катон говорил: победоносное дело угодно Богам, но побежденное — Катону. Почти так же Христос мог бы сказать, что **ему** угодно гонимое и слабое. И мы должны быть с Ним именно как с вечно гонимым и в **гонении** торжествовать величайшую и абсолютную **победу над всем миром**.

14 авг.

Я пишу как попало, как текут мысли, но ты сам почувствуешь связь. После тщательного обдумывания я пришел к ясному сознанию, что в христианской религиозной мысли и богословии есть **два совершенно различных** понятия Бога, которые — если не за-

мазывать и не затушёвывать противоречия, а мыслить абсолютно честно — **совершенно непримиримы**. Назову их «философским» и «религиозным» понятием Бога. Первое идеально последовательно развито Фомой Аквинским, — второе есть то, что Паскаль называл «Бог Иисуса Христа». У Фомы — Бог есть Абсолютное — абсолютная первопричина, первоисточник и всеобъемлющая и всеопределяющая сила **всего вообще**. В каком-то общем смысле это почти то же, что Бог Спинозы (если Фома избегает пантеизма, то **именно потому**, что он **более** последовательно и глубоко, чем Спиноза, проводит идею Бога-Абсолюта; именно поэтому абсолютное у него не поглощает относительного, как у Спинозы, а как бы дает ему расцвести в своем лоне — я мог бы это развить точнее, но это было бы слишком долго). Все остальные, обычные, религиозные атрибуты Бога — любовь, милосердие, Бог как личность etc. — есть уже только результат нечестного «приспособления» к традиции, жульничества мысли (конечно, бессознательного, но это не меняет дела). Такой Бог необходим чистой философской мысли, но молиться ему, уповать на него, утешаться им — при строгой честности мысли — нельзя. Совсем другое существо — «Бог Иисуса Христа», Бог человеческого сердца, Бог как любовь и предмет любви, Бог как святыня, Радость, Утешение — Бог, который, как ты верно говоришь, Сам страдает с каждым плачущим ребенком. Этот Бог, воплощенный во Христе, в Евангелии (особенно Иоанновом) резко противопоставляется «князю» (а это значит — властителю, царю) «мира сего». В мире сем он сам гоним. Его царство (в котором одном он всемогущ!) — «не от мира сего». — Оба «Бога» несомненно **существуют** — один открывается умом, другой — сердцем. Но свести их обоих — в конце концов, Бога Аристотеля и Бога Иисуса Христа — к одному Богу — повторяю, абсолютно невозможно, по крайней мере **рационально**. (Если это большинству кажется возможным, то только потому, что психологически есть здесь промежуточное звено, «третий бог» — именно ветхозаветный — Бог как добрый и могущественный Властитель, который построил мир, как жилище для человека, и оказывает милости человеку, опекает его, если человек остается послушным рабом. **Этого Бога фактически** устранил Христос, заменив его Богом-отцом, Богом любви; и этого Бога никогда не знал учитель Фомы — Аристотель, для которого Бог еще «Перводвигатель» и «Чистая Мысль»). — Я, конечно, достаточно философ, чтобы не претендовать, что нашел точное понятие Бога. Конечно, все наши атрибуты имеют только

относительный, символический смысл (так и у Фомы), и на самом деле Бог есть только непостижимое! Поэтому я не пускаюсь в гностические фантазии, но представляю себе, что есть реально два Бога, — скажем «злой», или «равнодушный», и «добрый» и т. п. Я знаю только то, что я тут ничего не знаю. Как-то, где-то, уже за пределами человеческой мысли, все загадки должны разрешиться, и уповаем, что тогда мы поймем то, что остается теперь непонятным, и «узрим» истинного Бога. Но пока, здесь, с моим человеческим умом (и сердцем), я знаю одно: именно Иисус Христос открыл (и явил) нам того Бога, который нам нужен, и **этот Бог**, т. е. это понятие Бога, ближе к истинному Богу, чем всякое иное. Словом, к этому Богу обращена моя душа и каждый день жизни, и особенно — на пороге смерти. Если я и не научился ничему другому в жизни, то я научился смирению мысли, сознанию, что сердце мудрее ума. Точнее говоря, ум только тогда **умен**, **мудр**, когда он сознает себя ограниченным. Ницше совершенно верно говорил о философах: «*Ich lache jeden Meister aus, der nicht sich selber ausgelacht*». И вот почему я чувствую, например, — прости, что перескакиваю на новую тему — что Паскаль бесконечно, совершенно несравнимо умнее, мудрее, честнее всех, даже величайших философов. Философ есть вообще своеобразный, очень странный тип, и было бы наглостью думать, что то, что **ему** нужно и чего **он** ищет, есть абсолютная истина и нужное всякому человеку... Я совершенно ясно, прямо воочию вижу, что среди великой (действительно в известном смысле великой) французской литературы 17 века Паскаль возвышается, как великан над пигмеями; все остальные — «великие писатели», потому что они **писатели** (вдумаемся в это слово — писатель — специалист по писанию, мастер искусства писания), а Паскаль величайший писатель, потому что совсем не хочет быть писателем, а находит ясное, точное, правдивое слово, чтобы выразить, о чем скорбит его душа (и душа всякого человека), и рассказать о некоторых, хотя и непонятных, но бесспорных «вечных фактах», которые он увидал. И таково же его отношение к философам: философы — дети, забавляющиеся построением из кубиков «картины мироздания», а Паскаль среди них — взрослый, ему некогда играть, ибо он должен отдать себе серьёзный, ответственный отчет о нескольких фундаментальных фактах жизни, которые нужно отчетливо знать, чтобы разумно жить.

Я пишу тебе что-то вроде философского — или антифилософского — дневника, и притом очень вяло — нехватает энергии

для отчетливого выражения мысли. Так можно продолжать без конца — хочу сегодня кончить, и потому резюмирую.

Ты можешь подумать, что, отрицая «философию», я отрицаю себя самого и всю свою жизнь. Но это не так: 1) моя философия — начиная с «Предмета знания» — всегда заключалась в философском преодолении отвлеченной мысли, в *docta ignorantia*. 2) к этому я присоединяю теперь отрицание всеобъемлющих философских синтезов или систем — что есть только иная сторона предыдущей мысли. Я следую в этом очень мудрому и честному Бергсону. Вслед за ним, я думаю, что мы можем только пучками лучей философской мысли, как прожектором ночью, озарять отдельные клочки бытия, охватить и озарить целое в непротиворечивой системе идей, которая не была бы, как он говорил, *trop large*, а была бы сшита действительно **по мерке** бытия, нам не дано — вероятно, в конце концов, потому, что в самом бытии синтез не рационален, а сверхрационален. Бытие не однопланно, а многопланно, и между разными планами есть — для нашей мысли — непреодолимые провалы. Объединить в одно логическое целое физику с этикой, или онтологию, как она рисуется бесстрастной познающей мысли, с онтологией, отвечающей нуждам сердца (*logique du cœur* Паскаля) совершенно невозможно.

Из этого следует — и это есть мой главный ответ на твое письмо — что более всего невозможна отвлеченная богословско-философская система. Ибо к предыдущей трудности здесь присоединяется еще одна — противоречивость религиозных суждений и мыслей в традиционном, освещенном церковью, вероучении. Полагается верить, что это не так, но честная мысль не может не видеть этого. Есть непреодолимые разногласия не только между Ветхим и Новым Заветом, не только между отдельными частями Ветхого Завета, который есть, как известно, целая библиотека книг, написанных многими людьми на протяжении нескольких веков — от эпохи первобытной религиозной дикости до гениальных религиозно-моральных озарений пророков — но и между отдельными частями Нового Завета, как и между разными эпохами и направлениями церковного учения. И **тем более** — вопреки гениальному Фоме Аквинскому между Христом и Аристотелем! Твоя философия — повторяю — очень умна и талантлива, — не хуже, а лучше многих других философий. А все-таки это безнадежная попытка — философски объяснить драму мировой истории, крестную смерть Христа, Богородицу, Троицу и сочетать все это с логикой А - не-А.

Что остается делать нам, **верующим людям мысли**? Я сознательно проповедую то, что иронически было названо «двойной бухгалтерией» — проповедую не из цинизма, а, смею думать, из высшей мудрости. Надо сочетать совершенную независимость религиозной и философской мысли с детски-смирненным молитвенным соучастием в традиционно-церковной религиозной жизни. С одной стороны, мы не только вправе — мы обязаны с полной свободой, не оглядываясь на текст писания, пап и соборы, откликаться мыслью и сердцем на зов Бога, обращенный непосредственно к каждому из нас. Откровение не было когда-то, оно беспрерывно продолжается, и мы **обязаны** слушаться Бога больше, чем человеческого предания. Отношение, например, к мировому злу и страданию не только Достоевского, но даже искренне безбожных социалистов — **более христианское**, чем отношение Фомы Аквинского (который говорит где-то, что блаженные на небесах испытывают особенное блаженство, когда они глядят на вечные муки грешников! Как это согласовать со словом ап. Павла, что болезнь одного члена тела есть болезнь всего организма? Как это согласовать с любовью?) А с другой стороны, мы не должны забывать, что **все**, даже лучшие и мудрейшие наши мысли, все же остаются субъективными и односторонними и что в традиционной церковной вере — плод коллективного восприятия откровения множеством верующих душ, в том числе гениальных — несмотря на все противоречия **больше** мудрости и истины, чем в наших отрывочных слабых мыслях. Так надо сочетать свободное дерзновение (только отказывающееся «объять необъятное») с детским смирением. Это есть прямая противоположность обычного в богословски-философских системах сочетания самомнения с робкой оглядкой на «катехизис». На этом кончаю.

Письмо написано карандашом, «лежа в саду». В последние два года войны Франки жили в альпийской деревушке, скрываясь от немцев. После нескольких сообщений частного характера, письмо заканчивалось следующей просьбой: «Пожалуйста, сохрани и при случае верни это письмо. Так как у меня нет сил на настоящее писание, то я хочу сохранить хоть этот, весьма вялый и хаотический, отрывок из философского дневника». Письмо было возвращено адресатом, но было найдено лишь в этом году среди небольшого семейного архива, оставшегося на хранении у А. П. Струве. **Прим. Ред.**

ИЗ ПИСЬМА С.Л. ФРАНКА В. ФЕДОРОВСКОМУ*

...Христианская правда есть полнота противоположных определений, достаточно сосредоточиться на частичной правде, упуская из виду дополняющие ее истины, чтобы впасть в «ересь» (в точном смысле этого понятия, т. е. в убеждение практически уводящее на нездоровый путь). В Вашем последнем письме я безусловно признаю, и сам остро это осознал — истину Вашего суждения, что человечество забыло реальность греха. Можно сказать — и это прямо осязаемо и очевидно — что человечество пало жертвой своего фальшивого оптимизма, своей веры в собственную доброту и разумность. Достаточно вспомнить о **замысле** (?) Лиги Наций, или как здесь занимались развращающими социальными бреднями, когда надо было, стиснув зубы, аскетически готовиться к отражению грозовой тучи зла. Но тут уж надо вспомнить об обратной стороне дела. Почему собственно гуманизм, вера в человека, его достоинство, его нравственное назначение утвердить правду на земле — приняли форму арелигиозную и даже антихристианскую? Я отвечаю: потому что христианский мир, вопреки Христову откровению, впал в ересь — правильное сознание греховности человека он превратил в ложное антихристианское **утверждение ничтожества** человека. Вы ссылаетесь на Бл. Августина. Августин был, конечно, одним из величайших христианских гениев; кое-что он даже впервые до конца понял в Христовой правде (так, он творец самой идеи личности), но с этой правдой он сочетал и заблуждания. В пелагианстве, с которым он боролся, была доля правды — именно вера в призвание и способность человека свободно, собственной волей идти навстречу благодати, раскрываться ей. В борьбе с преувеличением этой правды Августин проповедовал несвободу человека, его абсолютную парализованность грехом и потому его ничтожество. От Августина пошел Лютер с его учением, что даже благодать Христова подвига по существу не спасает, т. е. внутренне не исцеляет человека, а только заслуживает прощение его безнадежной греховности. Это есть религиозное поражение. От Августина начинает преобладать в Христианском мире

* В. Федоровский, друг семьи С. Л. Франка, в последние годы жизни стал священником. Умер в 1976 г.

нехристианское, скорее ветхозаветное представление о полном ничтожестве человека, начинается **унижение образа человеческого** в христианском сознании. Вот почему, когда в новом времени в европейском человечестве снова пробудилось по существу христианское сознание его достоинства, оно развилось вне Церкви и против Церкви. Очень любопытно, что в восточной Церкви гораздо больше сохранилось сознание не только богоподобия, но даже богосыновства человека, **богосродство человека** (вся восточная мистика, например, Западом отвергнута: учение Паламы и Григория Синаита о доступности человеку Фаворского света или отвержение западно-христианской дилеммы: благодать или **свобода?** основаны на этом). Я утверждаю даже, что рассуждения Апостола Павла (Римлянам) надо брать, только дополняя их Иоанновой истиной, что нам «дана власть стать чадами Божьими», что Бог **дал** нам от Духа Своего, или напоминанием нам об аристократической избранности Христом (I Петр, 2,9) или словами Христа, что мы уже не рабы, а друзья Его и можем творить дела Его, или упорным напоминанием самого Апостола Павла о свободе христиан, или же его словами: «Его же рода есмь мы». Коротко говоря; покаянное сознание христианина должно быть не сознанием его ничтожества, а сознанием его униженного **состояния**, так как он изменил своей царственной природе Сына Божия. Христианская мораль есть мораль «*noblesse oblige*».

(40-ые годы)

ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА*

Среди сонма гениев, которыми столь богата русская духовная культура 19-го века, гений Вл. Соловьева сияет своим особым светом. Соловьев есть в истории русской мысли явление в своем роде единственное. Несмотря на всю его славу и влияние, он остается доселе далеко недостаточно оцененным. Боле того: в некоторых основных своих устремлениях, в некоторых характерных для него сочетаниях идей он, как при жизни был, так и доселе остается **одиночкой**, непризнанным и возбуждающим протест.

Я не берусь в краткой статье изложить и оценить мирозерцание Соловьева в его целом. Я хотел бы только остановиться на некоторых основных мотивах его мысли, имеющих, по моему мнению, особую ценность, и, в частности, тех из них, от которых обычно отталкивается господствующий тип русской мысли.

Прежде всего, оценивая гений Соловьева, так сказать, с его формальной стороны, надлежит отметить, что Соловьев есть в истории русской мысли первый — и доселе самый выдающийся — самостоятельный русский философ, первое явление русского философского гения. До него русская мысль, хотя и обнаруживала напряженный интерес к философии, но в смысле оригинального творчества не шла дальше неосуществленных замыслов и незавершенных набросков. Лишь в лице Соловьева осуществилось гордое предсказание Ломоносова, что «может собственных Платонов российская земля рождать». Мысль Соловьева, как и других великих русских мыслителей, определена религиозным интересом, направлена не на бесстрастное описание мира, а на его религиозное осмысление и спасение. Но эта религиозная мысль нераздельно связана у него с **постижением** бытия, определена оригинальной независимой интеллектуальной интуицией и потому осуществляется средствами разума. В течение всего своего творчества он остался верен той задаче, которую он 19-летним юношей выразил в словах: «возведение христианства из состояния слепой традиционной веры на ступень **разумного убеждения** и тем спасение человечества от зла и гибели». Можно, конечно, спорить о том, в какой мере такая задача вообще осуществима; более

*Последняя статья С. Л. Франка, написанная уже во время предсмертной болезни. Была напечатана в **Вестнике**, октябрь-декабрь 1950.

того, нельзя отрицать, что Соловьев в своих философских построениях часто как бы стыдливо скрывает подлинный, сверхрационально-мистический корень своих убеждений и впадает в недопустимый рационализм (как, например, при попытке рационально «вывести» основные догматы христианской веры). Здесь не место обсуждать сложный вопрос о правах и пределах разума при построении цельного мирозерцания. Достаточно отметить тот бесспорный исторический факт, что религиозная мысль во все эпохи своего расцвета входила в некое органическое сочетание с философской интуицией и находила себе философское выражение. Этому факту противостоит, с другой стороны, весьма распространенное — в частности, в русском сознании и прошлого, и настоящего — отталкивание от философии и умов религиозных, и умов практического склада; для них «философствование» — независимая деятельность интуитивно-познавательной мысли — есть дело либо праздное и ненужное, либо же прямо вредное. Господством этой тенденции в значительной мере объясняется недостаточная оценка гения Вл. Соловьева.

Центральная философская интуиция Соловьева, определяющая и все его теоретическое мирозерцание, и всю его практически-моральную и духовную устремленность, заключается в видении мира — в его незримом для чувственного опыта существе — насквозь пронизанным и просветленным его божественным Первоисточником, короче говоря — в видении **божественной первоосновы мира**. Это не есть, конечно, атеизм, ибо Творец при этом отчетливо различается от творения; но, отличаясь от Творца, творение все же не безусловно инородно и противоположно ему; оно, напротив, в своей первооснове как-то сродни и близко Творцу, **производно-божественно**, и потому само свято и прекрасно. «Под грубою корою вещества» Соловьев прозревает «нетленную порфиру Божества». Чтобы оценить эту основополагающую интуицию Соловьева, полезно вспомнить глубокую мысль Достоевского, что самый тонкий и опасный вид атеизма есть не отрицание Бога, а отрицание Божьего мира. Для Соловьева мир есть поистине **Божий мир**.

Как известно, у Соловьева эта интуиция божественной первоосновы мира конкретизировалась в учении о «Святой Софии» — в веровании в особое женственное, производно-божественное начало, которое есть как бы «душа мира» или его «ангел хранитель». Я не буду здесь останавливаться на этом, во многих отношениях спорном учении, позднее развитом о. Флоренским и

о. Булгаковым. Признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо. Единственное, что здесь существенно и ценно, есть общий дух и смысл установки, который состоит в **религиозной любви**, в благоговейном отношении к миру и человечеству в его священной первооснове. Эта общая тенденция прямо противоположна господствующему в католическом богословии представлению о резкой, непреодолимой противоположности между «*surnaturel*» и «*naturel*».

Интуиция Соловьева находит свое адекватное выражение не в специфическом учении о св. Софии, а в более общем учении о **всеединстве** бытия (термин, введенный в философию Соловьевым). Для чувственного восприятия и рассудочного познания мир есть множественность отдельных, независимых друг от друга существ и реальностей, стоящих лишь во внешних отношениях между собой. Соловьев видит мир и человечество как некий цельный живой организм, отдельные части которого суть как бы его органы и клетки, внутренне связанные и согласованные, ибо жизненная сила этого целого есть его интимная связь с Богом, его пронизанность единым и потому объединяющим божественным началом. Можно сказать, что вся философия Соловьева есть лишь метафизическое разъяснение и истолкование слов ап. Иоанна «Бог есть любовь»; существо бытия есть внутренняя гармония, бытие одного для другого, согласованность жизни, любовь. Эта согласованность, примиренность, гармоничность бытия есть мерило истинного бытия и потому мерило добра. Напротив, раздор, обособление, враждебность, будучи состоянием противоестественным, есть существо зла. Зло, в качестве распада на обособленные и враждебные части, есть выражение отпадения от Бога. Мерило добра есть универсализм, вселенскость, всечеловечность. И Соловьев, соединяющий в себе натуру мыслителя с натурой духовного борца, ведет в течение всей своей жизни неустанную борьбу против всяческого обособления и эгоизма — против раздробляющего человеческую жизнь культа ограниченных ценностей, «отвлеченных начал», и против обособления и эгоизма в области религиозной, национальной, культурной, политической и социальной. Цель его борьбы есть всечеловеческая солидарность. Соловьев был вселенским миротворцем. Эта основная духовная устремленность Соловьева имеет совершенно особую ценность в нашу трагическую эпоху анархического развала мира и господства в нем всяческого сектантского фанатизма.

Одна сторона этой духовной широты Соловьева, его стремления обнаружить внутреннюю связь и взаимозависимость там, где обычно господствует противопоставление и противоборство, заслуживает особого упоминания. Это есть вместе с тем центральная идея его религиозной философии; мы имеем в виду идею **Богочеловечества** или — в более общей форме — **Богочеловечности**. Вся история христианского европейского человечества стоит под знаком одного рокового и трагического недоразумения — именно враждебного противопоставления двух вер — веры в Бога и веры в человека, — доходящего часто до прямой и ожесточенной борьбы между ними. По существу вера в человека, в святость и достоинство человеческой личности, конечно, немыслима вне христианства и есть прямой его продукт. Однако, в исторической христианской церкви была особенно влиятельна тенденция — наиболее ярко выраженная у Августина — к возвеличению Бога за счет унижения человека. Поэтому, когда начиная с эпохи ренессанса пробудилась страстная вера в великое назначение и в творческую мощь человека, — эта вера приняла форму восстания сначала против церковной традиции, а затем и против Бога. Это роковое недоразумение все углубляется в течение последующих веков. Вера в права и свободу человеческого духа, страстный призыв обеспечить человеку условия жизни, соответствующие его великому достоинству, становятся пафосом неверующих, боевым лозунгом в борьбе против христианской веры. Гуманизм отождествляется с богоборчеством. Этот богоборческий гуманизм, в силу таящегося в нем противоречия, обречен был выродиться в чистый демонизм, и потому в новое, невиданное доселе порабощение и разложение человеческого духа; его последнее проявление на наших глазах есть коммунизм. Христианская мысль начиная с 19-го века и особенно в наше время неоднократно пытается **внутренне** преодолеть это роковое недоразумение через религиозное санкционирование того, что правомерно в притязаниях гуманизма. Но все эти попытки остаются внутренне слабыми в силу своего компромиссного характера. Им недостает пафоса «пламенной веры, способной двигать горами.

В учении о Богочеловечестве Соловьев первый в истории христианской мысли дает принципиальное, религиозно-догматическое обоснование тому, что можно назвать христианским гуманизмом. Христово откровение есть для него не только новое откровение о Боге, но и **откровение о человеке** — и эти два откровения суть лишь две нераздельные стороны полноты христианской

правды. Соловьев указывает, что все права человека имеют своим единственным основанием дарованную верующим во Христа **«власть быть чадами Божиими»** (Ев. Иоан. 1, 12). Богочеловечность Иисуса Христа есть источник потенциальной богочеловечности человека. Торжество правды и силы Бога в явлении Богочеловека Иисуса Христа есть зачаток и залог реального преодоления всяческой порабощенности и униженности человека. И это есть не просто догмат пассивной веры, а цель вселенской творческой активности человека. Самые дерзновенные упования и творческие замыслы человеческого духа — бессмысленные и гибельные в отрыве от Бога, в самосознании человека, как «плешивой обезьяны» — оправданы, более того — обязательны для него, как существа, укорененного в Боге, как участника вселенского дела обожения человечества и мира. Как бы ни оценивать систематическое обоснование этой идеи у самого Соловьева, — можно смело сказать, что сама эта идея указывает единственный духовный путь, который может вывести человечество из его нынешнего тупика.

Другое, не менее значительное проявление великого начала всеединства (или, скажем проще, всечеловеческой солидарности) есть общеизвестная установка Соловьева в вопросе об отношении между восточной и западной христианской церковью. Можно сказать, что смысл этой установки остался в общем доселе непонятым и неоцененным. В католических кругах распространено убеждение, что Соловьев, просто отрекся от православия и обратился в католицизм. Но и православные по большей части обвиняют его в отступничестве от истины православной церкви и в гибельном увлечении католическими «ересями». Все эти суждения основаны на недоразумениях (в возникновении которых, правда, отчасти повинен тот страстный полемический задор, в который — на короткое время — впал Соловьев). Соловьев никогда — даже в пору наибольшего своего увлечения западной церковью — не был католиком и не переставал сознавать себя членом православной церкви. Даже самая «католическая» его книга «Россия и вселенская церковь» содержит не только (еретическое именно с католической точки зрения) учение о св. Софии, но и явно антикатолическое утверждение, что миряне в силу миропомазания равны епископам и что их свобода означает некую их верховную власть, «наравне с папой». Недаром иезуиты, по инициативе которых была издана эта книга, упрекали его в «мистицизме и вольнодумстве». Наделавшее столько шуму пресловутое причащение в

1896 г. Соловьева в униатской церкви было актом не верующего члена католической церкви, а религиозного вольнодумца, считавшего себя в праве пренебречь канонической преградой между православной и католической церковью (в чем он, как известно, покаялся в предсмертной исповеди). Это с полной очевидностью явствует из **одновременного этому акту** письма к французскому писателю Tarnier, в котором Соловьев признает идею «подчинения церковной власти, как Богу» **заблуждением** и даже **ересью** и предрекает, что огромное большинство разделяющих эту идею при пришествии антихриста перейдут на его сторону. В одной статье 1893 г. он заявляет, что непогрешимое в церкви «не различимо **видимым образом**», что «дилемму: папизм или духовная свобода — можно обойти только путем недостойных и бесплодных сделок с совестью» и что он сам принимает «духовную свободу» (Соч. VII, 401-410). Свою «религию св. Духа» он признает «столь же далекой от ограниченности римской, как византийской, аугсбургской и женевской» (письмо к Розанову 1892 г.). В сущности никогда не признавал основного отличительного догмата католической церкви и непогрешимости папы римского, в его точном и полном смысле; он считал только, что единство церкви требует признания (освященного, по его мнению, традицией первых веков христианства) верховенства авторитета римского первосвященника; единение вокруг этого традиционного центра может каждым осуществляться «**в той мере, какую указывает ему его совесть**» (приведенное письмо к Tarnier).

Подлинный смысл церковной установки Соловьева вытекает, как указано, из исповедуемого им начала всеединства; с особой, исключительной силой он сознавал это начало именно в отношении церкви Христовой, как зачатка и носителя вселенского спасения и обожения. Богочеловеческое единство церкви по самому его существу не может целиком содержаться только в восточной, или только в западной церкви, а живет лишь в их — заслоненном греховными человеческими раздорами — нераздельном и потому и **неразделенном** единстве. Соловьев с глубочайшей остротой мистического видения сознавал единый Богочеловеческий организм церкви в его онтологической глубине **выходящим за пределы** рокового раздора между восточным и западным христианским миром. Для него была совершенно непереносима мысль, что национальное самомнение и культурное обособление фактически вытеснило у людей, считавших себя верующими христианами, чисто религиозное восприятие всечеловечности Христовой церкви. Именно

на этом он — с честностью истинно независимого мыслителя, преодолел глубоко укорененные в нем самом славянофильские верования. Непререкаемый примат чисто религиозной установки, сознания сверхземного, богочеловеческого и потому всечеловеческого существа Христовой церкви над всеми земными интересами, над национальными, конфессиональными и культурно-историческими симпатиями, антипатиями и предубеждениями — таков смысл незыблемой церковной установки Соловьева. Перед лицом этого всечеловеческого единства церкви различие между восточным и западным христианством теряет для него всякое принципиальное значение — примерно так же, как для ап. Павла в церкви Христовой нет различия между эллином и иудеем. Где это различие превращается в раздор и обособление, и человеческие предубеждения получают псевдо-религиозную санкцию, там совершается измена правде Христовой. Великий христианский принцип, что любовь к брату своему есть мерило любви к Богу, распространяется по Соловьеву и на отношение между разными исповеданиями. Быть может, Соловьев в своей богословской мысли недостаточно осознал чисто религиозное и духовное различие между восточным и западным типом христианства и в пылу борьбы против религиозного самомнения славянофилов недооценил своеобразную духовную мудрость восточного христианского богословия (только теперь понемногу открываемую западным христианством); он только — по его собственным признаниям — из личного опыта встреч с западными христианами произвольно ощущал **внутренние** трудности сближения этих двух частей христианского мира. Но что значит этот дефект его мысли по сравнению с величием и истинно христианской правдой его основной установки! Она особенно важна в наше время. Психологически вполне естественно, что в русской эмиграции тоска по родине, любовь к утраченной родной православной культуре произвольно склоняет снова к славянофильскому смешению религиозного чувства с национальным и рискует затемнить и заслонить подлинное, именно сверхнационально-религиозное христианское сознание. Но, с другой стороны, мы живем в эпоху, когда объединение христианского мира, сознание его внутреннего единства перед лицом смертельной опасности от надвигающегося на мир царства антихриста становится вопросом жизни и смерти. Поэтому более, чем когда-либо, следовало бы нам осознать спасительную правду принципиальной установки Соловьева. Со времени знаменитой речи Достоевского русский человек претендует быть «всецеловеком».

Слишком часто это остается неоправданной пустой претензией. Но Соловьев был подлинным **всечеловеком** — потому что был подлинным христианином.

Последнее, на что я хотел бы указать в духовном наследии Соловьева, есть по истине изумительное предвидение катастрофической эпохи, в которой мы теперь живем, и — что еще важнее — религиозные выводы, к которым он пришел на основе этого предвидения. Обыкновенно бросаются в глаза и вспоминаются теперь некоторые частные содержания этого предвидения: «желтая опасность», крушение православной русской монархии, возникновение диктатуры с притязанием на мировое господство и т. д. Все это свидетельствует, конечно, о необычайной политической и исторической проницательности Соловьева. Но существенны все же не эти частные предсказания. Единственно существенно и носит характер подлинного пророчества общее предчувствие — среди, казалось бы, незыблемого благополучия мира и беспрепятственного мирного прогресса — надвигающейся на мир чудовищной демонической силы зла... Соловьев был в течение большей части своей жизни типическим человеком 19-го века: он не только веровал в неуклонный прогресс человечества — он дал этой вере религиозную санкцию, отождествив прогресс с неодолимым космическим действием вошедшей в мир при Боговоплощении Христовой силы, с верховным метафизическим процессом обожения мира. От этой, вдохновлявшей все его существо веры, он под конец жизни был пробужден каким-то наитием, подлинно аналогичным наитию ветхозаветных пророков. «Наступающий конец мира — пишет он в 1897 г. — как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух, прежде, чем увидит море». И уже накануне смерти, в 1899 году он начинает «Повесть об Антихристе» фразой, которая в то время должна была казаться нелепой фантазией и которая теперь производит поистине потрясающее впечатление: «Двадцатый век был веком великих войн, потрясений и гражданских междоусобиц». Невольно вспоминаются слова апостола: «Когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнет их пагуба, и не избежать» (I Фесс., 5,3).

Еще более значительна та новая религиозная установка, к которой через это предвидение приходит Соловьев. В нем рушится и традиционная теократическая идея объединения и христианизация мира под верховным руководством Церкви, и отождествление победоносной силы Христовой правды с внешним гуманитарным прогрессом. Отказавшись от этих идей, так долго соблазнявших

его мысль, Соловьев отчетливо утверждает отныне в героической, эсхатологически определенной установке первохристианской веры. Христовой правде не суждена внешняя победа над миром, внешний успех в мире; Церковь Христова, подобно ее божественному Основателю, побеждает мир, только будучи гонима силами мира и претерпевая скорби. По самому своему существу, именно как духовная сила, противостоящая «князю мира сего», церковь Христова на земле воплощена в гонимом меньшинстве истинно верующих, в свободной совести которых звучит незаглушимый и недолимый голос правды Христовой:

В незримой глубине сознания мирового
Источник истины живет незаглушен,
И над руинами позора векового
Глагол ее звучит, как похоронный звон.

Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою,
Но светит он во тьме, где грань добра и зла,
Не властью внешнею, а правдою самою
Князь мира осужден и все его дела.

Эсхатологическая вера последних лет Соловьева, поскольку она выражена в отчетливом утверждении хронологически-исторической близости конца мира и событий, предсказанных Апокалипсисом, быть может, есть тоже некоторое рационалистическое упрощение сложности и неисповедимости судеб мира; в этой форме она прямо противоречит слову Христа о неведомости срока конца мира. Но великая и насущно нужная правда совершенно одинокого в 19-м веке напоминания Соловьева об эсхатологической основе христианской веры заключается в отчетливом различии между земной и небесной перспективой, между человеческими упованиями о земном счастье и даже о земном торжестве правды — и неисповедимым путем Провидения, ведущим к конечной победе Христовой правды через скорби, потрясения и крушение мира в его привычном нам облике. В атмосфере нашей трагической эпохи, требующей непоколебимой веры в верховную силу Христовой правды — веры, не питаемой никакими иллюзиями и потому не смущаемой их крушением — нельзя преувеличить всего духовно оздоравливающего значения этого последнего религиозного достижения Соловьева.

НОВАЯ КНИГА О КОНСТАНТИНЕ ЛЕОНТЬЕВЕ *

В одной из литературных бесед Г. В. Адамович вспомнил о своей встрече с московским студентом в Англии. После неизбежных разговоров о погоде и лондонских достопримечательностях Адамович спросил молодого собеседника, что он думает о пропуске ряда лиц в издании Большой советской энциклопедии. В числе пропущенных был и Константин Леонтьев (1831-1891), философ, публицист, автор нескольких романов.

Собеседник Адамовича искренне удивился:

— Леонтьев? Да, да, слышал. Но ведь это, кажется, был черносотенец? Очевидно, студенту казалось естественным, что «такому» Леонтьеву не нашлось места в словаре.

Если и предположить, что Адамовичу удалось заронить в сознание студента искру сомнений и даже безумное желание узнать «неизвестного» Леонтьева — что тогда? Преодолев все затруднения и препятствия, разыскав сочинения Леонтьева и старую (дореволюционную) литературу о нем, ознакомившись с циклом идей Леонтьева, с его причудливой биографией, изучив творческое наследие писателя, студент пришел бы к одному знаменательному выводу. Да, действительно, в СССР Леонтьев замалчивался и замалчивается по сей день.¹ Но судьба Леонтьева сложнее, и его замалчивание в СССР нечто вроде почетной традиции, унаследованной от поколений предреволюционной либеральной интеллигенции. При жизни Леонтьев не пользовался влиянием. Его главное сочинение **Восток, Россия и Славянство** прошло почти незамеченным. Плененный величием и героическим прошлым западной христианской культуры, Леонтьев в современности видел одни опасные симптомы распада и разложения и задолго до Шпенглера предрекал гибель Запада в потоке окончательного

* Юрий Иваск. Константин Леонтьев. Жизнь и творчество. 1974 г. Берн, 430 стр.

¹ Г. В. Адамович мог встречаться с московским студентом лет 15 тому назад. Но и сейчас книги К. Н. Леонтьева не переизданы в СССР. Правда, за последние годы появились заметки о нем в новом издании Большой советской энциклопедии 1973 г., в энциклопедиях философской и литературной. В 1969 г. в журнале **Вопросы литературы** (8) напечатана статья А. Л. Янова «Славянофилы и Константин Леонтьев», а в 1974 г. в **Вопросах литературы** (5) — статья П. П. Гайдено «Константин Леонтьев — литературный критик».

всесмешения. Одно время он возлагал надежды на Россию и связывал их с возрождением православия в духе строгого византизма, усилением монархической государственности и резким отмежеванием от Запада. В конце жизни Леонтьев разочаровался и в России: понял, бесполезно строить плотины, поток все равно их сметет... И все же Леонтьев страстно мечтал о распространении своих идей, рассчитывал на их серьезное обсуждение в печати, обращался за посредничеством к Вл. Соловьеву, но безуспешно. Леонтьев слишком опередил свое время, и всерьез его пророчества не принимали, к тому же он приобрел некоторую известность романами, рассказами, его считали «художником». В XX веке пророками были поэты: Блок и Мандельштам предвидели в России катастрофы, обвал культуры, гибель творческой личности в безликой стихии революции, с другой стороны, Е. Замятин в романе «Мы» и позднее Дж. Оруэлл в своем «1984» предсказали рождение тоталитарного государства и составили описание его структуры. Подводя итоги полемике о национализме, культурном и политическом (с философом-идеалистом П. Е. Астафьевым), Леонтьев с горечью замечает, что он представляется Астафьеву только недалековидным художником.² После смерти Леонтьева о нем писали о. И. Фудель, А. Александров и наиболее проникательно близкий ему по духу В. В. Розанов. Но печатались они в консервативном **Русском Обозрении** и в **Русском Вестнике**, журналах, лишенных серьезного влияния в кругах интеллигенции. Поэтому попытки привлечь внимание общества к сочинениям Леонтьева успеха не имели.

В начале XX века в России, до основания потрясенной столкновением с азиатским Востоком и внутренними кровавыми распрями 1905-06 г.г., появились новые люди, изживающие народническое мировоззрение, марксизм и веру в бесконечный прогресс. Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк совершили сложную эволюцию от марксизма к идеализму и подходили к истинам положительной религии. Среди изгоев русской культуры они открыли для себя и совсем забытого Леонтьева. Ожилились и старшие друзья, и новая молодежь, попавшая в орбиту леонтьевских идей. В 1909 году стал собираться по инициативе К. А. Губастова леонтьевский кружок. Его стараниями в 1912 г. был выпущен 1 том сочинений К. Н. Леонтьева; всего вышло 9 томов (издание прервалось в годы Первой Мировой войны).

² К. Н. Леонтьев. Собрание сочинений, т. 6, стр. 356.

В 1918-22 г.г. в революционной Москве Н. Бердяев изучает биографию и творчество Леонтьева. Решающее влияние на всю концепцию Бердяева в **Философии неравенства** оказали идеи Леонтьева: равенство царит только на кладбище, среди скелетов, в жизни ему нет места. Позднее, уже в эмиграции, выходит книга Бердяева **Константин Леонтьев** (1926 г.). Очерк о Леонтьеве находим и в труде В. В. Зеньковского **История русской философии**. Писал о нем и о. Георгий Флоровский в книге **Пути русского богословия**.

Теперь друзья Леонтьева получили новый большой подарок: в Швейцарии вышла в свет книга поэта и критика Ю. П. Иваска **Константин Леонтьев** (1974 г.) — фолиант в 430 стр. с приложениями и подробной библиографией.

Леонтьев — давнишняя любовь Иваска. Он увлекался Леонтьевым в 30-х г.г. и в журнале **Новый Град** (14, 1939 г.) поместил статью «Апология пессимизма. К. Леонтьев и Ницше». В послевоенные годы Ю. Иваск возобновляет работу над книгой о Леонтьеве, посещает леонтьевские места на Балканах, работает в библиотеке Св. Пантелеймоновского монастыря на Афоне. Отдельные главы книги о Леонтьеве печатались в парижском журнале **Возрождение** в начале 60-х г.г.

Книга Иваска — настоящая энциклопедия по Леонтьеву, в ней сведены и систематизированы биографические сведения, разбросанные в сочинениях, записках, письмах разных лиц о К. Н. Книга разбита (чрезвычайно удачно) на маленькие главки, посвященные родным и друзьям Леонтьева, а также героям его романов. В предисловии Иваск говорит, что «всю жизнь Леонтьев говорил преимущественно о себе, он супер-герой собственных писаний, всей своей поэмы жизни». И, подобно умелому реставратору, Иваск восполняет недостающие места мозаичной биографии Леонтьева, выводя на авансцену своего повествования героев леонтьевского эпоса: они живут, движутся, фантазируют, произносят страстные монологи о красоте, борьбе добра и зла, и сквозь их черты проступает облик живого Леонтьева... Именно личность Леонтьева, его всепожирающее чувство красоты, которую он видел в разных аспектах: в затерянных селениях Македонии, на шумных базарах в Салониках, в пестроте московских церквей, в Оптиной пустыни, среди монахов в черных клобуках, — занимает воображение Иваска. И этот образ Леонтьева, испуленного жреца красоты, которая, по существу, была для него синонимом живой жизни, автор и стремится передать читателю.

Личность Леонтьева везде искусно выдвигается автором, а его идеи дополняют этот неповторимый портрет. И здесь Иваск следует по пути Розанова, отметившего, что «личность Леонтьева замечательнее и любопытнее, чем «Сочинения Леонтьева», которые воистину есть лишь приложение к его портрету (...) Это бывает только тогда, когда под сочинениями лежит по-настоящему могущественная и прекрасная личность».³

Иваск истолковывает Леонтьева в мифах Алкивиада, Нарцисса, Андрогина, и для подобного толкования имеются достаточные основания. Алкивиад — любимый герой Леонтьева. Он не переставал им восхищаться и в монастырской келье. («Византийско-церковное христианство так никогда и не затмило в его душе языческих богов и героев древней Эллады».⁴

По языческой своей природе Леонтьев — Нарцисс и Алкивиад — нежный цветок и хищный зверь.

Правда, «сам Леонтьев и те главные герои, которые его личность отражают, в этот миф полностью не вмещаются; все они чем-то напоминают Нарцисса (...) и все же «идеальный Нарцисс» в леонтьевском мире не воплотился.»⁵ Была в образе Леонтьева-Нарцисса трещина, был надлом. Леонтьев мечтал о славе, любви, поклонении, но на всех путях встречал глухое отчуждение, недоброжелательство, непонимание, вражду. К тому же Леонтьев, в противоположность классическому Нарциссу, никогда не был собой удовлетворен. Замечания Иваска о Леонтьеве — разочарованном Нарциссе подтверждаются житейским наблюдением В. В. Розанова: «К несчастью, — писал он — в личной жизни он (К.Н.Л.), кажется, **сам** больше любил людей, нежели **ими** был любим».⁶

В природе Леонтьева, в его двойственном духовно-душевно облике заметны черты андрогинизма. Иваск ссылается на Бердяева, который находил в Леонтьеве нечто женственное наряду с резко мужским. Строение его души было «муже-женственное», утверждал Бердяев. Но «андрогинные черты, — продолжает Иваск — были не только в душе, но, по-видимому, и в облике молодого Леонтьева, (...) и о женоподобии своем он знал».⁷ О двойствен-

³ В. Розанов. Закржевский о К. Леонтьеве. **Новое Время**. П, 24 авг. 1912.

⁴ Ю. Иваск. К. Леонтьев, стр. 33.

⁵ Там же, стр. 48-51.

⁶ В. Розанов. **Неузнанный феномен**. Сборник Памяти Леонтьева. 1911, стр. 172.

⁷ Ю. Иваск. К. Леонтьев, стр. 28.

ности Леонтьева говорит и В. В. Розанов. Мужскую сторону души Леонтьева Розанов определял так: «В нем было много Гераклита Темного, с его принципами вражды, с его требованиями борьбы повсюду в мире... Но было и нечто женское в мире его идей и образов. По Розанову «Леонтьев слишком «как женщина» смотрел на историю и культуру; у него был «женский глазок» на нее, с его безумными привязанностями, с его безумным фанатизмом. Отсюда страшное очарование, которое, на нас льется из его неудержимых речей, как будто нас «заговаривает» женщина, чего-то у нас просящая, чего-то безумно требующая, и которой мы не в силах противостоять».⁸

В первую половину жизни К. Н. влияние женственной стороны души было сильнее; сказывается и матриархальный быт кудиновской жизни. Матриархат изображается в двух романах Леонтьева — **Подлипки** и **В своем краю**. Почему это так? По мнению Иваска, его андрогинная натура искала точку опоры в семьях, женщинами управляемых. Леонтьев, как и многие его герои, живет, движется в орбите солярно-матриархальной системы, которая позднее нарушается. Иваск справедливо замечает, что матриархат в русской литературе тема новая; и если можно говорить о влиянии, точнее о духовном созвучии, то следует иметь в виду Жорж Занд — ее роман **Лукреция Флориани**, которым Леонтьев увлекался в юности.

Во вторую половину жизни К. Н., отразившейся отчасти в его балканских повестях, — резко мужские черты в характере Леонтьева начинают развиваться за счет юношеской женственности. Именно на Балканах он начал «жить сам по себе» и возмужал. А в вечер жизни мужественное начало слабеет и Леонтьев испытывает притяжение патриархата афонских старцев и Амвросия Оптинского. Из этого следует, что Леонтьев не вмещается целиком в мифах Алкивиада, Нарцисса, Андрогина.

После религиозного переворота в 1871 г. Леонтьев стремится к воцерковлению, ищет спасения души и в своем христианстве представляется Иваску Богатым Юношей, «который с тоской в сердце отошел от Христа». Леонтьев был богат не «капиталом», а «культурой», — мыслями, его воззрения, вкусы христианскими не были.⁹ Может быть, Леонтьев-юноша был ближе ко Христу, чем Леонтьев-церковник. По крайней мере, для alter ego Леонтьева — Володи Ладнева в романе **Подлипки** — «Христос самый

⁸ В. Розанов. К. Леонтьев и Аполлон Григорьев. **Новое Время**. 9/22 декабря 1915 г.

⁹ Ю. Иваск. К. Леонтьев, стр. 30.

близкий человек». Столь зыбкие и смутные ощущения Леонтьев строго осуждал в последние годы жизни как не православные. Но все же, — заключает Иваск — в романтических **Подлипках** «Христос присутствует, а в леонтьевской келье Он отсутствует».¹⁰

О трагическом безблагодатном религиозном пути Леонтьева в разное время писали В. В. Розанов, о. С. Булгаков, Н. А. Бердяев, о. Г. Флоровский. И все же, в разговорах и письмах Леонтьев **любил** поучать молодых людей, хотя толком не знал Св. Отцов и основывался на случайно услышанных высказываниях старцев.

Именно религиозная безблагодатность Леонтьева обусловила его предельно-детерминистическую историософию, которую Иваск подробно разбирает в последних главах. К всемирной истории Леонтьев прилагал открытый им «закон» о триедином процессе, включающий периоды первоначальной простоты, цветущей сложности и вторичного упростительного смешения. Период цветущей сложности для Европы заканчивается в начале XIX века. После эпохи Наполеона наступает период вторичного упростительного смешения, характеризуемый общей слабостью государства и церкви, падением религиозности, господством рационализма и материализма в философии, либерализма и социализма в политике. Россия моложе Запада — короткий период цветения она пережила в XVIII веке — от Петра Великого до Екатерины II. Усвоение западных идей, плодотворное в XVIII веке, после 1830 г., в период духовного упадка в Западной Европе, становится опасным и вредным. Сперва Леонтьев утверждал, что Россия может явиться некоторым исключением в открытом им «законе» и позднее вступит в период вторичного упростительного смешения. Тогда будет выиграно время для развития самобытной культуры в России. Обновленная Россия еще может спасти на Западе — Церковь, государство, остатки поэзии. Позднее Леонтьев разуверился в «хваленой» молодости России, и будущее Запада представлялось ему в мрачных эсхатологических очертаниях.

Разбирая леонтьевский проект «подмораживания» России реакцией, Иваск упоминает и о другом его, менее известном, проекте «разогревания» в социалистической монархии. По мнению Иваска, Леонтьев гораздо трезвее, реальнее оценивал угрозу революции, нежели его современники И. С. Аксаков, М. Н. Катков, К. П. Победоносцев, и даже Достоевский не верил в победу «Бесов». Страшно и то, что главная вина за всю русскую ката-

¹⁰ Там же, стр. 36.

строфу лежит на Церкви. Не было в ней огня, зажигающего сердца. Оптинские старцы молились, о. Иоанн Кронштадтский исцелял — но они «проспали» революцию. Это Леонтьев знал, но его проект социалистической монархии — и здесь Иваск безусловно прав — мог бы быть осуществлен только «императором-преобразователем **ростом** с Петра Великого! Новые великие реформы могли бы предотвратить революцию; и для этого не нужно было созывать Думы; такая контрреволюция сверху вырвала бы инициативу у интеллигенции».¹¹

Леонтьев постоянно ощущал свою несовременность, одиночество, однако, и в России и на Западе многие его современники могут быть названы контрреволюционерами XIX века: Токвиль, Гобино, Доносо Кортес, Д. С. Милль, Карлейль, Ницше, Достоевский, подобно Леонтьеву, но в разной степени защищали даровитое меньшинство от бездарного большинства, творческую свободу от плутократии и бюрократии, качество от количества».¹²

Выделим проведенную Иваском аналогию между Леонтьевым и Гобино. Этот французский философ, романист, дипломат развивал теорию о неравенстве человеческих рас, об их извечной борьбе. С Леонтьевым Гобино роднило восхищение перед средневековой аристократической Европой и свободной властной личностью, одинаково враждебной буржуазии и интеллигенции, но были и различия. В противоположность Гобино Леонтьев отрицал расизм вообще и существование чистых рас. В **Византинизме и славянстве** Леонтьев писал: «Что такое племя без системы религиозных и государственных идей? За что его любить? За кровь? Но кровь ведь с одной стороны ни у кого не чиста, и Бог знает, какую кровь любишь, полагая свою, близкую. И что такое чистая кровь? Бесплодие духовное! Все великие нации очень смешанной крови.»¹³

Отвержение расизма по существу предопределяло отрицательное отношение Леонтьева к современному национализму, который, не ведая того, расчищает пути всемирной революции и «космополитическому всепретворению». Вот почему так называемые нео-националисты обращались и обращаются к Леонтьеву не по адресу: Леонтьев не только «разочарованный славянофил» (кн. С. Н. Трубецкой), но и западник, влюбленный в феодальную и романтическую Европу.

¹¹ Там же, стр. 277.

¹² Там же, стр. 346.

¹³ Леонтьев. Сочинения, т. 5, стр. 146.

Разве не любовь, боль и великая грусть подсказала Леонтьеву слова, обращенные к стране, которую он сильнее всего ненавидел в современной Европе: «Франция, бедная Франция! Где ты, **прежняя** дорогая нам Франция, столь изящная и великая, грозная и неустанно-творческая? Где ты?»¹⁴

В Леонтьеве характерно выразилось, говоря словами Розанова, «залетное» начало нашей истории... вещее, поэтическое и красивое начало».¹⁵ Вероятно, это «залетное» начало имел в виду Иваск, когда выводил приблизительную генеалогию Леонтьева. Если в начале этой генеалогии находятся удельные князья-авантюристы, воевавшие на Западе (Мстислав Великий — Гаральд), то в XIX веке к Леонтьеву больше всего приближаются по типу П. Чаадаев и В. Печерин. И не славянофилы Хомяков, Ив. Аксаков были особенно близки ему, а разочарованный в революции Герцен, предвидевший торжество мещанства в буржуазно-пролетарской Европе.

С захватывающим интересом читаются главы, насыщенные фактами, острыми аналогиями и размышлениями автора о взаимоотношениях Леонтьева со знаменитыми современниками: Толстым, Достоевским, Вл. Соловьевым, старцем Амвросием Оптинским. Леонтьев высоко ценил художественное творчество Толстого и одновременно критиковал натуралистические детали в **Войне и мире** и **Анне Карениной**, и к религиозным исканиям великого писателя Леонтьев относился критически. Иваск подробно излагает историю дружбы-вражды Леонтьева и Вл. Соловьева. Сперва Леонтьев восхищался Соловьевым и, несмотря на разницу взглядов, Соловьев импонировал ему умственно и эстетически. Преклонение перед Соловьевым однако сменилось вспышкой ненависти. В сентябре 1891 г. Соловьев читает в Москве доклад **О причинах упадка средневекового мирозерцания**, в котором сближает христианство с гуманитарным прогрессом. Леонтьев потрясен «изменной» Соловьева и собирается ему отвечать, но неожиданно заболевает и 12 ноября 1891 г. умирает в Троице-Сергиевой Лавре. Если можно говорить о посмертном примирении Леонтьева с Соловьевым, то оно совершилось в последние годы жизни В.С. В **Трех разговорах** Соловьев развивает идеи, ранее высказанные Леонтьевым. Это — критика учения Толстого, разочарование в гуманитарном прогрессе, внутренняя законченность мировой исто-

¹⁴ Леонтьев. *Сочинения*, т. 7, стр. 476.

¹⁵ Розанов. Среди художников, 1914, стр. 101.

рии, возможное завоевание России и затем Европы китайцами.

В письме В. В. Розанову 13 июня 1891 г. Леонтьев писал: «Вообще же полагаю, что китайцы назначены завоевать Россию, когда **смещение** наше (с европейцами и т. п.) дойдет до высшей своей точки. И туда и дорога — **такой России**».¹⁶ И еще одно совпадение: вслед за Леонтьевым Соловьев в **Трех разговорах** предвидит возникновение в Европе европейских соединенных штатов, обреченных на гибель. И, наконец, последнее отступление от Христа, явление Антихриста — по Соловьеву произойдет в Европе. Леонтьев предрекает появление Антихриста в России: и **он**, как Христос, будет евреем.

Хочется отметить, что любовь Иваска к своему герою — побудившая его к столь тщательному изучению Леонтьева, нигде не переходит в пристрастие, необъективность, желание Леонтьева оправдать. Иваск видит все взлеты и падения Леонтьева. Так, разбирая содержание полемики против «розового христианства» Достоевского и указывая на правоту Леонтьева в критике вселенского примирения и братства, утопии, сильно потускневшей в XX веке, — Иваск подчеркивает, что присущее Достоевскому живое чувство Христа-Богочеловека было Леонтьеву недоступно. Ни Толстой, ни Леонтьев этого не понимали, не было у них огненной веры творца **Бесов и Братьев Карамазовых**.

В Леонтьеве Иваск видит прорицателя, не пророка. «Пророк — прежде всего — **совестный судья** своего народа: угрожая, пугая, он надеется на исправление и всегда готов просить Бога о помиловании.., а в прорицаниях Леонтьева слышится злорадство».¹⁷ Одни прорицания сбылись, и Иваск их перечисляет (войны России в союзе с Францией против Германии, пробуждение Индии и Китая). В других — самых зловещих — угроза близкого конца мира, и они еще не могут сбыться. Логически опровергнуть Леонтьева невозможно, но христианский ответ на прорицания Леонтьева заключен в следующих словах Иваска: «Если вера в Бога на самом деле выше, сильнее всех законов, как натуральных, так и юридических, то **новый расцвет** также возможен, как и **конец мира**».¹⁸ И если учиться у Леонтьева нечему, хотя мысль его по словам Бердяева дает «духовные импульсы, то (пишет Иваск) «леонтьевскими глазами можно видеть мир —

¹⁶ Розанов. Из переписки с К. Н. Леонтьевым. *Русский Вестник*, май 1903 г., стр. 181.

¹⁷ Иваск, стр. 276.

¹⁸ Там же, стр. 226.

живописно-яркий, линейно-извилистый, всегда обреченный на увядание, но сейчас все еще прекрасный».¹⁹

В конце книги помещены 4 приложения (наиболее интересное 4-ое — здесь собраны наблюдения Иваска над стилистикой Леонтьева) и Материалы для библиографии К. Леонтьева. Почти все книги и статьи о К. Л., как русские, так и иностранные, Иваск сопровождает краткими, но чрезвычайно ценными аннотациями.

В заключение сообщая неизвестную Иваску дату смерти друга Леонтьева о. Иосифа Фуделя: он скончался в Москве 2/15 окт. 1918 г. (к стр. 258). Приведем также дополнительные сведения, не включенные Иваском в его Материалы по библиографии К. Леонтьева.

Отец Климент Зедеггольм, иеромонах Оптиной пустыни. Изд. 4-ое. Собств. типография. Шамардино, Калужск. губ., 1915, 128 стр.

Отзывы о Леонтьеве:

Розанов, В. В. Памяти дорогого друга. **Русское Слово**, 1896 год, 43, 14 февраля.

Тихомиров, Л. А. **Монархическая государственность**. М, 1905. Ч. III, отд. 4, гл. XXXI. К. Н. Леонтьев, стр. 143-147.

Суворин, А. С. Письмо к В. В. Розанову от 18 марта 1905 г. по поводу статьи Розанова о Леонтьеве. **Письма А. С. Суворина к В. В. Розанову**. СПб, 1913, стр. 148-149. Ответное письмо Розанова к Суворину. **Письма русских писателей к А. С. Суворину**. Л, 1927, стр. 163-164.

Розанов, В. В. Из литературных впечатлений... 11. К. Леонтьев и его «почитатели». **Новое Слово**, 1910, номер 7.

Бородаевский, В. В. К. Н. Леонтьев (готовилось к печати в изд-ве **Путь**. Книга не вышла из печати).

Розанов, В. В. К. Леонтьев об Аполлоне Григорьеве. **Новое время**, 1915 г., 14279, 9 декабря.

Розанов, В. В. О К. Леонтьеве. **Новое время**, 1917 г., 14615, 22 февраля.

Алданов, М. А. **Ульмская ночь** (Философия случая). Н.Й., 1953, стр. 275-284.

И еще одно пожелание. Хорошо бы осуществить мысль, высказанную Иваском об изданиях **Избранного** К. Н. Леонтьева. Лучший знаток творчества Леонтьева — Ю. П. Иваск мог бы подготовить и этот том для издательства Умса-Press. Такая книга очень нужна России.

Москвитянин.

¹⁹ Там же, стр. 297.

О КНИГЕ И. ШАФАРЕВИЧА «СОЦИАЛИЗМ КАК ЯВЛЕНИЕ МИРОВОЙ ИСТОРИИ»*

Есть в мире вещи, которых, очевидно, никак нельзя открыть без обширного опыта — личного или своего окружения. Так и эта книга с ее свежим и острым взглядом на тысячелетние течения мирового социализма, хотя использует также обильную литературу, известную в научном мире, — закономерно появляется в стране, пережившей (и переживающей...) самый жестокий и длительный социалистический опыт Нового Времени. А внутри этой страны, так же закономерно: книга появляется не под пером гуманитария — вся прослойка учёных-гуманитариев наиболее основательно задушена у нас от Октябрьской революции и по сегодня, — но под пером математика с мировой известностью: представители точных наук в коммунистическом мире вынуждены заменять своих уничтоженных братьев.

Зато эта ситуация предоставляет нам редкую возможность получить последовательный анализ теории и практики мирового социализма — от крупного математического ума с долголетней привычкой к беспощадной методике своей науки. (Из чьих уст и наиболее весомо суждение, что, например, «в марксизме нет даже а т м о с ф е р ы научных исследований.»)

Весь мировой социализм и все его деятели окутаны легендами, противоречия его забыты и скрыты, он не отвечает на аргументы, но постоянно игнорирует их — по тому и н с т и н к т и в н о м у отвращению от научного анализа, тому облаку иррациональности вокруг социализма, какое много раз и по многим поводам выявляет в своей книге академик Шафаревич. Социалистические учения кишат противоречиями, теории непрестанно расходятся со своим практическим осуществлением, но по могучему и н с т и н к т у — его тоже вскрывает автор — эти противоречия никак не мешают всё новой пропаганде социализма. И не существует чёткого социализма, а лишь расплывчатое радужное представление о чём-то хорошем, благородном, о равенстве, всеобщности, справедливости: вот, наступят они — и всем сразу станет хорошо, и в обществе не будет недостатков.

* Ymca-Press, 1977, 390 стр.

XX век — из наибольших взлётов успеха социализма, и тут же возникли отвратительные практические осуществления его. Но по той же страстной иррациональности они отталкиваются от рассмотрения, либо совсем не принимаются во внимание, либо отводятся искусственными оговорками: то — об «азиатском» или «русском» искажении, то — о личности диктатора, либо переписываются на счёт «государственного капитализма». В предлагаемой читателю книге при огромном охвате во времени и в пространстве, неутомимо развёртывая перед нами и анализируя десятки социалистических учений и десятки государств, построенных по принципам социализма, Шафаревич не оставляет места для увёрток о «непоказательных исключениях», на которые, конечно, не будет похоже сияющее будущее. Историей ли централизации Китая в I тысячелетии до Р.Х., европейскими ли кровавыми опытами времён Реформации, утопиями европейских мыслителей, вызывающими дрожь (однако, повсюду благоприлично почтёнными), деловой кухней Маркса-Энгельса или радикальными коммунистическими мероприятиями ленинских лет, никак не мягче к человеку, чем тяжеловесная сталинская поступь, — автор во всех десятках примеров доказывает нам неуклонную последовательность изучаемого мирового явления.

Автор выделяет инварианты социализма — основные неизменяемые элементы его, не зависящие ни от века, ни от страны возникновения — и, увы, неотклонимо нависшие над сегодняшним шатким миром. Во всей истории человечества социализм уже имеет за собой и большую длительность и крепость во времени, и большую массовость и больший охват пространства, чем нынешняя западная цивилизация, — так что трудно отделаться от мрачного предчувствия — в о ч т о мы можем поглотиться даже к концу XX века: в ту «азиатскую формацию», от которой поспешил увильнуть в своей классификации Маркс и перед которой растерялась современная марксистская мысль, ибо увидела в тысячелетнем зеркале свою собственную безобразную физиономию. «Социалистическими» уже были, пожалуй, большинство государств протяжённой истории человечества — и это никак не были места и периоды счастья и расцвета человека.

Шафаревич с большой точностью указывает нам и причину и время появления первых социалистических учений — как р е а к ц и и: Платона — на греческую культуру, гностиков — на христианство, реакции — одолеть распрямление человеческого духа и вернуться к приземлённому бытию самых прими-

тивных государств древности. Автор этой книги убедительно показывает нам и диаметрально противоположность концепции человека во всякой религии и во всяком социализме. Социализм стремится редуцировать личность к ее самым примитивным слоям, уничтожить всю высшую, сложную, «богоподобную» часть человеческой индивидуальности. И само равенство, так зажигательное обещаемое социалистами всех времён, не есть равенство прав, возможностей или внешних условий для человека, но равенство-тождество, равенство как внутренняя идентификация разнообразного — к однообразному.

И хотя, как показано именно в этой книге, социализм неизменно и с успехом уклонялся от всякого истинно-научного обсуждения своей сути, — книга Шафаревича бросает вызов нынешним теоретикам социализма: показать в деловой публичной дискуссии арсенал своих аргументов.

А. Солженицын

Литература и жизнь

Ф. СВЕТОВ

РАЗДЕЛЕНИЕ...

(После «Очерков литературной жизни» А. Солженицына
«Бодался теленок с дубом»)

«У всякого народа есть родина, — написал более полувека назад Г. Федотов, — но только у нас — Россия». Красиво, — скажут нам. Слишком красиво. Сентиментально. Напыщенно. Традиционно... А кроме того, бессмысленно, ибо не поддается анализу, а ведет всего лишь к риторике, столь же пустой и хвастливой... И тем не менее, в этих словах правда, только в них истина об отношениях человека, родившегося здесь, в этой стране, которую и не понять анализом — самым современным, любыми его самоновейшими методами, а лишь сердцем, его болью и его любовью.

А потому нет смысла в полемике с теми, кому это не внятно, ибо что стоит сердечная боль и любовь рядом с гневом, ненавистью, воплем желудка, тем более, что гнев праведен, ненависть объяснима, а желудок напоминает о себе. Что ж, мы будем тратить себя, доказывая то, что принципиально недоказуемо, убеждать тех, кто не хочет убедиться, кто боится боли и страшится любви. Мы должны их только пожалеть, потому что кто ж не боится боли, а у кого можно требовать сил на любовь. Она или есть, или ее нет. А насильно мил не будешь. И вина наша в том, что у нас чаще всего недостает сил на жалость. «На погосте живучи, всех не оплачешь», — сказал Солженицын, и эту нашу печаль взвалил на свои плечи.

У всякого народа есть родина, но только у нас — Россия. И у всякого народа есть литература, но только у нас — русская литература. Это чудо. И оно необъяснимо. И, в то же время, это реальность, столь же явная каждому, даже тому, кто прежде, чем поверить, захочет вложить персты в ее кровоточащие раны. Она в невероятности судьбы каждого, кто строил ее здание, в такой

значимости этих судеб для нас, что они с детства, с первоосмысленного взгляда становятся нашей судьбой, определяют нашу жизнь, в нее входят прежде чем занять свое место на книжной полке. В осязаемости ее могил: и тех, на которых стоят кресты, и тех безвестных, в которых прах русских гениев перемешан с прахом тысяч и тысяч их единоплеменников. Она реальна, как камень соборов и бесчисленных церквей, в которых материализовалась душа народа, живых и в своих руинах — обезглавленных и взорванных. И поскольку она реальность, может быть осязаема, то ее дано понять и измерить. Не тем умом, которым не понять вырвавшуюся к Свету судьбу Гоголя, и не тем аршином, которым не измерить бездну, в которую глянул Блок. Но это тот путь, который приведет нас вплотную к Тайне, даст возможность прикоснуться к Чуду. Русская литература — это реальность русской жизни, а в иные поры она оставалась единственной ее реальностью.

Но есть еще одна ее реальность — сегодняшняя, в которую уж как поверить, коль она здесь, рядом с тобой, дышит тем же воздухом, а потому ты полагаешь, что знаешь ее. Как в нее поверить, когда она кажется такой неловкой, жалкой и беспомощной рядом с миллионными тиражами, радио и телевидением, театром и кинематографом, фейерверком дарований, оплачиваемых звонкой монетой, громом оваций и видимостью международного признания. Как в нее поверить, когда она только и тщится напомнить о том, о чем так сладко забыть, а уж заглушить тот голос в себе, пройти мимо, не заметить — куда как просто! К твоим услугам здравый смысл, трезвость, ирония и — уже жизнь катится по рельсам, semaфoры зеленые — посторонитесь, дилетанты, неудачники! Кто их там знает, читает, сколько их — сотни, таких же озлобленных, с неудавшейся жизнью, ничего не умеющих...

А ведь и верно, не учесть потаенной литературы: каков тираж вышедшей в Самиздате продукции, сколько у него читателей, кто они? Нет и быть не может статистики, даже начало ее — прямой донос (или возможность его), нет критики (только дилетантские ее попытки); правда, само издание (перепечатка) некое свидетельство и показатель успеха (да еще какое!), но вот, уже сегодня, Самиздат не выдерживает конкуренции с Тамиздатом, растворяется, становится легендой...

Очень уж бегл такой разговор для понимания того, что произошло, мы проскакиваем пласты, периоды нашей литературной жизни, а и на нашей памяти иные десятилетия стоят целой жизни

предыдущих поколений, и чтоб понять то, чем стала для нас, тем не менее, э т а л и т е р а т у р а , как э т о произошло, важно бы упомянуть и о том — первом «Новом мире», кончившемся 56-м годом, о т к р ы в ш е м в статьях Померанцева и Щеглова, в заурядной прозе Овечкина и Тендрякова и с к р е н - н о с т ь в литературе как неперенное свидетельство ее подлинности; и кипение либеральных страстей и иллюзий в поэтической трескотне и гитарных переборах, и оголтело-обличительный пафос во имя залатывания прорех и устранения недочетов, от которого так сладко кружилась голова, уже в пору следующего — Большого «Нового мира», с его чуть ли не подвижничеством, стоянием насмерть за каждую журнальную книжку и за каждую страницу в той голубенькой книжке... А ведь еще как-то существовала в то время только-только начавшая р а з м о р а ж и - в а т ь с я литература предыдущая — гордость наша, букет дарований, лукавившая с самой собой, имитируя искренность, хотя чистенькая приспособляемость мстила творческим бессилием, свидетельствуя в лучшем случае о подлинности растрченного таланта. Но стояла ли чего-то та подлинность, коль книги, съеденные ложью уже в замысле, так и рождались мертвыми, каменея в прославляемом жалком паноптикуме?.. И уже подвиг «Нового мира» в ы р а с т а л , история делалась на наших глазах, нашими же руками... Во взбаламученном море мелких житейских дрызг, мутно-художественных и явно политических страстей, посреди корыстолюбия, примелькавшейся безвкусицы и жалкой либеральной болтовни, на всех парусах шел такой величавый корабль, палубная команда на нем подобралась отважная — один к одному, и капитан так прочно стоял на скрипучем, шатком мостике. Где уж в том визге откровенно-завистливой злобы и улюлюкания, только надувавшем паруса, в клочья рвущем флаг, разобрать было его цвета да и понять всю неосновательность оснастки...

Они проглядывали вдруг в программных статьях журнала, они били в нос тем, кто оказывался вхож в редакционные кабинеты, но была ж и реальность, и стояние насмерть — да и было ли что-то еще, другое — стоящее, настоящее (проза ли, стихи), появилось ли оно где-то, разве хоть что-то прошло мимо, не спасшись на том корабле, под тем флагом, не проглоченное взбаламученным, злобным, визгливо обнажавшим свое желтенькое дно морем? Ничего не прошло мимо, ничего д р у г о г о не спаслось. Да и не было больше ничего.

А потому появление «Ивана Денисовича» на том к о р а б л е было воспринято только высшим достижением «Нового мира» — естественным, логичным завершением всего предшествующего пути: сложного, многослойного, но так счастливо материализовавшегося в этой гениальной балладе. Тогда, в пору удивительного взлета журнала, где было понять, что высшее достижение, завершавшее целый период нашей литературной жизни, открывшее новый, было одновременно и концом журнала, что уровень правды (по словам Твардовского), заданный повестью об одном дне крестьянина и солдата — ээка Ш-854, и был обретенным вновь у р о в н е м русской литературы, вышедшей впервые за многие годы из-под льда, где она существовала, жила, развивалась, казалось бы, вопреки всякой очевидности — никогда не прерываясь и не переставая. Выплеснулась на поверхность... Но были ль силы удержать тот уровень? Много проще, погуляв на том фестивале, сделать вид, что никакого нового уровня, вроде, и нет.

Путь был только один: укрепившись на уже достигнутом (а Солженицын тут же предложил романы, делавшие тот уровень несомненным), двинуться дальше — а кремнистая дорога сразу же стала так ясна под звездами — не ошибешься!

Да, этот взлет, открывший дорогу русской литературе, был одновременно концом журнала — за д е с я т ь лет до официального его закрытия, потому что рядом со сказанной уже правдой много ли значило ежедневное п р о т и в о с т о я н и е «Октябрю», главлиту или чиновникам из СП или ЦК.

Но мог ли «Новый мир» двигаться дальше или хотя бы остаться на уже достигнутом уровне (а это значило укреплять и р а с к р ы в а т ь сказанное, пытаться восстановить утерянную связь с русской культурой), не зачеркивая тем самым своего существования, лишая себя возможности в перспективе получить уж наверно грезившуюся возможность о ф и ц и а л ь н о г о признания?..

Я пишу здесь и о себе, и о своем пути, а потому, думаю, есть у меня право про это говорить.

Речь о совсем другом в ы б о р е, стоящем всегда перед литературой, обнажившемся в те годы, отнюдь не о смелости обличения и залатывании прорех и недочетов — о приобщении к истинной высоте духовного подвига русской литературы, о причащении трагедией, открывающейся нам сегодня в творениях Пушкина, в разрывающей душу духовной драме Лермонтова, в звенящей высоте подвига Гоголя, в борении духа Достоевского и катастрофе Толсто-

го — об отношении человека с Богом, о стремлении художника — вечного ученика — постичь жизнь души в ее истинном страдании («Я не знаю выше подвига, как подать руку изнемогшему духом», — сказал Гоголь в «Авторской исповеди»); речь о русской литературе, впитавшей в себя весь колоссальный опыт русской жизни, выплеснувшейся в начале века в пророческом отчаянии и апокалиптике Блока и Розанова...

Можно ли хоть что-то поставить рядом с такой высотой в мыслиной возне нашей искалеченной литературы последних десятилетий с ее жалким крикливым пафосом и лакейской драмой самоутверждения, с ее ничтожной системой иллюзий, намеков и компромиссов? Странные диалектические качели раскачивали наш самый смелый и прогрессивный журнал, то осуждавший в своих программных статьях «абстрактный морализм», «правственный максимализм», усмехающийся над «благородным мыслителем», отсиживающимся в «чистой обители», то гордящийся своим участием в «грязной действительности», оправдываясь всякий раз «тактическими соображениями» и «крайними обстоятельствами», примеряющий мундиры «Отечественных записок» и «Современника», для того, чтобы укрепить высокой «традицией» собственную тактику принципиального компромисса*. Несомненно, трудно приходилось «НМ», но су-

* В. Лакшин писал в одной из своих, достаточно программных для «НМ», статей: «Некрасов кормит цензоров роскошными обедами у Дюссо, с одним из них охотится, играет в карты с другим. Щедрин удерживает своих сотрудников от неосторожных выходов и даже сам берет на себя отчасти обязанности цензора — редактирует журнал “не только с точки зрения идейно-художественной, но и цензурной”. Случается, издатели “Отечественных записок” идут и на более прискорбные компромиссы. “Наблюдающий” за журналом Ф. Толстой регулярно рекомендует Некрасову романы и повести своих светских знакомых, и они — увы! — находят себе иной раз место на страницах лучшего русского журнала. Нельзя не пожалеть обо всем этом. Странно было бы хвалить за это Салтыкова и Некрасова, — такие поступки не вызывают сочувствия потомства, даже если они оправданы тактическими соображениями и совершаются в крайних обстоятельствах. Но брезгливо осудить их можно, лишь если взглянуть на них отчужденно, со стороны, вставши на точку зрения абстрактного морализма, гордого своим неучастием в “грязной” действительности. Быть может, им надо было быть все же чуть менее “гибкими”, чуть более непреклонными? Но кто посмеет сейчас решить это за них? Для этого надо было по меньшей мере жить в одно время с ними. Главное, что они трезво и сурово смотрели на себя, без самообольщения оценивали свою деятельность, но знали, чего они хотят, на что надеются, и верили в будущее. Оттого за бегом времени,

существует предел, за которым «тактика» становится уже другой позицией. К тому же, одно дело, когда речь идет действительно о литературной **борьбе**, о х о д е, выбираемом в ее пылу и азарте, о том, что потом будет мучить и ощущаться как постыдная слабость, отступничество и причина конечного поражения. Но так академически бесстрастно п л а н и р о в а т ь право на компромисс, но вертеться перед зеркалом в чужом мундире, не задавшись вопросом — уж коль ты так трезв и живешь в «грязной действительности» — к чему приводят эти компромиссы? Стоят ли хоть что-то журнальные номера, если страницы их захватаны жирными пятнами соусов от Дюссо?

Да, всякое чисто нравственное требование предполагает нравственное совершенство или, по крайней мере, к нему стремление. Всякое в этом ограничение, п р и н ц и п и а л ь н о е допущение противоречит природе нравственной заповеди, подрывает ее достоинство и значение: «кто отказывается в принципе от безусловного идеала, тот отказывается от самой нравственности, покидает нравственную почву», — писал Вл. Соловьев. Надо было быть нравственно глухим или не хотеть слышать, чтоб не знать этой элементарной нравственной азбуки. Или голова кружилась перед зеркалом в чужом мундире, и все, что писалось, на самом деле было лишь холодной игрой ума, к обстоятельствам жизни — внешними ли, внутренним — отношения не имевшей?*

уже из следующего столетия, все растут и очищаются в своем значении яркие и сильные, лишенные всякой двусмысленности фигуры этих людей, хлопотавших не о своем успехе, рыцарски любивших литературу, отдавших себя служению родному народу. Их не надо извинять условиями, говорить об «эпохе», искажившей характер их деятельности. Если такие оправдания не годятся для Сенковского, то для Некрасова и Щедрина они просто унизительны («НМ», 1967, № 8, стр. 238).

* «Да, революция — жестокая вещь и революционеру приходится идти через кровь. Но где та черта, через которую нельзя переступить, не замарав саму идею высокого дела?» — риторически спрашивал В. Лакшин в статье, опубликованной «НМ» через месяц после вступления танков в Прагу (1968, № 9), рассуждая о декабристах («Исторические заслуги» и «объективные слабости» Пестеля), народовольцах («Чистая совесть» и индивидуальный террор), комиссарах-большевиках («тесная группа, живописная как на старых дагерротипах», единогласно голосующая за **красный террор** — «удивительные люди», «ничто человеческое им не чуждо», «личная нравственность была слита для них с революционным долгом» и т. п.). «Где та черта?» — все еще спрашивал в 1968 году ведущий критик самого прогрессивного журнала, за шесть лет до того напечатавшего «Один день Ивана Денисовича»?!

Опыт создания безбожной литературы на русской почве, обреченный неудаче уже в замысле, проявился особенно жалко в наше время, в годы, быть может, и искренней попытки вырваться из этого замкнутого круга: в пустом, не согретом ни единым подлинным чувством пространстве, истощали себя даже незаурядные дарования; выдуманная литература, по-прежнему, не желала знать истинных целей, всегда стоящих перед культурой.

Но все это сформулировалось позже, а к моменту появления «Ивана Денисовича» едва брезжило, только смущая, чуть портило праздник, ощущение радости от несомненного взлета литературы. Да, «Иван Денисович» вывел нашу литературу на перекресток, на котором ей предстояло определиться теперь окончательно, поставил ее перед выбором.

Появившиеся в Париже и тут же оказавшиеся у нас «Очерки литературной жизни» — «Бодался теленок с дубом», словно бы посвященные всего лишь литературной судьбе автора, и осветили сегодня ярким светом тот перекресток, две дороги литературы, два ее пути, встретившиеся на нем. И как в свете прожекторов, бьющих наперекрест с дальних угловых вышек, когда под фонарями зоны и внутренними фонарями, засветлявшими звезды, мглистым морозным утром перед разводом потянули Шухова из надышанного барака, так и здесь, на этом перекрестке в белом слепящем свете, так ясно стали видны обе эти дороги, со всем, что есть, было и предстоит тем, кто их изберет.

2

Что это — мемуары, записи в дневнике, публицистика, литературная биография?.. Конечно, этот ряд не исчерпывает приходящих в голову определений, можно подставить иные — и все будет справедливо, а в этом ли дело?

«Есть такая, немалая в т о р и ч н а я литература, — оговаривается Солженицын в авторском вступлении, — литература о литературе; литература вокруг литературы; литература, рожденная литературой (если б не было подобной перед тем, так и эта б не родилась). Сам я, по профессии, такую почитать люблю, но ставлю значительно ниже литературы первичной...» С а м написал — смело для авторского предисловия. А где-то в середине книги снова «проговаривается»: «Тем и странна эта вещь, что для всякой другой создаешь архитектурный план, и ненаписанную видишь уже в

целом и каждой частью стараешься служить целому. Э т а же вещь подобна нагромождению пристроек, ничего не известно о следующей — как велика будет и куда пойдет. Во всякую минуту книга столь же кончена, сколь и не кончена, можно кинуть ее, можно продолжать, пока жизнь идет, или пока теленок шею свернет о дуб, или пока дуб затрещит и свалится...»

Что тут гадать о жанре и зачем: перед нами дневниковые записи, автор, в выдавшуюся ему свободную минуту, для р а з в л е ч е н и я , чтоб не позабыть — авось пригодится, фиксирует прожитое, передуманное, случившееся. Ну, а коль живет он в литературе, человек он активный и жизнь литературы у нас, а стало быть, и существование литератора, куда как затейливое — вот и получилось интересно: «Очерки литературной жизни»!

Но это, ежели идти тут за автором, даже не поддавшись его лукавству (или скромности), просто за тем, как он свою работу понимает, да еще в процессе ее. Но книга вышла — зачем нам то, что про нее автор думает, она уже не его — наша, да и писано для нас.

И вот, если мы про то, о чем нас автор предупреждал, оговариваясь, позабудем, и прочтем книгу от корки до корки, от авторского вступления — «Оговорки» до последнего «приложения», а то что прочтем ее мы без отрыва, про все свои дела позабыв, и уж неважно, сочувствуем ли автору, радуемся ли вместе с ним, вместе с ним мгновенно впадаем в отчаяние, ощутим ли одновременно звенящую силу или тупое бессилие от невозможности пробить и доказать то, что не пробьешь и не докажешь; или же будем следить за этим полуторадесятилетием жизни с брезгливой злостью и раздражением, — но что прочтем взахлеб, да не как детектив, а как то, что нельзя оставить и что-то еще делать, не перевернув последнюю страницу (да ведь и кому ту книгу удастся подержать подольше — на ночь дают, хорошо, когда на две, а там — очередь, и у каждого право, каждому необходимо!) — это только такое тут ч т е н и е — сомнений нет; коль посчастливится эту книгу прочесть, мы и увидим, что «странный эта вещь», создаваемая, разумеется, «без архитектурного плана», с никак не предполагаемым финалом, с «нагромождением пристроек», о размерах которых где автору было догадаться, — что вещь эта, тем не менее, композиционно, сюжетно поразительно стройна, что все случайное здесь к делу, а без него не обойтись, написана на едином дыхании, будто спустя годы и годы, когда все переоценено и отложилось, где-то вдалеке

родился замысел, завязался сюжет, отсеялось действительно случайное, в угоду замыслу кое-что сдвинулось, иначе сгруппировалось, а то и придумалось... Чем не жанр т а к и е очерки литературной жизни, когда пришла пора подводить итоги, а автор, к тому же, что-то значит в литературе?

Да, перед нами опыт уникальный, единственный, судьба невероятная. Но эта книга не просто зафиксировала уникальность и единственность, в своем роде невероятность писательской судьбы, но благодаря о д н о в р е м е н н о с т и ее рождения и самой жизни, судьба автора и стала живой историей литературы, обретшей в этой книге плоть и кровь, напомнила читателю о том, что есть, существует, живет р у с с к а я л и т е р а т у р а , она не миф, не история, не нечто, что обнаружить можно только в музее — вот она! — и нам дано не только прикоснуться к ней, но, раньше всего, определиться в собственном выборе. И дороги, как в каждом истинном выборе, у нас две, и перекресток обозначен, и что нас ждет на той и на другой — несомненно. Чего делать вид, что мы обречены, что некуда деться: «зажимают», «не печатают», «губят дарования» — вот он путь, сверкает под звездами. И нет условий, обстоятельств и ситуаций, на которые так привычно-удобно сослаться: «Хорошо было Достоевскому — все напечатал» (куда легче — и про «Мертвый дом» позабыл!), легко т а м (делов-то, поезжай, коль сил нет да духу мало!). И т. д. и т. п. — чего перечислять все ходы отточенной в своей увертливости интеллигентской мысли.

Но, прожив вместе с автором за одну ночь полтора десятилетия его жизни (а мне она особенно близка: и я ходил теми же улицами, был вхож в те ж редакционные кабинеты и встречался с ним на страницах того журнала, да все топтался на перекрестке, когда он двинулся уже своей дорогой), закрыв книгу, я и понял: что б он там ни говорил, как бы ни «оговаривался» — это не литературные очерки, не дневник и не мемуары (хотя, разумеется, то, другое и третье). Для меня это — р о м а н со своей ясной художественной и философской концепцией во времени и истории, композиционно выстроенный и сюжетно завершенный, с напряженнейшим, не только внешним, но и внутренним сюжетом, противопоставлением двух характеров, выписанных поразительно крупно (хотя в совершенно разной стилистической манере), в конечном счете и определяющих р о м а н н у ю форму, ее сюжет и композицию — два столба, подпирающих все здание произведения, создающих

в своем противостоянии художественную гармонию, ибо их любовь, их тяготение друг к другу, их взаимное отталкивание и непонимание — и определяют ту напряженность, драматизм, трагичность никак не сочиненную, в ней нет и не может быть случайностей, которые могли бы быть предотвращены, а есть только с л у ч а й, который нужно суметь понять или оказаться на это неспособным. Есть «шифр», открыв который, человек постигает Замысел о себе. А потому в их судьбе все чуть ли не предопределено (при полноте даденной человеку свободы), и расшифровка ш и ф р а одним, и неспособность постичь его другим открывают трагедию человека в шекспировском, пушкинском (никак не меньше!) ее понимании.

Сюжет романа и начинается в с т р е ч е й двух его героев...

Едва ли следует сразу же вползать в полемику с автором, хотя одну мысль надо бы уточнить. Он утверждает, что тогда, в 60-м году, не имел «отличительного суждения» о «Новом мире»: «потому, чем наполнены были его главные страницы, он для меня мало отличался от остальных журналов. Те контрасты, которые между собой усматривали журналы, были для меня ничтожны, а тем более для дальней исторической точки зрения — спереди ли, сзади. Все эти журналы пользовались одной и той же главной терминологией, одной и той же божбой, одними и теми же заклинаниями — и всего этого я даже ложкой чайной не мог принять». Как не понять тут автора «Ивана Денисовича»: было ли какое-то там отличие — и даже чайной ложкой! — для него — «дремучего зэка», шептавшего, заучивавшего тысячи строк своих стихов, а потом прозы, наизусть под фонарями зоны, в бушлате с собачьим номером, и потом годы в е ч н о й ссылки не доверявшего никому, прятавшего эти свои бумажонки и после реабилитации, — мог ли он отличать журналы и их авторов, п е ч а т а в ш и х с я и получавших за это гонорар, жуировавших тем временем жизнью?! Да «Иван Денисович» и оказался в «Новом мире» случайно — тюремный друг автора взялся передать рукопись, а он как-то приятельствовал с сотрудниками, редакторами журнала. Случайность?.. Но разве еще на фронте Солженицын не понял «Василия Теркина» «удивительной удачей», «вещью вневременной, мужественной и неогрязненной — по редкому личному чувству меры, а может быть и по более общей крестьянской деликатности», не увидел, что автор этой поэмы, не имея, разумеется, свободы сказать полную правду о войне, «останавливался однако перед всякой ложью на последнем миллиметре, нигде этого миллиметра не преступая, нигде! — оттого и вышло чудо»? А по-

тому, разве даже в той подпольности, затаенности, ко всему и ко всем недоверчивости, не почувствовал ли Солженицын «первого толчка»: а не показать ли чего-нибудь Твардовскому — «не решиться ли?» И разве случайной была та несомненная у д а ч а (взрыв нашей литературы «Иван Денисовичем») — если б нелепый, неосмысленный случай поворотил автора на Пушкинской площади не вправо, а влево, и он оказался бы не в «Новом мире», а в «Знамени», в «Октябре» или еще в каком-то из московских журналов, — что было б с той повестью и с самим автором?.. Тут вариантов не так много. Самый благополучный (скорей всего так бы и было): трезвый и п о р я д о ч н ы й рецензент, зарабатывая свои пятнадцать рублей на «Иване Денисовиче», о т п и с а л с я бы, упреждая автора от грядущих неприятностей, — читайте классику и сборники советских писателей о мастерстве, пишите о сегодняшнем дне и трудовых свершениях, печатайте с полями и через два интервала, избегайте ложной сенсационности. Или вариант иной: (тоже вполне возможный и примеры тому были): рецензент еще более трезвый и вперед глядящий остановил бы внимание руководства на опасности такого рода в ы в о д о в из решений XX съезда партии — нужно ли так уж художественно обобщать отдельные ошибки времен культа личности и возводить напраслину на наш о п ы т? А там — как бы уже решило начальство в «Знамени» или «Октябре», может быть, и не повторилась бы история с Гроссманом: там был громкий, к тому ж опальный писатель, а тут явно сбрендивший и свое недосидевший зэк — выбросить в корзину или отписать чего-нибудь похлеще, чтобы одумался, коль недосуг заявлять куда следует. И уж во всяком случае, н е с о м н е н н о , что не могло быть триумфального шествия «Щ-854» по редакционными кабинетами, ночных сумасшедших звонков главного редактора своим друзьям, распивания на радостях бутылок — праздника литературы. Не было бы невероятных — прямо для истории л и т е р а т у р ы — обсуждений в кабинете главного редактора «Нового мира», при всех своих сложностях и накладках ошеломивших «дремучего зэка» — ошетинившегося, готового к чему угодно, раскаявшегося в том, что он натворил, высунувшись («ведь я — опять в их руках», «как мог я, ничем не понуждаемый, сам на себя отдать донос?..»), — обсуждений, на которых вполне конкретно решался вопрос, как н а п е ч а т а т ь! Как не было бы и сложной, опасной для редакторов с партбилетами в кармане и н т р и г и проникновения к высшему начальству, понимаемой как смысл сущест-

вования журнала, свое кровное дело: готовности поставить на карту собственную судьбу — лишь бы напечатать повесть безызвестного автора. (Да сам же Солженицын, противореча себе, тут же и замечает: «Кто из вельмож советской литературы до Твардовского или кроме Твардовского захотел бы и одерзел бы такую разрушительную повестушку предложить наверх?»). Правда, и здесь есть некая с л у ч а й н о с т ь — не обойдешь ее: а если бы не тонкий и точный план А. С. Берзер, сумевшей отдать повесть п р я м о в руки Твардовского, увидел бы свет Иван Денисович, не произошло бы с ним того же, что могло быть в «Знамени» или, страшно вымолвить, — в «Октябре»? По-всякому могло быть.

Все так. И с точки зрения логики внешней и справедливости чисто житейской, на уровне психологии взаимоотношений автора и редактора, мысль автора о случайности его связи с осчастливившим его «Новым миром», о всего лишь л и ч н о й его благодарности главному редактору самого нашего смелого и прогрессивного журнала (о которой он говорит в «Теленке» не однажды) может показаться мало убедительной и неосновательной. Но если, хотя бы мысленно, вспомнить судьбу автора «Ивана Денисовича», с юности мечтавшего быть писателем, еще не понимая ч т о это такое и только спустя годы с ужасом, как от морока, откачнувшегося от того, кем он мог стать («Страшно подумать, ч т о б ы я стал за писатель (а стал бы), если бы меня не посадили»); фронтового офицера, прошедшего всю эту страшную войну, выдернутого уже из Восточной Пруссии да прямо на Архипелаг, если шаг за шагом пройти за ним кругами Лубянки, лагеря, вечной ссылки — годы, когда он с т а л п и с а т е л е м , убежденный, что при жизни и досужей мечты такой не надо — н а п е ч а т а т ь с я , а только уверенный, что не должна, не может пропасть работа: «кому невидимым струением посылается — те воспримут», только сохранить бы конченные уже вещи в тайне, а с ними и самого себя, — если пройти за ним огненными этими кругами (не забыть запущенный рак с неизбежным уже концом, последние месяцы, бессонные от болей ночи, мелкий-мелкий почерк, закрученные в трубочки листочки, а трубочки в бутылку из-под шампанского, а бутылку в землю на огороде), а рядом — в то же самое время, повторяюсь я, увидеть жалкий лакейский пир нашей печатной литературы с ее фестивалями, декадами, лауреатами — до дачных поселков-заповедников и мерзости писательского клуба под сенью и покровительством генерала органов, — если все это в м е с т е увидеть и

сопоставить, то и станет несомненным, что еще, быть может, не осознавая и того не умея понять, автор «Ивана Денисовича» и жил уже в русско й л и т е р а т у р е (потому что Россия и была на Архипелаге, а не на том лакейском фестивале), в той самой единственной — расстрелянной, затоптанной и, тем не менее, существовавшей литературе, жившей с в о ю жизнь, развивавшейся под толстым слоем льда, не прекращаясь и не переставая, дожидаясь своего часа. А потому, с т о й — высшей точки зрения, исходя из т о й — высшей логики, какое там было различие меж московскими журналами и главными их редакторами. И случай был всего лишь случаем, а прорыв мог быть не в тот, так в другой раз — не от тех случайностей зависит судьба русской литературы.

А потому речь может идти только о с л у ч а е несомненно Промышленном, о случайностях, сопутствующих истинному таланту, об удаче, надувающей паруса подлинной отваги и самоотвержения, хлопчущего не о своекорыстии и удовлетворении тщеславия; о награде тому, у кого и надежды уже нет, только работа и работа — на ходу в конвоируемой колонне, в степи морозной, на этапе, в гудящем бараке, кто не может н е п и с а т ь, кто поклялся памятью расстрелянных и замученных, тех, кто не дохрипел, не дошептал на цементном полу — памятью миллионов, и уже себе не принадлежит.

Легко говорить сегодня с той высшей точки зрения, исходить из высшей логики — задним умом кто не крепок. Понимал ли Твардовский, ч т о это была за в с т р е ч а, что за ветер ворвался в тесные комнатухи «Нового мира» вместе с невиданным нашей литературой героем, которого она принципиально не желала знать, успешно делая вид, что его и вовсе нет, как ни клялась при этом именами Пушкина и Гоголя, как ни молилась (тайно или, осмелев, явно) на Достоевского; что за беда, если миллионы и миллионы тех героев в ту же самую пору грелись под звездами меж штабелями обледелых трупов в Оротукане на Колыме, кого убивали поощряемые на то блатари в Воркутинских лагерях, кого косили из пулеметов в тундре по дороге на Салехард. Не помещался тот герой в с и с т е м у, не охватывался м е т о д о м, был чужд э с т е т и к е соцреализма, — а стало быть, можно было считать, что его нет. (Или сошлемся здесь на н е в и н н о с т ь нашей о б м а н у т о й литературы, от которой скрыли десятки миллионов Иваны Денисовичей: что ж, и Горький не увидел его на Соловках, а Зощенко, Катаев, Вс. Иванов, Тихонов, Славин, А. Толстой,

Шкловский и Бруно Ясенский не заметили на недоброй памяти Беломор-канале, воспев систему п е р е к о в к и, впервые открывшейся там «так смело, в таком широком объеме»?*

Не понял Твардовский того, ч е м была эта в с т р е ч а — не умом было ее оценить и не аршином измерить. Но трагедия (а не какая-то нелепая случайность!) была здесь в том, что в с т р е ч а эта тем не менее состоялась, что Твардовский ждал ее всей своей жизнью, беда которой так и осталась им непонятой, чистотой своего истерзанного сердца, высотой своей любви к стране, вопреки тому, что подчас говорил и писал. Потому и стала возможна та в с т р е ч а и т о, что из нее произошло, что Твардовский был не только одним из крупных русских поэтов XX века, но самой крупной фигурой в нашей литературе, х а р а к т е р о м, в котором сошлось все, что определило и погубило нашу словесность в эти полвека: поэт с Божьим даром в груди, ответивший «Страной Муравией» на погубленную судьбу отца, уничтоженного вместе с миллионами русских крестьян, ставший потом сталинским лауреатом, пройдя страшную войну, написав «Теркина», выпустив полтора тома книжек «Нового мира», до конца выстаивая за свою правду, попытавшись в последней поэме всего лишь рабски намекнуть на свою любовь и верность погибшему отцу (отделив его от остальных миллионов, их защитить всё еще не смея), он и эту поэму предал в жалком письме в газету, с п а с а я журнал.

И не преминуть здесь повториться, но уж совсем конкретно, чтоб представить себе совершенно реально, как появляется Твардовский перед нами в «Теленке» во всей этой трагической противоречивости в первую их в с т р е ч у: он сияет от счастья — это его праздник, ему награда, он и не чаял, что дождется т а к о г о, он уже любит открытого им автора, будто сам слепил его, он гордится им, как своим созданием, да и замечания его конкретные по повести — обходительные просьбы, а больше он, вспоминая, перебирает, цитирует с удовольствием и радостью, с умилением; он не обещает при этом твердо н а п е ч а т а н и я («Господи, — думает об том и не мечтавший ээк, — да я рад был, что в ЧКГБ не передали!»), но это беседа единомышленников, разговор о л и т е р а т у р е и не потаено ото всех скрытый, они сидят в кабинете главного редактора, за большим столом, тут же все руководство

* «Беломоро-Балтийский канал имени Сталина». История строительства. Группа перечисленных и других авторов (35 человек). Гиз. «История фабрик и заводов», 1934, стр. 12.

журнала, и все поддакивают главному, вместе с ним сияют и радуются, хотя и несравненно более сдержанно. И всех интересует: а что у него еще есть — «еще — что? еще?»

Невдомек им всем, дружно радующимся, что тут — опасно! что ту пробоину в днище расширить — не залатаешь и не откачать, что там бурлящий поток литературы — вот-вот вырвется...

И выплывает вторая вещь — рассказ о нищей старухе Матрене. Там были прямые «последствия культа» — прошлое всего лишь, и можно еще представить как некую иллюстрацию к громкой речи первого секретаря на съезде, а уж тут так все сходится: русский крестьянин, художник истинный, поэт от Бога — Твардовский не может упрекнуть автора в неправде, но ведь и признать эту правду — как быть с другой правдой — партийной, билет-то в кармане, а раздваиваться он не может: «Ну да нельзя ж сказать, что Октябрьская революция была сделана зря?», «А кем бы был я, если бы не революция?..»

И, уж конечно, рассказ про Матрену нельзя печатать, но само хочет ли печатать — вот уж сразу и не поймешь, как не взять в толк и такого его восклицания после всего сказанного здесь о партийной правде: «Только пожалуйста, не станьте и д е й н о - в ы д е р ж а н н ы м ! »

Твардовский и возникает в этих столкновениях с п р а в д о й, которой алчет и не может принять его душа, разрываясь от невозможности жить двоясь — «то светясь благородством, то сгибаясь под догматическим потолком», — с перепадами, выказывая то корневую крестьянскую деликатность, истинный аристократизм, а то проявляясь ничтожным советским вельможей. И его потребность непременно и до конца в е р и т ь — в Сталина ли, прощая ему гибель крестьянства, в Хрущева, с его якобы очищенной правдой, падая духом от неласкового телефонного звонка чекистского чиновника и расцветая от поощрительной улыбки другого чиновника чуть поважней. И быть может, особенно отчетливым — прямо пластически-реальным становится он в сцене запоя (Твардовский читает «В круге первом» у Солженицына в Рязани), которую, быть может, и не следовало освещать «по личной бережности», но тогда не было бы представления «какими непостоянными, периодически-слабеющими руками велся «Новый мир» — и с каким вибрирующим огромным сердцем»).

И, конечно, не сочинить рядом с Твардовским х а р а к т е р а принципиально более иного, чем автор «Ивана Денисовича», хотя

главный редактор того долго не мог понять, а до конца, видно, так и не понял — при всей своей человеческой мудрости и поэтической прозорливости. Не видел он таких людей, не знал их (а потому, как уже говорилось, полагал, что их и вовсе нет).

Это и было ч у д о м, несомненно, Промыслительным, что русская литература началась для нас вновь таким характером, друтой бы и не прошиб той толщи льда, а теперь, спустя полтора десятилетия, понимаешь, что только таким он и мог быть: из породы эков — «племенного нашего закала». И для тех, кто эту п о р о д у захочет понять, «Теленком» не ограничишься, да ведь Солженицын и другие книги — п о с о б и я к тому, как з а к а л происходит, предложил нам. (Но и в «Теленке» материала достаточно.)

Здесь, в этом характере, все принципиально отлично и с вполне сложившимся, отстоявшимся типажом с о в е т с к о г о п и с а т е л я несоотносимо.

Он — с в о б о д е н при всей своей подпольности, затаенности, бесправии и ничем-не-защищенности. Ему не нужно ничего из того, на чем ломались и истощали себя более чем незаурядные художественные дарования за полвека нашей литературы: положения в обществе, иерархии, знаков отличия, наконец, квартиры или дачи; у него нет ничего из того, что на наших глазах превращает замечательного русского поэта в жалкого чиновника; ему даже не нужно п е ч а т а т ь с я, если цена за это — измена своей книге в любой малости: перед братьями, перед эками, перед Экибастузской голодовкой, перед Кенгирским мятежом — ему стыдно и разговаривать об этом в редакции журнала, он подождет и не торопится, русская литература от того печатания не зависит.

Он — «дремучий ээк», и потому «раскидывает чернуху»: молчит о написанных уже вещах (не в том же, пусть и самом смело-прогрессивном журнале раскрывать свою стратегию, рассказывать о захоронках, многоэтажной системе конспирации и своих планах — не потому что донесут, а не поймут, не способны понять!), он и на и с т о р и ч е с к у ю встречу во Дворец, где собрался ц в е т нашей культуры, собирается зачуханным провинциалом: в стареньком костюме, в чиненных-перечиненных ботинках, «сильно нестриженный»; он блистательно п р и д у р и в а е т с я в разговоре с Демичевым — ему надо время оттянуть, у него с в о и планы, с в о я стратегия, но работает, как огромный завод, как целая

сражающаяся армия, и у каждой из его дивизий своя боевая задача: не поспей он двинуть одну, позабудь оставить другую в резерве, не подтяни вовремя третью — вся кампания с треском провалится, а у него уже нет права на поражение, потому что пока что он один — вырвавшийся — и есть русская литература.

Он — «озвенелый ээк», и когда приходит пора, минута — на него начинают нападать и он видит обозленные глаза — он во весь рост выпрямляется (тоже по плану: «Я **никогда** не выйду из себя, это просто невозможно, в этом же лагерная школа. Я взорвусь — только по плану, если мы договоримся взорваться, на девятнадцатой минуте...»!) Конечно, они не знали п о р о д ы ээков — куда им! «Десять лет я ждал, — говорит он освобожденно, отвечая Деметьеву, — и могу еще десять лет подождать. Я не тороплюсь... Верните мне рукопись». Он входит в Союз писателей для разговора с секретарями — «как жердь с головой робота», видит перед собой Федина с его лицом «порочного волка» — он им и одного слова не уступит; он кидает Твардовскому в предельном разговоре: «Не оскорбляйте! От н а д з и р а т е л е й я ведь слышал и погрубей!..»

Но план планом, а проговаривается иной раз автор — искренне, простодушно, беззащитно, подводит темперамент, не выдерживает, высказывает подлинную слабость, и тогда веришь, понимаешь — ж и в о й, не «жердь с головой робота», тогда с ним хочется говорить, не соглашаться, спорить — с непониманием ли, незнанием, противоречиями, переоценкой одного и недооценкой другого, тогда книга и входит в твою жизнь, а не просто демонстрирует тебе чудеса — удивляйся да свою несостоятельность оплакивай.

Здесь как раз и есть камень преткновения для многих читателей книги Солженицына — обиженных, раздосадованных, обозленных, отказывающихся понимать писателя из-за кажущегося им искажения правдоподобия, слишком личного отношения к людям или событиям. Так легко прощает порой читатель себе то, чего ни в коем случае не хочет прощать в другом, хватаясь за слабости, которые писатель с а м перед ним открывает, за противоречия, которые о н же простодушно ему демонстрирует, забывает главное — то, ради чего книга написана и прожита т а к а я жизнь...

Тяжко складывалась дружба главных героев книги Солженицына, да и могла ли она быть? Но они оба тянутся друг к другу: Твардовский — одинокий («обреченный на одинокое стояние»), от крупности ли, понимания своего несоответствия среде, в которой

прожил жизнь, трагического слома судьбы, со вспыхнувшей, быть может, и не осознанной надеждой, сердцем потянувшийся к русской литературе, которая и должна была стать смыслом его жизни, его судьбой («А кем бы был я, если бы не революция?»); Солженицын — не могущий не увидеть, не оценить и его «мужичкий корень», и «проступающую поэтическую детскость, плохо защищенную вельможными навыками», «особенное природное достоинство»...

Что ж это могла быть за дружба при такой несхожести жизни и судьбы: «не бывает дружбы без сходства представлений, без зоркости и внимательности к другому», — пишет Солженицын, без равенства, добавим мы.

А отсюда полное непонимание в мелочах и в главном. Твардовский любит открытого им автора, но тиранически (как свое создание), ревниво (он принадлежит только «Новому миру»). «Куда вы все торопитесь?» — спрашивает главный редактор. Все писатели садятся, неторопливо покуривают (Симонов, например), покалывают о том, о сем, чайку попьют с бубликами... Где уж главному редактору самого прогрессивного журнала, п е р в о м у поэту понять, что у того нет в р е м е н и калякать, что оно на двадцать лет вперед просчитано, что у него А р х и п е л а г о м горит сердце, что «Р-17» в работе, что нужно новую редакцию одного, второго романа отстукать, что все это надо не просто н а п и с а т ь (а и того для писательской жизни чрезмерно), но тут же страницы, из-под пера выходящие, прятать, перепрятывать, микрофильмы делать, своей тени пугаясь... Твардовский с Некрасовым в минуту огорчений («Иван Денисовичу» премию не дали, номер задержали, Демичев косо глянул, Воронков нагрубил) отправляются «лимонадик» пить, а Солженицын понять не может — откуда у них время на тот «лимонад», у него земля горит под ногами — и минуты нет пустой — одна дивизия прямо в бой брошена, вторая с фланга наступает, третья, резервная, сигнала дожидается, в дальних сугробах вязнет. Он уже весь в Архипелаге, в Тамбове 21 года, а в «Новом мире» просят «проходимого рассказика» — ситуация как раз в жилу, может быть очень удачно, п р о й д е т — и т. д. и т. д.

И тем не менее, не было б речи о т р а г е д и и в столь высоком ее понимании, когда б автор «Теленка» ограничился констатацией возможности встречи двух столь разных характеров, случайно ли, нет, в редакции советского журнала, ее только бы зафиксировал, не увидев их в сложнейшем, так много значащем для

на с п у т и. В т о м д в и ж е н и и и открылась истинная трагедия.

Этот путь и это движение важны для нас не просто как факт нашей истории или литературы, не только как показатель возможности и сегодня т а к о й жизни, т а к о й судьбы и т а к о - г о характера, а для любящего сердца и поразительного свидетельства живой души народа, нации, существующей и развивающейся под толщей льда, так сковавшего за эти десятилетия все духовные силы народа, что иным казалось — все кончено и быть ничего не может, — а уж сколько по тому поводу раздается горьких, а чаще злорадно-мстительных восклицаний и торопливых пророчеств!.. Попытка понять тот **путь** и **движение** необычайно важна еще и потому, что это все, повторяю я, не только история и не просто литература, — но наша собственная жизнь. Это с нами все происходило: это мы с четверенок поднимались, переставая собственной тени бояться, это мы во весь рост распрямлялись, переставая лгать. И, уж конечно, з а п а д у не понять, ч т о это значит для литератора, писателя — перестать бояться сначала мысли о собственной книге, потом рукописи н а столе, а потом самой возможности о т - д а т ь ее читателю.

И вот, шаг за шагом мы идем за автором «Одного дня Ивана Денисовича» т е м п у т е м. Пока Твардовский качается от надежды к отчаянию (а размах тех качелей — от «звонков», перемещений должностных лиц и ситуации), Солженицын работает не останавливаясь (роман арестован — работа, архив взяли — работа!). «Мы с печалью, а Бог с милостью», «Все минется, одна правда останется», «Один со страху помер, а другой ожил», «Пришла беда — не брезгуй и ею...» — читает и читает он, и внезапно опоминается: его ж н е б е р у т, не взяли — он выиграл! Он с в о - б о д е н, ему уже незачем прятаться — никогда, ни перед кем! Вот в чем тайна шифра: отвага — половина спасения! В «Новом мире» в силу о с о б ы х о б с т о я т е л ь с т в увеличивают конспирацию, получив «Раковый корпус» не дают его читать даже... своему отделу прозы (!), а Солженицын счастливо в ы п у с - к а е т рукопись из рук — по Москве «шагают самиздатские батальоны»! Вот когда возникает новое к а ч е с т в о жизни литературы: Солженицыну уже неинтересно, будет его печатать «Новый мир» или нет, ему безразлично, что они там решат, он уже не верит в легальное печатание — зачем, когда люди читают! Мозги нашего издателя так заморожены противоестественностью жизни,

что он не в состоянии понять (Твардовский так до конца и не понимает), как это автор просто так может давать читать книгу — «рискованную» и для предъявления цензуре, а Солженицын уже думает «как раз наоборот»: «Я написал — я и раздаю! Провалитесь все ваши издательства! — мою книгу хватают из рук, читают и печатают ночами, она станет литературным фактом прежде, чем вы рот свой раззявите!» — «Свои произведения своим соотечественникам отчего ж не давать?»

Да, западу не понять, да, тому, кто всего этого не пережил и с молоком не питал — не почувствовать, что это значит, когда с детства раб, вскакивающий за фальшивыми аплодисментами, права не имеющий никогда возразить, вчерашний зэк — руки назад, из строя не выходить! — первый раз в жизни говорит! Но он говорит, его книги читают — и уже невозможно вернуться назад к потаенной тихости: новая литература — литература русская не только возникла, она уже заявила о себе в полный голос и теперь только смешно и склочение ее из Союза писателей: «Протрите циферблаты! — ваши часы отстали от века. Откиньте дорогие тяжелые занавеси! — вы даже не подозреваете, что на дворе уже рассветает. Это — не то глухое, мрачное, безысходное время, когда вот так же угодливо вы исключали Ахматову. И даже не то робкое, зябкое, когда вы с завываниями исключали Пастернака. Вам мало того позора? Вы хотите его сгустить? Но близок час: каждый из вас будет искать, как выскрести свою подпись под сегодняшней резолюцией. Слепы поводыри слепых!..»

А для тех, безумно осмелевших, кому сегодня, спустя пять лет (а через пятьдесят?) — не современникам, ничего подобного не пережившим и не испытывавшим — со стороны, кому все это покажется экзальтацией, риторикой, позой — для координации и ориентировки во времени, поразительным комментарием выглядит здесь Твардовский. Хотя и тут — тому, кто не знает или не понимает, кем он был в нашей литературе: поэт, гражданин, человек, — не понять боль и отчаяние, которые испытываешь, встречаясь на этих страницах с ним, живущим в то же время, да не так, а потому таким подавленным и неуверенным, впадающим в малодушие, потому весь он — вся его «истерзанная жизнь» в этих «опаданиях и приподыманиях», в этих «затемнениях и просветлениях» — «он и не с теми, кто всего боится, и не с теми, кто идет напролом. Тяжелее всех ему» Потому так беззащитны его бледно-голубые

глаза, потому так «крупно трясутся, даже пляшут его руки»; оттого все эти перепады, от которых уже нет сил очнуться.

Но ведь и он не застыл — Твардовский — движется: уже восхищенно читает Самиздат, а еще недавно брезгливо отдергивался ото всего, что не напечатано законно — не получило штампа главлита: «Ведь это ж целая литература! И не только художественная, но и публицистическая, и научная!»; уже слушает Би-Би-Си (!), не всё дает машинистке!.. (Столько-то для первого поэта России, после «Теркина», пятнадцати лет «Нового мира», страшного опыта собственной судьбы — все еще не понимая что произошло!).

Уже поздно — и не движется он, топчется на том перекрестке, да и на это не осталось у него времени и сил.

И не придуманный (как и все здесь) — да и не выдумать! — трагический финал этого внутреннего сюжета: две последние их встречи. Твардовский в больничной курточке — фиолетово-зелено-полосчатой, в лечебных кальсонах, обернутый пледом, с бездействующей правой стороной, с глазами рассредоточенными, теряющими собранную центральность; его ведут к столу, подтягивая руками волочащуюся ногу; он не может говорить: «выходит изо рта набор междометий, служебных слов — без главных содержательных» — мычит. И это в то самое время, когда с детства раб, вчерашний ээк набирает полную грудь воздуха, когда у него в руках Архипелаг и он вот-вот крикнет им на весь мир...

Разве не чудо эта судьба, не свидетельство того, что Россия просыпается? Так ли уж романтичны слова Солженицына и от того лишь всего сказаны, что голова кружилась от чрезмерности собственной победы: «Не тот ли миг из предсказаний пещерных призраков, когда Бирнамский лес пойдёт? И так ли уж наивно-самоуверенна ранее высказанная надежда: «пока теленок шею свернет о дуб, или пока дуб затрещит и свалится. Случай невероятный, но я очень его допускаю»?

В переполненном утреннем вагоне метро меня стиснуло, перевернуло и шлепнуло на освободившееся место рядом с лохматым пареньком в брезентовой куртке со знаками стройотряда. На его широко расставленных коленях лежал туго набитый портфель, а на нем раскрытая толстая рукопись. Он и не посмотрел на меня, крепкие пальцы легко переворачивали страницу за страницей перед

моими глазами. Я ткнулся в текст и остолбенел: «Сологдин...» — увидел я. «Нержин...» — летело дальше... А вокруг сменяли друг друга люди, нависали над рукописью, перемещались...

Он почувствовал мой взгляд, поднял на меня невидящие глаза и отвернулся, как от стены, меня не заметив.

Это была даже не судьба книги, судьба у нее была своя — звонкая и прямая, как натянутая струна. Я почувствовал, увидел, понял ж и з н ь ее. Она была рождена здесь, здесь написана, напечатана автором, ее перепечатавали десятки рук, и корысть у ее и з д а т е л е й была одна — реальная и четкая возможность схлопотать за это срок. Не абстрактный и никак не литературный. Она жила своей собственной — нашей русской жизнью и ей не нужны были реклама, громкие шапки газет, радиоголоса, политика, политиканство, спекуляция, мародерство, ученые предисловия, снисходительное или восторженное удивление.

Она жила своей — н а ш е й жизнью.

3

Из всего напечатанного «Новым миром» за годы, прожитые автором «Теленка» в литературе, он останавливается в своей книге подробно только на одной публикации, быть может, самой неудачной (поклонники «НМ» в свое время на нее и внимания не обратили, да и далеко не всем сотрудникам журнала она пришлась по душе), а если по-другому взглянуть — самой наотмашь-характерной, а уж для того глубинного понимания сути процесса, идущего у нас сегодня, лучше примера и не найти.

Не в громких новомировских статьях, которых так робела официально-захваливаемая литература и которым так умилялась либеральствующая интеллигенция, вспоминая Добролюбова и Чернышевского, не в бурных спорах о «ремесленности литературы», «маленьком человеке», «правде факта» и оглушительной смелости обличения казнокрадов и ретивых начальников — не во всем этом словоизвержении, принесшем «НМ» репутацию **самого смелого и единственного** журнала, искать той характерности — это было всего лишь литературной игрой, в лучшем случае искренней, но живой жизни никакого отношения не имевшей. А вот статья бывшего замредактора журнала А. Дементьева (69, № 4), громыхнувшая против так называемого «славянофильства» «Молодой гвардии», до смерти напугавшего нашу интеллигенцию, эта ста-

тъя ту характерность неожиданно и для самого «Нового мира», всего лишь мудро планировавшего свою «стратегию отечественной мысли», и выразила.

Историю «той несчастной статьи» Солженицын рассматривает внимательно и заинтересованно (и статьи «темноватого публициста» Чалмаева из «Молодой гвардии», и статью Дементьева, а потому, на самой истории еще раз не задерживаясь, отошлем читателя к тем подробным страницам.* бережно выписывая из «сумбурного», «беспорядочно-нахватанного», «малограмотного по уровню», «со смехотворными претензиями», «разряженного в компатриотический лоскутный наряд» — «мычания немого, отвыкшего от речи» — из статей публициста из «М.Г.» — удивительное в нашей печати, действительно ценное: нравственное предпочтение «пустынножителям», «духовным ратоборцам» — перед революционными демократами; защита истинной культуры, сделанного в начале XX века — перед телевизионной суетой и беготней фильмов, и о народной речи («питании поэзии»), перед опустошающим мысль и чувство выхолощенным языком, и о земле — вечном и обязательном, и о «просвещенном мещанстве» — «образованщине», и упоминание имен (немыслимых у нас даже в таком не согретом религиозным чувством, но положительном контексте) Сергия Радонежского, патриарха Гермогена, Иоанна Кронштадтского, Серафима Саровского, Достоевского и даже Христа (!). «Одним словом, — подводит Солженицын итог своим выпискам, — в 20-30-е годы авторов таких статей сейчас же бы сунули в ГПУ да вскоре и расстреляли». А тут всего лишь «лупанула» по ним вся советская официальная пресса, с «Коммуниста» начиная, а «НМ» уж так точно, но на своем «высоком» и н т е л л и г е н т н о м уровне, в этот хор вписался.

Та новомировская невысокого разбора стратегия («эмоциональный толчок») тут ясней ясного: «расплатиться за свою вечную загнанность: изо всех собак, постоянно кусающих «Новый мир», одна провинилась, отбилась — и свои же кусают ее. Смекнув ситуацию: вот удобно ударить и нам! Чем ударить? — марксизмом, конечно, чистейшим Передовым Учением... Но по крайней мере один человек в редакции — Твардовский, мог бы помнить и понимать пословицу: волка на собак в помощь не зови...» Тут и вся стратегия, тут и проверенное вооружение, но тут и единственный исход сражения.

* А. Солженицын. «Бодался теленок с дубом», стр. 268-278.

Нам-то сейчас не это важно, а х а р а к т е р н о с т ь в той кампании, отчетливо себя открывшая. Такая была война — полтора десятилетия гром пушек не смолкал: один журнал роман печатает — другой тут же статью против, тот поэму — а этот фельетон. На самые животрепещущие темы и полнейшее, п р и н ц и п и а л ь н о е расхождение — прямо партии враждующие, классы! Уж не только за один столик в писательском клубе сесты не могли, поговори сегодня в коридоре с автором из «Октября» — тебя завтра в «Новый мир» не впустят! А пришло к делу — объединились! (Хоть и по-прежнему, как в пьяной драке, свой своего не различает — машут кулаками: даже и ту правоверную статью Дементьева софроновский «Огонек» — «самые поворотливые трупеды» визгливо-доносительноськи взялись топтать — волка на собак в помощь не зови!) Вот и стало очевидно, что все это различие — и чайной ложкой не принять, что все те споры — литературная эквилибристика за полноценный гонорар (уж как не договориться у одной кассы!). Вот она реальная опасность, почувствовали, распознали (и в малограмотных, смехотворных претензиях прочитали, в компатриотическом лоскутном наряде различили!) — русская культура из-под спуда глянула, а уже позабыто про нее давно: изничтожена, расстреляна — какие-то «добрые храмы», «грустные церкви», монастыри, русская деревня, русский язык, «дух нации», «пустынножители»... Тут — не игра, как же перед лицом подлинного, из гробов заколоченных глянувшего, ж и в о г о — образованцам, вчерашним «непримиримым» врагам — да не объединиться!

И удивительный разговор после этой статьи в стенах «Нового мира» — разговор автора «Теленка» с п е р в ы м поэтом России и с первым его заместителем по журналу: «Александр Трифонович, вы «Веги» читали?» — т р и р а з а он меня переспросил! — слово-то короткое, да незнакомое». И Лакшин на тот же вопрос: «Нет... Мне — сейчас — это — не надо».

Мне так думается, что более сокрушительного удара, чем в этих страницах «Теленка», наша либеральная интеллигенция не получала — и в «Образованщине» так ей не вмазали. Конкретная-то история всегда х а р а к т е р н о с т ь отчетливее дает понять.

Процесс р а с к о л а Солженицына с его читателями, с художественной интеллигенцией, о котором он с горечью упоминает, начавшийся, как он полагает, с письма Патриарху или «уже с «Августа», с тех пор, как пришла пора говорить «все точнее и

идти все глубже», — был неизбежным. Думаю, что на самом-то деле он еще раньше начался: на «Иване Денисовиче» многие спотыкались да носом крутили, — но ведь и смелость нужна от т а к о г о сразу же откаться, а что еще для русского интеллигента всегда было страшной собственнoго мнения! А тут, когда открылся, когда самый главный его интерес, его боль и его любовь стали для всех очевидны — тут уж совсем всё и определилось. Вот они откуда — брюзгливое недоброжелательство, рабская ненависть, а уж разнообразие «оттенков» в тех обвинениях хоть кого поразит и озадачит: от антисемитизма до сионизма, от монархизма до крайнего экстремизма — «Боженьки захотелось!»... Религиозность, православие, Христос — а отсюда: культура, Россия, дух нации, отечественная история... Нет для интеллигента-образованца врага ненавистней, круга тем и проблем более неприемлемых, традиционно чуждых, а по сегодняшнему нежеланию что-нибудь знать о жизни своего отечества — и вовсе не существующих. Атеизм, воспитанный с детства конформизмом мышления, настолько естественен для образованца, что ему и в голову не приходит всерьёз задуматься о том, откуда он взялся — атеизм-то этот? Об этом не принято говорить и спорить; в том атеизме нет ни грана сознательного отношения или мучительного личного опыта — это усвоено изначально, принято на веру — единодушие в этом вполне достаточно для того, чтобы сие не обсуждалось.

Тут прямая — своя собственная! — традиция. Кто в первое же десятилетие практического осуществления полувекoвых чаяний интеллигенции уничтожал те самые «добрые храмы» и «грустные церкви», расстреливал не только память о русской культуре, но и тысячи и тысячи мучеников веры вбивал в фундамент того здания? Позабыл про это сегодняшний образованец, знать не хочет о своей вине, убежденный (по своему принципиальному невежеству) в конъюнктурности всякой религиозности, тем более православия, убежденный в том, что власти несомненно в ы г о д н о христианство, ибо, если, мол, оппозиционность либерально-интеллигентского мышления (пусть только на собственной кухне эта смелость проявляется!) представляет конкретную опасность режиму, то следование заповедям ведет на словах к уходу от мира, а на деле — к коллаборационизму.

Надо ли напоминать о фактах и логике оппоненту, не желающему знать ни фактов, ни логики, подозрительно относящемуся не только к религиозной философии, но к философии и ме-

тафизике вообще, глухому ко всякой, даже гениальной проповеди, к отечественной истории или собственному опыту. Надо ли пытаться объяснить элементарное: что Идеологии, так же как и самому образованцу, ненавистна всякая иная жизнь, которую она так же не понимает, а потому особенно ненавидит: что Идеология, исходя из своей логики, правá, потому что, если расправа с инакомыслием коммуниста или либерального интеллигента ничего не стоит — борьба ограничивается здесь лишением такого противника материальной или правовой независимости — то с человеком в е р у ю щ и м поделаться ничего нельзя, кроме его физического уничтожения, которым тоже ведь христианина не пугаешь: он знает, что ни один волос с его головы не упадет без воли Того, Чей Промысел он как орудие призван осуществлять. Сказано: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф. 10,28).

Да уж не повторяйтесь! — отсылаю читателя к соответствующим статьям сборника «Из-под глыб», достаточно полно проанализировавшим тему, создавшим портрет образованца, только и занятого собой — с в о и м и проблемами (от сугубо личных — организации собственной жизни, до сугубо интеллигентских — «общечеловеческих»), а уж народа русского, выяснилось — и вовсе давно не существует, а Россия — всего лишь проклятая территория!

А меж тем, что бы про это его радетели и благодетели ни писали и ни думали, живет этот народ на той территории, говорит на том языке — и давно уже и жизнью своей, и всем своим душевным обликом потерял образованец право и возможности его истинную печаль понять и трагедию измерить. Не годятся для такой работы, как уже говорилось, самоновейшие социологические и математические методы, злобнорадостное обличение: одной только л ю б о в ь ю постичь эту, вырастающую из кровавого хаоса, удивительную страну — пусть еще в единичных судьбах она, но она уже Р о с с и я, пусть все еще кажется беспомощно-безоружным ее религиозный гений в борьбе с дьявольщиной, залившей ее морем крови, пусть для стороннего взгляда убогой и жалкой стоит она сегодня в своих чудом сохранившихся храмах.

Но — стоит. Более того, если знаем мы сегодня (а уж как мучительно и горько далось нам это знание!), что сохранилась Россия, вопреки всему, только на Архипелаге, то сегодня, несомненно, она — в Церкви. Только там, пройдя все немислимые

огненные испытания, являет она всему миру высоту истинной любви и страдания... (Известно нам, нет иллюзий, что и мир к этой высоте, к этой любви и страданию давно равнодушен, не того ему от нас нужно, другого ждет...)

Стоят бабки — и те, чьи мужья кресты с колоколен сбивали, и те, чьи — с крестами на груди свой крест приняли; стоят их дети, из ада вырвавшиеся, в себе Голос услыша, все, что им десятилетиями вдавливали, заглушивший. А проблемы, перед каждым из них и перед всеми возникающие, — не пересказать, не перечислить, — а уж какие они, коль не исконно-русские, нашим общим страданием напитанные; а реальность, их обступающая, — такую их беззащитность перед этим жутким миром выказывает! Но стоят. И сомнений нет — выстоят.

И литературу, ту самую — русскую, о которой нам «Иван Денисович» дал возможность вспомнить, в пролом хлынувшую, уже не остановить: ручеек тот такими водами питается — не иссякнет. А забьют снова телами, зальют кровью — опять уйдет под лед, в почву, в землю родную — только сила наберется, еще и не такой вырвется.

Неисследимы связи литературы, ее таинственные пути с матерью-землей. И чем старше мы становимся, чем более тяжек наш опыт, тем глубже понимаем всю значимость этой земли для нас, то, что всё — оттуда, всё там, куда и мы уйдем, и смертью ту истину утверждая.

Да не поминать сейчас всего, что говорено о России теми, кто всё еще счеты с ней сводит — к беде своей только. И о том, что любви им недодала, и о том, что ненависть их «очистительная» — ей на пользу. «Счастливую и великую родину любить не велика вещь, — написал Розанов, а с той поры более полувека прошло, и такое на этой земле было, а коснулось — какие живые слова! — Мы должны ее любить, именно когда она слава, мала, унижена, наконец, глупа, наконец, даже порочна. Именно, когда наша мать пьяна, лжет, и вся запуталась в грехе, мы и не должны отходить от нее. Но это еще не последнее: когда она наконец умрет и будет являть одни кости — тот будет русским, кто будет плакать около этого остова, никому не нужного и всеми плюнутого. Так да будет...»

Да, много ошибок, просчетов, заблуждений в нашем понимании и в выводах из этого понимания — но сказано нам, что если это всего лишь от человеков — разрушится, а если от Бога — никто не сможет его разрушить, устоит. Так и Солженицын пишет

в своем «Теленке»: «Еще многое мне и вблизи не видно, еще во многом поправит меня Высшая Рука. Но это не затемняет мне груди. То и веселит меня, то и утверждает, что не я все задумываю и провожу, что я — только меч, хорошо отточенный на нечистую силу, заговоренный рубить ее и разгонять. О, дай мне, Господи, не преломиться при ударе, не выпасть из руки Твоей!»

А потому, как бы серьезны ни были порой наши ошибки и заолуждения, как бы ни были горьки наши печали и тревоги — как не обращаться мыслью к тому, с чего и началось для нас это **р а з д е л е н и е** — меч, блеснувший в свете фонарей зоны на том **п е р е к р е с т к е**! Как не возвеселиться сердцем, не утвердиться духом, когда видишь поднимающийся вокруг, зеленеющий тот **л е с**, двинувшийся по неисповедимой дороге под звездами.

То не нами открыто, всегда существовало, оно не только в наших отношениях с близкими, с братьями, с друзьями (с отцом, матерью, сыном, дочерью, свекровью, невесткой), оно (а в том и истинная трагедия) и в нас самих, в сердце каждого. Это личный выбор. «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? нет, говорю вам, но разделение...» (Лк. 12, 51).

Но сегодня — и это несомненно нам — наша литература **о ж и в а е т**, как от обморока. Тот, Кто всегда в с ё значил в ее судьбе, Кем она и жива была, о Ком долгую страшную ночь, когда и плоть и дух растлились — на нашей еще памяти — ни слуху не было, ни духу, Тот Голос вновь в с т р е в о ж и л ее — через Архипелаг, через войну, через все наши постыдные слабости и падения — дошел Он до нас. Вернул нас в русскую литературу.

1976, февраль

P.S. Статья была написана, лежала, год прошел — долгие у нас пути до какой бы то ни было публикации. Да и закрадывалось сомнение — нужна ли? Даст ли она что-нибудь читателю, до которого не дошла книга Солженицына, а тому, кто прочел, так ли уж важно мое к ней отношение?

Статья В. Лакшина «Друзьям «Нового мира» мои сомнения разрешила. Много ли читателей у «Теленка» — не знаю, каков тираж журнала «XX век», столь охотно представившего свои страницы бывшему замредактору «Н.М.», тоже не знаю — да ведь дело здесь не в арифметике. Появилась статья одного из героев книги Солженицына, цель которой ее перечеркнуть, про-

блем, в ней поставленных, «не заметить», а заодно представить сомнительной личность ее автора. Можно бы, разумеется, на эту статью внимания не обращать — первая ли это попытка, говоря словами Лакшина, «подсвистать вдогонку» Солженицыну, облить его грязью? Давно это началось, едва ли не с появления «Ивана Денисовича» шла за его автором клевета — и уж как изощрялись! Но здесь, думается мне, случай особый, так сказать, литературный, тем, кто всерьез размышляет о нашем литературном процессе, он небезынтересен, да и сюжет «Н.М.», как представляется мне, завершился этой статьей члена редколлегии нашего знаменитого журнала уже окончательно. Как уж здесь промолчать.

Прежде всего, о странном ощущении, которое возникает, сразу, как только откроешь статью Лакшина. Откуда эта велеречивость, снисходительность, барский юмор, неторопливая самоуверенность — всегда, что ль, так и писал наш критик? По всей вероятности, всегда, это и запомнилось «стилем», хотя в свое время столь активного недоумения не вызывало: подобрал себе одежду, удобно ему в ней — носи на здоровье! Но вот, прошло время, столько за эти годы — да хоть с 70 года! — произошло, а он все такой же? Но, может быть, в этом достоинство, сила, верность себе? Почему ж не оставляет, только крепнет, по мере чтения статьи, это ощущение фальши за пустой фразеологией, литературной игры, взятого напрокат мундира? Может быть дело не только в нем — Лакшине, но и в том, что мы изменились, что мир — другой? Можно ли сегодня писать о России, о нашей жизни, так, как пять лет назад, будто не было того, что произошло?.. Ну, чтоб было понятней: уровень правды в «Иване Денисовиче», по словам Твардовского, был таким, что после этой повести писать так, будто ее не было, стало невозможно. Но ведь спустя десять лет мы прочитали «Архипелаг ГУЛаг»! Не стало ли это «художественное исследование» тем сотрясшим всю нашу жизнь катаклизмом, после которого речь может идти об изменении всего нашего мироощущения?

В этом, надо думать, и дело: мир изменился, а автор статьи «Друзьям «Н.М.»» пытается делать вид, что ничего как бы и не произошло.

Потому и такое ощущение: будто открыли сундук, запахло нафталином, лежалым, траченым молью тряпьем. Обрыдший, давно всем надоевший маскарад: нет ли и здесь правды о д е л е, которое сегодня взялся защищать Лакшин — о журнале «Новый мир»?

Трудно определить жанр произведения Лакшина: едва ли это критическая статья — о книге «Бодался теленок с дубом» Лакшин ничего не говорит, во всяком случае никакого представления о ней у читателя этой статьи сложиться не может; у автора другая цель и задача. Статья Лакшина не о книге «Бодался теленок с дубом» и не о Твардовском — «втором отце» автора, доброе имя которого он взялся защищать от Солженицына, и не о Солженицыне, который, по словам автора статьи, оклеветал Твардовского⁴. Лакшин — «свидетель на процессе», он «не побрезгует заняться разбором обвинений и укоризн», предъявленных «Н.М.» и Твардовскому. Пришла пора, объявляет Лакшин, «высказаться начистоту», «воздержанию конец: надо рассчитаться и прощаться», «брошен вызов и я поднимаю перчатку»...

Лакшин утверждает, что «красная книжечка» — партийный билет — для Солженицына «уже уничтожение человека, каинова печать, по-видимому, в той же мере, как нателный крест — гарантия просветления и спасения». Сказано достаточно четко, хотя

* Да уж не останавливаться на всех передержках, проговорках и, скажем мягко, странностях — их в этой статье, говоря словами Лакшина, — «горстями грести». Одна из «странностей», поразительная для тех, кто хоть чуть знаком с нашей литературной жизнью 60-х годов, дает возможность более отчетливо представить себе статью и ее автора. Лакшин небрежно замечает, что Солженицын, конечно, великий писатель, хотя то-то и то-то, а Твардовский великий поэт и редактор замечательного журнала — это уже безо всяких сомнений. Но при этом Лакшин, якобы, обращался с Солженицыным в зависимости от его поведения, но чаще всего строго (в личном общении и переписке), ставил его на место — «смотрел на него в профиль» (!). Твардовского Лакшин неизменно любил, но как большого ребенка, сдерживал и направлял, а тот звонил ему по утрам, извинился за свою горячность, и Лакшин охотно предоставлял ему возможность иногда посидеть «в моем (Лакшина — Ф.С.) широком старомодном кресле». А уж остальные члены редколлегии «НМ», которых Лакшин «защищает» от Солженицына, и вовсе какие-то при сем «чиновники для особых поручений»: один «взъерошенный и растрепанный», другой «беспредельно преданный», третий «изобретательный», четвертый — «остроумный и скромнейший»... Удивительная защита! А над всеми ними некий всезнающий Лакшин, мудро направляющий Твардовского и оберегающий его от посягательств Солженицына. Странная получается фигура рядом с его «вторым отцом» — эдакий сын и наследник. Тем более странно, что духовные распоряжения Твардовского на сей счет до сих пор остались скрытыми от широкой публики. Как не вспомнить Ивана Александровича Хлестакова: «С Пушкиным на дружеской ноге. Бывало, часто говорю ему: „Ну что, брат Пушкин?“ — „Да так, брат, — отвечает, бывало, — так как-то все...“

Солженицын нигде такую мысль так не формулировал («по-видимому»!). Но нельзя и не согласиться: «красная книжечка» гарантий просветления и спасения действительно дать не может, ибо и то и другое принципиально «ею» отвергается, зато она предоставляет гарантии иные. Не будет же Лакшин спорить о том, что получив все ту же «красную книжечку», можно стать членом редколлегии даже самого прогрессивного, «единственного» журнала, а с нателным крестом этот номер у нас не проходит? Так что разница есть, и весьма, по нашей жизни, существенная.

Лакшин становится в позу дуэлянта и поднимает перчатку. Более того, он заранее, предупреждая события, утверждает безоглядную смелость своего шага: у Солженицына, мол, теперь «долгожданное обеспечение и безопасность», он рассчитывал, что Лакшин в силу своих тяжких условий трусливо промолчит (иначе б, уж наверно, и «Теленка» не решился печатать!). Не вышло — Лакшин выходит к барьеру.

И это тоже интересно, чтоб понять Лакшина, чтоб увидеть за взятой напрокат стилистикой подлинное лицо нашего критика. Уж каким надо быть тугим на ухо, чтоб вспомнить о дуэльных пистолетах в стране, в которой за последние полвека погибли десятки миллионов людей!.. Кому брошен вызов подвигом Солженицына, кого, если по сути, взялся защищать от него бывший замредактора «Н.М.»?

После всего, ставшего нам известным о недавней истории нашего Отечества, не спрячешься за велеречивую стилистику, она тут же выдает автора — стилистика Лакшина, как мебель в квартире нувориша.

Лакшин утверждает, что Солженицын написал о Твардовском «прямую н е п р а в д у», или «склизкую, пятнающую п о л у п р а в д у, которая хуже заведомой лжи» (выделено везде Лакшиным). И «опровергает» автора «Теленка»: он (Лакшин) знал Твардовского хорошо и близко, «прошел рядом с ним годы» — уж ему ли не знать своего главного редактора? Только странное это з н а н и е, да и защита удивительная. Вот, мол, Солженицын, как «непристойный соглядатай» осмелился ханжески написать о пристрастии нашего поэта к водке. Лакшин считает это бестактностью, «недворянским делом», хотя это, мол, и правда. Твардовский «временами пил много, пил запойно и мучительно». Но на то, де, мол, были причины: «сверхмерная чувствительность» поэта «требовала защиты от невозможных жизненных впечатле-

ний» (война, «огонь и пепел родного дома на Смоленщине», «тяжелые дни «Н. М.»...).

Действительно, жизнь поэта в наше время тягостна, у кого сил не достаёт, тот находит разные способы «защиты» и утешения. Но Солженицын, де, смотрит на это глазами трезвенника, а он — Лакшин «сам выпил с ним (Твардовским) не одну стопку». Ну, а коль пилось «запойно и мучительно», заслуживает ли абсолютного доверия наш «свидетель на процессе»?

Да вот, хоть такое свидетельство. Лакшин признаёт, что бывали у Твардовского «иллюзии, слабости, заблуждения...»; «не каждую, далеко не каждую страницу в статьях тех лет мне приятно сейчас перечитывать: есть слова и способы высказывания принужденные, вызванные тактикой, журнальными «соображениями»... и проч. «Но почему-то не стыдно, ничего не стыдно...», как говорил в таких случаях Твардовский». Неужто не придумал, не затуманилась память от принятых вместе с гл. редактором «стопок» — и Твардовский действительно мог сказать такое?! С одной стороны «сверхмерная» поэтическая чувствительность, приводящая к «мучительным запоям», а с другой — ничего не стыдно? И это русский поэт! Ну уж, не говоря о том, что приходилось пить и чем закусывать на «обедах у Дюссо», с п а с а я журнал, как «подсвистывали вдогонку» Пастернаку... А «гадкоказенные слова» в «Литгазете» в августе 68 года — одним слитным хором, вместе и рядом с журналом «Октябрь» — «духовная смерть «Н.М.»», по словам Солженицына? Ну, не говоря об этом — и Смоленщины не стыдно, и русской деревни не стыдно, и погубленного отца — не стыдно, и собственных ложных шагов — всей долгой, мучительной жизни подлинного поэта, которая так явственно прочитывается в его стихах, о которой Солженицын написал с такой любовью и болью? Неужто «журнальные соображения» все перекрыли? Что ж такое с л о в о для Лакшина, значит ли оно хоть что-то? Эх, Лакшин, Лакшин, а ещё любит по всякому поводу цитировать русскую классику! «И с отвращением читая жизнь мою...» — сказано русским поэтом. «Вино ведь не то что вкусно, — говорил один толстовский герой. — А что я ни делаю, я всегда чувствую, что не то, что надо, и мне стыдно. Я сейчас говорю с вами, и мне стыдно. А уж быть предводителем, сидеть в банке — так стыдно, так стыдно!.. И только когда выпьешь, перестанет быть стыдно...» Вот оно как, если оставаться в традиции великой литературы. Да уж защитника ос-

тавил себе Твардовский — избави нас Бог от таких друзей, а с врагами мы как-нибудь сами разберемся!..

Одна из главных «укоризн» Солженицыну — его неблагодарность: забыл, де, о «колыбели», о журнале, который дал ему «первую космическую скорость», а без того он «не одолел бы земного притяжения, либо вовсе сгорел в плотных слоях атмосферы» — «его просто не существовало бы как писателя». В связи с этим заступается (!) Лакшин за Шлимана («Троя своим существованием все-таки не обязана Шлиману», — заметил Солженицын), без которого Троя долго бы не обнаружилась, а может быть, «не была б открыта вовсе».

Сокрушительный аргумент. Коль дано знать Лакшину про то, что было бы, если б не было, то мудрено с ним об этом спорить. Но плодотворней, на мой взгляд, говорить о реальности, о ней, кстати, и идет речь в моей статье: о реальности существования русской литературы — подо льдом и невиданным гнетом — на Архипелаге. Но поскольку единственная реальность для Лакшина — цензура, а единственно реальная деятельность — обеды с цензорами у Дюссо, то и происходит вся эта путаница и подстановка, уж и не поймешь в его рассуждениях, что ж все-таки важнее в истории человечества — Троя или Шлиман? По Лакшину — Шлиман, и сомнений у нашего философа на сей счет нет. Какая там Троя, какой Солженицын, когда всё решается в «кабинетах», зависит от «хитроумной изобретательности», «ловкого хода», «мужественного решения», «телефонного звонка»! Психология советского вельможи (издатель он или чиновник) настолько вывернута в сторону полнейшей ирреальности, что он уже совершенно искренне убежден в том, что, коль он, скажем, издаст книгу или подпишет в производство некую машину — то он и является ее подлинным создателем! а без него все «дремало бы под землей и водами», как самоуверенно замечает Лакшин о Трое и Шлимане.

Так и складываются у нас отношения издателя с автором, который по наивности, прямой глупости или безмерному тщеславию полагает, что его книга — плод его таланта и трудолюбия, а на самом деле он тут и вовсе ни при чем — где бы она была, когда б не мужественная филантропия издателя?! Да уж редко забывает у нас автор о том, кому и чем «обязан», чего греха таить, в случае примитивном «благодарность» может быть и выражена вполне примитивно, а в случае интеллигентном, к тому ж прогрессивном — как же не напомнить лишний раз о благодар-

ности тем, кому помогли «выпрыгнуть из глубины немоты и безвестности»!

Как обманулся бедняга Шлиман: оказалось, что «безнравственная», забывшая о «благодарности» Троя и сама по себе представляет некий интерес для человечества, а он-то уже полагал, что встал вровень с гомеровскими героями... Да куда там вровень, где они были бы без него — гнили бы под курганами и водами без его, Шлимана, первой космической скорости!

Следует ли Лакшину обращаться к памяти «старика Канта», когда он пытается учить Солженицына нравственности? «Наше дело замешано на других дрожжах», — гордо замечает Лакшин. Нет сомнения — на других.

Вот, кстати, можно почувствовать, каковы те «дрожжи» в защите Лакшиным «атмосферы» в редакции «Н.М.», о котором Солженицын написал, якобы, «пристрастно», «искаженно», «перевернуто», «лживо». А между тем, делался журнал, пишет Лакшин, «как в старые «некрасовские» времена. Пришел редактор, бросил на стол изношенный желтый портфель, туго набитый прочитанными рукописями и версткой — и сразу вокруг него возникли куча-мала членов редколлегии и сотрудников».

Очень трогательное воспоминание. А если вспомнить еще вельможный юмор, который столь же горячо защищает Лакшин от Солженицына, оказавшегося неспособным его понять, то совсем получается пастораль. «В ходу у А.Т. были бесчисленные народные присловия, шутки, смешные литературные цитаты, которые в нашем кругу понимались с полуслова», — вспоминает Лакшин. И приводит несколько таких «шуток». «Где Сурков?» — спрашивает Лакшин Твардовского, встретив его на аэродроме, вернувшимся из Италии. — «Он выбрал свободу», — с иронической серьезностью сказал А.Т. И мы от души посмеялись этой шутке...

Вот так они в своем кругу барски шутили. Где уж было автору «Архипелага» понять и оценить такое остроумие!

Так вот, об атмосфере «Н.М.». Я к сотрудникам журнала не принадлежал, всего лишь к облагодетельствованным раз и навсегда авторам, а потому в той «куче-мале» не участвовал. Может быть, и верно, было — прямо как в «некрасовские» времена. Хотя, честно сказать, именно в силу этой «облагодетельствованности» не очень-то уютно чувствовал себя автор в нашем прогрессивном журнале, хотя все было там в высшей степени демократично. Ну, примерно так, как и должны были бы чувствовать себя Троянские герои,

коль пришлось бы им «запросото» захаживать с визитом к Шлиману. (А если не с визитом, а по собственной корысти — рукопись тиснуть? зная наперед, что кабы не тот Шлиман, так бы и лежали в своем кургане до Судного Дня!). Не зря ж один остроумный автор — знаменитый и многократно прославленный «Н.М.», назвал его «ледяным домом»...

Но это к слову. А вот о демократичности — о «куче-мале», в которой равноправно участвовали руководство и рядовые сотрудники нашего прогрессивного журнала. На своем уровне, рьяно и запальчиво защищая Твардовского, себя и других членов редколлегии от посягательств Солженицына, рассказывая о «Н.М.», Лакшин не упоминает ни одного сотрудника журнала — ни единой фамилии. Получается, что журнал, несмотря на всю его демократичность, делало руководство. Единственно, кого Лакшин вспомнил, это Анну Самойловну Берзер, которой, на ее беду, не повезло — Солженицын отозвался о работе с ней — опытным редактором, чистым, мужественным и скромным человеком, с теплотой и благодарностью. И уж тут Лакшин распоясался, позабыл даже о своей велеречивости и интеллигентности. «Берзер... сильно преувеличила свою роль», «Твардовский любил ее мало — и, как теперь выяснилось, не зря», «амбиции ее были велики, притязания обширны — куда более той скромной роли, какую она в редакции выполняла», «ей не приходилось принимать ответственных решений, отстаивать журнал в «инстанциях» и цензуре» и проч. (Ну да, ведь профессиональная работа редактора, как и профессиональная работа автора, ничего не стоят по сравнению с хитроумной изобретательностью издателя — все на тех же обедах у Дюссо решается, по мнению Лакшина, судьба русской литературы!). Берзер до того дошла, что «хотела понравиться авторам», рассказывала им о том, что происходило в журнале... (Как-то и не понять — кем же считал себя Лакшин: замредактора литературного журнала или замначальника какого-то военного полигона — и это в «некрасовском» журнале!).

Вот так «куча-мала»! Кто ж в ней все-таки участвовал? Уж теперь очевидно, что не рядовые сотрудники — кого-то не любил главный редактор, а кого-то, видимо, его заместители, роли в журнале, по свидетельству Лакшина, распределены были достаточно четко, жестко, и тот, кто осмеливался проявить самостоятельность («амбицию», как интеллигентно определяет Лакшин), позавывал о своей скромной должности, ставился сразу же на место — всяк сверчок знай свой шесток! Очень демократично.

Ну, а если по сути — что же, все-таки, вызвало запоздалый, барский окрик замглавного редактора нашего «некрасовского» журнала? Оказывается, дело в том, что Солженицын поверил Берзер — рядовому сотруднику «Н.М.»: будто бы, «если б не ее хитроумнейший женский план», издевается Лакшин, не напечатали бы повесть Солженицына («Слопали б живьем моего Денисовича три охранителя главного...» — пишет Солженицын в «Теленке»). Да уж как не поверить: если б действительно не передала А. С. Берзер «Щ-854» прямо в руки Твардовского, — увидел бы читатель «Н.М.» эту самую повесть? У тех, кто не поверил Солженицыну, после статьи Лакшина никаких сомнений на этот счет не останется.

Много проговаривается наш «свидетель на процессе» — стилистика подводит, «показания» Берзер и Солженицына будут повесомей.

Да вот хоть такое небезынтересное место из статьи, проливающее на это свет. «Автор «Теленка», — пишет Лакшин, — укоряет нас, русских, в чрезмерной осмотрительности, неповоротливости и лени. Это верно. Сам он вечно спешит, и ныне спешит без нужды...»; «торопится печатать в журналах», «поспешно публикует» и проч. «Это мало похоже на обычаи писателей былого века, — вальяжно продолжает Лакшин, — державших свои дневники, записки, письма, варианты сочинений вдали от глаз публики, а иной раз и за порогом земной жизни накладывавшими из понятной скромности или деликатности перед живущими, запрет на их публикацию на 30, 50 или 100 лет. Еще недавно так поступил со своей перепиской Томас Манн, Хемингуэй, наложив посмертное вето на большую часть своего архива». Вот, оказывается, какой «неторопливости» ждал Лакшин от Солженицына, какие «обычаи писателей былого века» кажутся ему привлекательными — куда уж было б лучше спрятать книги Солженицына «вдали от глаз публики», а совсем бы хорошо еще подальше — «за порог земной жизни», лет эдак на 50 или 100! И после этого нам предлагают поверить, что, не будь «хитроумнейшего женского плана», не восторжествовала бы эта «былая осмотрительность»! Да уж, несомненно, продержали бы, зная Твардовского, оберегли от его опрометчивости, эрудиты — и Томаса Манна бы с Хемингуэем вспомнили, и на Шлимана бы сослались — три тысячи лет, мол, не помеха!

Не тут ли главное **показание** добровольного «свидетеля на процессе»?

«Твардовский говорил со своей усмешечкой, — вспоминает Лакшин: — «И что это он все хитрит, А.И., зачем ему эта конспирация, почему я не могу знать адреса — куда послать телеграмму?..» Не понимал Твардовский, а вот Лакшин делает вид, что и по сей день того понять не может. Даже злорадно усмехнуться над этой конспирацией позволяет себе: «Он (Солженицын — Ф.С.) думал, что его «укривище» тайна, пока ему на голову не брызнул однажды в полдень Виктор Луи со своей фотоаппаратурой. И оказалось, что его местожительство, столь тщательно от нас оберегаемое, давно обсуждают все воробы, чирикающие на липах у Лубянки».

Вот, оказывается, каким мог быть юмор в нашем знаменитом «некрасовском» журнале! Зачем торопиться, зачем конспирировать, о н и т о давно, — ухмыляется Лакшин, — давно все знают... Прав Лакшин — следует ли забывать о существовании так пристально опекающей нашу литературу организации? но ведь и помнить о ней можно по-разному. («Так не безмятежное небо над нами — огромное зреймо КГБ — и м и г н у л о, как Голова из «Руслана»: знай наших! поминай своих...» — пишет Солженицын в «Теленке»). Где были бы романы Солженицына, «Архипелаг ГУЛag», когда б не его одержимость работой и конспирация? И теперь з а п о з д а л о, раздраженно пенять за это писателю, которого жизнь научила позабыть про «былую», милую сердцу редакторов «Н.М.» неторопливость?!

Надо всей многоэтажной системой этой невиданной конспирации, о которой рассказал нам Солженицын в «Теленке» (не обо всей, надеюсь), «раскидывании чернухи» позволяет себе позубоскалить Лакшин, надо всем невероятным для одного человека подвигом — стратегией и тактикой борьбы с молохом государства, способного, не заметив, раздавить и уничтожить человека. И это он — Лакшин — теоретик и практик идеологии принципиального компромисса, эдакого вранья «пур ле жанс», как говорил Щедрин?

Подводят Лакшина привычные профессорские рассуждения о традиции русской литературы — не на тех «дрожжах» она поднималась.

Лакшин утверждает, что Солженицын разрывает с «коренной, нравственной традицией литературы прошлого»; он цитирует письмо Солженицына Твардовскому, в котором автор «Архипелага» говорил, что русской литературе принадлежит и обязан **«не больше, чем русской каторге»**. Потрясающие слова — и в какой они еще традиции сказаны, как не в нравственной традиции великой рус-

ской литературы? Или, верно, о «Записках из Мертвого дома» позабудем? «Мои навыки — каторжанские, лагерные», — пишет Солженицын. А Лакшин хватается за эти слова, чтобы написать, что «поведение Солженицына — поведение не телка, а лагерного волка», что «лагерный микроб» «бушует» в нем и грозит ему «страшным волчьим одиночеством».

Ну уж, оставим заботы об одиночестве Солженицына, как и размышления Лакшина о том, как «по-разному» ведут себя и проявляются люди в лагере — эти его «показания» явно не представляют интереса на нашем «процессе». А вот что означает эта подстановка — «лагерный волк», вместо каторжанина, зэка, что значит «лагерный микроб» — хотелось бы понять.

Он — Лакшин, по его свидетельству, «коротко знает», переписывается и «близко дружит» со многими бывшими лагерниками, «возвратившимися в э т у жизнь» (выделено Лакшиным), сумевшими в нее вписаться и в ней расположиться. Что ж такое э т а жизнь для нашего дуэлянта? Неторопливая жизнь на писательских дачах безо всякой «конспирации», участие в «кучемале» — или жизнь Сергея Ковалева, Семена Глузмана и о. Дмитрия Дудко? Не принципиально ли различны здесь представления о вещах элементарных, о реальности нашей жизни, а оттого не противоположные ли перед нами системы нравственных координат? Но коли так, следует ли удивляться логике Лакшина, всем его подстановкам и смрадному духу его последнего сочинения — какие же все-таки «воробьи» н а ч и р и к а л и ему мысль о том, что «незаметно в свой мозг и душу впитал яды» лагеря и возвратившийся в э т у жизнь вчерашний каторжанин? что он все равно волк — пусть и гуманно реабилитирован! Откуда же иначе его — этого вчерашнего зэка — нетерпимость ко всей принципиальной или хитроумной, но так комфортно вписывающейся в эту жизнь лжи и компромиссам, эта его неуживчивость — все торопится и конспирирует? Отравлен, все равно чужой — сегодня мешает комфорту внутреннему, а завтра не разметал бы и комфорта внешнего!

Несомненно прав Лакшин: разные дрожжи, разное мироощущение, противоположные позиции и точки отсчета. «В плохое я всегда верю легче, с готовностью», — цитирует Лакшин «признание» Солженицына. И осмеливается укорить за это лагерника, человека, написавшего «Архипелаг ГУЛаг», рассказавшего человечеству о десятках миллионах невинно погубленных людей! Укорить в конспирации и торопливости человека, чьим пером води-

ли сотни тысяч, миллионы навсегда оставшихся в каменном грунте Архипелага...

Вот где открывается феномен «новомировского» сознания, в своем роде уникальный спектр мироощущения образованца: «НМ» — это его **звездный час, обетованная земля**, куда он убегает, спасая внутренний комфорт, вспоминая героизм своего громогласного обличительства, смелость в «залапывании» и «исправлении», а уж во имя этого «дела» свою принципиальную готовность на любой компромисс. А жизнь, между тем, не стоит на месте, за годы, прожитые нами **после** «НМ», мир изменился, и мы уже не те. Неподвижность сознания, продемонстрированная в статье Лакшина, свидетельство не только закономерности смерти «НМ», но и показатель «второй смерти» «новомировского» сознания сегодня. Не случайно, надо думать, эта статья нашла себе место на страницах журнала «XX век». Стремление его редакторов продолжить «дело» «НМ» в бесцензурной печати — выглядит жалким фарсом, ну, скажем, как попытка реанимации какого-нибудь птеродактиля: социальное обличение без понимания нравственных причин приводит к полуправде, которая на самом деле и есть заведомая ложь.

Только в одном месте своей статьи решился Лакшин упомянуть «Архипелаг ГУЛаг» (назвав книгу «Гулатом», так что сразу и не понять — о чем речь?), да и то, для того лишь, чтобы сказав сквозь зубы, что, де, «будет жить долго», тут же и пресечь за «все заблуждения и пристрастия», «прокурорскую речь», «преувеличенную ненависть»... «Архипелаг ГУЛаг» — весь этот гигантский материал, завязанный судьбой одного человека, в нем и вместе с ним воскресшего, ставшего внятным, как встреча с человеком, судьбу которого возможно вместить! Да, все или почти все мы знаем: факты, события, трагедии, позор, преступления, кошунство... Знаем, со всем или почти со всем сталкивались, что-то пережили, но чтоб в с е, через одного, чтобы увидеть, прикоснуться, понять — вдруг все вместе, одним сердцем! Никогда и никто — я убежден в этом — не сделал и не способен сделать такое.

Я не знаю, не готов еще высказать, что там лучше и сильнее в этих тысячах страниц — пусть говорит история, она (книга) вся целиком, как единое, пережитое вдруг сотрясение жизни. Да и замысел был такой, я уверен: вдруг, однажды автор сотрясся сам, все это сердцем услыша, а потом оставалось т о л ь к о

записать. И то, несомненно, без Бога не сделать, потому что человеческих сил тут достать не могло.

Чтоб закончить разговор о статье Лакшина. Автор статьи «Друзьям «Н.М.» укоряет Солженицына в «случайности, отрывочности» его мышления — «последствие доморощенной культуры», отсутствие систематичности в занятиях философией, историей, социологией («он основательно не читал ни Герцена, ни Чернышевского», «не очень внимательно читал он, по-видимому, и Толстого с Достоевским»). «Систематично» образованный Лакшин б е с с т р а ш н о формулирует свое собственное кредо: «мы верили в социализм как благородную идею справедливости, в социализм с человеческим нутром, а не лицом только. Для нас неоспоримы были демократические права личности. Мы искали опору своему чувству и убеждению в народе — и, боясь истасканности и фальшивой декламационности этого понятия, всегда дорожили чувством общего с трудовыми людьми».

Что касается «нутра» — его Лакшин продемонстрировал в статье достаточно определенно, особенно в своих рассуждениях о демократизме и «лагерном микробе», особенно четко о чувствах по отношению к народу, прошедшему через Архипелаг. Несколько слов о его образованности. Чернышевского он, надо думать, читал, в марксистской идеологии подкован («ныне, как и во все времена, — размышляет Лакшин, — идеология во многом производное от реальной жизни людей». Чья идеология «производное», от чьей «реальной жизни» — Лакшина, может быть, народа на Архипелаге? «Маркс, наряду с Лениным, принадлежит у нас давно к числу самых мало читаемых писателей», — смело пишет Лакшин, полагая именно в отсутствии интереса к этим писателям причину затруднений «идеологии»). Марксистски образован Лакшин, не зря ж «беды и неудачи» нашей страны видит он в том, что «идея социализма, пришедшая к нам с развитого Запада, хоть и поддержанная инстинктивно навыками нашей крестьянской общины, пала на такую, в общем, глухую, придавленную вековыми традициями рабства, порченную петербургской бюрократией почву, что и сама...» На этом рассуждение обрывается. «Впрочем, это уже другая тема», — замечает Лакшин.

Ничего не скажешь, смело, хоть и оборвал — и петербургской бюрократии не напугался, и «вековую традицию рабства» заклеил! Но как же все-таки с образованием — с укоренением в русской культуре, если уж мы всерьез разговариваем?

Плохо обстоит с этим делом у нашего критика и эрудита, прямо сказать, недалеко шагнул он от уровня героев-безбожников 20-ых — 30-ых годов, с такими познаниями, как у него, и в сегодняшний журнал «Наука и религия» не пустят. Зато апломб, категоричность у нашего критика и эрудита!

«В христианство его (Солженицына — Ф.С.) я не верю», — пишет Лакшин; «говоря откровенно... не чувствую, не ощущаю искренность его (Солженицына — Ф.С.) веры»; «крестное знамение» Солженицына у гроба Твардовского для него — Лакшина — «театральное... прощание»... Мудрено спорить с автором, настолько убежденным в истинности собственных чувств и ощущений, столь категорично знающим за другого меру его искренности и искренность его отношений с Богом. К тому же и здесь своеобразная традиция издевательства над откровенностью, покаянием художника — от Белинского до Абрама Терца, до сих пор потешается записная критика над внутренней клетью христианина. Уж если «Выбранные места» и «Авторская исповедь» — материал для насмешки и издевательства, как же за «Теленка» не ухватиться!

Но вот еще одно, на сей раз не эмоционально-категоричное, а теоретическое «развенчание» Солженицына. «Бог Солженицына, — пишет Лакшин, — слишком мало напоминает христианского Бога с Его заветами добра и самоотвержения. Скорее это то абстрактно почитаемое высшее существо, перед авторитетом которого склоняется в своих мирских целях Великий Инквизитор у Достоевского. Кстати и понятия те же — помимо авторитета — чудо и тайна». Что это, как не невежественное жонглирование евангельскими словами и понятиями, переворачивающее всякий смысл легенды Достоевского (Великий Инквизитор «склоняется в своих мирских целях» перед авторитетом «абстрактно понимаемого высшего существа», чудо и тайна — «понятия» Великого Инквизитора — что за сон такой?)? Да, уж после этого не кажется опиской следующее утверждение Лакшина: Солженицын «ощутил себя богочеловеком, наподобие инженера Кириллова из «Бесов» (!). Действительно неловко полемизировать с автором, для которого нет разницы между Богочеловеком и человекобогом.

Вот вам и систематическое образование!

Лакшин смело пишет о трудном времени, переживаемом сегодня нашей интеллигенцией: «Под барабанный бой рутинной фразеологии, уже никого не пытающейся убедить по совести и на-

саждающей себя дисциплинарной верой, среди значительной части интеллигенции поселилась вялость, апатия, равнодушие. В такие времена мародеры обирают убитых».

Один из героев книги «Бодался теленок с дубом» в могиле, второго протащили через Лефортово и бессрочно выслали. Верно, в такие времена и выходят на поле сражения мародеры.

«Зная наши условия, Солженицын возможно надеялся, — написал Лакшин, — что мне и другим людям, не принадлежащим к числу казенных публицистов, придется промолчать и сглотнуть его мемуаристику молча. Напрасно». Не берусь говорить за Солженицына, но я, честно сказать, надеялся — промолчит. Даже если смертельно обиделся за «дело», за себя, даже если не поймет, какой навеки оставлен в русской литературе памятник Александру Твардовскому — все равно промолчит. Потому что любой ответ будет здесь только развенчанием д е л а «НМ», любой о т в е т может быть только к а з е н н ы м... Зря надеялся. Обманулся.

Февраль 1977 года.

АЛЕКСЕЙ РЕМИЗОВ



К столетию со дня рождения
и
двадцатилетию со дня смерти
1877 — 1957

АЛЕКСЕЙ РЕМИЗОВ В ПАРИЖЕ

(1923 — 1957)

Ремизовы приехали в Париж осенью 1923 года. Живя в Берлине, они мечтали о переезде в этот город, который знали уже прежде: в 1911 году они прожили в Париже несколько недель. Тогда же моя мать познакомилась с ними, положив начало долгой дружбе наших семей.

Алексей Михайлович и Серафима Павловна любили французскую культуру. Где бы они ни были, они всегда старались через культуру проникнуть в дух народа и страны.

По своей любви к сказкам — сказочной природе — как он сам говорил, Ремизову был особенно близок дух германской культуры, отразившейся в произведениях немецких романтиков. Гёте был для него вершиной из вершин.

Поселившись в Париже, А. М. захотел глубже узнать Францию. Вместе с С. П. они изучали историческое прошлое Франции и отражение его в искусстве, в словесных и архитектурных памятниках, стремились познакомиться с современной жизнью и языком. А. М. знал французский со времени своей молодости, но знал его книжно; говорил с трудом, подыскивая слова. С. П. усердно принялась изучать французскую грамматику. Несмотря на то, что они передвигались с трудом: А. М. по причине своей близорукости, а С. П. из-за болезненной полноты, — в первые годы парижской жизни они осматривали здания, музеи, церкви.

В своем отношении к западной культуре А. М. отличался от многих русских писателей, продолжавших в эмиграции жить исключительно русскими интересами, думая только о «возвращении» и очень мало знакомясь со страной, где им приходилось жить. Ремизов же, напротив, всегда интересовался современными течениями западной мысли и искусства.

Надо сказать, что знакомиться с французами, входить с ними в контакт эмигрантам было нелегко. Во начале XX-го столетия французы не походили на теперешних: жили очень замкнуто, мало общаясь не только с иностранцами, но и между собой, за пределами круга близких друзей. Перемены начались со времени войны и немецкой оккупации 40-х годов.

В молодости А. М. принадлежал к революционной интеллигенции, но в более зрелые годы был вне политики. «Все войны одинаковы. Как и революции. Но бывают исторические, как войны, так и революции. Начало их за «освобождение» во имя «блага человечества», а продолжают, как спорт — кто кого переплюнет, а конец — сам черт шею свернет и ногу сломает. И это нисколько не меняет дела, остается «во-имя», тут «я» не причем, а именно «другой» — другие — «блага человечества». А поздоровилось ли кому, хоть когда-нибудь от этого «блага»? Среди цветов и зорь, под проливным небом звезд — человек страждет.» (1946 г. «Судьба без судьбы», **Иверень**).

У А. М. Ремизова в годы, когда он поселился в Париже (ему было 53), не было четких политических взглядов, которые связывали бы его с той или иной группой эмиграции. Он смотрел на современность без ослепления политической страстью, спокойно, стараясь быть объективным. Уехав из России (А. М. в конце своей жизни говорил мне, что никогда бы не покинул Россию, если бы не С. П., которая не могла жить «в вечном угнетении и бесправии. Если бы я был один, всегда бы нашелся человек, ну, какой-нибудь красноармеец, который бы кормил меня.»), Ремизов стремился, насколько это было возможным по доходившим сведениям и газетам, вглядываться в современную жизнь в России в надежде найти ростки новой культуры и литературы. Такое отношение к настоящему России возмущало многих прежних его друзей. В своей непримиримости они часто называли Ремизова «большевиком», относились к нему враждебно.

В Берлине, говоря о возможном переезде в Париж, С. П. рассказывала о дружбе с Мережковскими, о своих отношениях с Зинаидой Николаевной Гиппиус (Мережковской). З. Н. восторженно любила С. П., писала ей стихи:

Серафиме Павловне Ремизовой

То бурная, властно-мятежная —
То тише вечернего дня;
Заря огневая и нежная
На небе взошла для меня.

Простая, спокойно-суровая,
Как правда пряма и ярка,
Чиста как вода родниковая,
Как чистый родник глубока.

Пусть люди, судя нас и меряя,
О нас ничего не поймут.
Не людям — тебе одной верю я,
Над нами есть Божеский суд.

Их жизнь, суетливо-унылая,
Проходит во имя ничье.
Я — вечно люблю тебя, милая,
И всё, что ты любишь, моё.

З. Гиппиус

Встреча в Париже глубоко разочаровала тех и других, отношения с Мережковскими по политическим мотивам испортились. Они перестали встречаться.

По приезде в Париж Ремизовы временно поселились у одной старинной приятельницы А. М., знавшей его еще в молодости. Помнится, что первые месяцы жизни в Париже были трудными из-за здоровья С. П.: у нее был тяжелый припадок болезни печени. Друзья помогли найти квартиру. Ремизовы поселились на улице Шардон-Лягаш, в районе Отёй. Они прожили осень и зиму в этой квартире. Весной переехали на другую, более подходящую, в том же районе, на авеню Мозар. Дом находился в небольшом углублении, называвшемся «Вилла Флор». Ремизовы оставались на этой квартире около трёх лет. Я люблю вспоминать об этом периоде жизни Ремизовых, как мне кажется, лучше всего отражившем атмосферу их быта и их самих...

Квартира была меблированная, небольшая, состояла из трех комнат. К выходной двери, снаружи была прикреплена бумажка, зеленая, на ней написано: «висит зеленое и поет», а на шерстинке подвешена монетка с дырочкой (в то время во Франции имели хождение монеты с дырочкой). «Почему поёт? — спрашивали А. М. — Потому что зеленый цвет не может не петь.» Квартира была светлая и уютная. Из передней входили в узкую комнату с диваном и большим письменным столом, за которым работал А. М. Стекланные двери открывались в столовую с квадратным обеденным столом. Перед окном во дворе рос великолепный каштан, расцветавший весной белыми пушистыми свечами цветов. В комнатах мебель и предметы были красиво расставлены и развешены, с особым умением, свойственным А. М. и, по его словам, унаследованным им от его отца — Михаила Алексеевича Ремизова, московского купца второй гильдии, торговавшего галантереей. В пра-

вом углу висели иконы. Большая — «Трёх радостей» в жемчужном окладе из Ремизовского дома, она передавалась младшему в семье. Икона Божьей Матери — материнское благословенье матери С. П. Икона Покрова, которой Ремизовы были благословлены после венчания. Под праздники зажигалась лампадка, светившая розовым светом. В комнате было уютно и тихо. Прислоненный к стене, стоял столик С. П. На нем небольшое Евангелие. «40 лет утро у Серафимы Павловны — рассвет ее дня — начинался из Евангелия. И так до смерти». На стене над столиком слева и справа был развешен «бисер» — знаменитая коллекция бисерных изделий, рукоделие бабушек, тетюшек и крепостных девушек — шитье иглой или работа крючком. Главная часть её — из родного дома С. П. По отцу она была старого литовского рода — Довгелло. (Давглас значит велико-могучий). По матери — гетманского рода Самойлович. Родовое село Берестовец, Борзенского уезда Черниговской губернии. Бисерные кошельки — с павлином, с усадьбой, с узорами, с масонскими эмблемами; в деревянной рамке — бегущая собачка, «китайцы» в двух видах: вдавленные в воск и вышитые по канве. Чубук и круглая коробка для табаку, кольца для салфеток, чехлы для трубок, коробочки. Многие из предметов, украшавших комнату, были для С. П. «заветными», особенно памятными и любимыми. Из коридора открывалась дверь в спальню с двумя кроватями, покрытыми вязаными шерстяными одеялами — работа рук С. П.

После нескольких месяцев жизни в Париже, Ремизовы на новой квартире почувствовали себя хорошо и весь тон жизни стал веселее.

Приходившие к Ремизовым посетители, а приходиться надо было вечером, начиная с пяти часов, обыкновенно заставляли А. М. за письменным столом. Стол был продолговатый, из простого дерева, покрашенный самим А. М. черной и красной тушью. На нём стояла круглая чернильница, перья, ручки, карандаши. Бумаг было немного, несколько рукописей. В последние годы жизни Ремизов пользовался тетрадами в черном клеенчатом переплете. Писал на одной стороне, справа. На левую страницу выносил поправки или прибавления. Обыкновенно писал по три, иногда по четыре редакции каждого произведения. Около лампы, устроенной из большой бутылки от шампанского — принесенной когда-то Д. П. Святополк-Мирским — сидел человечек, матерчатый гном, в черном колпачке, с ласковым печальным выражением лица — Ферменнхен, дух огня: от него идет свет и тепло.

Над столом под потолком были протянуты три бечевки. Они сходились к углу — где сидел мохнатый паук. К бечевкам были привязаны маленькие игрушки: звери и человечки, домик из Чехии, красное сердечко с надписью из Германии, раковины, еловая шишка, высушенные прозрачные рыбы скелеты (при их помощи шаманы вызывали бурю), носатая птица; все они шли к пауку: он ел их.

А. М. по вечерам обыкновенно занимался рисованием или каллиграфической перепиской. Почерк его был знаменит. Изучение древних русских образцов, в котором ему помогала С. П., легло в основу его каллиграфического искусства. Затейливый или более простой, почерк А. М. был всегда ровным, приятным для глаза. Одновременно А. М. выполнял тончайшие графические рисунки, поражающие своим совершенством. «Слово — музыка — живопись — танец, это «единое и многое», и у всякого свой ритм, своя мера. Слово вдохновляет музыканта, но читать под музыку не выйдет. Тоже с живописью: картина вызовет слово, но живописать слово — пустое дело. Графика... но потому что мысли и выражающие их слова линейны, одной породы» («Пляшущий Демон»). Рисунки Ремизова очень своеобразны и вводят нас в его фантастический мир. Человеческие лица и фигуры зверей выделяются на фоне абстрактных геометрических фигур, узоров и завитков. Большей частью эти рисунки выполнены тушью по белой бумаге, иногда раскрашены: всегда неожиданные формы.

В детстве А. М. мечтал стать художником. В своей автобиографической книге «Подстриженными глазами» он рассказывает, как из-за своей крайней близорукости он не способен был рисовать «с натуры», к чему из всех сил стремился. На рисунке выходили формы предметов, какими они представлялись его глазам, слитые с освещавшим их светом: излучение предметов, или, как он сам называл, «изпредметное». Из-за своих близоруких глаз Ремизов жил в детстве не в реальном, а в своем фантастическом и очень богатом мире. Когда, наконец, ему надели очки, — пространство вокруг него сузилось, предметы получили ограниченную форму и определенные контуры. Мир перед его глазами обеднел, звезды погасли, «все стало таким мелким, бесцветным и беззвучным — сжалось, поблекло и онемело, оформилось и разгородилось...». «Не уйти и не скрыться от этого резко ограниченного трезвого мира, от оголенного математического костяка, преследующего каждый твой шаг, каждый твой взгляд, каждый

поворот. Так вот какая она, натура!» («Подстриженными глазами». «Слепец»).

В рисунках Ремизова осталось что-то от его «первозданного мира». Лица всегда окружены сиянием, как у святых на иконах. «В те годы (20-е - 30-е) рисунки и надписи Ремизова представляли собой чудо тончайшей графики. А. М. составлял из этих рисунков альбомы, или иллюстрировавшие его произведения, сказки, или на тему каких-нибудь событий или литературных произведений, или портреты знакомых лиц или писателей. Эти альбомы А. М. делал на продажу. Друзья Ремизовых обходили по адресам состоятельных людей, любителей искусства, или просто лиц, желавших помочь нуждающемуся писателю. Это было нелегкое дело, требовавшее самоотверженности от друзей. Продажа альбомов иногда помогла Ремизовым прожить в самые трудные моменты. Через двадцать лет у Ремизова появится другая манера выражения: «конструкция» (коллажи). И прежде А. М. часто пользовался для своих рисунков кусочками цветной или золотой и серебряной бумаги, которую он вырезывал и приклеивал. Во время войны 1940 г. — ниже я расскажу, при каких обстоятельствах А. М. это начал, — он стал делать большие абстрактные картины-коллажи, «конструкции», как он сам называл, часто комбинируя наклейку цветной бумаги с графическим рисунком пером. Еще позже, в последнее десятилетие своей жизни, Ремизов усвоил другой прием рисования. Старым стилем, которое он макал в чернильницу с черными чернилами или тушью, он быстрым и уверенным штрихом своей сильной — до конца жизни сильной — рукой чертил лица и фигуры действующих лиц произведений, над которыми он работал. Работая с источниками и материалами к кельтской легенде о Тристане, которую он написал по-своему, или перечитывая Гоголя для книги «Огонь вещей», А. М. зарисовывал всех персонажей. Эти рисунки очень сильны и выразительны и, несмотря на простоту приема, сделаны с большим мастерством.

Мы часто приходили к Ремизовым вечером с сестрой Ольгой, или втроем с Ариадной, нашей младшей сестрой. Обыкновенно А. М. сам отворял двери, с улыбкой и приветом глядя сквозь круглые очки, с неизбежным вопросом, что случилось за те дни, что мы не виделись? Мы входили в его комнату, и он усаживал нас на узкий диван, возле стола, где он занимался. Если Серафимы Павловны не было дома, мы дожидались ее возвращения из церкви или из гостей. Это время ожидания А. М. называл «вечера к пришествию». Так он написал на своей фотографической кар-

точке: «Память берлинская, память парижская, дни и вечера к пришествию — с вишнями вареники весной — Mozart — 24 — Paris 8».

Продолжая разговор, начатый в передней, А. М. писал или рисовал. Иногда отрывался и обращался с каким-нибудь, чаще всего шуточным вопросом. В его словах и шутках было столько ласковой игры, столько улыбки и внимания, что мы сидели, как очарованные, и очень любили эти часы «к пришествию». Иногда А. М. рассказывал о своем детстве, но редко. Помню его рассказ о собаках, он всегда их мучительно жалел. В нейденовском дворе было два пёсика: Розик и Лисик. Лисику перебили камнем лапу, и он очень страдал. И всю жизнь А. М. помнил это чувство жалости и боли, когда человек бессилен помочь. Вспоминал некоторые случаи из своего детства, как он мечтал найти бабочку махаон, или как парикмахер остриг его не «под полку», как он его просил, а попросту под гребенку. А. М. рассказывал, что помнит с детства Веру Алексеевну Зайцеву (жену писателя, которую мы хорошо знали), урожденную Орешникову. В ее семье были только девочки, а у Ремизовых только мальчики. Они знали друг друга по виду, но никогда не разговаривали, только оглядывали друг друга и гордо проходили мимо...

Приходила С. П. Она снимала пальто в передней, входила и долго и очень нежно целовалась с каждой из нас. Сестра Ариадна была девочкой подростком, С. П. очень нравилось ее русское лицо и она просила Ариадну дать ей «потрогать носик, потому что он русский». А. М. неслышно проходил на кухню и являлся с чайниками. Мы шли к столу. Стол был накрыт красивой скатертью, лежало серебро, еще из дому С. П., а хрустальная чайница, в которую был насыпан чай, был из дома Ремизовых. А. М. часто сам разливал чай. Чай был крепкий и душистый, всегда с чем-нибудь сладким и вкусным. Кроме того, для нас была еще «конурка» — коробочка, куда складывались особенные бисквиты, конфеты и шоколад.

С. П., крупная и полная, царственно усаживалась за стол и заботливо всех угощала. Она начинала рассказывать, где она была, кого встретила. У С. П. был горячий характер; возвращаясь домой после встречи с людьми, она не всегда была в безмятежном состоянии духа, часто волновалась, иногда негодовала. А. М. старался ее развлечь и развеселить, она успокаивалась. Зная, что нам не легко живется — мы с сестрой должны были зарабатывать на жизнь, а условия работы во Франции 20-х годов были довольно

трудные, — она спрашивала про нас. Потом беседа останавливалась на какой-нибудь всех интересующей теме.



А. М. Ремизов с женой Серафимой Павловной

С. П. вспоминала свой дом, своих родных, мать, сестер, свое детство. Её рассказы записаны и стали основой книги «Оля», посвященной Серафиме Павловне («В поле блаkitном», «Оля», «В розовом блеске». По замыслу А. М., эти книги должны соста-

вить одну книгу под заглавием «Оля»). В нее входят последние главы «Сквозь огонь скорбей», рассказ о конце Серафимы Павловны во время войны и оккупации. Эти страницы по своей силе принадлежат к самым значительным не только в творчестве Ремизова, но и во всей русской литературе.

В те вечера, когда не было посторонних гостей, С. П. охотно показывала «близким ей по духу людям» свой бисер и памятные вещи из её дома. Иногда вынималась бабушкина тальма из темно-фиолетового бархата и шаль «любимой бабушки», ковровая на голубом фоне.

Утро у Ремизовых было посвящено работе, А. М. писал, а С. П. готовилась к лекциям (она преподавала в Школе восточных языков в Париже в течении 15-ти лет славяно-русскую палеографию (1924-1939), «среди учеников первый, по собственному его призванию — А. Ремизов, по образованию математик-естественник»). У нее были книги, альбомы, материалы к этому преподаванию (Шляпкин, Тихонравов, Веселовский). Она любила их показывать и объяснять. Впоследствии, после смерти С. П., А. М. должен был продать эти книги. Обыкновенно, до вечера посетителей не бывало. Мне случалось заходить к Ремизовым по делу и утром. А. М. боялся всего, и его надо было сопровождать, когда ему предстояло куда-нибудь идти и объясняться, например, в префектуру полиции для возобновления бумаг: вида на жительство для иностранцев. Зайдя за А. М. утром, я часто заставала его за готовкой завтрака. Завтрак был легкий — А. М. варил прекрасный кофе и подавал его с хлебом и сыром. В постные дни (С. П. соблюдала посты) А. М. варил суп из грибов с рисом, луком и картофелем. В другие дни, он отлично готовил рубленые котлеты или жарил картошку. Все это он делал отлично, как все, что он делал — методически и по правилам, и всегда мог дать практический совет. На улице А. М. овладевало чувство страха, но решившись вдруг, он быстро переходил улицу, не разговаривая, и бодро шагал. Он говорил по-французски, но при разговоре в каком-нибудь учреждении, терялся, искал слова и говорил не то, что хотел сказать. Когда мы благополучно возвращались домой, С. П. говорила мне: «Спасибо, серый волк».

А. М. жил в вечном беспокойстве и ожидании, откладывая и не желая предпринимать то или другое до получения какого-нибудь ответа из редакции, или «когда найдем квартиру», или «после вечера» (ежегодно устраивался вечер публичного чтения А. М.), впоследствии: «когда выйдет книга» или же просто «когда

будет теплее». С. П. жила больше всего в воспоминаниях прошлого: Россия, ее детство на Украине, ее семья, студенческие годы, ссылка, литературный Петербург. Она часто и много рассказывала. У нее был дар рассказывать и говорить наизусть. Память ее была необычайна. К концу жизни, по словам А. М., она «знала наизусть всего Блока», Андрея Белого, поэму Кузьмина «Алексей Божий человек», старинные таксты или апокрифические легенды. Ее манера чтения стихов была исключительная, она сама говорила, что читает, подражая манере Блока, — однотонно, без подчеркнутого выражения, медленно и очень значительно. Ее чтение производило впечатление.

Серафима Павловна рассказывала нам про мать Алексея Михайловича, которую она знала, про ее странные отношения с сыновьями. Мать совсем не занималась ими в детстве и впоследствии никогда не разговаривала с ними серьезно: между ними установился какой-то шуточный язык. Сыновья обращались к ней только шутливо и называли ее «муттер». Она прошла курс гимназии по-немецки (Пауль-Петер Шуле) и отлично говорила и писала на этом языке. Любила каллиграфию и наполняла тетради готическим шрифтом. Впоследствии, когда я переводила на французский язык книгу «Подстриженными глазами», А. М. мне много рассказывал о своей странной семье. Вскоре после его рождения, мать, Марья Александровна, ушла от отца и перешла жить к своим братьям Найденовым, богатым и влиятельным на Московской бирже купцам. Они приняли сестру и поселили ее с детьми и прислугой во флигеле, бывшей красильне во дворе Найденовского дома на берегу Яузы. Флигель сгорел, а Найденовский дом, желтый, высокий в стиле ампира стоит до сих пор (приспособлен для надобностей здравоохранения) недалеко от Рублевского Музея. Дед пришел когда-то в Москву в лаптях из Суздали, из села Батыева. Он устроил на берегу Яузы красильню и пошел в гору: во втором поколении Найденовы были богаты. Старший брат Николай был археолог, большой знаток старой Москвы, друг славянофилов. Марья Александровна жила в стороне от братьев, которые были равнодушны к племянникам. Их редко приглашали в «Найденовский дом», иногда по праздникам, или в особенных случаях, или «чтобы избежать числа 13 за столом.»

Деньги матери (приданое Марьи Александровны, возвращенное ей мужем и наследство детей после отца, М. А. Ремизова) братья «прибрали к рукам». Денег ей на руки не давали: все необходимое для нее и детей бралось «на книжку». Когда Алек-

сей Ремизов вырос и стал студентом, никакой денежной поддержки из дому он не имел, так же как впоследствии, при аресте, в тюрьме и ссылке.

С детства А. М. запомнил тесные каморки, в которых жили рабочие бумагопрядильной фабрики и нищету их существования на том же Найденовском дворе.

В годы жизни на авеню Мозар А. М. писал одну из своих самых значительных книг: «Взвихрённую Русь» — хронику революционных дней, начатую еще в России до отъезда за границу. Для этой книги Ремизов нашел новую форму и новый язык. Это повесть о современности через личное восприятие бытовых явлений и маленьких происшествий этого времени. Разговоры на улице, покупки в лавках, уличные впечатления, манифестации, слухи, рассказы друзей, легенды, ходившие по городу, отголоски из деревни. Большое место занимают сны. В рассказах проходят разные люди, солдаты, дан образ русской женщины: бабушка с белым сердцем — русский народ. Наряду со случайными встречами, имена друзей и писателей: Пришвин, Иванов-Разумник, Блок, Бердяев, Андрей Белый. В эту книгу, хронику первых лет революции, включены замечательные страницы о Блоке (смерть Блока совпала с отъездом Ремизовых за границу), о Достоевском. Страницы большой глубины стоят рядом со смешными историями из каждодневного быта «взвихрённого времени». Революция воскрешает память прежних лет о революционерах, которых знал А. М., — Вера Фигнер, Каляев, Савинков. В самые последние годы своей жизни Ремизов хотел написать «о русских революционерах». Он не верил в возможность революцией что-то изменить к лучшему в человеческой жизни. Но он знал чистоту и подвиг русских революционеров, боровшихся с самодержавием и считал их единственным в мире явлением в смысле жертвенного отказа от себя: они приносили в жертву не только себя и свою жизнь, но и свое нравственное чувство, идя на убийство ради служения обездоленным.

В 1947 году А. М. написал на экземпляре «Взвихрённой Руси», подаренном моей сестре Ольге Андреевой: «Эту книгу я писал, как отходную — исповедь мою перед Россией: передо мною была легенда о России, образ старой Руси и живая жизнь Советской России (со старым я прощался, величая, а с новым я жил, живу, и буду жить.) И еще в этой книге революция: буря, вихрь — надо было отбиваться, чтобы укрепить себе место на земле и быть самим собой не растерзанному и незадавленному, а во всей

воле и сильным. Алексей Ремизов. 7-8-1947 г.» В те послевоенные годы, у А. М. была надежда на новый расцвет России и русской культуры после войны.

«Взвихрённая Русь» была издана в 1927 году. Две дочери композитора С. Рахманинова дали на нее средства: «Издательство Таир» (Татьяна и Ирина). В этом же издательстве «Таир» в 1930 г. вышла книга «Посолонь»* (По солнцу), сборник сказок, поэтических присказаний в прозе, игр, вдохновленный русским фольклором, идущий из глубокой старины — любимая книга самого А. М. «Я не рассказчик, я песельник» — говорил про себя Ремизов: «роман не моя форма».

В эти же годы, Ремизов писал «По карнизам», эта книга вышла в 1929 г. в Ревеле (Таллин). В ней Ремизов вспоминает своих братьев лунатиков. Они вставали ночью и ходили по карнизам. «Я не лунатик, но судьба моя лунатическая» — пишет А. М., всю жизнь он жил «в других измерениях». В этой книге Ремизов говорит о Э.Т.А. Гоффмане, чудесный мир которого был ему близок и дорог. Рассказы этой книги написаны в двух планах: на фоне реальных происшествий разыгрываются сверхъестественные явления.

В кухне, в угольном ящике под плитой А. М. находит сухую веточку, по форме она напоминает человечка, с руками и ногами. Это материализованный дух-Эспри. А. М. подвешивает его на стену, на серебряный фон и рассказывает о нем. Одновременно приходит посылка из Испании. Кто-то из друзей послал Ремизовым часы-кукушку, такая кукушка была у них в Петербурге. До конца жизни Алексея Михайловича кукушка будет висеть у него на квартирах, которые будут меняться. На последней квартире на улице Буало комната так и станет называться «кукушкина», и жизнь будет проходить под тиканье и кукованье кукушки; она выходила из домика, отсчитывая свое время.

Все, кому посчастливилось слышать чтение Алексея Михайловича Ремизова с эстрады, никогда его не забудут.

У А. М. был довольно низкий, приятный голос. При его небольшом росте и сгорбленности поражала сила этого голоса, наполнявшего зал «Лютетия» — читал А. М. без микрофона. Его искусство чтения было несравненно: очень выразительное, без

* «Посолонь» была впервые издана в России в 1907 г. в издательстве «Золотое Руно».

внешних эффектов, подчеркиваний или усилений — он скорее прибегал к понижениям и паузам. Чтение Ремизова производило огромное впечатление и заставляло присутствующих слушать, затаив дыхание. Даже те, кому искусство Ремизова было непонятно и скорее враждебно, слушали с восхищением.

Известные всем отрывки из русских классиков слушались, как в первый раз. Каждое слово оживало, получало свой полный звук и новый смысл. А. М. любил русскую литературу и с радостью «открывал» своим слушателям Пушкина (Сказка о рыбаке и рыбке, Цыганы) прозу Лермонтова, Толстого, Тургенева, Лескова, менее известных или забытых Погорельского, Вельтмана, Слепцова. И «самое проникновенное» Достоевского и Гоголя — это было его любимое. В своей автобиографической книге «Подстриженными глазами» Ремизов вспоминает как он, привыкший и к северному бледному небу, и к сдержанной прозе («французского образца»), в своей юности «с восторгом принял высокопарное гоголевское слово в серебре польского пышного наряда», как и «грозно-задумчивую украинскую песню». В течение долгих лет Ремизов изучал творчество Гоголя — «болел Гоголем.» Уже под конец жизни, он написал «Огонь вещей» — «Сны в русской литературе». Тут не только сны, но и толкованье самого загадочного русского писателя и его странной судьбы.

В книге среди страниц, посвященных Гоголю, есть сцена, в который Ремизов как бы видит себя, присутствующего в «старой замшелой церкви, когда философ Хома Брут, ошалелый, не читал уже, а выл — выкрикивая, три ночи над ведьмой-панночкой, надрываясь голосом рассеять страх, а этот страх сковал его с открывшейся ему его виной, когда покатила слеза и он ясно различил на ее щеке... но это была не слеза, а капля крови.»

При чтении А. М. сильно переживал «Вия» и свое волнение сообщал слушателям. Холод проходил по спине, когда голосом своим Ремизов вызывал образ старухи-ведьмы.

И вот философ летит на ней, и она уже не старуха. Все облито перламутровым лунным светом, серебристая русалка плещется в воде; они летят над землей, трава клонится, и в ней звенят колокольчики. Своим голосом и ритмом чтения Ремизов передавал всю поэзию Гоголя и чары ее колдовства. Я думаю, никто никогда не читал Гоголя, как Ремизов, — слушатели бывали заворожены.

Слушали жадно: морской ветер, старцы бегут по морю спросить выпавшее слово молитвы: Трое вас, трое нас... (Три старца

Л. Толстого). Глубокий поклон матери сыну под медленные удары колокола («Подросток» Достоевского). Из Тургенева Ремизов выбирал сон Лукерьи «Живые мощи»: она жнет, а в руке ее серебрится вместо серпа месяц.

А. М. читал свои любимые произведения. Он уверял, что нетрудно читать громко: совсем не нужно повышать голос, стараясь из себя выдавить звук, а надо как бы дышать в себя.

Вторая часть вечера обязательно была посвящена чтению собственных произведений. Вспоминается «Петушок»: Петька с бабушкой идут на богомолье. Или приезд Оли в Меженинку. «Ах как жаль, что камаль вышел уж из моды — Скоро шаль и вуаль спрячутся в комоды» — подпевал Алексей Михайлович. Из «Шумов города», «Взвихренной Руси», «Кестовой барышни», «Белого сердца» — образ русской бабушки. Из «Посолони» весенний приход монашка с зеленой веточкой.

После шумных приветствий и оваций публика расходилась растроганная и умиротворенная, забыв споры и расхождения, которыми была полна эмигрантская жизнь в Париже.

К чтениям Ремизовы и их друзья долго готовились. Составляли программу чтения, нанимали зал — часто выбор падал на зал отеля «Лютеция»; нужно было напечатать билеты и, главное, их распространить. Самоотверженные друзья, по большей части дамы, по списку обходили состоятельных людей, любителей русской литературы, или просто лиц, желавших помочь нуждающемуся писателю. Обычно все было прекрасно организовано и проходило гладко и удачно во всех отношениях. Но я помню случай, когда произошла заминка. А. М., охотно раздававший даровые «обезьяньи билеты» бедным друзьям и неимущей богеме, раздал их в слишком большом количестве, так что в огромном зале «Лютеция» не хватило мест для дорого заплатившей за билеты публики. Инцидент был сразу улажен: внесли добавочные стулья. Но главные организаторы после вечера долго корили А. М. за неумеренную щедрость.

Специально для вечера С. П. шили новое платье, А. М. больше всего любил черное шелковое. С. П. задолго начинала беспокоиться и волноваться, и вся жизнь проходила в ожидании вечера. Все друзья и знакомые помогали кто чем мог. Молодые с белыми бантами были распорядителями на вечере, рассаживая приходящую публику. Моя роль состояла в том, чтобы «оберегать» С. П., быть ее телохранителем, не оставлять ни на минуту и держать за руку во время чтения.

Среди моей переписки я нашла старое письмо моего друга Марьи Исааковны Барской, вспоминающей поездку на вечер чтения Алексея Михайловича Ремизова:

«Ярко встает тот момент, когда мы, т. е. Ремизовы и вся семья Черновых,* собираемся ехать на вечер в зале Гаво — скорее всё похоже на приготовление к венчанию. С. П. удалилась в свою комнату, А. М. в свою, с ним молодые люди: Вадим Андреев, Даниил Резников и Владимир Сосинский, — они помогают ему одеваться. Появляется С. П. в синем платье с чудесными кружевами у ворота. Наташа ловкими руками прикалывает гвоздики. Темно-розовый цвет — ее цвет. Она выглядит, как большая кукла с ее синими глазами и обворожительной улыбкой; мы суедемся вокруг нее, кто-то спрашивает её о чем-то, на что она отвечает: «не мешайте, я в треволнениях!» На меня, нового человека, это действует особенно: очаровывает. Тут появляется А. М. в смокинге, а за ним его свита («все красавцы удалые»). Кто-то заказал два такси, и мы, наконец, трогаемся. Все это необычно, потому что все страшно бедны, и не знаю по сию пору, кто заплатил за цветы, за такси... Потом всё как будто уходит и исчезает, и я слышу его голос: «у самого синего моря»... — Маг и волшебник — говорят кругом.»

После вечера на некоторое время становилось легче жить: спешно платили за терм,** отдавали долги, покупали книги и лакомства в русском магазине. Такой магазин «Рами» был поблизости. Две дочери хозяев — их кличка была «Птицы» — приходили к Ремизовым, и С. П. была с ними ласкова.

Но деньги скоро уходили, и опять появлялась проблема, как прожить? М. И. Барская вспоминает: «Прошло время, и вот меня вызывают Ремизовы. Я волновалась, как те люди, которые попадали ко Льву Толстому, у меня было похожее чувство. У Ремизовых никого не было — не празднично: бедные будни. Нужда, надо платить за квартиру... С лукавой е г о улыбкой А. М. показывает мне альбомы рисунков: всё им сделано. Рисунки «изданы роскошно!» Надо продать их, от этого столько зависит... С этими альбомами я стала ходить по богатым знакомым, и мне удалось довольно много продать. Я вспоминаю, как неохотно покупали благотворители эти редчайшие рисунки.»

Литературные гонорары были очень низки и никак не могли обеспечить Ремизовых материально. Алексей Михайлович сотруд-

* Моя семья. ** Плата за квартиру, каждые три месяца.

ничал в очень многих русских журналах и газетах зарубежья в Париже и в других городах и странах, где были центры русской эмиграции: «Современные Записки», «Воля России», «Звено», «Дни», «Последние Новости», «Иллюстрированная Россия», «Наш Огонёк», «Перезвоны», «Русское Эхо», «Своими путями», «Москва» и во многих других изданиях.

В 1925 г. Ремизов сблизился с группой Евразийцев, возглавляемой кн. Дмитрием Петровичем Святополк-Мирским и Петром Петровичем Сувчинским (вместе с кн. Н. Трубецким и П. Савицким). Святополк-Мирского Ремизовы знали еще в России. А. М. впоследствии очень ценил его историю русской литературы, изданную на английском языке. «Когда-то судьба меня столкнула с его отцом, тогда пензенским губернатором; что-то общее, какая-то неожиданная несообразность: его отец спросил меня: люблю ли я музыку», и за мое «да» оставил меня жить под надзором в Пензе, а не угнал куда-нибудь в Чамбары или Наровчат.» В тетради, где А. М. записал оценки С. П., сказано о Д. П. Святополк-Мирском: он очень странный, на волка похож лицом. Из снобизма сделался большевиком, поехал в Россию. Что дальше с ним будет, неизвестно, всего можно ожидать вплоть до монастыря. Когда-то он писал стихи, потом критику. Как и П. П. Сувчинский, меня никогда не гнал (как пишущего), напротив, сделал для меня много доброго, м. б. «из противоречия». С П. П. Сувчинским Ремизовы познакомились в Берлине. «С первого глаза в Берлине мне понравился П. П., с ним хорошо разговаривать о знаменном распе-ве. Он весь в пении. Он был душою «Верст» и меня никогда не гнал. В нем было что-то от русской истории, когда он являлся, переполненный евразийством: его мысль зажигалась и сверкала. Такие были в 20-х годах шеллингианцы, а потом гегелианцы, я не сказал бы «марксисты», которые уже очень кратки и безнадежно «реальны», а ведь п ы л именно в бесконечной м ы с л и.» В 1926 году вышел роскошно изданный № 1 журнала «Версты» «под редакцией кн. Д. П. Святополк-Мирского, П. П. Сувчинского, С. Я. Эфрона* и при ближайшем участии Алексея Ремизова, Марины Цветаевой и Льва Шестова». Задача журнала указывать на лучшее и самое живое в русской литературе в России и за границей. В журнале помещены портреты Бориса Пастернака, Марины Цветаевой, Алексея Ремизова, Льва Шестова и Игоря Стравинского. Творчеству Ремизова отведено большое место («В «Верстах»

* Сергей Яковлевич Эфрон — муж поэтессы Марины Цветаевой.

меня не гнали»): тут и легенды (из будущей книги «Николай Чудотворец» — Имка-Пресс), тут и памятники — писцовые грамоты — России 17 века, и переписанное Алексеем Михайловичем «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное», памяти Вас. Вас. Розанова «Воистину». В журнале интересные статьи по литературе, истории, музыке. «Поэма горы» Цветаевой, «Потемкин» Пастернака. Алексею Михайловичу особенно нравились стихи Сельвинского; он замечательно читал его «Цыганские», скандируя и подпевая на цыганский лад. Советская литература представлена Артёмом Веселым и И. Бабелем.

В 1924 году Ремизову впервые попался перепечатанный в какой-то зарубежной газете рассказ Бабеля «Соль». Для А. М. это было совсем новое и очень понравилось ему. Я помню, как в этот период времени мы пришли к Ремизовым вчетвером: моя мать, мои сестры и я. А. М. усадил нас на диван и прочел «Соль» с большим подъемом и пафосом, как героическую поэму. На нас это чтение произвело большое впечатление. По мнению А. М., тон рассказа требовал такого чтения. Я всегда сожалела, что Бабель во время своего пребывания в Париже не познакомился с Ремизовым и не слышал его чтения. Много позже, уже во время Хрущева, я встретилась в туристском поезде со Всеволодом Ивановым. Мы говорили с ним о Ремизове. Всеволод Иванов его помнил и очень хорошо о нем отзывался.

Переводы произведений Ремизова стали все чаще появляться в многочисленных французских литературных журналах и газетах (самая известная: «Нувель Литерер»), так же как и в других (Бельгия, США). Несколько книг Ремизова были изданы на разных языках. Во Франции «В поле блакитном» (1927) и «Крестовые сестры» (1929). Эта же книга вышла в другом издании под заглавием «Бурков дом» с предисловием Ромэна Роллана. В Англии и Америке вышли в переводе «Часы» и «Пятая язва» (1924, 1927, 1929). В Чехословакии «Крестовые сестры» и «Пруд», в Италии «Крестовые сестры» и книга сказок (1927, 1930).

Постепенно Ремизовы привыкли к Парижу. Круг знакомых и друзей расширился. Ремизов привлекал начинающих писателей. Он радовался, что в эмиграции начинает расти литература молодых, и охотно занимался с ними. Но в литературе он не мог быть снисходителен: он критиковал, учил и, главное, поправлял на свой лад их произведения; от автора мало что оставалось. Поэтому большинство начинающих, боясь слишком большого

влияния Ремизова и желая сохранить свое лицо, скоро отходили от А. М.

Говоря об учительстве Ремизова, я могу из старших в качестве учеников Ремизова, прежде всего, назвать А. Н. Толстого. В книге своих воспоминаний Иосиф Георгиевич Чапский рассказывает, что при встрече и беседе с ним в военные годы в Ташкенте, А. Н. Толстой прямо сказал ему, что «если он что-то знает в писательском ремесле, то он этим обязан Ремизову». М. Пришвин также был учеником Ремизова, но в послереволюционные годы он избегал об этом говорить. В книге рассказов Пришвина последних лет я встречаю маленькую заметку: «случилось однажды, Ремизов попросил меня занести какие-то книги А. Н. Толстому», так произошло знакомство Пришвина с Толстым. В этих биографических заметках («Дорога к другу». Молодая Гвардия, Москва, 1957 г.) Пришвин больше не упоминает о Ремизове. На полях книги Пришвина записаны продиктованные А. М. слова (он лежал в постели незадолго до своего конца): «Шишков, Пильняк,* Алексей Толстой — не боялись. М. М. (Пришвин) — пугливый.» С Пильняком А. М. переписывался. Группа «Серапионовых братьев» была образована с благословенья Ремизова. Он рассказал мне, что он окрестил её Серапионовыми братьями, вспоминая Э.Т.А. Гоффмана, которого он так любил.

В 1924 году на авеню Мозар появился начинающий писатель Владимир Васильевич Диксон. Он занял большое место в жизни Ремизовых тех лет. Ему было 25 лет, приятной наружности, он был русский по матери и американец по отцу. Диксон работал в фирме Зингер и имел некоторые средства. Он писал по-русски прозу и стихи, любил всё русское, часто приходил на авеню Мозар и скоро стал близким человеком у Ремизовых. С. П. ему импонировала глубиной своей русской культуры. Она знала лично Александра Блока и рассказывала о нем. Постепенно она приобрела большое духовное влияние на Диксона. Он стал ходить с нею в церковь, желая «верить, как она». Диксон восхищался искусством Ремизова. Он издал на свои средства книгу «Оля» (книга состоит из трёх частей: «В поле блакитном», «Дола», «С огненной пастью»). Книга вышла под маркой издательства «Вол». Голова вола нарисована С. П. с «обводкой» Алексея Михайловича. Таким же образом был издан сборник стихов и прозы «Листья» В. Диксона с предисловием Ремизова. Года через два Диксон уехал в Аме-

* Письма Пильняка хранятся в архиве Томаса Уитней в Коннектикуте.

рику и там женился. По возвращении из Америки в 1929 г. он заболел аппендицитом и скончался от эмболии. Ремизовы очень горевали о нем. Через некоторое время после его смерти в Париж приехала вдова Диксона и стала требовать от Ремизова деньги за изданные книги её мужа. Совершенно не в курсе русских дел, она воображала, что издание должно приносить доход, тогда как Диксон раздавал и рассылал свои книги даром отдельным лицам и организациям, как это водилось в эмиграции. Ремизовы оказались в очень неприятном положении. Трагическая смерть адвоката г-жи Диксон, который вел дело — неудачно выходя из вагона метро, он попал под колеса — положила конец этому тяжелому делу.

В те же годы у Ремизовых появился другой начинающий писатель Иван Андреевич Шкотт. Он с большим трудом пробрался в западную Европу и Париж. В Советской России он был сослан в Нарымский край и бежал оттуда. Его книга «Мальчики и девочки» (воспоминания о Московской гимназии) была издана. А. М. считал его умным и талантливым, ему нравился его упорный характер «англичанина». Шкотт писал прозу под псевдонимом Болдырев. У Шкотта была очень тяжелая жизнь, он зарабатывал физическим трудом: работал на вокзале на кабестане. Может быть вследствие удара он стал глохнуть, пришел в отчаяние и покончил с собою, приняв сильную дозу веронала. Алексей Михайлович написал несколько проникновенных страниц «Памяти Болдырева-Шкота» (неизданная книга «Петербургский буерак»).

Как-то вечером я и моя сестра привели нашего друга кн. Андрея Владимировича Оболенского. Он понравился Ремизовым и стал часто приходить к ним. Его прозвище было «странник» или «молчальник оболенского толка». Чертами лица он напоминал Ивана Грозного. Он до конца остался другом Ремизовых и приходил к ним в трудные минуты во время немецкой оккупации, когда большинство друзей покинули Париж.

Помню в те годы молодого поэта кн. Дмитрия Алексеевича Шаховского, он часто бывал у Ремизовых. Они его любили, и он вызывал общую симпатию. Шаховской уехал в Бельгию и стал издавать журнал «Благонамеренный». Ремизов и другие писатели старшего поколения охотно посылали туда свои произведения. К сожалению, они мало считались с «благими намерениями» редакции и внесли в журнал дух враждебной полемики. Марина Цветаева атаковала Г. Адамовича, журнальная полемика перешла на личную почву. Сердечно огорченный редактор прекратил из-

дание журнала. Впоследствии Д. А. Шаховской постригся в монахи под именем Иоанна, и стал епископом Сан-Францискским.

Частым гостем на авеню Мозар был Константин Васильевич Мочульский, молодой приват-доцент Петербургского Университета. Он читал лекции по русской литературе. Образованный, всегда приветливый, он очень интересовался преподаванием С. П. и посещал ее лекции.

Из писателей старшего поколения А. М. был связан давнишней дружбой со Львом Исааковичем Шестовым. А. М. глубоко ценил и любил его. Шестов был единственным человеком, с которым Ремизов был на «ты». Философия Шестова была близка А. М., он рассказывал, как в молодости они подыскивали друг другу читателей. «...в нашей литературной «горькой» участи было похоже: оба мы были «без пристанища» — с неизменным редакционным отзывом «не подходит» или деликатно сказанным «нет места»... А познакомил нас Бердяев, всеми любимый и желанный... На литературном собрании Бердяев повел меня куда-то вниз и вдруг я увидел: за конторкой под лампой... сидевший, сняв пенсне, поднялся, мне показалось, что очень высокий и большие руки — конечно «Лев Шестов»! Это и был Шестов. «Рыбак рыбака видит издалека!» — сказал он и на меня глянули синие глаза. «Человек» — я говорю о человеческом мире — пропадает именно от своей тупой «разумности» и холодной «рассчетливости». А что это так, не надо смотреть, чтобы почувствовать, что творится вокруг, какое бездонное горе разливается по миру в этом мире заочных бумажных приговоров, теоретических программ, без слуха к живой трепещущей жизни. Шестовское «безумие» — «апофеоз беспочвенности» был вызов именно этой бездушной машинности.» В 1925 г. Шестов читал в Сорбонне курс лекций, посвященных Паскалю. Мы с сестрой посещали эти лекции; Ремизовы всегда радовались, когда нам удавалось ходить на интересные лекции или вечера чтения. Моей обязанностью было потом давать Ремизовым подробный отчет о вечере. Они хотели быть в курсе всего, что происходило в русском Париже. Я не могу забыть одно выступление Шестова. Он прочел большой доклад на волновавшую его тему: конфликт разума и веры. Когда Шестов кончил, оппонентом выступил Ф. А. Степун. Он подошел к теме шутливо: «Зачем создавать драматический конфликт?» Разум представляется Степуну в виде маленького голубоглазого мальчика, которого стоит погладить по головке и пройти мимо... У Степуна был недостаток произношения: он произносил «Л» как «Р». Шестов

встал и мы увидели перед собой разгневанного библейского пророка, мечущего грома и молнии.

Лев Исаакович заботливо относился к Ремизовым в их трудной материальной жизни, старался помочь им и ежегодно доставлял средства для поездки С. П. на необходимый ей курс лечения в Виши: она страдала болезнью печени. Шестов постоянно проповедовал экономию, советовал найти квартиру подешевле. Ремизовы по-детски сердились на него за эти советы: «Философ» по мыслям глубокий, много видит вдаль и очень мало вблизи». Через несколько лет, когда Шестов умер, А. М. записал в тетради записей, посвященных С. П.: «Повер. Очень больно, это был друг».

С Николаем Александровичем Бердяевым А. М. был связан еще со времени ссылки в Вологде. Там же он познакомился с П. Е. Щеголевым, Б. В. Савинковым и А. Луначарским, с которым был в дружеских отношениях.

А. М. вспоминает о ссылке в Вологду: Северные Афины («Иверень»). Он мне рассказывал о Бердяеве в молодости, о его внешности «был похож на «суздальского князя», о его благородстве и «рыцарском отношении к женщинам». Мысль Бердяева была близка Ремизову, но он не любил его литературного языка и поэтому почти не мог читать его книги. Когда-то, после ссылки, когда А. М. и Н. А. были оба женаты, между ними произошел разрыв на личной почве. Хотя это было очень давно, в Париже они редко встречались, но уважали и ценили друг друга.

Из старых Петербургских друзей на улице Буало появился Леонид Добронравов. Он когда-то сотрудничал в журнале «Заветы» (под редакцией Иванова-Разумника). В Париже он писал большую повесть из жизни высшего духовенства; читал из нее отрывки, когда приходил на ул. Буало. Он был болен туберкулезом. Ремизовы оплакивали его кончину.

В Париж приехал Евг. Ив. Замятин, тоже из старых Петербургских друзей Ремизовых. В Париже они нечасто виделись. «...за пять лет заграничной жизни, — все он куда-то торопился... или это его «сценарий» отнимал все его время? — кинематографический сценарий! какое тут отношение к словесному искусству? Или хлопоты об устройстве своего по-французски, переводы? И так мало было сказано за эти годы. И только раз на Маршэ д'отэй, на нашем базаре, я за картошкой, он с почты, и почему-то я стал говорить, вспомнив Петербургское, о его рассказах, как он хорошо пишет: «когда же заговорите своим голосом?»

А хотел я сказать, и он понял, я хотел сказать, что во всех его прекраснейших строках я не чувствую музыки и надо что-то — но что еще надо? — чтобы распечатать сердце — «когда же?» И он мне ответил: «будет», и напомнил, что уже раз я его спрашивал. и теми же словами в Петербурге.» (Неизданная книга «Петербургский буерак», «Стоять» — «Негасимая Свеча» (о Замятине)).

В Париже Ремизовы встречались с Савинковым, которого А. М. давно и близко знал — еще с Вологды (А. М. пишет о нем в «Северные Афины». «Иверень». А. М. рассказывал, что, когда время ссылки кончилось в 1902 г., Савинков уехал из Вологды. Он звал Серафиму Павловну с собою для продолжения революционной деятельности. Она колебалась в нерешительности, Савинков уехал. Было условлено, что С. П. пошлет ему телеграмму о своем решении. В случае, если она будет готова ехать, она пошлет телеграмму: «скот продан». В случае, если она откладывает свой приезд: «скот дорог». Серафима Павловна поручила Алексею Михайловичу отправить именно такую телеграмму. А. М. самовольно и решительно протелеграфировал: «скот не продается». Действительно, С. П. отошла от революционной деятельности и пошла по другому пути.

В 1925 г. газеты сообщили, что Савинков покончил с собою, в тюрьме в России. Обманутый провокаторами, Савинков поверил, что Россия готова к перевороту. Он пробрался в Россию и попал в ловушку, устроенную ЧК. Властями был устроен суд Военного Трибунала. Савинков понял безвыходность своего положения и покончил с собою.* Я вспоминаю, с каким волнением Ремизовы читали статью Д. Ф. Философова в Варшавской газете. Кроме своих произведений, А. М. посвящает Савинкову много места в тетрадях своих записей.

Как и у большинства русских в 20-е годы, у Ремизова было мало контактов с французами. Л. Шестов познакомил его с некоторыми писателями и переводчиками (Р. Вивье, Ж. Фонтенуа), познакомил с философом-католиком Жаком Маритэном. С. П. занималась французским языком с мадам И. Ривьер, сестрой писателя Алена Фурнье и женой Жака Ривьер, стоявшего некоторое время во главе журнала «Нувель Ревю Франсэз». Кое-какие рассказы Ремизова, главным образом религиозного содержания, появлялись в передовых французских журналах и были оценены

* По другой, более достоверной версии, был сброшен чекистами в лестничный пролёт в тюрьме. Прим. Ред.

литературным авангардом, так что имя Алексея Ремизова стало знакомо французской элите.

В последние годы своей жизни, А. М. рассказывал мне, как однажды в начале жизни в Париже, через друзей его пригласила к себе на большой прием дама-меценатка (через сорок лет, Ремизов не помнил ее имени). Приглашая Ремизова, она не понимала, о каком «русском писателе» (т. е. какого политического толка) идет речь. Ремизов пришел на коктейль и его представили хозяйке. После пятиминутного разговора ей стало ясно, что писатель — русский эмигрант. Она резко отвернулась от него и без слова отошла. А. М. опешил и, сам не зная как, дошел до вешалки и ушел. Дома он не решился рассказать об этом происшествии и С. П. так и не узнала, как встретила А. М. дама-меценатка, очевидно думавшая познакомиться с советским писателем.

Через знакомых в 1925 г. с Ремизовым познакомился молодой французский писатель Жозеф Кессель, начинавший тогда блестящую литературную карьеру (он получил приз «Фемина» за свой первый роман «Экипаж»). Он был русский по происхождению и хорошо говорил по-русски. Очень отзывчивый ко всему русскому, он был очарован обстановкой Ремизовых и, главное, самим Алексеем Михайловичем. Через несколько месяцев вышел в свет роман Кесселя, навеянный «русским Монмартром». В 20-е годы первая волна русских эмигрантов в поисках средств к существованию стала открывать столовые, рестораны, ночные кабаре. Много русских эмигрантов находило там работу в качестве поваров, подавальщиц, мэтр д'отелей и т. д., а те, кто имел артистические способности, выступали. Эти ночные рестораны, главным образом, были устроены на холме Монмартра, где в прошлом веке ютилась художественная богема. В двадцатых годах Монмартр стал местом средоточия ночных увеселительных заведений. Русские кабаре с программой русского и цыганского пения, плясок, кавказской лезгинки были в моде и пользовались успехом. Работавшие в них русские, составляли особый мир, по-своему очень живописный — русский Монмартр. Для своего романа «Княжеские ночи», Жозеф Кассель взял в виде фона этот своеобразный мир. Среди других действующих лиц он вывел русского писателя, черты лица которого он списал с Алексея Михайловича Ремизова, описав довольно точно оригинальную обстановку, в которой жил А. М., в частности, игрушки, висевшие у него под потолком возле стола. Автор включил эти подробности в выдуманный роман, ничего общего с русской литературой не имевший. Получив книгу, А. М. про-

смотрел ее, но не разобрался в ней и поставил ее на полку. Через некоторое время друзья и знакомые Ремизовых стали приходить к ним, выражая свое негодование: «Как мог Кессель, описывая своего героя, придать ему реальные черты известного русского писателя?» — Вероятно потому, что Ремизов бесправный эмигрант и с ним всё можно. С. П. чувствовала себя глубоко оскорбленной за мужа и была вне себя. Некоторые из друзей, желая показать свою преданность Ремизовым, еще сильнее разжигали в ней ее чувство. Положение нашей семьи было очень тяжелое: мы были связаны с семьей Кесселя дружбой двух поколений. Сам Кессель, несмотря на свой необдуманный поступок, был благороднейший человек. «Известный французский писатель приходит к русскому писателю-изгнаннику, не имеющему ни средств, ни защиты, и самовольно выносит на показ публике и самого его и его обстановку», — С. П. требовала от меня, чтобы я как-то в этом деле участвовала, хотя знакомство с Кесселем произошло помимо меня и моей семьи. Я отказалась. А. М. написал письмо Кесселю в очень резких выражениях: «Как налетчик, французский писатель приходит к нищему иностранцу и обворовывает его в единственном, что у него есть.» Письмо было резкое и оскорбительное, и Кессель получил его в день смерти своей жены. Это было ужасно. С. П. еще долго была в гневном состоянии; сердилась и на меня — мы некоторое время с ней не виделись. А. М. написал рассказ про человека по имени Будыльников, который пришел к нему, после чего игрушки висевшие над столом исчезли. А. М. действительно снял веревочки с игрушками, и их несколько лет не было. Потом, с течением времени постепенно игрушки вернулись и снова заняли свое место. Это была очень тяжелая история, которую я не могла забыть. Оказывается, А. М. тоже не забыл «историю с Кесселем». Приблизительно за месяц до своей смерти А. М. по какому-то поводу сказал мне: «Наташа, в жизни никогда не соединяйтесь ни с кем для какого-нибудь действия: поступайте всегда только по-своему, по вашему чувству и вашей воле. Всякий раз, когда в жизни я поступал под влиянием кого-нибудь, слушая других, а не себя, я всегда горько жалел. Вы думаете, я не помню «историю с Кесселем?» Ведь письмо, которое я тогда написал, было не «мое». Я не мог так написать!...»

Он сделал паузу: «Но вы представить себе не можете, что тогда тут было!» Помните, в «Тристане» — сцена гнева Исольты на Брагиню... Ведь это списано с С. П.! Такою она могла быть

в гневе.» Очевидно, эта несчастная история много стоила А. М., — через столько лет он о ней вспомнил.

В 1925 году моя сестра Ольга вышла замуж за поэта Вадима Леонидовича Андреева, старшего сына Леонида Андреева. У Ремизова было в жизни несколько встреч с Леонидом Андреевым, которого он считал своим крестным в литературе: первое произведение Ремизова — «Эпиталама» (плач девушки перед замужеством, вошедший в книгу «Посолонь») — было напечатано в газете «Курьер», куда по просьбе Горького его устроил Л. Андреев. В своей книге «Иверень» Ремизов вспоминает о свидании с Л. Андреевым в Москве, куда он был на несколько дней отпущен из Вологодской ссылки в 1902 году, вскоре после появления «Эпиталямы». Весь облик Андреева производил на Ремизова большое впечатление, поражала наружность Андреева, его громкий литературный успех. А. М. признавал громадный талант Андреева, но внутренне он был ему чужд. Из произведений его, А. М. выделял рассказ «Вор» — «весь построенный на музыке». В других вещах он ставил в упрек Андрееву риторику его абстрактных построений, а также небрежное отношение к языку.

И моя сестра Ольга, и Вадим Андреев были «кавалерами обезьяней палаты», свадьба их была событием в Обезвельволпале. Обезьянья Великая и Волъная палата была создана Ремизовым в 1908 году — время, когда была написана «Трагедия о Иуде, принце Искаротском». Среди действующих лиц драмы фигурирует царь обезьяний Асыка, который награждает «обезьяньими знаками» достойных. Царь Асыка, возглавлявший палату, был невидим, но известен был его портрет и «собственнохвостная» подпись на грамотах членов Обезвельволпала. Сам Ремизов состоял «канцеляриусом» Палаты и выдавал грамоты кавалерам и князьям.

Для А. М. обезьяны были символом свободы, своеволия и неподчиненности человеческим нормам. Обезьянья палата — это прежде всего «выход из трехмерности», то есть неприятие обязательной для человека «нормальной нормы». В этом сказывалось основное свойство душевного склада Ремизова: непокорность и протест против навязанной людям реальности, общих истин, установленной шкалы ценностей. Обезьянья палата была открыта для людей, способных глубоко и бескорыстно предаваться увлечению и творчески любить что-нибудь, выходящее из строя повседневных интересов и дел, нормальных занятий, приводящих к нормальной цели. Ремизов принимал в Обезвельволпал людей по приз-

наку любви к чему-нибудь необычному, оригинальному, хотя бы и бесполезному. В Обезьянью палату входили не только художники, писатели, поэты, музыканты, но вообще люди любившие до забвения своих интересов всё равно что: музыку, литературу, театр и даже такое, что в глазах людей казалось просто чудачеством. Вновь принятому кавалеру выдавалась грамота с каким-нибудь знаком: кукушкиным яйцом, куньими лапками. Грамота была тщательно выписана А. М. На ней стояло имя кавалера, его звание. Указывалась плата: цветная бумага, книга, семга, помещение произведения Ремизова в каком-нибудь журнале или газете, труды и усердие. Грамота была скреплена печатью — тонким графическим рисунком, обыкновенно изображавшим кавалера и самого канцеляриста. Дальше шли подписи кавалеров или князей, был обозначен их чин и звание: музыкант обезьяний, князь — епископ, эмир. В прошлом старейшими князьями были — А. Блок, А. Белый, П. Е. Щеголев, Р. И. Иванов-Разумник, Л. Шестов, М. Пришвин, Е. И. Замятин (Замутий). Горький очень радовался при получении грамоты: Пешковы стали князьями!

Уже перед самым своим концом А. М. по случаю своего 80 летнего юбилея писал: «Обезвельволпал», в который Ремизов полвека с открытия палаты держится в должности канцеляриста...» (26-III-1957. Юбилейная книга писем).

В конце 20-х годов Ремизовы стали думать о перемене квартиры: квартира на авеню Мозар стоила слишком дорого. Жалко было расставаться с прежней обстановкой, сложившимся бытом. Ремизовы сняли немеблированную квартиру в латинском квартале, на бульваре Пор-Руаяль, купив на выплату немного мебели. Ввизу дома был расположен кинематограф. А. М. считал это опасным в отношении пожара, он об этом подробно пишет в главе «Узлы и закруты» в «Подстриженными глазами». А. М. очень боялся пожара, вспоминая, он рассказывал мне о пожаре в Киеве в 1903 г., когда он вынес на руках свою маленькую дочь Наташу и семейную икону Трех радостей. Думая о Ремизове, А. Блок записал о том, как «Ремизов вынес на руках свою маленькую Наташу. Был двадцатиградусный мороз. Он был в одной рубашке. Соседка швея накинула ему на плечи шелковую кофточку.»

Квартира на бульваре Пор-Руаяль была новая и не такая уютная, как на авеню Мозар, и жизнь долго не входила в свое русло. В то время я сравнительно редко бывала у Ремизовых: я вышла замуж, и у меня родился сын. В 1929 году в госпитале в Нейи от эмболии умер Диксон, и Ремизовы оплакивали его. Их

тоже очень печалила смерть одной из «Птиц», милой девушки; она покончила собой, отравившись газом.

На новую квартиру Ремизовы въехали в 1928 году. Через полтора года случился скандал с консьержкой их дома; весь строй жизни был нарушен. Кто-то из знакомых принес поздно вечером книгу для Ремизовых и передал консьержке. Она поднялась к ним утром раздраженная и, выйдя из себя, стала кричать. А. М. попытался объяснить с нею. «И тут вот она на меня набросилась. Я видел только сжатые кулаки и глаза, готовые оловом выплюнуться — такое было у нее исступление. Она кричит, будто когда она подала мне книгу, я сказал ей «зют» — и уже не кричит, а взвизгивает и таким взвизгом, что будь у нее под руками или совок, или еще что, долбанула бы». («Индустриальная подкова», ненапечатанная книга «Учитель Музыки») А. М. даже не знал значения слова «зют» (идите к чорту!).

Несколько дней Ремизовы жили, как в осадном положении. Через некоторое время, двое почтенных, хорошо говоривших по-французски друзей Ремизовых вступили с консьержкой в переговоры. Она высказала причину своего недовольства: Ремизовы часто принимали гостей, иногда поздно вечером, а главное, мадам Ремизов, здороваясь с нею, никогда не улыбалась. А. М. и С. П. говорили, что в России не улыбаются по заказу: «улыбаться так он не умеет: в России, слава Богу, этому искусству не обучали и, дай Бог, обучать не будут.» («Индустриальная подкова», «Учитель Музыки»).

Инцидент был кое-как улажен, но Ремизовым было тяжело жить в постоянном напряжении, и они стали искать другую квартиру. В 1931 году они переехали на квартиру за чертой города — в Булони, близко от Булонского леса.

В эти годы А. М. работал над «Подстриженными глазами», главы этой книги появились в газете «Последние Новости». Он писал также и следующие книги своих воспоминаний. У Ремизова три автобиографические книги:

- I — «Подстриженными глазами» (детство и отрочество).
Имка-Пресс, 1950.
- II — «Иверень» (тюрьма и ссылка). Не издано.
- III — «Учитель Музыки» (Воспоминанья о последних вечерах в Петербурге и жизнь в эмиграции). Не издано.

За эти годы (конец 20-х и начало 30-х годов) вышло несколько переводов произведений Ремизова на разные языки: французский, чешский, английский, итальянский, сербский, венгерский, немецкий. Первые немецкие переводы появились в 1913 и 1917 годах.

Книги Ремизова, изданные в эти годы: «Взвихренная Русь» (Таир, 1927), «Оля» (Таир, 1927), «Звезда Надзвездная» (Имка-Пресс, 1928), «Посолонь» (Таир, 1930), «Образ Николая Чудотворца» (Имка-Пресс, 1931). На книге, подаренной мне, А. М. написал: «...эта зеленая книга издана в 1931. И я попал раку в клешню: с 1931 по 1949 моих книг вы не найдете. С этого года начало моей альбомной кропотли. Рукописными альбомами я продолжал свое ремесло — 18 лет. Каждый альбом, а я им счет потерял — 400? — мечта о книге. 21.III.1954.»

Книга «Звезда Надзвездная» (*Stella Maria Maris*) стоит на особом месте среди произведений Ремизова: в жизни и в творчестве Ремизова самая жгучая и постоянно возвращающаяся тема — страдание. Для А. М. вся боль человеческая воплотилась в образе Божьей матери у креста: «Богородица у креста стоит. Видит Сына — висит на кресте, видит муки — не может помочь. А есть ли горе темней и безысходней твоего бессилия: «нельзя помочь!» Ремизов вспоминает о Голубиной книге русского народа. «Странники, калики перехожие, принесли на землю Голубиную книгу. Голубиная — это значит глубинная и как голубь-дух сокровенная». Особенно близко Ремизову «Хождение Богородицы по мукам», выразившее чувство жалости, присущее русскому народу: «Богородица ходит по мукам — в самые страшные места, в проклятые и отверженные, и тужит и мучается с проклятыми и отверженными: образ величайшего милосердия пламенного совестливого сердца». «Хочу мучиться с грешными!» В этот мир пришла — там ничего не ждут и не чают! — и звездой осветила тьму — Звезда Надзвездная. Богородицу и мать Света в песнях возвеличим!»

Ремизовы недолго прожили в Булони: в 1935 г. они перебрались на свою последнюю квартиру на улице Буало. В предвоенные годы Ремизовым было, как и прежде, трудно в материальном отношении; по-старому, устраивались вечера чтения. В 1938 году у меня родился второй сын, теперь не я, а С. П. приходила к нам.

Накануне войны Ремизовым удалось еще раз поехать в Бретань, на океан, который А. М. так любил: «Для меня своим угол-

ком на чужой земле стал океан, и я его чувствую как свое, не почему, т. е. люблю.» Ремизовы подружились с семьей мэра деревни, в которой они жили. Спутником был мальчик Бику. Ремизов рассказывал об этом в главе «На воздушном Океане» («Учитель Музыки»).

Шли годы, С. П. стала чаще болеть. Приближалась война. Когда, в 1939 году, уезжая из Парижа, я прощалась с Ремизовым, не знала, что мы расстанемся надолго.

ПОЛЕВЫЕ ЦВЕТЫ

(Из неизданной книги)

Наши поля печальны — не затаенная обида, а смиренная боль безответственной судьбы: в чем и перед кем виноват я? В полевых цветах меня встречает сияние печали. Полны руки — мои полевые цветы. Завиваю слова.

Я иду по русской земле в века — к началу Руси, ее первой книге.

Изборники привились и расцвели в Московской Руси XVI и XVII века: Златоустрой, Измарагд, Маргарит, Луг духовный, Цвет сельный и просто Цветники. Изборники разнообразны:

Изречения Соломона, Сираха и Ихнелата (из Панчатантры), рассказы из Патерика и Лимонаря, чудесные жития, что по сказочности к Макарию в Великие Четы-Минеи никак не влезут; сокровенные повести из отреченных книг, пути и сети греха, бесовское действо (бесы черные, серые и белые, ноги куриные, хвост обезьяны), и любимое — жизнь и подвиги блаженных и юродивых, слова старцев.

Следуя старорусскому преданию, назову мою книгу — Изборник XX века — «Полевые цветы».

Париж, 1952

I.

УЧЕНИК

Жил в скиту отшельник. От тяжелых дум и одиночества очень он в мыслях смутился и захотел побыть на людях, в монастыре.

Да не оказалось свободных келий.

А спасался в монастыре старец — великий светильник. И была у старца небольшая келейка вроде дачи неподалеку от большой его зимней кельи, где жил он.

— Побудь у меня в той летней келье, а отыщешь себе угол, иди с Богом! — сказал старец отшельнику.

Отшельник очень был благодарен старцу и сейчас же в кельеку его и перебрался. И повеселел, как и не узнать.

А ведь ничего так не влечет человека к человеку, как обрадованность духа, и эта обрадованность духа в человеке здоровее самого солнца, гор и океана — или так: и солнце и горы и океан от той же радости духа, какая влечет человека к человеку и человека к зверю, а ангелов к миру!

И стал к нему народ ходить, как к «братцу».

И несли ему все, что могли, желая слышать от него слова или просто посмотреть на него.

И в монастыре среди братии только и было разговору, что об этом отшельнике, поселившемся в келье старца.



А старцу и стало завидно.

— Сколько лет я сижу тут, — думает старец, — и в большом воздержании, а не так приходят ко мне, а этот проныр и дня не высидел, а народ к нему так и прет.

И уж молиться старец не может, ни дела духовного делать. Да и куда — ни молитва, ни дело на ум не пойдут: такой в монастыре гам стоит, как на праздник в ярмарку.

И сказал старец ученику:

— Иди и скажи тому — немедленно чтоб уходил: келья нужна мне!

Ученик поклонился старцу и пошел.

Да за народом едва протиснулся к келейке:

— Старец меня послал справиться о твоём зодоровье: как ты себя чувствуешь? хорошо ли тебе?

А отшельник все ведь в уединении, а тут как попал на люди да понесли ему всего вволю, грешным делом переел и расстроился.

— Пусть помолится за меня старец: живот больно отяжелел. Ученик к старцу.

А старец сердитый! и не смотрит.

— Ну? что? этот?

— А говорит: «скажи старцу, поищу другую келью и, как найду, сейчас же, ни минуты не медля, уберусь».



Прошел день, прошел другой, а этот отшельник, занявший келейку старца, ни с места.

А народ все идет, как на праздник.

И гам стоит еще пуще.

И уже не монастырь, а как базар какой: и песни и драка и всякое безобразие.

Терпел, терпел старец — нет! нету сил терпеть!

И опять зовет ученика:

— Иди и скажи: если немедленно не уйдет, я сам пойду и выгоню вон!

Ученик поклонился старцу и пошел.

И опять едва дотолкался до кельи.

— Слышал старец, что очень ты болен: сокрушается по тебе!

Послал меня проведать.

— Скажи старцу: ради его молитв у меня перемена — совсем полегчало!

Вернулся ученик к старцу.

А старец и на месте посидеть не может, бегают, трясется.

— ?

— До воскресенья просит оставить, — сказал ученик, — просит не гнать его: «в воскресенье, говорит, обязательно уйду!»



И наступило воскресенье.

А, конечно, отшельник и не думал никуда уходить.

И вот старец взял палку и пошел «железом поучить нахала» и уж, конечно, вытурить из кельи.

Ученик к старцу:

— Подожди, отец, дай я наперед пойду: там народ — осудят тебя.

Да сломя голову к келейке —

И руками и чем попало так и отшвыривает — думают, бесноватый к братцу! — и проснулся.

— Сам старец идет. Хочет просить тебя к себе, в свою келью!

Услышав о такой особой к себе любви старца, оставил отшельник народ и поспешил к старцу навстречу.

И издалека еще начал кланяться старцу:

— Не трудись, отец, я сам иду к тебе и прости меня.

.....

И вот разверзся старцу разум — умилился старец: бросил он палку и, подойдя к отшельнику, поцеловал его.

И взяв за руку, повел с собой.

И радуясь, ввел к себе в келью.

И угощал и беседовал.

И беседуя, полюбил его.

Оказалось, что этот отшельник простой добрый человек, много передумавший в одиночестве: очутившись после одиночества своего на людях, большую радость духа почувствовал он на себе — и вот эта-то обрадованность и ободряла приходящих к нему страждущих.

И разумея все бывшее, старец позвал ученика своего. И до земли поклонился старец ученику и сказал:

— Ты мне отныне будь учитель, я — твой ученик.

II.

УЧИТЕЛЬ

Был старец общему житию отец, и не мало иноков проходило путь свой в послушании под его началом.

А был этот старец всякою добродетелью украшен, большой подвижник: подвизался воздержанием, трудился смирением и особенно был милостив и милосерден.

«Господи, — молился старец, — я грешник, но надеюсь на Твои щедроты и уповаю спастись милосердием Твоим, молю Тебя: не разлучи меня от моей дружины ни в этот век, ни в будущий, сподоби со мной вечных Твоих благ!».

И часто так молился старец о своих учениках, прося и себе и им равную долю.

.....

В соседнем монастыре был праздник. И зван был на этот праздник старец с учениками.

Старец отказался, но потом раздумал и пошел.

Вперед инок —
За иноками старец.
И на большой конец инок обогнали старца.

.....

Идут они, спешат: не опоздать бы!
А на пути им нищий лежит: расслабленный в язвах.
Приостановились, стали расспрашивать.

— Волки покусали меня, — с плачем сказал несчастный,
— сто шестьдесят два укуса по всему телу вдоль и поперек.
Кто же возьмет меня в больницу!

— Что нам с тобой делать, — отвечали инок, — пеши мы:
ни осла, ни коня!

И пошли дальше — спешили: к празднику хотели поспеть!

Скрылись инок, показался с палочкой старец: не угнаться
ему да и нездоровилось.

И видит: больной при дороге! — очень удивился:

— Как! разве не проходили тут монахи? — Или они не за-
метили тебя?

— Стояли — видели — и ушли. «Ничего, говорят, поде-
лать не можем, пеши мы: ни осла, ни козла!»

— Ты понемножечку можешь со мной итти? — спросил
старец.

— Нет, не могу.

— Ну, я возьму тебя и уж как-нибудь донесу.

— Куда тебе, это не ближний конец!

— Я тебя не оставлю.

И старец поднял искусанного волками себе на закорки и,
согнувшись червем, понес.

.....

И сначала показалась старцу тяжесть непомерной — тяжело
человеческой, но с каждым шагом вес убывал и становилось легче.

А дойдя до монастырских ворот, старец вдруг почувствовал
совсем легко — схватился: а ничего-то и нет — пропал.

И услышал голос, как бы выговаривающий в сердце тайно.

«Вот ты все молишься об учениках, да сподобятся с тобой
вечной жизни, а сам видишь: одно дело твое, другое дело их —
понуждай их притти в твое дело!»

СУДИЯ

Спасалось в монастыре два угодных старца: Даниил и Палладий. Учили они слову Божию — «в повелении его ходя день и ночь».

И случилось однажды, шли старцы на духовную работу и видят: мальчишка — нагишом: вышел он из бани, помахивает стебельком.

Старцы пустились догонять его — запыхались, а нагнали.

— Чадо, не подобает тебе, будучи столь юным и здоровым, мыться в бане и угождать телу.

Кротко ответил юноша старцам:

— Если бы только телу угождал я, Христу не был бы рад. Тогда Палладий поклонился ему:

— Прости меня, чадо, грешен: по-человечеству согрешил.

Старцы пошли своим путем, юноша — своим.

И всю-то дорогу — Палладий ничего — но Даниил как сам не свой: и кряхтел-то и ахает — то молитву творит, то отплеывается.

— Ты болен, отец?

— Горе нам, — с горечью сказал Даниил, — поругано из-за этого бестыжего инока монашеское имя, и велик будет срам и укор от людей!

— ?

— Видел я мурика, расселся на его плече и лобызает его, другого мурика, идет перед ним и поучает его всякому безобразию: и по стопам его многое множество шло паршивых бесят. Не будь блудолюбив он и плотолюбив, не ходил бы нагишом в баню, на других бесстыдно не взирал бы. Много душ осквернит он, помяни мое слово! А бесам великое веселье! Бесстыдный этот мальчишка! Не подобает инокам и за самой нужной потребой обнажать свое тело.

И долго не мог успокоиться: и бубнил и гугнил — и духовное дело его не ладилось.



Вскоре после этого юный инок сотворил блуд с наложницей комиссара, был схвачен его курьером и безжалостно наказан.

И много стражда, через три дня помер.

И в тот час, как юноша помер, явился старцу Даниилу ангел и сказал:

«Вот душа осужденного тобой юноши: он помер! Ты — судия праведным и грешным, суди его! И что велишь, то и сделаю: мукам предашь — в муку понесу, помилуешь — понесу в блаженство».

Перепуганный на смерть, взмолился старец:

«Господи! пощади меня: согрешил!»

И всю-то ночь, не подымая глаз, старец молился — «ибо есть ли страшнее тяжести и тяжелее суда над душой человека?»

На утро, когда старец поднял глаза, ангела с душой юноши и в помине не было, а только воздух благовонный, как от кадила.

ПИСЬМА К Д. А. СОЛОЖОВУ

(1952-1957)

Не знаю почему, но обращаясь в первом моем письме к А. М. Ремизову, я назвал его: «Батюшка Светлый Царь», на что он мне и ответил: «А имя моё царское — Алексей Михайлович».

С тех пор я так и величал его — Батюшка светлый царь.

Мне, тяжело больному в то время, каждое его письмо было большой радостью.

Я регулярно посылал ему свои мысли и стихи и получал от него всегда поддержку. «Записывайте всё; записывайте сны; на каждую мысль просится рисунок...» — писал он мне.

Встретиться с ним пришлось мне только раз, когда он был тяжело болен. Я долго беседовал с А. М., нарисовал себя в его золотую книгу (по его просьбе).

Д. Соложов

29-3-1952

А. Ремизов, 7 ул. Буало
Париж

Дорогой Даниил Андреевич,

Имя мое царское — Алексей Михайлович.
500 фр. получил, спасибо.

Я всё ждал — выйдет моя «Мелюзина», хотел послать вам, да вот холод и заморозил книгу. По тёплому времени будет она у вас. Издание Оплешника и размер «Ихнелата».

Это издательство на деньги бедных книголюбов, потому всегда и задержка.

Если вы вздумаете написать мне, пишите черней. Едва разобрал адрес.

Удавалось ли вам помещать ваши рисунки и давно ли вы из России?

Я почти слепой.

Ал. Ремизов

1-го апреля 1952

Дорогой Даниил Андреевич,

Посылаю вам «Бесноватых» (1951), деньги за них пойдут (500 фр.) — на дальнейшее издание моих книг. Вы их найдете в объявлении «Оплешника».

Другие мои книги последнего времени лучше выписывать через магазин «Дом Книги» — «Maison du livre étranger», 9, rue de l'Épéron. Paris VI.

В «Пляшущем демоне» моя память XI-XVIII в.

В «Подстриженными глазами» 1877-1897 (моя жизнь от колыбели до тюрьмы).

1) Пляшущий демон. Paris, 1949 — 500 fr.

2) Подстриженными глазами. Изд. Ymca-Press. Paris 1951. 800 fr.

Вторую книгу моих воспоминаний (1897-1904) «Иверень» (Выплеск) только через три года будут рассматривать в Ymca-Press, а когда издадут неизвестно. Я вам советую выписать через «Дом Книги»: Наталья Кодрянская. Сказки с иллюстр. Н. Гончаровой и моим предисловием. Богатая книга, полезная для изучения русского языка. (Кодрянская моя ученица). Книга стоит 100 фр. Иллюстрации Гончаровой в красках.

Ал. Ремизов

1-7-1952

Дорогой Даниил Андреевич!

500 получил. Всё думал, напишу когда выйдет «Мелюзина». А Мелюзины все нет, и редкий день не слышу: «на будущей неделе» и даже — «завтра».

В Мелюзину вложу вам картинку. Буду вам очень благодарен, пришлите ваши рисунки к Грудцину.

Поправьте опечатку в Грудцине: напечатано: «он остался», а надо «остался».

Много опечаток в Подстриженных глазах. на 204 стр. напечатано: моя живущая покорность, а надо: моя живучая непокорность.

Пользуюсь светом — белая ночь — иду по берегу Ледовитого океана. Мой путь от лопарей до эскимосов. На полпути: слушаю сказки ламут.

Согревайтесь! Кажется, и у нас будет тепло, а пока я в зимних шкурах и окно закрыл.

Ал. Ремизов

11-6-1952

Дорогой Даниил Андреевич,

Смотрю на ваши картинки, разглядываю (я почти слепой), как вы мою вывороченную душу представляете. Все действующие лица это я до царя и патриарха. У вас всё так прекрасно, вкладывать своё в «Мелюзину» мне совестно.

Буду ваши рисунки показывать зрячим и толковым. Два зрителя вас одобрили: музыкант и художница.

В прежние годы я вам переписал бы Грудцина вороньим пером. Греюсь, как и вы, и ловлю буквы — до чукчей дошел.

А. Ремизов

27-7-1952

Дорогой Даниил Андреевич!

Спасибо, 600 фр. получил. Вы первый откликнулись. Если в Лионе продается Arts, достаньте № 369, 24-30-7, вы найдете мою фотографию, и к ней Marcel Arland пишет.

Это последняя карточка, снимался в мае, но по-зимнему в семи шкурках, вы помните, как было холодно.

Прощальные дни: все, кто бывает в моей «кукушкиной», уезжают на лето.

Мне будут ярче сны сниться.

Алексей Ремизов

5-9-1952

Дорогой Даниил Андреевич,

Вот уже и не знаю, сумею ли написать обезьянью грамоту: взвять в букве излучины, и печать.

(Ан. Седых я написал 25 лет тому назад, когда он учился в Сорбонне).

Я едва разбираю свою рукопись.

Попробую в ясный день.

Вышла в Чеховском изд. (New-York) моя книга «В розовом блеске», (это Оля III, IV и V, (первые две не поместились, они были изданы раньше), продают в Доме Книги.

В Америке \$ 3, для Парижа цена понижена, не знаю еще сколько, но дорого, франков 800.

La Fiesta letteraria № 32-10 Agosto, 3 Via Aracoelli, 1 Roma. L. 60 (60 лир на наши 40 fr.)

В Париже трудно достать, пришлось выписывать из Рима. В этой «Литературной ярмарке» моя «Серебрянная песнь Гоголя»

и карточка 1938 г. «В розовом блеске» (беру цвет Рублева) вам будет интересно: оккупация в Париже.

А. Ремизов

Для меня самое трудное написать конверт. Если напишите, мне вложите на ответ.

13-10-1952

Трудные месяцы для глаз: электричество слепит, а не зажги свет, пропадают строчки. Пишу медленно.

Грудцин выйдет у Gallimard'a в переводе Armand Robin, не знаю когда.

А. Ремизов

25-12-1952

Дорогой Даниил Андреевич,

Сегодня Спиридон — поворот, замечайте — солнце поднялось и идет на лето.

О Э.Т.А. Гоффмане буду спрашивать, кто торгует книги и продает из под полы.

Скоро пришлю вам «Мышкину дудочку» — интермедия к повести «В розовом блеске». Если вы достали эту повесть, начните читать с последней главы, «Сквозь огонь скорбей», тогда интермедия будет яснее: время происшествий оккупация. Окончил Тристана и Иольду и одурел. Очнусь и за отделку.

Обоих вас с Новым Годом.

А. Ремизов

17-3-1953

Дорогой Даниил Андреевич,

Не писал вам, все жду «Мышкину дудочку», думал, пошлю книгу и извещу. Обещают к Пасхе, измучили обещаниями. Стало светлее и глазам чище.

Но всё еще подымаюсь с электричеством.

А на севере первые белые ночи.

Виделся с кн. С. Е. Трубецкой и дал ваш адрес: она занимается книгами, найдет Гоффмана, известит вас.

«Мышкина дудочка» — интермедия к повести «В розовом блеске». Удалось ли вам достать эту книгу? Она продается в Доме Книги — 750 фр. Интермедия — к последней части книги, называется «Сквозь огонь скорбей». И читать надо сначала эту главу, а потом «Мышкину дудочку.»

Закончил Тристана и Иольду (4-ая редакция). Начну отделывать отдельные сцены. Конечно, недоволен.

Весна всё поправит, и расцветет ваш дом.

А. Ремизов

11-7-1953

Дорогие Елизавета Ильинишна,
Даниил Андреевич,

Обез-грамоту напишу вам обоим, дайте срок, выяснится с моими глазами. Залит рілосагріп'ом, готовят к исследованию и решат о операции.

Ваши мысли записывайте, образуя, как вы это делаете.

Э.Т.А. Гоффмана по-немецки можно достать всё.

Пишу не различая строчек.

Алексей Ремизов

26-9-1953

Дорогой Даниил Андреевич,

Обоих вспоминаю вас. На улице осень, самая лучшая пора — какие краски! а в «кукушкиной» зажег радиатор. Я только теперь очнулся, июль меня травил гарденалом, подготавливая к исследованию глаз. 5 раз мучили, исследуя.

Выяснилось: мне и самой пустяшной операции нельзя по моей сверхмерной чувствительности. Приходится мириться со слепотой — не так ведь много осталось, а там эти глаза не нужны. Продолжайте, записывайте, что в голову приходит, на каждую мысль просите рисунок.

В июле 1954 память о Чехове, 50 лет со смерти. Этот день отметят все. Начните перечитывать и что взглянется, нарисуйте. Я начал с «Черного монаха».

Завтра Воздвижение. Осенит крестом землю, начало пасмурных дней. А на Покров — благословение на зиму.

Мне памятно Возвижение по Петру и Февронии.

Когданибудь прочтете, если мне удастся издать. А Гоголь — Сны, дай Бог к весне.

Алексей Ремизов

23-11-1954

Дорогие Елизавета и Даниил,

Пишу не различая строчек, такая темь и холодно. Спасибо за рисунки. Напишите мне, когда и откуда вы из России и как попали в Лион.

С 3-х зажигаю свет и утро с электричеством — пещерная жизнь. Кто взглянет, всех прошу читать мне — только так распещериваю судьбу. Сегодня спозаранку вошел ко мне — дверей не запираю — Великий Блудоборец Вас. Маркелович Морозов, измерял купол Св. Софии и свихнулся на «модулях» (единица измерения). Приехал из Ниора — восстанавливает «обы-

денные» башни Мелюзины. С Мелюзиной познакомился во сне. Остается до февраля в Париже. Ему я и покажу Ваше видение Мелюзины. Отзыв его сообщу.

Алексей Ремизов

3-1-1954

Дорогие Елизавета и Даниил,

Спасибо за новогоднюю Мелюзину и за письмо.

Туман меня слепит, пишу едва.

Продолжайте записывать что вздумается. Записывайте и сны. Жду прибавления дня, электричество меня замучило.

А пойдет корректура.

Сны в русской литературе (Оплешник) большая книга.

Алексей Ремизов

10-3-1954

Дорогие Елизавета и Даниил,

Во вторник у вас будет «Звезда надзвездная».

(2-ая часть «Полевые цветы» не издана, в эту книгу входит Илья Пророк и Иродиула. Рукопись лежит в Умса-Press, жду решения.) «Огонь вещей» набран в Оплешнике, была корректура. Будет еще в сверстаном экземпляре. Думаю книга выйдет в начале мая. Размер — немного больше «Мышкиной дудочки». Есть ли у вас «Образ Николая Чудотворца»? В этой книге история легенд и русских сказок о Николае.

Книга издана в Умса-Press 1931.

И я весну почувствовал.

Весенний свет — глазам тяжело.

Алексей Ремизов

21-3-1954

Дорогие Елизавета и Даниил,

Деньги, 800, получил спасибо.

Буду искать «Три серпа» — книги давно разошлись. Я уверен, прочтя Образ, захочется знать житие — легенды — чудеса при жизни и посмертные.

Третья неделя поста, а корректуры всё нет, боюсь к Пасхе книга «Огонь вещей» (сны в русской литературе) не поспеет.

А только в мае.

Я всё еще мерзну, но глазам свободней.

Алексей Ремизов

3-5-1954

Дорогие Елизавета и Даниил,

Ваше горе я чувствую всем существом моим. Через всю мою жизнь проходит разлука. И я знаю, что это значит —
мать,

потерять мать.

Мое «Сквозь огонь скорбей» — память о утрате (в книге «В розовом блеске»).

И время не затолкло.

С этим чувством я живу.

Примите кротно.

Алексей Ремизов

6-7-1954

Дорогие Елизавета и Даниил,

Вместо того, чтобы под руку вести слепого — водят за нос, потому обещанный к Пасхе «Огонь вещей» до сих пор не появился.

Что поделать, придется молча ждать.

Холод и солнечная мгла слепят, пишу не различая букв.

Всё последнее время писал о Чехове. Теперь мою рукопись переписывают (1860-1904). Самому разобрать трудно, да и переписчику не легко. Но еще не кончил читать Чехова — не я, мне читают и потому все так медленно. В конце июля я должен сдать рукопись для перевода.

Замучило — и слепота и зависимость от чужих глаз.

Слушаю радио, замечаю Лион: у вас теплее Парижа, а все-таки не лето и вы по-осеннему мерзнете.

В этом году еще ни разу не выводили меня на прогулку, а водят меня медведчик — медвежий поводырь, такие водятся: добродушие, и отчаянно пьют медведчики.

Алексей Ремизов

8-8-1954

Дорогие Елизавета и Даниил,

Спасибо, получил 750 фр.

О Гоффмане мне обещают по-французски. А в 1955 выйдет избранный в России.

К «Мертвым душам» у меня 9 альбомов больше 300 рисунков. Воспроизведение дорого стоит, потому и ограничился несколькими.

Следующая моя книга — сто моих снов. Будут собирать деньги

на издание. В Оплешнике это будет 7-ая книга.

Дождик идет, мне темно.

Разберете ли мое письмо?

Согрелись вы теплыми днями?

Несколько дней в Париже было лето, и меня водили на прогулки 5 раз.

И сны мне снятся теплые.

Алексей Ремизов

8-12-1954

Дорогие Елизавета и Даниил,

Моя книга «Мартын Задека» — сонник, задержалась из-за моей болезни.

Был тяжело болен, понемногу отдышиваюсь, — отдышусь ли — ослабело сердце. Всякую ночь — дежурство, для меня неутешительное: [неразб.] и расход. 11 лет я жил в затворе и молчании и видите, как я плохо живу. Слабость сказалась на глазах.

Днем мне читают, но писать еще нет сил.

Посылаю на ваше имя «Огонь вещей», Елене Дельмас.

Книга продается в Доме Книги, только не покупается, одно мое имя отпугивает.

Для меня сейчас тягчайшая пора — «волчье время» — дожждаться коляды — придет Рождество.

Продолжайте записывать.

Алексей Ремизов

18-12-1954

Дорогие Елизавета и Даниил,

Спасибо, деньги 1500 фр. получил.

Спасибо за письмо.

Понемногу, а уж слишком медленно, вхожу в жизнь.

Сегодня два месяца моей страды.

Вечерами мне читают. А днем труднее, я один в раздумьи. Задачи решаю судеб человеческих.

Ночи все еще под надзором. Это плохо. Надежда на Рождество — поворот.

Глаза устали — целый день с электричеством.

Рисовать еще не могу.

Рука не смотрит.

Алексей Ремизов

1955

Благовещенье

Дорогие Елизавета и Даниил,

[написано его рукой и подпись — письмо же написано кем-то под диктовку]

3 недели снова, как и в октябре, но уже мучила веснянка, и ее сестра «прострел». От пенициллина очень ослабел. Трудно дойти до кухни. Расстояние — волчий хвост.

Не рыба, выброшенная на берег, каким чувствовал я себя осенью, а измятый лоскут — ни сесть, ни лечь, только на ногах я смотрю.

Тысячу франков получил, спасибо.

А не написал тотчас — всё жду освобождения от лекарств. Хочется растворить окно и дышать.

Алексей Ремизов

28-11-1955

Дорогие Елизавета и Даниил,

Всегда слушаю по радио и замечаю, какая у вас в Лионе температура. Самое трудное время, не могу согреться, знаю, совсем холодно (зябко), хотя у вас на какой-то градус теплее.

Мне особенно тяжело по утрам, когда срок от кашля мучиться. Вы читаете «Новое Русское Слово». Обратите внимание 20 и 21 ноября — статья Кодрянской Н.: интервью «Лето с Ремизовым».

Вышла книга Н. Кодрянской «Глобусный Человечек», иллюстрации Рожановского. Книга дорогая, «тысяча франков». Я её пошлю вам на елку. Боюсь, издание разойдется, а вам будет любопытно: Сказка — путешествие, а «глобусным человечком» Рожановский меня представил. «Огонь вещей» трудно достать. Очень много я роздал «на читках».

Посылаю «Мышкину дудочку» 600 фр. (деньги вложите в конверт — так проще). Готовится «Тристан и Иольда», но не думаю, чтобы раньше весны это осуществилось. Все заняты «делами», а ведь мое — «благотворительность».

Алексей Ремизов

14-12-1955

Дорогие Елизавета и Даниил,

Две тысячи получил спасибо.

Радуюсь за ваше итальянское и за будущее парижское, пишу

в слепую — туманы — но со слепой линейкой, вчера в строчках, последние черные дни — завтрашний день Коляда и скоро Рождество.

Чувствую и терпеливо переносу темноту. Ощупью перехожу из «кукушкиной» по коридору на кухню.

Алексей Ремизов

Больше писать не решаюсь
Извещайте о выставке



Факсимиле последнего письма,
написанного за пять дней до смерти.

5-5-1956

Дорогие Елизавета и Даниил,

Всего несколько дней, как я снова почувствовал себя человеком — дышу не по-рыбьи, а не замечая, «по привычке».

Зиму мерз, но держался, а с первым весенним днем напала веснянка и два месяца не отпускала. Отравили лекарствами. Понемногу налаживаюсь, сижу у окна на солнце.

Думал к Пасхе выйдет «Тристан и Исольтда», а придется снова ждать. Незадачливая книга — случай — помер корректор — непредвиденный.

2) помер наборщик, а главное — добрый человек. Внести деньги в типографию прообещали.

Верно откликнется — но когда?

Очень трудно писать вслепую.

Особенно когда из книги надо делать справки.

Задумал я представить Достоевского до каторги (1844-1849) — из рассказов взял «Хозяйку». Зависимость от чужих глаз, а мне надобно не прерывать. Чужие глаза на час, не больше, а мне надо десять часов. Медленность рассеивает мысль и конечно гаснет.

Алексей Ремизов

19-10-1956

Дорогие верные

Елизавета и Даниил,

Летом я о вас двоих ... [неразб.].

Я терпению [неразб.] знаках темных дней и лето пронеслось. Отвечать на [неразб.] 1937 г.

Исполнилось 80 лет.

А сейчас я с трудом смотрю на свет и трудно говорить — задыхаюсь.

И это случилось после лета Тяжкой хворью — воспаление легких.

Только сны записывал, так началась осень.

«Тристана» и «Бову» всё обещают — было две корректуры. Неловко о книге разговаривать и мне.

В Н.Р.С. после рассказов о [неразб.], ничего не было и ничего не писал. Когда наберусь сил сделаю. Тибетские сказки о зайце.

Алексей Ремизов

Трудно читать и после лета нет дыхания (склероз дыхательных путей).

Дорогие Елизавета и Даниил

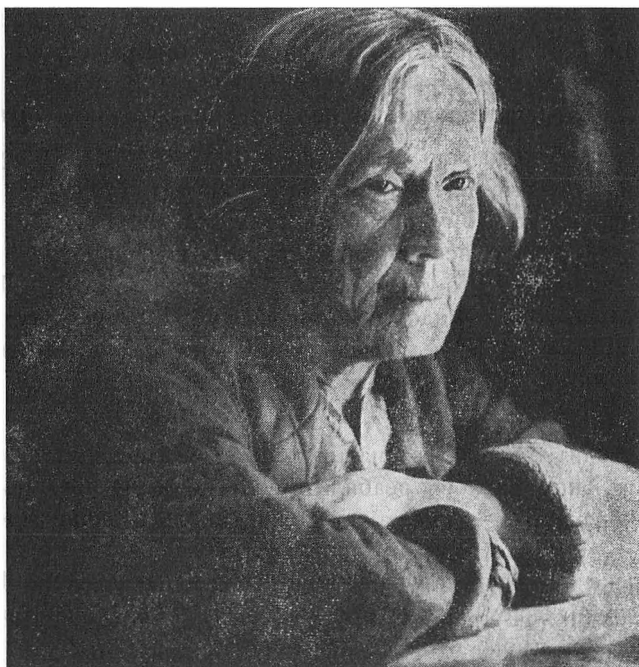
Думаю ... [всё неразборчиво — Д.С.]
В краткую мою ночь сны не оставляют меня

Алексей Ремизов

От слабости не могу поднять глаз
Сегодня воскресенье — слушаю мессу.

ОБЫКНОВЕННАЯ ЖИЗНЬ

Анна Александровна Баркова, умершая в Москве 30 апреля 1976 г. в возрасте 76 лет, прожила обыкновенную советскую жизнь. Жизнь эта рассказана в «Хронике текущих событий» в нескольких строчках: «С 1934 по 1939 первый срок, затем ссылка, с 1947 по 1956 второй срок; с 1957 по 1965 третий срок».



Анна Баркова
1900-1976

Тридцать лет лагерей и ссылок... Обыкновенная советская жизнь, жизнь поэтессы... «Имя поэтессы Анны Барковой современному читателю почти неизвестно», — так начинается статью о «ее первом и последнем поэтическом сборнике «Женщина» советский критик Л. Таганов («На поэтических меридианах», Ярославль 1975). И дальше Л. Таганов пишет: «Анна Александровна

Баркова родилась в 1901 г. в Иваново-Вознесенске в семье сторожа гимназии. Нелегко досталось ей среднее образование — сказались материальные лишения. И кто знает, как бы сложилась судьба этого человека, если бы не Октябрь».

Трудно угадать, как сложилась бы жизнь Анны Барковой... «если бы не Октябрь». А как сложилась после Октября — известно. В 1919 г. она начинает сотрудничать в газете «Рабочий край» в г. Иванове, печатаясь под псевдонимом «Калика Перехожая». В 1922 г. выходит сборник ее стихов «Женщина». Ее стихи замечают не только А. Воронский и В. Брюсов, но и Александр Блок. А Луначарский, секретарем которого начинает работать А. Баркова, прочит ей большое поэтическое будущее.

Пророчество начало сбываться в 1934 г., когда Анну Александровну впервые арестовали «за стихи» и осудили на 6 лет. Возможно, что к этому времени усилилась тенденция «к интимности», которую с неодобрением отмечал А. Воронский еще в 1921 г. Возможно, что сыграла роль в аресте работа у Луначарского, впавшего в немилость и умершего в 1933 г. Арест в 1947 г. и осуждение на 10 лет уже никаких вопросов не вызывают — это был поток «повторников», сажали тех, кто отсидел первый срок.

Приходит так называемая оттепель. Отсидевшую свой второй срок Анну Баркову реабилитируют по двум прежним делам. И в ноябре 1957 — после осуждения «культа личности» на XX съезде — ее арестовывают снова. И снова — на этот раз суд в Луганске — приговаривают к 10 годам заключения. На этот раз мы точно знаем за что, ибо сохранилась копия приговора Луганского областного суда.

«Рассмотрев материалы дела, — говорится в приговоре, — суд установил: Баркова А. А., будучи враждебно настроенной против существующего в СССР строя, являясь заклятым врагом советской власти, написала большое количество произведений резко антисоветского содержания, в которых клеветала на коммунистическую партию и советское правительство, Ленинский комсомол, клеветала на советскую действительность, на жизненные условия трудящихся СССР, клеветнически отзывалась о руководителях коммунистической партии и советского правительства. В ряде писем и дневников Баркова также опошляла советскую действительность, клеветала на советскую печать и радио».

Реабилитация пришла в 1965 г. Последние годы своей жизни Анна Баркова доживает в Москве. Пишет стихи, ни одно из которых не публикуется.

Обыкновенная советская жизнь... Несколько стихотворений, публикуемых «Вестником» — это голос «из глубины», голос человека, заживо погребенного, который не переставал — не смотря ни на что — говорить, плакать, мучаться, мечтать о любви...



Загон для человеческой скотины.
Сюда вошел — не торопись назад.
Здесь комнат нет. Убогие кабины.
На нарах бирки. На плечах ---- бушлат.

И воровская судорога встречи,
Случайной встречи, где-то там, в сених.
Без слова, без любви. К чему здесь речи?
Осудит лишь скопец или монах.

На вахте есть кабина для свиданий,
С циничной шуткой ставят там кровать.
Здесь арестантке, бедному созданию,
Позволено с законным мужем спать.

Страна святого пафоса и стройки,
Возможно ли страшней и проще пасть ---
Возможно ли на этой подлой койке
Растлить навек супружескую страсть!

Под хохот, улюлюканье и свисты,
По разрешению злого подлеца...
Нет, лучше, лучше откровенный выстрел,
Так честно пробивающий сердца.

1955.



Десять часов. И тучи
За коротким широким окном.
Быть может, самое лучшее
Забиться глубоким сном.

Взвизги нудной гармошки,
И редкий отрывистый гром,
И мелкие злые мошки,
Звонят, звонят за окном.

А тучи проходят низко,
А там у тебя так близкое —
А там у тебя так близкое
Тополя и огромный сад.

1955



Надо помнить, что я стара,
И что мне умирать пора.
Ну, а сердце пищит: «Я молодо,
И во мне много хмеля и солода,
Для брожения хорошие вещи.
И трепещет оно, и трепещет.

Даже старость не может быть крепостью,
Защищающей от напастей.
Нет на свете страшнее нелепости,
Чем нелепость последней старости.

1955



Нет давно родимой матушки
У седого у Иванушки.
Нету роду, нету племени,
Лишь кудерышки на темени.
И в кармане у Ивана ни гроша,
У Ивана развеселая душа.
Ухмыльнется, да и песню запоет

И пойдет куда-то с песней от ворот.
Рад, дурак, что он не знает ничего:
Ни пути, ни назначенья своего.
Вся надежда на Исуса на Христа,
На ночевку у ракитова куста,
Да на участь на дурацкую свою,
Всем блаженным, нищим духом быть в раю.
Нищим духом, что сокровища свои
По дорогам, не жалея, растрясли,
Все отбросили, покинули,
На плечо суму накиннули,
И пошли, душой свободные,
Бесприютные, голодные.
Старый дурень, сиротиночка,
Он прошепчет одно имечко,
И пойдет неведомо куда,
Где сияют золотые города.

1955

ПЕСНЯ ПОБЕДИТЕЛЕЙ

Подайте нам, инвалидам!
Мы сидим с искалеченным видом.
Эй, ты, тетушка бестолковая,
Может, ты надо мною сжалишься,
Бросишь корку хлеба пайкового —
В память мужа — его товарицу.
Закоптевшие и шершавые,
Шли мы Прагой, Берлином, Варшавою,
Проходили мы, победители,
Перед нами дрожали жители,
Воротились домой безглазые,
Воротились домой безрукие,
И с чужой незнакомой заразою,
И с чужой непонятной мукою.
И в пыли на базаре сели,
И победные песни запели:
— Подавайте нам, победителям,
Поминаючи ваших родителей.

Калуга, 1946.

ГЕРОИ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Героям нашего времени
Не двадцать, не тридцать лет.
Тем не выдержать нашего бремени,
Нет!

Мы, герои, веку ровесники,
Совпадают наши шаги.
Мы и жертвы, и провозвестники,
И союзники, и враги.

Ворожили мы вместе с Блоком,
Занимались высоким трудом.
Золотистый хранили локон
И ходили в публичный дом.

Разрывали с народом узы
И к народу шли в должники.
Надевали толстовские блузы,
Вслед за Горьким брели в босыки.

Мы испробовали нагайки
Староверских казацких полков
И тюремные грызли пайки
У расчетливых большевиков.

Трепетали, завидя ромбы
И петлиц малиновый цвет,
От немецкой прятались бомбы,
На допросах твердили «нет».

Все мы видели, так мы выжили,
Биты, стреляны, закалены,
Нашей родины, злой и униженной,
Злые дочери и сыны.

1952

Скука смертная давит на плечи,
Птичьи звуки в бараке слышны.
Это радио. Дети лепечут,
Дети нашей счастливой страны.

А спроси-ка у деточек милых,
Где их папы, в каких краях?
— Папы в братских лежат могилах,
На своих и чужих рубежах.
Что? Смутили тебя не на шутку?
Где их мамы, у деток спроси.
— Да тюремными проститутками
По этапам пошли по Руси.
— А себя-то куда вы примените?
По каким пойдете делам?
Если вы ничего не измените,
То же самое выпадет вам.

У Полярного Круга, 1949 г.

СТАРУХА

Нависла гуча окаянная,
Что будет, град или гроза?
И вижу я старуху странную,
Древнее древности глаза.

И поступь у нее бесцельная,
В руке убогая клюка.
Больная? Может быть, похмельная?
Безумная наверняка.

— Куда ты, бабушка, направилась?
Начнется буря — не стерпеть.
— Жду панихиды. Я преставилась,
Да только некому отпеть.

Дороги все мои исхожены,
А счастья не было нигде.
В огне горела, проморожена,
В крови тонула и воле.

Платишко все на мне исгертное,
И в гроб мне нечего надеть.
Уж я давно блуждаю мертвая,
Да только некому отпеть.

1952

Н. ГИРЯЕВ

ОБЗОР МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В САМИЗДАТСКОМ ЖУРНАЛЕ «37»

Все живое и творческое, что появлялось в последние годы на почве «неофициальной» жизни Ленинграда, было связано, в первую очередь, с проблемами культуры. Ленинградское культурное движение не носит оппозиционно-политического характера. Здесь редко говорят о «правах» и не добиваются «свобод». Ведь свобода — это не право, а обязанность. И ленинградская независимая интеллигенция осуществляет свою свободу на деле, она не замечает ее, как воздух, которым дышит, как своих гонителей, которых воспринимает то с равнодушием, то с состраданием. Не с ними ведет она диалог, не в них усматривает необходимое для творческого роста сопротивление. Забыта ложь официального языка, навязывающая бессильную путаницу своих «антиномий». В культурном движении нет пресловутого противопоставления личности и общества, оно совсем не индивидуалистично по своей природе. Драматизм культурного движения связан, прежде всего, с выходом к собственной метафизике и онтологии. Ранее абстрактные и чужие ценности обретают плоть; поэзия, живопись и философия осознают свою причастность Высшему; многообразие текстов находит свое единство в одном ТЕКСТЕ, множество слов — в одном СЛОВЕ. Далеко не всех представителей независимой ленинградской культуры можно назвать христианами. Еще нередко слово «ДУХ» употребляется здесь с маленькой буквы и мыслится вне святости, еще не оставляет нас воспитанное веками европейской культуры гностическое отношение к духовному, его романтическое противопоставление плотскому, бытовому. Кроме противоречия между Духом и духом, культурное движение встречается с рядом кризисных состояний, обусловленных его промежуточным характером, трансцендируемостью за пределы культуры. Его поэзия недостаточно «благочестива». Керигму в ней путают с мифом, реализм со стилизацией, свидетельство о Христе с сомнительно частыми откровениями и натурализацией религиозного опыта.

Культурное движение включает в себя не только отдельные тексты, картины, разговоры. Существовали и существуют выставки (и официальные, и неофициальные), кружки и семинары, сборники и выступления поэтов. Год тому назад (в январе 1976) в Ленинграде появился первый самиздатный легальный журнал, поставивший себе целью не просто собирание текстов, но и формирование самосознания новой культуры. Последняя задача оказалась нелегкой. Журнал «37» стал своеобразным зеркалом неофициальной ленинградской культуры, собрал в себя все ее противоречия и пытается разрешить задачу их осмысления.

Прежде чем приступить к более детальному анализу, остановимся на личностях его редакторов. Журнал «37» получил свое название по номеру квартиры, где год тому назад жили его редакторы: Виктор Борисович Кривулин, Татьяна Михайловна Горичева, Лев Александрович Рудкевич. Здесь, в квартире 37, происходили встречи писателей, поэтов, философов, устраивались филологические и философские семинары, чтения стихов и прозы.

Татьяна Михайловна Горичева — редактор отдела «религия и философия». Родилась в 1947 г. в Ленинграде. В 1973 г. окончила философский факультет Ленинградского университета (диплом писала по философии Хайдегера, была корреспонденткой последнего), преподавала эстетику, работала библиографом по философской литературе, социологом в Русском Музее. Последнее место работы оставила по распоряжению КГБ. Сейчас работает пожарным. Эта работа устраивает ее больше всего: остается бездна времени для переводов, докладов. Горичева является одним из самых активных организаторов религиозно-философского семинара, существующего в Ленинграде вот уже второй год.

Виктор Борисович Кривулин — редактор отделов поэзии, прозы, публикаций, литературоведения. Родился в 1944 г. Окончил филфак ЛГУ. Защищал диплом по творчеству Иннокентия Анненского. Автор работ о Хлебникове, Мандельштаме, Тютчеве. Поэт и литературный критик.

Лев Александрович Рудкевич — редактор научного отдела. Родился в 1946 году. Окончил биолого-почвенный факультет ЛГУ. Занимался генетикой, геронтологией, психологией творчества, этологией религии. Автор ряда опубликованных в СССР работ и нескольких сценариев для научно-популярного кино.

«37» — журнал религиозный. Это ясно всякому, кто понимает религию как онтологию, а не как идеологию. «Вторая» культура пока еще не нашла свою собственную религиозную форму, но и неровное пока дыхание «хвалит Господа». Большой интерес вызвали опубликованные в 3 и 4 номерах журнала переписка на темы «Современного христианства», статья Горичевой «Анонимное христианство в философии», религиозная проза и стихи А. Миронова. Это тексты, написанные с «откровенно» христианских позиций. К ним принадлежат и доклады религиозно-философского семинара, регулярно публикуемые в отделе «Хроника». Однако, большинство текстов в журнале отличается невыявленной «апофатически»-христианской настроенностью. Таковы стихи Е. Шварц, поэзия С. Стратановского, В. Кривулина. Чувствуется, что авторы живут в присутствии Бога, чаще всего молчаливого, но никогда не упрощаемого до объекта или предлога для сплетен.

Журнал отличается духом терпимости и широты — здесь вы найдете и критический взгляд на религию (Рудкевич «О вере»).

Говоря о современниках, почти невозможно удержаться от «журналистики», от полемичности и связанных с ней преувеличений. Только время дает ту дистанцию, благодаря которой осуществляются принципы объективности и «аналитической нейтральности». И приятно, что «37», интерпретируя события современности, не впадает в тон эмоциональных преувеличений, сохраняя метафизическую направленность и онтологическую фундаментальность. В качестве примера стоит указать на работу А. Калюмирова, посвященную проблемам современной поэзии («Иосиф Бродский. Место», № 7-8), на статью В. Азаряна «Тайна русской души сквозь белый экран» (№ 10), а также на статью Скифа «Вариации на тему Мусоргского или картинки с выставки».

В журнале опубликован ряд переводов (в частности, перевод работы М. Хайдеггера «Что такое метафизика?») и статей о западных мыслителях: Шеллере, Киркегоре, Хайдеггере. Учитывая, что интерес к Хайдеггеру в сегодняшней России очень велик, редакция посвятила недавно скончавшемуся философу 5-ый (майский) номер журнала. В этом номере интересны статьи Горичевой «Анонимное христианство в философии» и Глебова «Гегель и экзистенциальная философия».

Отдел публикаций журнала открыла статья о Павла Флоренского «Итоги» (во втором номере). К сожалению, впоследствии выяснилось, что работа эта уже опубликована несколько раньше в «Вестнике РХД». Отдел публикаций в основном ориентируется на материалы, относящиеся к началу нашего века и представляющие историко-культурный или религиозный интерес. Иногда в нем перепечатываются материалы, уже опубликованные прежде, но практически недоступные читателю ни в СССР, ни за границей. Такова републикация в 3-ем номере манифеста Казимира Малевича «К новому лику», напечатанного впервые в 1918 году в газете «Анархия» (тираж 100 экз.). Но основное внимание уделяется сбору и опубликованию рукописей, не печатавшихся раньше. В редакцию поступает много мелких материалов эпистолярного и мемуарного характера. В ряде случаев тематически близкие работы даются в рамках одной публикации, несмотря на различное авторство и источники получения рукописей. В этих случаях они снабжены развернутым редакционным комментарием по типу академических изданий. Примером может служить статья С. Фенева, сопровождающая открытки Бориса Пастернака из Марбурга (адресовано К. Г. Локсу) и отрывки из воспоминаний самого Локса о марбургском периоде жизни поэта. (Вероятно, воспоминания К. Г. Локса появятся в ближайших номерах). Соотнесение этих материалов позволило автору статьи «Романтическая трансформация реальности в поэзии Б. Пастернака» аргументировать совершенно новую точку зрения на творчество поэта (см. 4-ый номер журнала). Другой пример «соотнесенной публикации»: 6 писем Н. Гумилева с обширным комментарием, в котором его автор (М. Голубев) сопоставляет различные свидетельства очевидцев и участников событий, описываемых в письмах (в частности — эпизод знакомства Гумилева с Д. Мережковским и З. Гиппиус). Таким образом, любой, даже, казалось бы, малозначительный факт, органически вписывается в историко-культурный контекст, становится приметой времени, а следовательно — явлением значимым и для наших дней.

В 5-ом номере опубликованы 3 письма полпоручика Петровского и записка его денщика (о гибели автора писем). Полпоручик Петровский словно сходит со страниц «Доктора Живаго» или Августа четырнадцатого: интеллигент, в меру образованный, хоть и не слишком умный, совестливый, но захвачен-

ный общим националистическим пафосом первых месяцев войны. Тон писем к сестре меняется с течением времени, по мере вхождения автора в военный быт (интервалы между письмами — около полугода). Первое письмо — щенячий восторг и ужас новобранца, перед которым открылось с птичьего полета изрезанное окопами поле сражений: «Мы наступаем!» (Галиция, 1914). Второе содержит уникальное развернутое описание штыковой атаки русских войск, сделанное не просто очевидцем или рядовым участником, но командиром; ценность этого описания — в его непосредственности, нелитературности, непреднамеренности — бой еще не стал воспоминанием. Эти страницы производят ошеломляющее впечатление. Третье письмо наполнено просьбами и советами бытового характера. Тон его усталый, тусклый, словно звучит уже загробный голос... Три случайно уцелевших письма — и законченное, построенное по законам классической прозы произведение. Таких писем в архивах СССР сотни; они с разных точек зрения освещают целую эпоху, перечеркнутую советской историографией. Публикация их — первая попытка журнала освоить это неоценимое богатство.

Наиболее уязвимым местом журнала является отдел прозы. В отличие от ленинградской неофициальной поэзии, которая имеет прочные традиции, независимая проза Ленинграда возникла буквально из ничего. Ее более всего коснулось обездушение, канцеляризация, обеднение русского языка. Да и сегодня она существует и развивается еще в отрыве не только от мировой литературной традиции, но и от лучших образцов отечественной прозы нашего века. Многим молодым авторам неизвестны даже романы В. Набокова. Журнал предоставляет свои страницы перспективным и талантливым неофициальным прозаикам — для их творческого развития прежде всего необходимо общение с читателем. Писать профессиональную прозу «в стол», «про запас», как выясняется, невозможно. Критерии ее вырабатываются только в процессе диалога с читателем. Отдел прозы в «37» открывается публикацией главы из романа Георгия Сомова о Пушкине (1-ый и 2-ой номера). Несмотря на ряд очевидных недостатков, работа интересна своей концепцией языка, ориентированного на произведения Евгения Замятина и Андрея Белого, своим «крученым», синтаксически изощренным строем фразы, прерывистой, ритмически усложненной манерой повествования. Более традиционен рассказ В. Нечаева (кстати, писателя с офи-

циальным профессиональным статусом). Повесть Б. Иванова «Подонки» может привлечь остротой и актуальностью фактического материала, который положен в ее основу. Это произведение — свидетельство о шестидесятих годах — «героическом периоде» ленинградской неофициальной культуры. Одной из удач журнала можно считать публикацию повести М. Козыревой «Девочка». Автобиографический характер повествования, полное отсутствие литературщины, достоверность бытовых деталей и ситуации — главные ее достоинства. Атмосфера годов «ежовщины», несмотря на весь ее реальный ужас, не создает гнетущего, тяжелого впечатления, поскольку реальные события даны через призму детского взгляда — наивного, чистого, освобождающего явления от их темной стороны. Рассказы Данина (5-й номер) могут быть интересны с формальной точки зрения — как продолжение традиций абсурдной русской прозы 30-х годов.

В ближайших номерах редакция журнала намечает развернуть критико-библиографический отдел, где будут рецензироваться наиболее интересные книги, выходящие как в СССР (и официально, и в Самиздате), так и за рубежом. Начиная с 9-го номера, журнал публикует регулярные обзоры текущей литературы (поэзии, прозы и философии).

Отличительной особенностью «37» является совершенно новый принцип расположения материалов: в журнале не печатаются разрозненные стихотворения, но отдельные книги стихов, дающие более полное представление о том или ином поэте. Эти сборники сопровождаются обширными статьями критико-библиографического характера.

Отдел хроники, заключающий каждый номер, посвящен культурным событиям в жизни Ленинграда. Здесь освещаются религиозно-философские семинары (публикуются тезисы докладов и стенограммы прений), выставки неконформистских художников (нередко журнал публикует их каталоги, например, 7-й и 8-й номера), выступления поэтов, отчеты о встречах с официальными лицами и документы, направленные в официальные инстанции или полученные оттуда. Информация в отделе хроники носит объективный характер, лишь в самых необходимых случаях допускается комментарий редакции (например, рецензия П. Выходцева на сборник «Лепта» или статья о ленинградском неофициальном движении «Геральд Ньюс» требовали, что-

бы редакторы журнала выразили свою позицию по отношению к ним). В отделе также публикуются некрологи, поздравления и т. п.

От номера к номеру журнал становится все более цельным. Отбор материалов в последних выпусках делается более строгим и продуманным. Сейчас в портфеле редакции есть ряд статей, представляющих несомненный интерес и с точки зрения фактов, которые в них осмысляются, и с точки зрения методологии. В этом осмыслении и обобщении разрозненных фактов неофициальной культурной жизни и видит свою главную задачу «37». Редакторы надеются, что никакие внешние обстоятельства не помешают выходу журнала и «37» сможет и в дальнейшем участвовать в росте духовной и культурной жизни Ленинграда.

ПИСЬМО Н. ГУМИЛЕВА В. БРЮСОВУ*

8 января 1907 г.

Многоуважаемый Валерий Яковлевич!

Очень благодарю Вас за Ваши письма, особенно за первое с рассуждениями о рифмах и размерах. Оно сказало мне то, что я и раньше чувствовал, но не мог применить на деле, потому что эти мысли еще не проникли в мое сознание. Эзотерическая тайна привела меня в восторг и я ее принимаю вполне. Мой демон нашептывает мне еще разные мелкие сомнения, но я отложу их до нашего свидания, тем более, что, как я слышал, Вы собирались в Париж. Очень благодарю за сообщенные адреса, но боюсь, что они окажутся мне бесполезны. Дело в том, что я получил мистический ужас к знаменитостям и вот почему. Я имел к Зинаиде Николаевне Мережковской рекомендательное письмо от ее знакомой писательницы Микулич и однажды днем я отправился к ней. Войдя, я отдал письмо и был введен в гостиную. Там кроме Зинаиды Ник. были еще Философов, Андрей Белый и Мережковский. Последний почти тотчас скрылся. Остальные присутствующие отнеслись ко мне очень мило, и Философов начал меня расспрашивать о моих философско-политических убеждениях. Я смутился, потому что, чтобы рассказать мое мировоззрение стройно и ясно, потребовалась бы целая речь, а это было невозможно, так как интервьюирование велось в форме общего разговора. Я отвечал, как мог, отрывая от своей системы клочки мыслей, неясные и недосказанные. Но, очевидно, желание общества было подвести меня под какую-нибудь рамку. Сначала меня сочли мистическим анархистом — оказалось неправильным. Учеником Вячеслава Иванова — тоже. Последователем Сологуба — тоже. Наконец, сравнили с каким-то французским поэтом Бетнуаром, или что-то в этом роде. Разговор продолжался, и я надеялся, что меня подведут под какую-нибудь пятую рамку. Но на мою беду в эту минуту вышел хозяин дома Мережковский, и Зинаида Ник. сказала ему: ты знаешь, Николай Степанович напоминает Бетнуара. Это было моей гибелью. Мережковский положил руки в карманы, стал у стены и начал отрывисто и в нос: «Вы, голубчик, не туда попа-

* В журнале «37» было опубликовано впервые.

ли! Вам не здесь место! Знакомство с Вами ничего не даст ни Вам, ни нам. Говорить о пустяках совестно, а в серьезных вопросах мы все равно не сойдемся. Единственное, что мы могли бы сделать, это спасти Вас, так как Вы стоите над пропастью. Но ведь это...» Тут он остановился. Я добавил тоном вопроса: «дело неинтересное?» И он откровенно ответил: «да», и повернулся ко мне спиной. Чтобы сгладить эту неловкость, я посидел еще минуты три, потом стал прощаться. Никто меня не удерживал, никто не приглашал. В переднюю, очевидно из жалости, меня проводил Андрей Белый.

Теперь я боюсь идти и к Гилю.

Зато я нашел самый радушный прием у бывшего сотрудника «Весов» Щукина. У него я познакомился с Минским и, может быть, познакомлюсь с Бальмонтом.

Теперь приступаю к самому главному. Несколько русских художников, живущих в Париже, затеяли издавать журнал, художественный и литературный. Так как среди них пишу я один, то они уговорили меня взять заведывание литературной частью с титулом редактора-издателя. Его направление будет новое, и политика тщательно изгоняема. Он будет выходить еженедельно размером в один или два печатных листа. Его небольшой размер почти дает мне возможность надеяться избежать ошибок и неловкостей, которые могут произойти от моей неопытности.

Теперь, Валерий Яковлевич, если бы Вы могли дать нам что-нибудь свое — стихотворение, рассказ или статью, — Вы еще раз доказали бы свою бесконечную доброту ко мне. К несчастью, дело настолько молодое, что мы ничего не можем сказать о гонораре. Мы, его устроители, работаем совершенно бесплатно. Если же Вас смутит незнание идеи журнала, то Вы могли бы, прислав что-нибудь, подождать первого номера, и потом телеграммой известить меня, согласны Вы на помещение Вашего материала или нет. Таким образом, не будет неприятной задержки.

Я с радостью увидел, что после этих месяцев усиленной работы над стилем прозы, у меня начинает выходить что-то почти удовлетворительное. У меня в голове начинают рождаться интересные сюжеты и обстановки для рассказов и повестей. Надеюсь, что недели через три я пришлю что-нибудь прозаическое для «Весов».

Искренне уважающий Вас

Н. Гумилев

СКОМОРОШЬИ СТИХИ

1.

Ты, Горох, Скоморох, Обезьяныч
Мужичок в обезьяньей избе
Почему обезумевший за ночь
Я пришел за наукой к тебе?
Я живой, но из жизни изъятый
По своей, по чужой ли вине?
И любой человек обезьяний
И полезен и родственен мне.
Скоморошить? Давай скоморошить
В речке воду рубить топором
И седлать бестелесную лошадь
С человеческим горьким лицом.
За избенкой — дорога кривая
Ночь беззвездна. Не сыщешь пути.
И квасок с мужичком попивая
Сладко жить в обезьяньей шерсти.

1968-72

2.

Кто пожар скомороший зажег
Ты ли, Вася, ремесленник смеха
Человек скоморошьего цеха
Весь обряженный в огненный шелк
И душа твоя, ах весела
И колеблются почва и твердь
Пусть горит, пусть сгорает дотла
Ничего. Это легкая смерть.

1969

ОБВОДНЫЙ КАНАЛ

А там — Главрыбы и Главхлеба
Немые, пасмурные души
А там промышленное небо
Стоит в канале
И боль все медленней и глуше
А ведь в начале
Была такая боль...
Дым заводской живет в канале
Чуть брезжит, чуть брезжит осенний день
И буквы вывески Главсоля
Шагают по воде
И мнится: я — совсем не я
Среди заводов и больниц
Продмагазинов, скудных лиц
Я стал молчанием и сором бытия.
1969

КОЛЫБЕЛЬНЫЕ СТИХИ

1.

И качая в колыбели
Тихо, тихо пела Дева
И от этого напева
Даже волки присмирели
Догорая свечи огарок
И волхвы из далекой земли
Мировому младенцу в подарок
С неба месяц принесли.

2.

За окном избы — земля ночная
Там пашет Бог колхозные поля
Тихо ангелы летая
Млеко звездное лия
И послушные зарницы
Озаряют божий труд
А с рассветом — его рукавицы
На распаханной ниве найдут.

1972

ФОНТАН У ОКНА

Фонтан у окна
стареющий мрамор —
с балкона видна
что на море прямо
установила взор
соседняя крыша —
таков кругозор
но видно и выше

заброшен фонтан
и смотрит понуро
присевшая там
фигурка Амура
вода не течёт
цветы не алеют
и весь-то почёт
что вдруг пожалеют

а небо над ним
украсили кроны —
шалеющий нимб
для юных влюбленных
шумящая ширь
зелёная व्यога
простая псалтырь
прибрежного юга

и вьётся псалом
листвы шелестящей
и машут веслом
без выдумки вящей
и юность легка
в любви и расплате
и все облака
подобны регате

и месяц двурог
и жжёт укоризна
и это итог
непрожитой жизни
младенчества лет
язычества плоти
витающий свет
и тайна в оплоте

следы на песке
ушедшие ласки
часы на руке
шаги без указки
мерцанье святынъ
вдали по отрогам
дыханье пустынь
что ждут за порогом

притупленность стрел
и стен оголённость
жестокий удел
и эта влюблённость
беспечный размах
потребность в укорё
не в райских садах
а рядом в Мисхоре

и смотрит Амур
из прошлого чувства —
и странный прищур
вменяет искусство.

ПУТЕШЕСТВИЕ К «СЧАСТЬЮ, О КОТОРОМ ПИШУТ В ГАЗЕТАХ» *

В древности римляне говорили: «у книг есть своя судьба». Они, конечно, и представить себе не могли, какой удивительной может быть эта судьба.

Книга Венедикта Ерофеева «Москва-Петушки» была впервые опубликована — кустарным способом — летом 1973 г. в израильском альманахе «Ами». В 1976 г. она вышла на французском языке. В 1977 г. парижское издательство «Имка-Пресс» переиздает ее на русском языке, ибо израильский альманах стал уже библиографической редкостью. Но до всего этого был широкий успех книги Ерофеева в Самиздате.

Венедикт Ерофеев написал одно из самых оригинальных произведений в советской литературе последних лет. Книгу — писатель назвал ее поэмой — остро сатирическую и глубоко трагическую. Реалистическую и фантастическую. Описание поездки из Москвы в Петушки — и обратно. Описание поездки в глубь России и в глубь себя — в неизвестность.

В заглавии есть, казалось бы, точное указание на пункт отправления и пункт назначения: Москва — Петушки, расстояние 125 километров, отъезд с Курского вокзала. Герой — повествование ведется от имени Венички Ерофеева, однофамильца автора — садится в поезд, и остановки отмечают главы поэмы: Москва — Серп и Молот, Серп и Молот — Карачарово, Карачарово — Чухлинка...

Но по дороге к Курскому вокзалу, а идет к нему герой поэмы — с Каляевской улицы — два дня, Веничка Ерофеев не перестает пить: стакан водки, потом — второй, пиво, ликер. Он не перестает поглощать спиртное, теряя представление о времени и пространстве. Ни на секунду не протрезвляется Веничка на протяжении всей поездки, всей поэмы — всей жизни. Глагол пить — во всех его формах — и многообразнейшие его синонимы — самый употребительный в книге; названия многочисленных

* В. Ерофеев, Москва-Петушки, Ymca-Press, Париж, 1977. 76 стр. 27 фр.

водок и других горячительных напитков, рецепты поразительных коктейлей повторяются с восторженностью влюбленного. Веничка Ерофеев — алкоголик.

Ждет своего исследователя тема — алкоголизм и советская литература. Издавна говорилось: веселие на Руси есть пити. Героям классической русской литературы случалось выпивать. Некоторые из них пили в тяжкую. Но это всегда было пьянство — индивидуальное, персональное. Это было пьянство — в мире трезвых. В последние десятилетия пьянство становится распространеннейшей темой советской литературы, в том числе и официальной. Достаточно вспомнить рассказы Василия Шукшина, повесть Виля Липатова «Серая мышь». Советская литература последних десятилетий — и в этом ее принципиальное отличие — пишет об алкоголиках в мире алкоголиков. Становится очевидным это в книге Венедикта Ерофеева.

Назвав «Москва-Петушки» — поэмой, писатель заставляет вспомнить другую «поэму» — «Мертвые души». Гоголь изобразил знаменитый символ России, ставшей Советским Союзом, — тройку, «несущуюся куда-то вперед, заставляя сторониться все народы и государства». В «поэме» В. Ерофеева — новый символ России: вместо «птицы-тройки» — пьяный поезд, движущийся со скоростью 60 км. в час (если он идет по расписанию).

Пьян герой, едущий к любимой женщине, которую он встретил во время попойки, пьяны все пассажиры поезда, пьян контролер, с негодованием отвергающий билеты, но требующий с каждого пассажира по грамму водки за километр (пьяные пассажиры ездят с водкой в карманах или чемоданах, опасаясь вытрезветь в дороге). Пьют все. И дети, еще не знающие, отчего умер Пушкин, уже знают, сколько стоит бутылка «зверобоя» (в счастливое время, когда писал свою поэму Ерофеев, «зверобой» стоил всего 2 руб. 62 коп.).

Пьяные пассажиры пьяного поезда не только пьют. Они пробают найти причины повального пьянства. В ходе пьяной философской беседы рождается стройная система: «Все ценные люди России, все нужные ей люди — все пили как свины. А лишние, бестолковые — нет, не пили... Все честные люди России! И отчего они пили? — с отчаянием пили! Пили оттого, что честны! оттого, что не в силах были облегчить участь народа... Мрак невежества все сгущается, и обнищание растет абсолютно! Вы Маркса читали? Абсолютно! Другими словами, пьют все больше и больше!.. И так — до наших времен! вплоть до наших времен!...»

Возникает метафизический порочный круг. И уже нельзя разобратся: «кто отчего пьёт: низы, глядя вверх, или верхи, глядя вниз». Знаменитые вопросы, сотни лет мучавшие русских людей, родившие великую литературу: «кто виноват?» и «что делать?», превращаются в поэме В. Ерофеева в «что пить?» и «сколько пить»? И если великая русская литература не всегда была уверена, что даёт правильный ответ на вечные вопросы, Веничка в правильности своих ответов убежден: пить можно все — от водок различных наименований, вина, денатурата, политуры до одеколона «Свежесть»; пить следует — как можно больше, до полной потери сознания.

Веничка Ерофеев понимает, что могут быть возражения. Он, стремясь к полной объективности, даёт слово оппонентам: «Помилуйте! — кричат мне со всех сторон. — Да неужели же на свете кроме этого нет ничего такого, что могло бы...!» И в полной уверенности в своей правоте отменяет возражения: «Вот именно: нет! — кричу я во все стороны. — Нет ничего, кроме этого! Нет ничего, что могло бы!»

Кроме беспробудного пьянства, нет ничего... Пьяница, пьяный человек — жалок и смешон. И ситуации, изображенные в поэме В. Ерофеева, комичны. Но герой — трагичен. Трагедия его заключается в том, что он понял суть общества, в котором живет: это общество, в котором все — ложь. Главная причина беспробудного пьянства Венички в том, что он не верит ничему из того, что видит, слышит, читает. Он неверующий в обществе, в котором все обязаны верить, он скептик в стране, в которой скептицизм преследуется законом, он сомневающийся среди людей, воспитанных в убеждении, что сомнение в реальности мира означает сомнение в советской власти. «Вы, как Гёте, все опровергаете...» — упрекает Веничку один из его пьяных собеседников, даже в пьяном виде помнящий, что только утверждение является советской добродетелью.

«Москва-Петушки» — сатира, та самая, о которой Достоевский говорил, что в «ее подкладке всегда должна быть трагедия». Ибо «трагедия и сатира две сестры и идут рядом, и имя им обеим, вместе взятым: «правда».

Сатира Ерофеева не щадит никого и ничего, ибо советская идеология отравила ложью всё и вся, исказила смысл всех понятий. Поэтому с иронией говорит он о Боге, ведущем героя «от страданий к свету», т. е. от трагедийного состояния принудительной трезвости к блаженному опьянению, и о «самом прекрас-

ном в мире» — борьбе за освобождение человечества, которой он предпочитает кошмарный коктейль «Сучий потрох». Он высмеивает бесчисленные «святыни» общества, уничтожившего подлинные святыни: «народ», самые тяжкие страдания переживающий от рассвета до открытия магазинов, когда можно, наконец, купить водку; «наше светлое завтра», «Родину» — «на все готовую и большую», «Гимн Демократической Молодежи» — коктейль под этим названием порождает «вульгарность и темные силы». Веничка осмеливается даже малопочтительно вспомнить «славное столетие», торжественно праздновавшееся в течение несколько лет, столетие со дня рождения основателя партии и государства — в честь праздника творит он очередной коктейль: «Поцелуй без любви», он же «Инесса Арманд».

Иконоборчество писателя распространяется на привычные советские представления о западном обществе: «мире пропагандных фикций и реклам», в котором живут «игрушки идеологов монополий, марионетки пушечных королей», о США — «континенте скорби, где свобода остается призраком», о верных союзниках Советского Союза: «весь рис увозим в Китай, весь сахар увозим на Кубу... а сами что будем кушать?» Но не жалуется он и широко используемые сегодня советской пропагандой модные неославнофильские стереотипы: «все это не наше, все это нам навязали Петр Великий и Дмитрий Кибальчич...»

«Прошедшее России было удивительно, а настоящее более, чем великолепно, что же касается будущего, то оно выше всего, что может нарисовать себе самое смелое воображение», — слова эти, написанные почти сто пятьдесят лет назад графом Бенкендорфом, в бытность его шефом III отделения, — являются сегодня первой заповедью советской идеологии. Ей бросает вызов автор поэмы «Москва-Петушки»: героем алкоголиком, пьяным поездом, бригадой пьяных рабочих, народом, одурманенным водкой, своими еретическими мыслями.

Бунт против идеологии начинается с бунта против языка, важнейшего инструмента закабаления души и мысли. Еще в 1925 году Михаил Зощенко назвал советский язык — «обезьяньим языком». Он складывается из готовых блоков: лозунгов, цитат, утвержденных формул, проверенных поговорок, из ограниченного количества слов, состав которых постоянно пересматривается. Отношение к «советскому языку» — его принятие или отказ от него — могут служить сегодня вернейшим критерием подлинности писателя. Александр Солженицын борется с этим языком —

творя неологизмы, возвращая к жизни старинные, забытые или официально отвергнутые слова. Андрей Синявский, Владимир Максимов, Владимир Войнович взрывают «обезьяний язык» изнутри, разрывают ставшие привычными связи, обнажают ложь навязанных ассоциаций. В. Ерофеев идет тем же путем.

Цитаты из Ленина неудержимо приходят на ум Веничке при всех случаях жизни: «декабристы разбудили Герцена» или «рано браться за оружие». Если ему вдруг захочется выразить — в пьяном виде — радость жизни, он делает это, цитируя задолбленные в школе стихи Маяковского. Пропагандируя свои удивительные коктейли — «Ханаанский бальзам» или «Слезы комсомолки» — Веничка пользуется дорогой всем советским людям формулой: «Мы не можем ждать милостей от природы...» «Жизнь дается человеку один раз, — начинает Веничка цитировать советского «святого», Николая Островского, — но заканчивает цитату по-своему: «и прожить ее надо так, чтобы не ошибиться в рецептах». В рецептах коктейлей — само собой разумеется. Все недочеты, недостатки, пробелы и провалы объясняются в Советском Союзе несовершенством советского человека, Homo Sovieticus, страдающего «пережитками прошлого в сознании». Используя эту модель, Веничка Ерофеев дает вполне научное объяснение советского антисемитизма, точнее — антисиионизма: «...Гомосексуализм в нашей стране изжит хоть и окончательно, но не целиком. Вернее целиком, но не полностью. А вернее даже так: целиком и полностью, но не окончательно. У публики ведь что сейчас на уме? Один только гомосексуализм. Ну, арабы на уме, Израиль, Голанские высоты, Моше Даян. Ну, а если прогнать Моше Даяна с Голанских высот, а арабов с иудеями примирить? — что тогда останется в головах людей? Один только чистый гомосексуализм». Заменив слово «гомосексуализм» другим — по выбору — мы увидим, что же остается в головах советских людей, замученных пережитками прошлого, о котором они знают только из советских учебников.

Можно ли удивляться, что во всем сомневающийся, над всем издевающийся герой поэмы Ерофеева не доезжает до станции Петушки, где, как он верит — единственное во что он верит! — ждет его любовь, «счастье, о котором пишут в газетах». С трагической неизбежностью возвращается он туда, откуда выехал, возвращается в Столицу, где и погибает у стен Кремля. Ударом шила в горло убивают его неизвестные. Ударом в горло — в наказание за святотатственные слова, за иронию и сомнения.

Кремль появляется на первой странице книги, в первой же строке: «Все говорят: Кремль, Кремль. Ото всех я слышал про него, а сам ни разу не видел». Но Кремль не спускает взора с этого москвича, ни разу не видевшего Кремля. И — не прощает.

Начало поэмы Ерофеева — почти дословная цитата из «Подпоручика Киже» Тынянова, действие которого происходит в царствование безумного Павла I. Молодой солдат, присутствовавший при экзекуции несуществующего Киже, ночью раздумывает вслух — говорят: император, император, а кто такой — неизвестно... Может только говорят. — Старый солдат отвечает молодому, неопытному тихо, на ухо: он есть, только он — подмененный.

Есть в Москве, в которой живет Веничка Ерофеев, Кремль. Только он — подмененный. И Москва — подмененная. Слова — подмененные. Мир — подмененный. И только — алкоголь позволяет обнаружить подмену, увидеть фантастический, безумный, но — подлинный мир.

Пьяная поездка в пьяном поезде по пьяной стране оказывается реалистическим изображением сегодняшнего Советского Союза, в котором счастье есть только в газетах.

Судьбы России

СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ СЕРГЕЯ ИОСИФОВИЧА ФУДЕЛЯ
(1901 — 1977)



7 марта 1977 года в далеком русском городе Покрове тихо скончался **Сергей Иосифович Фудель**.

Имя это мало что говорит современному читателю. Хотя историки русской религиозной мысли XIX века должны знать отца С. И. — московского батюшку о. Иосифа Фуделя, галантливого публициста, друга Константина Леонтьева, издателя его сочинений.

Через своего отца, еще будучи юношей, Сергей Иосифович познакомился с Л. А. Тихомировым, М. А. Новоселовым, о. Павлом Флоренским и многими другими деятелями русского религиозного возрождения XX века (некоторое время он был секретарем М. А. Новоселова).

Активность молодого церковного деятеля привела его в 1921 году в камеру Бутырской тюрьмы, и с этого времени начинается многострадальный путь С. И. по тюрьмам, лагерям, ссылкам...

И все-таки все эти годы он писал. Писал, не помышляя о публикации. Писал о сегодняшнем состоянии Церкви, о том духовном наследии, которое мы получили от XIX века, о будущем Русской Православной Церкви. Им написаны также глубокие исследования о славянофилах, о Ф. М. Достоевском как церковном писателе,^{*} об издательской деятельности Оптиной пустыни, о Макарии Великом.

В 1972 г. в парижском издательстве «Имка-Пресс» под псевдонимом Ф. Уделов вышла его замечательная книга об о. Павле Флоренском — лучшее из написанного об этом выдающемся мыслителе-священнике.

Духовный облик Сергея Иосифовича — ясный и тихий. Быть на молитве рядом с ним — радость, о которой невозможно забыть и трудно рассказать. Духовный сын о. Анатолия (одного из последних оптинских старцев) и о. Серафима (Битюгова), человек близкий к «последнему московскому духовнику» — о. Николаю Голубцову, С. И. любовью не только отогревал свое сердце, но и сердца многих других людей.

Будем надеяться, что в будущем будут собраны и изданы его работы, будет написана книга о нем. А сейчас будем **молитвенно помнить** о нем.

Упокой, Господи, душу усопшего раба Твоего Сергея!

А. Бурдеев. Москва.

^{*} Глава из этой книги была напечатана в «Вестнике», № 99. Достовский и Оптина пустынь.

ВОСПОМИНАНИЯ*)

Мой отец умер 15/2 октября 1918 года, но уже в 1915, кажется, году у него завелись кипарисовые четки. Такие они были легенькие и уютные, я и сейчас помню их на ладони. Для «мирского» священника это было, конечно, весьма необычно: кругом было так называемое «филаретовское духовенство». Этот термин, собственно, не имеет отношения к личности самого митрополита, а характеризует только определенную категорию людей. Может быть, при Филарете они были другие, но в этот период — перед и во время первой мировой войны — это были люди, в своем большинстве пребывающие, с поразительным спокойствием, в каком-то особом сытом благополучии. Есть одно трудное слово у апостола: «страдающий плотию перестает грешить». Плоть большинства батюшек не страдала. Помню, однажды за обеденным столом моя сестра стала что-то с похвалой говорить именно о «филаретовском» духовенстве. Отец, такой обычно терпимый и сдержанный, вдруг как-то весь сморщился и воскликнул: «Ох! уже это мне филаретовское духовенство».

В последние годы жизни появилось у него и чтение псалтиря совместно с мамой. Помню раскрытую книгу на столе, красную закладку и рядом лежащие кипарисовые четки. Отец прошел весь свой путь в большой дружбе со своей женой, от студенчества 80-х годов, когда он робко входил со своей статьей в приемную И. Аксакова, до «испанки» 1918 года.

Странное это было время, когда, среди общего безумного благодушия высших классов, отдельные люди страдали страданием умирающей эры. Отец несомненно принадлежал к ним.

Эра давно умирала. В воспоминаниях Я. М. Неверова (ближайшего друга Станкевича) есть такое место, относящееся, очевидно, к 1830-31 году: «Читал ли я Евангелие?» — спросил преп. Серафим. — «Я, конечно, отвечал, — нет, потому что в то время кто же читал его из мирян: это дело дьякона».

*) Первая главка этих воспоминаний была напечатана под псевдонимом Ф. Уделов в «Вестнике» № 117, стр. 23-28.

Чьим же делом стало это чтение через 50 лет после этого разговора? Конечно, дьяконы продолжали читать его, читали его и батюшки на всенощных, но кто читал из интеллигенции?

Отец родился в 1864 году в семье делопроизводителя по хозяйственной части Владимирского драгунского полка и матери польки. И когда после окончания юридического факультета Московского Университета, он в 1889 году принял священство, это вызвало бурю со стороны родителей. Маловерие его отца тут вошло в союз с католическим изуверством матери. Успокоить отца оказалось даже легче, чем мать. Передо мною сейчас лежат два письма моего отца к родителям. Письмо к бабушке полно различных обоснований правильности выбранного им пути. Характерно такое место: «Вас смущает то, что я хочу быть исключением из общего правила и, будучи юристом, идти в священники; правда, современное общество наше настолько холодно относится к религии, что многим покажется странным, как это человек с высшим образованием оказался и с высшим религиозным чувством. Но это оттого, что наше время такое мерзкое. Лет через 30 все это будет очень обыкновенно, а пока ужасно».

Письмо к матери полно страдания. Очевидно, если она его не прокляла, то во всяком случае низвергла на него все католические громы.

«Исполняю Вашу просьбу, дорогая мамаша, отсылаю Вам Ваши образочки и крестик; не говорите, что я его обманом взял. Божие благословение можно приобрести только покаянием и молитвой, а не обманом. Ради Христа прошу Вас, мама, не вините папашу ни в чем; он ни в чем не виноват, разве только в том, что имеет доброе христианское сердце... Быть может, когда-нибудь в будущем Вы пожелаете меня простить, простить мое единственное непослушание; тогда Вы найдете того же преданного и искренне любящего сына Иосифа».

Вот, оказывается, как трудно было стать служителем Христовым в 80-х годах прошлого столетия.

Приняв посвящение в Вильно, отец был назначен на служение в Белосток и здесь сразу же столкнулся с другой стороной медали: духовенство, в которое он попал, приняло его как чужого.

Об этом он пишет в одном письме к К. Леонтьеву от 1890 года. С Леонтьевым он познакомился в 1887 году, а первый раз увидел в 1886 г. в редакции «Русского Дела» Шарапова, где он

сотрудничал, и с тех пор был всегда с ним близок, хотя до конца жизни оставался больше «ранним славянофилом», чем «леонтьевцем». Вот что он пишет: «Здесь (в Белостоке) мы (он с женой) подняли целую бурю, произвели целый переворот в здешнем обществе и вызвали яростные крики против нашего поста. Каковы здесь обычаи, можешь судить по тому, что большинство священников в этом храме не знают, что такое пост и даже великим постом едят мясо. В оправдание такого порядка вещей указывают на недостаток и дороговизну рыбы и т. п. Вообразите, сколько нам здесь приходится выслушивать со всех сторон сожалений по поводу того, что мы разрушаем постом свое здоровье и т. д.».

Монастырский, оптинский дух, с которым он начал служение, был, конечно, чужим и непонятным. Дальше в этом же письме он пишет: «бываю я почти во всех интеллигентных семьях и, между тем, буквально не с кем душу отвести в разговоре. Все или «безмыслие», или «недомыслие», или узкая специальность, съевшая человека, или просто хамство».

Что в этот период (ему было 26 лет) он был готов и способен говорить не только о посте, но и о Тургеневе, свидетельствует это же самое письмо, при котором он послал свои «стихотворения в прозе». В оправдание этой посылки он пишет: «Переход от великопостных мотивов к лирическим немножко странный и неловкий. Но что же делать? Ведь под рясой у меня тоже бьется сердце, и сердце, кажется, довольно чувствительное. Соединение эстетики с религией, казавшееся для меня невозможным, осуществляется теперь в том, что я — священник, во вторую неделю великого поста, посылаю Вам свои «Лирические мотивы». Почему-то уж очень мне хочется их напечатать».

После дружеской критики Леонтьева «Лирические мотивы» печати не увидели. Да кроме того, окунувшись с головой в пастырскую работу, ему в дальнейшем было уже не до них. Кроме пастырской, шла большая работа в газетах и журналах. За 30 лет литературной деятельности он участвовал в 18 повременных изданиях и опубликовал около 250 статей и брошюр. Для них характерно полное отсутствие тем политических. Основное и единственное, что всегда держало в напряжении его внимание, это религиозно-культурное развитие личности и общества. Печатать он начал в 1886 году, т. е. уже после знакомства с И. Аксаковым. В 1887 году издал отдельной книжкой «Письма о современ-

ной молодежи» и послал ее с письмом к К. Леонтьеву в Оптину Пустынь. С этого и началась их дружба. Первый раз в Оптину он попал в 1888 году, но до 1891 года, т. е. до смерти о. Амвросия, он был там уже 4 раза. В 1892 году он был переведен в Москву, где еще больше погрузился в литературную работу, хотя эта работа сама по себе никогда не была его целью. В письме от 1891 года к Леонтьеву он говорит: «Я не забываю, что публицистика для меня не цель, а только средство для проповеди, и если в этой области я найду неблагодарность или «благотупость», то это пустяки, потому что в других областях своей же деятельности я нахожу громадное нравственное удовлетворение и духовное наслаждение. Тем-то и велико и хорошо священство, что оно не замыкает дух в одну узкую область, а дает ему свободу воплощаться в самых разнообразных видах: богослужение, требоисправление, проповедь церковная, школьная деятельность, публицистика, духовное воспитание и т. д. и т. д.».

В краткой формуле можно было бы так охарактеризовать всю совокупность его пастырской, проповеднической, литературной и школьной деятельности: апология чистого христианства. Особенно интересно для тогдашнего времени, что и школьную работу он вел именно так: почти весь урок его ученики или ученицы читали Евангелие, или он сам его им читал, поясняя, дополняя параллельными местами. На вопросы по катехизису оставлялись последние минуты перед звонком. Ему, очевидно, хотелось преодолеть Я. М. Неверова и лишить дьякона монополии чтения этой книги.

Когда началась революция 1905 года и большинство пастырей было в смятении, так как слишком долго в их сознании срашивалось тело церкви с больным телом умирающего строя, он сразу нашел правильное слово христианина, отвечающее на вопрос «что делать»? **ВЕРНУТЬСЯ К ХРИСТУ** — вот смысл ответа, который он вложил в одну из своих статей этого времени. Он пишет: «Ужас положения растет с каждым днем. Я говорю не о политическом положении страны, не о торжестве той или другой партии и даже не о голоде и нищете, неминуемо грозящих населению. Как пастырь церкви, я вижу ужас положения в том душевном настроении, которое постепенно овладевает всеми без исключения. Это настроение есть — ненависть. Вся атмосфера насыщена ею. Все дышит ею. Она растет с каждым часом: у одних к существующему порядку, у других —

к забастовщикам; одна часть населения проникается ненавистью к другой... Чувствуется, что любовь иссякла... И в этом бесконечный ужас положения... К нам, пастырям церкви, обращаются наши прихожане с неотступной просьбой указать — где же выход, умоляют принять какие-либо меры умиротворения и спасения... У нас есть собственное оружие, которое всегда при нас и единственно только действительно к господствующему чувству. Это средство — общественная молитва к Господу Любви «о умножении в нас любви и искоренении ненависти и всякия злобы»...

...«Что же? Неужели мы не воспользуемся нашим оружием? Или в нас оскудела вера в силу молитвы? Или же мы привыкли молиться только по указу консистории и будем ждать его?»...

Я не знаю, последовал ли «указ консистории» о молитве к Господу Любви, но даже в самом этом словосочетании есть уже точно какое-то кощунство. Очевидно, дело в этой области было очень плохо и недаром «нотатки» старика Туберозова в «Соборах» были политы горькими слезами одиночества и ужаса перед церковной действительностью. «Все возрастающая бюрократизация церкви, — пишет Л. Тихомиров в своих воспоминаниях об отце, — пугала и предвещала недоброе». Он в этих воспоминаниях между прочим приводит один интересный факт. На Орловском миссионерском съезде 1901 года, где участником был и мой отец, была произнесена (М. Стаховичем) речь с цитированием сивов Хомякова:

...Оттого что церковь Божию
Святотатственной рукой
Приковала ты к подножью
Власти суетной, земной.

У Хомякова это обращено к Англии, но в речи в Орле это было применено к царскому правительству в России.

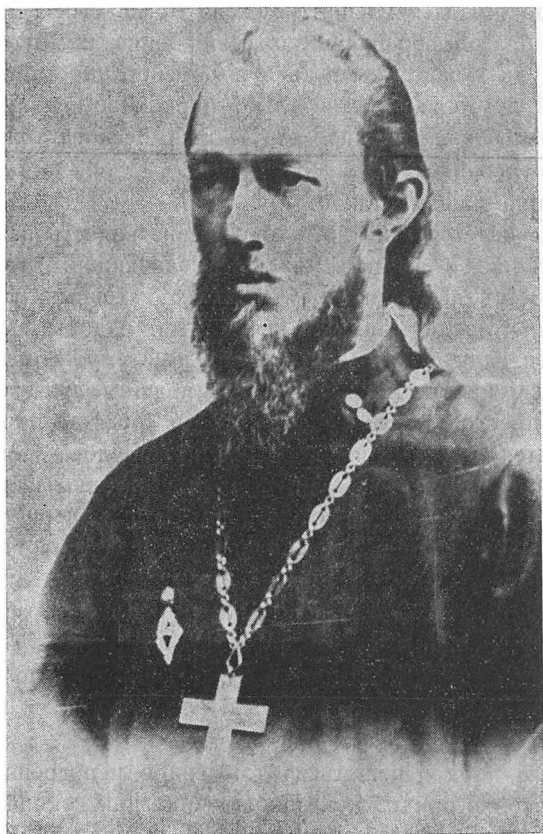
Сохранилось еще одно письмо отца от 1898 года к свящ. Евгению Ландышеву, которое является, мне кажется, документом большого церковно-исторического значения. Оно вскрывает истину того положения, в котором находились истинные служители Слова в конце «Викторианского века».

«Дорогой во Христе собрат, о. Евгений. Получил Ваше письмо, читал, перечитывал со вниманием и с сердечным сочувствием к Вашей великой скорби. Но отвечать Вам берусь с нерешительностью. Чем могу помочь вам? Что сказать?... Несмотря на то,

что добрых пастырей (и архипастырей из молодых) очень много... все-таки современное состояние нашего народа так плохо, что нужны неимоверные усилия, неимоверная работа со стороны той части духовенства, которая не изменила своему долгу и призванию, чтобы положить хоть некоторый предел народному разложению... Недостойные пастыри всегда были. И при Златоусте и раньше его на епископских кафедрах сидели сребролюбцы, развратники и т. д. И всегда это будет. И несмотря на это, Церковь всегда была и будет чиста и непорочна и пастырское звание всегда будет величайшим званием на земле... Что и говорить, отче, дело наше очень плохо. В народе наш авторитет подрывается, общество не любит, власть не поддерживает. Архиереи выдают нашего брата гражданской власти с головой, страха ради иудейска. Это совершенно естественный результат того несвободного состояния, в каком находится русская церковь со времени Петра Великого. Когда это все кончится, одному Богу известно».

«Что же делать?» — спрашивает он себя дальше. И как ответ на это письмо, по-моему, еще более ценно, чем в первой части, поскольку определение положения было уже достаточно сделано Достоевским, Соловьевым, славянофилами и Лесковым, он пишет: «По моему глубокому убеждению надо закрыть глаза на все происходящее вне нас и чего изменить мы не можем, углубиться в себя и всецело отдаться своему непосредственному делу. Необходимо, прежде всего, бодрствовать над самим собой, умерщвлять с в о и страсти и помыслы греховные, дабы не явиться кому-либо соблазном, и в то же время неленостно исполнять свои обязанности: учить, служить, наставлять. Затем, исполняя свой долг, надо непрестанно помнить, что священство есть величайший крест, возлагаемый на наши рамена Божественной Любовью, Крест, тяжесть которого чувствуется сильнее теми иереями, кои по духу таковы, а не по одному названию... Каждый час, каждую минуту приходится им идти согнувшись, приходится терпеть жестокость и непослушание своих духовных чад, насмешки и дерзость огщепенцев Церкви, равнодушие представителей власти, приходится страдать молча, всех прощая и покрывая чужие немощи своей любовью. Таков закон, такова чаша наша. И насколько вымирает в ежечасных страданиях естественная жизнь проповедника или пастыря, настолько лишь и только таким путем насаждается жизнь духовная в слушателях, в пастыре... Больно вам, обидно, что правды нигде не видите, что все

окружающее погрязло в формализме, угасивши свои светочи, — вы не гасите свой огонь, сильней его разожгите, бережней храните...



О. Иосиф Фудель
(1876-1918)

Раскольники песни поют около Вас, когда Вы служите, Вам больно, обидно, — не зовите следователя и земского начальника... прощайте и молитесь о заблудших, заставьте плакать с собою тех, кто с Вами молится, и только этим путем, только великим страданием сердца, соединенным с великой любовью, Вы растопите ту ледяную кору около себя, которую напрасно стараетесь пробить ударами кулака...

...Таков закон. Этот закон освятил своими страданиями Сам Искупитель».

Когда читаешь это письмо, с великим волнением вспоминаешь «Соборян» и думаешь: неужели после факта такого письма одного благонамереннейшего священника к другому такому же кто-нибудь может усомниться в обоснованности скорби отца Савелия? И неужели действительно церковное руководство 60-х годов прошлого века приняло этот роман Лескова только как литературную блажь?

Окончание письма такое:

«Но Вы знаете, конечно, что священство есть не только великий крест, но и великое счастье, величайший дар Божий на земле. Оно есть источник неизъяснимых духовных радостей, которые мирянам недоступны, и вот в этой радости иерей Божий почерпает ту силу, которая так необходима ему, чтобы не упасть под тяжестью креста. В молитвенном подвиге духа, благодатной близости к престолу Божию почерпает он средство против уныния и обновляется духом для продолжения трудов. Нет на земле никакого другого, более высшего духовного наслаждения и радости, как предстоять престолу Господню и совершать таинство Евхаристии... Да не лишит же Господь Бог всемилостивый нас с Вами, честный отец, этого высшего наслаждения духовного до последней минуты нашей жизни! Будем молиться, терпеть, страдать и любить, а дальше — да будет воля Божия».

Письмо помечено 14 мая 1898 г., т. е. оно писано 9 лет после посвящения. Вот еще один документ того времени — письмо отца к свящ. М. Хитрову о школьной работе.

«Настала пора отрешиться от мысли о непогрешимости программы церковно-приходской школы. Мальчик, окончивший церковно-приходскую школу, из всех дивных притчей Спасителя, в которых так осязательно выражено все учение христианское, обязан знать только три! Мальчик, вышедший из школы до окончания ее, ничего не знает о Лице Иисуса Христа и учении Его, так как **запрещается** (подчеркнуто в письме) говорить об этом, пока не прошли Ветхого Завета. А между тем **таких** (подчеркнуто в письме) детей большинство, так как в селах не кончают курса до 60% учащихся. С чем же они выходят из школы? Ну, не грустно ли все это?»

Если «без указа консистории» пастырям было невдомек молиться о любви, то, конечно, логично и то, что «запрещалось» говорить о христианстве, «пока не прошли Ветхого Завета».

В 1892 году отца перевели из Белостока священником «Мертвого дома» — Московской Бутырской тюрьмы — и он со всей горячностью своей натуры погрузился в громадную работу проповеди христианства среди заключенных. Это была целая эпоха жизни, продолжавшаяся 15 лет и надорвавшая его силы. Для начала ее характерно письмо его к С. А. Рачинскому от 15.I.1893 года.

«Причина моего молчания очень проста. Я просто-напросто, попав в Москву, завертелся в круговороте дел и забот... Тюремное дело это такое сложное дело, что тут не только один священник, но и десять могли бы быть полезны. Это целый мир особых людей, более всего ищущих духовной помощи... Просто теряешься от той громадной области духовных нужд, какую представляет из себя тюрьма. Ведь здесь постоянно средним числом 2500 человек заключенных! Это целый городок людей духовно больных, людей, наиболее восприимчивых к духовному свету. И вот приходится теряться в громаде дел и впечатлений. Пойдешь по камерам, зайдешь в одну, другую — полдня прошло; как вспомнишь, что еще 45 камер, так и руки опускаются. А тут еще литературное дело; какое ни на есть, а все время отнимает часа три в день.

К тому же характер у меня самый противный: за все берусь, не рассчитывая своих сил и возможности, всюду разбрасываюсь, затягиваюсь, поэтому никогда не вижу осязательных результатов своей большой, но бестолковой деятельности; от этого часто впадаю в уныние».

От этого же 1893 года, т. е. от первого года служения в тюремной церкви, сохранился еще один документ-письмо каторжника Никифорова к его знакомому в Гомель.

«К нам в камеры каторжных стал очень часто ходить наш прелестнейший батюшка о. Иосиф, г-н Фудель, и при всяком посещении давал нам читать различные книги духовно-нравственного содержания... Он по приходе во всякую камеру подвергался, так сказать, нападению со всех сторон наших каторжных арестантов, и каждый желал получить хоть какую-нибудь книгу для чтения... Не лишним считаю заметить, что появление в наших камерах священника был случай не просто обыкновенный, а выходящий из ряда обыкновенных... Это подтверждают и бродяги, проходящие через Москву в продолжении 10 лет раза по два, по три, которых я нарочно спрашивал: видели они когда-нибудь в камерах священника? они всегда отвечали: «нет, не видели никогда,

это первый батюшка, который обратил на нас несчастных внимание».

Дальше в письме говорится об организации моим отцом, через этого же Никифорова, внутрикамерной школы грамотности. И в сохранившемся отчете отца за 1893 год есть такое место: «Один из заключенных (ссылнокаторжный Козьма Никифоров) стал обучать грамоте своих товарищей посредством звуковой системы. Успехи были настолько неожиданно велики, что через 3 месяца 40 человек могли совершенно свободно читать и очень сносно писать, так что письма домой писали уже сами».

Уже этого факта достаточно, чтобы понять причину любви к отцу со стороны заключенных.

При жизни отца все правые ящики его стола были заполнены «арестантскими» письмами, живыми знаками благодарности. Писали из тюрьмы и с пересылочных этапов, и с поселения в Сибири, и с Сахалина. Один заключенный, шедший по этапу на каторгу кажется в течение полутора лет, причем последние 1500 верст он шел в кандалах пешком, прислал ему после прибытия целую рукопись своего, если можно так сказать, дорожного дневника, своеобразные «Записки из Мертвого дома», которые могли бы служить хорошим материалом для изучения тюремного быта того времени. Большинство писем были наполнены благодарностью за материальную помощь.

«Получаю от Вас 2 письма и 2 рубля, которые для меня были все равно как бы Господом Богом сброшены с неба, потому что Маня была положительно без юбки и за эти деньги справила себе юбку»... «Маня» — жена, которая шла по этапу с мужем и с дочкой. В конце письма приписка: «Добрейший о. Иосиф, если возможно, то пришлите по возможности для поддержания наших сил».

Вот другое письмо, с Сахалина.

«Уведомляем, Батюшко, мы получили вашего письма, которые вы послали из 3 рублями».

«Просьба моя состоит в том, чтобы поддержать мои падающие силы в настоящее время при большом недостатке жизни», — это пишут из Бутырской камеры.

Вот из Иркутского централа: «...остаюсь молящий Бога за ваше здоровье, за тот гостинец, который вы дали нам в Москве (5 р.) и многих от большой нужды избавили».

Из того же централа: «Во-первых чувствительно благодарю Вас за присланный мне гостинец к празднику Рождества Христо-

ва». Может быть, еще бóльшим делом, которое отец делал для заключенных, было соединение мужей с женами. Ряд писем полон их криками о помощи или благодарностью за помощь в этом. Вот одно из таких писем: «Я к вам с глубокой скорбью, у меня очень большое горе, в котором я прошу вашей помощи. На днях этой недели отправили мужа моего в партию, пошел в Сибирь, а я с маленьким ребенком осталась здесь (в тюрьме). Зачем он меня покинул, не знаю, мы так любили друг друга. Я скорей ожидала смерть, чем этой разлуки. Не знаю, кого винить. Виноват всему начальник, такой строгий режим лишил нас всего... Покорно прошу Вас, батюшка, попросите начальника за меня, напишите от себя в Главное Тюремное Правление, чтоб меня выслали вслед за мужем».

А вот письмо от другого лица: «Здравствуй пресветлейший батюшка... Очень благодарю вас, што меня соединил с женой, за это мы молимся Богу за вашего здоровья...» Подпись: «Константин Антонов», Сахалин. От этого Антонова сохранилось и первое письмо: «...всепокорнейше прошу вас дать мне страждующему защиту, чтобы представить разом в мою отправку вышеупомянутую законную мою жену и умоляя глубокими слезами повторяю покорнейше прося не оставить моей просьбы».

Просьба, очевидно, «не оставлялась», писались заявления и письма, велись переговоры, шла большая работа по пробиванию стены бюрократизма или бездушия.

Вот письмо из Самарской тюрьмы: «Как дела идут о моих малютках? ...умоляю Вас ради Господа не поставьте себе за труд уведомить меня о деле касательно моих детей, есть ли какая надежда?...» «Кроме Бога и Вас нет к кому обратиться»...

Всем этим горем, слезами человеческими и человеческой радостью полны письма, чередуясь с призывом о помощи духовной.

«Я, многогрешный преступник Петр, — читаю я в одном письме из Бутырской тюрьмы, — прибегал к помощи властителей наших, начальству, но оно не желает не только излечить мою душу, но не хочет даже и вести об этом речь. Со слезами и большой душой прошу батюшка вашего духовного лекарства... Батюшка! Помогите мне, дайте мне место, где бы я мог излить свои горькие слезы...»

А вот просьба о Псалтире: «Покорнейше прошу вас батюшка пожертвуйте мне Псалтирь вашу память. Мне так хочется читать Псалтирь, все бы я читал и даже во сне снится что я псалтирь читаю». Это письмо тоже из Бутырской тюрьмы, а на неко-

торых конвертах арестантских писем из Сибири имеются пометки рукой отца: «купить книг на (столько-то) рублей и отослать».

Но любимый каторжанами батюшка наверное уже давно вызывал недовольство начальства. 15 лет такой широкой христианской деятельности, не дожидавшейся «консисторских указов», закончились в 1907 году. Поводом к этому, очевидно, послужил отказ отца ввести политику в свою чистую христианскую проповедь.

Сохранились копии отношений Московского Губернского тюремного инспектора и ответов на них отца. Первым отношением предлагалось организовать в коридорах тюрьмы беседы на духовно-нравственные темы, с обязательным посещением их арестантами. Отец отвечал так: «Духовно-нравственные чтения и беседы велись всегда в тюремной церкви и школе. Вызывались для этого из числа арестантов только желающие, так как я не нахожу возможным принудить (зачеркнуто более резкое «насиловать совесть») кого-либо участвовать в духовно-нравственной беседе, ибо принуждение в этом случае не уменьшает, а укрепляет противо-религиозное настроение, в ком оно есть. В настоящее время такое настроение преобладающее среди каторжан, ибо из них более половины осуждены за политические преступления. Беседа на религиозные темы с такими людьми тотчас же переходит на почву социально-политическую и возбуждает страсти, а не умиротворяет».

В своем ответе на это тюремный инспектор указал, что «в последнем случае вина всецело лежит на священнике, не умеющем руководить беседами и умиротворять страсти»... «Обязанности тюремного священника не исчерпываются церковными службами и проповедями на узкой почве укрепления в заключенных начал православия...»

«Вся нравственная жизнь заключенного... все помыслы и влечения сердца должны быть под моральным контролем тюремного пастыря».

В заключении этого второго отношения говорится: «Конечно, здесь важен почин, энергия... а не казенное исправление должности священника, обязанного служить определенные дни за определенное вознаграждение при готовой квартире».

Эта переписка велась с февраля по апрель 1907 года, а в конце сентября этого же года «пресветлейший батюшка», как его называли каторжане, не считавший, что проповедь христианства есть «узкая почва», не пожелавший быть «моральным конт-

ролером» арестантских помышлений, не умевший «насиловать их совесть», да притом еще служивший «за определенное вознаграждение и при готовой квартире» — переехал в маленький и бедный приход на Арбат.

II.

К Арбатскому и последнему периоду жизни отца относится его дружба с о. Павлом Флоренским.

У нас была семейная традиция: мы, дети, на Рождество дарили папе подарки. День его рождения был как раз 25 декабря, а 26 именины. Я помню себя еще 5-летнего, но уже взятого сестрами в писчебумажный магазин и выбирающего там на собственный двугривенный какую-то замысловатую ручку. В 1913, кажется, году подарком от дочерей была только что вышедшая тогда книга «Столп и утверждение Истины».

Об этой книге трудно спорить. Я помню, один архимандрит в Миссионерском журнале назвал ее печатно «букетом ересей». Один духовный старец, на мой боязливый вопрос, «как он относится к Флоренскому», ответил: «как же отношусь — конечно хорошо. Он был только еще юный, еще что-то не договорил». Нас тогда эта книга подвела к живому касанию церковных стен.

Многих людей прежде всего шокировала ее форма. Я помню одного генерала, все возмущался, что это «какие-то письма». Нас прежде всего убеждала ее форма, то, что именно «письма к другу», писанные совсем новыми или, наоборот, очень древними словами ума, живущего в сердце. Где-то в ней было сказано: «иногда в зияющих трещинах рассудка видна бывает лазурь вечности». Хотя вся она была собственно построена на этих трещинах, хотя в ней был великий груз доказательства лазури, однако вся ее притягательность заключалась в том, что груз совершенно не ощущается, что основное ощущение, которое она давала, было то, что «уже все доказано». Входя в нее, мы сразу понимали, что вышли из леса цитат (хотя они были тут же в целом томе примечаний), из шумного зала религиозно-философских собраний, столь распространенных в те времена, и даже на мансарды Достоевского, где его юноши проводят ночи в спорах о Боге. Здесь уже никаких споров быть не могло, здесь мы читали запись об осуществленной уже жизни в Боге, доказанной великой тишиной навсегда обрадованного ума. Ум, наконец, нашел свою потерянную родину, то теплейшее место, где должно

быть его стояние перед Богом. Мысль оказалась живущей в какой-то клетке сердца, где в углу, перед иконой Спаса, горит лампада Утешителя. Вспомнилось, что некоторые теплейшие письма Апостолов были тоже письмами к другу. В этой клетке сердца не было ничего «от мира», но здесь мысль, восходя на крест подвига воцерковления, охватывала все благо, что было в мире, как с в о е, как принадлежащее Премудрости Божией, Богу-Творцу и твари и мысли. Стало понятно, что борьба за крест есть борьба не только за личное спасение, т. е. тем самым спасение своего разума, но и борьба за любимую землю человечества, спасаемую и освящаемую благодатью. Конечно, все это было древнее: озарение святых средних веков. Но громадность и несравнимость попытки Флоренского изложить это на современно-религиозно-философском диалекте была совершенно очевидна. После него легко и радостно читались послания Апостолов, рассказы Патериков о святых, пронизанных светом Утешителя, описание древних икон и храмов, тайноводственные слова отцов Церкви о преображенной твари, но никак не диссертации на тему «К вопросу о развитии тринитарных споров» или мертвые «Курсы догматического богословия».

Всю свою глубину и сложность Флоренский нес в тишине совершенной цельности. И это было в нем, пожалуй, самое удивительное. Тут было дело не только в цельности энциклопедического ума, хотя диапазон этой энциклопедичности был исключительным. Помимо его поразившей всех книги я помню его работы и авторитетные замечания, какие-то властные вторжения — по филологии, по китайской перспективе, по философии культа, по электричеству, по символизму, по философии истории женских мод, по русской поэзии, по новым способам запайки консервных банок, по древнегреческой философии, по генеалогии дворянских родов. Его знания высшей математики были для всех очевидны, но последний раз, когда я его видел, я застал его за изучением вопроса о способах затаривания лука в Америке. Но все-таки дело не только в этом. А. Хомяков прекрасно разбирался в ружейном деле. Флоренский был какой-то исторически непостижимый человек, во всем своем жизненном облике. «Вы ноумен», — помню, как-то сказал ему Розанов. И при этом добавил: «Но у вас есть один недостаток — вы слишком обаятельны: русский поп не может быть обаятельным».

Его ряса казалась не рясой, а какой-то древневосточной одеждой. Его голос в личной беседе звучал из давно забытых

веков религиозной достоверности и силы. То, что он писал, и то, как он писал, давало не такие слова, по которым мысль прокатится, как по арбузным семечкам, и забудет, а какие-то озаренные предметы. Пусть кое-что из того, что он написал, было незрело. Главная его заслуга заключалась в том, что, овладев всем вооружением современной ему научной и религиозно-философской мысли, он вдруг как-то так повернул эту великую машину, 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. «Доказать» научно, в смысле рационалистическом, бытие Божие нельзя, и «примирять» тоже ничего не надо. Надо как раз обратное: надо, чтобы наука «доказала самое себя», надо заставить науку сделать еще один и дерзновенный шаг вперед и дать ей самой увидеть открывшиеся для нее вечные горизонты.

Казалось, что еще немного — и ботаника, и математика, и физика заговорят человеку ангельскими языками, словами собственными именно этим точным наукам, но пророчащими в Вечность и омытыми там от Нетленного Источника.

Я не знаю, так ли это будет, т. е. пойдет ли религиозная мысль когда-нибудь по его пути, или эта Новая Наука будет только в Царстве Божием, но свое дело он сделал. Если он нам ее еще не открыл, то он открыл нам глаза и уши на древнюю и вечную Церковь, источник величайшей радости человеческого ума. Мы, я помню, когда читали его книгу, говорили себе: «Начинается Весна. Церковь и есть Вечная Весна. Теперь на всю жизнь все ясно». Пусть мы часто не понимали его божественные логарифмы, хоть и догадывались, о чем он хочет сказать, — к нам шло основное: раскрытие небесной лазури человеческого ума под темными и такими любимыми сводами родной Церкви. И нам тогда делалось вполне очевидным, что конечно именно Церковь, открывающая эту лазурь, и есть «Столп и Утверждение Истины».

Встречи отца с Флоренским были редки, но я хорошо помню какую-то особенную радостную улыбку отца, когда он говорил о нем или когда при нем произносилось его имя.

Помню, я иду с отцом по Никольскому переулку и говорю

ему, что, как я сам слышал, Флоренский так объясняет слова панихиды: «надгробное рыдание творяще песнь»: надгробное рыдание мы претворяем в песнь торжествующей победы.

Что я — 17-летний — этого не знал, это не мудрено, но я помню, как радостно просветлело лицо отца: «да, да, как это он правильно сказал». Этот разговор был, кажется, уже осенью 1918 года, месяца за два до смерти отца. Флоренский один из первых священников пришел на панихиду, и я помню его читающего: «Боже духов и всякия плоти».

Первый раз я увидел Флоренского еще до выхода его книги. Отец, бравший меня с собой в Оптину к монахам, повез меня к нему в Лавру. Смутно помню разговор о какой-то евгенике или о чем-то еще мне совершенно непонятном. Я оживился, кажется, только за ужином, за которым, помню, было виноградное вино в стаканчиках, и в том, как оно подавалось (я сравнивал с другими домами), чувствовался какой-то ежедневный строгий обиход, что-то тоже не от нашей истории.

Керосиновая лампа освещала стол. После ужина отец Павел пошел провожать отца в Лаврскую гостиницу. Была зима, но ночь была не морозная. Мы шли по пустой улице, мимо маленьких посадских домиков на темные контуры Лавры. Кругом были снега и тишина той, далекой теперь России. У моста, я помню, до меня дошли отрывки их разговора: о символике цветов на древних иконах Богоматери.

Потом уже, в 1918 или 1919 году, когда в Лавре сняли ризу и реставрировали Рублевскую Троицу, и тихие краски божественного творения засияли огнями Невечернего Света, — я вспомнил этот разговор, как ночное предобручение, как напутствие радости на всю свою жизнь.

«В непогоде тих» — была подпись под одной из виньеток — эпитафий книги Флоренского. Таким и остался он в моей памяти, и в этом именно его облик как-то слился для меня с обликом отца.

Я вспоминаю, как отец говорит, с какой-то насмешливой улыбкой: «отец Павел велел мне прислать ему все мои *опера*». Улыбка мне понятна: отец скромно думал о своих действительно скромных литературных трудах. «Уж какие мои там *опера*, да еще для Флоренского».

В 1887 году отец издал «Письма о современной молодежи», в 1893 «Наше дело в Северо-Западном крае», в 1894 «Основы Церковно-Приходской жизни», в 1897 «Народное Образование

и Школа», в 1900 «О значении церковной дисциплины» — вот почти все, что вышло отдельным изданием: 5-6 брошюр. Правда, кроме этого, была очень большая журнальная работа, но все-таки все это было только «публицистика», только «попутная проповедь», а не капитальная работа мышления.

Тут мне опять вспомнился В. Розанов. Отец не любил его как писателя. Помню, как-то он сказал мне, увидя у меня в руках «Опавшие листья»: «не стоит читать, — это только и есть, что опавшие листья». Так вот, когда Розанов летом 1917 г. приезжал в Москву и был у него, он, за чайным столом, сказал, со свойственной ему непосредственностью: «а Вы, отец Иосиф, литературный пустоцвет». Отец мне рассказал это и с добродушной улыбкой добавил: «он, конечно, совершенно прав». Дело отца было в другом: в живом общении с людьми для христианского на них воздействия и человеческой им помощи. Первые годы после своего перехода из тюремной церкви на Арбатский приход он горячо взялся за приходскую работу. В первую очередь привлекала его вся беднота, живущая в приходе. Если в тюрьме людей во всяком случае кормили и давали койку, то здесь часто не было и этого, и кто-нибудь мог мечтать о тюрьме, как Сопи в известном рассказе О. Генри.

Через полгода после своего переезда в приход, т. е. в мае 1908 г., отец начал, как сам писал, «с сомнением и боязнью совершенно новое дело для приходской жизни России» — издание своими силами и средствами «Приходского вестника», — печатного органа общения пастыря с приходом. Листки этого Вестника за 1908-1914 г.г. могут быть не без пользы и для современного священника.

В № 1 от 20 мая 1908 г. он пишет об усилении работы Приходского попечительства о бедных: «Много, очень много дела в приходе всем, кто не умом только, а сердцем откликается на вопиющую нужду. Я говорю о детях тех тружеников, которые перебиваются изо дня в день, не имея часто определенного заработка, которые ютятся в крошечных квартирках, иногда в углах, не имея подчас самого необходимого для своего пропитания.»

В № 3 от 4-XI-1908 г. вместо поучения прямой крик: «Зима приближается быстрыми шагами. Вспомните бедняков! Одеться надо, без башмаков нельзя выйти на улицу. Стужа много страданий приносит с собой. Нетопленные углы, замерзающая в комнатах вода, прикрытые всяким тряпьем дети. А помочь им не так уж трудно. В каждой сравнительно обеспеченной семье всегда

бывают остатки одежды и обуви. Куда они деваются? Много из этого бросается зря. Пришлите ко мне на квартиру то, что желаете пожертвовать бедным. Особенно нужны валенки, большие и маленькие».

Так началось его попечительство об Арбатских нищих. Это была уже не «телескопическая филантропия» миссис Джелиби Диккенса.

В четвертом номере этого же 1908 года уже было помещено следующее объявление: «На мое приглашение в № 3 пожертвовать ненужную одежду откликнулись очень многие. До сего времени пожертвовано 84 вещи. Много роздано бедным, многое еще осталось. Наше приходское попечительство постановило открыть приходский склад одежды для бедных». Просто и понятно. «Особенно нужны валенки». Как, действительно, идти зимой бедному человеку в Царство Божие без валенок?

Кроме натуральной помощи шла и денежная. За 1908 г. из собранных 200 рублей пошли на прямую денежную помощь. Одновременно в этом же году было решено устроить в приходе дневной приют-ясли для бедных детей дошкольного возраста.

За 1909 год на прямую денежную помощь было израсходовано 270 рублей и, кроме того, 33 руб. на устройство для детей ёлки. Затем помощь пошла и по другим линиям. Как говорится в отчете за 1909 год «члены-сотрудники (попечительства) много труда положили на обследование бедных, на устройство их на места, в богадельни, больницы, приюты. Особенно трудно ухаживать хронических больных».

Член попечительства доктор В. И. Лясковский неоднократно оказывал бедным эту помощь. Лекарства и перевязочные материалы безотказно отпускала Община апостола Павла. В одном случае больным детям доставлялось молоко в течение двух месяцев. Юридическую помощь наши бедные теперь могут получать у нашего прихожанина, пом. прис. поверенного Б. М. Исаева. Что касается натуры, то отчет отца сообщает, что за год на склад поступило 134 предмета одежды и обуви. Тут же, не без умысла, конечно, в отчете добавлено: «были ветхие предметы, но поступали и почти новые». Ох, вижу я сейчас его скорбные глаза, когда он рассматривал эти ветхие предметы: «на тебе, Боже, что нам не гоже». Но, о радость! — были и «почти новые».

На рождественской елке этого года собралось 72 ребенка. «Одна старушка с больными ногами очень нуждается в валенках.

Нужны также валенки для мальчика 9 лет. В нашем складе таких нет».

А о трудной представимости для нас тех времен расскажет вот хотя бы такая заметка одиннадцатого номера Вестника. Это обращение к женщинам. «Моя особая просьба к женщинам: оставляйте ваши модные шляпы дома, или, по крайней мере, снимайте их перед исповедью. Духовник, чтобы прочесть разрешительную молитву, должен покрыть голову кающегося епитрахилью, **голову** (подчеркнуто), а не шляпу».

Или, вот еще обращение: «Прошу убедительно каждую хозяйку разрешить своей прислуге заблаговременно поговорить. Невыразимо тяжело выслушивать на исповеди от рабочего люда признания, что не говел года два и больше, потому что невозможно было — «хозяева не пускали».

В этом же номере «биржа труда»: «Меня очень просят пристроить на место мальчика 14 лет. Отец его обременен громадной семьей — 8 человек детей».

В 1911-1912 году был голод в Поволжье, и Приходский Вестник отражает работу отца по помощи голодающим людям. Сборы средств были начаты в декабре 1911 года, а уже 5 февраля 1912 года отца уведомили, что на собранные им деньги в Поволжье открыта столовая для питания 36 человек школьников одного голодающего района. Как сообщалось с места: «Самарским Епархиальным Комитетом постановлено именовать столовую «имени протоиерея И. Фудель». Столовая просуществовала 178 дней. Таким образом живое дело отец нашел и на Арбате, но все-таки сердце свое, всю основную силу своей горячей воли он оставил в тюрьме. На Арбатский приход он пришел уже надорванным от борьбы с косностью, от все усиливающегося духовного одиночества и безнадежности. Это можно заметить даже и по этому «Приходскому Вестнику». Он начался бурно в мае 1908 года, дав до конца этого года 5 номеров. За весь 1909 год было уже 4 номера. В 1912 году вышел только один номер, а в 1913 ни одного. Страшное время действовало неумолимо. В первом номере отец писал: «Люди, живущие жизнью церковной, скорбят о том, что наши приходы и обезличены и не проявляют даже признаков жизни». Признаки духовной жизни уже давно замирали везде.

На днях один старый священник сказал мне: «Мы, выходившие из прежних семинарий, были в большинстве атеистически настроены». Я думаю, что в этом определении есть некоторое преувеличение: не «атеистически настроенные», а равнодушные

люди выходили оттуда. Но, конечно, от этого не легче, имея в виду, что именно эти равнодушные люди должны были блюсти угасающий огонь христианства в России и учить этому огненному учению народ.

Как пишет в своих воспоминаниях об отце Л. Тихомиров, «в конце концов от всех надежд остался только чад потухших плашек, да убеждение, что Правительство ничего доброго не умеет ни понять, ни совершить».

Если в 1891 году отец еще мог писать Леонтьеву: «я верю в чисто религиозное призвание России и желаю только одного его», то теперь пошатнулась окончательно вера и в это «только». «Святая Русь» умирала изнутри, идея сохранения христианства в массах терпела страшное крушение. И вот началось у него, в этот последний период его жизни, точно какое-то душевное иссыхание, как растения, лишенного подземных родников.

Я бы не посмел об этом говорить, если бы не было одного его посмертного письма. Период перед первой мировой войной был наиболее душным и страшным периодом русского общества. Это было время еще живой «Анатэмы», еще продолжающихся «огарков» и массовых самоубийств молодежи, время разлива сексуальной литературы, когда Соллогубы, Вербицкие, Арцыбашевы буквально калечили людей, время, когда жандармские офицеры читали о «розовых кобылках», а гимназисты мечтали стать «ворами-джентельменами», время, когда на престол ложилась тень Распутина, сменяющего архиереев и министров.

Главная опасность этого времени заключалась в том, что даже лучших людей оно точно опаляло своим иссушающим ветром. Страшное состояние духовного засыпания хоть на время, казалось, и их заставляло забывать о «невидимой брани».

Отец все меньше ведет литературную работу. Правда, много времени отдает изданию собраний сочинений Леонтьева, но это больше долг благодарного ученика, чем творческое дело сердца: сердце, как я уже сказал, он отдает теперь приходским бедным. Помогает им сам, собирает пожертвования, говорит об этом проповеди. Даже в передней нашей, я помню, висела медная кружка с надписью «приходским бедным». Авось кто-нибудь из богатых гостей, уходя после долгого и томительного преферанса, опустит туда часть своего выигрыша. Да! и преферанс появился в его доме. Ведь кончилась эта переписка со всей Сибирью, со всеми центрами и этапами. Никто уже не пишет ему из камеры:

«батюшка! помоги мне, дай мне место, где бы я мог излить свои горькие слезы». Нет жен, которых надо соединять с мужьями или совать им пятерки при отправке на этап. Бедные есть и здесь, но их так сравнительно мало. Весь приход всего 30 домов, населенных главным образом купцами и интеллигенцией. И вот началось механическое заполнение образовавшейся пустоты. Он начал строить (на банковские деньги) большой доходный дом для церкви. Стройка поглощала все время, сметы, чертежи, контроль, все дела строительные легли на его плечи. Он лазил на леса вместе с архитектором, ездил в банк, писал отчеты. Деятельность, новая и небывалая для него, была ключом, а душа сохла в строительной пыли. Стройка закончилась в 1913-14 году, а в 1915 на даче на Сходне он написал свои письма с пометкой «открыть после моей смерти».

Вот об одном из этих писем я и хочу говорить. Это было, собственно, не письмо, а какая-то исповедь, в которой он говорил только об одном: как постепенно высыхала у него за последние годы душа и какие страдания он вынес от этой болезни. Он говорил о долгих годах своей жизни, в которой все видели его таким невозмутимым, добродушным, ласковым и не сухим. Больше того: прямыми и честными словами, — его путь был всегда прямой и честный, — он говорил о том, что тот молитвенный восторг, та духовная радость, которая так часто посещала его в первые годы служения в церкви, только тогда изредка и в малой степени к нему потом возвращалась, когда он как бы силой воспоминания вызывал к себе ее, эту радость «первой любви». Душа у меня постепенно высыхала, умирала духовная жизнь, веяние Святого Духа переставало веять в сердце, — вот смысл того, о чем он говорил в этой исповеди, которую мы со слезами страха и любви читали после его смерти.

В конце ее он писал, что с началом войны 1914 года его духовное состояние улучшилось, что душа его опять как-то просветлела. Предгрозовая атмосфера России кончилась и началась гроза.

Теперь, если вспомнить слова из его письма к о. Евгению Ландышеву от 1898 года: «да не лишит же Господь Бог всемилостивый нас с Вами, честный отче, этого высшего наслаждения духовного до последней минуты нашей жизни», — нам будет ясней видна вся линия его жизни — его вера, его жажда правды и истинного богообщения, болезнь оскудения и его предсмертное выздоровление.

Наиболее светлым он мне вспоминается именно в последние годы — в 1917 и 1918 годах. В это время он освободился почти от всех литературных забот. Им были написаны тогда, кажется, только «Воспоминания о Леонтьеве» и работа о приходе. Воспоминания он читал мне и маме, и помню, как он весело смеялся, когда я напомнил ему, после чтения, фразу какого-то приятеля Леонтьева, когда Леонтьев читал ему свои воспоминания о Тургеневе: «это воспоминания о самом себе и отчасти о Тургеневе».

В чем тайна благого влияния священника на людей? Очевидно в том, о чем кому-то сказал преп. Серафим: «стяжи мир в душе и тысячи вокруг тебя спасутся». В отце был ясный луч этого мира, даже в эпоху «высыхания», и он все ярче светил в последние годы, когда появились кипарисовые четки и началось чтение Псалтиря.

В одной статье еще до 1914 г. он писал: «русская религиозная личность корни свои имеет в монашестве». В последние его годы подземные родники опять омыли эти корни, и он начал готовиться к смерти.

Умирал он в полном сознании не только конца, но и перехода в «иного жития вечного начало». Сам громко и внятно за несколько часов до смерти произнес всю молитву «ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко», глядя неотступно на икону Казанской Божией Матери, писанную в Шамордине, рядом с Оптиной, там, где была его юность у ног старца Амвросия. После этого каждого из своих детей благословил, с каждым простился, каждому улыбнулся. Я, помню, был в соседней комнате, и туда вошла мама и сказала: «идите, он хочет проститься».

Так надо умирать. И не поэтому ли его похороны были для нас не то горем, не то праздником?

О нем я мог бы написать еще много, — вот лежат сейчас передо мной пожелтевшие листы его «стихотворений в прозе», его негодующие письма о Вл. Соловьеве, планы его бесед и проповедей, планы и черновики книг: «Записки тюремного священника», «Земля и государство», «Женщина», выписки, письма к родителям, — но все это нужно ли? В отношении внешних фактов главное я, кажется, сказал. Что касается внутреннего, то — «как сердцу высказать себя?» Как передать его служение пасхальной заутрени, когда он читал слово Златоуста: «где твое, смерти, жало! где твоя, аде, победа!»

Лет через 5 после его смерти, когда у меня в душе уже оскудевало христианство, я, помню, увидел сон, все опять оживив-

ший, как дождь засыхающую землю. Я стою в толпе на паперти нашей Николо-Плотниковской церкви в пасхальную ночь. Отец, освещенный свечами народа, стоит в центре толпы и запекает 5-ый ирмос пасхального канона: «утреннем утреннюю глубоку»...

Проснувшись, я вспомнил слова: «и на сердце человеку не взыдоша, что приготовил Бог любящим Его».

На этом надо было бы мне и кончить свои воспоминания о нем, но как-то не хочется оторваться. Пока пишу, он живой и близкий где-то рядом, и все хочется, как в детстве, поцеловать его сухую, родную руку. Мы все — дети — всегда говорили ему «Вы», но любили его ужасно.

Когда-то, лет 25 назад, я попытался написать его портрет в стихах.

Чело высокое. Черты
С какой-то строгостью особой.
Славянофильские мечты,
Очищенные перед гробом.

Покой и честь не дороги,
Чтоб не кривить ни тем, ни этим.
Я берегу в ушах шаги
В холодноватом кабинете...

Сухая, твердая рука.
Шуршит страница осторожно.
В себе самом сгорит тревожно
И утомленье и тоска.

И вот глаза глядят в глаза,
С такой отрадой и печалью,
И знаешь — в них — за серой далью —
Уже давно прошла гроза.

И начиная на краю
«Волной морской» поход из муки,
Я вспомню там любовь твою
И к небу поднятые руки.

Троицына суббота

1956 г.

НЕИЗДАННОЕ ПИСЬМО К. Н. ЛЕОНТЬЕВА К ОTCY ИОСИФУ ФУДЕЛЮ

Оптина Пустынь, 6 июля 1890.

Голубчик Вы мой — отец Иосиф! Долго я воздерживался от прямой просьбы — чтобы непременно этим летом ко мне приехать; но, наконец, решился это написать. В жизни часто что-нибудь случается и внешнее дает окончательный толчок — для выражения того, что в нас давно назревало. Так случилось и теперь. Вчера была у меня Игуменья Екатерина (графиня Ефимовская?)¹ и говорила о Вас. И точно она этим «толкнула» меня...

Деньгами я на этот раз едва ли могу Вам пособить (я не говорю, не могу, а только едва ли могу). Не скрою от Вас, что и прошлогодние 25 р. дал мне с этой целью о. Амвросий² из пожертвованных ему на разные богоугодные дела сумм; и он не спрашивал об них; вероятно, считает и помощь на Ваш сюда приезд тоже весьма богоугодным делом и не только не спрашивает, но даже, когда я получил 100 р. от Мещерского,³ спросил благословения как ими распорядиться, то он велел их разделить туда-то и туда-то; а своих 25 р. не спросил всё-таки.

Это о деньгах. Но кроме того, Вы теперь не свободный: дадут ли Вам отпуск, хоть на 2 недели? И это вопрос.

Во всяком случае — хочу Вам сказать, что я в Вас очень нуждаюсь — нравственно — и если Вы, оперившись теперь, сами уже менее прежнего обо мне помните умом и сердцем, то я-то зато наоборот: чем Вы зреее, тем более добра может сделать свидание с Вами.

Что такое? Почему? Не стану писать; а буду ждать ответа.

Обещанного длинного письма видно не будет.

¹ Игуменья Екатерина в миру графиня Евгения Ефимовская (1850-1925), основательница Лесненского монастыря, насчитывавшего перед войной 400 монахинь и 1000 опекаемых ими сирот.

² Отец Амвросий Гренков (1812-1891), Оптинский старец, духовный наставник Леонтьева и И. И. Фуделя.

³ Князь Владимир Петрович Мещерский (1839-1914). Редактор газеты **Гражданин**. Был близок к императорам Александру III и Николаю II.

Александр⁴ держит экзамен, и я о нем теперь с самой Пасхи ничего не знаю.

О Кристи⁵ думаю, и печально. Должно быть он очень болен (мозг не в порядке!) и для дела бедный неожиданно-негаданно погиб!

Сам я очень этот год слаб. Поблагодарите меня — и доброй Евгении Сергеевне (неразб.) передайте мой сердечный привет.

Последние два номера «Добрых Вестей», как получу от беспутной редакции «Гражданина»⁶, так сейчас и вышлю. А также и новое издание Страхова «Борьба с Западом» (2 тома). Он мне прислал; но у меня всё это есть; поэтому --- подарю Вам.

Ваш К. Леонтьев

P.S. Статья моя «Анализ, стиль и веяние» пойдет в «Русском Вестнике» в июне и в июле⁷.

Если добьюсь оттисков — вышлю. Она, кажется, очень «дерзновенна»!

Теперь пишу еще большую статью (куда не знаю) «культурный идеал и племенная политика».⁸ Старая песня; старые погудки на новый лад! Но что же делать, когда не только не понимают — есть ли в чем тут разница, но даже (трудно поверить!) Астафьев в «Русском Обозрении» (март)⁹ сказал, что я нападаю на национальный идеал!.. Ведь это (неразб.) стеариновая свечка!.. Вот куда «метафизика» эта может завести.

⁴ Александр Пронин, слуга-друг Леонтьева, был женат на его «серьезной дочери» (приемной) — Варе. Им Леонтьев читал **Войну и мир** и очень прислушивался к их мнению.

⁵ Иван Иванович Кристи, воспитанник т. н. Катковского лицея в Москве, молодой многообещающий «леонтьевец», заболел душевно и рано умер.

⁶ Статьи Леонтьева «Добрые вести» в **Гражданине** 1890 г. (81, 83, 87, 95).

⁷ Анализ, стиль и веяние. Критический этюд о романах гр. Л. Н. Толстого (**Русский Вестник**, 1890 г. (VII-VIII). Отд. издание 1911 г. Эта книга Леонтьева высоко расценивается многими современными литературоведами (Б. Эйхенбаумом и др.).

⁸ Эта статья едва ли была дописана.

⁹ Петр Евгеньевич Астафьев (1846-1893). Критик, философ. Заведовал университетским отделом Катковского лицея (см. примечание 4-ое). Постоянный собеседник Леонтьева. Здесь имеется в виду отрицательный отзыв Астафьева о Леонтьеве, которого он укорял за отождествление западного национализма с революционным движением. (**Русское обозрение**, 1890 г., III).

Повесть (православную) опять забросил; не дают обстоятельства ею заняться.¹⁰

2-го мая 1890.¹¹

Вчера утром запечатал конверт; а сегодня пришлось разорвать его; потому что вчера принесли с почты Ваше письмо, мой друг, Иосиф Иванович. Буду следовать Вашему порядку.

1. О лиризме Вашем. Критикуя так строго Ваши отрывки «Элегии» и «Флета» (?), я совсем не хотел сказать, что у Вас вовсе нет и не будет того лиризма, который есть плод сильного чувства вообще и может быть — чрезвычайно полезен и публицисту и проповеднику. Лиризм — понятный в таком, самом общем смысле, несомненно у Вас силен; он был замечен и в Ваших «письмах о молодежи». Не лиризм вообще — я отрицал в Вас самих; я строго отнесся только к этим двум образчикам «художественного» Вашего лиризма. Вы говорите, что в то время, когда Вы только пробовали писать (лет 5 тому назад), образов свежих, ясных никогда в Вашей душе не было. Для лиризма даже и художественного вовсе не нужно тех ярких и слишком ясных образов, которые нужны для объективного повествования. Я нахожу даже, что истинный и пламенный лиризм всегда избирает образы более туманные и именно потому, что чувство так сильно, что ему не до образов (Шиллер, Жуковский, сам Байрон — исполин лирики и субъективности в своем «Чайльд Гарольде» — и картины изображает широкими и могучими чертами больше так, как они действуют на душу его, чем как таковые (они) на самом деле при созерцании спокойном и более объективном). И так, не в том была бы беда, если бы в «Элегии» и «Флет» (?) не было бы ясных образов; эти образы у Вас достаточно даже ясные. Но чувствуется, что они не Ваши; а какие-то навеянные и вычитанные; детски-подражательные; чувство сильно, но оно еще не выучилось находить себе свое выражение, а говорит о себе какими-то чужими холодными образами.

Конечно, очень жаль, что Вы долго были под исключительным влиянием Гейне и Некрасова. Эти поэты ломаные, коверкан-

¹⁰ Быть может, это повесть «Последний луч» (рассказ монаха), которую я издал в сборнике в честь отца Георгия Флоровского: *The Religious World of Russian Culture*, vol. VII. *Essays in Honor of Georges Florovsky* (1975). «Неизданный Леонтьев», (239-248).

¹¹ Тут неувязка: первая часть датирована 6-м июля а вторая — 2-м мая.

ные, противные; у которых именно лиризма-то пламенного, искреннего нет. В них бездна лживого, натянутого и изысканного... и заметьте изысканность их не в том, чтобы выразиться полюбознее или покрасивее, как было у поэтов XVII и XVIII веков, а напротив, в том, как бы произвести более болезненное, тяжелое и противное впечатление. Еще Гейне-поэт — искреннее, (потому) что он сам был человек больной, который пролежал не знаю сколько лет на диване в параличе, продолжая писать свои коверканые стихи! Ну, а наш Некрасов — просто подлец, который эксплуатировал наши модные чувства, наши демократические наклонности 40-50-х годов, нашу зависть (к) высшим, нашу лакейскую злость; и писал обо всем этом, за немногими исключениями, «деревянными виршами», как прекрасно выразился о нем Евгений Марков.¹² И у Гейне, и у Некрасова (и, тем более, у Гоголя, о котором Вы тоже упомянули) образы очень яркие, очень выпуклые, нередко до грубости выпуклые; не в недостатке образности вина этих стихотворцев (Гоголя пока оставим), а в исковерканности одного (Гейне) и в лживой какофонии и притворствах другого. Не то беда, что Некрасов писал «о мужике»; а то беда, как он о нем писал! Прежде всего, и нескладно, и неискренно... Ведь и Кольцов писал о мужике и о бедности... но как!! Ведь это прелесть.

Впрочем, я отвлекся. Дело не в них; дело в Вас. Будьте покойны — они оставили на Вас очень мало следа. Если бы вы мне теперь не сказали, что увлекались Некрасовым и Гейне, я бы никогда и не догадался бы сам об этом. В Вашей натуре гораздо более чистого лиризма, чем в натуре Гейне и Некрасова. Вам по естественному складу Вашему были бы всех других поэтов сроднее: Шиллер, Жуковский и Тютчев. Знаете ли Вы их хорошо? Они и к Христианству всех ближе. Великий Байрон и Гёте * — оба глубоко развратные и в высшей степени чувственны (особенно Гёте). Они оба на эстетическое чувство (в самой жизни, на развитие истинно-эстетического мировоззрения, а не то что журнальной критики какой-нибудь) действуют неотразимо!

Гордость, отвага, страстность, сила воли, физическая красота и физическая сила; тонкое сладострастие; какое-то скрытое во

¹² Евгений Марков (1835-1903). Писатель, критик.

* Пушкин по духу — середина между ними. (примечание Леонтьева).

всем — языческое богословие (?) прекрасного в реальной жизни; глубокий аристократизм мировоззрения — вот сомнительная сторона у Гёте и Байрона. Это, конечно, гораздо лучше и выше этой проклятой позднейшей «музы скорби и печали»,¹³ стиль некрасивый и хамский (надо сознаться!); но и Гёте, и Байрон для Христианства истинного очень вредны. Они могут, пожалуй, к нему привести человека путем психических антитез, как привела к нему языческая эстетика весь Рим и всю Грецию. Но не иначе. Я знаю по опыту моего собственного литературного сердца — каким горьким способом — какая поэзия — приводит к Богу и Христу. Вам — это вовсе несродно; и Вы должны благодарить Бога, что это так. Вашей честной, чистой, прямой и твердой натуре не сродни демоническая муза Байрона и Гёте; и ломаная исковерканная (?) муза *genre mauvais* Гейне и Некрасова. Ваш лиризм в чем бы он ни выражался в проповедях (для образованного класса), в публицистике — должен естественно принять христианский характер. Это о будущем; ну а об «Элегии» и «Флете», уж извините — и говорить больше не стоит. В Ваши года — пять лет — это пятнадцать! Вот в мои и 10 — едва-едва на год по глубине изменения похожи. Это уже физиология и бороться даже против этого нельзя, да и ненужно. Для молодости полезны многие скорые изменения; для годов преклонных хорошо постоянство вкусов и мнений.

Вы спрашиваете: — неужели в Вашей публицистике одна риторика; а не истинный лиризм? Что за вздор! Конечно, в публицистике-то у Вас и виден лиризм истинный, а «Элегии» и «Флет» чужая риторика...

С этой стороны будьте покойны! И давайте ему полную волю в делах духовных и гражданских. Смотрите за языком Вашим; надо, чтобы он был безукоризнен; привыкнете (привыкайте?) к хорошему языку и простому, и высокому — слова хорошие сами собою будут напрашиваться и не нужно будет их «искать», когда созреете больше. И теперь у Вас язык хорош; но избегайте каких-то грубых или только изысканных нынешних слов и оборотов. Хорошо действительно оригинальное слово; но оно должно быть или остроумно или чрезвычайно верно или, по крайней мере, неизбежно. А то вот, напр., я в этом же письме Вашем встретил ненужное словечко, которое меня покорило.

¹³ У Некрасова «муза мести и печали».

«Жена моя великорусска, ей здесь скучно». «Жена моя великороссиянка, малороссиянка, хохлушка даже; москвичка (это можно сказать про уроженку всякой из средних губерний); жена моя выросла во внутренних великорусских губерниях... Но великорусска, малорусска, белорусска ужасно нескладно и неблагозвучно. Не следует гнаться непременно за сокращением в одно нескладное и новое слово каких-то слов. Лучше не полениться сказать или написать два слова: передовая статья, чем выдумывать какую-то литературную (неразб.), вроде «передовицы» и т. п. Избегайте этого (кстати, моя статья в «Русском Вестнике» будет для Вас, я думаю, по этой части не без пользы).

Довольно об этом.

2. О Ваших планах, Петербурге и т. д. Что же: всё это хорошо. Я подумал только, что не хорошо прежде действовать в Петербурге; а потом благословляться у о. Амвросия. Разумеется, он вероятно благословит Вас на это предприятие; но если бы, предположим, он бы не благословил, то пришлось бы выбирать один из двух нехороших путей; или, поднявши открыто в Петербурге вопрос о Вашем туда перемещении, вдруг отказаться, или идти против благословения старца. В первом случае Вы повредите себе практически в глазах разных влиятельных людей, которые не давая себе труда вникнуть серьёзно в дела духовные, скажут: «нет, Фудель ненадежен; он фантазёр; то хочу в Петербург, то не хочу».

Во втором случае, чтобы избегнуть этого, Вы делаете большой грех; ибо уж лучше действовать просто по своему разуму, чем «играть», так сказать, духовным авторитетом святого человека. Или совсем не надо у от. Амвросия спрашиваться; или надо спрашиваться прежде; а практическую почву, как Вы говорите, готовить в Петербурге после. Я думаю, что подумавши, Вы со мной согласитесь. Впрочем, эта «предварительная», так сказать — ошибка Ваша неважна. Так как раньше первого августа Вы отпуска получить не можете, это дело очень просто: прежде напишите от. Амвросию или мне разрешите всё передать ему подробно и Вам ответить — благословляет ли он Ваше предприятие. А потом поезжайте себе и только 15 августа сюда уже не для благословения, а для молитв и бесед со старцем и со мною.

3. О христианском пессимизме. Отчего же Вы тогда, когда говорили о нем, не сознавали, что это Вас «удивляло»? Надо возражать; надо спорить... Иначе не разъяснится дело. Спорить «хорошо» и не бесплодно могут только те, которые на 1/2 уже согласны. Иначе и не следует; ибо кроме гнева и злобы из спора ничего не выйдет. Вы говорите, что многие священники (из Белостока?) думают только об «общественной пользе, о любви» и т. д. Я же Вам скажу, что я со многими монахами воюю за то, что они вовсе не хотят об этом думать (о. Амвросий думает, но он «алмаз среди грубых гранитов», по выражению Гоголя). Да — это беда наша русская, что одни создают свои общественные христианские идеалы не на аскетической сущности; а другие служат по совести аскетическому идеалу — знать не хотят общественной жизни. Знаете что? Я знаю одну великую игуменью (из дворянок); она года 2 тому назад умерла всего 43 лет. Она говорила: нам нужны новые монашеские ордена, которые могли бы больше влиять на жизнь. Единственный у нас орден Св. Василия (?) — не должен быть «разжижаем» и изменяем. Молитва, телесные подвиги в общежитии, богослужение, вот назначение этого ордена. Избави Боже ослаблять его разными (неразб.) с миром; но и для мира духовенства недостаточно. Нужны новые ордена! Великая мысль; и я впервые от нее это услышал. Но ведь для этого нужно «творчество»! А способна ли к нему русская и вообще славянская кровь! Боюсь, что неспособна! А, впрочем — Господь, когда захочет, то не только «из камней», как сказано в Писании, но из этого подлого славянского места воздвигнет пророков... (Взятие Царьграда! Взятие Царьграда! Православные Греки, Православные Турки, Православные Черкесы, Православные Немцы... даже искренно Православные Евреи — все будет лучше этой скверной славянской отрицательной крови, умеренной и средней во всем, кроме пьянства и малодушия!) Люблю Россию как государство, как сосуд Православия, как природу даже и как красную рубашку... Но за последние годы как племя, решительно начинаю своих ненавидеть... Ну, какая у них «любовь». Ни одного дела любви до конца выдержать не умеют; как выдержит Англичанин, Немец, Турок, Испанец, а иногда даже и Француз!...

*
**

Статья о. Антония¹⁴ о Влад. Соловьеве читал. Не удовлетворен. Я нуждаюсь во внешнем (неразб.) авторитете...

Да, я плохо понимаю его способ рассуждать. Не согласен и с тем, что духовенству Православному не нужно вовсе влиять на государственную жизнь. Надо возвысить духовенство, сосредоточить его, облагородить его и дать ему больше влиять. Что-то есть такое в статьях этих «недостаточное». Пока возражения не придумал. У Соловьева ясно, тут честно. Неужели это я так слаб умом? Может быть, пойму о. Антония позднее.

Вообще сказать, Соловьев и все противники его напоминают мне борьбу Наполеона 1-го со всеми европейскими полководцами. Никто отдельно взятый, ни Веллингтон, ни Блюхер, ни Брауншвейгский герцог, ни (неразб.), ни Шварценберг, ни наши Кутузовы и Багратионы — не могли бы с ним равняться; но история их совокупными усилиями — низложила его. Я уверен, что с Римскими выводами Соловьева (вовсе из основ его невытекающими неизбежно) Россия справится через посредство Страховых, Астафьевых, Бестужевых, иер. Антониев и т. д. Несмотря на то, что Соловьев орел умом, а они все, начиная с добрейшего Петра Евгеньевича (Астафьева), кончая лукавым Страховым — не много выше петухов и гусей взлетают.

Я бы еще мог что-нибудь (сказать). Я очень ясно вижу, где Соловьев прав, и где нет; но разница огромная видеть самому и уметь другим открыть глаза! Самых физических прямо сил нет вступить с ним серьезно в открытую борьбу.¹⁵ Мы оба с ним одни; но ему 35 лет и он ничем не связан; а мне 59; я по-

¹⁴ Иеромонах, позднее митрополит Антоний Храповицкий (1863-1936). Отрицательно относился к личности и философии истории Леонтьева. Упрекал его за недостаточное знание Св. Писания, за несуществующее изречение Апостола: начало премудрости Божией — страх Божий, а плод его — любовь. **Вопросы философии и богословия**, 1892, III. **Богослов. Вестник**, 1892, VI. См. также очерк "Искренняя душа" (Сборн. памяти К. Н. Леонтьева, 1911).

¹⁵ В следующем 1891 г. Леонтьев резко разошелся с Владимиром Соловьевым после ознакомления с его докладом об "Упадке средневекового мировоззрения". В этой статье Соловьев сближает христианство с гуманным прогрессом и либеральной демократией. См. статью Фуделя: "К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях". **Русск. Мысль**, 1917, XI-XII, а также мою монографию **К. Леонтьев. Жизнь и творчество**. (1974). См. также статью Е. Барабанова: "Забытый спор". **Вестник** № 118, стр. 117-165.

стоянно болен и связан многим (неразб.). Перед публикой надо выходить во всеоружии фактической подготовки; а мне эта работа уже потому не под силу, что я постоянно занят другими мыслями; эти мысли, хоть и близкие к тому вопросу (или лучше сказать к тем вопросам), о которых препируется Соловьев с противниками своими; но всё-таки и особливые настолько, что поглощают весь мой досуг.

Боже! как хотел бы Вас, молодого, сделать моим умственным наследником! Из всех ребят моих я Вас считаю наиболее надёжным. Это между нами!

*
**

От Александрова¹⁶ получил вчера письмо. Главный экзамен («русская литер.») он уже выдержал. Другие его не пугают. Слава Богу. Жаль только, что он едва ли этим летом в Оптину удосужится (приехать).

Окончание «Добрых Вестей» появилось в «Гражданине» давно. III-ью статью при сем прилагаю. А IV-ую (в номере 95) до сих пор особым экз. раздачи (редакция) не выслала.

Астафьеву, не следовало бы ему возражать; до того его ошибка глупа и непостижима даже; но согрешил, каяюсь; раздражился даже и пишу теперь... (Впрочем я забыл, что об этом уже сказано на 1-м листке письма).

Очень понимаю, что Ваша милая великорусска скучает на чужбине, и жалею её. Хотя признаюсь, думаю, что этого рода скука много зависит и от нашего умения или неумения найти людей.

Публикация и примечания Юрия Иваска.

¹⁶ Анатолий Александров (1861-1930). Лицейст Катковского лицея. Последователь Леонтьева и много о нем писал.

БОГОСЛОВИЕ ИЛИ ОПАСНОЕ СУЕСЛОВИЕ ? *)

(о статье проф. Н. Заболотского)

Уважаемый г-н редактор!

Я знаю, что многим здесь, в России, живущим людям — и мне в их числе — направление Вашего журнала не близко. Правда, оно не вполне определено, выражено неоднозначно. Но основная линия все же ясна. Это — линия земная. Я не то хочу сказать, что христианскому журналу должно чуждаться земных предметов. Им следует быть, но пусть они освещаются с небесных позиций. У Вас же нередко наоборот — предметы церковные, и даже совсем духовные, небесные освещаются с позиций земных. Наверное, это во многом объясняет успех Вашего журнала, все растущий. Журнал с бескомпромиссно духовным, небесным православным направлением нашел бы по нынешним временам мало читателей. Простите, что такой важной темы касаюсь совсем вскользь. Может быть, не следовало ее вовсе затрагивать; либо уж развить ее как следует. И все же совсем обойти ее я не мог, направляя при сем с просьбой безотлагательно напечатать мои заметки. Дочитав их до конца, вы поймете, почему я обращаюсь именно к Вам, а также почему без этого краткого вступления невозможно было обойтись. И. В.

В Ленинградской духовной академии трудится профессор Н. А. Заболотский. Он активно участвует в экуменическом движении и часто печатает статьи в «Журнале Московской Патриархии» — тоже в основном экуменического и миролюбного содержания. Стиль его статей невообразим. Даже в «Литературной газете», в которой встречаются фантастические образцы современного журналистского стиля, его работы в этом отношении заняли бы ведущее место. Безусловно, в XIX в. и ранее подобные литера-

* Редакция печатает эту статью из России в порядке дискуссии, хотя не разделяет её излишне полемического тона.

турные упражнения были бы отнесены к жанру «записок сумасшедшего». Это же, правда, можно отнести ко всем вообще наиболее признанным достижениям современной сумасбродной литературы. Но уместно ли профессору-богослову культивировать такой жанр на страницах православного журнала?

Основной элемент его стиля — пафос псевдоучености, наукообразия. Это достигается, во-первых, применением неожиданных терминов — либо традиционных, но применяемых почти всегда нетрадиционно, либо взятых напрокат из разных областей науки, практики, журналистики (с особенным умилением проф. Заболотский относится к термину «сбалансировать», применяя его, по-видимому, чаще, чем дипломаты и журналисты-международники). Бообще досточтимый профессор имеет склонность к энергичной космополитической терминологии.

Это достигается, во-вторых, сознательно нестандартным построением фраз, в которых, как правило, сталкиваются понятия, взятые из самых разных сфер; чаще всего — из социологии и традиционного «розового» богословия. Вот пример этого наукообразного стиля: «Экуменическое размышление полагается не на **изменение менталитета в духе возгревания** любви, а скорее на внешние структурные изменения». (ЖМП, 1976, № 7, стр. 57). «Изменение менталитета в духе возгревания» — каково?

Второй основной элемент его стиля — самолюбивый напряженный артистизм, выражающийся в поисках хлестких журналистских находок. (Например: «Некоторые участники экуменического движения, если и выжимают новое вино, то вливают его в подкрашенные модными красками и расцвеченные рекламой обветшавшие сосуды». (№ 7, стр. 60)

В наукообразных нервно-артистических пароксизмах бьется — не мысль, нет — фраза проф. Заболотского, как правило, мутная, скользкая, неопределенная, часто многомысленная, а потому бессмысленная, с большим трудом понимаемая даже вполне искушенным в философии и модернистской стилистике читателем. Читать эту литературу тяжело — и не только потому, что почти каждую фразу приходится переводить на нормальный русский язык, но и потому, что просто неприятно соприкасаться с такой дерзкой литературной «самостью» в богословии. Есть и еще одно обстоятельство.

Не стоило бы останавливаться на стиле проф. Заболотского, если бы он заключался лишь во фразеологии и терминологии. Часто, правда, так и есть. Но изредка, к сожалению, встречаются

и толковые мысли, — записанные, конечно, тем же способом. Вот пример: «Иное дело, когда говорят о соединении христианских воззрений на мир Божий с «современными научными данными». Здесь есть две опасности: во-первых, перетолкования Откровения таким образом, что оно превратится в аллегории к современному научному ведению; во-вторых, догматизирование данных науки, которые способны к изменениям. Первое обесценивает Откровение, второе вводит схоластику» (№ 7, стр. 55).

Дар проф. Заболотского к серьезному христианскому анализу явлений, вообще говоря, очевиден. Но приходится повторить: к сожалению. Потому что гораздо чаще фразеология и терминология профессора прикрывают нечто настолько особенное, что умолчание об этом может быть и грешно.

Снова обратим внимание на то, что Заболотский постоянно играет и как бы заигрывает с читателем; он все время ведет речь не в традиционных, а то и просто «не тех» терминах; часто эти термины не просто непривычные, слишком модные, но явно сомнительные для православного сознания — «качество жизни», «достоинство человека» и проч.; трудно сказать, насколько сознательно профессор занимается терминологической маскировкой; «концепция», так сказать, все же расшифровывается без особых сложностей.

Самое существенное установочное воззрение профессора следующеe.* Не христианство является основным элементом жизни, не вера определяет личность. Цитируем: «человек **способен** быть **соработником** Богу в творении (?!), промышленности (?!), искуплении (?!), спасении». (№ 7, стр. 55) Словом, «Будите, яко Бози». Конечно, если Заболотский искренне полагает, что человек соработник Богу и в творении, и в искуплении, и в промышленности, и в спасении, то он, очевидно, с тою же искренностью вопрошает: «Какой тенденцией объяснить чрезмерную постановку удара на христианской вере как на чрезвычайном праве и как на главном элементе развития мира?» (№ 7, стр. 60) (Недоумение прозвучало бы вполне законно, если бы Заболотский был, например, профессором философии и по убеждениям по крайней мере де-

* Все суждения здесь основаны на трех статьях Заболотского: «Развитие мира в богословском отображении Найроби» (ЖМП, 1976, № 7, стр. 54-60); «Конференция Европейских Церквей и Хельсинские соглашения» (ЖМП, 1976, стр. 61-66); «Церкви Европы и гуманизм» (ЖМП, 1976, № 10, стр. 57-59).

истом). Но если не христианская вера — определяющий элемент мира, жизни, то что же? — А все: «Качество жизни — измерение существования человека в человеческом достоинстве в условиях социальной, экономической, технической и природной среды». (№ 7, стр. 58). Выражено хотя и несколько туманно, но все же постепенно проясняется и позитивная программа профессора.

Теперь уже нетрудно догадаться, что во всяком случае не вера определяет сущность человеческой личности. И действительно: «Но почему человеческое достоинство должно определяться в основном религиозной верой? Не будет ли это свехупрощением Евангелия?» (№ 10, стр. 52). Трудно поверить, что профессор-богослов не читал Евангелия, не знаком с Преданием — там все как раз об этом. Но далее: «Человек остается в своем достоинстве, независимо от того, верует он или не верует, грешен он или праведен и проч.». (Там же). Но если и не вера, и даже не нравственное состояние человека является определяющим, то что же? Есть, оказывается, много «других элементов, определяющих достоинство человеческой личности: принадлежащая ей свобода выбора, право на труд, образование и воспитание, право на самоё жизнь в ее полном выражении (ешь, пей, веселись!) и на продолжение жизни, а также многое другое, в том числе, право на социальную организацию в семье, обществе, государстве. Именно социальная организация, место человека в обществе определяет истинное лицо и достоинство человека». (Там же.)

Как знакомо все! Какой-то диамат, истмат!.. Да, так. Собственно, Заболотский и не скрывает этого: «в гуманистическом учении, доминирующем в восточно-европейских социалистических обществах, достоинство человека во всех его аспектах бытия в мире ставится не менее высоко, чем в христианстве». (№ 10, стр. 53.)

Конечно, автор такой фразы — материалист. Хуже — лживый, порочный материалист, верный сын своей социалистической отчизны. Но даже еще хуже. Коммунисты-безбожники более последовательны; им незначет ставить христианское вероучение на такую же высокую ступень, как свое, они его просто отбрасывают вместе со свободой выбора, правом на воспитание и проч., о чем позволяет себе иметь нескромное лицемерное суждение проф. Заболотский. Но об этом чуть ниже. Пока же с отвращением продолжим жуткую коллекцию цитат.

«Наш православный читатель, являясь **гражданином мира** (именно!) новых социальных, экономических, политических и

культурных отношений, строителем новой общественной формации, несомненно имеет собственную модель развития, в основе которой лежит осознание реальности справедливости в отношениях между отдельными компонентами развития.» (№ 7, стр. 54)

«Коренное изменение несправедливых структур не может произойти с сохранением элементов частного предпринимательства, — утверждает профессор (№ 7, стр. 59).

«Социализм призван изменить курс цивилизации,» — пишет он. (№ 7, стр. 56.) Он отрицательно относится к попыткам «найти ущербные места в новом обществе, развивающемся по более справедливым, жизнеутверждающим линиям, чем дискредитировавшие себя системы прошлого». (Там же.)

И вот — апофеоз. «Участник собеседования на тему о жизнеспособном обществе из СССР не без основания полагает, что во многих чертах к характеристикам такого общества приближается социалистическая формация, поскольку идеал коммунистического общества с его сбалансированными внутренними отношениями и внешними связями с природой и космосом, с его полной свободой выражения индивидуальности в гармонической связи с обществом, вероятно удовлетворил бы всякого мечтателя, рассуждающего о жизнеспособном обществе... Проблема жизнеспособного общества, как нам кажется, должна решаться изнутри, возгреванием духа жизни и требованием ответственного поведения, что **по идее и в практике** происходит в развивающемся социалистическом обществе.» (№ 7, стр. 57-58.)

Здесь сделаем краткую передышку, чтобы заявить со всей ответственностью, что православные люди в России имеют по пунктам, затронутым Заболотским, мнение прямо противоположное, основанное на свящ. Писании и свящ. Предании, а не на субъективном материализме, слегка подкрашенном христианскими словечками. Мы считаем, что человек — не соработник Богу в творении, промышленности, искуплении и спасении, не творец, но тварь, изгнанная на землю для покаяния и взыскающая Небесного Отечества; по неизреченному Промыслу искупленная Творцом дорогой ценой — и получающая спасение только по милосердию Божию при единственном условии — живой вере в Спасителя. В таком случае, даже если этого Заболотский и не хочет, — **только** христианская вера будет определять существо жизни — как единственная истина, рядом с которой лживы все прочие учения; либо следует принимать какое-либо иное учение, но тогда уж не заигрывать с христианским. И, конечно, мы считаем, что

личность человека определяется именно верой во Христа — и жизнью по вере; считаем так, не испугавшись упрека в «сверхупрощении» Евангелия, ибо пытаемся прежде искать Царствия Божия, веруя, что все прочее приложится.

Мнение же профессора о том, что именно социальная организация определяет личность, было бы просто смешно, если бы не имелся один трагичный опыт в современной истории. Как известно, в нынешнем Китае существует китайская пролетарская католическая ассоциация, члены которой считают, что детей по-христиански воспитывать не следует, проповедь христианства — в частности, среди молодежи — не нужна, а для получения спасения достаточно следовать учению Мао-Цзе-Дуна. Что касается первых двух пунктов, то, кажется, не так давно один русский архиерей выразился в том же духе; если же православная Церковь в России примет идеи Заболотского — о чем даже предположительно писать безумно и противно — тождество будет полное. Кстати, хотя сам Заболотский и ставит знак равенства между христианским и коммунистическим вероучениями (на деле принципиально противоположными), контекст его статей и последние из приведенных цитат убеждают читателя, что лично профессору — милее коммунистическое.

Но не правда ли — во всех этих тоскливых рассуждениях профессора о жизнеспособном социалистическом обществе есть нечто незавершенное: не ясна цель, не чувствуется стратегия; ведь не предполагает же он всерьез, что западные христиане, начитавшись его статей, стремглав побегут строить это самое «жизнеспособное общество» с его «возгреванием духа жизни» и «ответственным поведением»! Потому что все-таки всему миру известно, что и первое в мире, да и прочие социалистические государства несколько как бы безбожны.

Здесь-то все и встает на свое место. Оказывается, не так! «Ошибочно по чисто внешним и несущественным признакам религиозность приписывается определенным формациям социально-общественной жизни, например, говоря о «религиозных» или «атеистических» государствах.» (№ 10, стр. 52)

«По внешним и несущественным признакам...» «По идее и в практике...» Посмотрим, как дело обстоит «по идее». Когда вождь мирового пролетариата дышал ненавистью к христианству, что отчетливо видно в его работах, когда он самое революцию замышлял, прежде всего, как антирелигиозный акт; когда все его преемники неизменно сходились с ним в этом пункте (хотя по

иным шли и своими дорожками); когда **само** государство открыто объявляет себя атеистическим и атеистическое мировоззрение повсеместно и нагло насаждает; когда ущемление прав верующих и Церкви отражено и в основном законе, и в многочисленных открытых и секретных актах, и в еще более многочисленных (особенно по практике последнего времени) устных указаниях — это, наверное, следует назвать «ответственным поведением».

А «в практике» — не будем говорить о многом — вспомним лишь десятки тысяч людей, лишенных жизни за религиозные убеждения (не вопиют ли они к Вашей совести, профессор?) — это, наверное, «возгревание духа жизни».

Впрочем, все это «внешние и несущественные признаки»...

Уязвимость этого «теоретического» пункта Заболотский, конечно, вполне сознает, потому что несколько выше бросает вполне в «литгазетовском» стиле прозрачный намек: «вмешательство структуры в дела религии или атеизма означает в принципе не отрицание свободы совести, а пресечение протекающих от нее проступков, наносящих вред структуре». (№ 10, стр. 52.) Разумеется, теоретически первая половина фразы справедлива, потому что никакая структура не в состоянии «отрицать» свободу совести, а на практике, например, нашего государства вторая половина фразы представляет собою чистую ложь. Пресекаются поступки, не наносящие никакого вреда структуре, и даже не поступки, а просто стремление осуществить в своей жизни христианские начала, в частности, те самые свобода выбора, право на образование и воспитание, которые, по понятиям Заболотского, так легко осуществляются в его родной структуре. (Да, может быть, ему и неизвестно, что в этой милой структуре вместо права существует обязанность образования в советской школе с ее безбожной программой и практикой).

Вполне сознавая, разумеется, что последние его аргументы слишком сильно уязвляются существующим положением вещей, Заболотский прибегает к идее, лежащей в самом отшлифованном русле советского фарисейства. «Нельзя говорить о религиозной свободе только в терминах внешних привилегий для той или иной религии, забывая о том, что религиозная свобода — это, прежде всего, свобода совести, имеющая равное значение для верующих и неверующих, и что она всегда свобода направления, а значит — в известной степени ограниченная.» (№ 7, стр. 65.)

Примерно то же самое, только в более сильных выражениях, говорится в другом месте. «Вне Церкви свобода религии — миф;

вне понимания ее как свободы совести — утопия; вовлечение Церкви в борьбу против государственной и социальной структуры, в которой она осуществляет свое спасительное дело, — преступление.» (№ 10 стр. 53.)

Здесь пора прекратить цитирование, тем более, что цели автора ясны уже совершенно. Но хочется, отбросив, наконец, всякую интеллигентскую обходительность, сказать попросту: профессор заврался.

Заврался потому, во-первых, что с легкостью политикана жонглирует термином «свобода», ни разу, кстати, не применив его в том изначальном смысле, какой дал ему св. Апостол Павел (впрочем, это только дало бы профессору повод жонглировать с большим количеством предметов). Прекрасно понимает профессор, что в существующем контексте «свобода совести» и «свобода религии» — совсем не адекватные понятия; что понятие «свобода совести» приложимо только к каждой конкретной личности, и совсем другое имеется в виду о свободе и несвободе религии в государстве.

Профессор заврался потому, что понимает, что когда говорят о «свободе» — требуют вовсе не «привилегий» для той или иной религии.

Профессор заврался и потому, наконец, что умудрился напроговорить сам себе в одной фразе: вначале он говорит, что свобода совести имеет **равное** значение для верующих и неверующих, а строчкой ниже — что эта **свобода** всегда (!!!) **направленная, ограниченная**. (Можно поздравить социалистического профессора богословия с изобретением термина выдающегося значения — «направленная свобода»). Иными словами — бей наших, так нам и надо! Что верно, то верно; так нам и надо, раз у нас такое богословие!

Но в одном пункте мы скорее солидарны с Заболотским, чем с Вашим журналом: вовлекать Церковь в борьбу против государственной структуры не следует; равно как и не следует бороться за Церковь, за «свободу» религии средствами мирскими, человеческими, самостными. В этом смысле для нас определяющей навсегда является позиция Апостола Павла, который, будучи гоним языческой властью и не питая относительно ее никаких иллюзий, утверждал: «Всякая власть от Бога». И нам (а нас немало!) не близка, в частности, ни позиция Солженицына, ни всех участников дискуссии, имевшей место в «Вестнике» по поводу его «Великопостного письма Патриарху», ни многих других борцов за

свободу, вносящих в жизнь Церкви мирские начала. Имейте в виду и нашу позицию. Она, кстати, прекрасно выражена в одном из писем великого святителя Игнатия Брянчанинова: «Сейчас в Церкви люди отвергли сверхъестественную силу Духа и хотят действовать силами и средствами своего падшего естества. Но падшее естество заражено враждою к Богу... Оказалось, что люди, вздумавшие действовать из себя в пользу дела Божия, сделались главными врагами этого дела.» Это относится ко многим «действителям», как ошую, так и одесную...

Но в этом пункте есть и иной аспект. Профессор Заболотский, имея ум лукавый и совесть прокаженную, пишет одно, а в уме имеет другое. Речь на самом деле идет не о борьбе. Поставим вопрос иначе.

Следует ли христианину выполнять свой христианский долг или нет?

Вероятно, на такой прямой вопрос даже профессор вынужден будет дать утвердительный ответ. Хорошо. А если веления его христианского долга входят в конфликты по отдельным предметам, а точнее, по всей центральной линии жизни, с требованиями безбожного атеистического государства (извините уж, профессор, мы вынуждены называть вещи своими именами) — что следует предпочесть, чему подчиниться?

Всегда — а в наше время, с его невероятным голодом слышания слова Божия особенно, первейший долг любви каждого христианина — свидетельствовать истины христианства и делом и **словом**. А именно это прямо и запрещено законом как религиозная пропаганда. Как быть христианину, профессор? Как ему оградить, не нарушая законов, своих детей от тлетворного влияния безбожной школы?

Когда священнику запрещают крестить и причащать детей старше трех лет — как быть священнику, профессор? Как вообще — особенно в провинции — священнику выполнять свой священнический долг? (Вы бы проехали, профессор, по провинции, поговорили бы с провинциальными батюшками, они бы Вам порасказали много такого, чего Вам в Ваших столицах и не снилось.)

Когда архиерею в интервью задают вопрос о положении Церкви в нашей стране — как ему поступить — сказать правду или солгать? Когда ему предлагают дать согласие на закрытие храма, — как ему **быть**?

Да, мы никудышные христиане последнего времени, и многие из нас по чрезвычайной своей духовной немощи очень худо исполняют прямой свой христианский долг. И оправдаться нам нечем — а только со слезами и страхом ждать справедливого определения Божьего. Но такого еще не припоминается — чтобы из среды же христиан раздавался голос: подчиняйтесь лжи — и называйте ее правдой; созидайте новую безбожную социалистическую цивилизацию — и считайте, что вырабатываете Царствие Небесное; будьте врагами Богу — и называйте себя соработниками Ему...

Видно, действительно ветки смоковницы становятся мягкими...

В начале одной своей статьи профессор Заболотский назвал отдельные пункты слышанного им в Найроби ассоциирующимся с богословием. Отдельные пункты его статей тоже ассоциируются с богословием. Гораздо больше пунктов ассоциируется с предательством. Вернее — и есть предательство. Предательство Церкви! И очиститься от него можно только покаянием с принесением плодов, достойных покаяния. Горе соблазняющим...

Впрочем, речь здесь не только о Заболотском. Есть еще один аспект, который мы затронем вскользь несколькими вопрошаниями.

Как допускает архиепископ Питирим печатание в журнале, котором он руководит, лживых, еретических, предательских материалов?

Согласен ли митрополит Никодим с идеями своего экуменического «соработника»?

Бывает ли преосвященный ректор Кирилл на лекциях своего профессора?

Читает ли святейший патриарх Пимен экуменический раздел ЖМП?

И. В.

Константин КРИПТОН

О ТАМБОВСКОМ ВОССТАНИИ 1921 г.

Из записок очевидца

Тамбовская губерния, расположенная к юго-востоку от Москвы, в своем протяжении с юга на север достигала 425 км, ширина южной части до 285 км. Ее север входил в лесостепную полосу. Сам город Тамбов (480 км от Москвы) находился в южной половине губернии — исходном районе будущей крестьянской войны. Лесов здесь, за отдельными исключениями (у Цны, Вороны и других рек), не было — во всю ширь раскинулась черноземная степь. «Лесом-то мы и страдаем» — частая тема разговоров ее насельников. Печи топились соломой. Дома некоторой части бедных, и не только бедных, крестьян были построены из «кизяков»,¹ полы в них оставались земляными. Число жителей губернии перед революцией достигло трех миллионов, из них 91% — крестьяне. Население Тамбова не превышало 52-53 тысяч.

Энергичный и рассудительный народ были тамбовские крестьяне. Соединение этих двух черт отразилось даже в языке: «боевой... доказать умеет». Это было требованием к каждому человеку. А если кто-либо энергичен, да «без ума», то так говорили: «колготиться-то — колготится, а делов не видать». Жил народ дружно. Если что новое, то действовали сообща. Бывало, заедет какой-нибудь партийный товарищ «в губернском масштабе» зимой 1919-1920 г., созовет народ и пойдет, пойдет говорить о революции «в международном масштабе» — «аж заслушаешься». Кончив же доклад, призывает недавних фронтовиков вступить в партию — «иного пути и быть не может». Порой кой-кого сомнения даже заберут: «никак и впрямь, податься некуда...» Но тут же соседи: «Твое дело какое? Вперед не выскакивай, назад не оставайся. Куды люди — туды и ты. Серединки, серединки самой держись. Завсегда правильно будет».

Дореволюционные краеведы — патриоты Тамбовского края — всё больше старались связать его с Волгой — её «размахом».

¹ Следовало бы сказать из «самана», но так говорили сами тамбовские крестьяне. Это одно из характерных отступлений в языке. Таким же образом тамбовцы упорно «учителя» называли «учеником».

Профессор Б. Н. Чичерин, автор пяти томов истории политических учений (вторая половина XIX в.), один из первых ученых Европы, объявивших войну теории «классовой борьбы» Маркса, считал: в имениях, какими он владел в разных частях России, — тамбовские крестьяне самые способные люди.² По-баиваюсь я и просто избегаю таких заключений (сравнений). Но должен отметить: по находчивости, способности ориентироваться в событиях, способности предвидеть возможное и даже «совсем невозможное» — тамбовские крестьяне представляли действительно что-то изумительное. Но и Чичерин не мог предположить: когда теория Маркса победит в России и его племянник Г. В. Чичерин поведет весьма искусно советский «корабль» по международным волнам 20-х годов,³ тамбовские крестьяне окажутся первыми в попытке его опрокинуть.

Советская историография считает их борьбу одной из самых значительных попыток (после окончания войны с «белыми») взорвать СССР изнутри.⁴ С этим следует согласиться: из Тамбовской губернии она перебросилась на соседние, особенно Воронежскую губернию, грозя охватить восстанием русский центр и даже среднюю Волгу.⁵ Необходимо отметить, что сопротивление развернулось не на территории, взбудораженной долгой войной красных и белых с их переменными успехами, порой периодами безвластия, а в глубоком тылу. Прорыв фронта у Новохопёрска и кавалерийский рейд по Тамбовской губернии казачьего корпуса генерала Мамонтова, достигшего Козлова (теперь Мичуринск)⁶, не изменили положения. Крестьяне оставались жить, исключая 3-4, от силы 5 дней, в условиях систематически функционирующего советского аппарата власти. Появление же кавалерии Мамонтова в их селениях (как правило, однодневное) казалось даже охлаждающе на «импульсах» подготовки к открытой борьбе с Советским правительством. ...Земельный вопрос вспомнился — в старой «постановке».

² Тамбовское имение Чичериных находилось в Кирсановском уезде, у села Караул.

³ Народный комиссар (министр) иностранных дел с 1918 по 1930 г. По болезни работу прекратил раньше. Родился в Тамбовской губернии.

⁴ Антоновщина. Б.С.Э. Том 2, 1970 г., стр. 96.

⁵ Это подтверждается и описью архивных материалов тех лет, сосредоточенных в Москве.

⁶ Осенью 1919 г.

В объяснении причин Тамбовских событий советская историография направила внимание на продразверстку, иначе — реквизицию продовольствия. По этому пути пошли, кстати сказать, и некоторые эмигрантские авторы. Концепция «защиты курей и гусей», как единственный стимул тех или иных политических движений русского крестьянина, новизной не отличается. Встречалась она и раньше, даже у иностранцев, сталкивавшихся практически с этим вопросом.⁷

Реквизиция продовольствия сыграла, конечно, исключительную роль, особенно к концу гражданской войны, но выступив в комплексе других причин. Обращаясь к ним, следует указать на вторжение в правовое и религиозное сознание крестьян. Партийная диктатура натолкнулась на исконный уклад крестьянской жизни. Отказываться от него крестьяне далеко не собирались. Это определило сопротивление новому правительству еще до чрезмерных требований поставок продовольствия. Обратимся к истории Тамбовских событий.

Первый «взрыв» произошел уже через 3-4 месяца после установления в губернии советской власти.⁸ К продразверстке он никакого отношения не имел. Декрет о комитетах бедноты (комбедах) только подписывался. Продовольственные отряды еще только выезжали из Москвы, Петрограда и других городов. Губерния была полна муки, сала, масла, мяса, яиц, не говоря уже о молоке и картошке. Всё это продавалось (в Тамбовской губернии деньги не потеряли ценности) или менялось — на базарах, в селениях, куда устремились голодающие горожане. И всё же в самом Тамбове, в середине июня 1918 г., съехавшиеся призывники устраивают восстание. Да какое! Губернские власти изгоняются из города на 3-4 дня. Политический смысл происшедшего был ясен: солдат не дадим. Так и остался призыв в армию сельского населения большим вопросом. Губернские власти показали позже исключительную энергию в привлечении крестьян к военным обязанностям. Деревни ночами не раз окружали, вы-

⁷ Вспомнить, например, графа Дарю, государственного советника и главного интенданта французской армии, убеждавшего Наполеона, после выхода из Вильно, остановиться в Витебске и искать путей для заключения мира с Россией (1812 г.).

⁸ В городе Тамбове — 13 февр. 1918 г., в деревне позже.

лавливая неподчиняющихся приказам о призыве. Плохо помогало — с призывных пунктов в большинстве бежали. До осени 1919 г. военный вопрос, и для крестьян, и для губернских властей был много более тяжелым, чем продовольственный. О восстании в Тамбове, определившем первый конфликт крестьян с властью, советская историография предпочитает молчать. Только том III БСЭ, изданный в 1926 г., еще под свежим впечатлением пронесшихся событий, указывает в качестве их причины, кроме продразверстки, недовольство мобилизациями.⁹ Последующие издания БСЭ об этом ничего не говорят.

Вскоре после городского восстания в селениях губернии начинают деятельность комбеды. Задачи их общеизвестны. В губернии были, конечно, более богатые люди — в больших сёлах, и особенно посёлках железнодорожных станций. Но вся губернская верхушка была уже обескровлена и нейтрализована общим ходом революционных событий. С первых же дней богатые люди стали предметом внимания партийных органов власти. Перед комбедами была более тяжелая задача: овладеть массой, у которой на руках «мозоля». Вот здесь «оно и началось...» Общий ответ был: «все равны... ну, конечно, который лодырь, так и живет победнее». Деление на три группы: кулаков, середняков, бедняков производилось весьма произвольно. Особенно явный характер это приняло в маленьких деревушках из 105-107 домов. Там по 30 с чем-то хозяев и записывали в каждую группу. Немало дворов с земляными полами угодило в «кулаки». А всё и дело: либо вторую лошадь, либо вторую корову имели. Чтобы батраков иметь, то во всей деревне их никто не имел — ни деды ни прадеды. Не испытывали радости от своей «квалификации» и бедняки. Понимали: справедливости нет. Только отдельные «непутевые вроде бы и поддерживали». В партию, однако, они не пошли. Создать сами комбеды оказалось делом трудным: тоже никто не шел. Кончилось тем, что попали в них те же «непутевые» и все пошло непутево. Губерния ответила немедленно стихийными восстаниями по волостям. В самом Тамбове, в дни празднования первой годовщины Октябрьской революции пришлось ввести осадное положение. Неблагополучие было не только в Тамбовской губернии. В ноябре комбеды, хоть и созданные как органы диктатуры, пришлось распустить. Это явилось большим ударом по

⁹ Антоновщина, стр. 98.

планам правительства. В деревне остаются, конечно, члены партии, но их число исключительно ограничено. На всю волость 10-12, редко 14 человек. В большинстве они находятся в волостном селе. В крупных селах из этого числа — 3-4 человека, в маленьких деревнях — один, а то и никого. Председатель и члены сельских советов выбираются из крестьян даже закрытым голосованием. Действительно выделявшиеся раньше по богатству крестьяне, каких было очень немного, туда сами не идут. А что касается комбедовского деления на три группы, так о нём даже в разговорах не вспоминали. Волостные комячейки старались вводить в волисполкомы, а также советы более крупных сел 1-2 членов партии. В волисполкомах, как правило, удавалось. В крупных селах не всегда, к тому же не во всех имелись члены партии.

Пережитое за 5-6 месяцев не прошло даром. Увидел народ: «с мужиком по-нахальному поступают». И рождается мысль о своем Крестьянском союзе. Диалектика истории — бесподобная вещь! Немало поспособствовали здесь сами советские агитаторы, пропагандисты да и газеты тоже. Оттуда твердили о классах и партиях. Вот и начали мечтать: как бы свою иметь. Помогли и оставшиеся в губернии эсеры. Только слово партия к тому времени уж очень «вредно» стало — Союзом назвали. ...И состоял бы он не из каких «партийных», а своих же «стариков с мозолями на руках». ¹⁰ Под этим лозунгом началось развитие процессов, приведших к вооруженной борьбе (август 1920 — август 1921).

Большую роль в жизни тамбовских крестьян сыграло начавшееся преследование церкви. Задели религиозное чувство. А народ был очень верующий! Даже пропаганда (тех лет) развала семьи и отрыва детей от родителей, введение гражданских браков, связывавшиеся в миросозерцании крестьянина с религией, вызвали раздражение. Оно было усилено издевательствами (порой временными арестами) местных комячеек в дни комбедов над священниками: «а батюшка-то наш!» ¹¹ К этому присоединились сведения из «губернии» (так крестьяне называли Тамбов): попытка сместить игумена монастыря в Саровской пустыни, арест

¹⁰ Такими «стариками», вершителями крестьянских дел, могли быть и были люди в возрасте 35 - 40 лет.

¹¹ Позже эти издевательства явно прекратились: власти поняли их опасность. Да и сами местные коммунисты предпочитали быть осторожнее.

после июньского восстания и глумление над епископом Зиновием, правящим Тамбовской епархией (уж он-то к нему никакого отношения не имел), арест игумены женского монастыря. Позже пришло вскрытие мошей в Тамбове — Св. Питирима.

Сообщение осенью 1918 г. о новых программах школ, изгонявших Закон Божий, вызывало резкий протест. Спасибо, епископ Зиновий выручил. Только что из-под ареста вышел, а не побоялся приказать изучать Закон Божий раз в неделю при церквях. И власти не препятствовали. Достойный был Владыка! Уже наружность его заслуживала внимания. Несколько выше среднего роста, прямой, с черными серьезными, казалось, видящими вас насквозь глазами. Сразу же понял, куда дело идет. Заблаговременно дал указание по селам: при всех обстоятельствах священники остаются на местах — окормляют паству. Стойко выполнили они это, тем более что сам Преосвященный пример показал. Когда Мамонтов занял на три дня Тамбов, то пришел к нему и несколько часов при закрытых дверях разговаривал. Не только из клира, прихожане приходили и молили: «Уходите, Владыка, с ними, еще есть время. Что же с Вами будет?» Ответ был коротким, таким же серьезным, как и глаза его, как и весь он: «Паству не оставляю». И ценил народ такого пастыря. До начала вооруженной борьбы, в теплые месяцы, из самых далеких сел, за 60-80 км, шли пешком группы по 20-25 человек во главе с батюшкой, — сказать Преосвященному о своей преданности вере Православной, помолиться в соборах Тамбова.

II

Наряду с объяснением Тамбовских событий только подразверткой, для советской историографии характерно всяческое умаление их народного характера — сведение к антисоветской деятельности эсеров, кулаков и только что не одного Антонова. Все три издания Б.С.Э. (1926 г., 1950 г., 1970 г.) неизменно называют борьбу тамбовских крестьян — Антоновщиной. Иными словами, силой, определившей события, явился совсем невидный в прошлом член партии эсеров Антонов. Удержавшись после Октябрьской революции на месте начальника Кирсановского уездного отдела милиции, он после своего разоблачения (сент. 1918 г.) переходит к открытой борьбе.

В истории политических движений известна, конечно, роль отдельных выдающихся лиц, и, помня деятельность Антонова в начале крестьянского сопротивления, казалось бы, можно пойти по пути, указанному советской историографией. Однако ее же тезисы, скомпонованные в трех изданиях Б.С.Э., пресекают серьезные попытки этого рода. Возьмем характеристику политико-административного и военного управления восставших пяти уездов. Высшим политическим органом является Губернский Комитет Союза Трудового Крестьянства. Главный Оперативный Штаб, в ведении которого находятся военные силы, подчинен ему. Деятельность Антонова связана только со Штабом. О какой-либо его роли в Комитете Трудового Крестьянства советская историография не пытается говорить. И все-таки движение называется «Антоновщиной».

Само собой разумеется, замалчивается характер создания Комитета трудового крестьянства. И к тому же утверждается совсем неверная вещь: кулацкий Комитет действовал по заданиям ЦК партии эсеров и стоявших за их спиной иностранных интервентов. Относительно иностранных интервентов — говорить просто не стоит. Что же касается эсеров, оставшихся в губернии и продолжавших бороться, то их роль была, конечно, велика. Однако и они — желание-то было — подчинить себе выбранный Комитет Трудового Крестьянства, равно и его филиалы, не смогли. «Старики с мозолями» хотели сами вести крестьянские дела. Третье издание Б.С.Э. признает, кстати, более широкую социальную основу движения, чем предыдущие: не только кулаки, но и часть трудящихся крестьян.¹² После этого оказывается совершенно нелепым упорное название повстанцев «бандитами».¹³

Народный характер движения подтверждается и официальными документами, связанными с его ликвидацией.¹⁴ Сначала (февраль 1921 г.) старались справиться мирным путем: пошли на уступки. Ленин на свою ответственность, за месяц до решений Десятого съезда партии, обещает тамбовским крестьянам от-

¹² Том 11, стр. 96.

¹³ Сами повстанцы говорили о себе как о партизанах. Это новое слово пришло едва ли не от бывших учеников школ II ступени, открытых в селах с осени 1918 г. Многие из них, сильно увлекавшиеся литературой и историей, взяли в руки оружие.

¹⁴ Они хорошо даны во втором издании Б.С.Э.

мену продразверстки и свободную продажу их продуктов. А сколько ему предстояло побороться на этом съезде за т. н. НЭП! В самой Тамбовской губернии продразверстку сняли досрочно. Повстанцам же, если добровольно сложат оружие, обещали амнистию. В самом руководстве последних заколебались отдельные люди: вправе ли они продолжать борьбу, вести мужика на дальнейшие испытания? Но большинство иначе думало. «Подались товарищи большевики — на послабление идут! Так ждать, чтобы весь мужик поднялся, — тогда и о правах говорить». Действовала, конечно, инерция разгоревшейся удачной борьбы. Городов захватить не удалось, но смежные губернии охватывались восстанием. Даже с Волги приходили благоприятные известия. К тому же многие думали: сделать с ними Советскому правительству ничего не удастся. Один священник, очень неглупый человек, только за то и в ссылку пошел, что высказал такие мысли на мельнице. А там всякие люди были — при подавлении восстания донесли. Снятие правительством продразверстки сильно укрепило уверенность в своей силе.

И пришлось Главному Оперативному Штабу «развивать энергию». В ответ на предложения Советского правительства только что в Козлов не ворвались. Учреждения города уже срывали на вокзале объявления, указывающие их нахождение, чтобы повстанческая кавалерия не поскакала по готовым адресам.

Около четырех месяцев ждало правительство. В мае решили «давить». Тухачевского назначили командующим. Сосредоточили надежные войска. Их ядром явились отряды ЧК и подразделения ЧОН (части особого назначения), преобразованные в 1921 г. в самостоятельный род войск. К ним придали: 1) сводные части курсантов пехотных, артиллерийских, кавалерийских и даже интендантских¹⁵ курсов, 2) кавалерийскую бригаду, во главе с бессарабским коммунистом — партизаном Котовским, отличившуюся в гражданской войне на Украине. Отряды ЧК и ЧОН состояли только из членов и кандидатов партии, а также комсомольцев. Курсанты, свезенные едва ли не из большей половины губернских городов европейской части страны, являлись в большинстве тоже членами партии. Значителен был процент последних и в бригаде Котовского.¹⁶ Ввели в действие и обычные крас-

¹⁵ В те годы назывались военно-хозяйственными.

¹⁶ На карте Тамбовской области можно и сейчас видеть город, названный в честь Котовского.

ноармейские полки, состоявшие в подавляющей массе из крестьян. Им, однако, не доверяли. Держали на охране «завоеванных районов и коммуникаций». Красноармейцы, будь то русский или украинец, татарин или чуваш, не стреляли «в своего брата — мужика». Это выяснилось еще осенью 1920 г.

Территория, охваченная восстанием, занималась район за районом. Сразу же сказалось преимущество сосредоточенно движущихся правительственных войск — обильное снабжение боеприпасами. Партизаны такого не имели. Где только можно — кидались врукопашную. Антонов был убит через 2-3 недели после начала наступательных действий. Это не внесло паники. Военных руководителей было достаточно — из бывших фельдфебелей и унтер-офицеров, имевших большой опыт недавней войны с Германией. Дрались отчаянно. Но сила ломит силу. Части партизан рассеивались. Взятых в плен отправляли в Тамбов. Каждое занятое селение «прочесывалось». Отдельных лиц на месте расстреливали. Как правило, все арестованные отправлялись также в Тамбов. Его вновь созданные тюрьмы (обычные дома, обнесенные забором из колючей проволоки), старый острог, места заключения при районных отделениях милиции — всё было переполнено. О получасовых прогулках заключенные уже не помышляли. После следствия и заочного суда, продолжавшихся месяц-полтора, известный процент людей расстреливали. Остальных же отправляли на Северный Кавказ, в район Грозного. Только священников, обвинённых в участии в востании и не расстрелянных, ссылали на работу в города индустриального центра. Подлежащие ссылке переводились в специальный лагерь, где можно было находиться днём даже на дворе. Там разрешали свидания с родными.

Бурлил той осенью Тамбов. Каждое утро, со всех сторон губернии, вливались вереницей группы крестьян, шедших пешком за одной, двумя подводами.¹⁷ Хотели узнать о судьбе сыновей, мужей, братьев, привозили им продукты (передачи разрешались). У тюрем толпились люди. Какие «эскизы в натуре» получил бы Суриков для своей картины «Утро стрелецкой казни». Те же бородатые старики с болью в глазах, твердо шагающие по мостовым, те же горемычные бабы, те же телеги — та же сермяжная, потерпевшая поражение Русь.

¹⁷ В те дни их достать было трудно. Весь конский транспорт обслуживал войска.

Сломили партизан, отгрохотали орудия. Неслышно стало ружейной и пулеметной трескотни. Прекратились аресты. Всё это осталось позади. Вернулась деревня к своей обычной хозяйственной жизни. Заработали крестьяне и крестьянки. Потянулись подводы со всяким продовольствием на продажу. Первое время больше меняли на городские товары: деньги теряли всякую ценность. Новые, раньше неизвестные слова, вошедшие в жизнь, напоминали и о пронесшейся буре: партизан, бандит, даже бандитка. Последнее относилось не к людям, а некоторым лошадям, получившим за что-то подобное прозвище. Русский крестьянин уж всегда переименит. Всё это во внешней жизни. А что во внутренней? Ох, нехорошо было. Обида осталась: «плохо поступили с мужиком». Нет-нет, да и слухи появятся: «партизаны, партизаны идут... вот, вот, не так и далеко!» А как, откуда? — не указывалось. «Богата Россия мужиками, не только мы такие... другие найдутся».

Много пришлось позаботиться центральным органам власти, чтобы достигнуть большего успокоения. В ближайшую же годовщину Октябрьской революции дали амнистию. Бывшие члены сельских повстанческих комитетов, и те домой пришли. Даже сосланным священникам разрешили вернуться на старые места. А какие встречи им устраивали, как народ сбегался: «Мало, батюшка вернулся, — да какой! За крестьянское дело пострадавший». Сектанты (баптисты, молокане), и те плакали. Жизнь вошла в колею. А в уме не умерло: свой Союз нужен. Часто об этом говорили зимними вечерами, собравшись у кого-нибудь на огонек. А летом в ночном.

И те, что за крестьянские права и правду встали, собой пожертвовали, — так и остались героями.

Татьяна ХОДОРОВИЧ
Виктор НЕКИПЕЛОВ

ОПРИЧНИНА — 1977

(Политические расправы уголовным путем)

Последняя четверть XX века. Прогресс и просвещение, права человека, гордые скрижали деклараций — об уважении личности и человеческого достоинства, о том, что «все люди равны перед законом и имеют право, без всякого различия, на равную защиту закона...»

ВСЕ?

19 октября 1976 г. группа московских евреев, желающих выехать из СССР на постоянное жительство в Израиль и получивших отказ в этом, также декларированном праве (ст. 13 Всеобщей Декларации прав), устроила мирную демонстрацию в приемной Верховного Совета СССР. Вместо приема делегации вышшими чиновниками ОВИР'а (это все, чего добивались демонстранты), они были похвачаны милицией, силой, с выворачиванием рук, усажены в автобусы и вывезены за город, где той же милицией избиты.

И что же? Как защитил пострадавших советский закон?

Спустя несколько дней двум из демонстрантов, И. Ассу и Б. Чернобыльскому, было предъявлено обвинение по ст. 206 ч. 2 УК РСФСР — в злостном хулиганстве с применением насилия.

Пострадавших и на скамью подсудимых!?

К счастью, случай получил мировую огласку. В результате международных протестов власти были вынуждены свернуть фиктивное «дело» и освободить арестованных. Выражаясь бытовым языком, и Ассу и Чернобыльскому крупно повезло.

А если бы нет?

7 января 1977 г. районный суд г. Елгавы Латвийской ССР приговорил к 2,5 годам лагерей по обвинению в сопротивлении власти Петра Нарицу, сына известного писателя-диссидента, «узника всех времен», М. А. Нарицы.

Впервые «дело» возникло в ноябре 1975 г., когда П. Нарица, протестуя против ареста отца, вывесил на окне своей квартиры обложку от Конституции и лозунги «свобода слова» и «соблюдайте ст. 125 Конституции СССР».

«Беспристрастный закон» в лице Елгавской милиции тут же дал о себе знать, сорвав с окна лозунги (вместе с рамами), жестоко избив Нарицу, а в довершение возбудив против него уголовное дело о хулиганстве. Правда, до судебной расправы тогда не дошло, также лишь потому, что, как и в случае с Ассом-Чернобыльским, «дело» носило явно политический характер.

Но вознамерившись наказать, советский закон не отступает.

В августе 1976 г. П. Нарица был выслежен Елгавской милицией в лесу, куда он направился с семьей за грибами, избит, а после арестован снова по обвинению в нападении на пятерых дружинников (!) и осужден. На этот раз можно было не стесняться: обстоятельства дела «чисто бытовые», пятеро «потерпевших» согласно дали показания, и Нарица был брошен в лагерный барак.

Фантазмагория?

Нисколько.

В СССР уже много лет практикуются государственные расправы с так называемыми «инакомыслящими», с политическими и нравственными протестантами, просто с людьми, пытавшимися защитить свои права или даже напомнить о них, — путем осуждения их по сфабрикованным уголовным обвинениям, т. е. политические расправы — уголовным путем. И это одно из самых отвратительных — нет, даже не нарушений — поруганий не только прав и законности — всех известных человечеству принципов порядочности и чести.

Вдумайтесь: государство (главным режиссером тут чаще всего является КГБ) само распределяет роли — намечает исполнителей и осуществляет акцию (как правило, с физической расправой над жертвой) — стряпает заведомо, с начала и до конца, ложное «дело» — и в финале совершает судебный подлог.

Такие расправы необыкновенно выгодны властям. Во-первых, это в русле привычной демагогической лжи: в СССР нет политических заключенных. Во-вторых, способствует пропаганде: очернить т. н. «диссидентов» как в глазах собственного обывателя, так и перед лицом Запада. Ну, а в-третьих, удобно чисто технически, т. к. судит суд наиболее быстрый и скорый (например, дела о хулиганстве рассматриваются в максимально короткий срок).

Список таких расправ год от году все гуще и черней:

1973 год. В Киеве — приговорен к 3,5 годам лагерей за «хулиганство» (по инсценированному нападению на «девушку с тортом») еврейский активист Александр Фельдман.*

1974 год — осужден за драку со знакомым (они сами потом помирились, но позднее!) Владимир Архангельский, **член группы-73**, основавший фонд помощи детям политзаключенных в СССР.

Сценарии перемежаются. Власти используют любой уголовный сюжет, нисколько не беспокоясь ни о внешней правдоподобности, ни о юридической обоснованности, лишь бы посылней унижить, опорочить и наказать. Здесь и «частное предпринимательство» (Э. Наумов — парапсихолог, Москва, 1974 год), и «взяточничество» (М. Штерн, врач из Винницы, 1974 год), даже «изнасилование» (тбилисский историк Т. Джаваршейшвили).

Совсем недавно, 19 апреля 1977 года, в г. Чернигове начался **повторный** суд по статьям «о частном предпринимательстве» и «хищении государственного имущества» над Петром Рубаном. Согласно приговору первого суда (29 декабря 1976 г.) Петр Рубан — бывший украинский политзаключенный, национальный патриот, уже прошедший в заключении 16 лет, был вновь лишен свободы на 13 лет (!). Но этого оказалось мало. Верховный Суд УССР, рассмотрев дело после кассационной жалобы обвиняемого, вновь передал «дело» П. Рубана в Черниговский областной суд. При повторном рассмотрении П. Рубан обвинялся уже по трем статьям: 1) «частное предпринимательство»; 2) «хищение государственного имущества»; 3) «антисоветская агитация и пропаганда» (ст. 70, ч. II, до 10 лет содержания в лагерях).

История его осуждения превосходит по своему цинизму все известные до сих пор. Рубан — талантливый резчик по дереву, он работал в сувенирном цехе мебельного комбината г. Прилуки и в последнее время долго и вдохновенно трудился над скульптурой, **посвященной 200-летию США**. Кто-то, видимо, счел эту работу нежелательной: неизвестными лицами скульптура была похищена, а Рубан обвинен в вышеназванных преступлениях (заметьте: в хищении материалов, затраченных на украденную скульптуру!), осужден. Одним ударом власти воздали Рубану и за идею восславить США, и за его «инакомыслие». Он так и ска-

* Освобожден «по отбытии наказания» 19 апреля 1977 г. В 20-х числах апреля получил разрешение на выезд из СССР. В один из первых дней мая был избит неизвестными в метро в г. Киеве.

зал на первом суде: «Меня судят за то, что я желал выхода Украины из состава СССР, за то, что отсидев за это 5 лет, не изменил своих взглядов».

По обвинению в хищении и порче государственного имущества, в повреждении памятников культуры осуждены на днях в Ленинграде художники О. Волков и Ю. Рыбаков, фактически арестованные за написание политических лозунгов на стенах Петропавловской крепости и ряде других зданий Ленинграда. Все, что угодно, только не политический процесс — и сами подсудимые в «последнем слове» послушно заявили: «Мы просто уголовники!» И чья-то послушная рука хладнокровно насчитала баснословную сумму ущерба (это краской-то по камню!) — 17 тысяч 393 рубля! Кстати, ведь не только для утяжеления срока наказания названа эта сумма, она и впрямь будет взыскана с осужденных — на сколько же десятков лет попали они теперь в государственную кабалу?

И эта высшая безнравственность — обогащение державной казны за счет казнимых — также находится в русле разбойной практики государства, ибо от подлога до прямого грабительства — один шаг.

По сходному сюжету кроится где-то и «дело» Мальвы Ланды. Случившийся 18 декабря 1976 года в ее комнате в г. Красногорске Московской области пожар (заметим: при весьма странных обстоятельствах, заставляющих предположить злоумышленный поджог со стороны) власти, видимо, намерены использовать как повод для расправы еще с одним членом Группы содействия выполнению Хельсинских соглашений в СССР. На Мальву Ланду заведено уголовное дело по ст. ст. 99 и 150 УК РСФСР, поскольку ущерб от пожара, как подсчитала та же послушная рука, составляет якобы около 3-х тысяч рублей. Сумма эта является произвольной, превышающей фактический ущерб во много раз. В случае осуждения М. Ланды по указанным статьям ей грозит лишение свободы на срок до 3-х лет.

Может случиться, что власти развернут в чисто уголовном направлении и «дело» Александра Гинзбурга, обвинив его в так называемой «валютной спекуляции» (ст. 88 УК РСФСР).

Вершиной уголовных расправ против диссидентов могло стать их обвинение в причастности к взрыву в московском метро 8 января 1977 г. С таким обвинением выступил на страницах английской газеты журналист от КГБ В. Луи, кое-где уже шли до-

просы, а в «Литературной газете», как стало известно из достоверных источников, была подготовлена обличительная статья, с ведома ЦК КПСС. Правда, власти все-таки не решились дать ход этому страшному «делу», которое могло бы повлечь за собой массовые репрессии. Возможно, что этому помешало энергичное упреждающее заявление, сделанное академиком Сахаровым.

Наряду с осуждением по сфабрикованным «делам» на длительные сроки, фиктивное уголовное обвинение служит властям и для коротких «оперативных» расправ. Очень удобен в этом отношении кратковременный арест по указу о мелком хулиганстве. Здесь даже не надо ждать сценарной директивы сверху — в любом РОНД легко оформят 15 суток по обвинению в неподчинении или нарушении общественного порядка. А может, и на самом деле даже есть такая тайная директива — о том, чтобы всем протестантам прописывать «кузькину мать» в холодных «клоповниках», как называют в народе камеры КПЗ?

Вот несколько примеров:

Декабрь 1975 года, Москва. С. Ходорович — за то, что слишком близко подошел к зданию суда, в котором шел «открытый» и «беспристрастный» процесс над А. Твердохлебовым.

Июнь 1976 года, в пос. Мирном, Якутия. Обвинен в драке с милицией и посажен на 15 суток москвич А. Шустер, зять А. Твердохлебова, приехавший к нему на свидание к месту ссылки.

Октябрь 1976 года, Москва. Массовые посадки евреев-отказников, добивавшихся приема в Верховном Совете. Все — за «нарушение общественного порядка». Среди них: А. Полищук, М. Кремень, А. Щаранский, В. Слепак, З. Теслер и другие, всего 18 человек.

Ноябрь 1976 года, пос. Шахрисябз Узбекской ССР. На 15 суток посажены бухарские евреи братья Амман и Аммер Завуровы за «отсутствие паспортов». Повод этот представляется более чем оригинальным, если учесть, что паспорта были сданы братьями год назад после получения разрешения на выезд в Израиль, в обмен на выездные визы, которые, правда, перед самым отъездом были у них по необъясненным причинам отобраны. Больше того, Завуровым в РОВД было заявлено, что если они и теперь не возьмут обратно свои паспорта (братья не делают этого, требуя отобранные визы), то будут... обвинены в драке, ну, скажем, с хозяином дома и посажены по уголовной статье.

Шантаж, запугивание, угрозы насилием используются без

стеснения. Грозили писателю Л. Копелеву, беременной жене писателя З. Гамсахурдиа. Не один год в адрес А. Д. Сахарова и его жены Е. Г. Боннэр приходят по почте анонимные или подписанные черносотенной подписью «союз русского народа» угрозы расправиться с ним, убить внуков, зятя. Анатолию Марченко, находящемуся в ссылке в пос. Чуна Иркутской области, надзорный комендант Корзун заявил открыто: «Если кто тебя прибьет на улице, я тому спасибо скажу!»

И может стать — прибьют. В арсенале сегодняшних гангстеров от власти есть и физическая расправа, кулачный разбой. Бьет милиция, бьют дружинники, бьют — в темноте, из-за угла — просто неизвестные, какой-то наемный уголовный элемент.

Август 1976 г. На В. Серова, участника разгоняемых молодежных религиозно-философских собеседований, напали на улице неизвестные, избили в темноте, сломали руку.

25 марта 1977 г. Весенний Киев. Из дверей поликлиники выходит женщина-врач Мезрухина. К ней подскакивают двое неизвестных и спрашивают: «Вы Мезрухина?» И били, жестоко. Подоспели прохожие, избивание прекратилось. Подошедшему милиционеру указали насильников. Однако последние предъявили ему красные книжечки и были немедленно отпущены. Мезрухина виновата лишь в том, что братья её уже уехали в Израиль, а она подала документы в ОВИР и добывается разрешения на выезд.

Неоднократно избивали в Елгаве того же П. Нарицу, однажды даже сломали ему обе челюсти. «Когда надо, тогда и бьем», — с апломбом безнаказанности скажет возмущенному отцу милиционер.

Избивают евреев, борющихся за выезд в Израиль, немцев Поволжья, желающих уехать в ФРГ, крымских татар, добивающихся возвращения на землю предков... При избивании евреев в подмосковном лесу, с рассказа о котором мы начали очерк, дружинники с криками: «недобитые!», «жиды!» — жестоко избили А. Полищука, М. Кремня, З. Теслеру сломали нос. В конце 1975 года был избит неизвестными в подъезде собственного дома 70-летний академик — литературовед Д. С. Лихачев, прогневавший власти тем, что отказался подписать письмо против А. Д. Сахарова. Спустя несколько месяцев, видимо, те же «неизвестные» пытались, подсунув под дверь шланг с бензином, поджечь квартиру Лихачева.

От переломов рук и челюстей недалеко и до полного исполнения угрозы «прибить». Как и случилось в 1976 году с поэтом и переводчиком Константином Богатыревым, скончавшимся от увечий, нанесенных все теми же «неизвестными».

В своем Обращении к мировой общественности от 12/1-77 г. (в связи со взрывом в метро) А. Д. Сахаров называет, кроме Богатырева, еще 4 случая загадочных убийств, которые, возможно, являются актами политической мести. Это: юрист из г. Клина; украинский баптист Библиенко; литовские католики Тимонис и Лукшайте. До тех пор, пока не будет проведено тщательного расследования обстоятельств их смерти, мы не можем не разделить предположений А. Д. Сахарова.

В связи со столь широким разливом государственного насилия по отношению к диссидентам и движению за права встает вопрос и о его исполнителях.

В самиздате распространяется очерк М. А. Нарицы «Сначала самосуд — потом суд», в котором рассказывается о расправе над его сыном Петром. Мы просим читателей задержать внимание на описании тех, кто, исполняя чью-то волю, мордовал Петра Наричу в елгавском лесу, а после лжесвидетельствовал в суде:

«Его противники — пять человек самого лучшего возраста для своей задачи. Весом они превосходят угрожавшего их жизням худощавого противника. Не самородки, но без той гармонии универсального развития, к которой стремились древние греки. Лица их мне кажутся тупыми, и некоторые из них даже выразительны в этом направлении. Во всяком случае, если бы я задумал написать «идейную» картину, представляющую царскую Россию, то для изображения черносотенцев в качестве натурщиков я выбрал бы именно этих».

Образ точен. Именно эти, послушные бить и лгать молодцы спортивного типа, составляют тот второй, значительно более широкий, чем штыковая сила, охранительный слой, на котором зиждется нынешняя деспотия.

Нам также хорошо знаком этот выразительный портрет. Это они 26 августа 1968 года, имитируя «народный гнев», били на Красной площади с выкриками «Да здесь одни жида!» участников демонстрации против ввода советских танков в Чехословакию...

Это они же, огораживая кулачной стеной здание суда в Ногинске, в котором шло судилище над Кронидом Любарским, в

октябре 1972 года с открытой ненавистью шипели в лицо пытавшимся пробиться к зданию друзьям подсудимого: «Стрелять всех вас надо!»

Они — одинаковые, безымянные статисты — заполняют залы всех судов, в которых судят сегодня за мысль и слово.

И они, сдавив железным непролазным кольцом 5 декабря 1976 г. на Пушкинской площади академика А. Д. Сахарова с семьей и друзьями, выкрикивали в черносотенном азарте: «Браво Сахарову! Глядите на него! Он продается сионистам!..»

Эти люди — подлинно «идейная картина» сегодняшнего дня. Деградация власти столь же четко отпечатывается на их лицах, как и определяет все их гангстерское бытие. Именно потому, что сама власть, взявшая за компас идеологию насилия, стала гангстером, она и применяет для борьбы с инакомыслящими отвратительные, сфабрикованные по уголовной мерке, чисто гангстерские методы расправы. «Ваши теперешние преступления есть предельная объективация вашего духа — всегда бывшего в своей сущности блатным, мафиозным», — писали в некрологе на смерть К. Богатырева Г. Якунин и Л. Регельсон. И это верный диагноз.

Впрочем, в русском языке есть свое, апробированное национальной историей, точное слово — о п р и ч н и н а.

Факты вопиют. Опричный разбой творится среди бела дня, на всех дорогах страны. Он — во всем.

Вот случаи задержания по самым фантастическим унизительным, чисто уголовным поводам. И иногда и без всяких поводов. Инкогнито, однако с наглой уверенностью в собственном превосходстве и правоте: «Мы нарушаем законы для общего блага» («мы» — инкогнито).

Декабрь 1975 г. Задержана в Москве на улице с единственной целью — помешать отъезду в г. Вильнюс, где открывался суд над Ковалевым — член Инициативной группы защиты прав человека в СССР Т. Ходорович. Объяснение милиции: «в связи с недавним уголовным преступлением в г. Киеве».

В тот же день, в другом районе Москвы. Задержан второй член Инициативной группы Т. Великанова. Мотив: «Вы подозреваете в краже дамской сумочки».

Через некоторое время после отправления поезда Москва-Вильнюс Т. Ходорович и Т. Великанова были отпущены.

Февраль 1976 г. Ворошиловград. Обыскана в аэропорту член Совета родственников узников ЕХБ (евангельских христиан-бап-

тистов) А. Сенкевич. Предлог для обыска: «с целью обнаружения взрывчатых веществ». Изъяты религиозные тексты, заявления верующих.

Сентябрь 1976 г. в г. Тарту. У М. Никлуса, преподавателя английского языка, обыск «по подозрению в краже пишущей и вычислительной машинок». На обыске изъят самиздат, произведения Солженицына.

Сентябрь 1976 г., пос. Купавна Московской области. У братьев А. и В. Рубцовых обыск с целью «отыскания и изъятия оружия и боеприпасов». По аналогичному «поводу» врывалась милиция в дом к В. Некипелову в апреле 1976 года.

Декабрь 1976 г. в поезде Москва-Иркутск. У жены А. Марченко Ларисы Богораз, ехавшей к мужу в ссылку, обыск по обвинению... «в краже документов и денег у пассажира-офицера». Изъят самиздат.

15 апреля 1977 г., Киев. Вошедшие в поезд сержант милиции и гражданин в штатском силой выводят из поезда Киев-Москва еврея-отказника В. Кислика и «доставляют» в отделение милиции при вокзале. Назвать себя и объяснить причину проведенной ими операции отказываются. Поезд уходит. В комнате милиции появляется «руководитель операции». Этот человек знаком В. Кислику. Он два раза принимал его в кабинете начальника Киевского ОВИР'а и, предпочитая оставаться инкогнито, называл себя то Геннадием, то Генрихом Александровичем. Отказавшись назвать свою фамилию и должность и на этот раз, он заявил Кислику: «В Москву вы не поедете ни сегодня, ни в последующие дни».

— Почему Вы и ваши люди нарушаете советские законы?

— Мы нарушаем законы для общего блага.

Заметим в скобках: хороши, стало быть, законы, если «для общего блага» их необходимо нарушать.

Видимо, для того же «блага» Геннадий-Генрих Александрович отказался возместить деньги В. Кислику за неиспользованный билет. «Люди» Геннадия-Генриха проводили В. Кислика до подъезда его дома и продолжают неотступно следовать за ним по улицам Киева до сих пор.

А как характеризовать постоянные грабежи на обысках? Изымаются по всякому поводу и без повода пишущие машинки, фотоаппараты, магнитофоны, дорогие зарубежные издания книг Ахматовой, Мандельштама, Пастернака, Цветаевой. Вещи эти,

как правило, не возвращаются, ходят слухи, что они списываются и распродают потом по дешевке среди сотрудников прокуратуры и КГБ. А «беспристрастный закон» по этому поводу молчит.

В последнее время на обысках начинают изымать даже деньги и... мохер! У А. Гинзбурга было изъято около 5 тысяч рублей из Русского общественного фонда помощи политзаключенным, а также все личные деньги. На вопрос жены А. Гинзбурга: «А на что же нам теперь жить?» один из обыскивавших цинично заявил, указывая на оставленные, поднятые с пола, 38 копеек: «А вам этого хватит».

Личные деньги были изъяты также на обыске у членов группы содействия Ю. Мнюха и М. Ланды.

С недавних пор, видимо, с целью создания уголовного прецедента (какой же юридический НИИ выдает эти рекомендации?) на сцену выплыло подбрасывание на обысках.

А. Гинзбургу в Москве и М. Руденко в Киеве — иностранной валюты — долларов США и западногерманских марок.

О. Тихому в Донецке (повидимому) — старой немецкой винтовки.

О. Берднику в Киеве — порнографических открыток и фотопленок.

Уголовщина, уголовщина, уголовщина. Подлоги, насилие, клевета. Что уж говорить о таком мелком, подленьком хулиганстве, как битье окон (например, в ночь на 10/1-76 г. у Руденко в Киеве), подбрасывание в почтовые ящики анонимок и порнографии, звонки-угрозы по телефону, отрезание этих телефонов, проколы шин в автомашинах... Последний вид «мести» отрабатывается и на автомашинах иностранных корреспондентов.

В том же ключе — громогласное, со всех трибун и газетных полос шельмование тех, кому режим никак не может даровать права на существование.

«Много шума вокруг жалкой кучки антисоветски настроенных людишек...», «ничтожная группка», «отщепенцы, прикрывающие свое истинное нутро...» — эти уничижительные штампы взяты из известной статьи «Что скрывается за шумихой о «правах человека» («Правда» 12/II-1977).

Клевета типа «эти отщепенцы, вступившие в своей борьбе с советским строем на путь прямого сотрудничества с зарубежными антисоветскими центрами» кочует по страницам печати,

иногда обретая конкретную направленность. Так, в сообщении ТАСС в день обыска у А. Гинзбурга, Ю. Орлова и Л. Алексеевой (4 января 1977 г.) было заявлено, что все они связаны с НТС. В статье «ЦРУ: шпионы и «права человека» («Известия» 5.III.77) обвинены в прямом шпионаже в пользу США еврейские активисты Лернер, В. Слепак, Д. Азбель и другие. Вскоре после появления статьи и был арестован упомянутый в ней член Московской группы содействия Анатолий Щаранский.

В кампании пропагандистского очернения советских диссидентов власти действуют по известному принципу, в переводе с латинского означающему: «клеветайте, клеветайте, что-нибудь да останется».

Такого опричного разгула, как ныне, право, не знала царская Россия. Государство долго, часто очень неумно и жестоко боролось с политической оппозицией, с активной деятельностью различных групп и партий. Заметим: революционных, не только открыто призывавших к насильственному свержению существующего строя, но и копивших силу, стрелявших в царей и градоначальников, грабивших (или как это называлось у большевиков? — экспроприировавших) банки и почтовые поезда.

И все же: государство никогда, даже в периоды так называемой реакции, не рассматривало своих политических противников (а уж тем более нравственную оппозицию) как недостойную уголовную силу и не расправлялось с ними приемами из блатного репертуара. Представьте себе Ленина, схваченного (в буквальном смысле) жандармами за воротник и обысканного «... по подозрению в краже пиджака!» Или Свердлова, осужденного за мелкое хулиганство...

Даже в борьбе, в методах государственного пресечения, в процедурах обыска или ареста (оставим пока в стороне вопрос о нравственности всех этих действий) должны быть, не говоря уже о соответствии процессуальным нормам, какая-то своя внутренняя этика, порядочность и человечность.

Должны?

К члену Украинской группы содействия выполнению Хельсинских соглашений киевлянке О. Я. Мешко проводивший обыск прокурор (!) ворвался в дом... через форточку — подтянувшись на руках и разбив стекло ногами! Он же позднее, когда О. Мешко отказалась подвергнуться личному обыску, поскольку на это не было выписано отдельного постановления, подскочил к

ней, молодецким приемом «самбо» вывернул 70-летней женщине руки и держал так до тех пор, пока его подручная женщина-юрист (!) раздевала обыскиваемую догола.

Западному читателю, видимо, будет трудно представить себе весь этот уголовный шабаш.

Воспитанный на уважении к Закону, авторитету и беспорочности государственного права, житель Запада, если даже он и возмущается «нарушением прав человека» в восточноевропейских странах, все-таки не осознает до конца всей глубины проблемы.

Ну как, в самом деле, он может понять, что — в свете приводимых нами фактов — не о «нарушении прав» надо говорить (как можно нарушить несуществующее?!) — о совершенном отсутствии этих прав, о полном б е с п р а в и и ; не об извращении закона — об отмирании его, о всевластии в стране — даже не государства — слепой, безрассудной, уголовной идеологии.

И поэтому он, западный читатель, подает этому преступнику руку. Называет на Вы. Раскланивается на Ассамблеях. Улыбается и похлопывает по плечу, заключая коммерческие сделки. Перекачивает его газ. Вozит ему пшеницу. Состыковывается в космосе. Пьет его водку. Ест икру. Аплодирует его балету.

Мы ничего не просим своим письмом.

Мы не пытаемся протестовать.

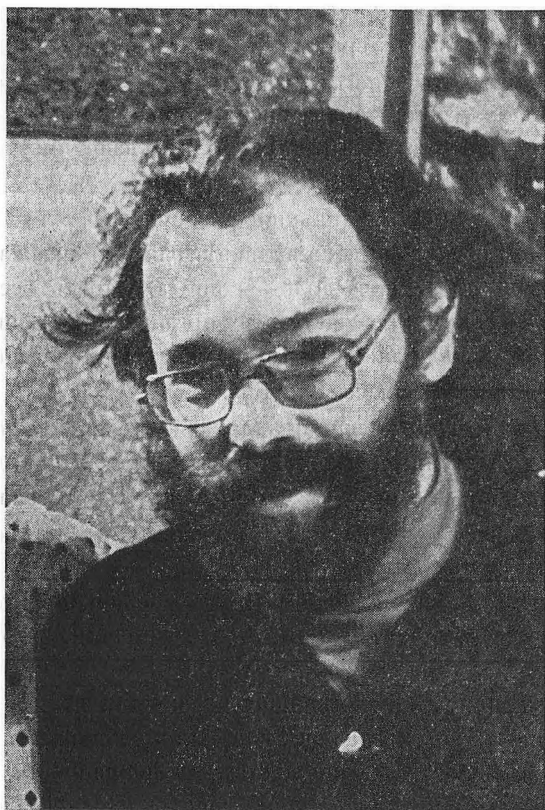
Мы хотели бы только одного: чтобы западный читатель все-таки хоть однажды сделал над собой усилие и п о п ы т а л с я п о н я т ь, как это страшно — мир, в котором мы живем. И что по-прежнему полны значения слова нашего соотечественника В. Белинского: «Мошенники тем и сильны, что они с честными людьми поступают как с мошенниками, а честные люди с мошенниками — как с честными людьми».

Наша статья не претендует на полноту. Мы хотим лишь привлечь внимание к проблеме. Мы надеемся, что кто-то возьмется его вести — точный и полный список всех уголовных мерзостей, который использует сегодняшний режим в России для подавления свободомыслия. И пусть г р я з н а эта работа — нет нужней ее для истории, для грядущего п р а в о г о м о р а л ь н о г о суда над советской опричниной 70-х годов.

30 апреля 1977 г. - 4 мая 1977 г.

ПОСЛЕ АРЕСТА А. ГИНЗБУРГА

Александру Солженицыну
Александру Гинзбургу
Участникам Русского Общественного Фонда в СССР



Александр Гинзбург

ИСКРЕННЯЯ БЛАГОДАРНОСТЬ
И ГЛУБОКАЯ ПРИЗНАТЕЛЬНОСТЬ

5-го февраля мы приняли на себя трудную, но почетную и крайне необходимую обязанность — взять распределение средств вашего Фонда.

Человек хочет есть каждый день. Поэтому мы приступили к ней немедленно, в горькую для нас минуту — в минуту ареста Александра Гинзбурга — человека высочайшей честности, справедливости и разумности. Глубокий поклон ему от нас за ту, с к а з о ч н у ю в условиях нашей жизни, четкость и ясность ведения Фонда, которую мы обнаружили, непосредственно приступив к своей работе. Глубокий поклон ему за справедливое и разумное распределение средств вверенного ему Фонда.

Лишь начав это многотрудное дело, мы поняли воистину колоссальное значение существования общественного Фонда помощи преследуемым и заточенным, их нуждающимся и гонимым семьям, их плачущим детям.

Именно поэтому мы, живущие в государстве, где запрещено и сознательно выкорчевывается милосердие к узникам, решили исполнить свой первейший долг — поблагодарить всех тех, кто принимал и принимает участие в организации общественного Фонда и в его исполнении. Примите простую человеческую благодарность. Спасибо. Спаси Вас Бог.

Кроме поддержки жизни и здоровья «политических преступников», их страдающих матерей, жён и детей, Фонд в нашей стране необходим еще по двум о с н о в н ы м причинам.

Первая и о с н о в н а я: моральная поддержка узникам, сокрытым от всего мира.

В беседах с освободившимися заключёнными часто приходится слышать: **самое страшное** — это ощущение, что тебя забыли.

Подчёркиваем: **самое страшное** — не помнят, з а б ы л и, о д и н. Значит, Фонд избавляет советских узников от с а м о г о страшного, от чувства одиночества, заброшенности. От этого же ощущения заброшенности Фонд спасает и семьи заключённых. Ощутимое присутствие Общественного Фонда вселяет надежду в сердца отцов и матерей, что их дети будут жить и расти, что бы ни случилось с их родителями, ибо о них знают и **помнят**.

Вторая и тоже о с н о в н а я: в 60-х годах с появлением открытого противостояния властям у людей нашей страны (непосредственно не участвующих в противостоянии) появилось робкое желание хоть как-то помочь тем, другим, идущим «на плаху». Так появился росток Общественного Фонда внутри страны.

Страшен у нас закон содержания людей в «местах заключения». По этому закону человек лишен возможности воспользоваться милосердием, а люди — проявлять его. Нарушителя поджидает жестокая кара.

Однако с ухудшением внутренней ситуации росток стал увядать и у в я л бы, пожалуй, если бы не Фонд, учрежденный вне нашего государства. Вначале, правда, возникла точка зрения, что появление денег из-за границы испугает наших соотечественников и они отшатнутся от начатого доброго дела.

Но это была неверная точка зрения. Добро обязательно порождает добро, а не уничтожает его. Милосердие, которое с таким рвением искоренялось нашими властями, вновь пробудилось и побороло страх: Общественный Фонд стал пополняться средствами и наших сограждан.

И это вторая о с н о в н а я заслуга Общественного Фонда: пробуждение м и л о с е р д и я и уменьшение с т р а х а.

Именно за это огромное спасибо всем людям доброй воли, бескорыстно приносящим свои жертвования на священный Алтарь Милосердия и Добра, питающих нас и наших сограждан.

Пусть же М и л о с е р д и е и Д о б р о будут теми началами, которые помогут людям всего мира придти к с о г л а с и ю, спасут их от войн и террора!

Татьяна Ходорович,

Москва 129041, пр. Мира, д. 68, кв. 156.

5 апреля 1977 года

Мальва Ланда

По последним известиям М. Ланда осуждена на два года ссылки за... пожар, приключившийся в её квартире.

Татьяне ХОДОРОВИЧ, Мальве ЛАНДА

Спасибо Вам, друзья, что Русский Общественный Фонд ни одного дня не был беспризорным, но тотчас после ареста Александра Гинзбурга перенят Вами!

Вы замечательно верно пишете, что нас так согнули, так унизили, что даже шаги милосердия оказываются для советского человека шагами смелости, шагами в страшную неизвестность. Но тем выше гордость и радость, что всё больше находится людей, переступающих эту границу страха. Нам нанесено уродств, язв и ран гораздо глубже, чем только политических, и излечение от них лежит не на путях политики.

Храни Бог вас и всех, кто будет вам помогать и соучаствовать. Да не удастся врагам добра закрыть вам все пути!

Душевно с вами
и со всеми, кто у нас в стеснениях,
гонениях и за колючей проволокой

Александр СОЛЖЕНИЦЫН

**ЗАЯВЛЕНИЕ ЭДУАРДА БЕННЕТА УИЛЛИАМСА
ПЕРЕД КОМИССИЕЙ ПО БЕЗОПАСНОСТИ
И СОТРУДНИЧЕСТВУ В ЕВРОПЕ**

(Постоянная комиссия при Сенате США)

3 июня 1977 года

Господин Председатель, члены комиссии!

Благодарю Вас за приглашение дать показания перед Вами сегодня.

Я представляю Александра Ильича Гинзбурга, талантливую и мужественного молодого русского, которого я никогда не встречал.

Четыре месяца тому назад, ночью 3 февраля 1977 года, Гинзбург был арестован советскими властями. Он вышел из своей квартиры в Москве, чтобы позвонить по телефону, потому что собственный его телефон был отключен. Вышел и больше не вернулся.

О том, что Гинзбург был арестован, теперь уже широко известно повсюду. О том, **как** он был арестован, известно недостаточно, а как раз это дает представление о системе работы советского уголовного и судебного ведомства.

Гинзбург был арестован у подъезда здания, где он жил. Ему не позволили вернуться к себе, чтобы сказать жене и двум детям, что его уводят, и никто в КГБ не счёл нужным осведомить об этом г-жу Гинзбург. Когда муж её не вернулся, г-жа Гинзбург бросилась искать его, оставив одних в квартире двух маленьких детей. Друзья помогли ей, и она провела часть зимней ночи, бегая от одного участка милиции к другому, пытаясь узнать, что случилось с её мужем. Ей ничего не удавалось узнать. Наконец, поздно ночью, в одном из отделов КГБ ей сказали, что он был арестован по приказанию КГБ. На следующее утро г-жа Гинзбург узнала, что мужа её увезли в Калужскую тюрьму, приблизительно 200 км. от Москвы.

С момента ареста четыре месяца тому назад Гинзбургу не разрешили ни разу видеть жену, семью или кого-либо из друзей, говорить с ними и вообще как бы то ни было установить с ними связь. У него нет никаких контактов ни с кем вне стен Калужской тюрьмы. Ему не разрешено общаться с адвокатом. Ему

не предъявлено никаких обвинений. Однако мы хорошо знаем, за что Александр Гинзбург был арестован. Он активный член большой группы советских граждан, которая в течение последних пятнадцати лет протестует против отсутствия человеческой свободы в Советском Союзе. Гинзбургу сорок лет. Из них семь он уже провёл в советских тюрьмах и лагерях. На Западе он стал широко известен давно за отчёт, данный им о процессе двух диссидентов — Синявского и Даниеля. Отчёт этот под названием «Белая Книга» был напечатан и распространён на Западе. Гинзбург составил его совершенно открыто и послал экземпляры его в Советском Союзе депутатам Верховного Совета СССР и разным выдающимся советским деятелям. 23 января 1967 года он был арестован и обвинен в нарушении статьи 70 советского Уголовного Кодекса. Статья эта объявляет преступным распространение клеветнических измышлений, которые порочат советскую государственную и общественную систему с целью подорвать или ослабить советский строй. Согласно этой статье, преступлением является также изготовление или хранение с той же целью литературы такого же содержания.

В заключение судебного разбирательства в Московском Городском Суде в 1968 году Гинзбург сказал: «Я знаю, что вы меня осудите, потому что ни один человек, обвинявшийся по статье 70, ещё не был оправдан. Я спокойно отправлюсь в лагерь, но я уверен, что никто из честных людей меня не осудит».

Гинзбург был приговорен к «пяти годам лишения свободы». Один из его подельников, Юрий Галансков, приговорен был к семи годам и умер в лагере в 1972 году от язвы желудка, той же болезни, которой страдает сам Гинзбург. Советский адвокат, защитник Гинзбурга Борис Золотухин вместо того, чтобы покорно положиться на милость суда, совершил неслыханный и беспрецедентный поступок: он потребовал оправдательного приговора. За это он был лишен права защиты и надолго попал в немилость у властей.

Этот процесс вызвал множество протестов со стороны советской интеллигенции. Гинзбург же продолжал по выходе из лагеря решительно и мужественно свою деятельность по защите прав человека в Советском Союзе, и угроза нового ареста его никоим образом не останавливала. Он приобрел широкую известность у себя на родине и за рубежом. Специфической же причиной для его ареста была, конечно, его связь с Русским Общест-

венным Фондом, благотворительной организацией, созданной Александром Солженицыным три года тому назад, чтобы помогать политическим заключенным и их семьям в Советском Союзе. Гинзбург был распорядителем Фонда в СССР, и за последние три года много сотен семей политических заключённых получили через него помощь от Фонда. Можно сказать, значит, что он арестован, в первую очередь, за милосердие, за упорное желание помогать людям и за упорную жертвенную работу в этом направлении. К этому надо ещё добавить, что он был одним из членов-основателей Группы Наблюдения за выполнением Хельсинских соглашений в СССР. Эта организация возникла в 1976 году для того, чтобы следить за выполнением со стороны советских властей условий соглашений, подписанных в Хельсинки. Александр Гинзбург связан со всей этой деятельностью и сыграл важную роль в подготовке ряда документов, отражающих преследование диссидентов в Советском Союзе. Многие из этих документов были опубликованы Комиссией, перед которой мы сейчас находимся. В общем, если какая-то вина была за Гинзбургом, то это — только надежда, что Советский Союз действительно намеревается выполнять подписанные им договоры и соглашения, а следовательно, не будет преследовать людей за дело милосердия. Явно, если такая надежда и была, то она была абсолютно неоправданной. Через два дня после ареста Гинзбурга в Москве два члена украинского отдела Хельсинской группы, Микола Руденко и Олекса Тихий, тоже были арестованы. А неделю спустя арестован был создатель и лидер группы Юрий Орлов. Наконец, в марте месяце арестован был Анатолий Щаранский, из еврейских отказников (отказники — это люди, подавшие заявление на выезд в Израиль и получившие отказ от советских властей). А в апреле арестованы были два члена недавно созданного грузинского отдела Хельсинской группы, Гамсахурдия и Костава. Все эти факты приводят меня к заключению, что власти повели систематическую атаку на Хельсинскую группу. Наконец, надо ещё добавить, что тесная связь Гинзбурга с Александром Солженицыным и Андреем Сахаровым делала его особенно немилым советским властям.

Я начал интересоваться делом Александра Гинзбурга в феврале, когда меня попросил это сделать Александр Солженицын. Он и его жена поручили мне юридическую защиту Александра Гинзбурга. Вскоре после моего разговора с Солженицыным, когда я согласился принять на себя его защиту, мне позвонила

по телефону Ирина Жолковская, жена Александра Гинзбурга. Во время нашего разговора она повторила и подтвердила просьбу ко мне взять на себя защиту Александра Гинзбурга. Я подтвердил свое согласие. С тех пор я получил ещё письмо от г-жи Гинзбург, подтверждающее эту просьбу. 13 апреля я написал послу СССР в США Анатолию Добрынину, прося о том, чтобы мне дали визу на въезд в Советский Союз для встречи с г-жой Гинзбург и, по возможности, с Александром Гинзбургом и для консультации с лицами, могущими предоставить мне нужную информацию для того, чтобы я мог давать юридические советы и защищать Александра Гинзбурга.

Я считал, что имею основания рассчитывать на то, что к моей просьбе отнесутся благосклонно, имея в виду тот факт, что в 1960 и 1961 годах по просьбе советского посольства я защищал Игоря Мелеха, советского гражданина, обвиненного в нарушении американских законов о шпионаже. Несколько лет спустя я защищал ещё одного советского гражданина, Игоря Иванова, также по просьбе советского посольства. В связи с этим случаем двое из моих сотрудников получили визы и отправились в Советский Союз для того, чтобы собрать там информацию, необходимую для защиты Иванова. Я думал, очень наивно, конечно, что объективный и справедливый подход к делу советских граждан, обвиненных в шпионаже, в нашей стране и хорошая защита, которую они от нас получили, в очень небольшой мере хотя бы будут возмещены разрешением мне поехать в Советский Союз для того, чтобы встретиться с женой моего подзащитного. На самом деле мне пришлось убедиться в обратном, так как на мою просьбу ответили отказом.

Господин председатель, я не имею обыкновения держать пресс-конференции или давать показания перед комиссиями Конгресса, подобными этой, или взывать к общественности в защиту моих клиентов. Я всегда был убежден в том, что справедливость осуществляется путем честного и объективного судебного процесса. Я всегда считал, что призывы к справедливости и объективности уместны и звучат наиболее эффективно в зале суда, а не на ступеньках судебного здания. Я всегда верил, что факты, изложенные объективному беспристрастному судье и присяжным честно и спокойно, наилучшие путеводители к правде. Я всегда был убежден в том, что открытый гласный процесс, в котором обвиняемый может свободно вступать в спор с обвини-

тствиями и опровергать их обвинения — это и есть вернейший путь к справедливости.

Но в деле защиты Александра Гинзбурга, очевидно, у меня нет и не будет ни судебного зала, ни судьи, ни присяжных, ни какой возможности опровергать обвинения и вступать в спор с обвинителями, у меня не будет даже возможности выступить в защиту моего подзащитного. Очевидно, единственный судебный зал, где я смогу представить защиту Александра Гинзбурга, это судебный зал мирового общественного мнения.

1 августа 1975 года вместе с другими 34 странами-участниками Советский Союз подписал заключительный акт Совещания по Безопасности и Сотрудничеству в Европе. Статья седьмая этого акта гласит:

«Страны-участницы будут уважать права человека и основные свободы, в том числе, свободу совести, мысли, вероисповедания для всех без исключений, независимо от расы, пола, языка или религии. Они будут всячески поощрять и поддерживать пользование гражданскими, политическими, экономическими, социальными, культурными и всякими другими правами и свободами, которые все проистекают из врожденного достоинства человеческой личности и необходимы для ее свободного и полного развития. Они будут действовать в согласии с целями и принципами Хартии Объединенных Наций и с Универсальной Декларацией Прав Человека».

1 августа 1975 года Генеральный Секретарь Леонид Брежнев торжественно подписал свое имя под этим документом в качестве представителя народов Союза Советских Социалистических Республик. 3 февраля 1977 года, когда КГБ арестовал Александра Гинзбурга и похитил его в темноте, это торжественное обязательство было нарушено.

В Хельсинки Советский Союз вместе с 34 странами-участницами объявил своей целью «содействовать более свободному движению и контактам, как индивидуальным, так и коллективным, как частным, так и официальным, между лицами, учреждениями и организациями стран-участниц, а также способствовать решению проблем гуманитарной природы, которые будут возникать в этой связи...»

На этой неделе, когда мне наконец объявили, что я не могу ехать в Советский Союз для консультации с женой моего клиен-

та, нарушено было второе торжественное обязательство Советского Союза.

1 августа 1975 года Советский Союз подтвердил свое принятие принципов и целей Универсальной Декларации Прав Человека.

Статья девятая этой Декларации гласит: «Никто не может быть подвергнут произвольному аресту, заключению или ссылке».

Статья десятая гласит: «Все имеют право, на полностью равных началах, на справедливый и гласный процесс перед независимым и беспристрастным судом для определения прав и обязанностей и выяснения всякого предъявленного обвинения».

Статья одиннадцатая гласит: «Всякий человек, обвиняемый в каком-либо уголовном преступлении, имеет право считаться невиновным до тех пор, пока не доказана его виновность согласно закону в ходе гласного судебного разбирательства, во время которого полностью гарантировано его право на защиту».

Статья двенадцатая Декларации гласит: «Никто не может подвергаться произвольному вмешательству в личные, семейные или домашние дела, тайна переписки не может нарушаться, не может быть нападок на честь и репутацию человека. Каждый имеет право на защиту закона против таких вмешательств и таких нападков».

Наконец, статья девятнадцатая гласит: «Каждый имеет право на свободу мнения и слова; это право означает и свободу иметь свое мнение без всяких вмешательств извне и доставать, получать и передавать дальше информацию и идеи любыми путями, независимо от границ».

К этому я ещё добавлю, что статья 127 советской конституции говорит, что «личная неприкосновенность граждан СССР гарантируется законом. Никто не может быть арестован иначе, как по решению суда или с санкцией прокурора».

Господин председатель, заявляю здесь, этой комиссии, что когда КГБ арестовал Александра Гинзбурга ночью 3 февраля 1977 года, Советский Союз разорвал Хельсинские соглашения, Хартию Объединённых Наций и Универсальную Декларацию Прав Человека. И перед лицом всего мира Советский Союз повернулся спиной к собственной своей конституции.

Прежде чем закончить, я должен еще сообщить, что у меня есть очень серьёзные опасения за жизнь Александра Гинзбурга.

Долгие годы, проведённые им в тюрьмах и лагерях, оставили глубокие рубцы на его здоровье. Он страдает от очень сильной язвы желудка. Незадолго до ареста — за три дня — он был выписан из больницы, где провёл три недели. Приняли его туда для лечения от бронхита, но бронхит вскоре превратился в воспаление лёгких, а кроме того, обнаружена была туберкулезная интоксикация. Гинзбурга выписали из больницы, направляя его на лечение в особый туберкулёзный диспансер.

Иными словами, в момент ареста Гинзбург был серьёзно болен; у него была постоянно повышенная температура. Со времени его ареста его жене не удалось доставить ему необходимые питательные продукты. Мы не знаем, как его лечат — и лечат ли его вообще. Из заявлений Владимира Буковского, которого недавно выпустили из тюрьмы и из Советского Союза в порядке обмена, мы знаем, что условия содержания узников в советских тюрьмах и лагерях в лучшем случае крайне нездоровы, а в худшем — просто бесчеловечны.

В случае Александра Гинзбурга речь идёт не только о правах человека: речь идёт о жизни человека.

Сам Александр Гинзбург никогда не отказался бы от борьбы. Он прекрасно отдавал себе отчёт во всех затруднениях, лежащих на пути человека, который в Советском Союзе пытается помогать политическим заключённым и их семьям. Он понимал, как страшны эти затруднения во всех тех случаях, когда вместо прославления властей до сведения людей доводятся данные о горьких последствиях действий властей. Но он был уверен, что в конечном итоге право силы неизбежно должно уступить силе права. И силе добра.

Председатель комиссии Данте Фасель спросил адвоката Уиллиамса, считает ли он, что крепкая и стойкая позиция США по вопросу прав человека может как-то отразиться на переговорах о других вопросах и может ли она быть истолкована как вмешательство во внутренние дела другого государства. На этот вопрос адвокат Уиллиамс ответил:

Я пришел к выводу, на основании всех данных, которые мне пришлось изучить с тех пор, как я занимаюсь этим делом, что советское правительство понимает и уважает только силу и полную решимость и что оно относится, наоборот, с глубоким презрением к колебаниям и нерешительности. По вопросу прав чело-

века мы должны говорить чётко, ясно и с сильных позиций. Что же касается вмешательства во внутренние дела, то ответ на это представляется абсолютно ясным и однозначным: когда государство подписывает договор, оно обязано его выполнять. Если оно его не выполняет, а наоборот, нарушает, все остальные, подписавшие договор, не только имеют право требовать его выполнения, они обязаны это делать.

Член комиссии Милисент Фенуик сказала Уиллиамсу, что она глубоко тронута и потрясена его заявлением. Она считает, что главная проблема для комиссии — это отсутствие возможности применения каких-либо санкций. Что можно сделать конкретно, чтобы помочь преследуемым?

На это Уиллиамс ответил:

Я считаю, что сейчас наш первый и главный долг — это сосредоточить всё наше внимание на том, что происходит с инакомыслящими в Советском Союзе и постоянно призывать к этому внимание общественности всего свободного мира. Обращение советских властей с диссидентами должно быть непрестанно под прожекторами мирового общественного мнения. Этим мы окажем большую услугу свободомыслящим людям там и во всём мире, а в то же время исполним свой прямой долг. Занимаясь этим вопросом, Комиссия Сената наилучшим образом служит тем именно целям, для которых и был создан Конгресс и Сенат Соединённых Штатов Америки, и всем американским идеалам.

Сенатор Пелл спросил адвоката Уиллиамса, думает ли он, что советское правительство подписало Хельсинское соглашение с искренним намерением его выполнять. На это Уиллиамс ответил:

Я не знаю, каковы были намерения советского правительства при подписании договора, но знаю точно, что оно его не выполняет, а тех людей, которые бескорыстно и самоотверженно пытаются добиться его соблюдения, правительство это одного за другим сажает в тюрьму.

Полная запись всех вопросов, заданных адвокату Уиллиамсу после его выступления, а также его ответов, ещё не получена, но будет получена в ближайшем будущем прямо из сенатской комиссии по проверке выполнения Хельсинкских соглашений.

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.

РСХД утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к Русской Православной Церкви налагает на нас духовные обязательства, независимо от того, мыслим ли мы себя временными изгнанниками-эмигрантами или решили связать свою жизнь с другой страной. Подлинная русская культура неотделима от Православия: поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг. Мы видим наш долг также в свидетельстве перед миром о подлинном лике России, в напоминании о страданиях русского народа.

ВЕСЕННИЙ СЪЕЗД РСХД

Традиционный весенний съезд РСХД проходил в этом году с 29 по 31 мая в Монжероне под Парижем. Несмотря на праздники (съезд совпал с Троицей) и трудные для студентов дни (уже началась экзаменационная сессия), он привлек большое внимание и собрал значительное количество участников (на лекциях присутствовало 160 человек). Многие смогли приехать только на один-два дня, прослушать лишь некоторые из предложенных докладов, поэтому аудитория менялась, но всегда зал был полон и интерес к обсуждаемым вопросам оставался постоянным. Причина этого, по-видимому, в актуальности избранной общей темы, связанной с подготовкой Всеправославного Собора. Возможен ли подобный Собор, своевременен ли в сегодняшней обстановке его созыв, и если да, то какие задачи должен он разрешить, какие проблемы станут ключевыми в работе Собора? Дискуссия на эту тему ведется давно, материалы ее не раз появлялись на страницах «Вестника» и других изданий (см. письмо арх. И. Поповича, статьи О. Клеман и И. Мейендорфа и др.). Теперь же участники дискуссии из Франции, Германии, Англии могли собраться вместе, обсудить различные точки зрения на проблему.

Съезд открылся докладом О. Клемана о Церкви в современном мире. Приходится отметить, что выступление, которое должно было дать съезду общее направление, оказалось наименее удачным. Слишком обширный круг вопросов, поднятых в докладе, перенасыщенность цитатами, соединяющими (часто механически) взгляды Бердяева, Федорова, Розанова — все это сделало выступление О. Клеман несколько абстрактным, оторванным от волнующих слушателей реальных проблем, не всегда понятным.

На следующее утро работа продолжалась в семинарских группах (Н. Куломзин «Первый Вселенский Собор»; Н. Лосский «Предстоящий Собор и западные церкви»; В. Аллой «Всеправославный Собор и церковь в Восточной Европе»). За сообщениями руководителей семинаров последовали выступления участников и общие дискуссии, затянувшиеся до самого обеда. Во второй половине дня состоялся доклад о. Иоанна Мейендорфа «Собор и соборность в Православной Церкви», ставший центральным событием съезда. Сжато и точно о. Иоанн осветил историю Вселенских Соборов и их роль в жизни Церкви, показал эволюцию института соборов после раскола церквей, зарождение идей соборности и раскрытие соборного духа в Православной Церкви. Говоря о предстоящем Соборе, он отметил все трудности сегодняшнего положения церкви: теоретическую неподготовленность церквей к такому событию, зависимость их от государства, особенно в странах Восточной Европы, неразработанность повестки дня будущего Собора и т. д. Однако, это вовсе не означает, что от самой идеи Собора следует отказаться. Напротив, работу по его подготовке необходимо продолжать, и уже сама эта работа, — открытое обсуждение наболевших церковных вопросов, поиски общих решений — является одним из проявлений духа церковной соборности.

В понедельник состоялись два собрания. Н. М. Зернов, один из основателей Движения, участник его первого Пшеровского съезда, прочел прекрасный доклад о Всероссийском Соборе 1917 г., насыщенный интереснейшим фактическим материалом, историческими экскурсами и новыми деталями. Затем последовало оживленное обсуждение.

Но самую жаркую дискуссию вызвало завершающее выступление о. А. Князева «Что мы ждем от Всеправославного Собора?». В его лице сторонники собора получили сильную поддержку, и после умеренного скептицизма о. Иоанна, стиль о. Алексея, его

напор и активно-оптимистическая позиция в отношении Собора встретили сочувствие у многих слушателей.

В целом съезд прошел удачно, многие считают его едва ли не лучшим за последние годы. Теплой дружеской атмосфере способствовала и активная духовная жизнь всех участников. В субботу в Монжеронской церкви о. Александр Ребиндер отслужил всенощную, воскресную литургию и всенощную служил о. Иоанн Мейендорф, а литургию и молебен в понедельник — о. А. Князев.

А вечером в чудесном Монжеронском парке пылал костер, слышна была гитара и далеко за полночь сидели у огня несколько поколений движенцев — от патриархов до совсем молодых, тех, кто составляет его будущее.

В.

ОТ ПШЕРОВА ДО МОНЖЕРОНА

После многих лет отсутствия на конференциях РСХД мы снова очутились на весеннем съезде, собравшемся с 28 до 30 мая в *Moulin de Senlis* в Монжероне близ Парижа. На нем мы были едва ли не единственными участниками первого съезда Движения в Пшерове в 1923 году. Более полустолетия отделяет Пшеров от Монжерона и хочется отметить как разницу, так и сходство этих двух конференций. В Пшерове произошла встреча двух поколений: студенческой молодежи, только что начинавшей свою жизнь в изгнании, с представителями религиозного возрождения, возникшего в России накануне Первой мировой войны. Общая принадлежность к Православию преодолела первоначальную отчужденность. Творческое сотрудничество оказалось решающим фактором в расцвете православной культуры в русской диаспоре. По сравнению с Пшеромом Монжерон отличался необычайным разнообразием в возрасте его участников. Самым младшим был мальчуган Филипп, который на каждом Богослужении с удивительной настойчивостью стремился проникнуть в алтарь. Ему еще не было 2 лет, за ним следовала детвора 3-4 лет. Постепенно поднимаясь по возрастной лестнице, съезд включал и старцев, родившихся на родине в прошлом столетии. Монжерон собрал целые пять поколений русской эмиграции. Нам было особенно дорого встретиться с молодежью, родившейся и получающей свое образование во Франции и сохраняющей свою принадлежность к Православию. Здесь несомненно заслуга РСХД с его школами и лагерями. Большое впечатление производило знание русского

языка, даже у подростков; доклады и их обсуждение велись на русском и французском языках.

Русская традиция Православия была той притягательной силой, которая привела в Монжерон как православных немцев, бельгийцев, англичан и американцев, так и греков, сербов и румын. Нам запомнился разговор с молодым историком греком. Он принадлежал к 3 поколению афинских интеллектуалов, совсем отошедших от Церкви. Случайно попав на службу в нижней церкви Александро-Невского собора в Париже, совершавшуюся на французском языке, он увидел раньше незнакомый ему облик Православия. Это переменяло всю его жизнь. Теперь он готов посвятить себя служению Церкви.

Самым большим отличием Монжерона от Пшерева было не столько его двуязычие и многонациональность, сколько разница его заданий. Участники Пшерева готовились к возвращению в Россию. Они не представляли себе, что коммунисты захватили власть над их Родиной «всерьез и надолго». Не предвидели они также, что Русское Православие пустит корни на Западе и обогатит его духовную жизнь.

Темой съезда в Монжероне был предполагаемый обще-православный Собор. Монжеронцы обсуждали, возможен ли созыв Собора и что он может дать для православного рассеяния. Споря на эти темы, они не забывали о России. Большинство из них считало, что в современных условиях на Соборе не может быть услышан подлинный голос русской Церкви.

Чертами, роднившими обе конференции, были их литургичность, соборность и глубокая вера в Православие. Ежедневное служение Евхаристии в Пшерово было осознано как основа всей работы Движения, а общее причастие в последний день было пережито как пасхальная радость. Литургичность съездов стала теперь прочно утвердившейся традицией — в Монжероне вся церковь приобщалась и на Троицу и в Духов день

Дух соборности, обретенный в Пшерово, свято сохранился в работе Движения. Его члены научились слушать друг друга, спорить без вражды и сотрудничать, преодолевая разногласия. Нас радовали в Монжероне те подлинно дружеские отношения между духовенством разных юрисдикций, между молодыми и старыми — съезд был одной большой семьей.

Вера во всеобъемлющую истину Православия, вера в то, что Церковь содержит ответ на все вопросы как личные, так и все-

человеческие, озарившая Пшеровцев, продолжает вдохновлять движенцев, особо ярко вспыхивая на съездах.

Остается сказать несколько слов о богослужениях. Они происходили в замечательном монжеронском храме, построенном талантливым архитектором-эмигрантом и расписанном одним из лучших иконописцев Парижа, монахом Григорием Круг. Этот памятник поражает своим совершенством и красотой. В этот раз службы велись почти исключительно на славянском языке. Талантливой регентшей была 22-летняя Надя Лебедева, которая с подлинным мастерством и пониманием смысла песнопений управляла молодым, могучим хором в 25 человек.

В заключение нельзя не упомянуть о Moulin de Senlis. Съезд собрался в замке, построенном рядом с водяной мельницей, когда-то принадлежавшей Анне Ярославне, королеве французской. В этом месте, полным своеобразным очарованием и обвеянным историческими воспоминаниями, в течение многих лет находился приют для обездоленных русских детей, созданный верой и энергией Софии Михайловны Зерновой. Вскоре после ее смерти приют закрылся. Многие друзья Монжерона обеспокоены за его будущее, но они продолжают надеяться, что это владение с его церковью сохранится для русской православной культуры.

Пшеров 23 года и Монжерон 77 — два этапа на одном и том же пути, ведущем к более глубокому постижению Православия и к оцерковлению жизни. Хочется верить, что в России есть люди, идущие по этому же пути.

Николай и Милица Зерновы

Оксфорд, июнь 1977

СЪЕЗД РСХД В США

(16-17 апреля)

Возобновление регулярной деятельности РСХД в Америке следует приветствовать особо. По не вполне ясным причинам, еще до Второй мировой войны РСХД так и не удалось привиться в США, несмотря на неоднократные поездки председателя РСХД, о. Василия Зеньковского и различных опытных секретарей. После войны, на территории США оказалось много «движенцев», переехавших из Европы: последний общий съезд Движения имел место в США, и тем не менее, снова Движение там заглохло, как само-

стоятельная организация... Быстрая ассимиляция новоприбывших, огромные расстояния между центрами рассеяния, поглощение всех живых сил строением и развитием Владимирской семинарии, судя по всему, помешали Движению укрепиться. В США больше, чем в странах Европы, нужно или ассимилироваться, т. е. переходить на американский язык и способ жизни, или же пребывать как бы вне страны, в национальных «заповедниках». Движение, с его верностью России и активностью по отношению к миру, ищет третьего, пожалуй самого трудного пути, на котором служение местному православию сочеталось бы с продолжением русской религиозной традиции...

Возникший в прошлом году кружок РСХД в Нью Йорке в связи с наплывом третьей эмиграции живо напоминает первые Движенческие кружки 20-х годов: он носит катехизаторский, миссионерский характер, некоторые члены крещены недавно, другие готовятся к крещению, третьи просто интересуются религиозными проблемами.

Быстрый успех кружка потребовал расширения деятельности: так было решено созвать первый местный съезд РСХД в Америке. К сожалению, слишком поздняя рассылка приглашений, да и вообще некоторая организационная импровизация не позволили превратить этот съезд в событие. Приехавших из других городов или штатов было мало, и число слушателей колебалось от 30 до 50 человек, включая членов прихода в Sea Cliff, где протекал съезд. А жаль! Были прочитаны три ярких и вдохновляющих доклада С. Верховским, прот. И. Мейендорфом и прот. А. Шмеманом. Новоприбывшие из России сделали сообщение о религиозном возрождении в Ленинграде и Москве. Приехавший из Парижа Н. А. Струве дал очерк истории РСХД, от самого его возникновения еще до Первой мировой войны...

Но важен почин! Как председатель Нью-Йоркского кружка, прот. Кирилл Фотиев, так и его молодой и ревностный секретарь А. Трегубов, намерены развивать деятельность кружка. Приток молодых сил из России позволяет надеяться на то, что РСХД наконец укоренится по ту сторону океана.

У.

ТЕАТРАЛЬНАЯ ПОСТАНОВКА РСХД

Уже многие годы одним из видов культурной деятельности РСХД является театральный кружок. Он зарождается в лагере, где группа старших готовит постановки к кострам, развивается осенью в уже более развернутое представление на Елке и наконец кульминирует весной большой постановкой в настоящем театральном зале. Правда, за последние два года деятельность театрального кружка ослабла. В этом году театральный кружок ожил, причем на несколько иных основаниях. В него вошли исключительно молодые члены Движения, никогда или почти никогда не выступавшие на сцене. Зимой, на Елке, была прекрасно поставлена неприязнительная, но веселая комедия В. Катаева «День отдыха».

Для большого спектакля была выбрана малоизвестная двух-актная комедия И. Тургенева «Нахлебник». И несмотря на то, что пьеса несколько устаревшая, невыигрышная, почти без всяких комических ситуаций, представление оказалось на редкость удачным. Режиссер сумел выделить в пьесе главное, передать неброские, но подлинные качества Тургеневской драматургии. Вся пьеса держится на главной роли неузнанного и поругаемого отца молодой барыни. И тут следует отметить особую заслугу Алексея Иванжина (никогда в жизни до сих пор не игравшего на сцене), которому удалось создать одновременно трагический и поэтический образ приживала-шута, благородного неудачника, поруганного в самых своих заветных чувствах. Но и вся труппа была на высоте (А. Кастильон-Жабченко, Л. Крылова, П. Соллогуб, К. Щупляк, С. Ребиндер и другие, игравшие более мелкие роли), благодаря неутомимой энергии её вдохновителя, В. Аллоя.

Жаль только, что зрителей было сравнительно мало (400 человек). Такой тщательно и со вкусом подготовленный спектакль заслуживал бы полной залы.

И.

Придите на помощь ПОКРОВСКОЙ ОБИТЕЛИ !

Многим русским известна Покровская женская обитель, расположенная в деревушке Bussy-en-Othe. Вот уже более 30 лет, как эта община несет подвиг молитвы, служения ближнему и церковно-просветительской деятельности (на днях выходит словарь русских святых, составленный и отпечатанный в обители).

Время идет, ряды сестер редуют, новых послушниц мало, и тем не менее никогда, как сейчас, Покровская обитель не привлекала к себе такого количества народа. На богомолье в монастырь приезжают со всех стран света. По праздникам, в каникулярное время, храм переполнен молящимися всех возрастов и всех национальностей.



Помимо обычных материальных трудностей, недавно в обители произошло несчастье: обвалился потолок церкви. Деревянные балки чуть ли не трехсотлетней давности прогнили: необходимо целиком перекрыть потолок. Стоимость перекрытия: 30.000 франков. Этих денег обитель не имеет. Долг всех православных людей прийти на помощь Покровской общине.

Пожертвования следует направлять или прямо банковским чеком на адрес обители: *Maison des sœurs russes, 89 Bussy-en-Othe* или переводом на текущий счет *Association Pokrov CCR La Source 31 832 33*.

Никита СТРУВЕ,
вице-председатель Св. Покровского общества

СОДЕРЖАНИЕ

S O M M A I R E

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
От редакции: Какими средствами бороться за Церковь? — Н. Струве	3
От читателей: В редакцию журнала "Вестник РХД" — А. В.	6
БОГОСЛОВИЕ	
Из неизданных писем — епископ Игнатий Брянчанинов	9
Что такое Вселенский Собор — прот. Иоанн Мейендорф	22
Второе послание апостола Петра — прот. Георгий Клиninger (†) ..	41
Раннехристианская эстетика (III) — Евгений Барабанов	62
■ Христианство и иудаизм	
Еврейский мессианизм — игумен Геннадий	77
Из интервью журналу "Евреи в СССР" — Евгений Барабанов	111
Из интервью журналу "Евреи в СССР" — Геннадий Шиманов	119
ФИЛОСОФИЯ	
■ К столетию со дня рождения С. Л. Франка (1877-1950)	
К юбилею Семена Франка — Н. Струве	128
Очерк философии С. Л. Франка — Н. О. Лосский	132
О невозможности философии — С. Л. Франк	162
Из письма В. Федоровскому — С. Л. Франк	171
Духовное наследие Владимира Соловьева — С. Л. Франк	173
■ В мире книг	
Новая книга о Константине Леонтьеве — Москвитянин	182
О книге И. Шафаревича "Социализм как явление мировой истории" — А. Солженицын	192
ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ	
Разделение (После "Очерков литературной жизни" А. Солженицына "Бодался теленок с дубом") — Ф. Светов	195

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
■ К столетию со дня рождения Алексея Ремизова (1877-1957)	
А. Ремизов в Париже (1923-1957) — Наталья Резникова	238
Полевые цветы (из неизданной книги) — Алексей Ремизов	268
Последние годы жизни Ремизова в письмах к Д. Соложову	275
Обыкновенная жизнь (стихи) — Анна Баркова	287
■ В мире книг и журналов	
Обзор материалов самиздатского журнала "37" — Н. Гиряев	294
Из журнала "37"	
Письмо Н. Гумилева В. Брюсову	301
Стихи — С. Стратановский, В. Алейников	303
Путешествие к "счастью, о котором пишут в газетах" (о книге В. Ерофеева) — Михаил Геллер	307
СУДЬБЫ РОССИИ	
Светлой памяти Сергея Иосифовича Фуделя — А. Бурдеев	313
Воспоминания — С. И. Фудель	315
Неизданное письмо К. Леонтьева к о. И. Фуделю	338
■ Русская Церковь сегодня	
Богословие или опасное суесловие? — И. В.	347
■ 60 лет сопротивления насилию	
О Тамбовском восстании 1921 г. — К. Криптон	357
"Опричнина-1977" — Т. Ходорович, В. Некипелов	367
После ареста Гинзбурга — Т. Ходорович, М. Ланда, А. Солженицын	381
Заявление Эдуарда Беннетта	383
ХРОНИКА РСХД	391

SOMMAIRE

	Pages
A nos lecteurs : Des moyens de lutter pour l'Eglise. (N. Struve)	3
De nos lecteurs : Lettre à la rédaction (A.V. — URSS)	6
THEOLOGIE	
Lettres inédites — Mgr Ignace Briantchaninov (1818-1868)	9
Qu'est-ce qu'un Concile Œcuménique ? — Jean Meyendorff (USA)	22
La Seconde Epître de Saint Pierre — G. Klinger (Varsovie)	41
L'esthétique paléochrétienne (III) — E. Barabanov (URSS)	62
■ Christianisme et judaïsme	
Le messianisme juif — Guennady Eykalovitch (France)	77
Extraits d'interviews à la revue Samizdat « Les juifs en URSS »	
— Eugène Barabanov (URSS)	111
— Guennady Chimanov (URSS)	119
PHILOSOPHIE	
■ Pour le centenaire de la naissance de Simon Frank (1877-1950)	
Introduction — N. Struve	128
La philosophie de Simon Frank — N. Losski	132
De l'impossibilité de la philosophie (lettre inédite) — S. Frank	162
Extraits d'une lettre inédite à V. Fédorovski — S. Frank	171
L'héritage spirituel de Vladimir Soloviev — S. Frank	173
■ Bibliographie	
Un nouvel ouvrage sur C. Léontiev — X (Moscou)	182
I. Chafarévitch : Le phénomène du socialisme — A. Soljénitsyne (USA)	192
LITTERATURE ET VIE	
La ligne de démarcation (à propos du « Chêne et du veau » d'A. Soljénitsyne) — F. Svétov (URSS)	195

SOMMAIRE

	Pages
■ Pour le centenaire de la naissance d'Alexis Rémizov (1877-1957)	
Les années parisiennes d'A. Rémizov (1927-1957) — N. Reznikova (Paris)	238
Fleurs des champs (extraits d'un livre inédit) — A. Rémizov ..	268
Les dernières années de la vie d'A. Rémizov : Lettres à D. Solojov (1952-1957)	275
Une vie ordinaire — Poèmes inédits d'Anna Barkova (URSS) ..	287
La revue samizdat « 37 » — N. Guiriaeve (URSS)	294
Lettre inédite de N. Goumilev à V. Brioussov	301
Poèmes extraits de la revue « 37 » — (URSS)	303
V. Eroféev : « Moscou-Pétouchki » — Michel Heller (Paris)	307
LES DESTINEES DE LA RUSSIE	
In memoriam Serge Foudel (1901-1977) — A. Bourdeev (URSS) ..	313
Souvenirs — Serge Foudel (URSS)	315
Lettre inédite de C. Léontiev au Père Joseph Foudel	338
■ L'Eglise russe aujourd'hui	
Théologie ou dangereux verbiage ? — I.V. (URSS)	347
■ 60 ans de résistance à la violence	
Le soulèvement de Tambov (1921) — C. Krypton (USA)	357
L'« Opritchnina 1977 » — T. Khodorovitch, V. Nekipélov (URSS)	367
Témoignages pour la défense d'A. Guinzbourg	381
CHRONIQUE DE L'A.C.E.R.	391



КНИЖНЫЙ МАГАЗИН

11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève

ПРОИЗВЕДЕНИЯ С. Л. ФРАНКА

фр. фр.

- Душа человека (Опыт введения в философскую психологию)... 36,—
(Ymca-Press 1965)
- Личная жизнь и социальное строительство 9,—
(Ymca-Press 1933)
- Непостижимое (Онтологическое введение в философию религии) 156,—
(с изд. 1939; 1971)
- По ту сторону "правого" и "левого" (сборник статей) 30,—
(Ymca-Press 1972)
- Предмет знания (Об основах и пределах отвлеченного знания) .. 69,—
(с изд. СПб 1915; 1974)
- Реальность и человек (Метафизика человеческого бытия) 30,—
(Ymca-Press 1956)
- Свет во тьме (Опыт христианской этики и социальной философии) 30,—
(Ymca-Press 1949)
- Смысл жизни (с изд. 1926; 1976) 15,—
- С нами Бог (Три размышления: Что такое вера. Парадоксальная
правда христианства. Истина, как путь и жизнь) 33,—
(Ymca-Press 1965)
- Биография П. Б. Струве (1954) 33,—
- Сборник памяти С. Л. Франка (ред. о. Василий Зеньковский).
С библиографическим указателем трудов С. Франка (1954) 32,—





LES ÉDITEURS REUNIS


75005 PARIS, France ☎ 033 74 46 et 033 43 81

ПРОИЗВЕДЕНИЯ А. РЕМИЗОВА

	фр. фр.
В розовом блеске (с изд. 1952; 1969)	23,60
Докука и балагурье (Русские сказки), с изд. СПб 1914 (1976)	91,—
Крестовые сестры (повесть), с изд. 1900 (1969)	21,—
Огонь вещей (Гоголь. Пушкин. Лермонтов. Тургенев. Достоевский), с изд. Париж 1954 (Ymca-Press 1977)	42,—
Отреченные повести (Лимонарь. Паралипоменон), с изд. 1910 (1971)	83,—
Посолонь. К Морю океану (сказки), с изд. 1910 (1971)	110,—
Пруд (роман), с изд. 1910 (1971)	156,—
Пятая язва (1970)	12,—
Рассказы (в 4-х томах), с изд. СПб 1910-12 (1971)	351,—
Русальные действа (Бесовское действо. Трагедия о Иуде. Действо о Георгии Храбром), с изд. 1910 (1971)	80,—

НОВИНКИ ИЗДАТЕЛЬСТВА YMCA-PRESS

Лев РЕГЕЛЬСОН — Трагедия русской Церкви (1917-1945), 632 стр., 18 фотографий	75,—
Игорь ШАФАРЕВИЧ — Социализм как явление мировой истории. 390 стр.	63,—
А. КРАСНОВ-ЛЕВИТИН — Лихие годы (1925-1941): Книга воспо- минаний (460 стр.)	57,—
В. ЕРОФЕЕВ — Москва Петушки (80 стр.)	27,—
“ЛИК ПУШКИНА” — Три речи С. Булгакова, А. Карташева, В. Ильина (с изд. Печоры 1938 г.), 48 стр.	15,—





ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛ "ВРЕМЯ И МЫ"



Проза, поэзия, публицистика, литературная критика, философия.

Проблемы России, эмиграции, Израиля.

Выходит с января 1976 года в Тель-Авиве.

Главный редактор — Виктор ПЕРЕЛЬМАН

ЧИТАЙТЕ:

Артур КЕСТЛЕР "Тьма в полдень", № 1, 2 — впервые на русском языке.

Виктор НЕКРАСОВ "Персональное дело коммуниста Юфы", № 5 повесть.

Борис ХАЗАНОВ "Час короля", № 6; "Глухой, неведомой тайгой", № 5; "Страх", "Частная и общественная жизнь начальника станции", № 9; "Новая Россия", № 8.

Зиновий ЗИНИК "Извещение".

Авраам ИОШУА "В начале лета — 1970", № 10; "Затяжной хамсин, жена и дочь", № 16 (перевод с иврита).

Борис ВАХТИН "Ванька-Каин", № 14 — проза ленинградского писателя (Самиздат).

Марке ХЛАСКО "Обращенный в Яффо", № 11, 12 — повесть (перевод с польского).

Владимир МАРАМЗИН "Человек, который верил в свое особое назначение", № 15.

Патер ЭЛИАС "Сущность еврейства", № 5.

Борис ОРЛОВ "Миф о Фани Каплан", № 2, 3.

Юрий МАРГОЛИН "Путешествие в страну Зека", № 8; "Сентябрь, 1939", № 13-15 — неопубликованные главы.

Статьи Андрея СИНЯВСКОГО, Натальи РУБИНШТЕЙН, Майи КАГАНСКОЙ, Ильи РУБИНА, публикации Мартина БУБЕРА, Аркадия БЕЛИНКОВА.

Стихи Анри ВОЛОХОНСКОГО, Алексея ХВОСТЕНКО, Наума КОРЖАВИНА, Бориса КАМЯНОВА, Лии ВЛАДИМИРОВОЙ и многое другое.

Журнал продается в Париже: «Les Éditeurs Réunis»

11, rue de la Montagne Ste-Geneviève. 75005 Paris

Цена одного номера 20 фр.

Подписка принимается по адресу редакции:

«Time and We» Nahmani str. 62/9, Tel-Aviv, Israël

Цена годовой подписки 184 фр.

"РУССКАЯ МЫСЛЬ" « LA PENSÉE RUSSE »

Главный Редактор: Зинаида ШАХОВСКАЯ

РУССКАЯ МЫСЛЬ - самая большая русская еженедельная газета на Западе. Она выходит в Париже, каждый четверг на 12-ти страницах.
Адрес РЕДАКЦИИ и КОНТОРЫ :

« La Pensée Russe ». 217, rue du Fg Saint-Honoré, 75008 Paris
Tél. : 824-96-47 ; 766-21-83 ; 227-05-79

ПОДПИСНАЯ ЦЕНА: (во франц. франках)

	3 мес.	6 мес.	12 мес.
ФРАНЦИЯ.....	35	64	116
ЗАГРАНИЦА	39	70	130

Почтовый счет: С.С.Р. 5883-44 Paris

Цена отдельного номера 3 фр.

Новое Русское Слово

ЕДИНСТВЕННАЯ ЕЖЕДНЕВНАЯ РУССКАЯ ГАЗЕТА ЗА РУБЕЖОМ

66-й год издания. Выходит 6 раз в неделю в Нью-Йорке

Главный редактор: **АНДРЕЙ СЕДЫХ**

Свыше 200 сотрудников во всех странах мира. В Новом Русском Слове печатают свои произведения виднейшие эмигрантские писатели, поэты и публицисты.

Полная информация о жизни эмиграции.

ПОДПИСНАЯ ПЛАТА: Воскресное и ежедневное издание:
один год — 40 амер. долларов
6 месяцев — 22 амер. долларов
Воскресное издание только:
один год — 18 амер. долларов

Подписку и объявления направлять по адресу:

NOVOYE RUSSKOYE SLOVO

243 West 56 Street — New York 10019, N.Y., USA.

или по адресу парижского представителя газеты, с уплатой во франках:
Mr. Perepelovsky, 108, rue Michel Ange, 75016 Paris.

ВЕСТНИК

Издание Русского Студенческого Христианского Движения

52-й год издания

ПРЕДСТАВИТЕЛИ ВЕСТНИКА

В Австралии:

M. Solovey, « Our word ». P.O. Box 178, Potts point, N.S.W. 2011
Sydney, Australie.

В Америке:

Mrs Ludmila Toman, 85, Tobey Road, Belmont, Mass. 02178, USA.

San Francisco:

Mrs Olga Raevsky-Hughes, P.O. Box 1297, Berkeley, Ca 94701, USA.

В Англии:

Aid to the Russian church (Miss Ellis) Schoolhouse, Heathfield Rd,
Keston, Kent.

В Израиле:

Michel Agoursky, Ramot 6/30, Jérusalem.

В Швеции:

Bishop S. Timtchenko. Box 19027, Stockholm, 19, Suède.

Directeur responsable : Nikita STRUVE.

Tous droits de traduction réservés.

