

ЗАПИСКИ

РУССКОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ
ГРУППЫ В С.Ш.А.

ТОМ XII

VOLUME XII

TRANSACTIONS

OF THE ASSOCIATION OF RUSSIAN-
AMERICAN SCHOLARS IN U S A

NEW YORK

1979

ЗАПИСКИ

ТОМ XII

*ПОСВЯЩАЕТСЯ ПАМЯТИ
НИКОЛАЯ СЕРГЕЕВИЧА АРСЕНЬЕВА*

1888 — 1977

TRANSACTIONS

VOLUME XII

*DEDICATED TO THE MEMORY OF
NICHOLAS S. ARSENIEV*

1888-1977

NEW YORK

1979

EDITOR-IN-CHIEF

Alexander P. Obolensky

ASSOCIATE EDITOR

Thomas E. Bird, *Queens College, CUNY*

EDITORIAL BOARD

Eugene A. Alexandrov, *Queens College, CUNY*

Alexander A. Bogolepov, *Professor Emeritus, St. Vladimir's Seminary*

Richard S. Haugh, *Rice University*

Oleg P. Ilyinsky, *New York University*

Nicholas A. Kormilev, *Zagreb State University*

Sergei G. Pushkarev, *Yale University*

Alexis P. Scherbatow, *Fairleigh Dickinson University*

The Association of Russian-American Scholars in the U.S.A. Inc., wishes to express its gratitude to Professors I. Baluev and S. Zenkovsky for their invaluable assistance in making available materials for this volume of the "Transactions".

We also wish to acknowledge the contributions of friends, colleagues and former students of N. S. Arseniev, whose generous support was of great help in the publication of this commemorative issue.

Library of Congress Catalog Card No 67-29613

© Copyright 1979 by the Association of Russian-American Scholars in USA

TRANSACTIONS IS PUBLISHED BY THE ASSOCIATION OF
RUSSIAN-AMERICAN SCHOLARS IN USA, Inc.

85-20 114th Street
Richmond Hill, N.Y.
11418

The editors assume no responsibility for statements, either of fact or opinion, made by contributors.

AN INTRODUCTORY WORD

Nicholas Arseniev, teacher, scholar, and theologian, was for nearly six decades one of the pioneers of work for a renaissance of Orthodox Christian scholarship and for the goal of better understanding between the Christian communities of East and West.

The present collection of essays dealing with problems in many fields of literary, historical, and theological concern is an attempt to do homage to the memory of this many-sided thinker. A number of the contributors to this volume were one-time students of Nicholas Arseniev and experienced his influence directly; others were his colleagues on various faculties; still others felt the impact of his thought and personality in less formal ways. To all the contributors to this book he was a stimulating guide, a helpful critic, and an example. Although it has not been possible to include essays which would reflect all areas of Professor Arseniev's interests, it is hoped that the pages which follow constitute a fair sample of the range of studies he cultivated.

The original intent of the members of the Editorial Board was that Volume XII of the *Transactions* would serve as a *Festschrift* in honor of our past president (1970-1976). To our deep regret it must serve, instead, as a memorial volume.

The Editors wish to acknowledge with gratitude the assistance of Professor Arseniev's friends, students, and colleagues who generously contributed to the publishing fund for this volume.

The Editorial Board

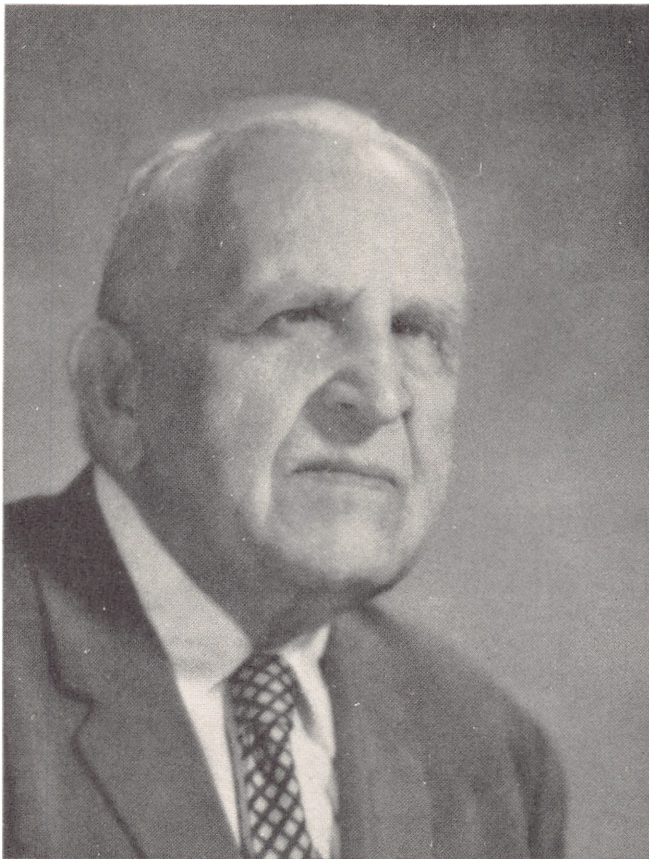
CONTENTS

Photograph of N.S. Arseniev	5
<i>Editorial Board</i> Introductory Word	6
<i>Serge Zenkovsky</i> . In Memory of Nicholas Arseniev (R)	7
<i>Heinrich Stammmler</i> . Nicholas Arseniev: An Essay in Appreciation	17
<i>Alexander Obolensky</i> . In Memoriam (R)	26
<i>N.S. Arseniev</i> . The Lyric Poetry of D.I. Klenovsky (R)	30
<i>Thomas E. Bird</i> . A Selected Bibliography of the Writings of Nicholas S. Arseniev (1888-1977)	47
<i>Abp. John of San Francisco</i> . Every Day is a Feastday: Russian Religious Thought (R)	62
<i>Paul Mailleux, S.J.</i> How Russia Saved the Jesuits (R)	64
<i>Rostislav Pletnev</i> . Dostoevsky's Weltanschauung (R)	79
<i>Nicholas Pervushin</i> . The Great Starets: Some Reflections on Nil Sorsky (R)	93
<i>Ivan Baloueff</i> . The Impact of S.N. and E.N. Trubetskoy on Russian Students at the Beginning of this Century (R)	101
<i>Natalia Ilyinsky</i> . The Ancient Icon (R)	107
<i>Heinrich Stammmler</i> . Von Idealismus zum Positivismus? Bemerkungen zur Weltanschauung des Fürsten Vladimir F. Odoevskij	138
<i>Nicholas Fersen</i> . Tolstoy and the Shakers (R)	162
<i>Serge Zenkovsky</i> . Dostoevsky and the Russian Romantics (R)	176
<i>Veselin Kesich</i> . The Resurrection and its Meaning	190
<i>Olga Sorokin</i> . Song of Life Triumphant (R)	206
<i>Friedrich Heyer</i> . Father Antonij Bulatovich: Russian Friend of the Christian People of Ethiopia	217

(R) = In Russian

СОДЕРЖАНИЕ

Фотография Н.С. Арсеньева.	5
<i>От Редакции.</i> Вступительное Слово.	6
<i>Сергей Зеньковский.</i> Памяти Николая Сергеевича Арсеньева.	7
<i>Генрих Штаммлер.</i> Оценка жизни и творчества Николая Сергеевича Арсеньева	17
<i>Александр Оболенский.</i> In Memoriam.	26
<i>Н.С. Арсеньев.</i> О лирической поэзии Д.И. Кленовского.	30
<i>Томас Бёрд.</i> Библиография трудов Николая Сергеевича Арсеньева (1888 - 1977)	47
<i>Архиепископ Иоанн Сан-Францисский /Шаховской/.</i> Будни Праздника. Русская религиозная мысль.	62
<i>Иеромонах Павел Майз. О. И.</i> Как Россия спасла Иезуитов.	64
<i>Ростислав Плетнев.</i> О Мировозрении Достоевского.	79
<i>Николай Первушин.</i> О великом Старце. Размышления о Ниле Сорском.	93
<i>Иван Балувев.</i> К вопросу о влиянии С.Н. и Е.Н. Трубецких на русскую академическую молодежь начала века.	101
<i>Наталья Ильинская.</i> Древняя Икона.	107
<i>Генрих Штаммлер.</i> От идеализма к позитивизму? О мировоззрении князя Владимира Ф. Одоевского.	138
<i>Николай Ферзен.</i> Толстой и Шэкеры.	162
<i>Сергей Зеньковский.</i> Достоевский и русские романтики.	176
<i>Веселин Кесич.</i> Воскресение и его значение.	190
<i>Ольга Сорокина.</i> Песнь Торжествующей жизни.	206
<i>Фридрих Хаэр.</i> Отец Антоний Булатович, русский друг христиан в Абиссинии.	217



Профессор Николай АРСЕНЬЕВ
(1888-1977)

ПАМЯТИ НИКОЛАЯ СЕРГЕЕВИЧА АРСЕНЬЕВА

by Serge A. Zenkovsky*

Впервые мне привелось встретиться с Николаем Сергеевичем в Англии, в небольшом старинном городке Сэнт-Олбанс (Св. Албаний был первым мучеником Англии), где на святках 1927 года собралась конференция Содружества Св. Албания и Св. Сергия. Это было начало продолжающихся и до наших дней встреч православных и англикан, по преимуществу студентов, профессоров и духовенства, с целью выяснить общие богословские положения и интересы и постараться найти пути сближения этих двух вероисповеданий. Николая Сергеевича я знал до той поры по его книгам, да по восторженным рассказам о "брате Николе", его брата и моего друга Юрия Сергеевича.

Хотя мой отец и дядя были тоже профессорами, а Юрия Сергеевича я знал хорошо по Парижу, мне, как молодому студенту, казалось что будет не легко разговаривать с "известным профессором", который к тому же был старше меня почти что на двадцать лет. С Юрием все было гораздо проще: почти что каждый день во время перерыва на завтрак, в маленьком кафэ на рю Сэнт Онорэ, собиралась группа преданной своей родине и своей церкви русской молодежи. Юрий был старшим среди нас, я младшим, или одним из младших. Кроме того раза два в неделю мы, Юрий и я, виделись и на Монпарнассе, где тогда помещался центр Русского Христианского (фактически строго православного) Студенческого Движения, и при этих частых встречах возрастные различия стирались. Но оказалось что и с "известным профессором" говорить было вовсе не трудно. Действительно с кем бы он не вел

*Serge A. Zenkovsky is Professor Emeritus, Vanderbilt University, and Research Professor of History, Stetson University. He is author of *Russia's Old Believers* (1970), *Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales* (2nd ed., 1975), *Pan-Turkism and Islam in Russia* (1962), and several other books and numerous articles and book reviews.

беседу, Николай Сергеевич был всегда одинаково мил, радушен, прост и через короткое время после начала первого разговора, мне уже казалось что я его долго, долго знал. В этом сказывался и личный шарм и аристократизм Николая Сергеевича, семья которого принадлежала к старинному русскому роду, который вел свое начало еще с первых столетий Московского государства. (Здесь можно вспомнить что бабушка Лермонтова, была урожденной Столыпниной, и Арсеньевой по мужу).

Николай Сергеевич родился в 1888 году в Стокгольме, где его отец был тогда Российским генеральным консулом. Хотя дипломатическая карьера, - а он ее закончил во время первой мировой войны посланником в Норвегии, - и заставляла отца Н.С. и его семью проживать за границей, тем не менее сам Н.С. часть детства и юность провел большей частью в России, где он и получил образование. Зима проходила главным образом в Москве, а летом он жил в родовом имении Тульской губернии. Там, и в Москве и в деревне, он рос в обстановке старой дворянской, очень культурной и все еще сохранившей значительную часть унаследованного имущества среды. В своей прелестной книге *Дары и встречи жизненного пути* он воссоздает замечательные картины жизни этого круга. Во многом, по настроениям и стилю, эта книга напоминает лучшие страницы Тургенева и Бунина. Дед Николая Сергеевича, Василий Сергеевич Арсеньев (1829-1915), в доме которого Н. С. прожил не мало лет, был человек очень целостной внутренней и подлинно христианской жизни — его любимыми книгами были Творения Святых Отцов Востока и Запада, и на них же в значительной степени вырос и сам Николай Сергеевич.

Ниже я буду широко прибегать к выдержкам из вышеназванной книги.

Дедушка был не только христианский философ и мистик, но и горячо убежденный, горячо верующий и смиренно преданный сын Православной Церкви. Недаром двое из его пяти сыновей — мои дяди Иван Васильевич и Николай Васильевич — приняли священство (еще задолго до революции): к этому их подготовила атмосфера родительского дома. Другой — старший сын, мой отец был дипломат и страстный любитель истории и археологии, особенно русской, византийской, обще-славянской и балканской, стран Ближнего Востока, а также скандинавской и северо-германской, то есть преимущественно тех стран, которые были связаны с историей России и славянства и в которых, главным образом, протекала его дипломатическая деятельность. Следующий сын дедушки — дядя Юрий — был также археолог-историк, генеалог и хранитель Московской оружейной палаты.

Смерть дедушки, последовавшая на 86-м году его жизни — в июле 1915 года, — была глубоко христианской. Уже на самом пороге

перехода в иную жизнь он тихо сказал, как бы про себя: "Влеком ко Господу Иисусу". Это действительно было вдохновляющим центром всей его богословско-философской мысли и всей его жизни.

Старая традиция русско-французского разговора была еще жива в семье Василия Сергеевича; любопытно отметить, что обычно говоря по-русски, он переходил на французский язык когда в разговоре или письмах затрагивались совершенно личные, интимные темы.

Сам дом деда Н.С.-ча на Садовой был замечательным памятником русской истории и русской культуры и мало кому пришлось прожить свои юношеские годы в такой патриархальной насыщенной прошлым и традицией старо-Московской среде.

В глубине двора — заслоненный от улицы передним домом (тоже особняком, который сдавался в наем), окруженный службами (конюшней, каретным сараем), с балконом спускающимся в небольшой, но уютный садик с беседкой, -типичный московский особняк середины XIX века. Когда закрою глаза, вижу перед собою светлую "залу" с шестью окнами (три во двор, три в сад)с до блеска натертым паркетом, с высокими фикусами в больших зеленых кадках у окна. Между ними стоят два мраморных бюста — пра-прадеда князя Алексея Алексеевича Долгорукого (бывшего министром юстиции при Николае I) работы Жиларди, и привезенный из Италии работы Кановы бюст пра-прабабушки (с другой стороны) — Наталии Владимировны Давыдовой (рожд. гр. Орловой). В углу между окон — огромный Бютнеровский рояль, по стенам — гравюры, фарфор и фаянс, на шкафу и камине — четыре бронзовых канделябра александровского времени, изображающие античные божества или гениев.

Соседняя комната — гостиная, — уютная, с видом на заснеженный сад, на балкон; с большим красным смирнским ковром, с портретами по стенам. Тут два больших первоклассных портрета работы Боровиковского (А. А. Долгорукий с женой, тот же, чей бюст в столовой) и еще более, может быть, замечательный по яркости изображения портрет кисти Левицкого (моряк в зеленом кафтане екатерининского времени, с холодной загадочной улыбкой, одна рука сложена в масонский знак — тоже Долгорукий, Григорий Алексеевич, по-видимому, дядя предыдущего). Висел тут в черной рамке и портрет благообразного старичка с высоко подвязанным под шею белым галстуком и приветливой улыбкой — президента Императорской Академии Наук, гр. Владимира Григорьевича Орлова (младшего из екатерининских Орловых) и рядом сходный по кисти портрет его дочери Екатерины Александровны Новосильцовой, рожд. Орловой. В тяжелой золоченой раме глядел со стены толстый человек с рыжими большими усами, пухлой открытой шеей и тройным подбородком — знаменитый Яков Федорович Долгорукий, учитель Петра, не боявшийся говорить

царю правду в глаза. На обтянутом бархатом щите — старинные семейные миниатюры: тут и сестры Панина и Давыдова (обе рожденные Орловы) и другая Давыдова, теща предыдущей, рожденная Самойлова, племянница Потемкина-Таврического, в первом браке Раевская (мать генерала Раевского, героя 1812 года и "Каменских" Давыдовых). На столе — бронзовый подсвечник с наполеоновскими орлами, забытый маршалом Даву при бегстве из России, бронзовый барельеф в красной бархатной рамке: слепой Мильтон диктует дочерям "Потерянный Рай."

Такой же культурой, связанной со всем прошлым России была атмосфера и Тульского имения где Н.С-ч проводил лето. Верховая езда, плавание (Н.С-ч сохранил привычку плавать и когда ему было за восемьдесят лет), посещения родных и соседей, чтение занимали его время во время каникул.

В нашем Красном, где дом был сравнительно новый — середины XIX века — деревянный, небольшой, на месте большого старого, снесенного по фантазии единственного брата бабушки, кн. Алексея Юрьевича Долгорукого, владевшего до нее имением (он на месте старого дома хотел построить чуть ли не палатцо, но так и не сделал этого), библиотека также хранила в себе наследие культуры предков. В высоких, застекленных светло-ореховых шкафах стояли в тисненых золотом кожаных переплетах представители золотого века французской литературы, главным образом XVII и начала XVIII века.

Особенно богато и полно были тут представлены религиозные писатели. Помню многотомное, чудное издание Боссюз, тут же стояли Бурдалу, Масильон, многотомный Фенелон, M-me de Guyon, далее разнообразные мемуаристы "Memoires du Duc de Sully" (в весьма многочисленных тисненых кожаных томках XVII века), увесистые "Memoires du Duc de St. Simon", далее мемуары Наполеоновского времени, французские многотомные издания XVII и XVIII вв. латинских классиков (внизу — латинский текст, наверху — французский перевод; помню чудное старинное издание Тацита, которое было потом подарено мне), "Voyage du Jeune Anarchasis" и т.п. Не было ни энциклопедистов, ни вольнодумцев: ни Вольтера, ни Дидро, ни Руссо, так как предки мои держались строго христианских взглядов. Были старые, отчасти первые издания (конца XVIII века) немецких классиков: Виланда, Гете, Шиллера, Гердера, а также немецкие романтики: Тик, Вакенрадер в типичных старонемецких белых картонных обложках с подклеенной синей, зеленой или красной бумажкой, чистеньких и аккуратных. Были, наконец, и старые русские книги конца XVIII века и начала XIX, но их было гораздо меньше: например, первые издания произведений Жуковского в кожаных томках с приятно пахнувшими, слегка пожелтевшими страницами, которыми мы в детстве зачитывались.

Но не только книги, которые бывали в руках дедов и прадедов Н.С-ча, и которые так ясно характеризовали их собственное мировоззрение связывали Н.С-ча, в те времена еще гимназиста и студента, с прошлыми поколениями его семьи и с прошлым его родины.

Между книжными шкафами старые гравюры: Сивиллы Микель-Анджело, Рафаэлевские Девять муз. В углу старинные стоячие английские часы, помеченные 1801 годом, заводившиеся на целый год. В гостиной портреты предков: Екатерина Петровна Давыдова, работы, по преданию, Кипренского, в высоком кружевном воротнике a la Marie Stuart; это была сестра прабабушки Долгорукой, завещавшая ей Красное, которое она в 1818 году купила у Голицыных. Далее, Наталья Борисовна Долгорукая, рожденная Шереметьева, вдова казенного Анной Иоанновной молодого любимца Петра II, кн. Ивана Долгорукого — в монашеской мантии и скуфейке с четками в руках. Какая-то графиня Панина — пышная дама, с холодными чертами лица и белой собакой (по-видимому, сестра прабабушки Давыдовой, рожденной гр. Орловой). В маленькой "балконной" комнате — кресло с завитушками в форме восьмерки, на котором, по семейному преданию, мой дед сделал предложение моей бабушке в 1851 году. В комнате дедушки старые немецкие мистики (чудное голландское издание Якова Беме середины XVII века, с таинственными аллегорическими гравюрами, в белой свиной кожи переплетах), на стенах — старинные религиозные гравюры.

Я позволил себе так обильно цитировать самого Н.С-ча, так как именно эти описания жизни в Москве и в деревне позволяют гораздо лучше, чем перечисление отдельных событий его жизни, воссоздать духовный облик как самого Н.С-ча так и процесс формирования его мировоззрения. Русская интеллигенция в XIX и отчасти XX веках делилась, а иногда и теперь все еще делится на западников и славянофилов. Для Н.С-ча такого разделения в его мышлении не было — ему одинаково дорого были и русское прошлое, русское и православное наследие нашей родины, и культурные ценности Запада. Он был и славянофилом, по своей приверженности к русской традиции и русской церкви, и западником, зная, понимая и ценя лучшее что было создано в романо-германской Европе. Да кроме того ведь Н.С-чу удалось так прекрасно воссоздать то русское прошлое, которое безвозвратно ушло и которое составляло одну из главных ценностей старой России. Сам Н.С-ч придавал этим зарисовкам культурной жизни дворянского круга, к которому он принадлежал, и которым он гордился, большое значение — он их повторял и в разных главах *Даров и встреч жизненного пути* и в других книгах. "Тем ярче подчеркивается тогда решающее и формирующее значение этих лет и событий в моей жизни..." писал он в "предварительных словах" к *Дарам и встречам*.

Отметим здесь что очень важным влиянием в сложении духовного облика Н.С-ча была его мать, "Екатерина Васильевна дочь камер-юнкера и помещика Вл. Вас. Шеншина и Анны Ивановны, урожд. Шаблыкиной. Через год после рождения моей матери, отец ее умер. Моя бабушка осталась 20-летней вдовой с тремя детьми и по настоянию своей свекрови вышла второй раз замуж за князя Николая Алексеевича Лобанова-Ростовского. Моя же мать и ее братья остались воспитываться у ее бабушки...рожденной Ермоловой...двоюродной сестры героя 1812 года и покорителя Кавказа." "Эта бабушка была замечательным человеком: глубокая, прямая, благородная натура, большой доброты к людям, человек большой веры и ясного ума."

И бабка Николая Сергеевича, — Шеншина-Арсеньева, — по второму браку Лобанова-Ростовская, и его мать были женщины прочной, церковной православной веры и обе вместе с его дедом по отцу, были ответственны за его дальнейшее религиозное и духовное развитие." Одним из величайших даров полученных мною в жизни было то что я в течении долгого времени был *свидетелем* живых примеров христианской праведности...это было горение перед Богом...покоряющее любовью, безмерным, самозабвенным служением любви...Моей руководительницей в вере была моя мать, глубокоукорененная в вере и жизни Церкви." И таким же, можем прибавить мы, стал на всю жизнь сам Н.С-ч. В его работе, преподавании в университетах, в лекциях, и в его книгах, в участии на съездах с инославными, везде можно было заметить одну основную струю его мировоззрения: "духа своего не угашайте", "только через *деятельное* христианство мир обретет правду и покой."

Когда он поступил в Московский университет, то "странным образом", по его же выражению, изучение ряда гуманистических дисциплин привело к еще большему усилению уже образовавшегося христианского мировоззрения: сосредоточием его был "Логос Божий" — безмерное откровение любви Божьей в — "Сыне Любви Его" (Кол. I, 13). Хотя Н. С-ч пришел в университет уже после смерти большого мыслителя — проф. кн. С.Н. Трубецкого, тем не менее, косвенно, через бывших слушателей князя, и читая его книги Н.С-ч попал под сильное влияние его учения. Диапазон дисциплин, которыми Н.С-ч увлекался был очень широк: философия, история религий, русская и западно-европейские литературы, богословие. Закончив учение в Москве в 1910 году он поехал на Запад где обогащал свои знания в Мюнхене, Фрейбурге и Брейсгау, и Берлине. Вернувшись в Москву, он, как приват-доцент начал преподавание истории религий и западно-европейской литературы в его родном университете.

В 1918 году он был назначен профессором в новый, недавно созданный, университет в Саратове. Но там ему не пришлось долго оставаться — уже в 1920 году он оставил Россию. В эмиграции, как он сам

говорил, он "жил на отлете", в Кенигсберге в Восточной Пруссии, где с 1920 по ноябрь 1944 года он был сначала лектором, а затем профессором русской культуры и истории русской духовной жизни. Одновременно с 1926 по 1938 год Николай Сергеевич был профессором Нового Завета, истории религий и сравнительного богословия на православном богословском факультете Варшавского университета. Но эта "жизнь на отлете" не мешала ему принимать участие в жизни центров русской эмиграции, Париже, Праге, Берлине, Лондоне, и в экуменическом европейском движении. Почти что в каждой столице Европы у него были многочисленные родственники и старинные добрые знакомые: так например в Лондоне жила его тетка лэди Эджертон, в Париже его брат Юрий, в Праге дядя князь "Петрик" (Петр Дмитриевич) Долгоруков. Париж особенно привлекал Н.С-ча: там был Русский Богословский Институт, центр Русского Христианского Студенческого Движения, председателем которого был мой дядя, проф. В.В., позже отец Василий Зеньковский, большое число русских профессоров и мыслителей, русские газеты и издательства. Русская жизнь и русская мысль били тогда в Париже ключом.

Начиная с 1927 года он участвует в съездах Содружества Св. Албания и св. Сергия, о котором упомянуто выше и деятельностью которого он очень увлекался. В том же 1927 году он принимает участие в экуменической конференции в Лозанне, которая проходила под лозунгом — "Вера и устройство Церкви". Война прервала деятельность Николая Сергеевича в Европе и уже в 1948 году, после двух лет работы в Париже, в Эколь де От з'Этюд, он переезжает в Соединенные Штаты где он становится профессором Нового Завета в Православной Духовной Семинарии, позже ставшей Академией, в Нью Йорке. Жил он недалеко от Нью Йорка, с Си Клиффе, уютном и прелестно расположенном предместье этого тогда самого большого города мира, где ему удалось, вместе с его братом Юрием, приобрести очаровательную небольшую усадьбу. Там в 1949 году мне, только что приехавшему в США, удалось снова встретиться с ним. Си Клифф был, и частично еще остается, почти что русским пригородом Нью Йорка — там была очень удачно в старо-русском стиле построенная русская церковь, дома для русских стариков и для русских любителей морского купанья, русские лавки. Дом Н.С-ча, Врангелей, князя П.Д. Долгорукова ("Петрика") образовывали центр этой дружной и очень культурной русской колонии. Я с особым удовольствием вспоминаю дом Арсеньевых (кроме Н. и Юрия С-вичей, там жила и их сестра) — он напоминал настоящую старую русскую усадьбу: тенистый сад, уютный дом с бесконечным количеством семейных портретов и большой русской библиотекой, приветливые дружеские хозяева. Не спрашивая что мне надо Н. и Ю Сергеевичи сразу же снабдили меня некоторым количеством туземной

валюты, обласкали моих родителей и меня и Н.С-ч горячо принялся за мое устройство в одном из американских университетов. Действительно вскоре с его, Мих. Мих. Карповича и моих старых американских друзей помощью, я начал преподавать в университете Индианы. Блумингтон (Инд.) и Си Клифф далеки друг от друга, но я часто наезжал в Нью Йорк, провел два лета в Си Клиффе и контакт с Николаем Сергеевичем продолжался. Меня всегда удивляли острая мысль, замечательная память, колоссальные знания и широкий кругозор Н.С.-ча. Он всегда был полон проэктов, всегда находил новые темы и новые возможности приложения своих знаний и талантов. С сентября по май он преподавал в Нью Йорке, а с 1952 по 1960 год одновременно и во французском университете Монреаля. Летом он обычно читал курс по русской культуре и истории русской церкви в Европе — в Вене, Бонне, Мюнхене, Граце и в других университетах. Не оставлял он и своего участия в экуменических делах и съездах. Особенно памятное впечатление на него произвела встреча в 1959 году с папой Иоанном XXIII, с которым у него была долгая беседа в Кастель Гандольфо. Оба и папа и Н.С-ч были захвачены мыслью о единстве христианских церквей и проповеди христианства в мире.

На вопрос Н.С-ча как Папа видит возможность соединения церквей, Иоанн XXIII, которого Н.С-ч справедливо называет святым, ответил:

Знаете ли Вы, из чего я исхожу? — ответил Папа. — Я исхожу от молитвы Господней — от первых трех ее прошений:

— Да святится Имя Твое

— Да придет Царствие Твое

— Да будет Воля Твоя!

Если Его имя будет прославляться в нас и через нас, если придет к нам и будет царить в нас и руководить нами Его Царство, если Его воля будет твориться в нас и через нас — тогда мы будем все едины.

Не смотря на преподавание, лекции, участие в русской церковной жизни и экуменических встречах Н.С-ч всегда находил время для своих многочисленных и богатых по содержанию книг и статей (см. его библиографию в этом же томе). Как я отмечал раньше не смотря на разнообразие тем и широкий кругозор его философского и историко-культурного творчества, они все пронизаны одной общей идеей: сохранение и развитие христианской европейской культуры как в России, так и на Западе, деятельное христианство, полнота церковной жизни.

Когда возраст Николая Сергеевича начал приближаться к восьмидесяти пяти, в группе его друзей и почитателей, в которую входили П. Ковалевский, Г. Штаммлер, Н. Полторацкий, И. Балувев, автор этих строк и несколько других профессоров, возникла мысль отметить долгие и плодотворные годы жизни Н.С-ча сборником наших статей. К сожалению нагрузка академической работы, необходимость закончить

раньше начатые труды, а иногда и болезни и откладывание писания статьи "до завтра" очень задержали накопление матерьяла для сборника. Да и я сам, которому была поручена редакционная работа, нередко был вынужден отложить мои напоминания коллегам, что время бежит ввиду собственной академической нагрузки. Мы тогда решили издать сборник к девяностолетию Н.С-ча и с помощью Академической Группы в США и при деятельной поддержке генерального секретаря Группы профессора К.Г. Белоусова, а после его кончины с помощью проф. кн. А. П. Оболенского и проф. И. И. Балуева работа начала приближаться к осуществлению. К сожалению кончина Николая Сергеевича 18 декабря 1977 г. не позволила окончить издание работ посвященных ему еще при его жизни.

Мне хочется закончить эту заметку еще одной выдержкой из книги Н.С-ча "Дары и встречи жизненного пути". Эта выдержка посвящена Страстной неделе в России до революции:

Совершенно особый, свой, отпечаток имела Страстная неделя — умирительный, и скорбноумиренный, и торжественный. Главные службы Страстной недели, особенно ночную службу с Великой Пятницы на Субботу ("погребение") хотелось прослушать в возможно более торжественной обстановке. Мы с братом выбирали из многочисленных церквей те, где чтение и пение были особенно выразительны и благолепны. Иногда отправлялись в совсем другую, отдаленную часть города, часто пешком. Служба "погребения"! Входишь в 2 часа ночи в уже переполненную церковь. Народ стоит в ожидании, затаив дыхание. Выходит священник, направляется на середину церкви. Зажигаются свечи во всех концах храма и раздается пение умирительных слов 118 псалма: "Блаженни непорочнии в пути ходящи в законе Господнем". А конец службы, когда крестным ходом обносится трижды плащаница вокруг церкви! Уже светает. В синем предрассветном весеннем сумраке выходишь из церкви. Ударили в колокол. И вдруг такой же гулкий удар пронесся совсем близко — из церковки в соседнем переулке, и еще и еще, со всех сторон, из разных церквей. Над головами высоко колышется плащаница. Гроб Господа, как знамение победы над смертью. Острое чувство радости и умиления сжимает сердце и горло. Пасхальное чувство охватывает уже в эту торжественную ночь поклонения во гробе почившему Господу.

После долгой и духовно исключительно богатой жизни Николай Сергеевич ушел от нас. Те кто его знали, еще долго будут вспоминать его и его мысли, а не встречавшие его смогут обогатить и свои знания и свою духовную жизнь страницами из литературно-философского творчества Николая Сергеевича. В статье посвященной "Последним дням жизни

Н.С. Арсеньева” проф. И. И. Балувев писал: ”в церкви зажигают свечу от свечи. Будут еще долго гореть свечи, ”заженные от него” ”.

Мы верим, что этих свечей будет много и что они еще очень, очень долго будут гореть и что многие, идя его путем, ”будут ходить в законе Господнем”.

NICHOLAS ARSENIIEV: AN ESSAY IN APPRECIATION

by Heinrich A. Stammer*

There are a number of possible approaches to the work of a scholarly writer. One of the most common seeks first of all an overview of his entire achievement, surveying his bibliography, the list of his writings. This is the approach which will be taken here, especially since the way has already been prepared by diligent and careful work. Two partial bibliographies of Arseniev's life work were published in the sixties. One was produced by St. Vladimir's Theological Seminary in New York. The other is a welcome supplement to the volume *O zhizni preizbytochestvuiushchei* [On the Superabundant Life] which was published in Brussels in 1966. And now we have the splendid, extensive version appearing in the pages of this Festschrift, prepared with great competence by Professor Thomas E. Bird. At first glance a mild shock might be in store: how in the world could Arseniev embrace so many aspects of life and fields of knowledge so extensively?

Linguistic variety abounds, reflecting this century's bitter destiny which drove the exiled author from his Russian homeland to Germany, where he taught as Professor at the University of Königsberg; then to France; and finally to America where he began a new teaching career at St. Vladimir's. A large portion of his writings, naturally, is in Russian, which necessarily limits the number of readers. But not completely; many of his books, articles and studies were written or translated in German, French and English. Arseniev extended his range towards a total comprehension of the world, for his works are concerned with nothing more nor less than this. Theology and comparative religion are just as prominent as the history of literature and civilization; pure history joins social and intellectual history; and, finally, Arseniev's attempts, which were not without success, at lyrical, religiously

*Heinrich Stammer is Professor of Slavic Languages and Literatures at the University of Kansas.

inspired poetry should not be overlooked. Hence in deferring to the quantitative method so popular today, more than 200 titles must be considered.

In view of the variety of fields with which Arseniev was concerned, with uninterrupted creativity right into his old age, the question arises: are we dealing with one of the last polymaths in an age of narrow specialization, whose corpus lacks a unifying spiritual principle which gives it meaning? Or is this a grand attempt to perceive and describe the various dimensions of life, and to comprehend them through an inner appropriation or penetration in the sense of Wilhelm Dilthey's "Verstehen"?

An immersion in selections from Arseniev's complete works, whether from the early writings composed in prebolshevik Russia or, especially, books and articles written in exile quickly demonstrates that one unifying interpretation of the meaning of life pervades everything he has written. This interpretation, which is not restricted merely to the comprehension and clarification of the meanings of all earthly existence but is ultimately rooted in the cosmic, is of a religious nature. It does not merely have a generally "religious" spirit, but instead it is rooted in a firm confession of the Christianity of the Eastern Orthodox Church. By no means is this a confessionally limited outlook. For one of the signal achievements of Arseniev's thought as a theologian and specialist in comparative religion is his expression, always convincing, of what is, basically, a certainty of the eternal unity of the Christian faith.

His writings devoted to comparative reflections on the character of Orthodoxy, Catholicism, Protestantism and Anglicanism are buttressed by a critical acumen which clearly discerns errors and failures, however theologically and historically conditioned. Nevertheless they give convincing evidence of the author's empathy, penetrating knowledge and profound understanding of the specific spiritual values of all the great Christian denominations, so that the reader is immediately aware of the presence of a truly admirable ecumenical spirit. If this epithet, so overworked in recent times, can for once be used with justification, then let it refer to Arseniev. His book *Orthodoxy, Catholicism and Protestantism* (Paris 1948; in Russian) gives impressive evidence of how far this irenic, though not uncritical, mind is removed, in terms of how he treats his subject, from the conventional theology of confessional controversy, so sterile and barren. In addition, in view of Arseniev's knowledge of eastern and western Christian as well as non-Christian mysticism and how he harmonizes the hidden spiritual impulses of such religious figures as Tikhon of Zadonsk, Juan de la Cruz, Juliana of Norwich, Francis of Assisi, Pascal, Paul Gerhardt and Gerhard Tersteegen, there can be no doubt that we are dealing with a theologian profoundly motivated by the will to realize a truly Christian unity. He seeks not to build walls

but to tear them down, not to dig ditches but to fill them up, not to boast about imagined superiority but to do justice to all the kindred forms and expressions of Christian life. And this not in the spirit of a supposedly enlightened indifference, but from deep conviction. Here is not the spirit of an opportunistic Church diplomat who, for the sake of attaining a political goal, may avoid statements which a genuine encounter demands; instead a spirit of righteousness ("righteousness" in the biblical sense) is at work here, able not merely to account for various errors but to perceive the common truth, and to perceive it in charity: *Amo ut intelligam*.

So much for Arseniev as a theologian and a *homo religiosus*. A non-theologian cannot derive the full benefit of Arseniev's rich achievements in this field. Instead his activity as a literary historian and writer of Russian cultural history of the 18th, 19th, and early 20th centuries will be emphasized here. He wrote numerous essays on the spiritual, moral and cultural life of the educated classes in the Russian Empire; Russian university life at the beginning of this century; the spread of the cultural influence of the Russian manor house; and the religious themes of Russian literature. In addition, the following books deserve special emphasis: *Das heilige Moskau* (1939; also French), *Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart* (1929), *Die geistigen Schicksale des russischen Volkes* (1966) and *From the Russian Spiritual and Creative Tradition* (1959; in Russian). Basic religious attitudes weave their way through these works; even the aesthetic judgment is formed within the widely ranging compass of spiritual experience. But for the Christian Platonist this implies no restriction or diminution of the power of judgment inasmuch as, for him, according to the phrase from Hölderlin, "das Göttliche sich im Schönen verhüllt".

It may well be that Arseniev's most significant and substantial book on Russian letters, which appeared in 1929 entitled *Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart*, resulted from his teaching at the University of Königsberg, where he lectured on Russian language, literature and cultural history. As he himself states, he did not intend this study to be a unique, individual contribution to the research in literary history. Instead he relied upon the then standard works by D. Sviatopolk-Mirsky and Arthur Luther. The distinctive value of Arseniev's overview of the more modern Russian literature lies in his emphasis on hitherto insufficiently noticed aspects of the work of individual authors, his organic incorporation of Russian literary creations into the historically developing traits of a specifically Russian spirituality. This insight was applied not only to self-evident values, but also, and this merits special emphasis, to typical aberrations and perversions, however historically, ideologically or, as it were, fatefully they may have been conditioned. He was especially concerned with figures from Russian literature and intellectual history who have not always received the attention they deserve and whom he has seen, in this context, in a new perspective. This is especially true

of the poet, novelist and dramatist Aleksei Konstantinovich Tolstoi who all too often has been seen as only a brilliant epigone of the great poets of the Pushkin era. Only Arseniev has rendered an interpretation, based in part on the research in Lirondelle's classical French biography of this poet, which shows that Aleksei Tolstoi was not only a brilliant and, if you please, occasionally all too smooth virtuoso of form, similar in style to the Munich poetic school of the 1850's and 60's. Instead, the firm ethical and religious convictions of a truly inspired poetic personality must be recognized. Arseniev has not at all denied that the poet was an epigone. But he was an epigone in the sense of preserving a tradition which Arseniev once designated the creative "synthesis" of 19th century Russian culture. In 19th century Russia Europeanism, correctly understood, and national-religious traditionalism were threatening to split asunder, and an often intolerant, exclusive nationalism came to oppose an internationalism no less intolerant. But Aleksei Tolstoi due to the strength of his inner spiritual elasticity, was able in his life and in his work to realize a creative synthesis of the Russian tradition with an original adaptation of the highest values of European culture. Often misunderstood, or not understood at all, by both of the contending camps he was, until Arseniev, relegated to the shadows in the annals of Russian literature.

Another figure who, thanks to Arseniev's sympathetic understanding, is brought to a new life, is Gleb Uspensky. Here Arseniev reveals that beneath the well known social and moral pathos of this author there were motivating forces of a religious nature that he himself was scarcely aware of, for he was a self-proclaimed atheist who followed the dominant tendencies of the Russian 'intelligentsia' of his time. In this perhaps most impressive chapter of his literary history Arseniev not only presents sound synthetic judgments obtained by a close study of the texts; he also gives a refined judicious analysis of the moral, social, and ultimately the essentially spiritual motives of this writer which emerge throughout his entire work conditioning its direction. One becomes convinced that Gleb Uspensky, so often viewed in a narrow partisan spirit or seen as a mere gifted journalist with literary ambitions, was one of the greatest Russian folk writers. Not so much because he wrote for the people but because he wrote in the name of the people. It is true, many Russian novelists, short story writers, and poets of those decades when "*narodnichestvo*" held sway over the literary scene, shared this self-understanding, but hardly any of them, perhaps not even Nekrasov, with so much justification as Gleb Uspensky. Even though belonging to the faction of populist radicalism, yet in his best moments he stood beyond all purely partisan groupings and interests. The basic motivating force in his creative career was a selfless love for the people which set him apart from the ideological and political antagonisms disrupting Russian society of his times. With all his radicalism, the tribute he paid to the spirit of the times, he, who knew Russian folk life so well was perfectly aware of the constitutive role played by reli-

gious values, attitudes and customs in this folk life in frequently so salutary a manner. Some of his best stories bear testimony to this. Also from his short stories and artistically fashioned reportages one could select a volume which like the one recently (1962) published by Johannes von Günther and dedicated to Anton Chekhov, would richly deserve the title "Religious Stories by an Atheist". What Johannes von Günther says about the basic religious motives in Russian literature could be applied just as well to Gleb Uspensky, and Nicholas Arseniev would have been the first to agree with this statement; "Was Chekhov with his predilection for themes taken from religious life an eccentric? Did he, thereby, sin against the Holy Ghost of Russian letters? By no means! Modern Soviet Russian philologists do not like to hear this, because they have to write the opposite. Nevertheless, it cannot be denied that Russian literature of the nineteenth century, let alone the eighteenth, is to a large, to a predominant part, religiously colored. This asseveration can be experimentally verified. Take twenty outstanding Russian writers and poets of the nineteenth century (not the ubiquitous know-alls, the critics, journalists or philosophers) but the real artists, whether they be prose writers, poets or dramatists, write their names down and examine them. You will always arrive at the same result: About ten (one half of them) are religious, six are indifferent, and only four are unbelievers. Hence it appears that the "atheist" Chekhov did not kick against the goad of the spirit of Russian literature, but remained within the framework of a well-established tradition". (pp. 15-16)

Taking into account the rich contents of this original and unconventional literary history, it could be emphasized, in addition, that Arseniev was one of the first to draw attention to the writings of Vasiliï Rozanov. A long chapter in his book is devoted to this original, iridescent figure, this still "unknown phenomenon", as Rozanov once said about Konstantin Leont'ev. Here he tried to do justice to this puzzling as well as often shocking author, even though he was not inclined to applaud uncritically the effusions of this strange genius. His remarks concerning this enigmatic writer were the only noteworthy contribution to this problem in the German language at a time, i.e., in the twenties, when Rozanov had aroused some interest in France and England, was translated and made the object of interesting critical essays and appreciations.

Finally, also the moral, social and religious atmosphere in which this literature originated found in Arseniev its best qualified chronicler. His book *Holy Moscow* (originally published in German, and then also translated into French) gives a fine portrait of this city, the center and citadel of Russian spirituality, religiosity, and moral striving. Here we deal not with abstract intellectuality, or with intellectual history of Hegelian provenance, a dialectical shadow dance of ideas. Also we are far removed from any attempts to write a social history or psychography in reductionist terms, which imagines to find the key to all things in a monocausality determined by mere economics

or psycho-pathological data. Whatever Arseniev presents: Moscow as the pulsating central organ of Russian national life and consciousness; the intensive religious life in the ancient capital, in terms not only of its spirituality, but also its traditional artistic forms manifest in architecture, painting, and liturgical aesthetics; Russian society in its manifold stratifications, and the personalities of Russian theologians, philosophers, and writers who left their inefaceable traces in the history of the town; and finally the just men, the "pravedniki" who with their undeniable moral beauty in so many cases were an unobtrusive adornment of the Moscow community: everything he tells us comes alive, throbbing, warm-hearted and spontaneous. What is conjured up here is not the reality of ideas, but the reality of human beings to which, then, there also belong the great ideas, but, again in the sense of a Platonism baptized in Christ, as a talent entrusted to man by divine Providence, and which he then must put to good use. If one knows that Arseniev came from an ancient, highly cultivated family deeply rooted in the native traditions, he will not be surprised to see what an important role the author assigns to the Russian family. Not in vain did he devote many pages to the figures of outstanding women who did not only play their social role as "great ladies" and hostesses with dignity and noble simplicity, but also were distinguished by sacrificiality, manifest charity, a high personal culture, and a genuine piety far removed from any traces of bigotry or sanctimoniousness. The prominent part they played in Russian cultural and social history is undeniable. In all this, however, he remains objective. He does not touch up things, he makes no dubious efforts to cover or to gloss over the many shortcomings of Russian life and society, defects of which he was wholly and painfully conscious. The most valuable knowledge one can gather from reading Arseniev is that also for Russian history the adage "*post hoc, ergo propter hoc*" is not valid. What he confronts us with is an unfortunate concatenation of circumstances, blunders and overpowering events, often beyond the control of those immediately involved, which were to have such fateful consequences for Russia, Europe and the world. But this does not mean that things had to happen this way. If the reader learns that simplistic reductionism or blind determinism are unfit tools for explaining the awesome vicissitudes of human history, then he has absorbed the best he could gather from Arseniev's books and essays about the Russian pre-revolutionary culture of Christian humanism, not to mention the manifold factual information and enlightenment these writings yield.

History is not only the field of realizations. It is also the graveyard of thwarted, frustrated, and not sufficiently matured possibilities and potentialities. It is superfluous to point out that the mere fact of realization says nothing about the ethical, cultural or social rank of that which has come to pass. The possibility, the design to which has fallen the lot of not becoming incarnated in historical manifestations, were often far more valuable, even when measured with demanding yardsticks, far more promising than what

actually happened in the end. What becomes "actual" can, to quote Hölderlin again, become deadly, while in the pure possibility, even when unrealized, there is concealed well-founded hope and glowing expectation. Arseniev's collection of essays about Russian cultural and intellectual history which appeared under the title *Gleanings from the Russian Intellectual and Creative Tradition* (Frankfurt 1959; in Russian) makes it abundantly clear that also Russian history, Russian intellectual and spiritual development was rich in such possibilities to which realization was not granted. Among the most precious things the reader will find in this volume belong his remarks about the character of Russian nineteenth century culture with its creative synthesis of native and Western values. It will always remain one of the most sphinx-like enigmas of history why this process "of a creative combination of heterogeneous formative elements with the result of a live and artistically perfect, harmonious totality" as the author characterizes this development, was abruptly cut off, only to bog down in willed one-sidedness and spiritual and moral aridity.

The last chapter of this volume deals with the spiritual forces, in success as well as in failure, Arseniev tried to trace in his book *The Spiritual Destinies of the Russian People*, which appeared in German in 1966. This very substantial work contains no less than an encyclopedia of the Russian spiritual and intellectual world, the moral constitution of the Russian people in all its strengths and weaknesses, the specific Russian spirituality with its many elevations and deep plunges. Once again the author resumed, in the first part, some of the themes he had treated before in other contexts: the influence of space and climate on the formation of Russian man in his primitive phenomenonality, the education of the people in the spirit of Byzantine asceticism and mysticism, the often unbalanced opposites in the nature of Russian man, occasionally becoming manifest in a single person as well as in the whole community; but then also the many attempts to achieve a synthesis, a harmonious balance between East and West on a higher plane of mutual interpenetration, a Hegelian synthesis, as it were, in which the contradictions are "sublated" in a way that they, in their character as disturbances, are abolished, but in their character as creative energies are preserved. These considerations, however, must not give the impression as if Arseniev indulged in bloodless historiosophic abstractions, constructs, and speculations. On the contrary, everything he has to say refers to live realities; even the most daring generalizations about the spirit and character of Russian man ("Are there such things?" the sceptic will feel tempted to ask) are substantiated by concrete examples taken from the realities of Russian life. One instance only: it is amazing what the reader learns about a figure such as Potemkin! So far one has seen the most various aspects of this fascinating personality: a fiery lover who managed to start a great political and military career taking the bedroom of his empress as his point of departure; an energetic administrator,

colonizer, and general, all this, however, with an air of unscrupulousness, fraudulence and sultanic arbitrariness, a whiff of "*Khlestakovshchina*" which may go quite well with a certain generosity and good nature. And here now we learn that, as Arseniev demonstrates convincingly, this man possessed qualities at which one would have not so easily guessed: true humanity, even with regard to the last of his peasant serfs and soldiers, which must ultimately be traced to deep seated religious convictions; with all his often exhibited extravagance a fine sense of tact and considerate psychological empathy in the association with other men; and, finally, pangs of conscience, remorse and contrition, a piety coming from the heart: and all this behind the façade of a rococo potentate of Catharinean provenance and truly Russian dimensions...

In the second part of this remarkable book the reader comes to know another Arseniev. Here he gives an exact exposition of the agrarian problem which was to bedevil Russian history for so long [and even now]. Furthermore, he speaks, always based on meticulous historical research, about the role of the Russian monarchy in its aspects of an idea and as an essential political factor, and, in contrast to it, about the roots and the reasons for the revolutionary movement and the political and social crisis of 1917. And in doing all this he demonstrates a thorough familiarity with the facts and configurations of Russian political and social history, which would be a credit to a well-trained professional historian. The attentive reader will not fail to see that the subdivision in two parts of the content is justified by the way the work was designed. Another author inclined to political science or sociology, and perhaps not quite free from Marxist influences, would, in all probability, have organized his study in a different manner. It goes without saying that he also would have disdained the title given by Arseniev to this book, for such unclarified (and possibly never clarifiable) concepts and ideas such as "spirit" or "destiny" do not exist for him, having at best a purely 'emotive' connotation, while he might have, after all, put up with "the Russian people" as an empirical fact. However that may be, he would have placed in front the historical and socio-historical part, deriving from these determinant "facts of being" the "facts of consciousness" and assigning these latter to the second part which would then have to deal with the "superstructure"; Arseniev proceeds otherwise. At first he takes the religious, intellectual and aesthetic factors into consideration in order to see how they find their precipitation, in success and failure, in political and social life. But, also in contrast to his hypothetical critic, he is no doctrinaire. Although he was characterized several times, each time in the appropriate context, as a Christian Platonist, he is not merely a theoretical spiritualist or an idealist with a Manichaeian touch. As a Christian he knows about the reality of the cosmos created by God and the existence of man not only in the spirit, but also in the flesh. The greatest mystery of the Christian religion is, after all, the Word having become incarnate, and the symbol of the faith speaks not only of the spirit's everlasting life,

but also of the resurrection of the body. Thus he sees in the interaction of nature and spirit the decisive *agens* in the historically creative existence of man, and therefore he can, with a good conscience, proceed, even in the first part of this book, which is essentially devoted to the spiritual and intellectual phenomena in the life of the Russian people, from the natural facts of the Russian spaces of settlement and their influence upon "natural man".

Even though the panorama of Russian history offers the sad spectacle of tragically interrupted or frustrated possibilities and promising spiritual and intellectual endeavors that never came to maturity, Arseniev, as a Christian, could not bring himself to follow the road to a radically sceptical despair at all meaning of human existence, historical and otherwise. As a *homo religiosus* he would never lose his faith in the meaningfulness of nature and history and could see glimpses of hope against all hope. Spiritual processes and strivings which recently have come to life in his homeland, the struggle for greater freedom, the claim to moral responsibility of man, who is accountable to a higher court than mere "society", and religious devotion to something beyond man and the things created by him in the process of his historical development, were for him a confirmation of the fact that the spiritual destinies of the Russian people have not yet reached their final point. And so he concludes with the following words: "This book will not give any prognostications. It merely serves the intention to explore and present the Russian national character, based on concrete moments of Russian intellectual history. The whole wide range of the Russian soul has in the course of history become so convincingly manifest that possibilities for a spiritual renewal for which there seem to be indications especially among the young people of the country could well be taken into consideration. May the Russian people follow the road pointed out by its great poets and announced in the message of reconciliation as promised in the gospel".

We are justified in assuming that these words coming from the mouth of an ecumenical spirit like Arseniev do not refer to the Russian people only. In a time of great confusion which has made, to a greater or lesser degree, all nations of the globe into what an American social philosopher recently called "the bewildered society", they are valid not only for those nations shackled in ideocratic systems, but also for that part of the world which still calls itself "free". If his works call upon us to take stock of our ideas, ideals and actions, warn us against ideocratic as well as technocratic *hubris* and check the process of a seemingly incurable, general moral and spiritual degeneracy, then Nicholas Arseniev has not lived and worked in vain. For the courage with which he raised his warning, his prophetic, his loving voice to draw our attention to things perhaps unpopular and untimely, but imperishable and eternal, we owe him our love and gratitude: *Vechnaia pamiat'!*

IN MEMORIAM

*by Alexander P. Obolensky**

Трудно определить в немногих словах тот умственный вклад, который оставил нам недавно скончавшийся профессор Николай Сергеевич Арсеньев. Поэтому я ограничусь лишь краткой характеристикой. Покойный являлся одним из последних представителей той старой русской культуры, которая достигла своего рода апогея перед революцией 1917 г. Я здесь имею в виду ту эпоху умственного и духовного пробуждения, которую принято называть духовным ренессансом начала 20-го века. Есть несомненное сходство между этим культурным подъёмом и русским идеалистическим движением первой половины 19-го века. Так называемые "люди 40-ых годов" прошлого столетия, столь разнообразные в других отношениях, соединялись между собой в том, что идеализм для них был предметом теоретического понимания и эстетического наслаждения. Однако, возрождение идеализма в плане русского ренессанса не было какой-то философской реставрацией прославленного немецкого идеализма. Да и вообще, можно задаться вопросом не является ли идеализм, в своём широком понимании, независимой от времени и внациональной категорией? Идеализм напрасно обвиняют в отвлечённости. Стронник идеализма ради идеализма неизбежно обрекает себя на духовное бесплодие. В своих устремлениях идеализм может быть конкретен, "реалистичен", может стремиться к решению повседневных вопросов. Статьи, как например "Об экономическом идеале", "Задачи политической экономии", писанные о Сергием Булгаковым, одним из выдающихся представителей русского духовного

* Alexander P. Obolensky is Professor of Russian Language and Literature at Norwich University.

ренессанса, наглядно указывают на практическую окраску этого движения¹.

Помимо этого его общественного направления, вопрос об идеализме в России начала нашего века ставится и решается главным образом как вопрос о новом религиозном пути, как жизненная задача Православия. Николай Сергеевич являлся одним из участников и представителей этого религиозного движения. После революции 1917 года жизнь и деятельность молодого приват-доцента Московского университета всецело вплетается в историю зарубежной духовной мысли — будь это в Германии, в Польше или во Франции, где в раннем детстве, помню его посещающим усадьбы семейств Трубецких и Бутеневых. Именно во Франции, вокруг издательства журнала *Путь* — редактором которого являлся Н.А. Бердяев — и сосредоточились главные силы русской мысли. С выпуском первого номера *Пути* Н.С. становится сотрудником этого журнала, в котором принимают участие С. Л. Франк, о. С. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, В.В. Зенковский, Г. Федотов, о. Г. Флоровский и многие другие маститые представители религиозно-философской мысли. Я перечисляю эти имена чтобы более наглядно определить то умственное направление, к которому принадлежал Н.С. Все эти учёные богословы и философы были носителями истинно русского культурного предания, хотя отличались друг от друга полной независимостью и свободой богословского мнения. В отличие от тех, кому было дано пройти очистительный путь от марксизма к идеализму, Н.С. оставался всю жизнь традиционалистом. В противовес таким мыслителям как например Н. Бердяев и С. Булгаков, религиозные взгляды Н. С. не сталкивались с общепризнанным учением православной Церкви. Его можно было бы назвать "либеральным консерватором," то есть консерватором очень умеренным и свободолобивым.

Эти представители русской духовной мысли, независимо от своих личных взглядов и мнений, разделяли ту же участь: они судьбой были поставлены в общение с западным религиозным миром. Живя за границей, на их долю выпала миссия не только сохранить родную веру, но и разъяснить её западному миру. В то же время естественно и неизбежно возникал вопрос о сближении отдельных частей христианского мира. В существенной мере журнал *Путь* был выразителем этого направления.

Интерес к сближению церковей совместно с сохранением истинного православия несомненно является признаком религиозной свободы. С величайшей осторожностью подходит Н. С. к вопросу об экуменизме. В двадцатых и тридцатых годах он принимает горячее участие в интерконфессиональных собраниях протестантов и католиков. Уже в первом

¹ *От марксизма к идеализму: сборник статей* (1896-1903), С. Петербург, 1903.

номере *Пути* помещена его статья "Современные течения в католицизме и протестантизме в Германии." С большой преданностью относился он к христианскому движению молодежи и неоднократно писал рецензии о разных экуменических встречах.

Н. С. не ограничивался только делом писателя на религиозные темы. Он педагог по призванию — по первому выбору. На этом поприще он являлся представителем истинного "университетского" знания. Поэтому он был таким замечательным педагогом в области духовной культуры, т.е., в той отрасли познания, в которой так мало места для всякого педагогизма. Такое восприятие науки особенно ценно в нашу эпоху, когда дробная специализация стала условием успешного развития знаний. Именно в то время, когда "хорошо" знать что-нибудь может только специалист, причём чем лучше тем уже замыкается он в своей специальности, Н.С. остаётся представителем "цельного" знания. Читал он свои лекции с особенной восторженностью, с каким-то юношеским энтузиазмом; он в них как будто искал ответы и для самого себя. Может быть поэтому в его лекциях всегда чувствовалось какое-то духовное волнение.

Литературное творчество Н.С. насыщено темами русской литературы, которую он страстно любил и глубоко понимал. В его произведениях видны переливы и отражения многих предшествовавших литературно-философских учений. Имена Хомякова, Достоевского, Вл. Соловьёва были ему близки и дороги. Как можно было ожидать, в центре его мировоззрения преобладает религиозный элемент. Взор писателя разом обращён и к глубине духа и к жизни космической, к природе носящей на себе печать Бога-Творца. Но не к природе в её законченной красоте как, например, воспринимали её древние греки², а к вечно открывающемуся бытию, к преображению твари и всего космоса. Тут проводится ясная грань между Творцом и творением, хотя вместе с тем устанавливается их тесная связь. Но эта связь не является тем отвлечённым, растворяющим пантеизмом, который превращает всё единичное в пустую безразличность, а скорее жадной новой крещением природного мира.

Кроме того, Н. С. был ещё подлинным поэтом. Как в его прозаических статьях так и в лирических произведениях, основным мотивом остаётся всё то же религиозное восприятие окружающей его действительности. Вечная красота природы и бесконечная сила любви составляют главное содержание его лирики. Поэтическое творчество Н.С. наполнено отголосками и католического запада — "страны святых чудес" Хомякова. Помимо Пушкина, Шелли, Тютчева, он высоко ценил произведения Данте, Хуана де ля Круза, Франциска Ассизского, в

² См. его статью: "Пессимизм и мистика в древней Греции", *Путь*, 1926, № 4.

которых он чувствовал что-то родное³. По-видимому он считал, что всякое приближение к подлинным истокам духовной жизни убеждает нас в том, что Запад и Восток живут одним и тем же источником благодати. В этом отношении его религиозная лирика "экуменична". Она противится разрыву времён и каноническому отчуждению. За каноническими границами отдельных христианских церквей поэт созерцает откровение объединяющей истинной любви.

Личность Н.С. поражает нас прежде всего своей широкой эрудицией. Его философско-религиозные произведения должны стать предметом будущей разработки. Но и в теперешнем виде его мысли и темы представляют драгоценное наследство. Хотя он никогда не вульгаризовал, не социализировал свои мысли, всякий образованный русский читатель в них найдёт что-нибудь интересное или поучительное. Они значительны также и в христианском экуменическом движении в Европе. Мне думается, что произведения Н.С. должны стать ценным пособием для изучения русской православной мысли за рубежом.

³ "С некоторыми поэтами, сильно действующими на нас, мы живём, так сказать, 'вместе', живём как бы рядом, находимся в контакте в течение многих лет жизни, иногда почти всю жизнь." — *О красоте в мире: сборник статей*, Мадрид, 1974, ст. 49.

О ЛИРИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ Д.И. КЛЕНОВСКОГО¹

by Nicholas S. Arseniev

I

Дмитрий Иосифович Кленовский скончавшийся 26-го декабря 1976 года в Траунштейне около Мюнхена, 84 лет от роду, несомненно — один из самых выдающихся поэтов русской эмиграции, как по силе и непосредственности лирического таланта и задушевности чувства, так и по тонкости и высокому мастерству художественного выражения. И вместе с тем это его поэтическое творчество, исключительной подлинности и силы (хотелось бы, м. б. сравнить его с освежающим источником чистой ключевой воды) — это его творчество, несмотря на его умирненность и просветленность, тесно и органически связаны с трагедией и взволнованностью именно нашей эпохи, в первую очередь с судьбами нашей родины — России. Кленовский принадлежит к числу тех подвижников духа и тех художников, которые, повидимому, призваны в тяжелые времена приносить утешение окружающим.

Сам он черпает свои силы из *общения с красотой*, еще существующей, несмотря на всё, во многих местах и закоулках мира, а также

¹ Горячо советую читателю ближе познакомиться с богатством лирики Кленовского, не ограничиваясь выдержками, приведенными в этой статье. В первую очередь рекомендую изданный в 1967 г. в Мюнхене более обширный сборник под заглавием *Д.И. Кленовский, "Стихи. Избранное из шести книг....."* (213 стр.). Из предшествующих этому большому сборнику отдельных книг его стихов назову те, что еще недавно не были распроданы: "Неуловимый спутник", 1956 г. (51 стр.), "Прикосновенье", 1959 г., "Уходящие паруса", 1962 г., "Разрозненная Тайна", Мюнхен, 1965 г. (55 стр.); после 1967 года вышли "Певучая ноша", Мюнхен, 1969 г. (62 стр.), "Почерком поэта", 1971 г. (62 стр.), "Теплый вечер", Мюнхен, 1975 г. (65 стр.).

Книги стихов Кленовского можно выписывать через: Buchvertrieb A. Neimanis, 8 Munchen 40, Bauerstrasse 28, West Germany, а также через книжные магазины "Посева."

— что, м.б. еще больше — из захваченности его чувством *сострадания* и участия к живым существам, окружающим нас: не только ко всем нам дорогим и близким, но и ко всем "малым сим," требующим нашего участия, кончая ласточками и лесными зверьками. И поэтому так идут у него рука в руку и тесно переплетаются любовь к свежести и полноте и *радости* жизни — человеческой и природной — и проблемы всё настаивающей и уносящей смерти, разлуки и страдания. Но м.б. преодоления смерти и страдания? Какой силой? Силой любви?

Мы видим: неожиданно проблемы, так ярко и резко ставимые именно нашей эпохой, как и проблемы, ставимые, пусть по разному, всеми эпохами, но в конце концов *те же* проблемы, требующие ответа, сплетаются в душе и творчестве Кленовского с некой тихой озаренностью или же тихой грустью, но часто *просветленной* грустью.

И в это врывается столько бодрого и свежего подъема (и не только в ранние годы) наряду с созерцанием умирной старости на вечеряющем пути и все это опять таки часто пронизано исканиями, борениями, жаждой ответа о смысле жизни. И ответ этот не формулируется в готовых мыслях и изречениях, а переживается — более смутным образом в глубинах души, как некое "прикосновение",² к раскрывающейся внезапно, на мгновение, подлинной Действительности, как некие встречи — только урывками — с Источником, что утоляет духовную жажду. И это не надумано и не придумано, а некоторые налетающие — часто только смутные ощущения, уводящие вглубь.

Ибо в своем творчестве Кленовский прежде всего лирик. При этом и друг и товарищ своему читателю как созерцатель красоты и страстный искатель некоего Смысла и Заднего фона жизни через трудности и борения нашего пути. И — невольный *свидетель*.

II

Свидетель уже с детства и юных лет

Есть давно утраченные годы,
Есть давно умолкнувшее детство.....

пишет он в одном до боли автобиографическом и личном стихотворении, посвященным годам детства и юности, проведенными в Царском Селе:

В мае там сирень, в апреле — вербы
В сентябре — рябина, дождик, слякоть...
Как туда вернуться я хотел бы —
Просто для того, чтобы заплакать.

1963 г.

² Целый сборник стихов Кленовского носит общее название "Прикосновения."

Но как эти детство и юность полны радости в вдохновения — на всю жизнь:

Пирог с грибами стынет на столе,
Меня зовут. Бегу огромным садом...

Вот этот полдень как будто "здесь, рядом с ним." Эта тишина живительного полдня, охватывающая со всех сторон, была его учителем, как и эти молчаливые "дворцы, аллеи, шлюзы" и как тот Пушкинский фонтан с разбитой "урной"!

Как тот фонтан, в бессмертных черепках —
Откуда пили ласточки и музы.

1951 г.

Отголосок Пушкинского:

"Чудо! Не сякнет вода, изливаясь из урны разбитой"...

А вот повеяло русской лесной сказкой:

В тот край дорога неисхожена
И вьется тропкою глухой,
И хохотом спугнет прохожего
Под вечер леший за ольхой.

Но неприметными приметами,
Кто ей доверится, ведом
Слетает лист (хотя не лето ли?),
Вздохнет без ветра лес кругом,

Да выйдет из кустов медведица,
Лизнет в ладонь — и снова прочь...
И если все-таки не верится —
То — значит нечем и помочь.

1950 г.

А вот — мир итальянской красоты и мир светлой юношеской захваченностью ею: и блеск моря у Амальфи и Флорентинские холмы; как они встают в воспоминаниях старика о тех сияющих месяцах, что он юношей провел в Италии (незадолго до Первой Мировой Войны):

Юношей в Амальфи из Сорренто
Ехал я в извозчичьей пролетке,
Утро словно медлило зачем-то,
Было и неярким и нечетким.

А потом ворвалось, осенило,
Золотом блеснуло на просторе,
И дорога круче зазмеилась
Над вплотную подбежавшим морем.

Мелкий ослик с грустными глазами
Вез лимонов полную корзину,
И крестьянин мне, сверкнув зубами
Самый золотой и крупный кинул.

Мой возница, прыгивая с козел,
Рвал травинки, растирал в ладони.
Ни одной сладчайшей в мире розе
Не струить подобных благовоний!

1968 г.

Или вот:

Не новых стран иныя очертанья
Не их дворцов и храмов красота —
Меня влекут к себе воспоминаьем
Когда-то мне любезные места.

Там в кабачке, сквозь ветки винограда
Пятнало солнце дерево стола,
И девушка, скользнув лукавым взглядом,
Вино и сыр мне молча подала.

Вокруг серели пыльные оливы,
Синели флорентийские холмы
И был я беззаботным и счастливым,
Как в юности бываем только мы.

1968 г.

Но еще сильнее захватила его интимная затаенная жизнь и красота северной родной природы:

Слетает лист на розоватый мох,
Струит грибок свое благоуханье,
И слышен шорох, шелест, шопот, вздох —
Неутомимый говор мироздания....

читаем в одном из лучших его стихотворений, посвященных северному лесу.

(“В лесу” 1947 г.).

III

Кленовский захвачен красотой мира. Есть красота даже в некоторых отдельных мимолетных явлениях природной жизни, напр. в мгновенном взлете морской пены.³

Или есть в мире и некое почти *тайное цветение*, почти незаметное или мало-заметное. Да, даже *рожь*... цветет:

... Едва заметным лиловатым дымом
Из края в край все поле обовьет,
Она цветет, цветет почти незримо,
Почти тайком, но все-таки цветет.

О не стыдись! Поговорим о чуде,
О несказанном таинстве земли,
Где все мы, все — поля, деревья, люди —
Хотя бы раз, хоть тайно, но цвели!

1957 г.

И есть еще больше: есть некий общий в глубь уходящий *основной фон* — некая *затаенная* общая жизнь, некий — мы видели — "шорох, шелест, шопот, вздох — неутомимый говор мироздания"⁴.

И еще больше: есть — прорывами, в глубине некая *неожиданная солидарность* между живыми существами мира. Это Кленовский ощутил, когда за ночь ворвалась к нему неожиданно через открытое окно ветка "Глицинии голубоватой":

И усиком за шпингалет
Так крепко — крепко зацепилась,
Как оттолкнуть мне твой привет,
Твою настойчивую милость!

Пусть будет ветер — всё равно,
Пусть беспорядок натворит он —
Раз ты пришла ко мне, окно
Оставляю для тебя открытым!

1959 г.

³ "Не камешком в мозаиках Равенны,
Не багрецом на фресках Ватикана
— Была я лишь клочком веселой пены
На голубых просторах
.....

Мой быстрый путь ничем не обозначен,
Моя судьба случайна и мгновенна,
Но я была счастливей и богаче,
Чем все гробницы и дворцы вселенной!"

1957 г.

⁴ "В лесу", 1947 год.

Есть некая основная солидарность и общность судеб между отдельными созданиями мира не только в красоте и в стихии жизни, но и в стихии *смерти*, врывающейся в общую жизнь *Проблема смерти*, исчезновения, ветшания, переходности всего индивидуального и страдания и "томления" во всей силе встает перед Кленовским, как вставала она уже в древнем Египте в "Песне Арфиста" и в горестных восклицаниях и хоровых песнях Греческой трагедии и в древне-индусских текстах и в Махабхарате и Упанишадах и диалогах Будды и в книге "Екклесиаст" и в книге Иова и в хватающем за сердце созерцании Паскаля, Леонарди, Достоевского и в "Исповеди" Толстого. Как на все это ответить, на эту всеобщую — мировую, грозную тему, которая надвигается и на нас, со всех сторон, общую гибель и торжество смерти и страдания и потому бессмыслицу самой жизни?

Есть некая мировая солидарность в сострадании — именно в ощущении *сострадания, жалости*, как это всю свою жизнь выносил в своей душе Достоевский. Солидарность друг с другом во взаимной жалости и сострадании. Это со всей силой в жизни своей ощутил Кленовский. И это — невольно, но по преодолению внутреннему влечению — вносил он в свою лирику. Ибо в сострадании, если оно даже не решает, как будто проблемы, есть некое утешение, некое подбодрение силой любви. В сострадании есть некая целительная сила. Это какая то целительность жалости, какая то просветленность утешающего сострадания чувствуется у Кленовского. Как от некоторых его стихов веет духом этих слов из 12-й главы Евангелия от Матфея "трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит".⁵

Как много в этих словах — не теоретически, но практически сказано для нашего времени. Мы к этому вернемся.

Жалостью к значительным, мелким существам мира сего — к разным лесным мелким зверькам, даже к неодушевленной природе, но и к одинокому, бездомному путнику пропитано это очаровательное опять-таки стихотворение Кленовского:

Высох ключ, струившийся в овраге,
Полдень жжет. Но вот взгляни сюда,
В полом пне немного мутной влаги —
Дождевая прелая вода.

Может быть, придет ее напиток
Завтра утром белка или еж,
Или сам ты (может все случиться!)
К ней с последней радостью прильнешь!

1957 г.

⁵ Цитата из пророчества Исайи.

Эта жалость, сочувствие к окружающему страданию зовет на помощь, толкает на помощь:

Если кошка пищит у двери
И ты можешь ее впустить —
Помоги обогреться зверю,
У плиты молока попить.

Если мальчик бредет из школы
И насупившись, смотрит в бок —
Подари ему нож веселый —
Смастерить ружье и свисток.⁶

Это всё, что во славу Бога
Можешь сделать ты на земле.
Это мало — и это много,
Это — словно цветок в скале.
1948 г.

Ведь:

Все мы нынче, так или иначе
Ранены стремительной судьбой,
Но пока один зовет и плачет —
Говорит, к нему склонясь, другой:

Брат! Да будет и тебе открыто —
Никакая рана не страшна,
Если бережно она обмыта,
Перевязана и прощена!

1949 г.

Одна из величайших сил в мире: любовь связанная с *состраданием*, жалость любви особенно к близкому страдающему человеку, готовность отдать себя, душу свою положить ради него, в себя — забывающем порыве любви. Это есть одна из величайших, может быть, тем лирической поэзии. Эта благодатная жалость — до слез — что связана с любимым существом, живым или уже ушедшим — незаменимая ничем, незабываемая память сердца — это то, что у Данте (на вершине горы Чистилища) выражено этими словами: "D'antico amor senti la gran potenza". Или так говорит об этом Heinrich Heine:

Die alte Liebe erscheint
Sie stieg aus dem Totenreich
Sie setzt sich und weinet
Und macht das Herz mir weich.

⁶ Как чувствуется здесь струя близости к Гумилеву!

Вот эта боль любви, благодатная и бесспорная, просветляет душу.
Читаем у Кленовского:

Я все тебя искал. Я долго шел
По всем тропинкам, будто бы без дела,
И вот тебя я так и не нашел,
Лишь ту скамью, где ты сидела!

И как бы преображена окружающая природа — сад, луг, кусты, —
прежним присутствием.⁷

Но еще сильнее, может быть эта благодатная боль и нежность
любви может переживаться изо дня в день в самой обыденной житейской
обстановке, соединенная с захватывающим чувством неразлучной
духовной связи друг с другом пред лицом Высшей жизни.

С этой решающей точки зрения — глубочайшей взаимной связанной
силой любви обозревается вся жизнь с любимым человеком в течении
всего земного пути:

Вот стоишь, такая родная
В старой шубке, в простом платке,
От обещанного нам рая
Держишь ключик в пустой руке.

⁷ "Багряным цветом вспыхнули кусты,
Трава взметнулась хризолитом пенным,
Кого ждала, о чем мечтала ты,
Что стало здесь все так благословенно?"...
1961 г.

Есть сходные переживания у Петрарки (напр. в сонете CVI):

"Любовь и красота, скорбь, радость, состраданье
Слились как радуга в одно сиянье,
В один аккорд нездешней чистоты
И напряженно небеса внимали
И воздух полн чарующей печали
И молчаливо трепетны кусты....."

По итальянски:

"Amor, senno, valor, pietade e doglia
Facean piangendo un piu dolce concerto
D'ogni altro, che nel mondo udir si soglia
Et era il cielo a l'armonia si intento
Che non si vodea in ramo mover foglia
Tanta dolcezza avea pien l'area e'l vento".

(перевод русский мой, еще студенческих лет) См. также мою книгу "Преображение мира и жизни", Нью Йорк, 1959 г. стр. 93-97.

Выйдем снова вдвоем в дорогу!
Вечереет. Дымят холмы.
Нам идти уже совсем немного,
Ничего, что устали мы.

Лишь бы только не разлучило
Нас ничто на чужом пути,
Лишь бы вместе хватило силы
До Высоких Дверей дойти.

Дай, друг-друга перекрестим,
Как привыкли уже давно,
А что нас туда пустят вместе —
Это, милая, решено.

1947 .

Ответ ясный и простой. Есть Дверь Милосердия, и она открыта для проходящих. Что тут толковать. Впрочем сомнений, томлений много. Но есть решающая Высшая Любовь, хотя часто как бы сокрытая от нас, не ощущаемая нами.

IV.

Впрочем, лирика Кленовского в течение всей его жизни полна духовных борений, исканий, нередко сомнений, но и необоримой *жажды*, духовного томления, и опять исканий, а там в глубине — непреодолимой уверенности в некоем высшем (пусть полу-сокрытом) Присутствии и потому — уже теперь — и некоего предвкушения духовного мира. Тайна? Но хорошо, что Тайна, что... Тайна есть. И чувствуется, что это — Тайна любви. Но как это согласовать с жестокой подчас картиной мира нас окружающего? Как все это согласовать, соединить, соединить воедино?

Есть некий сокрытый задний "фон" жизни. В значительной степени именно из ощущения этой глубинной основы и вырастает мирозерцание и творческое вдохновение Кленовского. Но не "поучительно" навязчиво, а обрывисто намёками, не преднамеренно, — я сказал бы — подневольно, непроизвольно, "ощупью". Об ощущении некоего обширного, полувнятного общего фона — голосов, "шепотов" мироздания в стихах Кленовского уже говорилось. Но есть в них указания или намеки и на нечто Большее: не на общую жизнь только, но и на некую пребывающую Потусторонность, хотя бы ощущаемую лишь смутно, урывками. Но эта Потусторонность дает жизни цель или, вернее, есть сама Жизнь. Не проповедь этого, а невольное, обрывистое *свидетельство* или искание, но в этом искании и борении, в этом даже сомнении, есть у Кленовского, повторяю, непроизвольное свидетельство о том, что дает смысл и силу и жизнь и миру и человеку. "Как лань жаждет

потоков воды”, говорит об этом томлении древний псалмопевец. ”Кто жаждет, да идет ко Мне и пьет”, читаем в Евангелии от Иоанна. Но начало идет не от нашей жажды, она — только ответ на нечто другое — на влекущий к себе зов. Об этом зове, влекущем к себе все мироздание, пишет Кленовский:

И в чудесном каком волнении,
Вырываясь из всех оков,
Все спешит в своему свершению
На какой-то далекий зов.

1953 г.

Итак, есть тайна, есть Живая Основа всего, есть реальность реальностей (индусское ”Satya Satyasya”), пусть бесконечно превышающая наше понимание, но она есть.

Как спокойно, как отрадно,
Как важно знать, что тайна — есть.

1968 г.

”Не пустота! Не пропасть!”, восклицает Кленовский даже в минуту душевного уныния.⁸

Но нет и полного успокоения. А все же, все же сердце еще верит:

Но сердце... Сердце даже и теперь
И ждет еще и слушает и верит...
Пусть не стучусь я больше в эту дверь,
И все же я не отхожу от двери.

1961 г.

Получается диалог колеблющегося сердца с Богом, или, может быть евангельское: ”Верую, Господи, помоги моему неверию”, (как воскликнул в своей молитве отец бесноватого сына).

Но не только полные тоски и борения призывы отсюда: есть Встречи, есть *опыт* религиозной жизни. ”Сзади и спереди Ты объемлешь меня и полагаешь на мне руку Свою. Куда уйду от лица Твоего и от Духа Твоего куда убегу?” (Псалом 138-й).

Уже природа полна, как мы видим, этой говорящей нам тайны.

”Почему же ты проходишь мимо”, пишет Кленовский
”Этой тайны камня и листа,
”Мимо тайны, явной и незримой,
”Что вокруг повсюду разлита?”

⁸ ”В дурную ночь”..... 1965 г.

V.

Внутренний опыт — так верит поэт и религиозный созерцатель и мистик Кленовский — часто приводит нас прикоснуться к тому, пред чем смолкает наша мысль, пред чем не адекватно наше рассуждение.

Кленовский часто говорит о прикосновениях *-мгновенных*, часто неожиданных. Нашего сердца тихо иногда касается божественная Тайна. К Закхею гость пришел, увидев его сидящем на дереве и предупредил его: "Сегодня буду у Тебя в доме", Но мне Господь ничего не сказал:

Но дома в каждый звук извне
Я вслушиваюсь с нетерпением,
Быть может, Ты придешь ко мне
Иначе — без предупреждения?

1965 г.

"Присутствие" может коснуться нас отовсюду. Но с особой силой происходит это в личной встрече в глубинах сердца. Оно не требует доказательства — оно само себя доказывает *реальностью встречи* покоряющей любви. Так говорят мистики. Так будет с нами — верит поэт — и в конце нашего жизненного пути. Подобно прибытию нашему на пароходе в совершенно чужой край на незнакомую пристань.

Так я гляжу в недоуменьи
На берег странный и чужой,
Что в неизбежном приближеньи
Сейчас встает передо мной

И лишь одна (прозренья ль, бред ли?)
Надежда промелькнет подчас,
Что кто-то, мне пока неведомый
На сходнях руку мне подаст.

1969 г.

Это — надежда. Или затаенная молитва к неведомому Богу? Но иногда она вырастает в убеждение: во внутренней встрече. И эта внутренняя встреча с особой силой — мы уже говорим — раскрывается в опыте страдания и силе *себя отдающей* любви.

Есть — или может открывается — подлинное богатство и довольство и в нищете. Вот картинка из советского быта (более милостивой его стороны), из пережитого самим автором:

Корзина с рыжиками на локте
А за плечом — мешок еловых шишек,

Опушки леса ласковый излишек,
Не царский ли подарок нищите!

Затопим печку, ужин смастерим
И ляжем спать на стружковой перине,
Есть в жизни грань, где ты неуязвим,
Неуязвим, как ветры и пустыни.

1951 г.

Ибо:

Когда душа поймет урок
И удивляться перестанет,
Тогда на некий светлый срок
Она провидещею станет.

И примет всё она тогда:
И нищету и боль и эту
Сквозь раскаленные года
Стремглав летящую планету.

И станет дивно вятен ей,
Пускай еще неизъяснимый
Весь этот странный строй вещей —
Жестокий и необходимый!

1953 г.

Но дело не в стоицизме и не в закаленности нашего духа через страдание, дело в том Высшем, что раскрывается в страдании (не всегда, конечно).

Мы пришли к сокрытому религиозному центру мирозерцания Кленовского. К сострадающей любви или, еще определеннее: к некой сострадающей Высшей любви (выражено ли это определенными словами и понятиями, или только намёками). К тому, в чем, покоренный этой безмерной любовью, видел смысл мира и жизни Достоевский. У Кленовского это более сокрыто, или, может быть, несколько более неуверенно, более находится еще в стадии искания и борения. Но уже просветленного, уже умиренного, охваченного предвкушением мира.

Характерна для Кленовского (как мы уже указывали), его вера в активное проявление себя божественной любви к нам, находящимся в этом страдающем мире: через мимолетные, внезапные *Прикосновения*: (или внезапные проблески Своего присутствия) и через "ангелов" Своих. А этими ангельскими посланцами являются для нас особенно часто самые близкие и дорогие нам на земле люди, предметы нашей просветляющей нас любви, которые возводят нас к Богу. Это — одна из любимых и часто встречающихся тем у Кленовского: о том, что посы-

дается нам как помощь и подкрепление на нашем жизненном пути уже теперь. А там нас встречает, и более того, повидимому, следит оттуда за нами любовь Отца. Об этом говорится в стихотворении "След Жизни". Оно может даже показаться несколько странным своей, как бы детской непосредственностью подхода и простотой, но оно полно свежей живой прелести и оно характерно для поэзии Кленовского:

Люблю читать на первом снеге
Скупые заячьи следы,
Смотри: здесь был он на ночлеге,
Тут уходил он от беды.

Там он сидел, прижавши уши,
Вода усами по ветру,
А здесь неторопливо кушал
С березки сладкую кору.

И думаю: быть может Кто-то
Моих неизгладимых лет
С такой же милою заботой
В моей душе читает след.

И всё, что мне цвело так дивно,
Так пело средцу и уму,
Такой же повестью наивной,
Наверно, кажется Ему!

1945 г.

Отчасти в тон с этим стихотвореньем звучит другое, тоже говорящее о жизненном пути: Поэт встречается "По дороге в смерть, далеко от дома", с "незнакомым мальчиком" — своим прежним "я":

"Я спросил его, кто он, и он ответил,
Он сказал мне тихо: я — это ты,
Или думал кого ты другого встретил
У последней у черной своей черты?

Я пришел узнать, что случилось с тобою,
Не напрасно ли в те далекие дни,
Я карабкался вверх вот этой тропею,
По которой теперь ты уходишь вниз?

— Не напрасно, нет! ему я ответил,
Не напрасно ты в поле песенки пел,
К птицам прислушивался на рассвете,
Со звездой дружил и котят жалел.

Потому что, мой мальчик, песенки эти,
Твои котята, твоя звезда —
Это всё, чем я был хорош на свете,
С чем только я и добрел сюда”.

Это, пожалуй, одно из самых автобиографических и вместе с тем замечательных стихотворений Кленовского: путь жизни пройден, несмотря на все заблуждения, ошибки, горечи, разочарования, пройден не даром: это было для него одновременно и *дар и служение!* И этот данный ему евангельский ”талант” — так можно, думаю, перефразировать заключительные слова — не пропал совсем безследно. Стихи эти говорят уже не о Вышнем Наблюдателе (следающим сверху за перепетиями жизни и прыжками по снегу зайчика), но о мудром и благом Господине, ожидающим раба домой, раба, который в очень малом, но все-таки в чём-то был верен и какое то — пусть очень скромное — служение все-таки совершил и какую-то ценность и прибыль принес Господину со своего пути. Или, может быть, тут еще большее: ощущение близости Отца, раскрывающего свои объятия. Этот образ Отца не выступает ярко у Кленовского, но он находится в глубинах (это мы видели уже, и это мы встречаем, опять и опять) не столько выраженным в стихах поэта, сколько являющимся той основой, из которых они выросли. Поэтому и переход наш *туда* — не только высадка с парохода в неизвестном, чужом краю, где кто-то должен встретить ”у схода на берегу”, но и переход — тихий, незаметный и торжественный — в большую, в истинную Действительность, озаренную уже неизбывным светом: ибо смерть есть пробуждение в более подлинную Жизнь.

Переждать — и неизбывным светом
Озарится узкая кровать,
И досадно только, что об этом
Не успею никому сказать.

Вот за дверью кто-то шевельнулся.....
Постучат, откроют и войдут.....
Но того, что я уже проснулся,
По глазам закрытым не поймут.

1960 г.

И эта Вечная Жизнь дает о себе знать уже здесь. Она вдохновляет и то свидетельство о ней, которое иногда дается нам здесь на земле как — то передать земными словами:

Встречный ангел мне легко ответил,
Объяснил волнующее чудо:
Это потому, что строчки эти
Были на земле уже отсюда.

Строчки эти были "отсюда", говорит встречный ангел. Значит было некое *служение*. Пусть — так чувствует поэт — было оно несовершенным, недостаточным, недостойным в сравнении с высотой задачи, но все же был он служителем: он сеял в людях и в своем народе *семена* оттуда.

VI.

И этим мы закончим Подвиг служения Кленовского, как он сам его ощущал и как мы — вслед за ним — его ощущаем, не отвлеченного, вне — жизненного характера. Он, мы уже знаем, теснейшим образом связан с его чувством Родины, захватывающим его, как мы видим, уже с ранних, уже отроческих и юношеских лет и до самого конца жизни. Это атмосфера окружавшего его в юности Царского Села с его напряженно-творческой поэтической жизнью, живыми еще отзвуками и Пушкинской славы и величия и прежней России. Это — величественно успокоенная красота С. Петербурга, эта русская природа, русский лес и русская сказка. Это — прошлая, бодрая слава русских знамен:

Когда весной — чужой весной
Опять цветет сирень,
Тогда встает передо мной
Мой царскосельский день.

Он пахнет морем и руном
Гомеровской строки
И гимназическим сукном
И мелом у доски;

Филипповским (вкуснее нет!)
Горячим пирожком,
Девическим, в пятнадцать лет
Подаренным платком.

Стучит капель, оторопев
На мартовском ветру,
Звенит серебрянный припев
Кавалерийских труб.

И голуби, набив зобы,
Воркуют на снегу,
Я всех забыл, я всё забыл,
А это — не могу!

А во второй части он говорит о своем учителе в поэзии — Гумилеве, тоже связанном с Царским Селом и учившемся в той же гимназии;

Когда я вспомню, что поэт —
Что всех дороже мне
Убит, забыт, пропал и след
В своей родной стране.

Что тот, кто нам стихи сложил
О чувстве о шестом, —
И холмика не заслужил
С некрашенным крестом;

Тогда я из последних сил
Кричу его врагу:
Я всем простил, я всё простил,
А это — не могу!
1955 г.

А наряду с этой взволнованной исповедью — торжественно
безмолвная ночь на Каменноостровском в годы — что до семнадцатого
года:

На Каменноостровском — тишина
И бледность белой петербургской ночи
Уже как будто в воздухе весна,
Но щедрой стать она еще не хочет.

Да тротуар уснувший оживет
Под торопливым шагом пешехода,
И снова — тишина, и снова — год
Из тех, что до семнадцатого года!
(Стихи о Петербурге, 1960 г.)

Но не красота только прошлых лет, не радостные и бодрые воспо-
минания юности, а страждущая Родина стоит в центре:

Между нами — двери и засовы,
Но в моей скитальческой судьбе
Я служу тебе высоким словом
На чужбине я служу тебе.

Душное минует лихолетье,
Милая протянется рука.....
Я через моря, через столетье
Возвращусь к тебе издалека.

Не спрошу тебя и не отвечу,
Лишь прильну к любимому плечу,
И за этот миг, за эту встречу,
Задыхаясь всё тебе прошу.
(“Родина”, 1959 г.)

Страждущей стране своей, но и всему страждущему миру должен служить поэт — через свидетельство свое. А оно у Кленовского все вырастает из своей напряженности и захваченности — этим основным решающим фоном жизни. Он так пишет о призванном поэте зарубежья:

Он живет вне России — это
Неизбывный его удел,
Но он русским живет поэтом
И другим бы — не захотел.

Пусть доходят всего лишь строчки
До запретной его страны —
Эти порванные листочки
И желанны там и нужны.

Перебродит, перестоится,
Отстрадает моя страна
И обугленную страницу
Прочитает тогда сполна.

1973 г.

И поражает при этой неумирающей взволнованности вместе с тем и все большая просветленность и чувство все большого мира духовного, которое охватывает поэта в последние годы его жизни.

За его такой большой и свежий дар, будящий души, за его слова искания, любви и ободрения, да будет прославлено и с благодарностью воспоминаемо имя этого большого и светлого русского поэта.

26-го мая 1977 года.

SELECTED BIBLIOGRAPHY OF THE WRITINGS OF NICHOLAS S. ARSENIEV (1888-1977)

*Compiled and edited by Thomas E. Bird**

I. BOOKS AND LONGER ARTICLES

- В исканиях Абсолютного Бога* (Quest for the Absolute God), Moscow, 1910, 47 pp.
- “Плач по Умиравшем Боге” (Lament for a Dying God), in *Этнографическое Обзорение*, Moscow, 1912; and separately, 37 pp.
- “Пессимизм Джакомо Леопарди” (The Pessimism of Giacomo Leopardi), in *Журналь Министерства Народнаго Просвещения*, St. Petersburg, 1914; and separately, 80 pp.
- “Мистицизм и Лирика” (Mysticism and Lyrics), in *Журналь Министерства Народнаго Просвещения*, St. Petersburg, 1917; and separately, 50 pp.
- Жажда Подлиннаго Бытія: Пессимизмъ и мистика* (The Thirst for True Reality: Pessimism and Mysticism), Berlin: Изд. С. Эфронъ, 1922, 231 pp. Bibliographical notes: 185-231.
- Ostkirche und Mystik*. Munich: Verlag E. Reinhardt, 1925, xi + 115 pp. Second edition, 1943, vii + 202 pp.
- English translation: *Mysticism and the Eastern Church*, London: Student Christian Movement, 1926, 172 pp. Translated by Arthur Chambers. Reprinted 1979, St. Vladimir's Seminary Press.
- Russian translation: (The second half of ch. 6) in *Elpis*, Warsaw, 1934; and separately, 75 pp.
- Die Kirche des Morgenlandes*. Berlin: de Gruyter, 1926, 104 pp. Sammlung Göschen v. 918. Bibliography: 94-102.

A compilation of Professor Arseniev's writings for the years 1910-1964, published at St. Vladimir's Seminary in the mid-sixties, served as the groundwork for the present bibliography. Having introduced a number of corrigenda and addenda into that work, the compiler has provided a list of his more important writings for the years 1964-1979. *T. E. B.*

* Professor Bird is a member of the Department of Slavic and East European Languages and Literatures, Queens College, City University of New York.

French translation: "L'Eglise d'Orient" in *Collection Irenikon*, 1928, 78 pp.

Rumanian translation: *Biserica Rasariteana*, Bucarest, 138 pp.

Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen in Einzeldarstellungen. Mainz: Dioskuren-Verlag, 1929, 410 pp. Bibliography: 365-403.

О Литургии и Таинствъ Евхаристии (On the Liturgy and the Eucharist), Paris: YMCA Press, 1927, 59 pp.

Православіе, Католичество и Протестантизм (Orthodoxy, Catholicism, and Protestantism), Paris: YMCA Press, 1930, 175 pp. Second edition, 1949.

Die Glaubensverfolgung in Sowjetrussland by Prince Gregory Trubetskoy. Wernigerode am Harz: Hans Harder Verlag, 1930, 89 pp. Edited by N.S. Arseniev.

Der urchristliche Realismus und die Gegenwart. Kassel, 1933 (Part 1, 76 pp.); 1935 (Part 2, 75 pp.)

English translation: *We Beheld His Glory: The Primitive Christian Message and Present-Day Religious Trends*. Milwaukee and New York: Morehouse Publishing Co., 1936; London, 1937. xx + 220 pp. Second edition, New York: AMS Press, 1971. Translated by Mary Anita Ewer.

"Эллинистический мир и Христианство" (The Hellenistic World and Christianity) in *Elpis*, Warsaw, 1933; and separately, 76 pp.

Из жизни духа (From the Life of the Spirit), Warsaw, 1935, 174 pp.

Религиозный опыт Апостола Павла (The Religious Experience of St. Paul), Warsaw, 1935, 23 pp. Second edition, Munich, 1960, 21 pp.

Das Heilige Moskau. Paderborn, 1939, 258 pp.

English translation: *Holy Moscow: Chapters in the Religious and Spiritual Life of Russia in the Nineteenth Century*. New York: Macmillan Co., 1940, 184 pp. and London, SPCK, 1940, vi + 184 pp.

French translation: *La Sainte Moscou*. Paris: Editions du Cerf, 1948, 150 pp.

Greek translation: *Hē Hagia Moscha*. Athens: Tinos, 1967, 114 pp. Translated by Maria D. Spiropoulos. Bibliography: 113-114.

Von dem Geiste und dem Glauben der Kirche des Ostens. Leipzig, 1941, 31 pp.

Mohanimul si Colea ascetico-mistica in Biserica rasariteana (Monasticism and Ascetico-Mysticism in the Eastern Church), Cernaуți, 1940, 75 pp.

Die Verklärung der Welt und des Lebens in ästhetischen und religiösen Erlebnis, Gütersloh: Bertelsmann, 1955, 260 pp.

Russian translation: *Преображение мира и жизни*, New York: The Russian Orthodox Theological Fund, 1959, 259 pp.

- Алексей Хомяков: Избранные Сочинения* (Aleksej Homjakov: The Selected Works), New York: Chekhov Publishing House, 1955, 413 pp. Edited, with an introductory article by N.S. Arseniev.
- Из русской культурной и творческой традиции* (Gleanings from the Spiritual and Creative Tradition of Russia), Frankfurt-am-Main: Possev, 1959, 299 pp. Notes and bibliography: 288-299.
- Revelation of Life Eternal*. Tuckahoe: St. Vladimir's Seminary Press, 1963, 104 pp. (The Orthodox Theological Library, no. 2).
- Безбрежное сияние: Стихотворения* (Boundless Radiance: Poems), New York, 1956, 37 pp. Second edition, Sea Cliff, N.Y., 1963, 48 pp., Third edition, Sea Cliff, 1966, 48 pp.; Fourth edition, Sea Cliff, 1972, 64 pp.
- Piété Russe* Neuchâtel, Paris: Delachaux et Niestlé, 1963, 143 pp. (Bibliothèque orthodoxe).
English translation: *Russian Piety*. Clayton, Wisconsin: American Orthodox Press, 1964; and London: Faith Press, 1964, 143 pp. Translated by Asheleigh Moorhouse. (The Library of Orthodox Theology, no. 3).
German translation: *Die russische Frömmigkeit*. Zurich: EVZ-Verlag, 1964, 124 pp. (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche, Band 3). Translated by Marc-Réné Jung.
Greek translation: Saloniki, 1973.
- Die geistigen Schicksale des russischen Volkes*. Graz, Vienna, Cologne: Styria-Verlag, 1966, 303 pp.
- О жизни преизбыточествующей* (Life Superabundant), Brussels: Zhizn' s Bogom, 1966, 285 pp. With a portrait of the author.
- О Достоевском: Четыре очерка* (On Dostoevsky: Four Essays), Brussels: Zhizn' s Bogom, 1971, 64 pp.
- Единый поток жизни: К проблеме единства христиан* (One Source of Life: On the Problem of the Unity of Christians), New York, 1973, 304 pp.
- О "превозмогающем богатстве" Божием и о Священном писании: Наброски и заметки* (On the Surpassing Riches of God and Holy Scripture, Sketches and Notes), New York, 1974, 67 pp.
- О Красоте в мире: Сборник статей* (Beauty in the World: A Collection of Articles), Madrid, 1974, 144 pp.
- Дары и встречи жизненного пути* (Gifts and Encounters of Life's Journey), Frankfurt-am-Main: Possev, 1974, 340 pp.
- La Paternité Spirituelle en Russie aux XVIII et XIX siècles*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1977, 147 pp. (With Vladimir Lossky). With an introduction by Père Placide Desceille. (Série Spiritualité orientale 21).

II. ENGLISH

- "The Slavophile Doctrine of the Church," *The Christian East*, 3/8, 1928.
- "The Russian Types of Religion," *The Christian East*, 3/8, 1928.
- "Our Redemption," *Church Quarterly Review*, 1929.
- "Bolshevism and Christianity," *World Dominion*, July 1929.
- "A Few Words on Christian Mysticism," *C.S.S. Review*, 1932.
- "Grace and Mysticism," *The Doctrine of Grace*, London, 1932.
- "Union between the Orthodox and the Anglican Churches," *Theology*, 1932.
- "The Possibility of a United Christendom from the Eastern Standpoint," *The Union of Christendom*, London: S.P.C.K. and New York: The Macmillan Company, 1938.
- "The Devotional Meaning of the Eucharist: The Coming and the Presence of the Lord," *The Ministry and the Sacraments*, London, 1938.
- "Religious Situation in Soviet Russia," *World Dominion*, January 1938.
- "Scripture and Tradition," *Eastern Churches Quarterly* (Supplement), 1947.
- "Creative Quiet," *Review of Religion*, 1951.
- "In Memoriam: Eugene V. Sectorsky and George P. Fedotov," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1/1, 1952.
- "The Suffering," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 2/1, 1953.
- "Staretz Silouan, Archimandrite Sofrony, *The Undistorted Image*," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1/2, 1953. A book review.
- "Transcendence and Immanence of God from a Christian Standpoint," *Essays Presented to Leo Baeck*, London: East and West, 1954.
- "Alexander Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 2/4, 1954. A book review.
- "Some Introductory Words," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1/1, 1957. An editorial.
- "The Meaning and Goal of History," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1/1, 1957.
- "Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1/1, 1957. A book review.
- "Antanas Maceina, *Das Geheimnis der Bosheit*," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1/1, 1957. A book review.
- "Wladimir Szykarski, ed., *Deutsche Gesamtausgabe des Werke von Wladimir Solowjew*," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1/1, 1957. A book review.
- "The Russian Family: A Study of its Religious and Moral Tradition," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1/2, 1957.
- "Some Leading Trends in Russian Cultural Tradition of the XIXth Century," *Slavic and East-European Studies*, 2, 1957.

- “God and National Life,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 1/4, 1957. An editorial.
- “Resurrection and Transfiguration,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 1/4, 1957.
- “On the Principles of Religious Cognition,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 2/2, 1958.
- “Ten Years Ago,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 2/3, 1958.
- “Bp. Sergius Korolev, *Iz besed Vladyki Sergiia Prazhskogo*,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 2/3, 1958. A book review.
- “V. V. Zenkovsky, *Apologetika*,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 2/3, 1958. A book review.
- “Studies in Russian Religious Life: Russian Spaces and the Soul of the Russian People,” (chapter from an unpublished book, *Two Russias*), *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 3/1, 1959.
- “The Mystical Encounter,” (chapter from the book, *Glimpses of Ultimate Reality*), *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 3/1, 1959.
- “Pierre Kovalevsky, *Saint Serge et la spiritualité russe*,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 3/1, 1959. A book review.
- “Some Thoughts Concerning the Possibility of a Union between the Orthodox and the Catholic Churches,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 3/2, 1959.
- “Staretz Silouan, *Archimandrite Sofrony, The Undistorted Image*,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 3/2, 1959. A book review.
- “Transcendence and Immanence of God,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 3/4, 1959.
- “Three Chapters from an Unpublished Book,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 4/1, 1960.
- “S. A. Levitsky, *Tragediia Svobody*,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 4/1, 1960. A book review.
- “A. Kartashov, *Ocherki po istorii russkoi tserkvi*,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 4/1, 1960. A book review.
- “The Role of the See of Rome in the Life of the Church,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 4/4, 1960.
- “Alexey Khomyakov,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 5/3, 1961.
- “Roots of Russian Ecumenism,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 6/1 1962.
- “Characteristic Features of the Christian Message,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 6/2, 1962.
- “Konrad Onasch, *Einführung in die Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen*,” *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, 6/4, 1962. A book review.
- “The Christian Message and the Hellenic Religious Outlook,” *Nuovo Didaskaleion*, 1-2, 1964.

- "The Anglican and Orthodox Churches," *Church Quarterly*, Summer, 1964.
- "Alexander A. Bogolepov, *Towards an American Orthodox Church*," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 8/1, 1964. A book review.
- "Peter K. Christoff, *Xomiakov. An Introduction to Nineteenth Century Russian Slavophilism*," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 8/2, 1964.
- Wassilij Rosanow, *Solitaria*," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 8/2 1964.
- "Contemplation of the Glory of God in the Early Christian Message," (chapter from the book, *Visions of Divine Beauty and Glory and Christian Experience*), *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 8/3, 1964.
- "The Second Vatican Council's 'Constitutio de Ecclesia'," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 9/1, 1965.
- "In Memoriam: N. O. Lossky," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 9/1, 1965.
- "The Glory of God in the Liturgies of the Christian East," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 9/3, 1965.
- "Edith Klum, *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 9/3, 1965. A book review.
- "The Religious Meaning of the Experience of Beauty," *Comparative Literature Studies*, 2/4, 1965.
- "The Meaning of Vatican II from an Ecumenic Point of View," *Diakonia*, 2/1, 1966.
- "Mystical Experience in the New Testament," *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 11/1, 1967.
- "A. Posoff, *Osnovy Christianskoy Filosofii*," *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 17/4, 1973.

III. FRENCH

- "Sens de l'Eucharistie selon l'Eglise Orthodoxe," *Revue Apologétique*, Juin, 1937.
- "Détachement et Prière: Quelques traits de la Mystique de l'Orient chrétien," *Revue Apologétique*, Juillet, 1938.
- "Notes sur l'Eucharistie dans le Mouvement Oecuménique," *Irenikon*, 1938.
- "La Doctrine des Sacrements et de la Grace à la Conference d'Edinbourg," *Revue Apologétique*, Janvier, 1938.
- "L'Enseignement de Kireevsky sur la Connaissance du Vrai," *Revue Apologétique*, 1939.

- “Le Monde des Saints et des Startzys russes,” *Dieu Vivant*, 1946.
- “Les abîmes chez Dostoevsky,” *La Vie Intellectuelle*, 1946.
- “Le Verbe Créateur et le Salut du Monde,” *Foi et Vie*, 1947.
- “Quelques traits caractéristiques de la pensée religieuse russe,” *Russie et Chrétienté*, 1947.
- “La Piété Russe,” *Lumen Vitae*, 1947.
- “R. Jakobson and M. Szeftel, eds. and trans., *La Geste du Prince Igor*,” *Slavonic Review*, 27/68, 1948. A book review.
- “Quelques traits de la piété populaire russe,” *Nouvelle Revue*, 1948.
- “Différents types des ”justes” dans le peuple russe,” *Etudes Slaves et Est-Européennes*, 1/1, 1956.
- “Traits majeurs de la vie liturgique, contemplative et sacramentelle,” *Contacts* 14, 1962.
- “La direction spirituelle dans l’Eglise russe,” *Contacts*, 58, 1967.

IV. GERMAN

- “Das ‘Innere Lied’ der Seele”, *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. XXII, 1923.
- “Der russische Mensch und der Geist der Morgenlandischen Kirche”, *Der Leuchter*, 1924.
- “Auferstehung”, *Der Leuchter*, 1925.
- “Dostojewskis Ringen um Gott”, *Lichten im Osten*, 1925.
- “Von der grossen Gemeinschaft”, *Una Sancta*, October, 1925.
- “Von der russischen Kirche, ihrer Eigenart und ihren gegenwärtigen Erlebnissen”, Sammelband *Russland*, 1926.
- “Franz von Assisi und die christliche Verklärung der Welt”, *Una Sancta*, 1926.
- “Oekumenisches und Nationales in der Philosophie der russischen Slawophilen”, *Die christliche Welt*, 1926.
- “Vom Sinn der Geschichte”, *Una Sancta*, 1927
- “Gedanken über Lausanne”, *Una Sancta*, 1927.
- “Chomiakov und Moehler”, *Una Sancta*, 1927. (A special issue devoted to “Die Ostkirche”).
- “Glaubensverfolgungen der Gegenwart”, *Una Sancta*, 1927.
- “Russische Frömmigkeitstypen”, *Geisteskultur*, 1927.
- “Die Lehre der russischen Slawophilen von der Kirche”, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1927.
- “Fürst Eugen Trubetzkoy und seine Gedanken über die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei”. Introduction to the German translation of Prince E. N. Trubetzkoy’s book, *Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei*. Paderborn: F. Schöningh, 1927.

- “Vom inneren Leben (nach Lehren des christlichen Ostens)”, *Religiöse Besinnung*, 1928.
- “Vom Kampfe des Christentums in Russland”, *Religiöse Besinnung*, 1928.
- “Mystik der Orthodoxen Kirche”, *Süddeutsche Monatshefte*, October 1928.
- “Der ‘johanneische’ Zug in der Frömmigkeit der Ostkirche”, *Westöstlicher Weg*, 1928.
- “Vom russischen Glauben (Aus dem religiösen Leben des gegenwärtigen Russlands)”, *Russische Blätter*, October 1928.
- “Die Grundlagen des russischen Frömmigkeitslebens”, *Russische Blätter*, March 1929.
- “Die religiöse Lage im gegenwärtigen Russland”, *Grossdeutsche Blätter* May 1929.
- “Östliches Christentum und die religiösen Strömungen der Gegenwart” *Die Hochkirche*, 1929.
- “Das ‘Ganz Andere’ in der Mystik”, *Sammelband Philosophia perennis: Festgabe Joseph Geysers*. Regensburg: Hobbel, 1930.
- “Mystik altchristliche und byzantinische”, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1930.
- “Vom Siegesgeist und christlichem Realismus”, *Der Nahe Osten*, 1930.
- “Über Wege zur Verständigung und Wiedervereinigung”, *Der Gral*, 1930.
- “Die Ostkirche und die oekumenische Bewegung”, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1930.
- “Religion in Sowjetrussland”, *Religiöse Besinnung*, 1930.
- “Das neue Leben nach dem Epheserbrief”, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1930.
- “Die Lage der russischen Kirche am 1. August 1929”, *Christenverfolgung in Sowjetrussland*. Gotha: Leopold Klotz, 1930. Edited by Fr. Siegmund-Schultze.
- “Übersicht der jüngsten Entwicklung der religiösen Zustände in Sowjetrussland”, *Die Glaubensverfolgung in Sowjetrussland* by Prince G. N. Trubetzkoy. Edited by N. S. Arseniev. Wernigerode am Harz: Hans Harder Verlag, 1930.
- “Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit im russischen Christentum”, *Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit*. Gütersloh: Bertelsman, 1931.
- “Bolschewismus und Kirche”, *Welt vor dem Abgrund*. Berlin-Stieglitz: Eckart-Verlag, 1932. Edited by I. Iljin.
- “Der urchristliche Realismus und die Gegenwart”, *The Student World*, 1932.

- Articles in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: 1927-32. Edited by H. Gunkel and L. Zscharnack. Antonius von Kiev. Barsanuthius. Briantschaninov. Diadochus. Florenskij. Makarius von Aegypten. Maltzew. Optino. Philemon. Philokalia. Philoteus von Sinai. Seraphim von Sarov. Skoworoda. Symeon der Neue Theologe. Theophan von Wyscha. Trubetzkoy, Fürst Gregor und Fürst Sergius. Tychon, Patriarch. Tychon von Sadonsk. Welitschkowsky. Zossima.
- “Die Menschwerdung”, *Gottesjahr*. Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1934.
- “Die Botschaft des Sieges”, *Gottesjahr*. Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1934.
- “Die religiöse Gedankenwelt der russischen Slawophilen”, *Księga referatów: International Congress of Slavists*, Warsaw, 1934.
- “Die Kirche Jenseits und die Kirche auf Erden”, *Gottesjahr*. Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1935.
- “Die Schau der Endzeit”, *Gottesjahr*. Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1936.
- “Die russische Kirche hinter dem ‘Schleier’”, *Hochland*, September 1936.
- “Evangelische Katholizität der Ostkirche”, *Eine Heilige Kirche*, January-February, 1936.
- “Bilder aus dem russischen Geistesleben. Die mystische Philosophie Skoworodas”, *Kyrios*, 1936.
- “Anglikanismus und Ostkirche”, *Kyrios*, 1936.
- “Bilder aus dem russischen Geistesleben. II. Iwan Kireevsky und seine Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit”, *Kyrios*, 1936.
- “Der Anglikanismus und die Ostkirche”, *Hochland*, 1937.
- “Die gegenwärtige Lage der Religion in Sowjetrußland”, *Hochland*, 1938.
- “Das Abendmahl in dem Erlebnis der Ostkirche: Das Kommen und die Gegenwart des Herrn”, *Der Orient*, 1938.
- “Das Schicksal der Gelehrten in Rußland”, *Bolschewistische Wissenschaft und ‘Kulturpolitik’*. Königsberg, 1938. Edited by B. F. von Richthofen.
- “Das christliche Abendland der Gegenwart und der Geist der Orthodoxen Kirche (Berühnungen und Befruchtungen)”, *Akten des I. Kongresses für die Orthodoxe Theologie*. Athens, 1938.
- “Das Mönchtum und der asketisch-mystische Weg in der Ostkirche, besonders in Rußland”, *Die christliche Osten*, 1939.
- “Geistige Nüchternheit und Gebet (Einige Züge aus der Mystik des Christlichen Ostens)”, *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1940.
- “Von dem Glauben der Ostkirche”, *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1940.
- “Die eingetretene Fülle”, *Eine Heilige Kirche*, 1941

- “Abgründe bei Dostojewsky”, *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1943.
- “Die Welt der russischen Heiligen und Starzen”, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1946.
- “Gegensätze in der russischen Volksseele. Russische Volksfrömmigkeit”, *Jahrbuch der Albertus-Universität. Königsberg/Würzburg*, 1955.
- “In der Stille des Landes. Kultur des russischen Gutshofes”. *Jahrbuch der Albertus-Universität. Königsberg/Würzburg*,
- “Ökumenisches im russischen Geistes und Frömmigkeitsleben”, *Una Sancta*, 1968.
- “Die Spiritualität der Ostkirche”, *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Dusseldorf: Patmos-Verlag, 1971. Edited by E. von Ivanka, J. Tyckiak, and P. Wiertz.
- “Die religiöse Familientradition in Russland”, *Ibid*.

V. ITALIAN

- “La Santa Eucharistia nella Chiesa Ortodossa,” *Ecclesia Mater*, 3, 1968.

VI. RUSSIAN

- “Платонизм любви и красоты в литературе эпохи Возрождения” (The Platonic Conception of Beauty and Love in the Literature of the Italian Renaissance), *Журнал Министерства Народного Просвещения*, Санкт Петербург, январь-февраль, 1913.
- “О нашемъ Временномъ Правительствѣ, о свободѣ и порядкѣ и о защитѣ родины” (Our Provisional Government, Freedom, Order, and Defense of the Homeland) Изд. преподавателей Московскаго Университета. Москва: тип. т-ва Рябушинских, 1917. *Народныя бесѣды*, №1.
- “Откровение Божественной любви Юлиании из Норича” (The Revelation of Divine Love of Julia of Norwich), Москва, 1918.
- “Образ Страждущего Христа в религиозном переживании Средних Веков” (The Suffering Christ in Medieval Religious Experience), *Труды Русских Ученых за границей*. т. II Берлин, 1920.
- “Таинство Евхаристии в жизни Церкви” (The Sacrament of the Eucharist in the Life of the Church), *Проблемы русскаго религиознаго сознанія*. Berlin: УМСА Press, 1924.
- “Владимир Соловьев” (Vladimir Solovyuov), *Возрождение*, 1925.
- “Течения в Католицизме и Протестантизме въ Германіи” (Religious Currents in the German Catholicism and Protestantism of Our Day) *Путь*, т. 1, 1925; т. 1927.
- “Объ избыточествующей жизни: Мистика и Церковь” (The Abundant Life: Mysticism and the Church), *Путь*, т. 3, 1926.

- “Пессимизм и мистика въ древней Греціи” (Pessimism and Mysticism in Ancient Greece), *Путь*, т. 4, 1926; т. 5, 1926.
- “Франциск Ассизский и Христианское преображение мира” (Francis of Assisi and the Christian Transfiguration of the World), *Возрождение*, 1926.
- “О современномъ положеніи христіанства” (The Current State of Christianity), *Путь*, т. 7, 1927;
- “Душа Православія: Радость Воскресенія и преображеніе твари” (The Spirit of Orthodoxy: The Joy of the Resurrection and the Transfiguration of the created world), *Русская Матица*. Новый Сад: Библиотека благовѣста, вып. 3-6, 1927.
- “Мистическій идеализм Платона” (Plato’s Mystical Idealism), *Elpis*, Warsaw, 1927.
- О духѣ времени и пониманіи его: По поводу послѣднихъ статей Н. А. Бердяева (On the Spirit of the Times and Understanding of it: Regarding N. A. Berdyaev’s recent articles), *Путь*, т. 6, 1927.
- “Об искупленіи нашемъ” (Our Redemption), *Elpis*, Warsaw, 1928.
- “Лозанская Конференція” (The Lausanne Conference), *Путь*, т. 10, 1928.
- “О богатствѣ тайны Божией по Апостолу Павлу” (The Riches of the Mystery of God according to St. Paul), *Вестник Русскаго Христіанскаго Движенія (=ВРХД)*, 1928.
- “Религіозныя сѣзды в Нью Каслѣ и Камбриджѣ” (Religious Conferences at New Castle and Cambridge), *Путь*, т. 20, 1930.
- “Религіозное движеніе молодежи въ Германіи” (The Religious Youth Movement in Germany), *Путь*, т. 23, 1930.
- “Chajim Bloch. Priester der Liebe. Die Welt der Chassidim”. *Путь*, т. 29, 1928. A book review.
- “Движеніе къ единенію христіанскихъ церквей и проблема современнаго міра (The Movement toward the Union of the Christian Churches and the Problems of the Modern World). *Путь*, т. 31, 1931.
- “Нѣсколько словъ о мистике, особенно христіанской” (A Few Words on Mysticism, especially Christian), *Воскресное Чтеніе*, Варшава, 1931.
- “Англиканское благочестіе” (Anglican Piety), *Elpis*, Warsaw, 1931.
- “Предисловіе” (Preface to G.N. Trubetskoj’s book, *Red Russia and Holy Rus’*), *Красная Россія и святая Русь*, Г. Н. Трубецкой. Paris: YMCA Press, 1931.
- “Смысл творчества Достоевскаго” (The Meaning of Dostoyevsky’s Work), *Воскресное Чтеніе*, Варшава, 1932.
- “О преизбыточествующей жизни” (The Superabundant Life), *Воскресное Чтеніе*, Варшава, 1932.

- “Об общении съ Англиканской Церковью” (Concerning Intercommunion with the Anglican Church), *Путь*, т. 33, 1932.
- “Современное англиканское богословие” (Contemporary Anglican Theology), *Путь*, т. 35, 1932.
- “Доклад смешанной богословской комиссии” (Report of the Mixed [Orthodox and Anglican] Commission), Варшава, 1932.
- “Англиканские ‘39 Articles of Religion’ и православная Церковь” (The “39 Articles of Religion” of Anglicanism and the Orthodox Church), *Elpis*, Warsaw, 1933.
- “Церковь — организм или государство?” (The Church: A Mystical or Juridical Body), *Вестник Братства Православных Богословов в Польше*, Варшава, 1935.
- “Судьба русского народного благочестия” (The Fate of Popular Russian Piety), *День Русской Славы*. Белград, 1935.
- “Учение И. Киреевского о познании Истины”. (Kireevsky’s Teaching on Religious Cognition), Варшава, 1936.
- “Мудрование в богословии?” (Sophistry in Theology?) Варшава, 1936.
- “Еще несколько слов к софианскому вопросу” (The Sophiological Question Revisited), Варшава, 1936.
- “О Хомякове” (On Khomiakov), Варшава, 1937.
- “Конгресс православных богословов в Афинах” (The Orthodox Theological Congress in Athens) Варшава, 1937.
- ”Эдинбургская конференция христианских Церквей” (The Ecumenical Conference in Edinburgh), Варшава, 1938.
- “Из религиозной жизни старой Москвы” (Religious Life in Old Moscow), *День Русской Славы*, Белград, 1938.
- “Христианство” (Christianity), *Свет Истины*, Женева, 1938.
- “О началах русской духовной культуры” (The Sources of Russian Religious Culture), *Новое Слово*, 1939.
- “Характерные черты русской культуры” (Characteristic Traits of Russian Culture), *Русская Мысль*, 1940.
- “Московский семейный быт 19-го века в истории русской духовной культуры” (Family Life in 19th Century Moscow in the History of Russian Spiritual Culture), *Православный Путь*, 1940.
- Серия брошюр. Сан Франциско: 1943-1956.
- “Страдание и Искупление” (Suffering and Redemption)
 - “Чудо” (Miracle)
 - “Мистическая встреча” (Mystical Encounter)
 - ”Смысл Воскресения”(The Meaning of the Resurrection)
 - “Глубины Жизни” (The Depths of Life)
 - “Христианское Благовестие” (The Good News of Christianity)
 - “Учение Логоса Бога” (The Doctrine of the Logos of God)

- “Евангелие по св. Иоанну” (The Gospel according to St. John)
- “Князь Потемкин” (Prince Potyomkin), *Новый Журнал*, т. 18, 1948.
- “Лирический стиль Пушкина” (Pushkin’s Lyric Style), *Русская Мысль*, 1948.
- “В творческой тишине” (in Creative Silence), *Возрождение*, 1949.
- “О поэзии Тютчева” (Tyutchev’s Poetry), *Календарь на 1951 г. Русской Православной Церкви в Канаде*.
- “Весенний полдень” (A Spring Noon). *Возрождение*, cahier 15, май-июнь 1951. А poem.
- “Памяти Е. В. Спекторского” (In Memory of E[vgenij] V[asilievič] Spektorskij), *Возрождение*, cahier 16, июль-август 1951. cahier 17, сентябрь-октябрь, 1951.
- “Из юности: картины Московской жизни” (Youthful Reminiscences: Pictures of Moscow Life), *Возрождение*, cahier 17, сентябрь-октябрь, 1951.
- “Князь С. Н. Трубецкой” (Prince S. N. Trubetskoy), *Новый Журнал*, т. 29, 1952.
- “Духовная и культурная традиции русской семьи” (The Spiritual and Cultural Traditions of the Russian Family), *Православие в жизни*, Нью-Йорк: Изд-ство им. Чехова, С. Верховской, ред., 1953. (Глава из книги, *Из русской культурной и творческой традиции*, 1959).
- “Русские просторы и народная душа” (Russian Expanses and the Soul of the People), *Грани*, 17, 1953.
- “О духовной традиции и о ‘разрывах’ в истории культуры”, (Concerning Spiritual Tradition and “Breaks” in the History of Culture), *Грани*, 20, 1953.
- “Пути религиозного познания” (Ways of Religious Cognition), *Обновленная Россия*, 1953.
- “О книге А. Л. Толстой” (Concerning A[lexandra] Tolstoy’s book, [A Life of My Father]), *Грани*, 21, 1954.
- “Раскрывающиеся глубины” (Encounters with the Transcendent). *Сборник памяти Семена Людвиговича Франка*. Мюнхен, 1954. О. Василий Зеньковский, ред.
- “Смысл истории (The Meaning of History), *Русская Мысль*, 1955
- “Паскаль”, (Pascal), *Грани*, 27-28, 1955.
- “Духовные силы в жизни русского народа”, (Spiritual Forces in the Life of the Russian People), *Русская Мысль*, 1955.
- “Московский Университет и русская культура” (Moscow University and Russian Culture), *Двухсотлетие Московского Университета*. Нью-Йорк, 1956.
- “Учение И Киреевского о познании Истины”, (I. Kireevsky’s Doctrine about the Cognition of Truth), *Посев*, 1956. [Перепечатка].

- “Император Александр II и освобождение крестьян”, (Emperor Alexander II and the Liberation of the Serfs), *Россия*, 1956.
- “Мистическая поэзия Иоанна св. Креста”, (The Mystical Poetry of St. John of the Cross), *ВРСХД*, 1957.
- ”Из Терезы Испанской” (From Teresa of Spain), *Новый Журнал*, т. 20, 1958. А поем.
- “Поэзия К. Р.”, (The Poetry of K[onstantin] R[omanov]), *Россия*, 1959.
- ”Элементы героизма в истории русской культуры” (Elements of Heroism in the History of Russian Culture), *Россия*, 1959.
- ”Годы юности в Москве”, (Youthful Years in Moscow), *Мосты*, 3, 1959.
- “Лев Толстой”, (Leo Tolstoy), *Возрождение*, 1960.
- “О преодолении Смерти”, (Overcoming Death), *ВРСХД*, 1960.
- ”Из юности: Деревня” (From my youth: The Village), *Возрождение*, cahier 117, сентябрь 1961.
- “Московские философские и религиозные круги в начале 20-го века”, (Philosophical and Religious Circles in Moscow at the Beginning of the Twentieth Century), *Современник*, 6, 1963.
- “Моя аудиенция у Папы Иоанна 23-го”, (My Audience with Pope John XXIII), *Россия и Вселенская Церковь*, 65-66, 1965.
- ”Преображение любви и красоты в творчестве Данте: к 700-летию со дня его рождения”, (The Transfiguration of Love and Beauty in Dante’s Works), *Возрождение*, № 166, октябрь, 1965.
- ”Значение Второго Ватиканского Собора”, (The Significance of the Second Vatican Council), *Возрождение*, № 170, февраль, 1966.
- “Второй Ватиканский Собор” (The Second Vatican Council), *Мосты*, 12, 1966.
- ”Смирение” (Humility). *Современник*, 13, 1966. А поем.
- “Поэзия графа А. К. Толстого”, (The Poetry of Count A. K. Tolstoy), *Современник*, 13, 1966.
- “Мои воспоминания о Московском Университете: 1906-1910”, (My Reminiscences of Moscow University: 1906-1910), *Записки русской академической группы в США*, т. 1, 1967.
- ”Два русских юноши начала 19-го века” по их дневникам: А. Чичерин и С. Жихарев”, (Two Russian Youths of the Beginning of the Nineteenth Century), *Современник*, 16, 1967.
- “Неведомому Богу”, (To an Unknown God), *ВРСХД*, 1967.
- ”Мои воспоминания о Московском университете 1906-1910 гг.” (My Recollections of Moscow University in the Years 1906-1910), *Записки русской академической группы*, т. 1, 1967.
- ”Религиозные и культурные традиции русской семьи”, (Religious Cultural Traditions of the Russian Family), *Записки русской академической группы*, т. 2, 1968.

- “Ариадна Владимировна Тыркова-Вильямс”, (Ariadna Vladimirovna Tyrkova-Williams), *Новое Русское Слово*, 23 ноября 1969.
- “Встреча христианского Востока и христианского Запада в русской духовной жизни в течение последних двух веков”, (The Encounters of the Christian East and Christian West in Russian Spiritual Life during the Last Two Centuries), *Возрождение*, окт. 1969.
- “Очерки религиозной жизни средних веков” (Essays on the Religious life of the Middle Ages), *Записки русской академической группы*, т. 3, 1969.
- “Образы Романтической Италии: От Гете до Гоголя и до наших дней” (Images of Romantic Italy: From Goethe to Gogol and down to our own Day), *Записки русской академической группы*, т. 4, 1970.
- “The Central Inspiration of Dostoevsky”, *Записки русской академической группы*, т. 5, 1971.
- “Несколько слов о поэзии Акмеистов” (A Few Words about the Poetry of the Acmeists), *Записки русской академической группы*, т. 6, 1972.
- “The Gulag Archipelago: Introductory Words at the Solzhenitsyn Symposium (May 4, 1974)”, *Записки русской академической группы*, т. 8, 1974.
- “О лирическом стиле и некоторых лирических темах Пушкина” (Pushkin’s Lyrical Style and Several of his Lyrical Themes), *Записки русской академической группы*, т. 9, 1975.
- “Поэт А. К. Толстой: Служение Красоте и борьба за права духа” (The Poet Aleksej K. Tolstoy: The Service of Beauty and the Struggle for the Rights of the Spirit), *Записки русской академической группы*, т. 10, 1976.
- “Предисловие”, *Немцы о русских*, (Preface to the book *Germans on the Russians*), Е. Филипс-Юзвигга, 1976.
- “Захваченность стихией жизни у Льва Толстого” (Leo Tolstoy’s Captivation with the Elements of Nature), *Записки русской академической группы*, т. 11, 1977.
- “О ‘цветении’ русской культуры в начале двадцатого века” (The “Blossoming” of Russian Culture at the Beginning of the Twentieth Century). *Современник*, 37-38, 1978.
- “О лирической поэзии Д. И. Кленовского”, (The Lyric Poetry of D. I. Klenovsky), *Записки русской академической группы*, т. 12, 1979.

БУДНИ ПРАЗДНИКА РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ

by Archbishop John (Shakhovskoy) of San Francisco*

Жизнь веры — таинственное слияние труда и праздника. Одна из этих радостей сливается с другой. И все яснее в человеке чувствуется возможность и необходимость соединения своего труда с незаходимым праздником сердца. Христос есть не только "Мир наш" (евр. 2,1), но и Праздник, и Труд наш — на каждый день.

В истории Церкви праздник в веках испытал влияние неистинной праздничности сего мира, уклонялся в ее поверхностную радость и ненужную торжественность. Становясь памятью священной истории, праздник, словно, переставал быть началом вечности. Он отслаивался от глубин человека, воспринимался лишь как досуг, развлечение, отвлечение от будней, а не начало их воскресения.

Праздник церковный нередко облекался в суету. Радость веры подменялась эмоциональным подъемом, "пиршественностью плоти", отяжелением сердца. Праздник становился даже сном души, или ее возбуждением, а не пробуждением, не воскресением.

* * *

На Руси было три начала. Одно из них А. Блок выразил в "Двенадцати"; это стихия демоническая: "пальнем-ка пулей в святую Русь, в кондовую, избяную, толстозадую". Другим началом была сама эта Русь бытовая, тяжелая, уставная. А третий ее лик (в который и палили **ГЛАВНЫМ ОБРАЗОМ** те блоковские солдаты) страдальчески смотрел с древних икон на народ и сходил к нему знаменным распевом,

* Archbishop John (Shakhovskoy) is Archbishop of San Francisco and Western United States (Orthodox Church of America) and a poet.

куполами Кижей, молитвой Иисусовой, светлой верой и милостью... Истонченная, омытая истовостью, чистотой и тишиной молитвы, эта Божья Русь, оберегая себя от суеты и мнимо-религиозных помп, свети-лась в благоговейных молитвах, в поучениях старцев, в творческих видениях Нестерова, Мусоргского, Римского-Корсакова, Достоевского, Лескова, А.К. Толстого, Ив. Киреевского, Хомякова, Соловьева, Флоренского и всей расцветшей после Соловьева православной мысли. Ею, ее светом был захвачен от юности и служил ей всю жизнь Н.С. Арсеньев, раскрыватель ДОБРОГО, евангельского Православия в глу-бинах русской жизни и культуры.

Лже-Праздничный шум изнуряет человечество, но не в силах затмить этого растущего непрестанного Праздника души, пребывания ее со Христом, ее покаяния и вхождения в Его прощение..." Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите" (I. Фес. V, 16-18).

* * *

Надо реабилитировать будни, ВОССЛАВИТЬ ПРОСТЫЕ ДНИ, всю жизнь делая одним Божиим Днем. На широкой палитре православной праздничности лежит и радость каждой краски и, присущая им всем, радуга благодати.

Отделение Праздника от всежизненного апостольского вдохнове-ния, отдалило дни, посвященные Богу, от других дней. Но этих ДРУГИХ ДНЕЙ — сокрытия от веры, не должно быть. Разве могут быть у верующего человека дни, НЕ ПОСВЯЩЕННЫЕ БОГУ? Все минуты нам даны, как освященные, праздничные дни пребывания со Христом. Любовь не может не быть праздничной. Разве "по праздни-кам только живут дети в доме Отца?"

Чрез ангелов и тех пастухов, и множества, что слышат ангелов не только на Рождество, человек входит в праздник своих будней непрестанной радости веры.

* * *

Попытки материалистов угасить утаивающийся от них Праздник Веры, тщетны, он сияет и будет жить этот Праздник во всех трудах и радостях, и надеждах человека. Нам дан праздник и даны будни, как "благодать на благодать" (Ин. 1, 16). И надо нам жить в этой вере не рабами времени, а сынами вечности.

КАК РОССИЯ СПАСЛА ИЕЗУИТОВ: ПО СЛУЧАЮ 200-ЛЕТИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПАРАДОКСА

*Paul Mailleux, S. J.**

Двести лет тому назад, в 1773 году, в истории христианства произошло одно удивительное и парадоксальное событие: православнейшая Российская Империя спасла от грозившего ему полного уничтожения католический орден Иезуитов, в самый критический момент его существования, когда западные католические правители добились у папы постановления об упразднении этого Ордена во всем мире.

Мягко выражаясь, иезуиты в России никогда не пользовались особенно хорошей репутацией. Мы не будем здесь выяснять была ли эта репутация ими заслужена. Мы хотим лишь напомнить о тех событиях, в силу которых орден Иезуитов в течение 41 года существовал только в одной России.¹

Орден Иезуитов был основан в 1540 году баскским дворянином Игнатием де Лойола. Игнатий решил посвятить все свои силы служению Христу и Церкви после тяжелого ранения, полученного им при обороне города Пампелона от наступавших французов.

Орден, получивший официальное наименование "ОБЩЕСТВО ИИСУСА", развивался с поразительной быстротой. За 200 лет своего существования он своей численностью превзошел многие из католических орденов, основанных на несколько веков раньше.

Накануне упразднения Общество насчитывало свыше 23.000 членов, разбросанных по всем континентам мира. В ведении Общества нахо-

* Paul Mailleux, S.J. was Rector of the Pontifical Russian College in Rome, 1966-1976. He is now retired.

¹ В Силезии иезуиты продолжали свою деятельность до 1780.

дилось 700 школ, 800 различных учреждений и 300 миссионерских пунктов, проводивших апостольскую деятельность среди нехристиан. В иезуитских школах воспитывалось немало детей из дворянских и других влиятельных семей. Некоторые из иезуитов состояли советниками или духовниками при епископах и владетельных князьях. Иезуиты вели упорные богословские споры, как со своими ярыми врагами янсенистами, так и с приверженцами других богословских течений.

Но с середины 18-го века правители многих западных государств стали открыто выступать против Общества Иисуса. Первым государством, изгнавшим иезуитов со своей территории, была Португалия. Последователь Вольтера, Помбаль, бывший в то время первым министром короля Иосифа Эммануила, выдвинул целый ряд обвинений против иезуитов. Искрой же, взорвавшей бочку с порохом, явилась война в защиту индейцев Гуаранис в Южной Америке. Для защиты индейцев от жадности колонизаторов в Уругвае и Парагвае иезуитские миссионеры создали там знаменитые "редуционы" — своего рода кооперативы, в состав которых входили индейцы-христиане под руководством иезуитских священников. Редуционы фактически не зависели от испанской колониальной администрации.²

В 1754 году между Испанией и Португалией было заключено соглашение о разделе их территориальных владений в Южной Америке. По этому соглашению, некоторые области Парагвая, где находились редуционы, на территории которых проживало до 30.000 индейцев Гуаранис, отошли к Португалии. Когда португальские власти сделали попытку вступить во владение этими территориями, их встретило сопротивление со стороны индейцев. Началась война. Помбаль проникся еще большей ненавистью к иезуитам. По его распоряжению одни из них были изгнаны, другие же попали в тюрьмы, многие провели в заключении по двадцать лет в очень тяжелых условиях. Престарелый миссионер, отец Малагрида, был сожжен на костре в возрасте 81 года.

Примеру Португалии вскоре последовала Франция. Французский миссионер, отец Ла Валет, подвизавшийся среди туземцев Антильских островов, сделал во Франции значительный заем в целях развития сельского хозяйства среди своих прихожан-индейцев. Он был уверен, что сможет легко расплатиться с этим долгом, продав урожай, но к сожалению, корабли, которые перевозили товар, попали в руки англичан, с которыми у Франции в то время были враждебные отношения. Французские банкиры находили, что вся иезуитская община ответственна за этот долг одного из их отцов и стали требовать за него возмещения. Отцы имели неосторожность обратиться к Парламенту в

² Редуционы (по испански *reduccion*) — поселения индейцев, собранных из разных областей Южной Америки, созданные испанскими властями с целью ознакомления их с европейской культурой.

Париже, в котором в то время доминировали янсенисты. Началось судебное разбирательство, которое вскоре вместо решения финансового спора обратилось в настоящий процесс против иезуитов, против Конституции и учения их Общества. Дело длилось 3 года. В итоге, 18 ноября 1764 года Общество Иисуса было упразднено и во Франции.

Короли Франции, Испании и Неаполя, принадлежавшие к бурбонской династии и объединенные так наз. семейным соглашением, решили действовать сообща и в борьбе против Ордена. В 1767 году испанский король, Карл Третий, издал приказ о роспуске Ордена в Испании. В числе 4.500 чел. испанские иезуиты³ были отправлены морем в папское государство — в г. Чивитавеккия, но там им не разрешили высадиться и после длительного странствия они попали на Корсику.

Австрийская императрица, Мария Тереза, была благосклонно расположена к иезуитам, но она желала выдать свою дочь Марию Антуанетту замуж за будущего короля Франции Людовика XVI-го, и поэтому она не решилась оказать сопротивление планам Бурбонов. Она только настаивала перед папой, чтобы он определил точно, кто наследствует имущество иезуитов после упразднения их Ордена.

Король Неаполя, а также правители Пармы и Пиаченцы (тоже Бурбоны), последовали примеру Испании и Франции и вскоре потребовали, чтобы папа совершенно уничтожил Орден Иезуитов. Папа Климент XIII оттягивал решение до своей смерти, последовавшей в 1769 году, но наследовавший ему Климент XIV-ый вынужден был уступить. Летом 1773 года он издал "breve" — т. е. грамоту "Dominus et Redemptor" (Господь и Искупитель) об упразднении Ордена иезуитов во всем мире.

Для того чтобы понять ход дальнейших событий нужно иметь в виду следующий факт.

Папа Климент XIV-ый не опубликовал грамоту о роспуске Общества Иисуса официально, как это полагалось, в Риме — "Urbi et Orbi" — "Городу и Миру". Если бы он издал грамоту подобным образом, то Общество прекратило бы свое существование юридически "Ipso facto". Папа же понимал, что он не может упразднить монашеский орден, не дав членам его указаний относительно принятых ими перед Богом монашеских обетов. Он должен был бы также указать, к кому перейдет их имущество: церкви, школы, дома и библиотеки.

Для разрешения вопроса о будущем иезуитов Папа создал особую "Конгрегацию" (т. е. Комиссию), которая постановила, что иезуиты и

³ Иезуиты — т. е. Отцы (священники) и Братья. В иезуитские общины входят: священники (рукоположенные), кандидаты во священники (т. е. готовящиеся к рукоположению) и братья, которые не рукополагаются, но тоже дают монашеские обеты и помогают священникам в исполнении различных служб и обязанностей.

впредь должны жить в общинах и считать себя связанными принятыми ими религиозными обетами до тех пор, пока местные епископы не объявят каждой их общине об официальном применении к ней папской грамоты и не распорядятся насчет дальнейшей судьбы ее членов. Епископам вменялось в обязанность лично посетить каждую общину и объявить о "бреве" общему собранию ее отцов и братьев.

В 1772 году произошел первый раздел Польши. Белоруссия была присоединена к Российской Империи. В то время иезуиты имели на территории Белоруссии 4 коллегии, главная находилась в Полоцке, три остальных в Витебске, Орехе в Дюнабурге.⁴ Кроме того им принадлежало 2 дома и 14 приходских церквей. При переходе этой территории к России католический епископ Полоцка, Говианский, и многие другие священнослужители решили в знак протеста покинуть Белоруссию и отправились в Польшу, тогда как ректор Полоцкой Коллегии, отец Станислав Черневич, счел своим долгом продолжать доверенную ему пастырскую деятельность. Он официально объявил, что он и его сотрудники намерены повиноваться распоряжениям новой власти и обратился к императрице Екатерине Второй с просьбой признать Общество Иисуса. Ранее Екатерина относилась к иезуитам с подозрением, но ввиду проявленного ими желания подчиняться властям отнеслась к этой просьбе благосклонно и отменила указ о запрещении Общества изданный Петром Первым в 1719 году. Получив через русского посла в Варшаве, графа Отто Магнуса фон Штакельберга, папское бревно, Екатерина II-ая проявила большую решительность и не дозволила его обнаружения в своих владениях. По ее распоряжению губернатор Полоцка, генерал Крашников, написал ректору коллегии, заверив его в благосклонности императрицы. Епископ города Вильно Масальский отдал распоряжение, чтобы ректор ничего не изменял в деятельности своей коллегии.

Отцы Полоцка оказались в очень затруднительном положении. С одной стороны, они были связаны обетом повиновения папе и знали, что он желает упразднить их орден. С другой стороны, формальное распоряжение того-же папы об упразднении не приводилось в исполнение не по их вине.

Ректор Коллегии, отец Станислав Черневич, получил образование в Риме и провел там некоторое время на работе при Генерале Ордена. Он был хорошо образованным, энергичным и очень религиозным человеком. Ввиду создавшегося положения он считал нужным осведомить обо всем папского нунция в Варшаве, Карампи, но нунций ему ничего не ответил.

Между тем, 26 октября 1773 года отца Черневича вызвали в Петер-

⁴ Дюнабург — в 1893 г. переименован в Двинск. Теперь — Даугавпилс.

бург. Его принял губернатор Белоруссии, Чернышев, который посоветовал ему обратиться к Императрице с письменным докладом и изложить в нем затруднительное положение свое и других отцов.

Отец Черневич последовал этому совету и с полной откровенностью просил Екатерину разрешить ему повиноваться Папе и бреше о роспуске Ордена. Он просил также позволить ему снять одежду и звание иезуита. Подобно большинству своих собратий он желал только получить разрешение папы на продолжение своей деятельности на благо студентов Коллегии.

Императрица Екатерина ответила на это послание: "Вы обязаны послушанием папе только в вопросах догмы. В остальном вы должны повиноваться Государыне. Я вижу, что Вы очень чувствительно относитесь к вопросам совести. Я напишу русскому посланнику в Варшаве, чтобы он совместно с папским нунцием нашел удовлетворительное решение и, таким образом, разрешил Ваши сомнения".

Отец Черневич переслал папскому нунцию в Варшаве, как текст своего обращения к Императрице, так и полученный им от нее ответ, но нунций и на этот раз отвечал полным молчанием.

Нунций Гарампи сам не знал, какого святого молить о помощи. Его коллега, русский посол в Варшаве, граф Штакельберг, молчал, из Рима прибывали строгие инструкции о проведении в жизнь бреше, а ново-назначенный епископ Могилева, Станислав Сестренцевич-Богущ, в обязанность которого входило проведение в исполнение бреше, заявлял: "Императрица не отступает от своих распоряжений. Я получил приказание оставить иезуитов на местах, как они есть. Мы должны повиноваться высочайшему повелению".

Как известно, после раздела Польши императрица Екатерина Вторая решила основать в России католическую епархию, в которую вошли все католики западного обряда, проживавшие в пределах Российской Империи. Епископ епархии подчинялся русским властям, а вмешательство римского папы было ограничено на решение вопросов, касающихся веры и церковной дисциплины. Ни одно из папских распоряжений не должно было опубликовываться или проводиться без предварительного одобрения со стороны царских властей. Для епископской кафедры новой епархии Императрица определила город Могилев. В 1773 году Екатерина назначила епископом этой епархии Станислава Богуща-Сестренцевича, бывшего до того викарным епископом в городе Вильно. Сестренцевич принял это назначение из рук самой императрицы, без предварительного согласия папы, и впоследствии всегда был послушным исполнителем всех царских распоряжений.

Партия Бурбонов, и в частности испанский посол в Риме Монино, — была очень недовольна создавшимся положением и подозревала иезуитов и их защитников в самых черных интригах. Общество же

иезуитов, ставшее правда весьма немногочисленным, продолжало в это время свое существование в России, вдали от главных центров католицизма.

В своем обращении к Екатерине отец Черневич коснулся также затруднительного экономического положения Полоцкой Академии. В ответ последовало высочайшее распоряжение освободить коллегию от всех податей на земельное имущество.

Папа Клемент XIV-ый умер 2 октября 1774 года — год спустя после опубликования бреве об упразднении Общества Иисуса. В 1775 году, 15 февраля, на папский престол был избран Пий VI-ой.

Узнав об избрании нового папы, отец Черневич решил обратиться к нему через кардинала Редзониго, благожелательно относившегося к иезуитам, с "памятной запиской". В своем обращении отец Черневич просил у папы хотя бы косвенного одобрения своей деятельности и кроме того, разрешения принимать к себе иезуитов из других стран. 13 января 1775 года кардинал Редзониго ответил отцу Черневичу, что папа отнесся к "записке" с большой благожелательностью". Более этого он не мог сказать. Но даже такое сдержанное высказывание имело очень большое значение для белорусских отцов, ибо, если бы новый Папа разделял в отношении их чувства Бурбонов, то он, подобно им, назвал бы их "мятежниками" и потребовал бы категорически, чтобы они прекратили свою деятельность. В силу исторических обстоятельств той эпохи, слова кардинала Редзониго подразумевали осторожное, но вполне реальное одобрение со стороны папы. Поэтому отец Черневич и его собратья почувствовали себя душевно более спокойно и уверенно. Но в области разрешения некоторых практических вопросов отцы по-прежнему находились в затруднительном положении, ибо в ватиканских кругах у них было еще немало непримиримых врагов, которые и слышать не хотели об их признании в какой бы то ни было стране.

Согласно уставу Католической Церкви иеромонахи любого ордена не могут ни принимать исповедь, ни заниматься пастырской деятельностью без разрешения местного епископа. Поэтому епископ могилевский Сестренцевич, назначенный на эту должность Екатериной Второй, задавал себе вопрос — может ли он разрешить отцам-иезуитам совершать церковные обряды и заниматься проповедью? Весной 1776 года перед ним встала новая проблема. Более двадцати человек молодых иезуитов закончили подготовку к священству и отец Черневич попросил епископа совершить их рукоположение. Епископ был в нерешительности. Губернатор Чернышев, большой друг полоцких отцов, поддерживал эту просьбу и оказывал давление на владыку. Наконец, не зная как ему правильнее поступить, епископ обратился 5 августа 1776 г. к папскому нунцию в Варшаве, Монс. Аркетти, с просьбой запросить по этому поводу мнение государственного секретаря Вати-

кана, Палавичини. Не получая ответа в течение 4 месяцев, епископ Сестренцевич наконец решился. 16 ноября 1776 года он совершил рукоположение, а на следующий день получил столь долгожданный ответ из Рима! Кардинал Палавичини, пользовавшийся благодеяниями испанского двора, требовал, чтобы епископ Сестренцевич отказался от рукоположения иезуитов. Кроме того кардинал напоминал, что иезуитам запрещено, как совершение церковных служб, так и пастырское служение вообще.

Епископ Сестренцевич немедленно послал ответное письмо кардиналу, в котором указывал, что если иезуиты будут лишены права пастырства, то почти треть приходов его епархии окажется без священников, и что он не может принять на себя ответственность за такое положение. В заключение он пригрозил уйти в отставку, если Рим будет и дальше настаивать на своих требованиях. Испугавшись подобной перспективы, кардинал Палавичини пошел на компромис и написал варшавскому нунцию: "Пуускай епископ рукополагает молодых иезуитов, но только тех, которые действительно необходимы".

К тому времени у белорусских отцов появилась новая забота. За период с 1773 по 1780 гг. число иезуитов в Белоруссии сократилось с 201 до 115. Умерло 33 члена, а 53 иезуита вышло из Общества. Вследствие нехватки пастырей в Прибалтике пришлось упразднить пять приходов. Для продолжения своей деятельности отцы должны были обеспечить себе смену, ибо при создавшемся положении им угрожала опасность года через два быть вынужденными закрыть и свои учебные заведения, из-за которых русское правительство фактически сохраняло их орден.

Отец Черневич поделился своими опасениями на этот счет с графом Чернышевым, который в свою очередь доложил об этом Екатерине. Императрица распорядилась, чтобы отцы позаботились о помещении для новициата.⁵ В действительности же "...в Полоцке стены новициата уже вырастали из земли...", как писали в своих донесениях шпионы Бурбонов. Несмотря на это отец Черневич не решался открывать новициат без одобрения высших церковных властей.

В то же время, по настоянию Екатерины Второй, епископ Сестренцевич обратился в 1779 году к Святейшему Престолу с просьбой назначить его Апостольским Визитатором всех монашествующих, проживающих на территории его епархии. Этот титул дал бы ему власть самостоятельно решать все вопросы, связанные с их деятельностью. В Риме думали, что облеченный такой властью епископ сумеет окончательно

⁵ Новициат означает "послушничество," т. е. период времени, в течение которого кандидаты в члены Ордена готовятся к монашеской жизни. Обеты даются лишь по окончании новициата. У иезуитов новициат продолжается два года. Новициатами называются также обители, в которых проживают монахи или члены Ордена. В данном случае слово "новициат" подразумевает обитель.

покончить с иезуитами. Но произошло обратное. Состоявшийся вскоре после его назначения Апостольским Визитатором церковный совет принял решение открыть иезуитский новициат в Полоцке. Таким образом 2 февраля 1780 года в новициат было принято восемь человек. Другим кандидатам пришлось отказать из-за отсутствия материальных средств.

Известие о создании новициата вызвало на Западе целую бурю негодования. Известный историк Папства, Людвиг Пастор, писал в своей гниге: "Казалось, что вопрос об открытии новициата стал главной темой европейской политики. От Лиссабона до Петербурга газеты и дипломатические донесения были исполнены негодования по поводу этого скандала...". "Открытие Новициата означало, что Общество не умерло и что в будущем можно надеяться на его воскресение".

Последовали настойчивые приказания епископу Сестренцевичу, как со стороны статс-секретаря Святейшего Престола, так и от нунциев в различных странах, о немедленном закрытии Новициата. Но все было напрасно: Императрица повелела, чтобы Новициат продолжал свою деятельность, а епископ Сестренцевич не решался отказать от повиновения ее распоряжениям.

"В то время как папа Пий VI-ой старался сохранить осторожное равновесие, продолжает Пастор, испанское правительство делало все, чтобы добиться уничтожения остатков Общества Иисуса... Весной 1779 года в порту Кадиксе испанские власти под предлогом борьбы с контрабандой задержали несколько русских кораблей. Во время переговоров по случаю этого инцидента испанский министр иностранных дел предложил русскому представителю очень выгодное торговое соглашение при условии, что Общество будет полностью уничтожено и в России — это являлось тогда главной заботой испанского короля. Одновременно представители Франции и Португалии поддерживали испанские претензии в Риме. Статс-секретарь Палавичини, получавший субсидию от испанского правительства, неоднократно требовал, чтобы варшавский нунций приказал закрыть Новициат. Нунций Аркетти делал все возможное, сознавая что от успеха в этом шекотливом вопросе зависит вся его карьера. Но императрица Екатерина была непоколебима. Она не вмешивается в дела других государств, говорила она, и потому не потерпит, чтобы другие вмешивались в ее управление делами России."⁶

30 мая 1782 императрица Екатерина в сопровождении Потемкина, губернатора Белоруссии Чернышева и других высокопоставленных лиц прибыла в Полоцк с официальным визитом. Она посетила и Коллегию. В церкви Коллегии ректор Черниевич обратился к ней с приветственным словом на итальянском языке.

⁶ Пастор — *op. cit.* — 16-ий том итальянского перевода, 3-ья часть, стр. 206.

По случаю высочайшего визита город Полоцк был празднично украшен. "Вечером, пишет в своей книге священник Морошкин, город осветился иллюминацией, но ветер мешал ей; только у иезуитов в окнах стояли разноцветные пирамиды, на которых шкалики и фонари были повешены так красиво и разнообразно, что издали иезуитская иллюминация представляла самый очаровательный вид. Заметим, что иезуитский коллегийум находится прямо против дворца, в котором оставилась Императрица".⁷

Летом того же 1780 года у нунция Аркетти появилась надежда помешать дальнейшему развитию Общества. Будущий австрийский император, Иосиф Второй, собирался нанести официальный визит императрице Екатерине. По слухам, дошедшим и до нунция Аркетти, он перед поездкой обещал не входить ни в Академию, ни в церковь иезуитов и не иметь с ними никаких сношений. Такое его поведение должно было продемонстрировать русским отношение западных католических правителей к вопросу об иезуитах. Но вышло наоборот. Иосиф в сопровождении Екатерины посетил Могилев и два раза присутствовал на богослужениях в иезуитской церкви. Кроме того, он милостиво разговаривал с отцом Черневичем и пожелал ему и его сотрудникам всяких успехов в будущем. На состоявшейся в те же дни встрече с епископом Сестренцевичем Иосиф спросил его, каким образом иезуитам удалось продолжить свою просветительную деятельность в его епархии. На это епископ лаконично ответил следующей ставшей исторической фразой:

Populo indigenta

Imperatrice iubente

Roma tacente

(Народ нуждается)

(Императрица приказывает)

(Рим молчит)

Между тем иезуиты Белоруссии, ввиду упразднения Ордена в Польше, все еще не имели Провинциального Настоятеля.⁸ По замыслу епископа Сестренцевича нужно было упразднить эту должность, поставив иезуитов в непосредственную зависимость от него. При таком порядке Общество Иисуса превратилось бы из подлинно религиозного свехнационального ордена в небольшую конгрегацию разрозненных общин. Но Царица запретила изменять организацию Ордена.⁹ Однов-

⁷ Морошкин Михаил, *Иезуиты в России*, Том 1, стр. 181.

⁸ Во главе иезуитского Ордена стоит "Генеральный Настоятель" (Praepositus Generalis", именуемый для краткости "Генералом". Орден иезуитов административно разделяется на Провинции. Во главе каждой из них стоит "Провинциальный Настоятель", "Praepositus Provincialis", обычно называемый "Провинциалом."

⁹ Верховный авторитет в Обществе Иисуса принадлежит "Генеральному Съезду", "Congregatio Generalis", на котором участвуют делегаты всех Провинций. Генеральный

ременно, в январе 1782 года, она назначила епископа Сестренцевича архиепископом а бывшего иезуита отца Бениславского определила ему в помощники со званием викарного епископа.

В том же 1782 году, 17 октября, белорусские отцы провели свой первый Генеральный Съезд, на котором ректор Черневич был избран Генеральным Викарием Ордена, т. е. заместителем Генерального Настоятеля, со всеми вытекавшими из этого звания обязанностями и правами. В связи со съездом Бурбоны снова потребовали, чтобы Папа предпринял решительные шаги против иезуитов в России. Но папа Пий VI-ой предпочел действовать дипломатично. Он послал секретные известия королям Франции и Испании, подтверждая свое намерение настаивать на том, чтобы была приведена в исполнение грамота об упразднении Общества Иезуитов; но одновременно, в своей переписке с Екатериной он ни слова не упоминал об иезуитах. В 1783 году Папа утвердил основанную Екатериной Могилевскую Епархию и подтвердил архиепископский сан Сестренцевича.

В ноябре 1782 года Екатерина направила в Рим нового викарного епископа, Бениславского, который от ее имени представил Папе следующие требования: награждение архиепископа Сестренцевича палиумом, утверждение самого Бениславского в должность викарного епископа и признание Общества Иезуитов в России. Заметив колебания Папы, Бениславский объявил, что в случае отказа Папы удовлетворить хотя бы одно из упомянутых требований, он имеет распоряжение Императрицы немедленно покинуть Рим.

Во время второго приема, Папа, наконец, удовлетворил все вышеуказанные требования — троекратным "арргово" (утверждаю), выраженный только в устной форме. Вскоре после этого Святейший престол отправил в Россию в качестве своего легата нунция Аркетти. Аркетти не был расположен к иезуитам, но еще более ожесточенными врагами их были те, кто содействовал его назначению, в частности кардинал Палавичини, который в то время занимал пост Статс-секретаря в Ватикане.

Прибыв в Россию, Аркетти убедился в твердом намерении Императрицы и дальше защищать иезуитов и поэтому счел самым правильным не настаивать. "Белоруссия — это самая счастливая область моей Империи — заявила Екатерина португальскому посланнику. Молодежь ее имеет счастье учиться в школах, которыми руководят иезуиты". Было очевидно, что она не согласится на упразднение этих учреждений.

Съезд проводится после смерти Генерала (обязательно) и в тех случаях, когда этого требуют обстоятельства. Генеральный Съезд избирает нового Генерала и вручает ему верховное руководство. Должность Генерала является пожизненной.

Ввиду малочисленности Ордена в России и неопределенности его положения иезуиты там до 1802 г. не выбрали Генерала, а только "Викария" — т. е. исполняющего должность Генерала (*Vicarius Generalis*). В 1802 г. однако О. Грубер был выбран Генералом.

Узнав о том, что Папа официально признал их Общество в России, многие из бывших иезуитов стали стремиться туда из разных стран, некоторые из них даже отправились в путь пешком.

К концу 1784 года число иезуитов — пять лет тому назад достигавшее едва 115 — возросло до 172 человек. Некоторые из отцов стали миссионерами на Волге, среди немцев и обслуживали католиков в разных городах.

Генеральный викарий, отец Черневич, умер 7 июля 1785 года в возрасте 57 лет. После его смерти архиепископ Сестренцевич снова попытался свести Общество на уровень конгрегации местного значения, но представители иезуитов, находившиеся как раз в это время в Петербурге в связи с планами организации китайской миссии, выхлопотали у Императрицы разрешение на проведение выборов нового Викария, согласно Уставу Общества. Новым Викарием был избран отец Гавриил Ленкиевич.

Отец Ленциевич занимал должность Генерального Викария в течение 13 лет. Во время его пребывания на этой должности скончалась императрица Екатерина и на престол вступил Павел Первый. Отец Ленкиевич умер в ноябре 1798 года. После его смерти, Могилевский архиепископ, Сестренцевич, снова попытался добиться ограничения Общества, но и на этот раз не имел успеха. Третьим по счету Генеральным Викарием стал отец Ксаверий Кареу, занимавший эту должность неполных четыре года. Он умер 30 июля 1802 года.

Генеральным настоятелем был тогда отец Гавриил Грубер, австриец по происхождению и многосторонне одаренный человек. Вскоре он стал "весьма желанным лицом при петербургском дворе", а его научные труды в области строительства водных сооружений и сделанные им научные открытия завоевали ему уважение членов Академии Наук.

Во время одного приема император Павел подарил отцу Груберу в знак своего к нему уважения золотые часы. Вскоре после этого, по распоряжению императора, иезуитам была передана католическая церковь Святой Екатерины в Петербурге и им было разрешено открывать школы "по их наилучшему нахождению". Тогда была основана, ставшая впоследствии известной, Иезуитская Коллегия в Петербурге.

К концу своей жизни папа Пий VI-ой тоже стал относиться с расположением к деятельности иезуитов в России, но, находясь в изгнании, в Валенсии, он не имел возможности оказать им конкретную поддержку. После его смерти, поскольку Рим был в руках революционеров, конклав собрался в Венеции, находившейся тогда под покровительством армии Суворова и австрийских частей. 14 марта 1800 года на папский престол был избран бенедиктинец Киарамонти, принявший имя Пия VII-го. Он еще до своего избрания благосклонно относился к мысли о восставлении Общества.

Император Павел предложил отцу Груберу просить у нового папы утверждения Общества иезуитов в России. Пий VII-ой ответил положительно, но одновременно оповестил об этом и испанского короля Карла IV-го, самого ярого противника Общества.

Послание Папы об утверждении Общества в России не застало в живых императора Павла. Он был убит в ночь на 11-ое марта 1801 года.

Число сторонников иезуитов, настаивавших на необходимости восстановления Общества во всем мире, продолжало возрастать. В Бельгии требование о восстановлении Общества было выдвинуто еще в 1790 году. Затем выступили Польша и Австрия. В 1793 году с согласия папы Пия VI-го герцог Пармы Фердинанд вызвал из России трех отцов для преподавания в его коллеже. Им, правда, пришлось носить одеяние приходских священников. В 1804 году иезуитам было возвращено их имущество на территории Неаполитанского королевства. Годом позже, в 1805 году, они были допущены и на территорию Папского Государства. Во время своего пребывания в Фонтенебло, папа Пий VII-ой издал (10 ноября 1813 года) распоряжение о восстановлении Общества в Англии, Ирландии и Северной Америке.

Наконец, настал час, когда Общество Иисуса получило возможность возобновить свое вселенское апостольство.

В воскресенье 7 августа 1814 году, в день отдания праздника Святого Игнатия, папа Пий VII-ой отправился в римскую церковь Спасителя (Gesù) для совершения там божественной литургии на престоле, построенном над ракой с мощами Святого. После литургии он проследовал в соседний зал. Здесь, в присутствии кардиналов и тех из иезуитов, которым удалось к тому времени приехать в Рим, монсеньор Кристалди торжественно объявил бреве, *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* (Попечение о всех церквах), которым Общество Иисуса восстанавливалось во всем мире.

В России, к сожалению, новый император Александр I-ый, относившийся вначале благосклонно к иезуитам, после Венского Конгресса и под влиянием некоторых из своих советников, изменил взгляд на деятельность Общества. 20 декабря (по старому стилю) 1815 г. он подписал Указ Правительствующему Сенату об удалении всех отцов — иезуитов из Петербурга. Церковь Святой Екатерины была передана отцам-доминиканцам.

В свое время отец Грубер перенес резиденцию Генерала тоже в Петербург. После Указа Сенату, наследовавший отцу Груберу на должности Генерала отец Тадеуш Березовский вынужден был переехать в Полоцк. Он несколько раз просил у императора Александра разрешения поехать на некоторое время в Рим, но ответа на эти просьбы не получил.

Пятью годами позже, 13 марта 1820 года, вышло распоряжения

министра духовных дел народного просвещения, князя Александра Голицына, об удалении иезуитов со всей территории Российской Империи.

Опала и последовавшее затем изгнание иезуитов из России были вызваны несколькими причинами. Во-первых, против иезуитов выдвигалось обвинение в том, что они обратили в католичество некоторых представителей высшей русской аристократии. Затем, иезуиты выступали против Библейского Общества, находившегося в то время под покровительством, как императора Александра I-го, так и архиепископа Могилевского Сестренцевича. Последний не выступил в защиту монахов — своих единоверцев, потому что он не только не имел права полного контроля над их деятельностью, но часто даже расходился с ними во мнениях.

Кроме того, незадолго до Отечественной войны императором Александром была предпринята реформа народного просвещения, выразившаяся в некоторой централизации управления учебными заведениями и либерализации условий приема в них — по западному образцу. Это вызвало недовольство консервативных кругов, опасавшихся проникновения в Россию идей Французской революции. В связи с этим они благосклонно относились к иезуитам и их учебным заведениям, которые не были охвачены новой системой управления и могли продолжать традиционное воспитание своих питомцев в духе христианства. Консерваторы с удовлетворением встретили переименование Полоцкой Коллегии — в январе 1812 года — в Академию со всеми университетскими привилегиями.

Между тем после нашествия Наполеона в русской общественности вспыхнуло чувство ярого национализма, вылившегося затем в ксенофобию. Ввиду того что большинство преподавателей в иезуитских учебных заведениях составляли иностранцы, отношение России к ордену резко изменилось.

И, наконец, безусловно что важную роль сыграло коренное изменение, происшедшее в положении иезуитов. В эпоху когда Общество Иисуса существовало только в России, оно стало как-бы национальным учреждением. Отцы знали, что они полностью зависят от императорского двора и находятся под наблюдением русских властей. После же восстановления Общества во всем мире, их деятельность стала значительно независимее, а центр тяжести ее переместился. Число членов Общества в России достигало едва 358 человек, тогда как их общее число к тому времени превысило тысячу. В Риме, как центре католической жизни, был назначен Генеральный Викарий. Генерал, отец Тадеуш Березовский, несколько раз просил у императора Александра разрешения посетить Рим, но ответа на эти просьбы не получил.

В период существования Общества в России иезуиты в сотруд-

ничестве с русским правительством дважды обсуждали планы о возобновлении работы их миссий в Китае. Первый проект отправки миссии в Китай был разработан при Екатерине, но по неизвестным нам причинам к осуществлению его не было приступлено. В начале царствования Александра Первого русское правительство снова вернулось к мысли завязать торговые отношения с Китаем при помощи иезуитов-миссионеров. Для этой целью было выбрано трое отцов, которые должны были вступить в контакт с находившимися там старыми миссионерами Общества и при их содействии подготовить почву для приема китайским императором русской торговой делегации, которая к тому времени должна была прибыть через Сибирь. К сожалению, прибыв в Лиссабон, отцы натолкнулись на многочисленные затруднения и после двухлетнего бесплодного ожидания принуждены были отказаться от дальнейшего путешествия. В то время правительственные круги Португалии все еще сохраняли враждебное отношение к иезуитам и относились к ним с предубеждением.

Несомненно, что если бы это предприятие увенчалось успехом, оно способствовало бы сохранению престижа иезуитов в России. Неудавшаяся же поездка отцов-миссионеров дала повод их противникам обвинить их в отсутствии доброй воли. Все это и привело в конце концов к запрещению Общества иезуитов в России.

Но нужно заметить, что в то время, как полувеком раньше, из Португалии, Испании и других стран, иезуиты были изгнаны самым грубым, а порой даже жестоким образом (например, в Испании все отцы, даже самые престарелые, были арестованы ночью и затем отправлены по морю в Папское государство), удаление их из России проходило в более мягкой и гуманной форме, в течение нескольких месяцев. В Риге н. п. иезуиты остались до конца учебного года. Польский иезуит, отец Зеленский, посвятивший одну из своих книг истории Общества в России, пишет, что указ об удалении иезуитов противоречил основным принципам императора Александра I, бывшего сторонником равноправия и единства всех христианских вероисповеданий. "Император, пишет отец Зеленский, подписал этот указ после сильной борьбы с самим собой, и сделал все возможное, чтобы облегчить незавидную судьбу изгнанников".¹⁰

Полное удаление иезуитов из России имело, во всяком случае, одно несомненно отрицательное последствие — а именно: оно исключило возможность в России спокойного диалога между иезуитами и их противниками, поскольку один из его участников (иезуиты) оказался полностью лишенным права голоса. Противники же иезуитов получили широкую возможность распространять в русской обществен-

¹⁰ Зеленский — op; cit; стр. 236 2-го тома французского перевода.

ности обвинения, выдвинутые против учения иезуитов янсенистами и энциклопедистами.¹¹ Конечно и на Западе нашлись люди, не преминувшие упрекнуть иезуитов в том, что они приняли покровительство Императрицы, которая отнюдь не отличалась добродетельностью или гуманностью своих социальных взглядов. В ответ на эти упреки один английский иезуит остроумно заметил: "Не виноват же Даниил, что львы оказались к нему более человечны, чем "человеки" "

Несмотря на то, что они были удалены из России, иезуиты навсегда сохранили к ней особое чувство признательности. "Что Вы сделали для нас, писал в 1812 году Генерал Общества, отец Березовский князю Голицину, то запечатлено и останется навсегда в сердце каждого иезуита".

Неудивительно поэтому, что в 1923 и 1930 гг., когда Россию постиг голод и усилились преследования верующих, занимавший в то время должность генерального настоятеля отец Ледоховский обратился ко всем членам Общества с призывом оказать Русским материальную помощь и усердно молиться о сохранении веры в России.

"Мы связаны с Россией, писал он, чувством благодарности за то, что во время налетевшей бури наше Общество нашло в ней укрытие, подобно горячему угольку под слоем пепла. Позже, выйдя оттуда, оно снова смогло зажечь пламя своей апостольской деятельности".¹²

И по сей день, несмотря на прошедшие с тех пор два века, иезуиты не забывают о своем долге признательности по отношению к стране, которую Божие Провидение избрало для спасения их Общества.

¹¹ Вышедшие в России книги по истории Ордена отличаются враждебностью и тенденциозностью. Единственное исключение составляет перевод книги немецкого протестантского писателя, Г. Бемера, "Иезуиты". Книга вышла в 1913 Году и теперь является библиографической редкостью.

¹² Письмо Отца Генерала Владимира Ледоховского всем членам Общества Иисуса — от 24 ноября 1930 года.

После удаления иезуитов из России первым иезуитом, приехавшим с официальной миссией от Католической Церкви, был отец Эдмунд Вольш (американец), возглавлявший Папскую комиссию по оказанию помощи голодающим в Советской России, в 1922 году.

О МИРОВОЗЗРЕНИИ ДОСТОЕВСКОГО

by Rostislav Pletnev*

«Tournons nos yeux vers l'intérieur-
vers cette vie spirituelle.»

Nicholas Arseniev: *"La Piété Russe"*. VI.

Под мировоззрением подразумевается совокупность, некая система взглядов на мир, "Я" человека, общество и окружающую природу. Н. О. Лосский ("Типы мировоззрений") различал четыре основных образца: Материализм, Спиритуализм, Дуализм и Идеал-реализм. Конечно, в каждом разделе можно отмечать разные варианты и комбинации: психизм, агностицизм, отвлеченный или конкретно-органический идеал-реализм, болипсизм, энергетизм и т. п. Кроме того даже известная форма материализма может быть связана и с религиозностью (Эпикур). Каждое направление в философии, всякий индивидуум, сталкивается всегда с давно выделившейся триадой: Сознание — гносеология, нравственность, чувства, воля — Этика и Прекрасное, Красота — эстетика. В бесконечности вселенной и ее бытия человеческий ум хочет постичь мироустройство, понять место человека и человечества на земле и во вселенной. Разум входит постоянно в оценку всего, мы создаем свою иерархию ценностей при выборе поступка с точки зрения морали; оцениваем красоту или утверждаем неразумную алогичность действия человека. Но почему важно говорить о мировоззрении именно Достоевского? Прежде всего, я думаю, из интересности темы. Три четверти развития всякой науки основываются не на предвкусении некоторой

* Rostislav Pletnev is Professor of Russian Language and Literature at the Université de Montréal.

выгоды-пользы, а на ее интересности для нашего ума. С другой стороны, Достоевский совершенно особый писатель. Он повлиял на психологов (Фрейд, Адлер и др.), на теологов (Барт, Делюбак), историков и философов (Хосе Ортега и Гассет, Бердяев и др.). Влиял он на них именно как мыслитель. Интересно, что Достоевский в 1870 г. написал Н. Страхову: "Шваховат я в философии (но не в любви к ней; в любви к ней я силен)." Изучение взглядов, даже несистематизированных, такого ранга писателя, может и помочь каждому в выработке своего мировоззрения. Кроме того, исключительная чуткость, тонкость душевно-духовной организации писателя позволяла ему предчувствовать и порою предвидеть интуитивно то, что и великий чисто философский ум не был бы в состоянии сделать. Конечно, всякий духовный опыт непередаваемо личен, но пути духовного опыта умопостигаемы и во многом всем доступны.

Когда слагалось мировоззрение Достоевского, в России были два главных философских течения — западничество и славянофильство. Западники были в основном позитивисты, материалисты или агностики. Они склонялись к республиканскому правлению, были противниками монархии, увлекались социализмом западных толков и часто были приверженцами революции социального характера. К ним несомненно примыкала и часть народников. Славянофилы были обычно дуалистами или религиозными спиритуалистами. Они искали своеобразия в развитии России и истории ее культуры, изучали Православие. Их привлекали к себе русскость, русский характер и именно русская история. В начале своей писательской деятельности Достоевский был очень близок к революционерам западникам, к идеям Фурье, Кабэ, Анфантена, Прудона и др. социалистов склонных к утопизму. После же каторги и жизни в войсках среди народа, в миропонимании писателя наступает перелом. Чем старше становится писатель, тем острее он критикует революционеров, видит грех "муравейника" и "курятника" во всех социальных утопиях устроиться "без Бога" на земле. Иной раз кажется, что Достоевский мстит всем, кто ранее был его учителями, соблазнительями горячий, неустановившейся юной души. В отличие от большей части русской интеллигенции он обращается к традиционному Православию, отвергает начисто модный материализм и позитивизм, примыкает же к кругу лиц принявших, как и он, термин Аполлона Григорьева "Почвенничество." От славянофилов Достоевский заимствовал очень многое: единственную спасительность Православия, всеевропейскую и мировую миссию русского народа, с подчеркиванием его христианского смирения и всеотзывчивости, критику Католицизма и Протестантизма, себялюбия западного индивидуализма, наконец и увлечение русской историей и монархией. Русского же интеллигента, как "лишнего человека" он отвергает. Особенно интересно, что писатель не дает изображения

"лишнего человека." Нет типов близких к Онегину, Печорину, Бельтову, Рудину, Нехлюдову. А их-то так подробно изображала наша классическая литература! Нет у Достоевского и "лишних идей." Есть опасные, вредные, извращенные, дьявольские: "Носится как бы какой дурман повсеместно... В народе началось какое-то неслыханное и з в р а щ е н и е идей с повсеместным поклонением материализму." Но в том же "Дн. пис." он указывает и на спасоносные, божественные идеи. Идеи, словно сущности, бытуют в мире душ и овладевают сердцем и умом человека, толкают, если ложные, на грех, на преступление или на подвиг и служение. Увлечение Достоевского миром идей и их, идей, столкновения, тянуло его к вопросам и проблемам познания мира. Я постараюсь, используя термины Достоевского и его высказывания, говорить точно о мировоззрении писателя. Человек мыслит и стремится познать "существо вещей," но познание наше ограничено прежде всего самой своей природой, говорит Достоевский. И будучи убежденным идеалистом, он обращается к религии.

Если рассмотреть работы по Достоевскому Мережковского, Иванова, Бердяева, Арсеньева, Гессена, Бахтина, Лосского и др. серьезных ученых, то в них можно обнаружить, при всем различии подхода к писателю, нечто им всем общее. Это общее есть значение мира идей, "язык идеализма, язык платонизма," "надкругозорное единство" при неслиянной множественности "самостоятельных голосов и сознаний," иерархическое строение Добра в бытии. Наконец, наличие "Сверхдобра в мире идеальном", в мире высших ценностей. Достоевский был идеалистом. С. Гессен и я на собрании Чешско-Русского философского общества, лет сорок назад, приводили параллели из диалогов Платона и его учение о Нус, Тьометикон и Епитьометикон в сравнении с тремя типами братьев в романе "Братья Карамазовы." Идеализм нашего писателя приводит его к несомненному дуализму. Материя и Дух, Земное и Небесное. Добро и Зло, Ад и Рай, как понятия и представления тесно связанные с дуалистическим миропониманием. Сами явления, объясняемые раздвоением сознания у героя романа (Голядкин, Иван Карамазов), появление двойника, происходят преимущественно из борьбы полярных понятий Добра и Зла в сознании и чувствах героя. Сталкиваются "дух Горний" и "дух Тяжести." Достоевский верил, что на земле бытуют и "семена миров иных." Дуализм писателя особенно ярко выступает в полемике с идеями Чернышевского, Добролюбова, Писарева и других членов редакции "Современника", которых называл Некрасов "моя Консистория." Достоевский не отрицал и не унижал материю, не становился на спиритуалистическую точку зрения, а на ряду с материей утверждал объективное бытие сверхматериальных Сущностей и бытие Духа на земле. Он верил в жизнь и ВОСКРЕСЕНИЕ в высших мирах и в возможность смерти в "мирах низших". Человек,

говорил он, познает явления внешнего мира и состояния своей души путем аналитическим, в формах логически вытекающих на основании прежде всего закона причинности. Мы познаем мир и психические явления во времени. Но время и пространство суть объективно данные формы явлений, а отнюдь не Вечные Начала. Время и пространство суть следствия существования смены феноменов-явлений. У смертного одра первой жены Достоевский записывает: "Увижусь ли с Машей в другом мире?" Он напряженно думает о сущности времени, как об "отношении Бытия к Небытию." Время связано с бытием материи и ее движением — отсчетом. Вне материи нет времени. Время может быть упразднено, согласно Апокалипсису в его толковании. Кажущаяся множественность явлений мира феноменального есть причина нашего непонимания проблемы существа сознания и мира. Сознание учит меня неизменности положения о бытии, а направляясь на себя самое, как на объект, оно создает "Я." Направленное на предметы внешнего мира, познает свое же бытие через утверждение бытия внешнего мира. Но сознание учит и небытию, т.е., смерти. Такова одна из основных идей "Записок из подполья" и рассказа "Сон смешного человека." Всеумерщляющий анализ приводит в последнем рассказе героя к решению убить себя. Рассудок учит о смерти и только наше сердце, наше волеустремление постулирует бессмертие. "Le coeur a ses raisons que la raison ne comprend pas." Достоевский читал Паскаля и тут к нему очень близок, а равно и к понятию "сердца" в философии П. Юркевича. Уже в юности в письме к брату Михаилу он говорит, что познать природу, душу, Бога, можно, но познается это сердцем, а не умом. Веру в бессмертие личное и отрицание самоубийства писатель обосновывает "не логикой, ибо логикой оно непроверяемо (самоубийство), но верой... Выводом убеждения, что вера эта есть единственный источник живой жизни на земле — жизни, здоровья, здоровых идей, и здоровых выводов и заключений... Без чистого сердца полного, правильного сознания не будет. "Отсюда и рассудочно-рациональная попытка переустроить осознанный нами мир взаимоотношений "Я" и "Не Я" — западное решение вопроса обречено на неудачу. Такова и социалистическо-научная попытка размежеваться на основе радио. Нельзя получить гармоническое общество, "устроиться на основе чистого разума." Эта попытка кончится лишь тем, что люди" зальют мир кровью," будут революции, а каждая революция "ни к чему, кроме конца любви не приводила." Так за ошибкой ума следует "ошибка сердца, вещь страшно важная," ибо тогда "заражен болезнью самый дух." ("Дн. пис." 1877, I, 1.). Высшим разумным искушением было искушение дьяволом Христа в пустыне. К нему писатель подробнее всего возвращается в письме к Н. Петерсону и в главе о Великом Инквизиторе. Там же находим скрытых и явных четырнадцать цитат из Нового Завета! Устами героя ("Идиот")

Достоевский говорит, что неверие в диавола есть легкая французская мысль, что "Великий и грозный дух" существует! В искушении же Христа в пустыне дело шло не о том, что Христос был голоден и не мог достать хлеба, а в предложении диавола: "Сперва накорми, а потом требуй с них добродетели." Если же дать, по совету диавола, и хлеб и гармонию? Принять искушение не только материальными благами, но дать "Красоту и Хлеб" человечеству? Не настанет ли тогда полная счастья жизнь людей? — Нет и нет, говорит писатель. Если дать Красоту и Хлеб и слить все Царства во едино, то исчезнет Высшее: Красота жертвенности и смысл совершенствования в данной нам Господом свободе воли. Диавол искушает Христа и в Нем, в Христе, и через Него искушает и прошлое, и настоящее, и будущее истории. Писатель считал и само страдание необходимым на Земле. Путем страдания познается и грех, и греховность нашей природы.

Для счастья человека есть только один путь — путь Любви. Любовь есть путь неутолимого искания, обретения и бесконечного стремления, и творчества. Будь "на земле один УМ и на земле ничего бы не было." Любовь дает знание, а не только познание, она овладевает предметом таким, как он есть. Опыт любви есть опыт творческого обладания принципом Жизни. Отсюда и необходимость любить неповторимую личность в ее божественно-духовном бессмертии. Тогда может произойти подражание Христу и цель людей — обожение. Христос — Любовь и идеал "Высшей Красоты," вековечный для человечества. Яснее всего, до романа "Идиот" Достоевский об этом говорит в "Зимних заметках о летних впечатлениях." Там же показано отличие познания и знания синтетического от аналитически-рассудочного. Кроме этих двух путей — западноевропейского, Декартовского (автора, кстати, цитированного Достоевским) и пути жертвенной христианской любви, указан еще один особый путь слияния познания и знания в экстатическом мировосприятии. Этот таинственный экстаз признает и оправдывает самое понятие ТАЙНЫ. Для нашего писателя Тайна мира есть и основание для свободы, для движения вперед ума и для сущности красоты, ибо "Красота — таинственная вещь." О форме экстатического познания Достоевский говорит уже в своем докаторжном произведении — "Хозяйка." Позднее, в "Идиоте," в "Бесах" и "Братьях Карамазовых." Ордынцов в первой повести занят проблемой Церкви: "Мгновения невыносимого уничтожающего счастья... когда чувствуешь, что немощна плоть перед таким гнетом впечатлений... и когда вместе с тем поздравляешь всю жизнь свою с обновлением и воскресением." Если истинное знание связано с любовью, то важно знать кого, что и как надлежит любить, какова конечная цель поведения человека. На эти вопросы этики Достоевский старался дать исчерпывающий ответ. Человек есть "образ и подобие Божие," любя ближнего и уважая в нем

человека мы тем самым уважаем и себя, и цель своего бытия на Земле — обожение. Мера любви к человеку объясняется идеей, любовью ко Христу — Богочеловеку. По мнению творца "Бесов" и "Братьев Карамазовых," в русском народе сохранилось через его жертвенность и смирение более всего Христовых черт Богочеловека. Важно устремление личности с горячей любовью ко всему русскому народу, как телесному воплощению православия, в котором живут крестьяне. А раз народ воплощает идеи и идеалы православия, то любя его, как соборную личность, мы возлюбим воплощение христианского начала и высшую силу, силу любовного смирения. Как зерно попадая в землю должно умереть, раствориться, чтоб воскреснуть в новую более полную жизнь (см. эпиграф к "Братьям Карамазовым — от Иоанна гл. XII, 24. и повторение эпиграфа устами Зосимы, Кн. VI.), так и через страдание очищаемся от греха, если истинно каемся. Ранее в "Дн. пис." высказана та же мысль: "Если нации не будут жить высшими, бескорыстными идеями и высшими целями служения человечеству, а только будут жить одними своими интересами, то погибнут эти нации несомненно, очокоуют, обессилиют и умрут." И хотя цель человеческого поведения истинное «блаженство» и добра себе все хотят, но для счастья необходимо смирение, нужны жертвы и даже страдания. Смиряться человек приближается и к природе, к животным, познает в природе, во всем живом, Бога и тем как бы очищает и оправдывает и бытие природы. Природа и человек, земля и личность тесно объединены: "В земле, в почве есть нечто сакраментальное" ("Дн. пис."). Все связано в мире феноменальном и в мире высшем, духовном. Такова этика Достоевского.

* * *

В эстетике Достоевского существенно важна всепроникающая связь, существовавшая для художника, между Добром и Красотой и свое понимание форм и задач искусства. "У меня, пишет он Н. Н. Страхову, свой особенный взгляд на деятельность в искусстве; и то, что большинство называет почти фантастическим и исключительным, то для меня иногда составляет самую сущность действительного" (реального). В "Дн. пис." читаем: "Потребность красоты и творчества, воплощающего ее, неразлучна с человеком и без нее человек, может быть, не захотел бы жить на свете. Во время шестидесятих годов, в полемике с утилитаристом Добролюбовым он подчеркивает значение великих художественных произведений. "Трудно измерить всю массу пользы, принесенную и до сих пор приносимую всему человечеству, например, Илиадой или Аполлоном Бельведерским, вещами, повидимому, совершенно в наше время ненужными... Мрамор сей ведь бог. При таких

ощущениях высшей красоты, при этом сотрясении нерв, в человеке происходит какая-нибудь внутренняя перемена. Впечатлений на свете, конечно, множество, но ведь недаром же это впечатление особенное, впечатление бога.” Неизвестен и ”исторический ход полезности искусства в человечестве.” Достоевский замечает что нельзя действовать в утилитарном искусстве одной идеей: ”Произведение нехудожественное никогда и ни под каким видом не достигает своей цели.” Утилитаристы (Добролюбов) ”ненавидят Пушкина, называют все его вдохновения — вычурами, кривляниями, фокусами и фиоритурами, а стихотворения его — альбомными побрякушками.” И тут писатель вспоминает и разбирает стихотворение ”Диана”, не называя его автора. Это стихи А. Фета 1847 года. Приведа его полностью, он говорит: ”Последние две строки этого стихотворения полны такой страстной жизненности, такой тоски, такого значения, что мы ничего не знаем более сильного, жизненного во всей нашей русской поэзии... Но богиня не воскресает, и ей не надо воскресать, ей не надо жить; она уже дошла до высочайшего момента жизни, она уже в вечности, для нее время остановилось; это высший момент жизни, после которого она прекращается — настает олимпийское спокойствие. Бесконечно одно будущее, вечно зовущее, вечно новое, и там тоже есть свой высший момент... Какой бесконечный зов, какая тоска о настоящем в этом энтузиазме к прошедшему!”, восклицает писатель о ”Диане.” — Иногда Достоевский отождествляет понятия Добра, Красоты и Гармонии в духе Ф. Шиллера. (Высокое и Прекрасное) Такое отождествление находим в письме к Алексееву, в учении о Духе Святом в черновиках к ”Бесам” и кое-где в ”Дневнике писателя.”

Добро укоренено в Боге и вместе с тем оно автономно, оно — цель поведения человека и самоцель, но не абсолютно независимая Сущность. Красота, по мнению писателя, заключается в полном соответствии формы и идеи. Вслед за А. Майковым он полагает, что истинное произведение искусства должно иметь в себе ”нравственный центр” (”Дн. пис.”, 1877, III.): ”Я ужасно люблю реализм в искусстве, но у иных современных реалистов наших нет нравственного центра в их картинах, как выразился на днях один могучий поэт и тонкий художник, говоря со мной о картине Семирадского.” В живописи привлекало к себе Достоевского прекрасное и романтически страшное, идиллия Золотого века (”Подросток,” ”Сон смешного человека”) и блаженно-святое, нежное и невиннотрогательное (птички, дети). Мысль его иногда останавливалась перед реально и фантастически ужасным. Сон Ипполита в ”Идиоте ” и описание картины Ганса Гольбейна, от которой у иного и ”вера может пропасть.” Делая художественно-верное описание, Достоевский всегда с крайним напряжением чувства стремился не только показать вещь, чувство, природу, жанровую картину, но истолковать ее читателю, как часть Жизни. Всякая фальшь, лживая тенденциозность его крайне

раздражала (см. отзыв о Марке Вовчке и разбор некоторых картин передвижников в "Дн. пис."). В эстетике же Доброе и Прекрасное должны как бы слиться. В "Подростке" читаем, что "истинная Красота требует совершенства." Красота искусства действует на душу человека возвышающим образом, производит "гальванический ток," сотрясая сердце — духовную сторону личности. И если красота, напр., женская, есть страшная, неопределимая тайна, то благодаря ей раскрывается и бездна нашего сердца и мы узнаем какого оно духа. Как Истина не познаваема рассудком, как Добро не укладывается в наши понятия и превышает, перерастает трехмерное земное бытие, так и Красота, непостижимая в своей таинственной природе, отражаясь в прекрасном лице, в чудесной статуе, в глубоком небосводе, есть отблеск Божественности. Сам Христос в "Слове своем нес идеал Красоты." Подобно Плотину писатель уверен, что проявление высшей, самой идеальной целесообразной стороны, свойства качественности в каждом предмете и дает ему красоту. Красота и Добро сливаются в мире высшем, в мире Сущностей и Сил, Божественных идей, ибо все дело рук Божиих и все Его и в Нем.

В картинах Достоевского необыкновенно важна еще роль света и солнца. На эту сторону его эстетики — этики первый указал о. Павел Флоренский в "Столп и Утверждение Истины." Позднее и я посвятил этому вопросу два особых эссе. По Достоевскому Божественный свет создал все и человека, он ему "родной." Чтобы подчеркнуть важную деталь в изображаемом, особую его сторону, писатель, подобно им любимому Рембрандту, освещает все светом. То льются лучи через купол церкви, то заходящее солнце озаряет озера и тень от горы режет его пополам, а на "солнце, заходящее, смотреть хорошо, да грустно," то "косые лучи заходящего солнца" сливаются с воспоминаниями старца Зосимы, то знание, что "есть солнце", обозначает и в тюрьме присутствие Вечной Жизни (слова Дмитрия Карамазова) и т. п. Писатель говорит о "зовущей силе" солнца. В этике и эстетике его Земля и Солнце играют необычайную роль, вплоть до особого их использования в ряде фразеологических единиц речи героев, да и самого Достоевского. Гармония связана со Светом, с светоносной силой. Но, конечно, ради какой угодно гармонии и будущей красоты устройства людей на земле нельзя, по Достоевскому, замучить или убить личность. В жизни людей цель никогда не оправдывает дурные, злые средства для ее достижения.

* * *

Важность изучения мировоззрения Достоевского открывается и при исследовании миропонимания некоторых из его современников — мыслителей. Позднее, взгляды писателя на этические проблемы, на Россию и ее миссию в мире значительно повлияли на ряд современных

нам философов, напр., на Н. Бердяева. Мироззрение Достоевского включало в себя и отражение близких ему русских философов. От них к нему, к его мыслям и чувствам, протягиваются связующие нити. Сказанное о гносеологии, этике и эстетике писателя делается более ясным и понятным.

Памфил Данилович Юркевич (1827-1874) был тонким мыслителем идеалистического типа. О его судьбе можно бы кратко сказать так: русские прогрессивно леводушные журналы почти-что затравили этого замечательного человека. Очень часто случается, заметил однажды Юркевич, что во имя в общем "совсем в том не повинных естественных наук, преследуют и казнят человека за его любовь к правде духа, как некогда почтенные инквизиторы казнили и преследовали его же во имя Христово за любовь к правде естествознания." По мироззрению он сам был скорее всего платоником плотиновского характера. Юркевич считал, что из учения Платона за истину надо принять "начало тождества" и общее понятие, как начала создающие основы философского подхода к миру. "Чувственное бытие относится так к идеальному, как субъект суждения к объекту, а идея сама по себе познается нами как основа, закон и норма явления, иначе, она прообраз явления." По мнению философа существуют три сферы бытия, приблизительно отвечающие трем ступеням Добра у Достоевского по проф. С. И. Гессену, или, по моему, трем формам познания мира по концепции Достоевского. П. Юркевич ясно различает сферу идей (ноуменальное царство бытия), сферу разумных сущностей (реальное) и сферу примарного бытия, телесный мир (феноменальное). Легко наметить три основных русла, по которым шло влияние философских идей на Юркевича. Во-первых, это влияние Платона и платоников; во-вторых, воздействие патристики (это влияние наблюдаем в жизни и философии Сковороды, Киреевского, Хомякова, Гоголя, Достоевского и Самарина). С этим влиянием связана и работа Юркевича, и его учение о сердце человека, как органе веры и чувств. В третьих, на Юркевича воздействовала романтическая философия, стремление ее к "целостной философии", что опять таки сблизает нашего философа с Гоголем, Достоевским и В. Соловьевым. В работе "Сердце и его значение в духовной жизни человека" проявляется библейский антропоцентризм Юркевича. Духовная жизнь, говорит философ, не ограничивается мышлением, она шире, глубже и богаче. "Древо познания — не древо жизни", эстетические эмоции, религиозные переживания не суть продукты разума или рас-судка, но сердца, что является основой всех индивидуально окрашен-ных чувствований, всего лично неповторимого в человеческом бытии. Таково учение Библии о сердце человека и это же подтверждает и опыт человеческого самопознания, и самонаблюдения в области духовно-ду-шевной жизни. Свободная, бескорыстная любовь к Добру проистекает из

сердца, там же рождается деятельность из любви, а не по необходимости. Разум не корень душевной жизни, она вкоренена в "глубине сердца." Основа религиозного сознания человечества лежит в сердце, ибо "не любяй не позна Бога." С Достоевским сближает нашего философа борьба против тогда модных течений нигилизма и материализма, подчеркивание примарного значения сердца в жизни человека, тесная связь мировоззрения с духовной литературой, искание цельного философского знания и горячая вера в личного Бога.

Другой философский ум, столкнувшийся с миропониманием Достоевского, был Н. Ф. Федоров (1828-1903). Одно время В. С. Соловьев признавал его "своим учителем и отцом духовным," дорогим учителем и утешителем." Впервые очень категорически на значение Федорова для идей романа "Братья Карамазовы" указал В. Л. Комарович при немецком издании черновиков романа в Пипер Ферлаг. Этим же вопросом почти одновременно занимались проф. С. И. Гессен и я. Одним из основных документов для обнаружения интереса Достоевского к Н. Федорову служит письмо первого к Н. Петерсону. В виду его большой важности приведу значительные выдержки. Это письмо помогает и выяснить отношение писателя к центральной идее автора "Философии общего дела." Следует помнить, что Достоевский выразил свои основные мысли устами старца Зосимы. Тип Старца один из последних и наиболее интересных опытов литературного создания христианского типа героя с законченным традиционным и вместе с тем живым религиозным мировоззрением. Он не мог, как Федоров, считать, что "все наши пороки только извращения добродетелей." В упомянутом выше письме к Н. Петерсону Достоевский замечает: "Он (Федоров) слишком заинтересовал меня... В сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои. Сегодня я прочел их (анонимно В. С. С. = Соловьеву). Я нарочно ждал его, чтобы ему прочесть ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в его воззрении много сходного. Это дало нам прекрасных два часа. Он глубоко сочувствует мыслителю (и почти тоже хотел читать в следующую лекцию). Но вот положительный и твердый вопрос, который я еще в декабре положил вам сделать: в изложении идей мыслителя самое существенное безсомнения есть — долг воскресения прежде живших предков, долг, который, если бы был выполнен, то остановил бы деторождение, и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и Апокалипсисе воскресением первым. Но однако у вас, в вашем изложении, совсем не обозначено: как понимаете вы это воскресение предков и в какой форме представляете его себе и веруете ему? Т. е. понимаете ли вы его какнибудь мысленно, аллегорически, напр., как Ренан, понимающий его прояснившимся человеческим сознанием в конце жизни человечества до той степени, что совершенно будет ясно уму тех будущих людей,

сколько такой то, например, предок повлиял на человечество, чем повлиял, как и проч., и до такой степени, что роль всякого прежде жившего человека выяснится совершенно ясно, дела его угадуются (наукой, силой аналогии), и до такой все это степени, что мы, разумеется, сознаем и то, насколько все эти прежде бывшие, влияв на нас, тем самым и перевоплотились каждый в нас, а стало быть и в тех окончательных людей, все узнавших и гармонических, которыми закончится человечество. Или: Ваш мыслитель прямо и буквально представляет себе, как намекает религия, что воскресение будет реальное, личное, что пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертью, а они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, действительно, лично, реально в телах (NB конечно не в теперешних телах, ибо уже одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, т. е. такие, может быть, как Христово тело по воскресении Его до вознесения, в Пятидесятницу). Ответ на этот вопрос необходим, иначе все будет непонятно. Предупреждаю, что мы здесь, т. е. я и С/оловьев/, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле."

В соответствии со словами этого письма Достоевский вероятно и сделал в черновых набросках к "Братьям Карамазовым" некоторые заметки и на одном листке записал: "Воскресение предков зависит от нас." Однако в самом печатном тексте романа мы не находим ни одного места взятого из писаний и писем Федорова и его приверженцев. Федоров в своих, колеблющихся между порицанием и одобрением, отзывах о Достоевском указывает и основную причину их расхождения: "Достоевский хотя и признавал долг воскресения предков, но никогда, повидимому, никого к исполнению его не призывал, считая вместе с Соловьевым, что воскресение совершится через 25 000 лет, а потому с призывом к долгу воскресения можно и подождать, чтобы заняться задачами своего времени, которые, как надо догадываться, по понятию Достоевского, никакого отношения к долгу воскресения не имеют." Но горечь приведенного отзыва Федорова именно объясняется основным различием в понятиях ВОСКРЕШЕНИЕ и ВОСКРЕСЕНИЕ. В мою задачу здесь не входит разбор и критика учения Федорова, но кн. Евгений Грубецкой, разумеется, прав в том, что вторая половина XIX века в России "насыщена утопиями" и что Федоров не одинок, ибо утопизм в русской крови. Что же касается вообще Федорова, то этот сектант самоучка часто менял свое отношение к людям. Во время жесткой полемики с Соловьевым (см. первый том "Философии общего дела") он внезапно утверждает, что "Достоевский не успел при жизни обратиться с призывом к исполнению этого великого долга, долга воскресения.

И он, конечно, не успел лишь этого сделать, ибо признавать долг и ничего ради исполнения этого долга не делать, было для такого человека, как Достоевский, не возможно."

Все написанное Владимиром Соловьевым, младшим современником Достоевского, пронизано мечтой о религиозном, о начале связующем земное с небесным. "Все, что ни писал он, он писал о религии, Христе и Церкви," замечает Б. Яковенко в своем очерке русской Философии. В труде "Три силы" Соловьев 1877 г. полагал, что Восток дает в своей совокупности идею "единства безразличия," Запад — атомистически распыленный индивидуализм и лишь Россия — синтез. Сама наша интеллигенция должна принять идеалы народа (совсем сходно с Достоевским!) и "восстановить в себе русский народный характер," а между тем до сих пор, де, русская интеллигенция вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны. Соловьев сам признавал, что вера в национальное мессианство России перешла к нему от славянофилов. Особую близость В. Соловьева к славянофильству, несмотря на ряд полемических выпадов против некоторых из них, признавали и подчеркивали и Федоров, и Трубецкой, и П. Мильков. Главный труд Соловьева — "Оправдание Добра" — проводит евангельскую идею, этика в центре внимания философа. Он не только проводит мысль об известной автономии Добра, но и стремится оправдать и обосновать возможность Царствия Божия на земле. В "Трех речах" о Достоевском Соловьев защищает писателя от нападок К. Леонтьева и говорит о смысле деятельности и идей Достоевского. Прежде всего, по мнению Соловьева, Достоевский "предтеча нового религиозного искусства," неутомимый боец за высшие духовные ценности. Цель же жизни общества, смысл его бытия, есть "Церковь, как положительный общественный идеал." В идеях Достоевского философ подчеркивает "ВСЕЧЕЛОВЕЧНОСТЬ." "Достоевский верил в человека и человечество только потому, что он верил в Богочеловека и в богочеловечество, в Христа и в Церковь." А "самое сознание истинной культуры представлялось Достоевскому прежде всего, как религиозное православное дело... вера в божественность распятого при Понтийском Пилате назаретского Плотника "была одушевляющим началом всего о чем писал Достоевский. Сходно Достоевскому и отношение Соловьева к материальному миру и особенно к Земле-Матери. "Вещи, пишет философ, не имеют прав, но природа, или земля не есть только вещь. Она есть овеществленная сущность, которой мы можем, а потому и должны, способствовать в ее одухотворении."

В каком взаимоотношении находились между собой Достоевский и Соловьев, кто на кого оказал большее влияние? На этот вопрос русскими и иноземными исследователями даны разные ответы. В своем двухтомном исследовании жизни и творчества В. Соловьева кн. Е.

Трубецкой посвящает особую главу отношениям его с Достоевским. Е. Трубецкой считал, что философ воздействовал на писателя прежде всего в области учения всемирности и всепримиряемости идей и в некотором смягчении отрицательного отношения к культуре Запада. Сходно с этим было и мнение проф. Д. Прохаски и нек. других, думавших, что Соловьев повлиял на мысли о Церкви в "Братьях Карамазовых" (я думаю, что здесь есть скорее влияние Победоносцева). С. И. Гессен же считал более значительным влияние уже стареющего Достоевского на молодого и еще неустановившегося вполне Соловьева. По словам С. Гессена философ лишь позднее, после смерти Достоевского, преодолел соблазны утопии и "подошел дискурсивно к истинному решению вопроса Добра" и его автономии. А почти все мысли, нашедшие свое выражение в романе "Братья Карамазовы" продуманы и ясно высказаны писателем до его знакомства с Соловьевым. Сам же Достоевский сильно повлиял на философа в трех пунктах: 1) в выработке идей о богочеловечестве, 2) в вопросе об автономности Добра и 3) в понимании великой реальности Зла. Однако, С. Гессен полагал важным и существенным влияние Соловьева для архитектоники-построения последнего романа Достоевского. Я с этим никак не мог согласиться сравнивая структуру и слаженность последнего романа с романом "Преступление и наказание." Кроме того сам Соловьев всегда очень быстро и легко подпадал под разные влияния в течение своей жизни. Напр., его статья "Китай и Европа" показывает внезапный поворот Соловьева в направлении влияния Н. Федорова. В этой статье Соловьев толкует о значении культа предков, о связи нравственной между потомками и предками. Мало того, одна из основных его мыслей подчеркивает признание нашей "ОБЯЗАННОСТИ" служить предкам и укреплять в себе привязанность к ним.". Идеал культа предков Соловьев, подобно Федорову, находит ИСТИННЫМ и говорит о некоем приобщении предков к "истинной жизни." Это - де приобщение к истинной жизни есть задача будущего, которое должно быть добыто усилиями самих людей. Истинная религия, по мнению Федорова, должна всегда быть связана с культом предков. Позднее в своей речи о Достоевском философ говорит о том, чем должно быть христианство. По словам философа христианство — некая задача, а не одно соединение в вере во Христа. "Главное в том, говорит ясно Соловьев, что оно (христианство) должно соединить и примирить все человеческие дела в одно ВСЕМИРНОЕ ОБЩЕЕ ДЕЛО, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и МЕРТВЫМ ДОГМАТОМ." А это прямо федоровские слова!

Если продумать, что общего имеем в мировоззрении Достоевского, Юркевича, Федорова и Соловьева, то, пожалуй, это вера в некое преображение мира на основании религии. Кроме того все они не только писали, говорили, но и прямо проповедовали со склонностью к про-

рочествованию. Но Достоевский, конечно, не искал бы встречи со св. Софией в Аравии меж бедуинов и не боролся с чертями скипидарцем. У Достоевского было, несмотря на его горячность и увлечения, то, что православие называет ТРЕЗВЕНИЕ УМА. Думается, влияние Достоевского будет и будет расти и в России, и на Западе. Самый модный из русских философов на Западе — Н. Бердяев, служит тому ярким примером. В книге "Новое средневековье" он пишет на одной из страниц именно мысли Достоевского, как свое откровение: "Русский народ из всех народов мира наиболее всечеловеческий, вселенский по своему духу, это принадлежит строению его национального духа. И призванием русского народа должно быть дело мирового объединения, образование единого христианского духовного космоса." Сходно учению старца Зосимы у Достоевского, что "греха единичного нет" и каждый чем-то в чужом грехе виноват, Бердяев говорит: "Большевизм в России явился и победил, потому что Я таков, каков есть, потому что во мне не было постоянной духовной силы, не было силы веры, двигающей горами. Большевизм есть мой грех, моя вина." Так мировоззрение Достоевского живет и действует в русской философии истории, в русском мессианизме и в чисто философской мысли России.

О ВЕЛИКОМ СТАРЦЕ

Размышления о Ниле Сорском.

by Nicholas Pervushin*

Странная судьба постигла этого русского святого, скончавшегося в 1508 г. 75-ти лет в ските на речке Сорке, недалеко от Кирилло-Белозерского монастыря, среди глухих хвойных лесов и болот северной Руси. Это была "пустынь," которую основал дворянский сын, до монашества скорописец, из семьи Майковых, после того, как он прожил несколько лет на Афоне. И в монастырях константинопольских проживал он, изучая творения святых отцов пустынников, поучавших созерцательной жизни. Его привлекло учение "исихастов" и система "умной молитвы" и он стал проводить это учения на Руси, оставив после себя стройную систему православной аскетики в "Скитском уставе" и руководство для духовного пути в "Посланиях к ученикам".

Он был единственный русский святой, оставивший обширное литературное наследство, свидетельствующее об его большой начитанности, главным образом в греческой мистической литературе, об его литературном незаурядном таланте и об удивительной для того времени широте и свободе мысли.

Необычность судьбы его проявилась после его смерти: скромность его отразилась на его завещании, которое произвело потрясающее впечатление на его учеников — пустынножителей: "Повергните тело мое в пустыни — да изыдет е зверие и птица; понеже согрешило есть к Богу много и недостойно погребений. Мне потщания, елико по силе моей, чтобы бысть *не сподоблен чести и славы века сего некоторых*, яко же в житии сем, тако и по смерти..."

* Nicholas Pervushin is Professor of Russian Language and Literature at the University of Ottawa and Norwich University.

Разрешение на печатание настоящей статьи в Вестнике РХД, No 128, было дано редакцией *Записок* Русской Академической Группы в США. Ред.

Как бы во исполнение предсмертной воли преподобного, не осталось жития его (были намеки на то, что житие его сгорело во время разорения заволжских скитов татарами в тридцатых годах 16 века) и он не был канонизован в Москве ни в 16, ни в 17 веках; очевидно как местный святой он почитался в 19, а может быть и уже в 18 веке. Он "незаметно" был внесен в русские святцы Синодом в "Верном Месяцеслове" лишь в 1903 г. и его тут и поминают 7 мая каждого года.

Известный историк церкви А. В. Карташев объясняет причину молчания о нем "экстравагантностью проповедника нестяжательности,"¹ а учение его сводит к "уходу церкви из мира в бескультурный лесной быт Заволжья"² и констатирует, что "ученики пр. Нила Сорского как-то особенно, как бы демонстративно, стушевались."³ Он утверждает также, что "без всяких давлений, гонений идеологическая школа "нестяжательского" меньшинства уснула."⁴

Г. П. Федотов, однако, говорит⁵ о "настоящем разгроме заволжцев... В числе осужденных (в 1550х гг.) был Троицкий игумен Артемий, который бежал в Литву и показал себя стойким борцом за православие,... было осуждено на заключение много заволжцев... Привлекался к дознанию и Феодорит, просветитель лопарей. Несколько лет продолжались розыски в северных скитах... много старцев разбрелось по глухим местам и старые очаги пустынножительства вокруг Кирилловской обители запустели. Это был настоящий разгром целого духовного направления, и без того подавленного церковным торжеством осифлянства."

Можно задать вопрос — почему ворошить старое и вспоминать "уснувшее," по словам Карташева, духовное течение Святой Руси?

Думается, что праведники русские не должны быть только предметом изучения узкого круга специалистов и мысли их не должны оставаться запечатанными в пыльных папках архивов. Такой светоч русской духовной жизни, как преп. Нил, который один удостоился в потомстве почетного именованья "Великий Старец" должен жить в сознании потомков и освещать своим примером и учением, своим моральным авторитетом и их жизнь.

А у Нила Сорского есть чему поучиться и статью эту можно было бы озаглавить "уроки преподобного Нила Сорского." Это значительно облегчается, тем что его литературное наследство издано было в 19 и 20 веках, хотя труды его, в частности агиографические (в Кириллово-Белозерском монастыре сохранялась составленная им рукопись житий),

¹ А. В. Карташев, *Очерки по истории русской церкви*. т. I (Париж, 1959), стр., 413.

² Ibid., стр. 414.

³ Ibid., стр., 414.

⁴ Ibid., стр., 414.

⁵ Г. П. Федотов, *Святые древней Руси* (Нью Йорк, 1960), стр., 178.

полностью не исследованы. "Предания учеником своим о жительстве скитском" изданы были в Москве в 1849 г.." Послания "его были изданы в СПб-е в 1860х гг. в книге "Преподобный Нил Сорский, первооснователь скитской жизни в России и его учение" (2-е изд. в 1864 г.) Соответствующие материалы можно найти в вып. 25, 179 и 177 "Памятников древней письменности и искусства."

М. С. Боровикова-Майкова издала впервые научно "Предания" и "Устав Скитский" в 11 главах в 1910 г. под названием "Великий Старец Нил, пустынный Сорский" т. 54 Рус. фил. Исследовали его творения многие ученые, напр. А. П. Кадлубский в "Очерках по истории древней русской литературы" — Варшава, 1902. А. С. Архангельский в книге "Нил Сорский и Вассиан Патрикеев и их литературные труды в древней Руси", СПб, 1882, а в близкое нам время Лилиенфельд, Смолич, Лурье и др.

Можно восхищаться и скромностью преподобного (он не хотел быть игуменом и не любил, чтобы называли его учителем: "братьям моим присным, яже суть моего нрава: тако бо именую вас, а не ученики. Един бо нам есть Учитель"), и замечательному изображению им радости "умной" молитвы и достижения состояний мистического просветления. "Зрю свет, его же мир не имать... внутри себя зрю Творца миру, и беседую и люблю, и ям, питаюся добре единым боговедением и соединяюся Ему, небеса превосхожу" приводит он слова Симеона Нового Богослова (Свет Фаворский).

Нужно понять огромность и трудность задачи, поставленной себе Нилом Сорским: бороться со стяжательскими инстинктами русского монашества, создав особую форму монашеского общежития малыми скитами, где легче достигать истинной цели аскезы — делания сердечного внутреннего посредством делания телесного поста, воздержания. Нищета, скудость, но без крайностей, как в пощении, так и в смирении. "Излишняя же не подобает нам имети... Очисти келью свою и скудость вещей научит тебя воздержанию. возлюби нищету, и нестяжание и смирение". Он рекомендует монахам жить "от праведных трудов своего рукоделия и работы... аще же не удовлимся в потребах нашего от делания своего, то взимати мало милостыни, от христолюбцев, нужная а не излишняя. Стяжания же, яже по насилию от чужих трудов собираема, вносити отнюдь несть нам на пользу."

Это направление нестяжательства, воспринятое заволжским старцами и является одной из вершин русской духовности. Поскольку оно осуждало монастырское владение вотчинами с прикрепленными к ним крестьянами, оно нашло себе поддержку в княжеской и великокняжеской среде на судьбоносной грани 15-го и 16-го веков, когда решался вопрос о будущем устройстве русской церкви. На Соборе 1503

г.⁶ оно было, получило поддержку большинства участников, но экстренно вызванный на Собор Иосиф Волоцкий своим энергичным выступлением в защиту богатой церкви, связанной с поддержкой княжеской власти, церкви и монастырей, в которых могут созреть кадры высшего духовенства из среды родовитых и влиятельных семей, — изменил настроение Собора и добился отказа от "нестяжательства," к которому призывал в начале собора Великий Старец.

Можно пожалеть, что идеи Нила и "о терпеливом и осторожном обращении с еретиками, без казней и жестокостей, ни о критическом отношении к "божественным писаниям" ("писания многа, но не вся божественна") и к церковным текстам вообще не получили поддержки ни при жизни его, ни после его кончины. П. Н. Миллюков считает, что взгляды заволжских старцев были для России 16 века преждевременными: "ни идея критики, ни идея терпимости, ни идея духовного христианства не были по плечу русскому обществу" (Очерки руск. культуры II, 35).

Но есть в наследии Великого Старца мысли ценные и живые для русских людей независимо от эпохи, взгляды, которые могут им помочь лучше понять самих себя и послужить мерилom для их поступков даже в наше время.

Многие современные зарубежные литераторы и публицисты как бы вновь устранили, и замалчивают Нила Сорского под тем предлогом, что в 19 веке левые литераторы "подняли его на щит," чтобы с его помощью бороться против русской православной церкви. Цитируют О. Миллера, считавшего преп. Нила родоначальником либерализма 19 века. Распространялся взгляд на Нила, как на воплощение нравственной свободы и либерализма против догматизма иосифлян.

А. В. Карташев⁸ призывал "историков церкви," а не какой то "культуры вообще," пересмотреть банальное, пресное, гуманистическое оправдание идеологии и поведения "заволжцев" и признать творческую заслугу величественного опыта питания и сублимации московско-имперского идеала, как созидательной оболочки высочайшей и христианской (а потому и всемирной) истории путеводной звезды — Третьего и последнего Рима."

Ученый автор этой загадочной тирады нашел себе союзников среди советских исследователей и публицистов. Он ссылается на Я. С. Лурье ("Идеологическая борьба в русской публицике 15-16 вв." Труды АН т.

⁶ "Нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием. А с ним пустынники Белозерские" (Писано "о нелюбках").

⁷ П. Н. Миллюков, *Очерки по истории русской культуры* (Париж, 1931), т. 11, 35.

⁸ А. В. Карташев, стр., 414.

XIII, 1957), показавшего, что "пр. Нил и пр. Иосиф не так уже радикально отрицали друг друга, они боролись единым фронтом против отравы ересью жидовствующих, а в своем полемическом труде Иосиф не постеснялся текстуально использовать одно из писаний пр. Нила, видя в нем единомышленника против врага номер первый."

А. В. Карташев мог бы найти и других союзников, в его борьбе против идеологии преп. Нила, среди советских авторов (он писал⁹: "Для умирения монополюбно водворившейся в старой русской исторической науке сравнительной оценки двух идеологий — стяжательской и нестяжательской — мы можем теперь сослаться на пересмотр этой точки зрения, начавшийся в подсоветской науке, чуждой старым предубеждениям...").

Пересмотр в "подсоветской" истории начался уже давно, можно сказать с самого начала советского периода: еще в начале тридцатых годов в "Антирелигиознике" Б. А. Рыбаков писал в статье о "Воинствующей церкви" о движении нестяжателей, как "о реакционной борьбе крупновотчинных бояр, у которых был боярский кафтан под монашеским одеянием." Позднее А. Зимин пришел к заключению, что нестяжатели использовали в своих корыстных целях этическое-гуманитарное учение Нила Майкова и Вассиана. "Усмирять" с помощью своих новых союзников тех историков, которые положительно относятся к идеологии пр. Нила, историк церкви не думал, что возрождение интереса к "нестяжателям" и к оживлению религиозной духовности меньше всего интересует именно советских авторов.

Первое, что резко бросается в глаза, если уже сравнивать эти два духовно-религиозных течения — это отношение их апологетов к человеческой мысли и мышлению: Иосиф Волоцкий предписывает ученикам не иметь личных мнений:" всем страстям мати — мнение. Мнение — второе падение." Нил Сорский ищет надежного руководства в божественных писаниях: "свяжи себя законом божественных писаний и последуй тем," пишет он своему ученику. Но согласие между Писанием и разумом для него-необходимое условие поведения: "Егда бо сотвори ми что, испытую прежде божественного писания: я яше не обрящу *согласующа моему разуму* в начинание дела — отлагаю то, дондеже обрящу." А. В. Карташев считает, что пр. Нил "радикальничает,"¹⁰ когда советует: "Писания многа но не вся божественна суть. Ты же истинная известне испытав от чтения их, сих держись." Пояснив, что Нил намекал на различие канонических писаний от апокрифов, историк комментирует: "Во всяком случае, этот призыв к критическому разбору всего писанного является на фоне 15 века умственным дерзновением, приведшим в восторг целые поколения русских интеллигентов."

⁹ Ibid., стр., 415.

¹⁰ Ibid., стр., 411.

Да как же не гордиться нам этим скромным и великим старцем 15 века, сказавшим то, что легло в основу всей современной науки, философии — уважение к критической мысли? Пройдет более полутора столетия и французский философ Декарт скажет *cogito, ergo sum*. Безусловно, по словам нашего историка церкви, Нил Сорский "радикальничал," и во всяком случае он не "гасил духа."

После испытаний, трагедий, сдвигов, испытанных нашей родиной, у современников наших законным является стремление углубиться в себя, в русского человека, понять, каков он, как он мог быть способен на такие падения и на такие взлеты. Существует распространенное мнение и у русских, и у иностранцев, что по существу русской натуре свойственно отсутствие меры, чувства и сознания меры, что у нас радикальная склонность ударяться в крайности. Широкий русский человек — сузить бы его, сказал наш великий писатель.

И вот перед нами исконный русский человек, назвавший себя однажды "поселянином," который высказывает свои — не греческие — мысли о необходимости мудрой школы разума: "Без мудрствования и доброе на злобу бывает, ради безвремения и безмерия (мудрствование имело не совсем тот смысл тогда, чем теперь). Егда же мудрование благим *меру и время* оставит, чуден прибыток обретается. Время безмолвию и время *немятежной молве*; время молитвы непрестанныя и время службы нелицемерныя. Прежде времени и высокая не протерзати. Среднею мерою удобно есть проходить. Средний путь непадателен есть". Г. П. Федотов¹¹ в книге "Святые древней Руси" предупреждает, что уважение к мере и к среднему пути нисколько не делает учение преп. Нила духовно-средним и обедненным. Напротив, никто не поднимался выше его на Руси в теории духовного пути.

Как часто следует нам вспоминать об этом совете святого древней Руси, который должен был бы стать нашим постоянным спутником!

Человечность, вдумчивое понимание людей с их слабостями, страстями, но и с их склонностями, влечениями и способностями принимаются во внимание преп. Нилом в его посланиях: "Кийждо вас подобающим себе чином да подвизается."

Избегать осуждения призывал преп. Нил в письме к ученику своему Вассиану (Патрикееву): "Сохрани же ся и тщи ся не укорити ни осудити никого ни в чем, аще и не благо что зреться." Стоять же за истину, несмотря ни на кого и ни на что он завещал: "Несть убо добре еже всем человеком хотити угодно быти. Еже хоцещи убо избери: или о истине пещи ся и умерети ее ради, да жив будещи во веки, или яже суть на сласть человеком творити и любим быти ими, Бога же ненавидимым быти."

Не хладен был преподобный Нил, не равнодушен: за свою братию,

¹¹ Г. П. Федотов, стр., 157.

за учеников готов был отдать всего себя. Г. П. Федотов считает эту любовь как бы на низшей духовной высоте, характерной чертой Нила; "не терплю, любимче мой," пишет он св. Касьяну, игумену Спасо-Каменного монастыря "сохранити таинство молчания, но бываю безумен и юрод за братнюю пользу."

"Гневливый человек," по словам Нила, — "подобен дикому вепрю; печаль — есть червяк сердца, пожирающий родившую его мать — душу. Страсть тщеславия — порок разнообразный, неуловимый, тонко вкрадывающийся в душу нашу. Гордость — лютый зверь, нападающий на достойнейших, истинно смертоносный; гнев ослепляет очи." Тонкий психолог виден за словами этого исследователя античных писаний, который "как пчела перелетал с одного доброго цветка на лучший" чтобы изучить на Афоне и в Константинополе "вертоград христианской истины."

Еще другие мысли возникают, когда вспоминаем духовное наследие преп. Нила, который осудил всякую церковную роскошь, ценные металлы, парчевые облачения: "И нам сосуды златы и сребрены и самая священная не подобает имети, такожде и прочая излишняя, но точию потребная церкви приносить "Ни один человек" не осужден Богом за то, что не украшал храмов." Он настаивал на полной независимости церкви от светской власти и он писал про свой скит "Это место-мирской чади невходное."

Кто знает, что было бы, если принудительно не "уснула" идеология нестяжательства и по словам того — же А. В. Карташева¹² не восторжествовала "расцвела, засветилась бенгальским огнем и затрубила победной музыкой увенчавшая иосифлянскую историю песнь о Москве — III Риме"? Решился ли бы митрополит Макарий внушить Василию III принять титул "боговенчанного царя" — хозяина церкви? Возымел ли бы Иван Грозный мысль о церкви, подчиненной его капризам и болезненной жестокости? Помутился ли бы патриарх Никон в своем непомерном властолюбии? Решился ли бы Алексей Михайлович фактически занять место патриарха во время патриаршего междуцарствия? Так ли уже легко было бы Петру превратить церковное управление в одну из правительствующих коллегий с, по выражению С. А. Зеньковского,¹³ "зловещей... фигурой обер-прокурора, ставшего... полновластным контролером русской церкви"?

Всё это вопросы, наверно неуместные типа "если бы да бы." Но мысль летит ближе к нашим временам и болеющие за современную русскую церковь ставят себе вопросы о нетерпимости и раздорах в зарубежных церквях и о формально материальной организации советской

¹² А. В. Карташев, стр., 414.

¹³ С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество* (Мюнхен, 1970), стр., 12.

патриаршей церкви, которую некоторые верующие оттуда сравнивают с оболочкой без духовного содержания.

Не слишком ли дорого заплатила русская церковь за союз с властью, будь то княжеской, императорской или другой? Подумаем об "уроках" преп. Нила Сорского, о том, как он отнесся бы к тому или другому вопросу, он — чистый родник духа, совести, кротости и чувства меры.

1973 г.

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ С.Н. И Е.Н. ТРУБЕЦКИХ НА РУССКУЮ АКАДЕМИЧЕСКУЮ МОЛОДЕЖЬ НАЧАЛА ВЕКА

by Ivan I. Baloueff*

В своей прекрасной книге воспоминаний, "Дары и встречи жизненного пути," Н.С. Арсеньев пишет следующее о раннем влиянии, оказанном на него печатными трудами С.Н. Трубецкого: "Большое влияние оказал на меня и современный мне русский мыслитель, которого я лично никогда не видел (хотя впоследствии и был дружен с его семьей). Я имею в виду ту силу духовного воздействия, которая исходила от писательской деятельности профессора князя Сергея Николаевича Трубецкого (1862-1905). Оно коснулось и меня, когда я был еще в 7-ом гимназическом классе, и я с волнением стал читать — и перечитывать — его "Метафизику древней Греции" (1890), а потом и главное его произведение — "Учение о Логосе" (1900 г.)."¹

Далее Н.С. так объясняет причины влияния С.Н. Трубецкого на себя лично и на ряд других молодых современников: "Князь Сергей Николаевич Трубецкой имел на меня огромное влияние своими писаниями и всем своим духовным обликом, лучами своего "воздействия" (если можно так выразиться), дошедшими и до меня. Потому что он прежде всего был живым носителем устремления к живой и высшей Истине, а таким образом и живым свидетелем о Высшей Истине, и потому великим педагогом, именно руководителем, будителем молодежи,

* Prof. Ivan I. Baloueff is Chairman of the Russian Dept. at Mount Holyoke College (Mass.)

¹ Н.С. Арсеньев, *Дары и встречи жизненного пути* (изд. "Посев", Франкфурт-на-Майне, 1974), с., 102.

умевшим души молодых зажечь этим исканием. Отсюда — его огромное влияние на молодежь.”²

Действительно, профессор С.Н. Трубецкой был удивительным “будителем” юных умов и душ. Вот, например, как историк Ключевский описывает впечатление, произведенное на одну его молодую родственницу лекциями С.Н.: “Намедни, она вернулась домой, — я думал — разбалывается... надела платок, а сама вся дрожит, как в лихорадке. Поймите! От внутреннего озноба дрожит... В ней целый переворот какой-то совершается.”

С.А. Котляревский рассказывал, что никогда не забудет лекции, посвященной Федону, в которой С.Н. смог поднять аудиторию до переживания истинного пафоса, и добавлял: “это была уже не лекция, это был истинный гимн бессмертия.”

Один из студентов С.Н. писал впоследствии, что талантливый профессор “до того увлекал своих слушателей, что... словно не существовало истории, словно пали хронологические преграды, и мы — в древней Элладе, которую с безграничной восторженностью рисует С.Н.”

В своих воспоминаниях о брате, княжна Ольга Николаевна собрала много других подобных отзывов и свидетельств современников.³

Привлекала современников к профессору Трубецкому и его широта взглядов. Н.С. Арсеньев отмечает: “С.Н. Трубецкой, как истинный ученый и педагог, тщательно охранявший свободу миросозерцания своих слушателей, не навязывал им в своих лекциях своих религиозных и философских воззрений: он подводил их вплотную к основным проблемам миросозерцания на живо им представленных и пережитых им примерах философских исканий и философского опыта великих мыслителей Греции.”⁴

Но, при других обстоятельствах, С.Н. с силою высказывал свои религиозные убеждения. Так, С.С. Розанов вспоминает, как однажды С.Н., на собрании Историко-филологического общества, вдохновенно убеждал аудиторию чаще читать Библию, и восклицал: “Господа! полюбите эту книгу, углубляйтесь в нее почаще, засматривайте в неё, старайтесь вникнуть в её содержание, и перед вами, на этих драгоценных страницах, развернется величайшая мировая драма, грандиозная драма Богосознания, и тогда, поверьте, вы по достоинству оцените эту заброшенную и мало читаемую книгу, и сознательно причислите её к выдающимся памятникам человеческой истории.”

Философ Л.М. Лопатин, друг и коллега кн. Трубецкого по Москов-

² Н.С. Арсеньев, *Дары и встречи жизненного пути*, с. 103.

³ Кн. Ольга Трубецкая, *Князь С.Н. Трубецкой. Воспоминания сестры* (изд. им. Чехова, Нью-Йорк, 1952), с., 54-58.

⁴ Н.С. Арсеньев, *Дары и встречи жизненного пути*, с. 103.

скому университету, приводит слова С.Н. о том, что "высшая ступень знания есть вера" и что "настоящее знание зиждется на гармоническом сочетании опыта, разума и веры."⁵ А в строках, которые Лопатин посвятил своему другу, вскоре после смерти последнего, он писал о нём: "Он не мог жить, не веря в глубокий смысл жизни, от этого в его глазах Бог, нравственная правда и бессмертие не были пустыми мечтами. Такое религиозно-философское обоснование мирозерцания С.Н. сообщало твёрдость и устойчивость его общественно-политическим идеалам, а своей задушевной, увлекательной искренностью он умел заражать своих слушателей и зажигать их своей верой, просвещённой любовью к родине и всему высокому и прекрасному. И ему верили, как человеку, и за ним шли, как за вождём."⁶

В самом деле, кн. С.Н. Трубецкой хорошо известен, не только как выдающийся учёный и педагог, но и как крупный общественный деятель, своего трудного времени. Между тем, на основании обширного исторического материала, можно с уверенностью сказать, что С.Н. руководило не честолюбие и не влечение к политике, а исключительно патриотическое чувство.⁷ В этом отношении представляет большой интерес следующий авторитетный отзыв П.Н. Милюкова: "Среди общей переоценки ценностей, среди ломки имён и репутаций, он был и остался цельным, неподкупным, незапятнанным и честным. Этот ни перед кем не искал и ни к чему не приспособлялся. Там где светило его убеждение, где он ясно видел свою цель и свой долг, он смело шёл на всякое положение, даже затруднительное, даже двусмысленное, ни минуты не думая о себе, а только о деле... Мягкий и почти женственный по натуре, одарённый необыкновенно деликатной и хрупкой психической организацией, он становился твёрдым, прямым и смелым, когда дело шло об исполнении общественного долга. Отвлечённый мыслитель, почти мистик по умственному складу, он самоотверженно нёс на себе непривычные и тяжёлые доспехи бойца."⁸

Уже в 1899 г. С.Н. поместил в "Петербургских Ведомостях" серию статей, в которых он ратовал за свободу печати. Позднее, в частности после неудач русско-японской войны, он сделался убеждённым либералом-конституционалистом. Он настаивал на привлечении к действительному управлению страной выборных представителей всех классов населения. В 1905 г. он участвует в совещании земских деятелей, и он избран для представления знаменитого земского адреса царю. Как об этом

⁵ Л.М. Лопатин, *Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание* (типография Г-ва Кушнерев, Москва, 1906), с., 22 и 23.

⁶ Цитировано кн. О.Н. Трубецкой в *Воспоминаниях сестры*, с., 169. Статья Лопатина появилась в *Русских Ведомостях*, № 260, 1905 г.

⁷ См. в частности приложения к *Воспоминаниям сестры*, княжны О.Н. Трубецкой.

⁸ Там же, с., 168-169.

пишет Н.С. Арсеньев: "Эта речь царю была самым видным актом краткой общественной деятельности Сергея Николаевича: она сделала его известным всей читающей России. Он предстал перед лицом России, как представитель идеи примирения, как сторонник сближения царя с народом, осуществления необходимых реформ в духе истинного свободолюбия и, вместе с тем, преодоления революционной смуты."⁹

Вручение земского адреса царю имело место в начале июня 1905 г. А в конце августа С.Н. оказался опять в центре всеобщего внимания, когда была дана правительством широкая автономия университетам, и С.Н. был в совете профессоров избран первым выборным ректором Московского университета, согласно новому уставу.¹⁰

Между тем, волнения в университете продолжались и после вступления в силу нового устава. Поэтому, 21-го сентября, после одного особенно бурного митинга в стенах университета, на котором присутствовало около трёх тысяч студентов и посторонних людей, С.Н. вынужден был объявить о временном закрытии университета.

Неделю спустя С.Н. был в Петербурге для переговоров с министром народного просвещения Глазовым. С.Н. давно страдал болезнью сердца. Сказались тоже сильное переутомление и простуда. В конце утомительного дня, во время совещания в кабинете министра, С.Н. внезапно побледнел, потерял сознание, и скончался незадолго до полуночи в Еленинской клинике, куда был перевезен.

И отпевание в Петербурге и похороны в Москве привлекли большое число людей и были поистине грандиозными. Трогательные надписи на многочисленных скромных венках были наглядным доказательством того, что жертвенное служение и роль примирителя покойного были хорошо поняты и справедливо оценены людьми всех сословий.

В день погребения С.Н. Евангелие гласило: "Пшеничное зерно не оживёт, аще не умрёт." Как не считать это обстоятельство в высшей степени знаменательным?

Отметим, что "Общество памяти кн. С.Н. Трубецкого", основанное в 1907 г. при Московском университете, насчитывало до трёхсот членов, в большинстве представителей молодежи.

Младший брат Сергея Николаевича, Евгений Николаевич, тоже преподавал философию, но более специальную: философию права и историю общественных идеалов. Сначала он был приват-доцентом в Ярославском юридическом лицее, затем был профессором в Киевском университете, а после 1906 г., в Московском.

⁹ Н.С. Арсеньев, *Дары и встречи жизненного пути*, с., 270. Текст в книге воспроизводит статью того же автора в *Новом Журнале*, № 29, 1952.

¹⁰ Важной роли, которую сыграл С.Н. Трубецкой в русской академической жизни, посвящена в частности, докторская диссертация 1968 г. проф. Марфы Бохачевской-Хомьяк. В 1976 работа вышла книгой в издательстве Nordland Publishing Co. Belmont (Mass.)

Считается, что Е.Н. обладал большей ясностью и силой стиля, как писатель, чем старший брат, но в ораторском искусстве и силе живого слова, ему уступал. Однако, по свидетельству современников, Е.Н. случалось как бы вдруг загораться, в особенности во время прений, и он тогда говорил с большой вескостью, убедительностью и истинным ораторским талантом. Так, например, значительное впечатление произвела на молодого Н.С. Арсеньева большая публичная лекция Е.Н. на тему "О смысле жизни"; она была разработана впоследствии в отдельную книгу.

Как общественный деятель, Е.Н. проявил себя главным образом уже после смерти брата. Перед самой революцией он был членом Государственного совета и одним из вождей умеренной либеральной политической партии, "Мирное обновление." Вскоре после смерти брата он начал издавать "Московский Еженедельник" и руководить религиозным издательством "Путь."

Н.С. Арсеньев, который в студенческие годы посещал собрания "Религиозно-философского Общества памяти Владимира Соловьева" так характеризует благотворное влияние Е.Н. на присутствующих: "Опасная, псевдо-мистическая струя соловьевства (имеющая, разумеется, у Соловьева отнюдь не решающее значение), ярко раскрывалась у его эпигонов, особенно у ряда писателей символически-оргастического направления (Андрей Белый, поэт Сергей Михайлович Соловьев, племянник философа, и др.), считавших себя учениками и последователями Соловьева. От этого элемента некоего духовного "гниения" и разложения, которые были, например, отчасти представлены незадолго до начала первой мировой войны в "Обществе памяти Владимира Соловьева", резко и определенно отталкивался тогда кн. Е.Н. Трубецкой, вносящий струю трезвости и дух собранности православного благочестия в несколько взбудораженную и нездорово — взвинченную, утонченно-чувственную атмосферу этих эпигонов соловьевства."¹¹

С.Л. Франк считает Е.Н. одним "из самых благородных сторонников идеи христианского возрождения общественной жизни", представлявшим в этом отношении "его антиутопическое, реалистическое крыло."¹²

В 1917 г. Е.Н. сделался членом Государственного Совета и товарищем председателя Всероссийского Собора Православной Церкви, а также членом, созданного Собором, Высшего Церковного Совета при патриархе. Кроме того, как уже было сказано, Е.Н. был в 1917 г. одним из основателей и вождей умеренно-либеральной партии — партии "Мир-

¹¹ Н.С. Арсеньев, *Дары и встречи жизненного пути*, с. 255-6.

¹² С.Л. Франк, *Из истории русской философской мысли конца 19-го и начала 20-го века. Антология* (Вашингтон, 1965), с., 137.

ного обновления.” Без сомнения, христианский идеализм Е.Н. был трезв, реалистичен и действенен.

Ряд печатных трудов Е. Н. привлёк живое внимание современников. Отметим, в особенности, его критику философий Канта и Ницше, анализ в двух томах учения Владимира Соловьёва и его замечательные этюды в области искусства: ”Два мира в древнерусской иконописи” и ”Умозрение в красках.” Е.Н. скончался в Новороссийске во время гражданской войны и его самая важная книга, ”Смысл жизни,” в которой он подробно излагал и обосновывал свое мировоззрение, вышла уже после его смерти.

Князья Сергей Николаевич и Евгений Николаевич Трубецкие оказали очень большое влияние на русскую академическую молодежь начала века. Своими лекциями и книгами они духовно оплодотворили много молодых душ. Их заветы не были утеряны, и писания таких мыслителей как Франк, Лосский, Бердяев, Вышеславцев, прот. Зеньковский, Арсеньев — тому яркое свидетельство. И нет сомнения, что Россия будущего их не забудет.

ДРЕВНЯЯ ИКОНА

by *Natalie Ilyinsky**

”Икона — больше, чем искусство”
Евгений Трубецкой
Умозрение в красках

1.

Древнее иконописное искусство — совсем особый вид живописи и далеко не всем оно понятно и убедительно.

С другой стороны религиозная живопись нового времени не может вызывать у православных настоящих религиозных переживаний.

В чем особенности древней иконописи? В чем ее трудности? И чем она и в эстетическом и в религиозном плане отличается от живописи нового времени?

Первое, что следует иметь ввиду при подходе к иконописи это то, что она относится к высокому искусству и что ее шедевры стоят ничуть не ниже, а даже выше прославленных образцов Высокого Возрождения. Высказанная некоторыми западными учеными мысль о том, что это искусство примитива — безнадежно устарела. А получается это от того, что эти ученые берут за эталон эстетических достоинств живопись Возрождения.

Прежде чем перейти к разбору художественных приемов древней иконописи, коснемся вкратце истории изучения иконописи в России.

Всем известны имена зачинателей науки об иконе, писавших еще в 19 веке. Работы таких ученых как Буслаев, Кондаков, Успенский, Лихачов, Айналов и многих других до сих пор не потеряли своего значения. Однако тут приходится оговориться. При всех их академических достоинствах и большой любви к православным

* Natalie Ilyinsky was formerly with the staff of the State Museum of History in Moscow.

древностям они не имели еще достаточно материала для настоящего изучения предмета. Иконы, в большинстве своем, находились в "нерасчищенном" состоянии, а, кроме того, часто бывали "записаны" в позднейшее время. Это не давало возможности составить полную картину истории древней иконописи. Ученые использовали, главным образом, материал книжной миниатюры, что было конечно недостаточно и односторонне. Да и сам метод, так называемый "иконографический", не мог охватить предмет ни с эстетической, ни с философской стороны. Настоящее знакомство с иконами начинается с 20го века.

И тут следует отметить исключительные труды в деле розыска, раскрытия и изучения древнерусской иконы художника и ученого, Игоря Грабаря, выпустившего также первую полную "Историю русского искусства" (6 томов), где один том со статьей Муратова об иконе посвящен древнерусскому искусству. Кроме того, Грабарь организовал Государственные реставрационные мастерские для расчистки и реставрации икон. Об иконе еще до революции пишут многие авторы в журналах "София," "Аполлон," "Старые годы," "Икона." Устраиваются публичные выставки икон.

В старообрядческих кругах уже в 19 веке существовало коллекционирование древних икон. Из их среды выходили крупные специалисты-практики, помогавшие ученым в атрибуции памятников, а также умелые реставраторы.

На публичных выставках посетители знакомились с древней иконой и с удивлением узнавали, что это нереалистическое духовное искусство — сплошной праздник красок, стройной композиции и ритмических линий.

В противоположность прежним ученым, строившим свои исследования, главным образом, на изучении иконографии и археологии, исследователи 20 века рассматривают иконы как предмет эстетический, внося при этом в анализ икон очень много субъективного. Оба метода грешат некоторой односторонностью.

В 1915-17 гг. выходит замечательная статья, принадлежащая перу известного философа, Евгения Трубецкого, *Умозрение в красках*.¹ Это пламенная религиозная проповедь человека, вдохновленного прекрасными образцами древней иконописи, которые он увидел в расчищенном виде в Русском Музее в Петербурге, в частных собраниях московского купечества и на первой выставке икон в Москве. Не будучи историком искусства автор ограничивается вскрытием ее религиозной сущности.

¹ Евгений Трубецкой — *Умозрение в красках*, 1915-17 гг. (перепечатка УМСА Press Париж, 1965) стр. 271-272.

В 1919 году в своей прекрасной глубокой статье "Троице-Сергиева Лавра и Россия"² отец Павел Флоренский писал об иконе Андрея Рублева "Троица": "Он (Рублев) воистину передал нам узренное им откровение," и далее: "Вот этот неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от "Троицы" Рублева, ничему в мире не равную лазурь — более небесную, чем само земное небо, да, эту воистину пренебесную лазурь, несказанную мечту..., эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг перед другом покорность — мы считаем творческим содержанием "Троицы"."

Как уже указывалось, Игорь Грабарь организовал Государственные Реставрационные мастерские, где работали иконописцы-реставраторы из знаменитых сел Владимирской губернии, больших специалистов своего дела. Дело реставрации ставится на строго научную основу. Игорю Грабарю и его длинной и очень плодотворной деятельности по открытию, спасению, вывозу с периферии, реставрации и сохранению шедевров русской иконописи, мы, русские, обязаны очень многим.

После революции, в двадцатых годах, когда были национализированы многие частные собрания икон, большое их количество было сконцентрировано в Государственном Историческом Музее в Москве. Возглавлял Отдел древнерусского искусства Александр Иванович Анисимов, большой специалист в деле изучения икон. До этого он долгое время работал в Новгороде, в тамошнем замечательном музее иконописи. В Москве он окружил себя специалистами из старообрядцев и очень глубоко и основательно изучал иконопись. В 1928 году Анисимов выпустил очень серьезную работу о знаменитой чудотворной иконе "Владимирской Божией Матери"³ византийского письма конца 11 века. Эта икона, как известно, являлась главной Святыней древней Руси и палладиумом русской государственности. Она сопутствовала многим историческим событиям. С 1395г. икона находилась в Успенском соборе Московского Кремля, после революции — некоторое время в Историческом музее, а затем перешла в Третьяковскую галерею, где находится и теперь. В бытность иконы в Историческом музее с нее была сделана изумительная копия одним очень талантливым иконописцем. В 1925 году из отобранного первоклассного иконописного материала в Музее была организована выставка иконных шедевров, на которой был представлен ряд уникальных икон, в том числе некоторое количество редких икон домонгольско-

² О. Павел Флоренский — *Троице-Сергиева Лавра и Россия*, 1919, (Перепечатка в журнале "Континент" Изд. Континент, No 7, 1976).

³ А. И. Анисимов, *Владимирская Божия Матерь* (Seminarium Kondakovianum: Praga, — 1928).

го периода. Кроме знаменитой Владимирской Богоматери была показана еще одна историческая икона — Богоматерь Донская, участвовавшая, по преданию, в битве Дмитрия Донского с татарами на Куликовом поле в конце 14го века. Было не мало и других интересных икон, в частности знаменитый, обнаруженный Игорем Грабарем, "Звенигородский Чин", приписываемый Андрею Рублеву. Народ валом валил на выставку. Узнав, что там находятся чудотворные иконы, многие идут туда, чтобы помолиться перед ними. Это доходит до властей, они спохватываются и закрывают выставку. А еще через некоторое время арестовывают А. И. Анисимова и высылают на Соловки. Там он через несколько лет и умирает.

К 30 гг. Отдел древнерусского искусства Исторического музея закрыт. Закрываются и Реставрационные мастерские. Некоторые иконы переданы в Третьяковскую Галерею, другие сгружены в подвалы. А сколько продано за границу?

30 гг. в России — неблагоприятное время для специалистов по древнерусскому искусству, 40 годы — годы войны и послевоенный период не менее трудны и только в 50 гг., после смерти Сталина, снова начинают выходить работы по древнерусскому искусству.

Первоначально эти тексты грубо, беспощадно и бессовестно редактируются некультурными, но коммунистически правоверными редакторами (бывали случаи, когда даже изменяли на свой образец приводимые автором документальные цитаты). Часто трудно узнать настоящих авторов этих переправленных текстов.

Но время идет и обстоятельства меняются. После эпохи, когда не смущаясь уничтожали ценнейшие и древнейшие памятники древнерусского искусства, в 50 гг., после смерти Сталина и приподнятия "железного занавеса", наступает несколько иная эпоха. По причинам далеко не религиозного характера и даже не искусствоведческого, в СССР начинается бурный процесс разыскивания, реставрации и изучения уцелевших памятников древности. Все это используется в целях привлечения иностранных туристов, хлынувших в далекую и экзотическую страну "победившего" коммунизма. Власти в СССР нуждаются в валюте: необходимо содержать во всех странах мира огромный персонал КГБ. Иностранные же туристы не скрывают своего интереса к русскому древнему искусству и восхищаются им. Поэтому власти поощряют занятия древнерусским искусством и отпускают средства на увеличение фонда, на организацию новых и расширение старых хранилищ, на реставрацию памятников и на поднятие уровня изучения, дабы наши ученые не упали лицом в грязь перед западными на международных конгрессах. Организуются экспедиции для розыска новых икон, не учтенных еще и чудом уцелевших в ужасных условиях

после массового закрытия церквей, антирелигиозной пропаганды и чрезвычайного огрубения и озверения когда-то такого истового, глубоко верующего народа.

С 60 гг. начинается, я бы сказала, массовый интерес к добыванию и исследованию икон. Среди исследователей появляется много новых имен. Публикуется очень серьезное издание во многих объемистых томах "Древнерусское искусство",⁴ охватывающее архитектуру, иконопись, миниатюру, мелкую пластику и шитье.

Продолжает более регулярно выходить "Византийский Временник"⁵ с интереснейшими статьями о византийском искусстве. В разных периодических академических изданиях пишут многие известные искусствоведы, ведется научная полемика, привлекаются высказывания Св. Отцов Церкви. Постепенно наука об иконе начинает заглядывать все глубже и глубже в ее сущность, касаясь самого главного. Эти явления уже больше относятся к 70 годам.

И тут приходится даже удивляться, как это все было возможно после таких "перлов" 50 гг. как: "В Мирожской композиции Христос уподобляется идолу, которому поклоняются люди." Или: "Оказывая сопротивление новой религии, новым формам культа и новому искусству народ восставал против тех новых форм его угнетения, которые постепенно утверждались," или: "Святым стали приписывать роль старых богов, молитвы стали похожи на заговоры, иконы — на идолы..." или еще: иконы "которые в то время были прежде всего предметами суеверного поклонения..."

Эти явно редакторские вставки не хочется больше и продолжать. А о "чистом" тексте самих авторов в то время очевидно нельзя было и думать! До сих пор еще, несмотря на изменившуюся в сфере изучения древнерусского искусства обстановку, допускающую более свободный и объективный подход (вместо "Богоматерь" не обязательно сейчас писать просто "Мария") слово "Бог" продолжает быть одиозным и его обычно заменяют не всегда выражающим смысл словом "Божество" (конечно с маленькой буквы).

"Икона — больше чем искусство," сказал в одном месте своей статьи *Умозрение в красках*⁶ философ Евгений Трубецкой. Перефразируя Шопенгауера он добавляет: "Надо почтительно стоять перед ними (иконами) и ждать, что они с нами первые заговорят." Вот это самое "больше чем искусство" и не давалось исследователям 50-ых годов. В 50 и начале 60 гг. некоторые серьезные исследователи еще жалуются на то,

⁴ *Древнерусское искусство*, Многотомное издание, Москва, Изд. "Наука".

⁵ *Византийский временник*, Изд. "Наука", Москва, многотомное периодические издание.

⁶ Кн. Евгений Трубецкой, *Умозрение в красках*, стр. 35 и 35.

что "иконное искусство, повинувшись строгому надзору Церкви за исполнением культа (выражение то какое!) сковывало свободу художественного творчества, замедляло его развитие и приводило к условностям и отвлеченному характеру изображения." А в действительности — это "скованность" или вернее стабильность изображений и была истинная цель иконописи, начиная с самых первых ее истоков.

Другой известный искусствовед уже в 71 году с сожалением замечает: "Груз прошлого в такой мере давил на сознание художников, что мешал им выйти на широкий путь реалистического развития, или: "Византийское искусство не дошло до той стадии развития, которая завершилась в Италии реформой Брунеллески и Мазаччо." Хочется сказать — и, слава Богу, что "не дошло," т.к. это искусство преследовало совершенно иные цели, выросло совершенно из иных корней. Приход к реализму значил бы его гибель. Тот же искусствовед продолжает: "Робкие ростки реализма не переросли в ее (Византии)искусстве в мощное реалистическое движение, как это произошло в Италии, где выдвинулись на первый план новые общественные силы и где быстро стала складываться новая передовая по тому времени идеология." Эти слова направлены против средневековой идеологии, против очень высокого и оригинального средневекового искусства. Все это говорит о полном непонимании предмета.

Теперь посмотрим, что в древности наши Свв. Отцы Церкви говорили об иконописи.

Св. Иоанн Дамаскин, знаменитый богослов 8 века и слагатель литургических песнопений, писал: "Иконы суть видимое невидимого и не имеющего фигуры, но телесно изображенного из-за слабости нашего понимания..." и далее: "Всякий образ есть откровение и показание скрытого," и еще: "Через видимый образ наше мышление должно устремляться в духовном порыве к невидимому величию Бога."

Аскет и богослов 8 - 9 века, Св. Феодор Студит, писал: "На иконы взирая ты постигаешь несказанного вида небесных зрелищ."

Григорий Синаит — богослов и исихаст 14 века — подводит некий синтез познания трансцендентного: "Истинный философ тот, кто от сущего познал причину сущего, или от причины — сущее познал." Это приложимо и к философу-иконописцу (писатель 15 века Епифаний Премудрый называл иконописца Феофана Грека "Преславу́тый мудрец, зело философ хитрый"), и к философу-лицезретилю икон. (Цитаты взяты из книг и статей современных русских авторов, живущих в Советском Союзе. По некоторым причинам мы нигде не делаем сноска на них.)

Теперь позволю себе упомянуть о взглядах на постэллинистическое искусство философа-мистика (но не христианина) 3-го века, Плотина, приведенных в книге известного французского византолога Андрея

Грабаря "Византийская живопись"⁷. Грабарю неизвестно участвовал ли Плотин во введении или содействовал ли росту и развитию особого вида искусства этого раннего периода, но, во всяком случае, он был знаком с его начинаниями и отдавал себе полный отчет в том, к чему оно стремится. Его сочинение "Эннеады" действительно является оправданием того аспекта в передаче окружающего мира, при котором художник, отбрасывая реальный внешний вид вещей и людей, стремился вскрыть саму их сущность и установить контакт с "внутренним оком" зрителя. Плотин даже предлагал специальный метод, содействующий "дематериализации реальности." Этот метод состоит в следующем: отказ от пространственного восприятия мира, умышленное нарушение пропорций, отсутствие реального источника света, нарушение оптической перспективы, несоблюдение линии горизонта с точки зрения зрителя и т. п. Эти идеи Плотина, по мнению А. Грабаря, очевидно были восприняты художниками-иконописцами. "С этой точки зрения," заключает свои рассуждения о Плотине Андрей Грабарь, "ясно почему для достижения своих целей эти художники отказались от классической эстетики, непригодной для них и восприняли новый вид искусства и его антиклассические формы, получаемые из ближневосточного искусства."⁸

Теперь взглянем на то, что в 60-ых и 70-ых годах пишут об иконе русские исследователи, находящиеся в Советском Союзе.

Вот например: "Объектом творчества художника стала не окружающая действительность, а идеальный мир вечных прообразов"; или: люди "чувственное око обращали к созерцанию икон, чем достигали исихастского состояния озарения" (как писал Епифаний Премудрый "Божественные радости и светлости исполняхуся"). Далее: икона есть "стремление запечатлеть трансцендентную красоту, которую сообщает благодать." (!) Так впервые у русских исследователей вводится святоотеческое понятие "благодати."

В одном очень серьезном, хотя и кратком издании 75 года автор пишет: "...цель искусства (иконописи) не изображение реальности, но выявление скрытого, простирающегося в телесном Божественного, духовного и бесплотного." Далее: "Наиболее совершенным в такой системе взглядов являлось поэтому то изображение, которое ближе всего к первооснове, к архетипу, к всеобъемлющей божественной идее, к тем образам, создание которых христианская традиция связывала с чудесным вмешательством самого Божества" (Бога). В другом месте этот же исследователь пишет о мироощущении средневекового человека: "Обращенность в себя, внутреннее созерцание, пребывание, а не движение составляли специфическую черту этого мироощущения." Есть

⁷ André Grabar, Byzantine Painting, 1953, стр. 39.

⁸ André Grabar, Byzantine Painting, 1953, стр. 40.

вполне правильные, но холодноватые замечания другого автора: "Живопись 14 века (на Руси) полна мистики, устремления к потустороннему, отрешенности от всего материального."

Некоторые советские авторы очень тонко проникают в мир иконописи, но по тем или иным причинам, как нам кажется, не могут все называть своими словами: "Иконами украшали храмы, их почитали, украшали золотом, осыпали жемчугом, ценили в них мастерство исполнения. Помимо этого в них находило себе выражение еще нечто иное, потаенное и драгоценное, не называемое, но наглядное, бессловесное, но внятное разумению каждого человека..." Или: "В мире древнерусской иконописи в отчетливую зрительную форму облечено то, чего не могла в себя вместить письменность, догадки о последних тайнах мироздания, о сущности и судьбе человека, то постижение мира, которое на Руси никем не систематизировалось, т. к. у нас не было схоластики, но непосредственно изливалось в..." искусство. Есть и еще интересные высказывания советских ученых: "Образы стремились дематериализовать. Изображали не единичное явление, а лежавшую в его основе идею. Изображение должно было следовать прототипу. Изображали не меняющееся явление, а неизменную его сущность. Поскольку изображались идеальные прообразы явлений — постольку была устойчивая иконография."

В приведенных выше высказываниях, часто очень верных, не хватает одного и, может быть, самого главного. У всех этих ученых искусствоведов не чувствуется личного религиозного опыта, который помог бы им органичнее понять мир иконописи и войти в него. Их души не были опалены восторгом и почтительным изумлением перед изображенными святыми — вечными прообразами истины.

Суммируя постановления Седьмого Вселенского собора очень верно и тонко высказался об иконе Л. Успенский⁹: "Древняя икона почитается наравне с крестом и Священным Писанием и имеет литургическое значение. Икона, как и слово, не служила религии, а была неотъемлемой частью религии, как путь познания Бога и установления взаимоотношений с Ним. Икона не "помогает" богослужению, она и есть богослужение".

Итак, рассмотрев предыдущие высказывания, приходим к тому, с чего начали: "Икона — больше чем искусство" и отсюда вытекает ее специфическая эстетика.

2.

Из всех вышеизложенных высказываний и соображений ясно, что древняя икона двухсоставна: икона, как повторение архетипа, священ-

⁹ Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, *The Meaning of Icons*, 1969 Boston, стр. 32, 33.

ный предмет, часть богослужения, общение с которой приближает к идеальным прообразам, ведет к познанию и взаимодействию с ними; и икона, как памятник удивительного уникального искусства, искусства сильнейшего духовного и художественного воздействия на человека, искусства со своими особыми эстетическими законами, очень мало имеющего общего с искусством нового времени; искусства замкнутого в себе, в своей цели, требующего как и от создателя иконы, так и от созерцателя ее крайнего внутреннего духовного напряжения, углубления, ухода в нее, молитвенного состояния; с другой стороны — изучения, понимания ее символики и ее особых иконографических и эстетических законов. После этого икона сама будет воздействовать на человека своим эстетически-духовным составом.

Теперь мы подошли вплотную к эстетической системе древней иконописи и разберем ее по пунктам. Но прежде вспомним несколько основных положений, касающихся иконописи: роль иконографии, традицию копирования икон и саму технику этого искусства.

Иконопись подчиняется раз навсегда выработанной в древности иконографии. Многое было сделано в этом отношении на 7-ом Вселенском Соборе в 8 веке, после восстановления иконопочитания. Отступление допускались только в небольших деталях — некоторые изменения в позах фигур, в архитектурных "кулисах" и пейзаже, т.е. в иконных "горках" и растеньицах на них; вся же основная композиция, расположение фигур и предметов фона имеет свою строго зафиксированную графическую композицию. За исключением иконографического расположения фигур и участия в изображении архитектуры или пейзажа, иконописец мог вносить в икону свою палитру красок, придерживаясь однако строго установленных тонов одежд некоторых святых; он мог слегка менять жесты и те или иные детали. Выражение лиц, при соблюдении основных черт, тоже было в его власти. Там, где стиль не совпадал с иконографией, иконописец мог вносить и вносил стиливые черты, присущие его творческой индивидуальности (пристрастие к какому-нибудь определенному цвету или гамме цветов, к удлинению фигур или графическим повторам).

Иконописные изображения на русской почве включают в себя в основном следующие. Все ряды или "чины" выработанного на Руси высокого иконостаса. Спаситель, Богоматерь, а также иконы местных праздников — в первом "местном" ряду иконостаса; там же Царские Врата с изображением 4-х Евангелистов и Благовещения. Над ними — "сень" с Евхаристией. Во втором ярусе помещается главный "Деисусный" чин ("Деисис" — по гречески "моление"). В центре — Спаситель на троне "в Силах и Славе," с двух сторон к нему склоняются в молитвенных позах "предстоящие за род человеческий" Богоматерь, Иоанн Предтеча, Архангелы и избранные святые. Над ним, а иногда и ниже — Празднич-

ный чин с изображением Евангельских событий, потом пророческий. Бывают отдельные большие иконы святых, иногда окаймленные эпизодами их биографии, так наз. "Житийные иконы." Бывают малые "моленные" с изображением Спасителя, Богоматери и отдельных святых и более мелкие "дорожные."

Процесс создания иконописцем иконы основывался на копировании какого-то более древнего образца (приближение к архетипу), но поскольку этот "список" (копия) никогда не бывал калькой, мы не имеем абсолютно тождественных икон. Иконописец всегда вносил в данную иконографию свое художественное оформление, оставаясь верным общей иконографической схеме и основной стилиевой системе иконописного искусства, а также традиционной технике. Иконы обычно писались на липовых досках, загрунтованных особым раствором гипса ("левкас"), спезмованного до зеркальной глади. Краски были минеральные и разводились на яичном белке. У древних икон в доске всегда должен быть "ковчег" — углубление, где и писалось изображение. Узкие поля иногда тоже были заняты изображениями святых. Все технические приемы были незбылемы.

Теперь посмотрим какие элементы составляют живописный стиль вообще. Будем для ясности сравнения исходить из привычного для всех светского реалистического искусства 18-19 веков. Конечно и это искусство, пользующееся изображением окружающей действительности, может иногда включать в себя и некий символический смысл; но в данном случае нас интересует отношение художника-реалиста к действительности.

Художник, изображающий реальный мир, имеет перед собой следующие проблемы: свет, его источник и соответственно отбрасываемая предметами тень; перспективу предметов и фигур, как ее воспринимает наш глаз; пропорции фигур, зданий, пейзажа — их верное соотношение между собой; атмосферные явления — планы в изображении пейзажа; трехмерность предметов и фигур (светотень) и вытекающая отсюда объемность; композиция картины в иллюзорную глубину и ее проекция на плоскости картины; выбор колористической гаммы; психологический момент (выражение лиц изображаемых фигур, их взаимоотношение между собой); динамика, движение: его устремленность, сгущенность, или отсутствие оно, смотря по тематике; времена года, стихии природы, время дня и ночи. Заметим также, что в обычной реалистической картине (я здесь не говорю о портрете) изображается какой-то один момент жизни, запечатлено бывает "пролетающее мгновение." Мы особенно подчеркиваем именно этот единый временной момент. Все перечисленные задачи художник решает в соответствии с тем какой именно жизненный момент он изображает. Это путь художника нового времени.

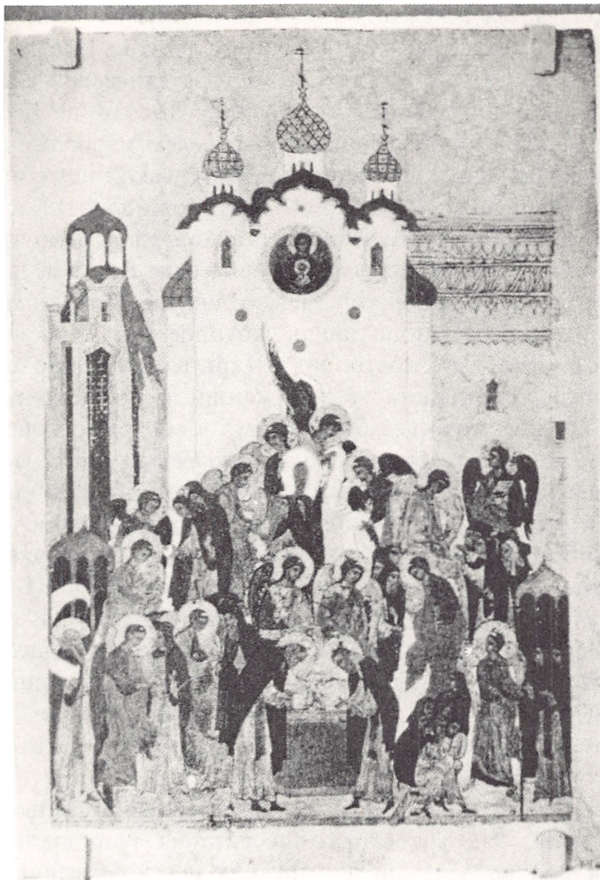
Не то получается с иконой. Она имеет "другие" цели.

Иконопись — искусство глубоко символическое. Это не воспроизведение жизни, а воссоздание путем особой эстетической системы мира духовных образов и духовных сущностей. Но это не беспредметное искусство. С одной стороны, в иконе мы имеем изображение людских фигур в Деисусном "чине" и эпизодах Евангельской истории, начиная с самого Спасителя и Божией Матери, Апостолов и святых, а также облеченных в человеческие формы ангелов и архангелов. С другой стороны, на иконах иногда встречаются и аллегорические фигуры, как например "Царь Космос" — старик в короне, изображенный на темном фоне с двенадцатью свитками на полотнище, которое он держит, на иконе "Сошествие Св. Духа на Апостолов." "Царь Космос" обозначает собой непросвещенный христианством и лежащий в грехе мир, свитки — учения апостольские, которые они понесут в мир. На иконе "Крещение Господне," кроме полагающихся по иконографии фигур и пейзажа, в водах Иордана изображена мужская фигура — "Иордан" и женская — "Море" (разделение вод — реминисценция библейского повествования). На иконе "Собор Богоматери" (излюбленная иконография Псковской школы иконописи) — в центре на троне изображена Богоматерь с Младенцем, а внизу две аллегорические фигуры: "Земля," подносящая Богоматери вертеп и "Пустыня," подающая ясли. В "Сошествии во ад" Спаситель, воздвигающий из гробов Адама и Еву, попирает ногами "врата адовы" — две крестообразно лежащие доски и "посрамляет" самого сатану, изображение которого встречается в некоторых иконографиях этого сюжета, и т.д.

Но таких, явно аллегорических, изображений на иконах не так много; аллегория, как категория иносказания рационалистическая и более прямая для воздействия на зрителя не свойственна русскому и вообще восточному сознанию, скорее она характерна для искусства Западного Средневековья. Зато в православной иконе все символично: начиная с "Деисусного чина", где изображено моление перед Спасителем за род человеческий; Ветхозаветная Троица — символ Троичности и единства; пирамидальная группа монахов и ангелов, устремленная к храму с иконой Богоматери "Знамень" (в иконографии "Чудо кошниц") — символ духовного взлета в Богу; ниспадающие фигуры над телом Спасителя ("Положение во гроб") выражают страдание и горе; развевающийся огненный плащ воина Георгия ("Чудо Св. Георгия о змии") — символизирует отвагу, порыв, геройство.

Какими же приемами пользуется иконописец, чтобы достичь своей особой цели? Чтобы приблизиться к миру иному, чтобы отразить "архетип", чтобы выразить идеальную сферу пребывания святых и идеальную сущность вещей?

По отдельным разбросанным в источниках упоминаниям мы знаем,



Чудо кошиц

что написанию икон предшествовал процесс духовной подготовки иконописца: самоуглубление, созерцательность, молитва, пост ("Божественные радости и светлости исполняхуся," как писал об Андрее Рублеве монах-писатель XV в Епифаний Премудрый). Так в нашем Средневековье начинался процесс создания иконы.

Переходя к художественным приемам иконописи необходимо заметить что мы будем рассматривать основные иконописные принципы стиля, а не изменения их по эпохам, школам и странам.

Итак, прежде всего, и важнее всего: на иконе не изображается действительность и тем менее какой-то один временной ее момент, а мир вечных сущностей вещей, мир ирреальный, лежащий за пределами нашего физического восприятия, мир, не имеющий наших физических и оптических законов. Поэтому законы изображения в иконописи будут



Положение во гроб

совсем иными, чем в реалистической живописи. Наше оптическое восприятие вещей представляет нам предметы в прямой перспективе (схождение параллельных линий на горизонте, уменьшение предметов по мере удаления их от зрителя и т.д.) Этот закон оптического восприятия, как известно, начал разрабатывать итальянский художник Бруннелески в начале 15 века.

В иконе прямой *перспективы* нет, но есть "обратная." Это значит, что предметы по мере удаления от зрителя не уменьшаются, а параллельные линии не сходятся, а расходятся между собой. При этом, единой системы "обратной перспективы" в иконном изображении тоже нет, а для каждого предмета или здания имеется своя. Напрашивается вопрос: почему? На этот счет было высказано много соображений, из которых наиболее интересное и близкое к истине следующее:



Благовещенье

молящийся, глядя на икону, как бы втягивается в ее орбиту, становясь сходящейся точкой всех линий. В обратную же сторону предметы расширяются до бесконечности, символизируя этим бесконечную ширину духовного мира. Икона не заканчивается своей плоскостью: с одной стороны она вовлекает зрителя в себя, с другой — "раскрывается" в бесконечность.

Поскольку на иконе изображаются люди и животные (кони, овцы, осел, а иногда и рогатый скот) *движение* изображается. То это шагающие люди, то скачущие кони, развевающиеся флажки и плащи. Иногда люди изображаются согбенные, припадающие ("Успение," "Положение во гроб"), иногда жестикулирующие ("Вознесение"). В "Сошествии во ад" сам Спаситель энергично попирает "врата адовы". В "Вознесении" ангелы, несущие "мандорлу" со Спасителем ("мандорлой" называется



Чудо Св. Георгия о змии

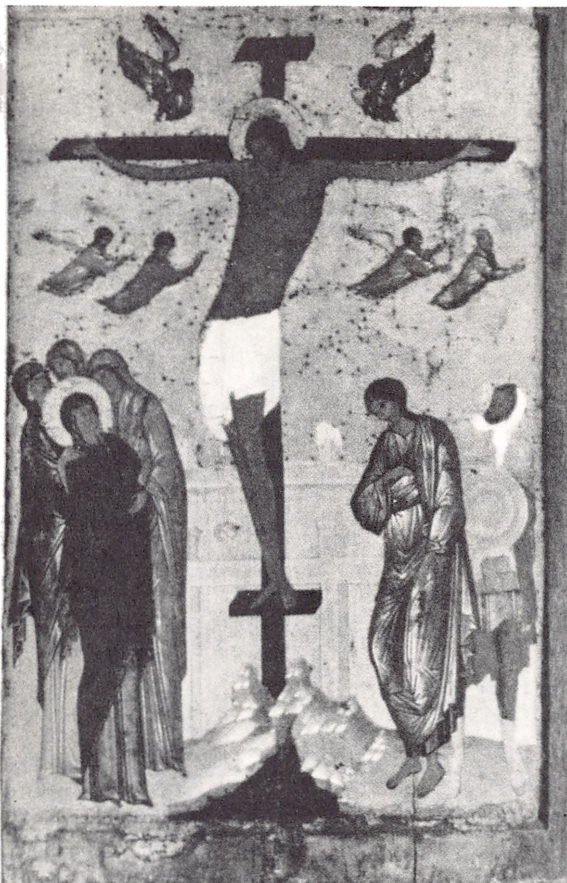
овал [ореол], символизирующий особую сияющую духовную среду пребывания Спасителя), парят в воздухе, парят они и в "Успении," когда несут апостолов к месту упокоения Богородицы. Нарушение физических законов в этих случаях выражается в следующем: при движении вперед (всадников или шагающих фигур) очень часто флаги на флагштоках, плащи и одежды фигур развеваются не назад по рассекаемому движением воздуху, а вперед, по ходу движения, против ветра. Этим символически подчеркивается стремление вперед, или движение вообще (сущность движения), создавая, кроме того, декоративный момент динамического взвихрения взволнованных цветных пятен. При этом иллюзорное, реалистическое движение на иконе застыло, время остановилось (икона — "образ"). Зато другой вид движения, выражен-



Вознесение

ный линиями, повторами этих линий, внутренним ритмом изображения, а также нагнетением цветовых пятен, на иконе безусловно присутствует.

Изображение фигур людей на иконах с анатомической точки зрения не всегда правильно. Часто нарушаются пропорции, соотношение тела к голове например; фигуры бывают слишком вытянуты, изгибы тела не соответствуют анатомической структуре, ноги и руки слишком малы, жесты застыли. Все эти детали берутся иконописцем не из жизни, не по наблюдению окружающих его людей, а из других образцов иконописи, появившихся когда-то в более древние времена и застывшие на века ("архетип"). По иконописной эстетике именно так следовало изображать фигуры, не внося никаких коррективов из жизни. Раз установленное не должно было меняться. Иконные фигуры, иконные жесты, иконное движение передавалось традицией этого искусства из века в век.



Распятие

Талантливые иконописцы как раз и умели изображать такие "иконные" фигуры. Их умение заключалось именно в том, чтобы сохранить этот стиль, воспроизвести все детали такими, какими передала их традиция.

Архитектурный пейзаж, хотя и пришел в иконопись из иллюзионистической живописи эпохи эллинизма, сильно изменен в соответствии со всеми прочими принципами иконописи. Архитектура не есть главный предмет изображения, поэтому она очень облегчена по сравнению с эллинистическими фресками, доведена до какого-то минимума (до "знака" архитектуры). Один советский искусствовед называет здания иконной архитектуры "хрупкими." Эти здания, конечно, совершенно нереальны и фантастичны. Это "как бы здания" (скорее башнеобразные конструкции), "как бы колонны," "как бы балконы." Их пропорции по отношению к человеческим фигурам не соблюдены. Обычно на иконе,

где по иконографии данного сюжета действие происходит или в интерьере, или перед зданиями, пишутся кулиснообразные строения, обрамляющие фигуры в центре, на первом плане. Если действие происходит внутри здания, то от одного на другое здание перекинута



Отрок Христос в Храме

красное полотнище — "велум." Интерьер в храме, кроме обычных конструкций — стен, башен, колонн имеет еще и целое здание храма с его наружной стороны. Все это опять же говорит о теории "знака" — не сама вещь изображается в соотношении с сюжетом, а дается обозначение предмета, которое локализует событие. Город изображается в виде очень высокой и узкой башни на иконе сбоку, на верху которой видны храмы, здания и народ. Конечно все это вне всякого масштаба.

Пропорции вообще не соблюдаются в иконе. Разность их исполь-



Вход Господень во Иерусалим

зается для осмысления и выделения значительности одной из доминирующих фигур, или как указание — кому данная икона посвящена, кто в ней главный образ. В первом случае это будет Спаситель, во втором — какой либо святой.

Временной момент. Времени на иконе нет вообще. Изображаются вечные вещи. Нет никаких явлений природы, ни смены дня и ночи, ни смены времен года. Все изображаемое — вне времени, ибо оноечно. Кроме того, обычным приемом иконописи является соединение нескольких разновременных моментов на одной иконе. В "Усекновении главы Иоанна Предтечи" палач только занес свой меч над согбенной фигурой Иоанна, а внизу, на "горках," уже лежит его отсеченная голова. В иконе "Рождество Христово" на одну иконную доску собраны разные события, сопутствующие данной иконографии. В центре, в пещере возлежит



Еван, Георгий и Власий

Божия Мать и Младенец-Христос в яслях. Внизу, справа, бабки-повитухи обмывают Младенца, слева сидит задумчивый Иосиф, а перед ним смущающий его диавол в образе старого пастуха. Вверху группа ангелов возвещает благовест пастухам, которые уже пришли поклониться чуду. Слева вверху спешащие по указанию Звезды волхвы на конях. Все эпизоды расположены среди пейзажа из "горок," поднимающихся к верхнему краю доски. В иконе "Чудо Св. Георгия о змий" — он сам скачет на коне и пронзает чудовище копьем. На это сверху "башни-города" взирают царь и царица, а внизу тот же царь стоит у ворот города, а рядом царевна держит на веревочке полоненное чудовище.

В связи с отсутствием перспективы и уменьшения предметов следует заметить, что фигуры в толпе (напр. апостолов), заслоняющие друг



Усекновение главы Иоанна Предтечи

друга не прочно стоят на земле, а как бы *парят* над ней, и почти всегда ноги задней фигуры выступают ниже, чем ноги передней.

Изображение пейзажа. Пейзаж в иконописи передается "горками" и деревцами с короткими стволиками и пучками темной зелени на них. В иконографическом отношении этот пейзаж тот же символ — "знак," помещающий событие не в здание, а среди природы. В декоративно-художественном отношении "горки" являются важным кулисным оформлением таких сюжетов, как "Преображение," "Вознесение," "Положение во гроб," "Явление Христа Марии Магдалине," "Воскрешение Лазаря" и др. Эти своеобразные структуры, имеющие тоже свою иконографию — нагромождение отдельных кубичков, имеющих сверху т. наз: "лещадки," а на краю кругленькие "пяточки" — далеки от какой бы то ни было действительности. Вздвигающиеся фестоны этих "горок"



Рождество Христово

обычно окрашены в удивительной нежности тона: бледнорозовые, бледножелтые, нежнофиолетовые, мягкозеленоватые и т.д. Они заполняют свободное пространство фона, украшают плоскость доски, уравнивают композицию.

Свет. Это особенно интересный и своеобразный принцип иконописи. Свет на иконе ниоткуда не падает, его собственно в оптическом смысле нет. И хотя его нет, но отражение его на фигурах, их одежде и ликах есть. Это так называемые в иконописи "пробела," или более маленькие (на ликах) "движки." Иными словами это блики света, но ниоткуда. Источника света на иконе нет и этот свет не служит для выявления объемности фигур. Он как бы существует сам по себе. Эти "пробела" превратились в особую систему условно-декоративных узоров, однако с большим символическим значением. Этот



Чудо Георгия о змии

свет застыл и хотя происхождение его опять из той же иллюзионистической живописи, но на иконе он перенял другую функцию. Свет этот изнутри, того же порядка мистический знак, как и нимбы вокруг голов святых. Нимб — мистический знак, свечение святости, в связи с тенденцией искусства иконописи к плоскостности, стал четко очерченным плоским золотистым кругом. Но он "значит" и значит очень многое. Он выделяет святых от мирских существ. Ту же функцию имеет и сияние "ассиста" (сеть золотых нитей) на одежде Спасителя и на "гиматиях" (плащах) и крыльях ангелов. Это свет изнутри, сияние святости. "Пробела" иногда подаются в сильном белом сверкании, иногда гасятся путем добавления в них цвета. Это так наз. "цветные пробела" — особенно у Рублева и его школы. Функция же светотеневого кругления, скульптурности этими "пробелами" сознательно утрачена. Иконопись —



Явление Христа Марии Магдалине

мир особый. "Рефлексы эллинистической живописи превратились в условную систему светов, передающие сияния славы Божества," пишет один русский исследователь, и далее: люди и иконописцы Средневековья "стремились к невещественному и божественному свету." Другой ученый пишет о пробелах "...колорит с резкими вспышками пробелов, уже не столько световых бликов, формирующих объем, сколько знаков духовного озарения."

Фон. Если фон занят "горками" или архитектурным пейзажем, то остаток его остается нейтральным. Физического неба (голубого, с облаками) на древней иконе не существует. Чаще всего фон бывает золотым (как фон в византийских мозаиках), иногда он заменяется серебряным, охряным или красным. Небо, как особая среда пребывания Бога-Отца, Спасителя (на иконах не изображающих самого Спасителя)

или Божией Матери есть, но оно обозначено двумя слоями облаковидных сфер в углу иконы, из которых тянется благословляющая рука, а иногда дается и маленькое поясное изображение. Обычно эту иконографию мы видим на иконах, посвященных отдельным святым. На некоторых иконах оно, это символическое небо, подразумевается, его нет, а просто из верхнего центра иконы исходит некий золотой луч, ниспадающий на одну из фигур, как знак благоволения ("Крещение," "Успение," "Благовещение"), или вдохновения свыше ("Иоанн Богослов на острове Патмосе," "Сошествие Св. Духа на Апостолов"), или помощи ("Чудо Св. Георгия о змии"). Мистическое небо присутствует на иконе также в виде "мандорлы", обычно голубого с золотом, а иногда с пурпурной звездой внутри, сияния, окружающего фигуру Спасителя в таких композициях, как "Преображение," "Вознесение" и "Успение." Это мистическое "небо" свидетельствует об ином ми-

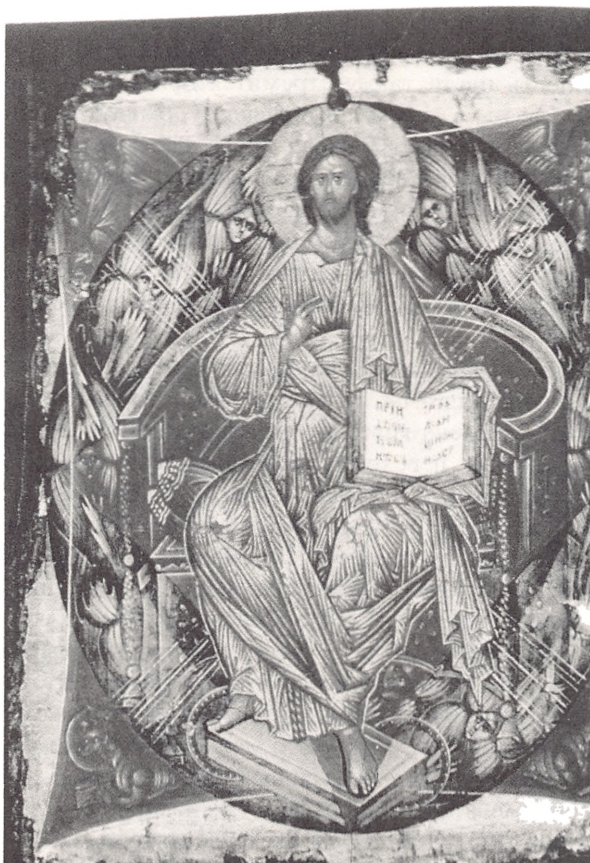


Иоанн Богослов на острове Патмосе

ре, иной среде, в которой пребывает Спаситель. Есть и символическое небо для изображения "Горнего" в виде развернутого свитка с чисто декоративными звездами на нем, с ангелами, поддерживающими этот "небесный свод", иногда свивающими его и парящими вокруг него. Это изображение встречается в более редких отвлеченно-символических композициях, вроде "Софии Премудрости Божией" или "Страшного суда (Этимасия)."

На древних иконах фон часто бывал закрыт "басмой" — тонкой серебряной пластинкой с выдавленным на ней орнаментом — при чем фигуры и прочее изображение оставались свободными (вспомним опять же византийские златофонные мозаики). Позднее, когда икону стали "заковывать" (по выражению Трубецкого) в золотые и серебряные тяжелые чеканные оклады, оставляя на свободе только лики и руки, весь изобразительно-красочный материал живописи исчезал от зрителя. Даже такой шедевр иконописного искусства, как "Троица" Рублева, имела свой "заковывающий" оклад. Отчасти это объясняется тем, что изображения под потемневшей олифой становились плохо различимыми, а расчищать потемневшую олифу не умели. Таким образом, из почтения к святой иконе, ее покрывали сверкающим нарядным окладом, усыпанным драгоценными камнями и унизанным жемчугом. Сам оклад богато обрабатывался чеканным орнаментом.

Символика цвета. Особенно важным символическим цветом на иконе является пурпур. Он символизирует самый тайный, несказанный свет славы Божией. Возьмем насыщенное символическое изображение Господа Иисуса Христа, в Силах и Славе, восседающего на троне в центре Деисусного Чина иконостаса, к которому с двух сторон обращены склоненные в молитвенных позах святые. Трон Спасителя находится в особой, самой высокой светоносной среде, обозначаемой пурпуром. Это пылающе-красный ромбовидный ореол в свою очередь помещен на синем, как бы небесном овале, той среде, где трон Спасителя окружают небесные "силы" — херувимы и "шестикрилатии" серафимы. Части трона попадающие в первую пурпурную, а также небесную среду принимают их окраску (материал трона не доминирует над духовной средой); и, наконец, "мандорла" с небесными силами находится на пурпурном четырехугольнике с острыми углами (как бы звезде), на которых чуть выделенные пробелами обозначены символы Евангелистов: орел, ангел, лев и бык. Два нижних, лев и бык, "несут" трон Спасителя. Изображения символов Евангелистов как бы растворяются в огненной духовной среде. Сам же Спаситель, его одежда, богато разработанная "ассистом" (золотыми нитями и пробелами, символизирующими светоносность Его образа) не "пересиливается" цветом сфер, сферы подчинены Ему. Золотые стрелы, исходящие от сияющей ассистом одежды Спасителя, пронзают формы трона и Серафимо-Херувимскую среду.



Господь Иисус Христос в силах и славе

Постоянность цвета одежд главных святых. Спаситель, Богомать, Апостолы Петр и Павел имеют постоянную цветовую иконографию одежд. Для Спасителя это большею частью охряные или белые одежды с золотым ассистом; для Богоматери — вишнево-коричневый (написанный "баканом") мафорий и голубой чепец; для Апостола Павла — рыжекоричневый гиматий, а для Апостола Петра — охряной. Эти постоянные признаки плюс иконографический тип лица дают возможность без надписи узнавать данных святых. У Иоанна Предтечи или коричневого цвета одежда из шкуры и такой же темный короткий гиматий, или просто длинный коричневый гиматий (что бывает реже). У Св. Вмч. Георгия, кроме военных доспехов византиского воина, всегда ярко-красный (киноварный) короткий развевающийся плащ. У Святителей — так наз. "кресчатые ризы," черные кресты по белому фону. При чем,

независимо от того, какими складками ложится их одежда, "кресты не ломаются," что конечно очень способствует плоскости изображения; в смысле же декоративном дает очень интересный, яркий и четкий орнамент. Постоянность цвета также стремится приблизить изображение к "архетипу." В связи с этим интересно упомянуть одну близкую аналогию, которую приводят в своей книге *The Meaning of Icons* Лосский и Успенский:¹⁰ в Музее Ватикана хранится римская медаль второго или третьего века с портретным изображением Апостолов Петра и Павла. Если сравнить эти изображения с последующими (в частности возникшими на русской почве) мы видим что лица Апостолов, формы их лбов, носов, характер волос и бород повторяется очень точно через много веков.

Духовно-психологическая сторона. Она передается особым углубленным и отрешенным от всего земного выражением ликов. Печаль и скорбь выражена грустью; никогда, как это случается в западном искусстве, она не переходит в искажение ликов от напряжения лицевых мышц. Основной принцип иконы — фигура на иконе есть "образ" и в ней не должно быть никакой излишней эмоциональности. Как уже указывалось, на иконе "Положение во гроб" (из бывшего Остроуховского собрания) эмоциональное напряжение выражено постепенным ниспаданием к телу Спасителя фигур первого ряда, подкрепляемое фигурами второго ряда, которые замыкает фигура с поднятыми руками. Конечно выражения ликов в иконографиях Спасителя и Богородицы несколько разнятся. Когда Спаситель — "Пантократор" (Вседержитель) лик Его может быть строго-властным, но чаще он бывает серьезным и задумчивым. Если Богородица с Христом-младенцем изображена в иконографии "Умиление" (очень любимом и распространенном на Руси) — во взгляде Матери видна нежность и глубокая грусть за судьбу Сына. Но в чисто репрезентативных иконах (типа "Одигитрии" — Путеводительницы) выражение более строгое и бесстрастное. В изображении Апостолов иконописцами Рублевского круга мы часто видим детские чистые лики (Апостол Петр и другие апостолы в росписи Владимирского Успенского Собора "Страшный Суд"), однако лик Апостола Павла всегда мудр. Выражение ликов Ангелов бесстрастное, самоуглубленное и тонко одухотворенное ("Троица" Рублева, "Архангел" из "Звенигородского чина"), а иногда детски-нежное ("Страшный суд" во Владимирском соборе).

Колорит. Как будто теперь уже всем известно, что колорит древней иконописи — это необычайное сияние красок в удивительно тонких и радующих глаз сочетаниях. В некоторых школах иконописи — это любовь к локальным насыщенным тонам: красному, оливково-зелено-

¹⁰ V. Lossky and Leonid Ouspensky, *The Meaning of Icons*, 1969 Boston, Mass. стр. 112 - 113.

му, синезеленому, умело приправленное белым и черным. В других — это колорит полутонов, более тонкий и изысканный, с упором на голубой цвет (“голубец”) и на оттенки других тонов; даже “пробела” (световые блики) становятся цветными. Фигуры Деисусных чинов в иконостасе более темные, силуэтные: они должны восприниматься молящимися издали, из центра храма, и потому даны более обобщенно. Лики на древних иконах никогда не пишутся светлыми или румяными. Для изображения ликов есть своя техника — они пишутся “санкирем” (оливковый тон) и охрами; иногда, очень осторожно, прибавляется “подрумянка”. Краски втираются одна в другую, что называется “плавью.” Лики не должны быть плотскими, а аскетическими и нереальными.

Древние минеральные, разведенные на яйце краски большей частью очень хорошо сохраняются на застывшем в камень “левкасе,” покрытые еще сверху олифой, в том случае если к ним не применялись грубые и неумелые приемы расчистки или просто сдирание всего изображения для нанесения более позднего, нового.

Лаконизм стиля. В иконах древнего периода наблюдается очень большой лаконизм — никаких излишних подробностей на иконе не изображается. Икона — духовный образ. Только самое главное включается в изображение и подано должно быть очень обобщенно, четко и графично. В иконе не должно быть никаких неясностей, никакой размельченности: ни в изображении фигур, ни в архитектурных зданиях, ни в пейзаже, ни в бытовых деталях. Все должно быть просто, строго, все должно быть символическим “знаком.” В этом как раз очень большая сила воздействия икон. Ничто незначительное не должно отвлекать молящегося от самого главного. В этом стиль данного искусства.

Композиция. Что же, эта странная живопись, не подчиняющаяся обычным законам изобразительного искусства, имеющая свои особые эстетические законы — обратную перспективу, плоскостность в изображении объемных вещей, включение нескольких разновременных моментов в одну иконографию — не являет ли она некий хаос?

Совсем наоборот. Оптика и физика нашего нормального восприятия действительности ей не только не нужны, она стоит вне их. А то, что держит ее в очень четкой форме — это, во-первых, раз навсегда установленная иконография сюжетов, и, во-вторых, очень строгая архитектоника всего изображения. Композиционный баланс иконного изображения поразителен. Оно имеет центрическую композицию со строго уравновешенными частями с двух сторон: это могут быть “горки,” “кулисные” здания, или то и другое вместе, или просто две группы людей, или даже две отдельные фигуры. Эти боковые “кулисы” как бы замыкают всю композицию.

Если прибавить к этому большое *цветовое чутье* (уменьше очень тонко сопоставлять цветовые пятна), четкие формы всего изображения, важную роль декоративных линий, графические повторы, звучащие почти музыкально — то икона получается насыщенной высокими живописными качествами, заставляющими зрителя замирать от изумления.

В заключение — несколько слов о возникновении иконописного стиля. Древняя икона возникла в первые века существования христианства на территории Священной Римской Империи. Впитав в себя эллинистические корни иллюзионистского живописного стиля и полностью перенеяв у этого искусства технику мозаичных и энкаустических изображений, а также книжной миниатюры, христианские художники полностью переосмыслили это искусство, внося в него совершенно другую суть и новые изобразительные приемы. В этом последнем отношении сыграло свою роль влияние восточного искусства, шедшего из Сирии, М. Азии, Ирана и даже Индии. Оно несло с собой яркость красок, плоскостное изображение предметов, изящество линий и декоративность композиции; но оно не коснулось религиозной направленности иконописного искусства. Теоретические взгляды Плотина несомненно оказали воздействие на выработку нового стиля. Установление строгой иконографии укрепило весь этот духовно-живописный материал, связав его в единую, не меняющуюся изобразительно-богословскую систему.

Итак, художники-иконописцы и теоретики этого нового искусства, богословы, создали совершенно особый устойчивый стиль, отделив его путем применения определенных приемов от жизни и углубив его символическое значение.

БИБЛИОГРАФИЯ

Книги, изданные на Западе

- 1) André Grabar, *Byzantine Painting*. New York: Skira, 1953.
- 2) Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, *The Meaning of Icons*, 1969, Boston.
- 3) M.V. Alpatov, *Art Treasures of Russia*, New York: Harry Abrams.
- 4) Кн. Евгений Трубецкой — *Умозрение в красках 1915 - 1917*. (перепечатка УМСА-Пресс, Париж, 1965.)
- 5) О. Павел Флоренский, "Троице-Сергиева Лавра и Россия" — 1919 г. (Перепечатка в журнале *Континент*, № 7, 1976)

КНИГИ, ИЗДАННЫЕ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ

- 1) *История русского искусства*, 1955 Москва, Изд. Академии Наук СССР тт. 1, 2, 3.
- 2) М.В. Алпатов — *Этюды по истории русского искусства*, т. I, Изд. "Искусство", Москва, 1967
- 3) М. В. Алпатов — *Андрей Рублев*, Москва, 1972, Изд. Изобразительное искусство.
- 4) *Андрей Рублев и его эпоха*, Сборник статей под ред. М. Алпатова, Москва, 1971
- 5) *Древнерусское искусство*, Москва, Изд. "Наука" (Многотомное изд., разных годов)
- 6) *Византийский временник*, Москва, Изд. "Наука" (Многотомное изд. разных годов).
- 7) В. Н. Лазарев — *Андрей Рублев и его школа*, Изд. "Искусство", Москва, 1966
- 8) В. Н. Лазарев — *Византийская живопись*, Сб. статей. Статья "Византийская эстетика", Изд. Наука, Москва, 1971 г.

VOM IDEALISMUS ZUM POSITIVISMUS?

(BEMERKUNGEN ZUR WELTANSCHAUUNG DES FÜRSTEN
VLADIMIR F. ODOEVSKIJ)

von Heinrich Stammler*

Es gibt ein paar äußerliche, aber darum nicht weniger merkwürdige Parallelen im Leben Leo Tolstoj's und Vladimir Odoevskij's. Bewunderer und Verlästerer, Freunde und Gegner, Besucher und Kritiker sprachen und schrieben lange und immer wieder vom Grafen Tolstoj. Aber als er über sich hinausgewachsen und zum "großen Dichter der russischen Erde" geworden war, schien es selbstverständlich, den Titel als etwas Bedingtes, Zufälliges, bloß obenhin Aufgeklebtes wegzulassen, — man sagte nur noch "Tolstoj", so wie man auch nur vom Sirius spricht, ohne hinzuzufügen, daß er in der Himmelsystematik unter die Fixsterne gehört, gleichwie Tolstoj in der Gesellschaftssystematik seiner Zeit zur Aristokratie. Ähnlich ergeht es einem, wenn man, unter Wahrung aller Rang- und Wesensunterschiede, in den Bannkreis der Persönlichkeit des Fürsten Vladimir Odoevskij gerät. Alles der geschichtlichen Kontingenz Verdankte fällt ab. Titel und gesellschaftliche Stellung werden unerheblich. Man tritt mit einem Menschen in Berührung, einem Geiste höherer Ordnung, und nur der Name als unverwechselbare Signatur bleibt bestehen.

Dabei wäre in beiden Fällen Gelegenheit genug zu allerhand Verwechslungen gegeben. Leo Tolstoj wie auch Vladimir Odoevskij lebten sich als gestaltende Künstler, aber auch reflektierende Betrachter, Moralisten und Pädagogen in der Prosa aus. Doch besaßen beide auch entfernte Vetter, die sich als Lyriker einen Namen machten, nämlich Graf Aleksej Konstantinovič Tolstoj und der Fürst Alexander Odoevskij. Während aber der Weltruhm des Verfassers von *Krieg und Frieden* und der *Anna Karenina* den dichterischen Ruf des liebenswürdigen, noblen Poeten und Dramatikers

* Heinrich Stammler is Professor of Slavic Languages and Literatures at the University of Kansas.

Aleksej Tolstoj weit überstrahlte, ist im Falle der beiden Odoevskij eher das Umgekehrte eingetreten. In Russland jedenfalls genießt der nach Sibirien und in den Kaukasus verbannte, allzu früh verstorbene Dekabrist, Freiheitssänger und Ankläger der russischen Selbstherrschaft Alexander Odoevskij aus naheliegenden Gründen ein weit größeres literarisches Ansehen als sein nachdenklicher, mehr spekulativ-philosophisch veranlagter Vetter. Lag bei den beiden Tolstoj der Unterschied in Rang und Ruhm bereits zu ihren Lebzeiten klar zutage, so wird bei dem älteren Vetternpaar, Vladimir und Alexander Odoevskij, die Zeit wohl den nötigen Ausgleich bewirken und Vladimir als dem weitaus bedeutenderen den ihm gebührenden Preis zuerkennen.

Das bald idyllisch sentimentale, bald elegische Pathos in Alexanders Versen hat viel von seinem Schmelz eingeübt, zumal er es unter Puškins Altersgenossen und Dichterfreunden an Begabung weder mit Boratynskij, geschweige denn mit Tjutčev aufnehmen konnte. Auch sind inzwischen schlimmere Tyrannen über die Welt heraufgezogen als das autokratische Kaisertum Nikolaus' I., so daß auch seine pathetischen Freiheitsgesänge und seine Idealisierung altrussischer, angeblich "republikanischer" Zustände in Novgorod und Pskov viel von ihrer Überzeugungskraft verloren haben. Sein trauriges Eingeständnis in einem seiner letzten Gedichte, daß es ihm nicht beschieden gewesen sei, die Schönheit und Harmonie der Welt mit wahrhaft dichterischer Ermächtigung gültig zu gestalten, ist das Wahrste, was je über sein unvollendetes Werk ausgesagt worden ist. Sein tragisches Schicksal, der Opfergang im Namen der Freiheit, als der sich sein späteres Leben vollzog, haben dazu geführt, daß man bei ihm idealistische Rhetorik und künstlerisches Wollen für dichterisches Vollbringen nahm.

Man würde dem Fürsten Vladimir Odoevskij Unrecht tun, wollte man ihn als versponnenen, spätidealistischen Kabinettsphilosophen und Geschichtenerzähler spitzwegischer Färbung abtun. Sein Werk ist durchzogen von eindrucklichsten Bekundungen staatsbürgerlichen Sinnes und hoher Verantwortlichkeit für das öffentliche Wesen.¹ Seine Laufbahn als Staats- und Kommunalbeamter sowie seine Tätigkeit als Pädagoge legen Zeugnis hiervon ab. In seinen späteren Jahren haben diese Interessen so sehr die Oberhand in seinem Denken und Tun gewonnen, daß seine Tagebücher aus den Jahren der Reformperiode unter dem Kaiser Alexander II. kaum noch Aufzeichnungen

¹ Zu den sozialpolitischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen Odoevskijs s. den Aufsatz von Simon Karlinsky "A Hollow Shape: The Philosophical Tales of Prince Vladimir Odoevskij" in *Studies in Romanticism*, V, 3, Boston 1966, S. 180 ff. und mein Nachwort zu den *Russischen Nächten*, München 1970, S. 370 und 401 f. Seine Tagebücher für die Jahre 1859-69 sind veröffentlicht in *Literaturnoe Nasledstvo* XXII/XXIV, Moskau 1935. Sein soziales Wirken würdigt N. Putjata in seinem Aufsatz über Odoevskijs führende Rolle in der Leitung der "Petersburger Gesellschaft zur Erleichterung des Loses armer Bittsteller" (*Russkij Archiv*, XII, 1, Moskau 1873, S. 246 ff.).

zu Kunst, Philosophie und Wissenschaftspflege enthalten — das leidenschaftliche Eintreten für die Bauernbefreiung und die anderen damit verbundenen liberalen Reformen, die Russland im Geiste einer aufgeklärten Selbstherrschaft auf den Weg des Rechtsstaates führen sollten, hatten alle seine Energien mit Beschlag belegt, und die Entrüstung über eine selbststüchtige, unbelehrbare Reaktion wie einen ebenso unbelehrbaren, fanatischen Radikalismus bereitete ihm viele schlaflose Nächte, um so mehr, als es auch an persönlichen Anfeindungen gerade von Seiten seiner Standesgenossen nicht gefehlt hat. Ursprünglich jedoch war auch dies nur ein Aspekt unter manchen anderen im Lebenswerk dieses Dichterphilosophen, der zugleich Forscher und Künstler, Mystiker und Musiker war. Seine zum Teil noch in den Archiven ihrer Erschließung harrenden Schriften sind ein ungeheuer vielschichtiges Werk, das novellistische, magische, mystische, didaktische, sozialkritische und musikalische, wissenschaftliche und pädagogische Elemente zu einem vielstimmigen Ganzen verwebt. In dieser universalen Geistesrichtung war Odoevskij noch ein Kind des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Und obwohl er sich auf Goethe und Schelling berufen konnte, wirkte er doch befremdlich in einer Zeit, die sich, wie das fortschreitende 19. Jahrhundert, immer ausgeprägter wissenschaftlicher Spezialisierung verschrieb und im Zeichen des aufkommenden Positivismus als einer Anti-Philosophie der eigentlichen Philosophie mehr und mehr entsagte, beziehungsweise sie wesentlich als Philosophiegeschichte betrieb. Dazu kommt, daß er bei allem brennenden Interesse für Naturwissenschaft und Technik, bei allem gebührenden Respekt für den Fortschritt der exakten Wissenschaften sich doch nicht zu der Religion des unentwegten "Progresses" bekannte, sondern voraussah, daß die verzehrende Dynamik des industriellen Prozesses die Menschheit in eine Dauerkrise nicht nur politischer und wirtschaftlich-sozialer, sondern auch religiöser und moralischer Natur stürzen würde, auch dies mußte ihn dem Zeitgeist der Epoche entfremden. Heute, wo manche seiner schlimmsten Ahnungen sich zu bewahrheiten scheinen, mag endlich der Augenblick gekommen sein, sich dieses halb-vergessenen russischen Dichter-Denkens wieder zu entsinnen.

Als Kind seiner Zeit ist Odoevskij durch den deutschen Idealismus hindurchgegangen; Schelling und Goethe heißen die Gestirne, die, alles andere überstrahlend, an seinem Jugendhimmel aufgingen. Es wäre müßig, darauf hinzuweisen, welche aufwühlende, geradezu umstürzende Einwirkungen diese Gedankenwelt auf das russische Geistesleben der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehabt hat. Aber es gibt doch zu denken, wenn in einer neuen Geschichte der russischen Literatur von Dmitrij Tschizewskij das Register des Bandes, der die Romantik behandelt (München 1964), nicht weniger als sechsunddreißig deutsche Namen von Jacob Böhme bis zu Schopenhauer und Richard Wagner aufweist! Insoweit als der Marxismus sich, wenn auch

polemisch, an Hegel orientiert, ist dieser "umgestülpte" Idealismus in Sowjetrußland zur säkularen Heilslehre geworden. Aber auch die nicht-marxistische russische Philosophie, die, sich auf Dostoevskij berufend, mit Vladimir Solovév ihren Höhenflug nimmt, und etwa in Person und Lehre von Nikolaj Berdjaev auch im Westen zu beträchtlichem Ansehen gelangt ist, gründet sich in Denkipulsen, die zu einem gut Teil einer Neubesinnung auf den Idealismus, besonders Schelling, verdankt werden. Odoevskij selbst hat sich wiederholt zu Schelling bekannt, ist ihm persönlich begegnet, und noch seine Aufsätze zum Wesen der Musik aus seiner späteren Zeit, als er auf den metaphysischen Rausch seiner Jugendjahre mit einiger Ernüchterung zurückblickte, verraten Spuren von des Meisters platonisierendem Enthusiasmus — das Wort hier genommen nicht im Sinne unverbindlicher Schwärmerei, sondern einer Ahnung von der Gegenwart des Göttlichen, reflektierter Gottbegeisterung und in denkerische Zucht genommener Hingabe an unbedingte innere Erfahrung. Diese Art von Enthusiasmus, Hölderlins "heiliger Nüchternheit" verwandt, setzt schließlich den Dichter als den Gesetzgeber der Völker, ja der Menschheit ein, wie es in den *Russischen Nächten* heißt: "Und der Dichter!...Der Dichter ist der erste Richter der Menschheit. Wenn er auf seinem erhabenen, vom Feuer des unbrennbaren Dornbuschs erleuchteten Richtersitz fühlt, wie der Hauch der Inspiration stürmisch über sein Antlitz streicht — dann liest er die Schrift des Jahrhunderts im leuchtenden Buche des ewigen Lebens; dann zeichnet er den natürlichen Pfad der Menschheit und richtet ihre Verderbnis."² Daher gilt auch von Odoevskij, was Martin Honecker seinerzeit in seinem schönen Aufsatz über die Wesenszüge der deutschen Romantik sagt: "Kunst ist dem Romantiker kein bloßer Genuß; Kunst ist in das Ethos eingebaut, ist Faktor menschlichen Seins, ist Verbindung mit Gott... Darum steht Kunst in der ersten Zucht sittlicher Verantwortung."³

Das so folgenschwere Bildungserlebnis der vom Idealismus durchtränkten deutschen Philosophie, Literatur und Musik der Goethe-Zeit hat Odoevskij mit einer ganzen Reihe seiner Altersgenossen, von denen einige auch seine persönlichen Freunde und Bekannten waren, geteilt, so Tjutčev, Gogol', Belinskij, Venevitinov und Ivan Kireevskij, um nur etliche der Bedeutendsten zu nennen. Von Ivan Kireevskij wissen wir, daß seine im Jahre 1831 unternommene Reise nach München zu Schelling einen lebenslänglichen Eindruck auf ihn gemacht hat, wie auch noch Odoevskij bei einer etwa zehn Jahre später erfolgten Begegnung mit dem Philosophen in Berlin auf das Tiefste seines Wesens hin angesprochen fühlte. Tjutčev schloß während der langen Jahre seines Münchener Aufenthalts Freundschaft mit Schelling und

² *Russische Nächte*, München 1970, S. 54

³ Martin Honecker, "Die Wesenszüge der deutschen Romantik in philosophischer Sicht", in *Begriffsbestimmung der Romantik* (Reihe: *Wege der Forschung* CL), Darmstadt 1968, S. 321

diskutierte häufig mit ihm, und zwischen ihm und Ivan Kireevskij wiederum bestanden mannigfache freundschaftliche und geistige Kontakte. Josef Matl bemerkt hierzu: "Die Moskauer Idealisten sahen Goethe durch das Medium der Schellingschen Philosophie (die Universalität Goethes) ...Fürst Vladimir Odoevskij zeigte einen besonderen Sinn für Goethes Universalität, vor allem für die Verbindung von Wissenschaft und Kunst."⁴ Aber ist das so verwunderlich, wenn man weiß, wie hoch Goethe, aller seiner Vorbehalte gegenüber einer rein spekulativen Naturdeutung ungeachtet, Schelling geschätzt hat?

Die ältere russische Literaturgeschichtsschreibung der Pypin, Zamotin, Engelhardt und besonders Sakulin, der Odoevskij ein zweibändiges, leider Torso gebliebenes Werk gewidmet hat, war sich dieser Zusammenhänge auch durchaus bewußt. In neuerer Zeit hat sich besonders Wsewolod Setschkareff mit dem Schellingianismus der russischen "romantischen" Generation befaßt, wobei hier außer Betracht bleiben kann, wie weit man in Russland von Romantik im eigentlichen Sinne des Wortes sprechen kann.⁵ Aber was das Wesentlichste ist: Odoevskij hat sich selbst ausdrücklich zum deutschen Idealismus bekannt. Als er in den Jahren 1823/25 zusammen mit dem Dichter Wilhelm Küchelbecker die Zeitschrift *Mnemosyne* herausgab, das Organ eines Kreises literarisch und künstlerisch interessierter junger Männer, der sogenannten "Freunde der Weisheit" (*ljubomudry*), bei dem er den Vorsitz führte, heißt es in der letzten Nummer, die noch einmal die weltanschaulichen und poetischen Bestrebungen dieses Freundeskreises zusammenfaßte: "...das wesentliche Ziel dieser Zeitschrift bestand darin, einige neue Gedanken, wie sie in Deutschland aufgeblitzt waren, zu verbreiten; die Aufmerksamkeit der russischen Leser auf Gegenstände zu richten, die in Russland nur wenig bekannt waren, oder, zum wenigsten, dazu anzuleiten, daß man von ihnen sprach; und endlich, unserer einseitigen Hinneigung zu den französischen Theoretikern ein Ende zu machen.. Die *Mnemosyne* hat es dazu gebracht, daß "man anfang, sich ernsthaft mit Schelling und Oken auseinanderzusetzen." Und später dann, in seinem Hauptwerk, den *Russischen Nächten* von 1844, hat er es mit Erfolg unternommen, die geistige Atmosphäre jener von so

⁴ Josef Matl, *Europa und die Slaven*, Wiesbaden 1964, S. 307

⁵ Zur russischen Romantik s. die Bibliographie in dem erwähnten Werk von D. Tschizewskij, der aber mit viel Berechtigung selbst bemerkt: "Der russischen Romantik sind leider keine befriedigenden synthetischen Darstellungen gewidmet." (S.159) Zum Begriff der Romantik s. Sammelwerk *Begriffsbestimmung der Romantik*, Darmstadt 1968. Doch s. jetzt die wertvolle Arbeit von Bodo Zelinsky, *Russische Romantik*, Köln/Wien 1975. Bei allen Diskussionen zur Definition des 'Romantischen' tut man gut, nicht zu vergessen, was Nikolai Hartmann in seiner Philosophie des deutschen Idealismus sagt. nämlich daß es unmöglich sei, das Wesen der Romantik begrifflich zu bestimmen. So wird auch hier der Terminus 'Romantik' und 'Romantiker' im Sinn einer literarhistorischen und generationsgeschichtlichen Konvention gebraucht. Zu Schelling bei den Russen s. Wsewolod Setschkareff, *Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1939, und jetzt die sehr bemerkenswerte Arbeit von J. Mann. *Russkaja filosofskaja estetika*. Moskau 1969. Kap. IV. passim.

hohen Erwartungen beflügelten Jugendjahre wiederzubeleben: "Das ist schon lange her, damals, als die Philosophie Schellings ihren Höhepunkt erreichte. Ihr könnt euch gar nicht vorstellen, welche Wirkung sie seinerzeit ausübte, welchen Anstoß sie den Menschen gab, die bei der eintönigen Weise der Locke'schen Rhapsodien eingeschlummert waren. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war Schelling dasselbe wie Christopher Columbus im 15. : er entdeckte für die Menschheit einen noch unbekanntem Teil ihrer Welt, von dem es bis dato nur fabelhaft klingende Überlieferungen gab — nämlich ihre Seele!"⁶

Aber was meinte Odoevskij damit, als er diese später so berühmt gewordene Feststellung traf? Den noch in der Nachfolge Fichtes und Spinozas konzipierten Panpsychismus, den Schelling in Frühschriften wie *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) oder den Erörterungen zum Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre weiterspinn, und der darauf beruhte, daß als Grundprinzip das Absolute hier als Subjekt erschien, das absolute Ich, welches alles Sein, alle Wirklichkeit in sich enthält?⁷ Oder versteht er darunter die Aufgipfelung des gesamten dynamischen Lebensprozesses der Seele der Allnatur im Menschen, in einer Religion des Seins, die sich im Menschen erfüllt, wie Schelling es in den Hans Sachs-Versen vom *Epikuräischen Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens* so enthusiastisch verkündet hatte:

Drum ist eine Religion die rechte,
Müßt' sie im Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen...

Oder war er angerührt von Schellings Vertrauen auf eine im innersten Seelenkern aufblühende Erkenntnisfähigkeit, die er, Kant und Fichte folgend, "intellektuelle Anschauung" nannte, aber in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* in ganz eigener Weise definierte als "ein geheimes, wunderbares Vermögen, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch Freiheit hervorgebracht ist."⁸

⁶ *Russische Nächte*, S. 38 f.

⁷ Zur Entwicklung des Schellingschen Denkens vom System des transzendentalen Idealismus zur Philosophie der Offenbarung und den Weltaltern s. jetzt die tiefgründige Studie von Paul C. Hayner, *Reason and Existence: Schelling's Philosophy of History*, Leiden 1967, der ich wertvolle Einsichten verdanke.

⁸ *Schellings Werke*, (ed. Manfred Schröter), München 1958, Bd. 1, S. 242

Oder war es der ontologische Ansatz in Schellings Philosophie, der ihn vor allem überzeugte? Denn Schelling behauptete ja, dem transrationalen oder superrationalen Aspekt des Seins komme fundamentalere Bedeutung zu als der bloßen Rationalität, woher auch sein Widerspruch gegen Hegels Gleichsetzung von Realität und Rationalität herrührte. Daß es sich hier nicht um einen verantwortungslosen Irrationalismus handelt, dem es an logischem Gewissen gebricht, war auch Odoevskij klar. Schellings wiederholte Hinweise auf die außer-logische Natur, den irrationalen Aspekt des Seins zielen ja nur daraufhin, daß die Realität als etwas zu betrachten sei, das über das bloß Rationale hinausgeht; daß die Vernunft allein nicht imstande ist, das Sein im bloß begrifflichen Denken auszuschöpfen; daß es neben dem rein logischen Aspekt der Wirklichkeit auch den außer-logischen, rein erfahrungs erlebnisbedingten gibt; daß dieser nicht rationale, erfahrungsbedingte Seinsaspekt, der auf etwas rein vernunftmäßig nicht mehr Reduzibles zurückgeht, es unmöglich macht, das Sein auf rein deduktivem Wege zu erschließen. Gerade hierin liegt der entscheidende Vorsprung, das eigentlich "Existentielle", den Schelling vor den Systemen seiner idealistischen Rivalen, insbesondere Hegels, gewonnen hatte.

Der Kernbegriff hier ist der der Erfahrung, der sich im religiösen und ästhetischen Bereich in den des Erlebnisses umsetzt. Für Schelling ging es um das entscheidende Problem, welches auch bei Odoevskij aufscheint, wie es möglich ist, eine sich der intellektuellen Anschauung bedienende Metaphysik mit lebendiger Erfahrung zu einem ganzheitlichen Erfassen des gesamten Seins, das zugleich als dynamisches, schöpferisches Werden begriffen wird, zu verschmelzen, also zu einer eigentümlichen Art von metaphysischem Empirismus zu gelangen. Die Frage ist nur: Was schließt der Begriff der Erfahrung ein, was schließt er aus? Was kann als erfahrbar gelten, was muß als bloße Illusion abgetan werden, — d.h. ist neben der Sinneserfahrung und dem ihre Daten ordnenden logischen Vermögen innere Erfahrung möglich und legitim, oder steht sie unter dem Verdikt des strengen, sensualistischen Empirismus? Schelling, der ja nicht bereit war, über seiner positiven Philosophie, d.h. seiner Metaphysik und Religionsphilosophie die 'negative' Philosophie, als das reine Vernunftsystem, preiszugeben, — auch hierin für Odoevskij beispielhaft — ließ sich hier von viel weiter greifenden Erwägungen leiten. Während die Autorität, welche die Erfahrungswissenschaften in Anspruch nehmen und gegen welche es keine Berufung gibt, die Sinneserfahrung ist, macht Schelling doch geltend, daß die Berufung auf das Zeugnis der Sinnesdaten im Grunde zu einem Glaubensakt wird; denn nur durch einen solchen, lediglich durch das Vertrauen auf unsere Sinne, gelangen wir ja zu dem Wissen, daß Dinge außerhalb von uns selbst existieren. Ohne die Berechtigung des empiristischen Arguments zu leugnen, war er doch nicht gewillt hinzunehmen, daß Erfahrung einfach gleichbedeutend mit Sinneserfahrung plus Logik sei, wie der klassische Empirismus dekretiert

hatte. Denn wenn Wirklichkeit als das definiert werden kann, was erfahren wird, und diese Erfahrung sich lediglich auf die Sinneserfahrung beschränkt, dann wird alles, was jenseits der bloßen Sinneserfahrung liegt, wie etwa 'notwendige, universale Begriffe' oder eine 'frei wollende und handelnde Intelligenz' seines Wirklichkeitscharakters beraubt. Was jedoch über die Sinneserfahrung hinausgeht, echte innere Erfahrung, Erlebnis des 'inneren Sinnes', wie Schelling das nannte, wird durch eine höhere Form des Empirismus, den 'mystischen' und 'metaphysischen Empirismus' erschlossen. Odoevskij folgte diesen Gedankengängen begierig und war durchaus bereit, die eine Art der Erfahrung durch die andere kontrollieren zu lassen, wenn er meint: "In einem bin ich mit dir einverstanden: der Notwendigkeit des Wissens; so bin ich zum Beispiel, der allgemeinen Ansicht entgegen, davon überzeugt, daß der Dichter auch naturwissenschaftliche Kenntnisse nötig hat; es ist ihm von Nutzen, manchmal zur äußeren Natur herabzusteigen, und sei es auch nur, um sich von der Überlegenheit seiner inneren zu vergewissern..." Oder noch deutlicher an anderer Stelle, wo Faust von sich bekennt: "Wenn du so willst, bin ich ein Naturforscher und selbst ein Empiriker, nur mit dem Unterschied, daß ich mich nicht auf die Beobachtung lediglich materieller Fakten beschränke, sondern es für unumgänglich halte, auch die geistigen zu analysieren." Gegenüber den "äußeren Fakten", die durch die Sinneserfahrung festgestellt werden, behauptet sich also das Reich der inneren Erfahrung, als das "der geistigen Fakten", durchaus als gleichberechtigte Realität.⁹

Auch dem Widerstand, den Schelling dem rein sensualistischen Empirismus im Rückgriff auf Platon leistete, fühlte sich Odoevskij verpflichtet. Nach Schellings Gnoseologie sind im Menschen zwei Prinzipien, nämlich Seele und Geist vereinigt, deren Zusammenwirken erst wahre Erkenntnis möglich macht. Die Seele ist in ihrer Art eine Mitwiserin des Schöpfungsgeheimnisses; sie bewahrt ein besonderes Erinnerungsvermögen, die Platonische Anamnese, die ihr ein wenn auch nur traumhaftes Rückschweifen an den Anfang aller Dinge, ihr Werden, ihre Bedeutung gewährt. Dieses Wissen der Seele ist aber oftmals dunkel, von Vergessen umschwebt, instinktiv und verschwommen. Durch die Fähigkeit, das was in der Seele ineinander verwoben dunkel wogt, in die Helle des unterscheidenden Bewußtseins zu rücken und zu deuten, wird es dem Geiste möglich, zu klaren Vorstellungen über die Prinzipien des Seins zu gelangen: Der Geist stellt die einschlägigen Fragen, die Seele antwortet, und diese Ant-

⁹ *Russische Nächte*, S. 174 und 202. Auch M. I. Medovoj, der Verfasser eines Aufsatzes über Odoevskijs Entwürfe zu einem Roman aus der Epoche der italienischen Renaissance, kommt zu dem Ergebnis, daß Odoevskij von der Möglichkeit einer schöpferischen Synthese von Erfahrungswissenschaft und spekulativem Idealismus überzeugt war. (M. I. Medovoj, "Roman V. F. Odoevskogo iz épochi ital'janskogo Vozroždenija", in *Filologičeskij sbornik*, Leningrad 1970, S. 49)

worten, die oft nur ahnungsvoll, verworren und nebelhaft lauten, werden vom Geiste entwirrt und ins klare Licht des Bewußtseins gehoben.¹⁰

Man weiß von Odoevskij, welch unwiderstehliche Anziehungskraft die Synthese von metaphysischer Spekulation und Empirik auf ihn ausgeübt hat.¹¹ Auch das Problem der angeborenen Ideen, des a priori, der Einsichten, deren Richtigkeit durch Erfahrung im Sinne des strengen Empirismus weder bewiesen noch widerlegt werden kann, hat ihn immer wieder beschäftigt. Das instinktive Seelenwissen hat er folgendermaßen umschrieben, wobei das Wort 'Sprache' hier als Ausdruck des rein diskursiv-begrifflichen Denkens zu verstehen ist: "Wir können den Zustand des Todes in diese Sprache nicht übersetzen, ebenso wie wir nicht imstande sind, durch Abstraktion die Idee des Lebens zu gewinnen. Der Idee von Leben und Tod werden wir instinktiv teilhaftig, instinktiv glauben wir an sie... Instinkt und Vernunft kämpfen im Menschen; bald hat der eine, bald die andere die Oberhand... Unsere Aufgabe besteht darin, nach einer höheren Synthese von Vernunft und Instinkt zu streben..."¹² Daß es kein vergebliches Bemühen sei, nach einer solchen Synthese zu suchen, wird verbürgt durch die Gewißheit Schellings, daß im Menschen ein Prinzip wirke, das außerhalb und jenseits, über der Welt stünde, welches sich aber, nach Odoevskijs Auffassung, der diskursiven Mitteilung entzieht und noch am ehesten sich im vollendeten Kunstwerk bestätigt und offenbart.

Der Stand der Forschung erlaubt noch nicht, ein endgültiges Urteil über Odoevskijs weltanschauliche Entwicklung zu fällen; denn die meisten Handschriften, Briefe, Entwürfe, Aufzeichnungen und Pläne zu weiteren Arbeiten liegen noch brach in den Archiven. Wie aus Russland mitgeteilt wird, befindet sich die große Masse dieser Papiere, die schon allein durch die schwer lesbare Handschrift des Fürsten dem Bearbeiter manche Schwierigkeiten in den Weg legen, noch dazu in einem ziemlich ungeordneten, desolaten Zustand, so daß wohl noch einige Zeit vergehen wird, bis es zu einer endgültigen Bestandsaufnahme kommt. Immerhin ist in der Zwischenzeit Verschiedenes herausgegeben worden, so mehrere Erzählungen, darunter auch solche von ironisch-utopischem Charakter aus dem Nachlaß, eine Auswahl aus seinen pädagogischen Schriften, sein Tagebuch für die Jahre 1859 bis 1869, sowie ein Band mit Aufsätzen und Bemerkungen zu Musik, Musiklehre und Musikkritik.¹³ Ferner ist bekannt, daß er sich mit großen Entwürfen trug, die aber nicht zur Ausführung gekommen sind. In den *Russischen Nächten*

¹⁰ Hayner, op. cit., S. 109

¹¹ P. Sakulin, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V.F.Odoevskij*. (I, 1 und 2), Moskau 1913, S. 480 und 483.

¹² ibid

¹³ *Romantičeskie povesti* (herausgegeben von O. Cechnovicer), Leningrad 1929; *Izbrannye pedagogičeskie sočinenija*, Moskau 1955; *Muzykal'no-literaturnoe nasledie*, Moskau 1956.

spielt er selbst darauf an.¹⁴ So hatte er vor, ein allgemeines System der Ästhetik auf der Grundlage des transzendentalen Idealismus zu liefern, ein enzyklopädisches Wörterbuch des gesamten philosophischen Wissens zusammenzustellen, ein *Prolegomena* genanntes Buch, einen Versuch über Natur und Mensch zu verfassen und eine theosophische Physik (*Physique: Système russe*) zu schreiben. Und in all diesen Werken wollte er seiner Auffassung vom Leben als einer Aufgabe, deren Lösung in der Tiefe geheimnisvoller Elementarkräfte, die das geistige mit dem stofflichen Leben verbinden, verborgen liegt, Ausdruck verleihen. Daß Gedankengänge von Leibnitz, vor allem aber Schelling, Carus und Oken hier ihren Widerhall finden würden, kann als ausgemacht gelten, auch wenn man einräumt, daß Odoevskij nicht einfach ein unselbständiger Adept Schellings war, sondern im Denken dieses Philosophen nur die erwünschte Bestätigung für ihm unabweisbar eigene Intuitionen und Einsichten erblickte, für die Vorstellung von einer anderen Welt, die dem empirischen Verstande unzugänglich und doch im Weben der Schöpfung wie in Geist und Seele des Menschen evident greifbar und erfahrbar ist.

Wenn nun auch diese großen Würfe zum Bau eines philosophischen Systems dem Fürsten nicht geglückt sind, so läßt sich doch aus fragmentarischen Abhandlungen und Aufsätzen, besonders denen zur Pädagogik und Musik erkennen, inwieweit die metaphysische Spekulation und platonisierende Ästhetik des deutschen Idealismus sein Denken geformt und bestimmt haben, verstärkt durch aprioristische Ideen und Vorstellungen, die ihm bei Platon, Leibnitz und Kant, aber auch Cicero und Descartes entgegentraten. Besonders markant lassen sich solche Spuren systematischen Denkens in dem 1844 geschriebenen Aufsatz "Versuch über die pädagogischen Methoden beim Elementarunterricht für Kinder" verfolgen.¹⁵ Das Bestreben, Empirie mit Apriorismus zu versöhnen, wird hier ganz deutlich. Der Ausgangspunkt zunächst ist ganz empirischen Charakters, wenn es heißt: "Unser Bestand an positiven Beobachtungen ist überhaupt noch recht dürftig. Überall bricht das Verlangen durch, die Formen des Elementarunterrichts nicht auf lebendige Erfahrungen zu gründen, sondern auf eine absolute, quasi vom Himmel herabgefallene Theorie." Jedoch sagt er dann weiter: "Wie aber soll man beginnen, wird man mich fragen — mit anderen Worten: Worin besteht die Hauptaufgabe bei der Entwicklung der geistigen Anlage im Menschen? Und ich antworte: Jene geistigen Elemente sind zum Sprechen zu bringen, mit denen wir geboren werden..." Das bedeutet, der Mensch ist keine tabula rasa, auf der dann die Erfahrung mit Hilfe der Sinneswahrnehmungen zu schreiben beginnt, sondern hat angeborene Ideen und Vorstellungen, ist teilhaftig der Platonischen Anamnese, jener Mitwisserschaft am Schöpfungsgeheimnis, die dann in Schellings Gnoseologie wieder so glanzvoll

¹⁴ *Russische Nächte*, S. 18 f.

¹⁵ *Izbrannye pedagogičeskie sočinenija*, Moskau 1955, S. 120-137.

in ihre alten Rechte eingesetzt werden sollte. Als Nothelfer wird hier auch Leibnitz bemüht, wenn Odoevskij zitiert: "Das sittliche Bewußtsein ist dem Menschen ebenso eingeboren wie die Arithmetik." Der innere Sinn also, das innere Gefühl, kurz das, was Schelling die Seele nannte, ist primär da, aber "wie vollkommen das innere Gefühl auch sei, es wird entstellt, wenn es nicht ins Bewußtsein gehoben wird." Hier kommt also der Geist der Seele zu Hilfe, indem er ihre Ahnungen in der Helle des Bewußtseins zur Klarheit läutert. Aber ein wesentliches Element dieser Klarheit besteht in dem Wissen davon, daß nicht alle primären Bewußtseinsinhalte bewiesen, oder besser gesagt, in diskursiver Rede mit begrifflicher Bestimmtheit, Sauberkeit und Eindeutigkeit bezeichnet werden können.¹⁶ Diese Unmöglichkeit begründet Odoevskij damit, daß keinerlei logische Gedankenfolge zum absoluten Uranfang zurückführen kann; denn jeglicher Uranfang ist in sich selbst unendlich. Jeder mathematische Beweis beruht bereits völlig auf Ideen, metaphysischen und unendlichen, wie etwa den Vorstellungen von Unendlichkeit, Gleichheit, Teil, dem Ganzen u.s.f. Diese Ideen leben im Bewußtsein, aber ihre Existenz läßt sich nicht mit jener Evidenz beweisen, mit der man alle aus diesen Ideen hervorgehenden Sätze und Axiome beweisen kann. Sie sind irreduzible Urtatsachen des Bewußtseins, die nur, im Schellingschen Sinne, unmittelbar erfahrung werden können.

Gnoseologisch gesehen, ist das Erkenntnisvermögen des Menschen durch drei Faktoren bestimmt: Die angeborenen Ideen, oder das "Vorwissen", wie Odoevskij sich oft ausdrückt, das Schelling der Seele zuordnet; das Bewußtsein, das uns von der gültigen Existenz dieses Vorwissens überzeugt und zugleich auf dessen Zusammenhang mit den Erscheinungen der Außenwelt verweist; und, mit einer Anleihe bei Leibnitz, die Intelligenz ('razumenie' oder 'inteligentija'), welche die Fähigkeit bedeutet, die irreduziblen, im Bewußtsein des Menschen als geistige Urtatsachen angelegten Wahrheiten sinngemäß zu verknüpfen. Der Schellingsche 'Geist' ist hier also noch einmal aufgespalten in Bewußtsein und Intelligenz, die beide zusammengenommen aber wesentlich die Funktion besitzen, die Schelling dem 'Geiste' in seinem Umgang mit der 'Seele' zuweist. Und weil Schelling diese 'Seele' entdeckt, oder besser, wiederentdeckt und ihr ihre ursprüngliche Würde zurückgegeben hatte — und sie ist ja nicht bloß 'psychologisch', sondern metaphysisch zu verstehen — hat Odoevskij ihn den Columbus des 19. Jahrhunderts genannt, der dem menschlichen Denken, das über den "eintönigen Locke'schen Rhapsodien eingeschlummert sei", einen neuen Kontinent erschlossen habe.

¹⁶ Ein besonders hervorstechender Zug im Denken Odoevskijs war seine Sprachskepsis. Dazu s. mein Nachwort zu den *Russischen Nächten*, S. 388 ff. Vgl. dazu ein spätes Fragment: "Die Mathematik zeigt uns die Möglichkeit der Voraussicht (die Astronomie). Folglich wäre eigentlich der mit einem Gesamtwissen ausgerüstete Verstand unfehlbar. Aber das Wissen ist unvollständig, und der Sprache mangelt die Bestimmtheit." (*Russkij Archiv*, XII, Moskau 1873, 1. Folge, S. 330)

Die von Odoevskij so bewunderten, immer wieder erneuten Ansätze Schellings, im System des transzendentalen Idealismus, in der Naturphilosophie, der Philosophie der Kunst, der Identitätphilosophie und auch in der Geschichts- und Religionsphilosophie seiner späteren Jahre, in der bereits Motive der Existenzphilosophie vorweggenommen sind,¹⁷ das Ganze des Weltprozesses in den Griff zu bekommen und als im menschlichen Geiste stellvertretend widergespiegelt, erlebt und nachvollzogen zu beschreiben, haben ihren Niederschlag auch in der Erzählkunst des Fürsten gefunden. Man hat ihn mit Tieck verglichen und unter die russischen 'Hoffmannisten' eingereiht, obwohl er das nicht wahrhaben wollte.¹⁸ Trotzdem ist einem ihm persönlich bekannten Beobachter aufgefallen, daß er sogar seinen Kater 'Murr' genannt habe.¹⁹ Er selber hat sich, im Hinblick auf seine Technik der dialogumrahmten Erzählung und seine Didaktik, lieber auf Platon und Sokrates und auch auf das antike Theater berufen.²⁰ Aber in seinem bekanntesten Werk, den *Russischen Nächten*, waltet doch auch offensichtlich die Absicht vor, das Ganze der menschlichen Erfahrung, innerer wie äußerer, zur Darstellung zu bringen. Indem er hier die Summe aus seinen eigenen inneren Erlebnissen, seinem geistigen Werdegang und seinem Ringen um Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz zog, schrieb er "ein Buch von allem über alles"; denn das Buch handelt ja von nichts weniger als der großen Aufgabe sinnvoller Lebensgestaltung, vom Schicksal des Menschen, von der Suche nach seiner wahren Bestimmung und von dem, was sein eigentliches Wesen ausmacht.²¹ Das mußte ein vielschichtiges, polyphones Werk werden, in dem viele Stimmen in Einstimmung wie Gegenstimmung zu Worte kommen...von einem verzweifelten Nihilismus, der an alle Schauer des Abgründigen in den *Nachtwachen des Bonaventura* oder an Jean Paulische Nachtstücke wie die *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* gemahnt, über einen unbeschwerten, unentwegt aufgeklärten Positivismus, Utilitarismus und Rationalismus; über den starken Nachdruck auf einem Ethos, das sich im bürgerlichen Leben ebenso wie im Leben des Künstlers zu bewähren hat, bis hin zu feiner Skepsis an allem, was sich noch bündig aussagen, dem Verstande eingängig formulieren läßt, und endlich zu Anklängen an mystische Gedankengänge, zur Mystik als formloser, oder

¹⁷ cf. Paul Tillich, *The Courage to Be*, New Haven 1952, S. 122 und 135, und natürlich Karl Jaspers' Buch *Schelling*, München 1954.

¹⁸ *Russische Nächte*, S. 15 f. Zur Erzählkunst Odoevskijs, "son dessein de traiter ses fictions littéraires comme des 'mythes' platoniciens", s. jetzt auch Claude Backvis, "Trois notes sur l'oeuvre littéraire du prince Vladimir Odoevskij" in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, XIX, Brüssel 1968, S. 573. Backvis spricht von Odoevskij als "une figure considérable, on peut même dire: cardinale, dans l'histoire des idées en Russie."

¹⁹ Jurij Arnol'd über Odoevskij in L. Brodskij, *Literaturnyje salony i kružki pervoj poloviny 19 veka*, Leningrad-Moskau 1930, S. 450

²⁰ *Russische Nächte*, S. 16 ff.

²¹ J. Mann, *Russkaja filosofskaja estetika*, Moskau 1969, S. 114 f.

besser, formentkleideter, formemanzipierter Spekulation. Aber Rede und Gegenrede in dialogischen Partien wie auch die Einstreuung von Rhapsodien und Elegien ("Cäcilie") haben ihre ganz bestimmte Funktion in der Komposition des Ganzen, die aber nicht von rein ästhetisch-formalen, sondern von wesentlich gedanklichen Motiven her entworfen ist.

Im Gegensatz zu der großen Zahl der Gesprächspartner etwa in Tiecks *Phantastus* nehmen nur vier Personen an den Unterredungen teil. Im Geiste des älteren griechischen Theaters steht im Mittelpunkt der Protagonist, hier 'Faust' genannt, durch dessen Mund der Verfasser spricht. Ihn fordert der Antagonist heraus, Viktor, der den Leitbildern und Idealen der Verstandesaufklärung verpflichtete Anwalt von Fortschritt, Industrie und exakter Wissenschaft. Das chorische Prinzip ist vertreten durch Rostislav und Vjačeslav, die durch Einwände, Fragen und Zwischenbemerkungen idealistischer, realistischer, auch wohl nihilistischer Provenienz das Gespräch in Gang halten und sachlich oder ironisch kommentieren. Doch vermag Faust seinen hartnäckigen Opponenten trotz all seiner dialektischen Gewandtheit, Gelehrsamkeit und großartigen Übersicht des historischen Blicks im diskursiven Verfahren weder zu überwinden noch zu bekehren. Und das nicht nur wegen der grundsätzlichen Unvereinbarkeit der Standpunkte, sondern auch wegen der Mißverständlichkeit und Vieldeutigkeit der im dialektischen Einsatz ins Treffen geführten Termini und Begriffe. So findet, in Form der Heranziehung des künstlerischen Gebildes, ein Rekurs auf den von Schelling abermals energisch zur Geltung gebrachten ästhetischen Platonismus statt; denn "für Plato ist das ästhetische Verhalten, die ästhetische Schau eine Abart der philosophischen Wesensschau, die über den sinnlich gegebenen Gegenstand hinweg auf das Erkennen von Ideen drängt." (Hans Egon Holthusen) Wo der Diskurs versagt, muß das Bild versuchen, das innere Wesen des Gemeinten aufscheinen zu lassen. Sicher bekannte sich Odoevskij auch darum mit so viel Wärme zu Schelling, weil dieser der künstlerischen Hervorbringung wie dem nachfühlend-schöpferischen Eindringen in das Kunstwerk einen so hohen Erkenntniswert zugesprochen hatte: Denn am höchsten steht die schöpferische Persönlichkeit, das Genie, der vollendete Künstler, in dem, wie Kant sagte, das unbewußt Schöpferische der Natur, sich im menschlichen Bewußtsein realisiert. In diesem Sinne hat er teil an dem ständig sich weitervollziehenden Prozeß der Schöpfung; Inspiration als gottbegeisterte innere Kraft vereint sich mit planender, wägender Rationalität zu einem unteilbaren Ganzen, und diese Synthese findet ihren vollkommensten Ausdruck in der alten Lehre von der geistbegnadeten Persönlichkeit als Mikrokosmos, der den makrokosmischen Prozeß in sich widerspiegelt und aus sich heraus in seinem Werk nachschafft.²²

²² cf. Paul Tillich, op. cit., S. 105

Aber seit Mitte der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts scheint doch eine allmähliche Gewichtsverlagerung in den Anschauungen Odoevskijs stattgefunden zu haben. In seiner Jugend hatte eine leidenschaftliche, spiritualistische, vom spekulativen Idealismus wie von einer Offenbarung getroffene Reaktion auf das herkömmliche rationalistische oder sensualistische Denkschema der Aufklärung, "der eintönigen Locke'schen Rhapsodien", von seinem Geiste Besitz ergriffen. Unter dem Einfluß des Schellingschen Realidealismus und "metaphysischen Empirismus" hatte er dann in der Versöhnung von Apriorismus und Empirik, von "positiver" und "negativer" Philosophie das Erkenntnisideal erblickt. Er selbst hat diese Entwicklung folgendermaßen beschrieben: "Wir glaubten an die Möglichkeit einer absoluten Theorie, vermittels derer es möglich sein würde, alle Phänomene der Natur aufzubauen..., so wie man jetzt an die Möglichkeit einer sozialen Form glaubt, die allen menschlichen Bedürfnissen völlig entspricht. Vielleicht werden eine solche Theorie und eine solche Form auch wirklich einmal gefunden werden, aber: *ab posse ad esse consequentia non valet*. Wie dem auch sei, damals erschien uns die gesamte Natur, das gesamte Leben hinlänglich klar, und auf die Physiker, die Chemiker, die Utilitaristen, die in der g r o b e n Materie herumwühlten, schauten wir ein wenig von oben herab. Von den Naturwissenschaften erschien uns nur eine der Aufmerksamkeit des Weisheitsfreundes würdig — nämlich die Anatomie als Wissenschaft vom Menschen, insbesondere die Anatomie des Gehirns... In der Physiologie jedoch begegneten uns auf Schritt und Tritt Probleme, die ohne Physik und Chemie nicht zu klären sind. Auch blieben viele Stellen bei Schelling (besonders in seiner "Weltseele") ohne Kenntnisse in den Naturwissenschaften dunkel. So also wurden die stolzen Metaphysiker...auf die Notwendigkeit verwiesen, sich mit Kolben, Retorten und ähnlichem Gerät abzugeben, derer man für die grobe Materie bedarf. Und wirklich war es gerade Schelling, der, vielleicht ganz unerwartet für ihn selbst, zum wahren Schöpfer der positivistischen Richtung in unserem Jahrhundert wurde, in Deutschland wenigstens und in Russland. Hier wurden wir nun dank Schelling und Goethe etwas herablassender in unserer Einstellung zur französischen und englischen Wissenschaft, von welcher wir vorher als von einem groben *Empirismus* nichts wissen wollten. Wie Sie sehen, waren diese verschiedenartigen Beschäftigungen kein unüberlegter Enzyklopädismus, sonder fügten sich ganz harmonisch an unsere früheren Arbeiten (rein philosophisch-spekulativer Natur) an."²³

Doch scheint es so, daß im Laufe der Jahre der positivistische Gesichtspunkt sich bei Odoevskij immer nachhaltiger durchzusetzen begann. Zwar sagt Tschizewskij: "Ob er sich wirklich zum Positivismus bekannt hat, können wir nicht beurteilen, bevor die Handschriften seiner späteren Zeit

²³ *Russische Nächte*, S. 10 f.

eingehend untersucht und herausgegeben sind.”²⁴ Es gibt aber gewisse Anzeichen dafür, daß ihn das Problem einer total verwissenschaftlichen Weltanschauung, eines konsequenten Szientismus, der einzig auf das mathematisch bedingte Weltbild der Naturwissenschaft und ihre Methoden festgelegt ist, ihn immer stärker zu beunruhigen begann. Schon Viktor in den *Russischen Nächten* ist auf positivistische Gedankengänge eingeschworen, wenn auch noch mit einer starken Dosis von Benthamschem Utilitarismus versetzt, und man weiß, daß es Faust-Odoevskij im Verlauf langer, tiefgründiger Gespräche und Auseinandersetzungen nicht gelingen wollte, die Argumente seines Gegenspielers aus dem Felde zu schlagen. Manches liest sich wie eine Vorahnung davon, daß Odoevskij sich möglicherweise einmal gezwungen sehen würde, in das Lager des Feindes überzugehen. Das Einlegen einer mystischen Phase im Denken des Fürsten, die sich zwischen die Jahre seiner Schelling-Nachfolge und seiner späteren Entwicklung eingeschoben habe, hilft hier nicht viel weiter. Odoevskij teilte mit Schelling, Goerres und Baader ein intensives Interesse an mystischen Spekulationen und Erfahrungen, hat man doch auch Schellings Altersphilosophie als eine tief sinnige, schwer zugängliche Mystik bezeichnet. Das Gespräch, welches Odoevskij im Jahre 1842 in Berlin mit Schelling führte, drehte sich u.a. auch um Mystik, Mystiker und theosophische Fragen. Die Abwendung von der Identitätsphilosophie und die in Verbindung damit sich vertiefende Neigung zur Mystik kann deshalb kaum, wie J. Mann meint, als eine Abwendung auch von Schelling selbst verstanden werden.²⁵ Mann folgt hier nur Sakulin, der in den *Russischen Nächten* wesentlich die dichterische Bezeugung eines philosophisch-mystischen Idealismus als Übergangsstadium vom Spiritualismus der "Freunde der Weisheit" zum wissenschaftlichen "Realismus" sah. Viel zu eng gefaßt und sachlich wahrscheinlich unzutreffend ist auch die von Mann mit Recht zurückgewiesene Auffassung von V. Hippius, der eine totale Abhängigkeit Odoevskijs von E.T.A. Hoffmann statuieren wollte. Die spätere, angeblich "materialistische" Wendung in Odoevskijs Denken sucht Hippius dadurch zu erklären, daß dem im Banne des Hoffmannschen Dualismus zweier Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen, Stehenden die Enttäuschung an der Erkennbarkeit und Wirklichkeit des Übersinnlichen nichts anderes übrig gelassen habe, als sich der Erfahrung in streng positivistischem Sinne zu verschreiben.²⁶ Abgesehen

²⁴ D. Tschizewskij, op. cit., S. 90

²⁵ Wie stark mystisches Gedankengut in Schelling lebendig war, hat Paul Tillich bereits 1912 in seinem Buch *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* nachgewiesen. Vgl. jetzt auch Hayner, op. cit., S. 113 und Ernst Benz, *Schelling: Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich 1955, Kap. I passim. Auch Medovoj ist der Ansicht, daß Odoevskijs wachsendes Interesse an der Mystik ihn nicht "von der bereits fest vorgezeichneten idealistischen Dialektik" abgebracht habe. S. Medovoj, loc. cit., S. 50

²⁶ J. Mann, op. cit., S. 110 und 105 f. Vgl. auch V. Hippius, "Uzkij put", in *Russkaja mysl'*, St. Petersburg 1914, XI.

von der übertriebenen Bedeutung, die Hippius Hoffmanns Einfluß beilegt, ist die Gedankenwelt Odoevskijs viel zu weitgespannt, als daß man sie lediglich auf diese Art von "Dualismus" zurückführen könnte.

Soviel jedenfalls scheint festzustehen, daß die weltanschaulichen Zugeständnisse, die Odoevskij dem strengen Empirismus und Positivismus, der mathematisch-mechanistischen Konzeption eines Newtonischen Universums zu machen mehr und mehr bereit war, ihm nicht leicht gefallen sind. Es sieht sogar so aus, daß er sich dagegen gewehrt hat, von dieser Art, die Welt zu sehen und zu begreifen, übermächtig zu werden. Dieses innere Widerstreben läßt sich deutlich aus der in die *Russischen Nächte* eingestreuten Geschichte vom *Improvisator* ablesen. Neben Zügen des romantischen Satanismus, die auch bei ihm nicht fehlen, der bedrohlichen Faszination, die von der korrumpierten Seele ausgeht,²⁷ wird in dieser Erzählung doch evident, daß sich in der rein mathematisch-quantitativ analysierenden, mechanistischen Weise, sich der Welt zu versichern, eben auch ein diabolisches Prinzip auswirkt. Denn der Arzt, will sagen Wissenschaftler und Finanzkünstler Segeliel, der dem unglücklichen verhinderten Dichter als Preis für die Gabe der unerschöpflichen poetischen Inspiration das Rechengehirn und den mikroskopischen, man möchte beinahe sagen, "röntgenologischen" Blick aufzwingt, ist selbst eine dämonische, pervertierte Faust-Figur. Alle Erscheinungen des äußeren und inneren Lebens werden dem Unglückseligen zu mathematischen Konfigurationen, alles fügt sich "der Regel des Newtonischen Binoms", und aus den Worten, die gleichzeitig mit den Gedanken entstehen, werden Logarithmen. Selbst der unwillkürliche Auftrieb der Seele wird unter eine Gleichung gebracht. Diese Art der Betrachtungsweise führt schließlich zur Zerstörung aller menschlichen Beziehungen; denn der Dichter vermag seine Geliebte auch nur noch als anatomisches Präparat wahrzunehmen. Und die Philosophie löst sich in sinnentleerte syllogistische Wortspiele, wesenslose Scheinprobleme auf. Die progressive Entzauberung von Welt und Wesen, die auch Odoevskijs Zeitgenosse, der Dichter und Freund Puškins, Eugen Boratynskij, in seiner tief sinnigen Gedankenlyrik beklagt hatte, dient hier nicht etwa zur Befreiung des Denkens von überflüssigem Ballast, toter Scholastik und lediglich emotiven oder getarnt theologischen Belangen, sondern bewirkt Selbsterstörung des von ihr und ihrem unerbittlichen Wahrheitsanspruch überwältigten Geistes: "...und die feinsten Zusammenhänge, durch die die geheimnisvollen Elemente der Gedanken und Gefühle verbunden sind, waren zerbrochen und fielen auseinander, genau so wie Kristalle zerfallen, wenn eine

²⁷ Zu Dämonie und Satanismus in der Romantik s. das bekannte, mehrmals aufgelegte Buch von Mario Praz *The Romantic Agony*, und auch Eckart von Sydow, *Die Kultur der Dekadenz*, Dresden 1922, S. 140 f.

ätzende Säure sie zerfrißt; keine Gedanken und keine Gefühle blieben in seiner Seele zurück..."²⁸

Das positivistische Ideal der totalen und exakt nachprüfbaren Quantifizierung alles nur Denkbaren, Vorstellbaren und Wahrnehmbaren war also schon zu einer Zeit an Odoevskij herangetreten, als er sich noch im Bannkreis Schellingscher und mystischer Gedankengänge befand. Doch hat er es als ein negatives, und trotz aller Verkleidung in das Gewand unbestechlicher Nüchternheit und Sachgerechtigkeit, als ein dämonisches Ideal gekennzeichnet. Die Frage bleibt, wie sich dieser Wandel in seiner Weltanschauung von Mystik, spekulativem Idealismus und "metaphysischem Empirismus" zum Positivismus zugetragen hat, unter welchen Einwirkungen, Erfahrungen und Denkerlebnissen er allmählich in Gestalt getreten ist. Auch wäre zu untersuchen, wie weit diese neugewonnenen Gesichtspunkte sein ganzes bisheriges Denken und Fühlen umgeprägt haben. Vorläufig gestattet die unbefriedigende Quellenlage noch nicht, diese Fragen mit eindeutiger Gewißheit zu beantworten. Ein sehr seltenes, gelegentliches Aufblitzen derartiger Gedanken gewahrt man in den Tagebüchern seiner letzten Lebensjahre. So heißt es in einer Aufzeichnung vom 8. April 1860: "Mein metaphysischer Traum aus der Nacht vom 7. zum 8. Mir träumte, ich wäre in einem Streitgespräch mit P. über irgend etwas begriffen gewesen, wie mir scheint, über die Identität von Mensch und Natur, worauf er mir spöttisch erwiderte: 'So redet die Naturphilosophie.' Dies brachte mich auf und ich entgegnete ihm: 'Nein, zu dieser Schule gehöre ich nicht; die Natur ist für mich eine Funktionsreihe, der Mensch eine andere Funktionsreihe; die ganze Aufgabe der Philosophie besteht darin, eine Beziehung zwischen diesen beiden Reihen zu finden; aber das Unglück ist, daß die Philosophen keine Mathematiker sind; erst wenn die Philosophie sich auf Mathematik gründet, wird sie zu einer wahren Wissenschaft werden;'"

Wenn man weiß, daß Odoevskij sich von Jugend an zu der Auffassung bekannte, daß die Philosophie die Wissenschaft aller Wissenschaften sei, so könnte man hier annehmen, er habe den auf Descartes und Leibnitz zurückgehenden Gedanken von der "mathesis universalis", d.h. der mathematischen Logik und Methode als Grundlage aller Wissenschaften, ja jeglichen möglichen Wissens überhaupt wieder aufgegriffen und sich zu eigen gemacht. Und daß eine in manchem Betracht sehr jähe Umkehrung seines Standpunktes eingetreten war, ersieht man auch aus der Heftigkeit, mit der Odoevskij jetzt jede Beziehung zur spekulativen Naturphilosophie des Idealismus und der Romantik leugnet und zurückweist — er, der doch auch einst an die Möglichkeit geglaubt hatte, die Natur aus dem Geiste abzuleiten und ihren gesamten Aufbau und Zusammenhang in einem System darzustellen, das der mit wissenschaftlichen Mitteln nachprüfbaren Erfahrung

²⁸ *Russische Nächte*, S. 188 f.

vorausgeht. Der Mißkredit, in den die spekulative Naturphilosophie angesichts des unerhörten Aufschwungs der exakten Wissenschaften geraten war, hat auch ihn, im Zeitalter Comtes, Spencers, Feuerbachs und Buckles, nicht unberührt gelassen.²⁹

Der amerikanische Slavist Ralph E. Matlaw hat Odoevskij in seiner lehrreichen Einführung zu einer englischen Übertragung der *Russischen Nächte* einen Denker eher als einen Dichter genannt, aber gleich hinzugefügt, daß das Denken, welches sich in diesem Werk, einem mächtigen Wurf voll umfassender Intentionen und auch stilistischer und kompositorischer Neuerungen, so eindrucksvoll manifestiert, im letzten doch nicht original, sondern eher eklektisch sei.³⁰ Und in der Tat hat auch die denkerische Energie des Fürsten die "Anstrengung des Begriffs" nicht ganz durchgehalten. Das sieht man auch daran, daß er anscheinend dem von ihm erst dämonisierten, dann als Antwort auf die Frage nach Wahrheit und Wirklichkeit bejahen und respektierten Positivismus den Anspruch auf Geltung auch im Bereich des ästhetischen Erlebnisses, der Kunst und Musik verwehrt hat. Den Schriften der russischen Materialisten und radikalen Utilitaristen, der, wie man sie heute oft nennt, "revolutionären Demokraten" konnte er keinen Geschmack abgewinnen. In einer Tagebuchaufzeichnung vom 1. Januar 1864 lehnte er diese Richtung in Bausch und Bogen ab: "Las den Roman von Černyševskij *Was tun?* Was für eine absurde, sich auf Schritt und Tritt widersprechende Richtung— Aber wie muß *la promiscuité des femmes* die jungen Leute verführen! Und wenn sie alt werden...?" Am 2. Februar kommt er wieder auf diese Bibel der "nihilistischen" Jugend zurück: "Las *Was tun?* zu Ende. Herrgott— was für ein Geschwätz, was für eine Tautologie! Gestern hörte ich, daß Černyševskij auf die Festung gesetzt worden sei — warum, weiß ich noch nicht, — das ist schade in jeder Hinsicht, besonders weil man dann nicht mehr dahinter kommt, was es mit *Was tun?* auf sich hat, diesem albernen nihilistischen Gebetbuch, das so verführerisch für die Jugend ist, und dabei doch ebenso ein Gift wie die jesuitische Theorie, die der nihilistischen so ähnlich sieht..." Diese Auslassungen zeigen, daß der Positivismus für Odoevskij ein rein wissenschaftlich-philosophisches Problem blieb. Der als russischer "Nihilismus" zur praktischen Anwendung kommende Materialismus und Positivismus konnte ihm nichts als Abscheu einflößen.

²⁹ Eine große Anzahl der aus dem Nachlaß seiner späteren Jahre mitgeteilten Aphorismen und Fragmente (*Russkij Archiv*, XII, Moskau 1873, I. Folge, S. 322-360) belegt dies eindeutig. Aber Odoevskij unterscheidet im allgemeinen hier ganz deutlich zwischen einem vorsichtigen, auf Empirismus und Vernunftschluß beruhenden, einzig im Bereich der exakten Wissenschaften angebrachten Positivismus und einem Materialismus als "Metaphysik". Alle Versuche des damaligen Vulgär-Materialismus, die Seele etwa als blosses "Sekret" körperlicher Funktionen zu begreifen, lehnt er ab, ebenso wie die daraus resultierende Leugnung der Unsterblichkeit, so z.B. in dem Fragment "Duša" ("Die Seele"), S. 350 f., und das unter Zurückweisung eines mit den Methoden des strengen Positivismus nicht erweisbaren Vitalismus. (S.333)

³⁰ V. F. Odoevskij, *Russian Nights* (eingeleitet von Ralph E. Matlaw), New York 1965, S. 20

Ein nicht genau datierbarer, aber sicher in den sechziger Jahren verfaßter Aufsatz unter dem Titel "Welchen Nutzen bringt die Musik" liest sich wie eine Polemik mit Pisarev. Er setzt ein mit einem Angriff auf die grob antiästhetischen, "utilitaristischen" Positionen, die dieser Bilderstürmer und Abgott der jungen Generation bezogen hatte: "In letzter Zeit haben sich einige so betitelte Utilitaristen angestrengt, die Kunst überhaupt, und ganz besonders die Musik aus dem Bereich der menschlichen Tätigkeit auszuschließen. Ähnlich haben sie behauptet, ein Stück Rinderbraten, eine Flasche Bier, ein Paar Stiefel usw. usf. seien sehr viel wichtiger für den Menschen als ein Drama, ein Bild oder eine Oper. Wir haben sogar in der Presse Begeisterungsausbrüche wie die folgenden gesehen: Der große Shakespeare! Der große Gerber! Der Große Mozart! Der große Färber!" Um die Bedeutung der Kunst vor derartig barbarischen Anwürfen zu retten, bedient sich Odoevskij nun aber allgemein philosophischer Argumente, die mit Positivismus nicht viel zu tun haben.³¹ Im Gegensatz zur reinen Verstandesmäßigkeit wird auf das Gemütsleben verwiesen, das Gefühl, dem auch reale Existenz zukomme, und das als Stimulus des Gedankens wirke, genau so wie jeder Nerv als Stimulus des Muskels anzusehen sei. Dieser Bezug auf die Physiologie bleibt aber eine bloße Analogie; denn im folgenden wird nun der alte Schellingsche Gedanke, daß sich die höchste Wahrheit dem Menschen in der Kunst offenbare, daß die Kunst also über das rein Ästhetische hinaus einen eigenen Erkenntniswert beanspruchen dürfe, wieder ins Feld geführt: "Es ist ja bekannt, daß der Mensch nirgends die volle Verwirklichung seines Ideals zu schauen bekommt; nichts ist imstande, dieses unserem Wesen natürliche Bedürfnis zu befriedigen... die völlige harmonische Entsprechung zwischen unseren Idealen finden wir nur in der Kunst, insbesondere in der Musik..." Und in einem seiner im *Russischen Archiv* von 1873 abgedruckten späten Fragmente heißt es sogar: "Eigentlich unterscheidet nur das ästhetische Element den Menschen vom Tier. Ein Mensch, der weder von Musik noch von bildender Kunst etwas versteht, lebt, ihm selber unbewußt, doch bloß wie ein Vieh."

Überhaupt beweisen die Schriften zu Wesen und Bedeutung der Musik, daß auch in Odoevskijs Spätzeit von einer vollständigen und folgerichtigen Rezeption des Positivismus oder gar Materialismus keine Rede sein kann. Es ließe sich sogar zeigen, daß der romantische "Dualismus" zwischen der Welt des Sinnlichen und des Übersinnlichen, dessen Zusammenbruch ihn an den positivistischen Monismus verwiesen habe, wie V. Hippius meinte, sich, unter anderen Umständen und anders gelagert, seinen Platz im Denken des Fürsten bewahrt hat, wie einleuchtend aus folgender Betrachtung hervorgeht: "...Die oben erwähnte Frage: 'Was willst du von mir, Sonate?' läßt sich sehr einfach beantworten: Ich möchte das in deiner Seele erwecken, was sich in ihr regt, wenn sie den Sternenhimmel oder den herrlichen Glanz der Sonne am

³¹ *Muzikal'no-literaturnoe nasledie*, Moskau 1956, S. 459 ff.

wolkenlosen Himmel erschaut; wenn sie heimkehrt an einen altvertrauten lieben Ort; wenn sie alten Freunden begegnet, den Blick der geliebten Frau und ihren Händedruck empfängt; wenn sie an unerfüllbare Träume denkt und sich nach den erfüllbaren sehnt, in die Zukunft schweift und sich des Vergangenen erinnert — kurz, all die Dinge, deren unser geistiger Organismus bedarf (unabhängig von den Forderungen der positiven, logischen, mathematischen Wissenschaften), all das, was sich in Form überaus realer seelischer Empfindungen im Bewußtsein findet, was aber gültig auszudrücken weder Meißel noch Pinsel, noch auch das Wort vermag.”³² Es gibt also Bewußtseinsinhalte, die nicht nur Realität besitzen und sich auf Realität, geistig-seelische Wirklichkeiten beziehen, sondern in ihrer inneren Berechtigung, Geltung und Gültigkeit auch einem etwaigen Veto des mathematisch-positivistischen Verstandesdenkens nicht unterworfen sind. Dieses bleibt auf den wissenschaftlich-theoretischen Bereich verwiesen, wo seine Ansprüche unabdingbar sind. Das kommt ganz deutlich in folgendem Fragment zum Ausdruck, wo es heißt: ”Jenseits der Grenzen des positiven Wissens, der vernunftgemäßen Erkenntnis *in Angelegenheiten der Wissenschaft* beginnt das Reich der vorgefaßten Meinungen und Irrtümer, willkürlicher Spekulationen und ebenso nutzloser wie schädlicher Streitereien und Redereien.” Aber die von Odoevskij selbst vorgenommene Sperrung zeigt, daß es ihm auch hier wieder auf die Absteckung des Gebiets ankommt, in dem die strenge Methodik der exakten Wissenschaften einzig berechtigt ist. Diese kann mit Aussicht auf Gewißheit und Evidenz nur Fragen in Angriff nehmen und zu beantworten suchen, die mit dem ’Wie’, dem ’Womit’ und ’Wodurch’ befaßt sind. Im Fragenbereich des ’Woher’, ’Warum’ und ’Wozu’ kommt ihr keine Zuständigkeit zu, ja, solche Fragen auch nur zu stellen, die von ihrem Ansatz her unbeantwortbar sind und bleiben müssen, ist gleichbedeutend mit der Behandlung von bloßen Scheinproblemen. Aber gerade diesen unbeantwortbaren Fragen nachzusinnen und ihnen nachzugehen, immer bemüht um Antworten, die stets nur annähernd und bedingt gültig sein können, eher den Charakter von Ahnungen und inneren Erleuchtungen besitzen als den von Axiom und schlüssigem Beweis, ist nicht nur eine Pflicht, sondern vor allem ein Recht, das mit dem Menschen geboren wird. Und solche Erleuchtung wird dem Geiste am ehesten in der Kunst, und hier besonders in der Musik zuteil, wo das Ineffabile seiner Offenbarung am nächsten kommt:” ...Der Mensch kann angesichts all der Widersprüche in der Natur und in ihm selbst kein gleichgültiger Zuschauer bleiben. Er ermüdet über seinen Anstrengungen, die Aufgabe des Lebens, die unaufhörliche Verknüpfung von Gut und Böse, von Wille und Notwendigkeit, von Glück und Leiden zu lösen. Er braucht eine andere Welt, eine Welt, wo diese Widersprüche zur Versöhnung kommen, und eine solche Welt ist eben die der

³² *ibid.*, S. 467 f.

Kunst...Und es ist doch bemerkenswert: Je höher das Werk eines beliebigen Zweiges der Kunst steht.....desto mehr von dem ist in ihm enthalten, was man *Musikalität* nennen könnte, — das heißt die Eigenschaft, Eindrücke hervorzurufen, die sich in Worten nicht ausdrücken lassen, ... all das bringt uns dazu, diesen Eindrücken nachzusinnen, und nachzufühlen, das heißt, es ruft unsere Seele zu grenzenloser Selbstbetätigung auf — sie erhebt sich in eine eigene freie Sphäre, wo es keine Riegel und Ketten mehr gibt...Die Musik schließt das tiefste Innere unseres Geistes auf, wo die eigentliche Aufgabe des Lebens für uns verständlich wird...durch das, was in Worten unausdrückbar bleibt, wird unser geistiges Vermögen unerhört angeregt, denn hinter der poetischen Empfindung erstreckt sich das Reich des Gedankens..."³³

In der Kunst, in der Musik geht es also nicht nur um den Genuß, das "interesselose, freie Wohlgefallen, das dem Spiel der Einbildungskraft entspringt" (Kant), sondern um in Worte nur schwer zu fassende, letzte Erkenntnisse des Weltganzen und des Lebenssinns, der Berufung des Menschen in einem sinnerfüllten Kosmos. Daß Odoevskij zum mindesten im Bereich seiner Philosophie der Kunst und Musik den Schellingschen Auffassungen, nach denen sich im Anschauen großer Kunstwerke die ewigen Ideen, die ideelle Seite des Kosmos am deutlichsten offenbaren, auch in seinem Alter nicht ganz untreu geworden ist, mag folgende Definition erhärten, die Schelling vom Wesen der Musik gab: "Die besonderen Formen der Musik sind Rhythmus und Harmonie. Insofern nun die Weltkörper Universa, also Unendliches im Endlichen sind, die reale Seite der Ideen vorstellen, so sind jene Formen der Musik als Formen der real betrachteten Ideen zugleich Formen des Seins und Lebens der Weltkörper als solcher. Die Musik ist folglich nichts anderes, als der Rhythmus und die Harmonie des sichtbaren Universums."³⁴ Vieles, was Odoevskij noch in seinen späteren Jahren, in seiner angeblich "positivistischen" oder "realistischen" Periode über Kunst und Musik schrieb, wirkt wie Kommentar, weitere Ausbreitung, zustimmende Fußnote zu diesem Zitat.

In seiner *Geschichte der russischen Philosophie* bemerkt V. Zenkovsky, Odoevskijs theoretisches Denken sei im Alter erschlaft; er habe sich vornehmlich praktischen Aufgaben gewidmet und wachen Anteil an der Entwicklung der Naturwissenschaft genommen. Den Idealismus habe er aufgegeben, um sich ganz und gar einem induktiven Tatsachenwissen zu verschreiben. Habe sein Faust in den Russischen Nächten sich noch über die Faktomanie lustig gemacht, so sei der Fürst in den letzten Jahre eher einer "Faktolatrie" erlegen.³⁵ Jedoch liegt der Fall, wie die musikphilosophischen Schriften bezeugen, nicht ganz so eindeutig. Es läßt sich keine gerade

³³ *ibid.*, S. 483 ff.

³⁴ *Schellings Werke*, V, S. 501

³⁵ V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, London 1953, S. 147

Entwicklungslinie ziehen von dem spiritualistischen Enthusiasmus seiner Moskauer Jugendjahre, der Bejahung des Schellingschen Realidealismus, der Aufnahme mystischer und, damit zusammenhängend, skeptischer Gedankengänge, wobei er auch in dieser Phase im Gang seines Denkens im Strahlungsbereich Schellings verharret, zu einem Positivismus, Materialismus oder "induktivem Realismus" der fünfziger und sechziger Jahre. Von einem kompromißlosen Übergang vom "objektiven Idealismus" zum "Naturalismus" (Dilthey) kann kaum gesprochen werden. Wie oben bereits angedeutet, könnte man sogar geltend machen, daß er einen gewissen Dualismus beibehalten hat, indem er eine scharfe Grenzlinie zog zwischen dem theoretischen Bereich der Wissenschaft, die mit mathematisch exakten Methoden zu verfahren habe, und dem existentiellen Erlebnisbereich der inneren Welt, der sich besonders in der Kunst sinnhaft erschließt. Hier findet auch das religiöse Erlebnis seine Rechtfertigung und Begründung, wenn es in einem der späteren Fragmente heißt: "Großen Schaden richten diejenigen an, die (die Religion) gänzlich abschaffen möchten. Denn am Rande der Wissenschaft, des positiven Wissens, der allerscharfsinnigsten Forschung sieht sich der Mensch einem kalten Abgrund gegenüber, aus dessen Dunkel die feurigen Worte "Ich weiß nicht!" hervorglühen. Manche blicken kaltblütig in diesen Abgrund — lassen wir sie! Aber für die anderen versinkt in diesem Abgrund das gesamte Sittengesetz, und dem Menschen bleibt nichts als die rein animalischen Triebe. Hier nun kommt die Religion zu Hilfe. Mit ihrem tröstlichen Glanz überdeckt sie die unheilkundenden, dem Menschen unerträglichen Worte und reicht dem Unglückseligen, in Verzweiflung Verfallenen die Hand." (*Russkij Archiv*, 1874, S.49). Denn, so sagt er an anderer Stelle, "...das religiöse Bedürfnis wächst zusammen mit der Entwicklung der Seele. Daher ist die Religion ein Teil der Vernunft." (*Russkij Archiv*, 1873, S. 355).

Es ließe sich wohl auch zeigen daß er die Zweiteilung der Schellingschen Philosophie in eine "negative" und eine "positive" nicht aufgegeben hat. Die "negative" oder "essentielle" Philosophie abstrahiert vom konkret Erfahrenen und Erlebten; sie vollendet sich in einem reinen Vernunftsystem: "Negativ ist die rationale Philosophie...weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz im reinen Gedanken ist."³⁶ Diese von den Kontingenzen der konkreten menschlichen Existenz unbetroffene Philosophie des rein rationalen Erkennens, welches sich immer feinerer, immer mehr der Mathematik angenäherter Methoden bedient, wird nun von Odoevskij an den Positivismus ausgeliefert oder mit ihm identifiziert. Die "positive" Philosophie hingegen geht von der Existenz aus. Sie betrifft den Einzelnen, der erfährt, erlebt, denkt und willensmäßige Entscheidungen in einer ganz bestimmten historischen, gesellschaftlichen, natürlichen und moralischen Situation zu fällen hat.³⁷

³⁶ Schellings Werke, II, S. 562 f.

³⁷ Paul Tillich, *The Courage to Be*, S. 135

Dieser Einzelne als fragend Existierender, der sich an die Grundbefindlichkeiten der Existenz verwiesen sieht, fragt, angesichts der Angst, der Sorge der quälenden Anwesenheit dessen, was Odoevskij die unauflöselichen Widersprüche des Daseins nannte, der Drohung absoluter Sinnentleertheit der Welt, ins Unendliche hinein, und die Erleuchtung, die ihm dabei gelegentlich zuteil werden mag, offenbart sich am ehesten im Erlebnis großer Kunst, vor allem großer Musik. Die positive, mit der Erhellung des unmittelbaren Erlebens im geschichtlich-religiösen Kontinuum befaßte Philosophie, die auch das Verhältnis des Menschen zu den höheren Mächten und endlich dem Göttlichen selbst umgreift, erscheint bei Odoevskij in der Ästhetik aufgehoben. Rationale Erkenntnis als Positivismus, Philosophie der Existenz als in der Kunst angelegte Offenbarungswissenschaft und Intuitionslehre — aus diesen unvermittelt nebeneinander waltenden Elementen besteht das Denken des alternden Odoevskij, jedenfalls soweit es die gegenwärtige Quellenlage erkennen läßt. Es steht jedem frei, dieses aus naturwissenschaftlich-mathematischem Realismus, mystischer Intuition, Ästhetik und Existenzphilosophie Schellingscher Provenienz zusammengesetzte Denken als eklektisch zu erklären. Nicht zu leugnen aber ist, daß die einzelnen Bestandteile dieser Ideenwelt von dem, der sie vertrat, mit großer geistiger Intensität und aus wahrhaft innerem Bedürfnis heraus, oft unter schweren inneren Kämpfen, angeeignet wurden. Schließlich waren auch Karneades, Cicero und, unter den Neuern, Victor Cousin Eklektiker, und das sind keine schlechten Namen in den Annalen der Philosophie. Wenn Odoevskij Eklektiker war, dann im Sinne Goethes: "Eine eklektische Philosophie kann es nicht geben, wohl aber eklektische Philosophen...Ein Eklektiker aber ist ein jeder, der aus dem, was ihn umgibt, aus dem, was sich um ihn ereignet, sich dasjenige aneignet, was seiner Natur gemäß ist."³⁸

³⁸ Goethe, *Maximen und Reflexionen*. Was hier unter Eklektiker zu verstehen ist, findet sich überzeugend definiert in einem Brief von E. A. Boratynskij an seinen Freund Ivan Kireevskij vom Juli 1831, wo es heißt: "...Geht es vorwärts mit Deinem Roman? À propos der Roman: Ich habe dieser Tage viel darüber nachgesonnen, und hier schreibe ich Dir, was ich denke. Alle früheren Romanschriftsteller sind für die Bedürfnisse unserer Zeit unbefriedigend aus dem Grunde, daß sie sich alle an ein System gehalten haben. Die einen waren Spiritualisten, die anderen Materialisten. Die einen verliehen nur den physischen Phänomenen der menschlichen Natur Ausdruck, die anderen gewahren nur ihre Geistigkeit. Beide Gesichtspunkte müssen in eins verschmolzen werden. Ein *eklektischer* Roman wäre zu schreiben, wo, was der Mensch ist, auf die eine wie die andere Weise zum Ausdruck kommt..."

BIBLIOGRAPHISCHE HINWEISE ZUR ODOJEVSKIJ BETREFFENDEN, HIER
BENUTZTEN LITERATUR

A. Werke Odojevskijs

1. Sočinenija, I-III, St. Petersburg 1844.
2. "Iz bumag kn. V.F. Odoevskago," in *Russkij Archiv*, XII, erste und zweite Folge. Moskau 1873/74.
3. *Russkija noči* (herausgegeben von S. Cvetkov), Moskau 1913 (Neudruck, München 1967, mit Einführung von A. Rammelmeyer).
4. *Romantičeskie povesti* (herausgegeben von O. Cechnovicer), Leningrad 1929.
5. *Devjat' povestej*, New York 1954.
6. *Povesti i rasskazy* (herausgegeben von E.J. Chin), Moskau 1959.
7. *Dnevniki 1859-69*, in *Literaturnoe nasledstvo*, XXII-XXIV, Moskau 1935.
8. *Izbrannye pedagogičeskie sočinenija*, Moskau 1955.
9. *Muzykal'no-literaturnoe nasledie*, Moskau 1956.
10. *Magische Novellen* (übersetzt von Johannes von Guenther), München 1924.
11. *Russische Nächte* (In Gemeinschaft mit Johannes von Guenther übertragen, herausgegeben und mit einem Nachwort von Heinrich Stammer), München 1970.
12. "Das Städtchen in der Tabatiere," "Der Maler" und "Das Jahr 4338" in dem Band *Der Polarstern: Ein Spiegel der russischen Romantik — Erzählungen.* (Herausgegeben und übersetzt von Erich Müller-Kamp), München 1963.
13. *Russian Nights* (Ins Englische übertragen von Olga Koshansky-Olienikov und Ralph Matlaw. Einführung von Dr. R. Matlaw), New York 1965.
14. *Vladimir Odoevskij, Russkie noči* (Neu herausgegeben von B.F. Egorov, E. A. Majmin und M. I. Medovoj), Leningrad 1975.

B. Sekundärliteratur

1. Dmitrij Tschizewskij, *Russische Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts, I. Die Romantik* (Dort reichhaltige Literaturangaben), München 1964.
2. I. Zamotin, *Romantizm 20-ih godov 19 stoletija v russkoj literature*, I-II, St. Petersburg 1903-07, 2. Auflage 1911-13.
3. P. Sakulin, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V.F. Odoevskij*, (I, 1 und 2), Moskau 1913
4. N. Kotljarevskij, "Kn. Vladimir Fedorovič Odoevskij" (Abdruck eines älteren Aufsatzes (1907) in *Devjat' povestej*, New York 1954)
5. V. Gippius, "Uzkij put' ", in *Russkaja mysl'*, 1914, XI
6. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, London 1953
7. Simon Karlinsky, "A Hollow Shape: The Philosophical Tales of Prince Vladimir Odoevskij," in *Studies in Romanticism*, v. 3, Boston 1966.
8. G. Olias, "Die pädagogische Zielstellung des künstlerisch-literarischen Schaffens Vladimir Fedorovič Odoevskijs," in *Zeitschrift für Slavistik*, XI, 1966.
9. Claude Backvis, "Trois notes sur l'oeuvre du prince Vladimir Odoevskij," in *Annuaire de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, Tome XIX (Dédié à Boris Unbegaun), Brüssel 1968
10. Jurij Mann, *Russkaja filosofskaja estetika*, Moskau 1969
11. Eberhard Reissner, *Deutschland und die russische klassische Literatur 1800-1848*, Berlin (Ost), 1970
12. M.I. Medovoj, "Roman V. F. Odoevskogo iz epochi ital'janskogo Vozroždenija", in *Filologičeskij sbornik (Star'i i issledovanija)*, Leningrad 1970)
13. V. Virginskij, *Vladimir Odoevskij: Estestvenno-naučnye vzgljady*, Moskau 1975.
14. Ivan Kubasov, Lebensabriß des Fürsten Vladimir F. Odoevskij in *Russkij biografičeskij slovar'*, Band XII, 1907.
15. Bodo Zelinsky, *Russische Romantik*, Köln/Wien 1975.

ТОЛСТОЙ И ШЭКЕРЫ

*by Nicholas Fersen**

Строго говоря, контакт между Львом Толстым и американскими шэкерами был минимален. Толстой читал порядочное количество их брошюр и книг, вёл непродолжительную переписку с двумя старшинами Шэкерского Общества, хвалил и, в одинаковой мере, осудил их убеждения и, в скором времени, типично ненасытно по-толстовски, перевёл своё внимание на другие дела. Тем не менее, интерес русского мыслителя к диковинной заморской философии, куда он длился, горел живым и ярким пламенем. Одно неожиданное совпадение, в котором Толстой немедленно же увидел перст Божьего Провидения, отчасти способствовало возникновению этого повышенного интереса. Пакет шэкерских писаний случайно попал в руки Толстому именно в то время, когда он работал над своей знаменитой повестью-проповедью "Крейцера соната," центральная тема которой — целомудрие — на первый взгляд идеально совпадала с сущностью основного шэкерского учения. "Прочитал писания шэкеров," отмечает Толстой в своем дневнике. "Превосходно. Полное целомудрие. Странно получить это именно в то время, когда я занят этим вопросом."

С обратной стороны интерес проявленный членами Общества Шэкеров по отношению к Толстому, хотя в равной степени непродолжительный, по-видимому был основан на подлинном чувстве солидарности и братской любви с примесью должно быть и частицы надежды на возможность уговорить знаменитого русского писателя примкнуть к секте и стать несомненно самым общеизвестным её приверженцем.

Переписка между Львом Толстым и двумя старшинами Общества Шэкеров, Алондзо Холлистером и Фредериком Эвансом, щедро представленная мне Историческим Обществом Уестерн Резерв, побудила меня попытаться рассмотреть этот непродолжительный, но интенсив-

* Nicholas Fersen is Professor of Russian Language and Literature at Williams College.

ный обмен мыслями и впечатлениями. Что определило позиции участвующих в этом обмене? Как эти позиции достигались? Почему участники неизбежно должны были обратить друг на друга внимание, и почему, столь же неизбежно, должны были они в конечном итоге разойтись? Вот тема моего очерка.

* * *

Основы шэкеризма следует искать не в Америке и не в Англии, а на юге Франции после отмены Нантского Эдикта в 1685-ом году. Протестантское население района Сэвенн восстало против центральной католической власти и в течение двадцати лет вело ожесточённую партизанскую борьбу против католиков. Восстание было окончательно подавлено королевскими войсками только в 1705-ом году. За всё это время группы протестантских "пророков," как они сами себя называли, бродили по разорённой войною местности, предсказывая немедленное и неизбежное падение католического Вавилона и столь же неизбежное и немедленное второе пришествие Христа. Их проповеди носили все обычные признаки евангелистического усердия и реторики и обычно кончались тем, что проповедник впадал в конвулсии, падал на землю, трясся и корчился с пеной у рта, выкрикивая потоки неменяемой глоссолалии. Нередко случалось, что и слушатели присоединялись к иступлённым выходкам пророка.

После окончательного разгрома восстания камизардов (камизард-сорт рубахи составляющей часть одежды местного крестьянского населения) некоторым из вождей движения удалось переселиться в Англию королевы Анны и там найти убежище. Таким образом французские "пророки" были в состоянии продолжать свою проповедническую деятельность и находить новых, хотя и не многочисленных, но восторженных приверженцев. Интересно заметить, что приверженцы эти выходили не из цветущих и благочинных гугенотских общин с их крепко установленными церковными приходами, которые в то время уже существовали в Англии и успели вполне влиться в местный быт, а из среды впечатлительных членов английского пролетариата, мелкого мещанства и даже мелкой аристократии.

То было время возникающей Индустриальной Революции, время общественного пробуждения, смятения умов, смут и социальных и духовных, способствующих развитию любой иконокластически демократизирующей силы, особенно если эта сила была направлена против того, что в глазах многих являлось лицемерием официальных и установленных церковей и их неблагоприятных союзов с эксплуататорской светской властью. Шэкеры (это наименование становится употребительным в Англии в 70-ых годах 18-го столетия; ещё на родине, французские "пророки" были известны под названием "trembleurs," — люди

трясущиеся или дрожащие) — шэкры подошли к духу эпохи своим сенсационно-бурным, безкомпромиссным поведением. Они противостояли непреклонно не только авторитету римской церкви, но и любой форме клерикализма и считали своим долгом нарушать богослужения, перебивать проповедников, бросать при всякой возможности вызовы священникам и пастырям, и проводить свои собственные френетически шумные собрания во имя второго пришествия нарушающие без того уже шаткое спокойствие бедных, густо населённых кварталов Лондона и других городов. За такое поведение Шэкры подвергались гонениям со стороны властей, но, как это всегда бывает с фанатиками-идеалистами, репрессивные методы только усиливали рвение "избранных."

Но искра, которой суждено было разгореться полным пламенем нового вероисповедания вспыхнула впервые не в столице страны, а в северном городе Манчестере. В 1758-ом году, дочь местного кузнеца, Анна Ли, примкнула к ячейке шэкеров действующих в этом туманном промышленном (и, по сравнению с Лондоном в то время крохотном) городе. Первые годы Анны Ли среди шэкеров не отмечаются ничем необыкновенным. Необразованная, безграмотная работница на текстильном заводе, а позже кухарка в местном госпитале, Анна Ли вышла в порядке вешей, замуж и произвела на свет четырёх детей, которые все умерли в младенческом возрасте. Последний ребёнок, девочка Елизавета, чуть ли не оказалась причиной смерти матери во время родов.

Ужасные страдания этих родов и время проведённое в тюрьме за религиозное своё убеждение "прояснили" глаза Анны Ли, уже ожидавшей второго пришествия, и указали ей "путь праведника к духовному откровению." "В странствованиях моих," свидетельствовала она впоследствии, "мои страдания были столь велики, что плоть моя сгорала на костях моих и кровавый пот сочился из пор кожи моей и я стала беспомощна, как ребёнок. И когда наконец я вырвалась на свободу и возродилась духовной жизнью, я была как ребёнок только что появившийся на свет. Он видит предметы и краски, но не знает, что видит. И так было со мной, когда я обрела жизнь духовную. Но не прошли и сутки, как глаза мои прозрели и я сознала, что я видела."

Видение Анны Ли, кроме всего прочего (и вполне естественно ввиду испытанных мучений во время трудных родов) сводилось к положению, что "половые сношения между мужчиной и женщиной составляют корень и основу всех человеческих пороков"; что необходимо для каждого подлинно верующего человека ниспровергнуть "страсти и вожделения идущие в противовес духовной чистоте"; и что целомудрие и воздержание должны безоговорочно стать основным положением нового вероисповедания. Становится совершенно ясно, что Анна Ли узрела в

смерти детей своих непосредственную кару Господню за своё собственное вожделение и за падение своей плоти.

Не смотря на то, что Анна Ли была продуктом возникающего пролетариата, обременённа невежеством своего класса, с ранних лет заклеяна ужасами детского труда на заводах, она тем не менее оказалась одарённой природой острым умом, неутомимой энергией, и уверенностью в своих правах и в правоте убеждений своих, уверенностью в которой просвечивала чуть ли не мегаломания. Её личность была столь сильна, усердие столь целеустремлённо, что в скором времени она совершенно затмила своих неприятельных манчестерских братьев и сестёр по вере. Они увидели в её лице неотвратимое доказательство, что царство Божие на земле истинно наступало. Анна Ли стала Матерью Анной, вождём пророком, Мессией. Нужно заметить, что её дело было значительно облегчено одним особым обстоятельством. Шэкерские сектанты того времени уже проповедовали, что второе пришествие Христа должно было произойти в женском воплощении.

Но Матери Анне представилось ещё и другое видение. "Я узнала по откровению Божию, что у Господа был избранный народ в Америке... Я видела большое дерево, каждый лист которого горел ярким огнём и казался факелом. И это дерево представляло из себя Церковь Христову, которая должна ещё быть установленной на той земле." И так, 19-го мая, 1774-го года, Мать Анна с восемью единомышленниками отплыли в Америку с тем чтобы основать там то, чему было суждено стать позднейшим и более общеизвестным проявлением шэкерского стремления.

В новой, обетованной, свободной земле во время своих проповеднических странствований по Новой Англии, шэкеры сперва подвергались гонениям ни в чём не уступающим, а часто по ожесточённости и превосходящим, всё испытанное ими на родине. Мать Анна Ли умерла в 1784-ом году. Кончина её была ускорена не столько даже материальными лишениями, сколько духовными страданиями порождёнными преследованиями со стороны враждебно настроенного населения. Но вера в царство Божье на земле, с таким рвением проповедуемая ею в новом мире, не погасла после её ухода. Общины шэкеров разрастались и со временем стали процветать. В 1874-ом году число Шэкеров возвышалось до пяти тысяч двухсот душ.

Не суть особенно важно в данном случае были ли шэкеры вправду благочестивыми людьми, или, как это утверждают многие скептики, были ли они просто шарлатанами в области религии. Но необходимо упомянуть о четырёх принципах лежащих в основе Общества. 1) исповедь грехов; 2) безбрачие; 3) общая собственность; 4) удаление от светского мира. Последнее означало удаление от земных распрь, но не означало, и не могло означать, удаление от сношений с внешним миром.

Как усердно ни старались шэкры изолироваться от этого полного соблазна мира, но их же бережливость, их же бесспорные трудолюбие и расчётливость, неизбежно выдвигали шэкерские общины на видное место в делах людей "другого мира."

Члены Общества, мужчины и женщины, как высоко ни стояли бы они в иерархии, не освобождались от физического труда. Административные и духовные должности исполнялись избранными лицами, но все без исключения были обязаны, каждый по мере своих способностей, содействовать материальному обеспечению "семьи". "Отдавайте руки труду, а сердце Господу," была одной из любимых сентенций Матери Анны. "Вы узнаете их по плодам их," гласил другой лозунг шэкеров. И плоды были обильны и заметны всякому. Шэкерские фермы тщательно поддерживались и отличались опрятностью, хорошим оборудованием, солидарностью; жилища их славилась безупречной чистотой; изделия соединяли в себе добротную практичность и простую изящность по сию пору ценимую коллекционерами. Явно становилось любому посетителю, что в этих общинах живут люди незаурядные, люди в глазах которых личная выгода и личный успех уступали соображениям общественного благополучия.

Почему же, тогда, шэкеризм, как общественное явление, так быстро подвергся упадку? Отсутствие потомства в пределах общины и, следственно, постоянная необходимость искать новых приемников среди людей "другого мира," являются важными, но не решающими причинами упадка. Всякая мечта обязана питаться своим собственным усердием, а никакое усердие, никакое рвение, какие бы подлинные и искренние они ни были, не могут постоянно держаться на первоначальном восторженном уровне. Но проще и более прозаично говоря, "Избранный Народ" стал жертвой новой грядущей эпохи. Аграрный образ жизни основанный на обособленности и самостоятельности, на физическом труде и ревностной честности не мог не разбиться при столкновении с грубыми требованиями индустриальной эры. Железные дороги, механизация сельского хозяйства и текстильной промышленности, методы массового производства, новые деловые приёмы и новая этика — всё это должно было нанести смертельный удар устарелой патриархальной системе. Новая эра надвигалась неотразимо и под её напором мир созданный Матерью Анной и её последователями постепенно должен был уйти из настоящей жизни в сумрачную сферу коллекционеров и историков.

* * *

"Толковать" Толстого читателям данного сборника было бы и смешно и неуместно. Ограничусь двумя-тремя существенными замечаниями. Биографы постоянно подчёркивают огромное значение

пресловутого "преобразования" Льва Толстого — великого духовного кризиса в его жизни достигшего кульминационного пункта в 1880-ом году. Не отрицая важности этого происшествия, следует заметить, что Толстой подвергался мучительным припадкам совести с самых ранних лет своей жизни. Справедливо пишет Дмитрий Святополк-Мирский: "Основное единство молодого и старого Толстого является важнейшим обстоятельством для любого учёного изучающего личность Толстого, а главные аспекты его мысленного пути."

Наблюдая творчество Толстого от пятидесятых годов до восьмидесятых, когда произошёл кризис, и до самой смерти писателя в 1910-ом году, мы не можем не заметить непрерывное присутствие в душе его одержимости моральными вопросами. Явно выделяются три основных направления: 1) Неистовое желание найти оправдание жизни ввиду неизбежной и все-уничтожающей смерти; 2) неприязнь к развращающему влиянию цивилизации — цивилизация смущает человека, притупляет его способность ясно наблюдать за совестью и отличать добро от зла; 3) ненависть к страстям присущим человеческой природе, особенно к насилию и половой похоти, которые должны быть искоренены ради сносной, т. е. высоко нравственной жизни на земле.

После 1880-го года, Толстой обрёл иллюзию, пусть только временную, что первая задача решена. Бог есть моральный закон в сердцах наших, и если мы полюбим Бога и последуем законам Его, мы будем вести себя *как будто* бы мы подлинно любили всех братьев наших, и жизнь наша будет оправдана и сносна. Задача вторая казалась менее затруднительной. Не то чтобы на практике её было проще решить, но по крайней мере с ней было легче бороться, ибо всюду можно было найти обилие конкретно осязаемых противников. А Толстой был непревзойдённый мастер в искусстве полемических схваток. С колоссальным рвением, титанической энергией и бесспорной искренностью он неутомимо обнажал ложь, которую видел в обществе, искусстве, правительстве и официальной церкви.

Казалось бы, что задача третья, по крайней мере половая её сторона, должна была бы уменьшаться с течением времени, и в порядке вещей разрешиться сама собой вполне естественно. Но в самом деле было иначе. Последний ребёнок Толстого, тринадцатый, родился, когда Толстому было шестьдесят лет. Десять лет спустя он ещё был в состоянии сказать: "Вчера ночью я сам был супругом." Только за год до смерти он наконец признался своему биографу Аймлер Мод, что половой инстинкт больше его не мучит.

Бегство в экзотику, руссоизм, войну, социальную и религиозную деятельность, работу по образованию крестьян, физический труд — всё это Толстой испробовал в непрерывных и постоянно тщетных попытках побороть плоть. В 1862-ом году он решился на брак с девушкой на

шестнадцать лет моложе его. Что это был брак основанный на любви не подлежит сомнению. Но, когда мы говорим о Толстом, мы должны помнить, что всякое эмоциональное проявление должно найти в нём по крайней мере равный заряд рациональности. Толстой любил свою жену, но её личность имела для него и практическое применение. Новое заключение достигнутое зрелым Толстым подсказывало, что, хотя половая похоть и представляет из себя нечто отвратительное, всё же половые сношения с целью произведения на свет потомства в рамках верного брака могут и должны быть приняты как дар Божий. Короче говоря, семейная жизнь во всех её видах представляет собой идеальный выход из положения.

И семейная жизнь стала новейшей obsessией Льва Толстого. Некоторое время всё, как известно, шло благополучно. Насколько благополучна была эта жизнь можно судить не только по дневникам, записным книжкам и письмам Толстого, но ещё нагляднее по величайшему художественному произведению Толстого-писателя — роману *Война и мир*, написанному как раз в эту эпоху (1865-1869 гг.).

Но в скором времени (1875-1877 гг.) последовал роман *Анна Каренина*, предвещающий ещё новую мучительную перемену в настроении беспокойного гения. В этом романе гневный Бог карает одно семейство осквернённое похотью неверной жены, тогда как медленный яд сомнений истощает жизненную энергию другого (образцово добродетельного) семейства, которое шесть или восемь лет раньше удостоилось бы безоговорочным одобрением автора. Мы ещё не ощущаем никакого осуждения брачной любви или брака вообще, как социально-морального учреждения; но в равной мере отсутствует в романе и всякий след самодовольного наслаждения жизнью. *Анна Каренина* есть книга написанная глубоко встревоженным человеком, человеком чья жизнь становилась для него всё более и более невыносимым бременем.

Но нести это бремя было суждено Толстому ещё целых тридцать три года. Так называемый "толстовский кризис" 1880-го года был ничем иным как кульминационным пунктом титанического усилия справиться духовно и умственно с ужасами судьбы человека во вселенной. Кризис вызвал новую, определённую костность, непреклонность в мировоззрении Толстого. Он стал более суровым судьёй, негнушима, чуть ли не фанатичным по отношению и к другим и к самому себе. Любовь к Господу является единственным спасением человека. Эта любовь предполагает буквальное применение в жизни принципов заключённых в учении Христа: несопротивления злу, гражданского непослушания, отказа от всякой собственности и, конечно, целомудрия — ибо разве не сказано у Матвея Евангелиста: "Ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так, и есть скопцы, которые осклоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для царства небес-

ного. Кто может вместить, да вместит.” “По этому,” писал Толстой, “пусть каждый пытается не жениться, а уже женатый пусть живёт с женой, как брат и сестра.”

Философ в Толстом редко оставлял в покое Толстого-художника. Как только рождались какие либо мысли или убеждения, они немедленно же требовали, и обыкновенно получали, выражение в искусстве. Едва ли удивительно ввиду этих обстоятельств, что в 1889-ом году мы находим Толстого усердно работающим над повестью о человеке убивающем жену — повод на убийство: половая ревность.

Тезис этого произведения оказался слишком крайним, повествование черезчур откровенным, автор слишком спорно знаменитым — появление на свет *Крейцеровой сонаты* не могло пройти незамеченным. Гроза разразившаяся по этому поводу в России общеизвестна. Но даже в Америке, где три издания повести появились в 1890-ом году, шэкерский журнал “Манифест” мог сообщить, что “...власти препятствуют её распространению по почте... и директор издательства выпустившего это произведение был арестован.”

И вот, случилось так, что именно пока Толстой был поглощён созданием этого “опасного” труда, посылка шэкерских брошюр ненароком, как было упомянуто выше, попала в руки автору. Толстой был в восторге — настолько, что он отметил в записной книжке намерение “предложить шэкерское устройство” (т. е. целомудрие в браке, братские отношения между мужем и женой, отдельные покои в доме, и пр.) своей жене. Поскольку известно, Толстой никогда этого намерения не осуществил.

* * *

Толстой потерял письмо сопровождающее первую посылку от шэкеров и поэтому не мог подтвердить получение пакета. Но, когда Алондзо Холлистер послал ему дальнейший выбор брошюр сопровождаемый лестным письмом в шесть страниц, Лев Николаевич ответил не медля. Это письмо, от 19-го Октября, 1889-го года, интересно тем, что оно наглядно показывает основу и согласий и несогласий, которые характеризуют дальнейшую переписку. Толстой писал по-английски. Привожу его слова в подлиннике дабы сохранить неискажёнными переводом тон и особенности стиля русского писателя выражающегося на иностранном языке.

Dear Friend!

I got your letter, the books and tracts and thank you very sincerely for them. Last year I began a new work about marriage and thinking more and more on that topic I came nearly to the same conclusions as the Shakers. My idea to put it shortly is this: the ideal of a Christian must be complete chastity,

marriage is the state of men and women striving to attain that ideal could not reach it. And if the ideal is chastity marriage will be moral. But in our society the ideal of men and women is marriage, and therefore our marriage is unmoral. You can think how welcome to me were your books and tracts. I agree with you on all your views of sexual relations and got much profit in perusing your speeches and sermons.

There are points on which I can not agree with you. That is the revelation of Ann Lee, the belief that the whole Bible is inspired and that spirits can manifest themselves. I am very sorry that it is quite impossible to me to believe in this, very sorry because in all other respects I greatly admire your life — non resistance, vegetarianism, chastity, communism.

With brotherly love

Yours Leo Tolstoy

Нотка скептицизма ошутимая в словах Толстого очевидно воспламенила проповедническое рвение Холлистера, ибо последний немедленно же выслал в Россию ещё третье собрание шэкерских сочинений. Благодаря Холлистера за посылку (5-ое мая 1890 г.) Толстой выразил своё удовольствие что принципы шэкеров в области брачной жизни соответствуют его собственным и... учениям Св. Апостола Павла! "I am very much astonished," писал он "How can a Christian not approve your and my view of marriage. In Corinthians 7 it said in so many plain words."

Но, отдав должное взаимным выражениям солидарности, Толстой, ненасытный любитель полемик, отдался своей страсти, и пустился в проповедь:

I received one of your books the Millennial church book and thank you very much for it but, pardon me, in brotherly love and spirit, I must tell you the truth; it was very painful for me to read in your letter the account of the influx of spirits from heaven and so on. It is painful for me because not only your faith (excepting Anna Lee, and the manifestation of spirits) and your practice of life is, as far as I know it, a true Christian faith, corroborated by your life and it should have attracted to you all the people which crave for a true Christian life, but your peculiarities — manifestations of spirits — repel them. God's truth has been known always in the old times, the same as now. The true progress, the establishing of the kingdom of God on earth consist not in producing new truths, but in sifting the truths that are known to us, by putting aside the lies and superstitions with which they are intermingled. — You have put aside a great quantity of lies and superstitions of the external world, but I am afraid you have accepted new ones —. Put them aside. Analyze them. Don't keep to beliefs only because they have been believed a long time and they are old. Put them away and your Shaker faith with your chaste and spiritual life, with your humility, charity, with your principle of moderation and manual work will conquer the world....

После этого обмена письмами в переписке следует затишье. В период от мая 1890-го года и по Февраль 1891-го года Толстой был обременён скандалом по поводу *Крейцеровой сонаты* и тоже был одержим новой мыслью, которая суждена была внести немало забот в круг его собственной семьи. Идея эта заключалась в несовместимости между учением Христовым и владением материальным имуществом. К великому огорчению и тревоге со стороны жены и большинства детей Толстой решил, что ему необходимо отказаться от имущества своего и от авторских прав на литературные произведения — прошлые, настоящие и будущие.

Тем временем в Америке Холлистер показал толстовское письмо от 5-го мая своему другу и шэкерскому старшине, Фредерику Эвансу. 6-го Декабря, Эванс пишет Толстому дружелюбное письмо (в сопровождении неизбежных брошюр) в котором он пытается достичь лучшего взаимного понимания вопроса, который "огорчил" Толстого, т. е. вопроса Анны Ли и спиритуализма. Эванс предполагает, что это огорчение было вызвано "неправильным представлением о наших (шэкерских — Н. Ф.) взглядах какими они были во времена прошедшие и какими они есть во время настоящее. Апостол Павел говорит: "Когда я был младенцем, то по-младеньчески говорил, по-младеньчески мыслил, по-младеньчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое." Далее Эванс весьма дипломатически льстит Толстому, напоминая ему до какой степени он (Толстой) реально подходит к духу эпохи и отвечает подлинным нуждам русского народа. Эванс тонко эксплуатирует рационализм Толстого: "Почему бы богословским вопросам не быть подвластными той же строгой логике коей подвластны математические задачи? И почему бы богословам не быть столь же спокойными и выдержанными, как и математики? И богословы даже должны были бы на много превосходить математиков по спокойствию и выдержке ибо они должны были бы любить друг друга и эта любовь служила бы смазкой для всех частей сложного механизма."

Два месяца спустя, 15-го Февраля, 1891-го года, Толстой отвечает:

Dear Friend and Brother,

Thank you for your kind letter, it gave me great joy to know that you approve of my ideas on Christianity. I was very much satisfied with your views upon the different expressions of religious sentiments, suiting the age of those to whom they are directed. I received the tracts you sent me and read them not only with interest but with profit...

Таким образом при помощи невинных общих мест Толстой явно отвергает какую бы то ни было возможность дальнейшего обсуждения вопросов спиритуализма. И это неудивительно ввиду того, что вопросы

спиритуализма просто напросто не существовали в его глазах как темы для обсуждения заслуживающие внимания. Напротив, Толстой резко меняет разговор и задаёт вопрос на тему, которая в тот именно момент жизни наиболее его волновала:

There is only one question, that I should wish to ask you. You are, as I know, nonresistants. How do you manage to keep communal but nevertheless — property? Do you acknowledge the possibility for a Christian to defend property from usurpators? I ask this question because I think that the principle of nonresistance is the chief trait of true Christianity and the greatest difficulty in our times is to be true to it. How do you manage to do so in your community?

Не черезчур уж деликатный по отношению к шэкерам вопрос! Но поставить частное лицо (включая и самого себя) или учреждение перед затруднительным и часто неразрешимым нравственным выбором представляло для Толстого огромное наслаждение — а в лице Эванса он нашёл достойного противника, который конечно не мог не принять вызов.

Сознательно или интуитивно Эванс выбрал подход имеющий наибольшие шансы вызвать благоприятную реакцию от Толстого. Понятие о "недостижимом идеале" всегда являлось одной из главных нравственных опор последнего: мы обязаны всеми силами *стремиться* к идеалу не смотря на то, что мало есть надежды когда либо достичь оного в этом мире. Эванс пишет:

"Христос сказал: "Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершенен." Вот *конечная* цель нашего христианского стремления. Но является ли это и *началом*? Достиг ли Христос этой цели пребывая ещё в плоти? "Христос не был ещё совершенен" — это сказано о Нём после смерти Его. А что, если бы мы имели список грехов в которых признался Он на исповеди Иоанну перед крещением и до того, как Дух Христов спустился на Него? А дальше, что если бы мы составили список проступков и нарушений абстрактных принципов Христианства нам теперь очевидных? Какой был бы результат? Не следует ли нам заключить, что Он был старший брат наш?..."

Эванс продолжает письмо при помощи довода, тоже блестяще "толстовского" по психологии ввиду постоянных стычек писателя с официальными русскими гражданскими и церковными властями, и его всё возрастающего негодования против них. Эванс пишет:

"Мы владеем нашей общей собственностью и защищаем её при помощи гражданских законов Новой Земли. Но ни в коем случае и ни при каких обстоятельствах не имеем мы права обидеть другого чело-

века. Вам должно быть ясно, что наше гражданское правительство есть голос народа... и народ-властитель наш является более развитым чем властители России или какого бы ни было церковно-гражданского правительства на лице земли... Мы — шэкры, под американским светским правительством в состоянии поддерживать отвлечённые принципы завещанные нам откровением Христоваго Духа более истинно и совершенно чем это было когда либо возможно на земле до нас.”

Так писал Эванс... и мы нисколько не можем быть удивлены тем обстоятельством, что его красноречие и чуткая психологичность, сколь блестящи они ни были, не произвели ни малейшего впечатления на упрямые убеждения русского мыслителя. Толстой не допускал *никаких* компромиссов и относился с подозрением и враждебным чувством ко *всем* правительствам, включая и демократические. К тому же, гражданские суды числились среди предметов его сильнейшей неприязни.

Весьма интересна вторая часть письма Эванса, потому что она представляет из себя открытое приглашение Толстому присоединиться к секте; и тоже потому что в ней мы находим неожиданную формулировку возможности влияния или даже власти со стороны шэкеров в светских делах — что обычно полностью отсутствует в их изречениях. ”Дорогой друг,” пишет Эванс, ”Приезжайте в Лебанон (Маунт Лебанон, в штате Нью Йорк, где находилось одно из крупнейших поселений Шэкеров. *Н. Ф.*) и присоединитесь к Церкви Второго Пришествия Христа. Затем, вернитесь в Россию и там Вы можете основать Общество. Вы будете иметь одобрение Вашего правительства, одобрение, которое Шэкерское Общество может и ручается Вам обеспечить... Разве не настал срок? И не являетесь ли Вы *Человеком?*”

Каким путём, мы можем спросить себя, намеревался Старшина Эванс оказать на императорское правительство России то влияние, которое в глазах Эванса должно было оправдать категорическое ”может и ручается обеспечить”, которое мы находим в его предложении?

Толстой остался дружелюбным, но не вступил в Общество Шэкеров! Он писал Холлистеру в Феврале, 1891-го года:

Dear Friend and Brother.

I received your long letter, and have read it with interest, but I must confess that all your arguments taken from John's revelation do not convince me. I do not consider that book as a moral guide. I think that God's revelation must be simple and able to be understood by the simplest soul. In general as I told you before, dear Friend, I agree completely with your practice of life, but not with your theory, especially about spirits....

Отношения между Толстым и Шэкерами явно шли на убыль. Мы

знаем ещё об одном кратком письме от Толстого к Эвансу в Июне 1892-го года, в котором он сообщает только о своей деятельности в связи с помощью голодающим. Имеется также не датированное письмо от Эванса в котором он подтверждает получение открытки и ещё раз приглашает Толстого посетить Маунт Лебанон. Фредрик Эванс умер в Декабре, 1892-го года. Имеются ещё два конверта адресованные Холлистером Толстому в мае, 1891-го г. и январе, 1892-го г., но письма потеряны и не существует указания ответил ли на них Толстой, или нет.

* * *

Из вышеизложенного становятся очевидны факторы притяжения -оталкивания в отношениях между Толстым и Шэкерами. Толстой искал принципы, которые могли бы сделать жизнь *на земле* нравственно оправданной и по этому сносной. В шэкерском этосе он нашёл много привлекательного ввиду его собственных высокой ценой приобретённых убеждений. Шэкеры были пацифисты и, так-же как и Толстой, следовали принципу несопротивления злу. Шэкеры отвергали авторитет официальных церквей, какого бы вероисповедания они ни были, особенно в совокупности с авторитетом правительственным. Толстой делал то-же, но в ещё более крайней степени, осуждая все правительства, даже чисто гражданские, от религии отдалённые и демократические. Шэкеры верили в нравственность физического труда, самостоятельность, воздержание от эксплуатации неимущих. Счастливейшие моменты в жизни Толстого были проведены им в полях, в совместной работе с крестьянами.

Шэкеры отвергали половую деятельность, брак, порождение потомства. И тут их взгляды совпадали с толстовскими и возбуждали восхищение Толстого и должно быть и долю зависти, ибо им по видимому удавалось жить в духе их проповеди, а Толстому не удавалось.

И Толстой и шэкеры были провидцы, но тут сходство между ними начинает пропадать. Толстой был провидец с мечтой, единым видением, но без видений в мистическом смысле слова; Шэкеры были провидцы и с мечтой и с визионерством. В конечном итоге Толстой верил только в одно и доверял только одному: силе своего разума. Он гнался за недостижимой мечтой, сознавая разумом неисполнимость своего задания, и каждый этап по дороге к этому идеалу ему необходимо было установить и проверить при помощи разума. Таким образом, когда шэкеры говорили, что не следует сопротивляться злу, он этому сочувствовал. Но, когда они предлагали практические и нравственные преимущества общей собственности, он должен был от них отвернуться, ибо разум подсказывал ему, что эти два принципа, практический и нравственный, не могли совместно существовать без компромисса. Так-

же, когда шэкры пытались основывать свои доводы на содержании Книги Откровений, Толстой опят отверг их, потому что видения Св. Иоанна не могли быть восприняты разумом Льва Толстого, и по этому не пользовались в его глазах никаким авторитетом. И наконец, когда шэкры требовали от него, чтобы он поверил, что женщина одержимая трансами узрела конечную правду, приняла на себя силу и власть Иисуса Христа и таким образом осуществила второе пришествие Божие — что мог на это ответить Толстой?

Не принимая даже во внимание возможность какой то мнимой враждебности питаемой Толстым по отношению к женщинам, если даже таковая и существовала, заявление о божественной сущности Анны Ли могло только показаться в высшей степени смешным человеку, который *знал*, не посредством нервных припадков, а посредством целой жизни проведённой в мучительных исканиях логического разума, *знал*, что вопрос *второго* пришествия Христа, будь то в мужской, будь то в женской, будь то в какой угодно другой форме должен быть неуместной выдумкой просто по той причине, что Христос никогда не покидал земли и пребывал на земле в сердцах людей желающих принять Его присутствие в форме любви к Богу, повиновения закону Божию и последственному Христианскообразному поведению по отношению к братьям и сёстрам своим и к самим себе.

ДОСТОЕВСКИЙ И РУССКИЕ РОМАНТИКИ.

*by Serge A. Zenkovsky**

”Гениальный читатель” — так около полувека тому назад писал А. А. Бем о Достоевском. Действительно, редко кто из писателей так умел и любил откликнуться в своих произведениях на дорогие ему книги, как он. В русской литературе, вслед за ним, это особенно часто делал Андрей Белый, в английский Джеймс Джойс; делали это и другие, но никто так часто и блестяще, как Достоевский. И своих откликов на дорогих ему авторов он не скрывал. Шекспир, Пушкин, Сервантес, Байрон, Гоголь, Бальзак, или прямо упоминаются им, или же ясно проявляются в литературных реминисценциях.

Вероятно поэтому литературоведы и любят его сопоставлять, то с Бальзаком, то с Гофманом, то с Диккенсом, то с другими писателями. За последние два десятилетия особенно популярной стала тема Достоевский и романтизм, или Достоевский и писатели десятилетий перехода от романтизма к реализму. Но интерес к этой теме большей частью сводится к выяснению связей Достоевского с литературой Запада. При этом, этот интерес чаще всего ограничивается вопросами стилистики, отдельных мотивов, ситуаций, персонажей, композиции. Да и то, внимание исследователей по преимуществу сосредотачивается на раннем Достоевском, до его ссылки.

Но для понимания Достоевского еще более важно, чем его литературные связи с Западом, сопоставление его творчества зрелого периода с его русскими предшественниками, главным образом с представителями русского романтизма. В частности, выяснение вопроса связи его мировоззрения с мировоззрением Пушкина, Гоголя, Лермонтова.

*Serge A. Zenkovsky is Professor Emeritus, Vanderbilt University, and Research Professor of History, Stetson University.

Правда, в начале века ряд ценнейших, в этом отношении, наблюдений было сделано Мережковским, Шестовым, позже Гроссманом, и уже упомянутым Бемом,¹ и некоторыми другими критиками, литературоведами и философами. Но все же многое в взаимоотношениях идей Достоевского и русских романтиков осталось незамеченным или малоосвещенным, и не мало может быть еще найдено в этой области.

Об отношении Достоевского к Пушкину, — можно сказать даже о его преклонении перед Пушкиным, — хорошо известно по знаменитой, почти предсмертной "Пушкинской" речи Достоевского, по его статьям и многочисленным литературным откликам на творчество поэта. В чем состояло соотношение мировоззрения этих писателей, будет отмечено дальше, при рассмотрении отдельных сторон этого соотношения.

Значительно сложнее является вопрос связи идеологии Гоголя и Достоевского. После на шумевшей работы Ю. Тынянова,² — который только развил соображения Краевского, высказанные еще в 1860-х годах, — в умах исследователей сложилось мнение, что влияние Гоголя на Достоевского ограничилось ранними произведениями последнего, отразившись по преимуществу в сюжетах и стилистике. После возвращения Достоевского из ссылки и опубликования "Села Степанчикова," оно будто бы сошло на нет. Однако, мнение, что в "Селе Степанчикове" Достоевский изображает Гоголя, и что все произведение является как бы пародийной мозаикой на творчество автора "Мертвых Душ," нам кажется весьма не убедительным, несмотря на сходство стилистических приемов "Села Степанчикова" и "Выбранных мест из переписки с друзьями" и наличие отдельных пародийных мест. Но этот вопрос сложен и стоит вне настоящей темы.

Отзывы самого Достоевского о Гоголе, как в его статьях, так в разговорах, ясно показывают как высоко он ставил художественное творчество и мысли Гоголя, и что он почитал его за одного из выдающихся представителей русской литературы. Так например в своем *Дневнике Писателя за 1873 г.* Достоевский писал. "поручик Пирогов, сорок лет тому назад высеченный в Большой Мещанской слесарем Шиллером — был страшным пророчеством, пророчеством *гения*, так ужасно угадавшего будущее, — ибо Пироговых оказалось безмерно много, так много, что и не пересечь."³ Тремя годами позже он снова говорит, что в русской литературе "беспорных гениев, с беспорным

¹ Д. С. Мережковский, *Л. Толстой и Достоевский* (СПб. 1902); Л. Шестов, *Достоевский и Ницше* (СПб. 1903); Л. Гроссман, *Поэтика Достоевского* (М., 1925) его же: *Путь Достоевского* (Л., 1928); его же, *Творчество Достоевского* (Л. 1926) и мн. др. работы. Л. Бем, *Достоевский* (Прага, 1928) и мн. статьи.

² Ю. Тынянов, *Достоевский и Гоголь* (Л. 1921); О мнении А. Краевского см., *Достоевский, Материалы и исследования*, (Л. 1935), стр. 525

³ *Дневник писателя за 1873 год* (Изд. УМСА Press, Париж) (год изд. не указан), стр. 350 (далее указ. под сокр. Дн. пис.).

новым словом... было всего три: Ломоносов, Пушкин и отчасти Гоголь.”⁴

О Лермонтове Достоевский писал и говорил значительно реже, хотя и отметил, что, “остался бы Лермонтов жив, мы бы имели еще одного великого поэта”. Достоевский как бы ставил Лермонтову в вину, что тот возился “с больной личностью русского интеллигентного человека, мучимого своим европеизмом.”⁵ Такое обвинение несколько неожиданно для самого Достоевского, который самую важную часть своего творчества посвятил изображению именно русских интеллигентов, психика которых была больна в результате столкновения их русскости и их европеизма. Да и сам Достоевский был лучшим представителем именно такой интеллигенции, которая принадлежала, и принадлежит, и России и Западу.

Говоря о влиянии русских романтиков на Достоевского, ввиду краткости этой статьи, я ограничусь тремя основными вопросами: своеволия и зла, сверхчеловека и наконец вопросом красоты.

1. СВОЕВОЛИЕ И ЗЛО.

Мы знаем, что проблема свободы, вытекающего из нее своеволия, — и неизбежно, связанного со своеволием зла, — является основной для главного периода творчества Достоевского. Но иногда он затрагивает этот вопрос и в своих ранних произведениях. В этих ранних повестях и рассказах зло является скорее всего результатом общественных условий, в которых живут его герои. В них, в толковании зла, Достоевский большей частью мало оригинален, и близок к гуманитарно-социальным утопиям 1830-40 годов. Но уже в одной из своих ранних повестей, в *Хозяйке*, так бездарно непонятой Белинским, мы находим и другие мотивы — сильных и слабых волей людей; и в ней Мурин высказывает мысли, позже развитые в *Легенде о Великом Инквизиторе*: “Дай волюшку слабому человеку, сам ее свяжет и назад принесет. Глупому человеку и воля не впрок.” Но прообразы *Хозяйки* мы встречаем уже в *Страшной мести*, хотя у Гоголя, Катерина только жертва чар и своеволия колдуна, в то время как у Катерины Достоевского уже есть зародыш бунта, своего, личного своеволия.

Тема своеволия повторяется довольно часто, как у романтиков Запада, так и русских романтиков. Да это и не удивительно: ведь сам-то романтизм вырос из бунта против всем надоевших, особенно на Западе, предписаний классицизма и утопий просвещения.

⁴ *Дн. пис.* за 1876 год, стр. 287

⁵ То же за 1877 год, стр. 476-477

К мыслям Достоевского о своеволии особенно близки строки Пушкина из *Пира во время чумы* (здесь и дальше курсив мой:)

*Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане,
Средь грозных волн и бурной тьмы
И в аравийском урагане,
И в дуновении чумы.
Всё, всё что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья...*

Разве эти слова из песни председателя не мог бы сказать и Митя Карамазов, и Подросток, и молодой Ставрогин, и наконец и сам герой *Записок из Подполья*? Правда, здесь намечена лишь основная идея — нет детально-психологического анализа, который мы находим в романах Достоевского, но мысль о *неизъяснимом наслаждении*, в связи с опасностью, с проявлением своеволия, и даже ожиданием гибели, высказана уже вполне ясно. Большинство героев Достоевского "мятежны." Как и многие герои романтиков, они, как бы следуя словам Лермонтова "ищут бури, как будто в буре есть покой." Не следует забывать и своеволие Алеко из пушкинских "Цыган," разбору характеристики которого Достоевский посвятил столько места в своей Пушкинской речи.

Вообще, очень многое в творчестве Пушкина насыщено этой темой своеволия, но сейчас я ограничусь лишь еще одним местом из его более поздних произведений. Это сказка о короткоживущих орлах, любящих живую кровь, и о триста лет живущих, но мертвечиной питающихся воронах, — сказка, рассказанная Пугачевым молодому Гриневу. Пугачев хочет живой крови — бурной, хоть и опасной жизни. Он выбирает дорогу орлов — пусть лишь один день, да мой; поживу, мол, по своей волюшке, даже если меня ждет завтра погибель. Возможно, что, помня именно эту сказку, Достоевский назвал Орловым своего первого кандидата в сверхчеловеки — каторжника из *Мертвого дома*, и снабдил его некоторыми чертами Пугачева и Хлопуши. Чертами же беглого капрала Белобородова он наградил другого каторжника, Газина — душегуба для удовольствия. Наконец, не является ли откликом на *Бориса Годунова*, *Капитанскую дочь* и *Историю Пугачевского бунта*, с их самозванщиной, мысль Петра Верховенского выдвинуть нового самозванца — Ивана Царевича-Ставрогина в вожди русского бунта?

Конечно, не случайно, что ту же самую казачью среду, окружающую самозванца, выбирает и Гоголь для показа трагедии своеволия. Ведь почти что словами председателя из *Пира во время чумы*, а позже и героев Достоевского, говорит Тарасов сын Андрей, обещая свою жизнь

прекрасной полячке: "...я погублю себя. Погублю, погублю, — погубить себя для тебя мне так сладко..." И ради своей любви и своеволия он идет убивать своих братьев запорожцев, идет умереть от отцовской пули. Да и вся гоголевская Запорожская Сечь, где люди собирались ради казацких вольностей, войны и разгула, разве она не является какой-то монументальной и устрашающей концентрацией своеволия? Кажется, ни в одном произведении русской литературы до Достоевского трагедия своеволия так ярко не показана, как в *Тарасе Бульбе*. И трудно сказать, что в действительности Гоголь хотел показать в этой эпической поэме — традицию казацкого героизма и товарищества, или трагедию своевольных натур? Ведь вторая часть этого произведения звучит как бесконечный синодик, как зауспокойная панихидная ектения по погибшим, часто из-за своего бессмысленного своеволия, казакам Запорожской Сечи.

Если герои этой казацкой эпопеи — люди своеволия не устремленного на чужую волю, т. е. без желания подчинить себе волю других людей — за исключением, пожалуй, Тараса, который навязывает свои прихоти сначала сыновьям, а потом и всей Сечи — то герои Пушкина и Лермонтова, в большинстве иные. Для Пугачева и Гришки Отрепьева, для Печорина и Петра Великого подчинение психики других людей своей собственной воле — основная задача. Люди для них "*человеческая мелюзга*" по замечанию Шестова о Печорине, или просто *вши* как говорит Раскольников. Это уже люди наполеоновского комплекса. "А что такое счастье?" спрашивает себя Печорин, и тут же отвечает: "*насыщенная гордость*." Затем Печорин как бы оправдывает свою собственную злую натуру: "Зло порождает зло — *первые страдания дают понять о удовольствии* мучить другого; идея зла не может войти в голову человеку без того, чтобы он не захотел приложить её к действительности." Разве в этом сопоставлении страдания и удовольствия уже не слышится голос подпольного человека? И разве не похоже отношение человека из подполья к Лизе на отношение Печорина к княжне Мэри?

Из всех русских романтиков, по своему интересу к проблеме зла, — в остром ощущении его и в стремлении понять его природу, — Гоголь наиболее близок к Достоевскому. Оба писателя были людьми духовного и пророческого склада. Для обоих зло было особой трансцендентной силой. Оба искали разрешения тайны и проблемы этой силы, к чему не стремились ни Пушкин, ни даже Лермонтов. Не случайно Лермонтов замечает: "Печорин — это болезнь, а как её излечить знает лишь один Бог". Наоборот, и Гоголь и Достоевский оба — несмотря на все свои духовные трудности и сомнения, в чем они тоже близки друг к другу, — настойчиво стремятся к выяснению природы зла. В 1854 году Достоевский писал Фонвизиной: "я дитя века, дитя неверия и сомнений,... каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь жажда

верить,” — и затем прибавил, что для него нет “ничего дороже и выше Христа.” За шесть лет до этого Гоголь писал почти то же самое о. Матвею: “молиться не легко, мне кажется даже, что во мне и веры нет совсем. Признаю Христа Богочеловеком потому что мне так велит мой ум, а не вера. Я изумился Его мудрости и со страхом почувствовал, что невозможно земному человеку вместить ее в себя.”⁶ Но, несмотря на то, что, в их отношении к Христу и в их религиозных сомнениях у Гоголя и Достоевского было много схожего, в их отношении ко злу и греху, и в самой сущности их религиозности, была большая разница. Для Гоголя особенно характерен страх перед грехом, и его вера была скорее окрашена пессимизмом — страхом перед трудностями вечного спасения. Ощущением зла и греха, страхом перед наказанием за них, проникнуты почти все произведения Гоголя, от его первого рассказа *Ночь накануне Ивана Купала*, и дальше, через *Страшную мечь*, *Вий* и *Портрет*, до *Мертвых душ*, в которых он обличал грех пошлости. Всего за несколько дней до кончины, опасаясь соблазнов и греха, он записывает свою последнюю просьбу к Творцу: “Помилуй меня грешного, прости Господи! *Свяжи вновь сатану* таинственной силой неисповедимого Креста.”⁷ Вера же Достоевского была верой чаяния спасения, верой любви, оптимизма, уверенности, что слова Христа войдут в сердце человека и приведут его к спасению.

В своём этюде о Достоевском, написанном около пятидесяти лет назад, С. Аскольдов⁸ различал четыре вида зла:

1. Зло эмпирическое, личное, индивидуально-разнообразное; зло человеческих грешков, недостатков и грехов. К этому первому типу зла Достоевский относился без особого интереса, хотя и изображал его в бесконечном количестве вариантов. Гоголь же, наоборот, проявил к этому личному, индивидуальному злу не менее интереса, чем и к другим видам зла.

2. Зло опять таки эмпирическое, но сверхличное, корнящееся в структуре общества. Этим типом зла — зла “социального,” который так привлекал внимание реалистов, ни Гоголь, ни Достоевский особенно не интересовались.

3. Зло личное-трансцендентное, корнящееся в тайниках души, в подполье; это тип зла героя *Записок из подполья*, Печорина и Ставрогина, колдуна из *Страшной мести*.

⁶ Ф. Достоевский, *Письма* (том I, М-Л, 1928), стр. 142. Письмо Гоголя к о. Матвею Константиновскому цит. по К. Мочульский: *Духовный путь Гоголя*, УМСА, Press, Париж, 1934, стр. 411

⁷ Н. Гоголь, *Сочинения* (изд. Маркса, СПб, 1896), стр. 411

⁸ С. Аскольдов, *Религиозно-этическое значение Достоевского В: Достоевский. Статьи и материалы*, П. 1922.

4. Зло сверхличное трансцендентное, которое можно назвать мистически-космичным; это зло всей атмосферы *Бесов* и *Легенды Великого Инквизитора*, зло *Вия* и *Портрета*, зло искушений Версилова и Раскольникова.

Обоих, и Гоголя, и Достоевского, особенно интересовали две последние вариации зла: зла *трансцендентного личного и сверхличного*, как их определил Аскольдов, или *мистически-космического*, как последнее назвал бы я. Этому злу и Гоголь и Достоевский уделили исключительное внимание; и с ним связана вторая часть этой статьи: проблема сверхчеловека.

2. СВЕРХЧЕЛОВЕК.

По Достоевскому, проблема сверхчеловека связана со своеволием и вытекающим из него злом. В литературе эта проблема, имеет старинные и глубокие корни.

Сама идея сверхчеловека, конечно, ведет начало не от Достоевского и Ницше, а уходит в далекую древность; особенно сильно она высказана в известном мифе о Прометее. Греко-сирийский философ и сатирик Лукиан Самосатский впервые применяет термин *гиперантропос*. Затем эта тема делается очень популярной в эпоху Возрождения, и сверхчеловеком считался тогда ни один герой, властелин или создатель выдающихся произведений искусства. В изданной в 1664 г. книге *Geistliche Erquickungsstunden* Генрих Мюллер, кажется впервые, вводит выражение *юбермени*, которое через столетие с лишним будет часто встречаться у немецких романтиков. Так, например, дух Земли, в *Фаусте* Гёте, этим словом сардонически называет самого Фауста:

Da bin ich! Welch erbarmlich Grauen
Fast Uebermensch du! Wo ist der Seele Ruf?

Но не Прометей и не Фауст, а герои Байрона послужили русскому романтизму прототипами сильного, или сверх-человека. Недаром ведь Ницше называл сверхчеловеком именно байроновского Манфреда. А к байронизму Достоевский относился с особенным вниманием, как к явлению исключительной важности в развитии европейской и русской мысли. В 1877 г. он пишет: "Байронизм, был, хотя моментальным, но *великим и необходимым явлением в жизни европейского человечества*, да чуть ли ни в жизни всего человечества... Байронизм появился после страшной тоски людей, разочарования их и почти отчаяния... Старые кумиры лежали разбитые. И вот в эту-то минуту и явился *великий и могучий гений*, страстный поэт. В его звуках зазвучала тогдашняя тоска человека. Это была новая и неслыханная еще *муза мести и печали*,

проклятия и отчаяния. Дух байронизма пронесся как бы по всему человечеству, всё оно откликнулось ему."⁹

Достоевский объясняет почему Пушкин и Лермонтов дали нашей литературе отклики на байронизм, и, мы, можем прибавить от себя, вывели героев, ставящих себя выше "человеческой мелюзги." "У нас в России," говорит Достоевский, "как раз к этому времени, обозначилось слишком много новых неразрешенных и мучительных вопросов, и слишком много старых разочарований,"¹⁰.

И, действительно, и в поэзии, и в прозе Пушкина, — при этом не только в пору его южного байронического периода, но и в последующие годы, — а также в творчестве других русских романтиков тех лет, мы встречаем людей протеста, людей сильных, старающихся разрешить вековые проблемы и занять командные позиции в истории, людей нередко отличающихся наполеоновским комплексом. Вспомним лишь пушкинских Петра, Бориса Годунова, Самозванца, Пугачева или Германа, с профилем Наполеона. Но в годы, когда Достоевский создавал свои большие романы, в России было м. б. еще больше, чем во времена Пушкина, мучительно неразрешенных вопросов и разочарований, на которые писатель отвечал в своем творчестве, с известной долей байроновского романтического подхода. Поэтому мы и встречаем у него отражение этих типов. А.А. Бем, например, очень убедительно показал, что *Пиковая дама* и ее главный герой Герман нашли тематическое, композиционное и описательное отражение чуть ли не в десятке произведений Достоевского, начиная от *Слабого сердца* и до *Преступления и наказания*, *Бесов* и *Подростка*. Для демонстрации связи пушкинского Германа с типами сверхчеловека Достоевского я позволю себе привести две цитаты, уже, правда, использованные Бемом.¹¹ Первая — это эпиграф к четвертой главе *Пиковой дамы*, эпиграф, который является характеристикой героя: "homme sans mœurs et sans religion." Другая цитата — это слова, произнесенные уже Подростком Достоевского — "В такое петербургское утро, гнилое, сырое и туманное, *дикая мечта* какого-нибудь пушкинского Германа из *Пиковой дамы*, (колоссальное лицо, необычный, совершенно петербургский тип — тип из петербургского периода!) мне кажется должна еще укрепиться" (П.С.С. 1975, гл. VIII, 1). Разве эти две характеристики: "Человек без совести и без веры" у Пушкина, и "колоссальное лицо" у Достоевского, даже вне тематических и сюжетных параллелей, которыми интересовался Бем, не убедительны для сравнения Германа со многими героями Достоевского,

⁹ Дн. пис. за 1877, стр. 471-472

¹⁰ То же, стр. 472.

¹¹ А. Бем, указ. соч., стр. 57.

вроде Раскольникова, пытающегося стать сверхчеловеком, или почти уже сверхчеловека Ставрогина?

А вспомним Пушкинского Петра, который был бы по классификации Раскольникова человеком "высшего разряда," Петра — человека "нового слова," которого постоянно вспоминает и Достоевский. Разве Пушкин не наградил его чертами сверхчеловека, бросающего вызов России, Европе, Истории? Недаром же в *Полтаве* Пушкин писал:

Выходит Петр. Его глаза
Сияют. Лик его ужасен.
Движенья быстры. Он прекрасен.
Он весь как *Божия гроза*.

А в *Медном всаднике* Пушкин добавлял следующие строки к характеристике Петра:

Была ужасная пора....
.....
О, *мощный властелин судьбы!*
Не так ли ты над самой бездной
На высоте, уздой железной
Россию поднял на дыбы?

Заметим, что в то время слово *ужасен* обозначало скорее исключительный, замечательный, великолепный, чем, как теперь, отвратительный и страшный.

В своем портрете Петра, Пушкин воспроизводит черты, не только сверхчеловека, но почти что полубога, или человекобога, называя его *Божьей грозой, властелином судьбы*. Не менее важно, что внимание Пушкина было привлечено и к таким уже упомянутым кандидатам в сверхчеловеки, как Борис Годунов, самозванцы Лжедмитрий и Пугачев.

Лермонтов дает в Печорине прототип самого загадочного героя Достоевского — Николая Ставрогина. Шестов отмечает необычайную жестокость Печорина, хотя по его мнению во всех других отношениях Печорин скорее привлекателен, как поистине чрезвычайно даровитый человек.¹² Но диагноз Шестова лишь частичен. Печорин не только жесток но он еще при этом создает личную теорию зла. Наконец — и что самое главное в характеристике этого "героя нашего времени" — он человек исключительной силы воли, обладающий почти демонической способностью господствовать над психикой других людей.

Как Лермонтов показывает на примере этого раннего кандидата в сверхчеловеки, Печорин не только хочет мучить людей, но он еще хочет покорять их волю, властвовать над ними. По поводу своей победы над княжной Мэри, победы совершенно бесцельной, кроме разве удовле-

¹² Л. Шестов, указ. соч. стр. 12.

творения собственного самолюбия (вспомним уже отмеченные его слова: "что такое счастье? — насыщенная гордость"), он записывает в дневнике знаменитое признание: "А ведь есть необъяснимое наслаждение в обладании молодой, едва распутившейся души." Но тут Печорин не договаривает: он испытывает такое же удовольствие, производя опыты над психикой Грушницкого, Веры, Вернера, Бэлы, Максима Максимыча. И всё это только для того, чтобы посмотреть на успех опыта, и затем забыть о своих жертвах, хотя опыт иногда кончается смертью последних.

Ставрогин еще более одержим, более утончен и более извращен в своих, кажущихся алогичными, выходках. Бес Ставрогина несомненно более крупного калибра, чем бес Печорина, но оба они, конечно, эманация тех трансцендентных, мистических сил зла, о которых писал Аскольдов в своей уже упомянутой статье о Достоевском. В образе Ставрогина мы видим уже почти завершенного сверхчеловека. Но это сверхчеловек, растрачивающий свои силы по мелочам, хотя смута, которую он вносит в умы своего окружения и своих последователей, для них, реальна и трагична.

Следующая градация, так сказать уже завершение типа сверхчеловека, это конечно Великий Инквизитор. Он систематически и целиком подчиняет своей воле волю людских масс, уводит их от Бога, и даже решается сам поднять руку на Сына Божия. С образом Великого Инквизитора, повидимому, связано и раннее высказывание Достоевского о роли красоты в спасении человечества. Мы рассматриваем этот вопрос в последней части этой работы.

3. КРАСОТА И ЗЛО.

Мысли Достоевского о красоте особенно тесно связаны с романтизмом. Почти во всех его произведениях мы находим высказывания о важнейшей роли искусства для человека. Так, например, Достоевский пишет в журнале *Время*: "...потребность творчества и красоты неразлучны с человеком.... человек жаждет красоты, признает ее без всяких условий, потому что она красота."¹³ Старик Верховенский почти дословно говорит то же: "... без науки можно прожить человечеству, без хлеба; без одной только красоты — невозможно. Вся тайная тут, вся история тут". В 1875 г., в письме к В.А. Алексею, Достоевский как бы вперед отвечает своему более позднему литературному созданию — Великому Инквизитору, и в то же время и многим позитивистам своего века: "Христос.... знал, что *одним хлебом не оживишь человека....*, а так как Христос в Себе и в Слове Своем нес весь идеал красоты, то и решил — лучше вселить в души идеал Красоты... Но что

¹³ Дн. пис. за 1873 год, стр. 88

если дать и красоту и хлеб вместе? Тогда будет отнят у человека труд, личность, самопожертвование своим добром [добро, здесь, видимо, означает имущество — С.А.З.] ради ближнего — одним словом, отнята вся жизнь, идеал жизни.”¹⁴

Параллельно с этой мыслью о силе и необходимости красоты, у Достоевского, в особенности со времени создания *Идиота* и *Бесов*, растет сознание, что в красоте могут быть и другие аспекты, — не только силы добра. Описание разрушительного воздействия красоты Настасьи Филипповны и Аглаи на окружающих или, еще, замечание сына Степана Трофимовича: “я нигилист, но люблю красоту” — являются первыми признаниями Достоевского существования этой *другой*, демонической стороны красоты. Но, конечно, с особенной силой эта мысль выражена в монологе Дмитрия Карамазова [цитирую в сокращении]: “Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределенная, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... вышний, даже сердцем, человек, и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским.... красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей.”

Первоначальная установка Достоевского, что “красота спасет мир” и что “искусство есть такая же потребность для человека как есть и пить” — были результатом его увлечения Шиллером и романтическими теориями эстетики Шеллинга, который говорил, что искусство есть чудо, должествующее нас убедить в абсолютной реальности Высшего Бытия. Все романтики, западные и русские, очень высоко ценили эстетику и считали, что творец памятников искусства несет особую ответственность перед людьми. В этом отношении *Пророк* Пушкина прекрасно отражал верования того времени.

Но мало кто из русских романтиков осознавал и *опасную* сторону красоты. В этом отношении Гоголь являлся скорее исключением. Задолго до Достоевского он уже отметил бесовские искушения красоты. Несмотря на свое, сравнительно долгое увлечение эстетическим гуманизмом, Гоголь, как мы уже неоднократно упоминали, особо остро чувствовал зло. Уже в своих самых ранних произведениях он подчеркивает возможность разрушительного воздействия красоты. Петрусь, Викула, Андрей, Пискарев, Чертков — все они делаются жертвами — или почти что жертвами, в случае Викулы своего увлечения красотой.

Даже несчастный Акакий Акакиевич, преобразенный, как это показал Д. И. Чижевский, из автомата переписывания в человека, обретшего эстетическое чувство, гибнет после своего кратковременного “брака” с

¹⁴ Письмо Алексееву от 7 июля 1876 года в Ф. Достоевский: Письма, том 3, М.-Л., 1934

новой, красивой шинелью.¹⁵ Кажется Гоголь хочет тут сказать устами красоты, как Тарас сказал своему сыну Андрею: "я тебя породил, я тебя и убью". Поэтому в *Шинели* особенно резко сказывается вся двойственность Гоголя по отношению к красоте: она создает, она и губит. *Шинель* явилась, повидимому, последней попыткой Гоголя показать живительную силу эстетики. После этого произведения он больше не стремится возродить, силой художественного слова добро в сердцах людей. Он видит вокруг себя уже только одни мертвые людские души, не поддающиеся никакому доброму воздействию. Он перестает быть художником и делается моралистом, способным только на довольно скучные рассуждения. Но, до *Шинели*, для него, как и позднее для Достоевского, красота, несмотря на всю свою опасность, была важнее хлеба насущного, была величайшим даром Божиим. Не случайно же то, что оба писателя, всю свою жизнь, жили не для хлеба насущного, а для творчества, непрерывно стараясь разгадать таинственные загадки красоты, зла и своеволия.

В отличие от Гоголя, Достоевский остается до конца своей жизни верен романтическому возрению на красоту, и это несмотря на все растущее ощущение ее двойственности. В своей проповеди он использует по-прежнему не только убедительность своих утверждений, но и всю силу чар художественного творчества. Говоря, что красота спасет мир, он несомненно верил в эти минуты, что и красота его слова будет участвовать в этом спасении.

В заключительной части настоящей статьи мне хочется привести еще одну цитату из статьи Достоевского в журнале *Время*, статьи перепечатанной позднее в *Дневнике Писателя* за 1873 год. Это перепечатка свидетельствует о том, что и в семидесятых годах Достоевский оставался на старых эстетических позициях, очень близким к позициям романтизма. Данную цитату я сильно сокращаю: "При приискании красоты человек жил и мучился. Если мы поймем его прошедший идеал ... мы ... облагородим себя сочувствием к нему... Кроме того, можно относиться к прошлому (так сказать) *по байронически*. В муках жизни и творчества бывают минуты, не то чтоб отчаяния, но беспредельной тоски, какого-то безотчетного позыва, колебания, недоверия... перед прошедшими судьбами исчезнувшего человечества. *В этом энтузиазме (байроническом, как мы называем его) перед идеалами красоты...* мы изливаем часто всю тоску о настоящем, и не от бессилия перед нашею собственною жизнью, а наоборот, от пламенной жажды жизни и от тоски по идеалу, которого в муках добиваемся."¹⁶

¹⁵ Д. Чижевский, *Шинель Гоголя, Современные Записки*, 1938, # 67, стр. 172-195. Я благодарен проф. Т. Д. Чижевской за сообщение где впервые была напечатана эта статья.

¹⁶ *Дн. пис.* за 1973 год, стр. 88, слова заключенные в скобки в обоих случаях слова самого Достоевского.

Разве в этой цитате не раскрывается, совсем не "реалистическое" [в духе русского реализма девятнадцатого века], а скорее, свойственное романтикам, отношение к красоте и искусству? Но тут же следует добавить, что в отличие от романтиков, Достоевский хорошо понимал загадочную природу красоты.

А как же тогда можно истолковать слова Достоевского о своем искусстве: "Меня зовут психологом. Неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. в изображении *всей глубины души человеческой*?"¹⁷ Достоевскому, реалисту духа, "вся глубина души человеческой" раскрывалась при изучении и художественном изображении, как раз в тех необычных ее проявлениях, в тех отклонениях от поведения среднего человека, которыми интересовались именно романтики. Да, Достоевский применял реалистический метод и замечательно вскрывал своим ланцетом наиболее глубокие больные ткани человеческой души, но он тоже умел видеть и вершины ее парения. В отличие от психологов реалистов, как Толстой или Гончаров, он входил в само существо человека, показывал и анализировал не обычные явления жизни, быта и социальных условий, но крайности стремлений и страстей, особо острые проблемы духа.

В императорской России в судебном ведомстве, была должность следователя по особо важным делам. В своей творческой работе Достоевский, можно сказать, стал "следователем по особо важным делам" духа, исследователем самых "взрывчатых" проявлений духа человека, его исключительных исканий и кризисов, хотя его герои могли иметь и совсем серую, не яркую, незаметную для других внешность. История нашего века особенно ярко показала на что способна человеческая натура, и четко подтвердила анализы и выводы Достоевского.

При выборе своих героев — необычных представителей общества — и особенно при выборе кризисных явлений жизни, Достоевский несомненно приглядывался, не только к персонажам русских романтиков, но и к персонажам западных писателей — в особенности Байрона, которого, как мы видели, он высоко ценил и часто упоминал в своих статьях. Но разница между романтиками и Достоевским все же огромна, несмотря на то что их интересы иногда общие. Пушкин, Лермонтов, Гоголь только показывали исключительные натуры; они лишь интуитивно догадывались о их подлинном существе, о их потенциальностях, и нередко любовались своими героями. Создатель же Раскольникова, Ставрогина, Карамазовых и Рогожина изучил досконально эти натуры, показал механизм их психики и духа, их грандиозные мечты и

17. Из записной книжки Достоевского в *Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского* (составитель не указан), СПб., тип. Б Суворина. 1883, стр. 373. За указание источника этой цитаты выражаю благодарность проф. о. Дм. Григорьеву.

возможные ужасные последствия их мечтаний. В этом и заключался его "реализм в высшем смысле"; но, конечно, его гений не укладывается в рамки литературных школ, и, именно его изображение глубин и вершин души человеческой и создало ему то исключительное положение в мировой литературе, которое он занимает.

THE RESURRECTION AND ITS MEANING

*By Veselin Kesich **

One subject that has been emerging as predominant in New Testament interpretation is undoubtedly the nature and meaning of the resurrection of Christ. There has always been the temptation, and this is particularly true in our own time, to understand the resurrection in a purely spiritual sense, to proclaim that Jesus lives, rather than that he arose from the dead, to see the resurrection as deliverance from the body rather than the transformation and glorification of the body, to ascribe the resurrection to the realm of mythology rather than to history.

The resurrection of Christ takes a central place in the New Testament books. These writings are permeated by the unshakable conviction of their authors, as well as of those upon whose testimony they depend, that Jesus rose from the dead. Their faith and hope is rooted in the resurrection. In their outlook, all would have been in vain if Christ had not been raised (I Cor. 15:14). All those who deal with the resurrection accounts must confront the following question: What do we mean when we say that "Christ is risen"? We shall discuss this simple yet complex question against the background of the views of resurrection in the Old Testament and in Judaism at the time of Jesus, of Near Eastern parallels of dying and rising gods, and particularly within the context of modern renewed interest in the resurrection and its meaning. How this question is answered, the perspective within which it is answered, will inevitably influence our approach to any of the basic New Testament teachings of soteriology, ecclesiology and eschatology. Although these doctrines lie outside the scope and treatment of this article, they are in-

* Veselin Kesich is Professor of New Testament at St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary.

trinsically linked with the resurrection of Christ, and our understanding of them will depend on what we mean when we say that he who died and who was buried was raised to life on the third day.

I.

The Old Testament and contemporary Judaism offered the disciples of Jesus more than one set of expressions for interpreting his resurrection. They had at their disposal a choice of terms to express the facts of the resurrection, and to inform others about it.

The first sources that might have been used for the terms and images to convey that Jesus was not dead but alive might have come from the stories of Enoch and Elijah. Enoch walked with God and "God took him" (Gen. 4:17f, 5:18-24). Elijah ascended to heaven in a chariot of fire (II K. 2:1-12). Both Enoch and Elijah are mentioned in the New Testament: Enoch in the genealogy of Jesus (Lk. 3:37), and the prophet Elijah speaking with Christ at the time of his transfiguration (Mk. 9:2ff and paral.). Also the Gospels refer to the expected return of Elijah. The disciples were surprised that he did not fulfill the role of the Precursor of the Messiah assigned to him by the prophet Malachi. Jesus explained that Elijah had done so in the person of John the Baptist (Matt. 17:10-13; Jn. 1:21-22; Mk. 9:9-13).

While we would have expected the disciples to use the terms and images already known to them from the stories of Enoch and Elijah, they preferred, for a compelling reason, the terminology of resurrection. Jesus died and was raised from the dead, whereas neither Enoch nor Elijah passed through death. Where there is no death, there is no resurrection. Terms such as "taken up" or "ascend" by themselves do not necessarily imply resurrection. Therefore the New Testament uses both the terminology of resurrection and of exaltation or glorification to indicate the victory of Christ over death and his entrance into a new existence. The use of the term exaltation would be too vague if it were not linked with resurrection. Whereas exaltation does not necessarily imply resurrection, resurrection does imply exaltation.¹ The new "ascend" is different from the old one. Without the primary, essential term of resurrection, the terms and images used for the description of the final destiny of Enoch and Elijah are inadequate to describe Christ's resurrection. Moreover, what happened to Enoch and Elijah happened to them alone, and what happened to Christ on his resurrection and ascent affected all men. For "Christ has in fact been raised from the dead, the first fruits of all who have fallen asleep" (I Cor. 15:20).

God freed him from the pangs of Hades (Acts 2:23f). The Greek word Hades or the Hebrew Sheol indicates the dwelling place of the dead. The ancient Hebrews believed that when a man dies he goes down to Sheol, a

¹ G. O'Collins, *The Easter Jesus*, Darton, Longman and Todd, 1973, p.50f.

place of gloom, where existence cannot be identified with the word life, but is something like "sleep or rest, a torpor occasionally penetrated by a few flashes of consciousness, inactivity, levelling out all inequalities between individuals."² According to the New Testament witness, Jesus descended into Hades (I Pet. 3:19f), he "was not abandoned to Hades," his "body did not experience corruption," but God raised him to life (Acts 2:31). It was impossible for him to be held in the power of Hades or Sheol (Acts 2:27). With his death and resurrection Christ overcame the powers of evil and opened the possibility of a new life to all.

The ancient Hebrews, however, did not succumb to the prospect of a gloomy and ghostly existence in Sheol, but insisted upon the continuation of the life of man through the life of the family, tribe or the nation of Israel. This concept of corporate personality and corporate survival persisted throughout their history and was never completely replaced with the later interest that grew among the Jews in the individual and his destiny. These two views of corporate and individual deliverance coexisted in the prophetic books. Concern for the future of the community accompanies interest in the individual within the community. In the apocalyptic literature as well as in the apocalyptic sections of the prophets the focus is upon the individual. We already find such an emphasis upon the individual destiny in a section of the book of Isaiah known as "The Apocalypse of Isaiah" (Isa: 24-27). With the words: "Thy dead shall live, their bodies shall rise. O dwellers in the dust, awake and sing for joy! For thy dew is a dew of light, and on the land of the shades thou wilt let it fall" (26:19), the prophet goes beyond the hopes of the survival of the nation, of the people as a whole. He speaks here of the resurrection of individuals. The same hope is spelled out even more explicitly in the book of Daniel: "And many of those who sleep in the dust of the earth shall awake, some to everlasting life, and some to shame and everlasting contempt" (12:2). The elect of God will be resurrected, saved; they will come back to life. Both Isaiah and Daniel see life beyond death, a life after death. Resurrection after death is understood to be a kind of awakening, as a return to the previous type of existence.

This prophecy of Daniel is the first reference to a belief in the resurrection of the individual expressed in clear and unambiguous terms. Ez. 37:1-14 and Hos. 6:1-2 speak about national renewal and the people's return to the Lord and later were used for general resurrection in the proper sense of the word. The prophet Ezekiel describes the restoration as the rising of the people from their graves: "Thus says the Lord God: Behold, I will open your graves, and raise you from your graves, O my people; and I will bring you

² André-Marie Dubarle, "Belief in Immortality in the Old Testament and Judaism," in Pierre Benoit and Roland Murphy, eds., *Immortality and Resurrection* (New York, Herder and Herder, 1970), pp. 37-38.

home into the land of Israel" (37:12). Their return from the Babylonian exile will be their restoration as a nation. Without God's initiative and action there would not be any renewal. Hosea speaks of the end of national apostasy and unfaithfulness. When the people return to the Lord they then will again experience his benefits. The verse from Hos. 6:2 was used by some rabbis for general resurrection.³ Even the sacrifice of Isaac (Gen. 27) is interpreted within the Jewish tradition as Yahweh's dealing with the nation of Israel.

What are the roots of the resurrection hope that we find in Hebrew scriptures? There is no need to look for them in religions or other sources outside the Bible itself. The Zoroastrian religion probably contributed to its development, but the germ of the resurrection faith had already been present in the sacred expectations of the people. The very root for the resurrection hope is present in the story of the burning bush. The God of the patriarchs is not the God of the dead, but of the living (Mk. 13:27). The root of this hope, therefore, is in the faith in Yahweh of those who belong to the community of the covenant. When St. Paul wrote to the Corinthians that Christ "was raised to life on the third day, in accordance with the Scriptures" (1 Cor. 15:4), he probably did not have in mind individual verses or passages but the Old Testament as a whole. The verse expresses the thrust, the meaning and purpose of the Scriptures.

At the time of St. Paul, two basic views of the resurrection were current in Judaism. One conceived the resurrection in a crude, physical manner, as a return to the life already known. Those who had had some physical defects before death would also have them in the life after the resurrection. The other view expressed a more spiritualized concept of the resurrection. The first, undoubtedly, was the more popular and predominant one. This is particularly reflected in II Maccabees, composed during the first century B.C. in a story of the martyrdom of a certain Razis, one of the elders of Jerusalem, who expected his body to be restored in the resurrection. The story ends with an account of how he tore out his entrails, took them with both hands, and hurled them at the crowd, "calling upon the Lord of life and spirit to give them back to him again" (14:37-46). We find a similar view of the awakening in II Baruch, written in the second half of the first century A.D.: "the earth shall then assuredly restore the dead. . . It shall make no change in their form, but as it has received them, so it shall restore them" (50:2). The Sadducees, who did not believe in the resurrection, reflected in their hypothetical question to Jesus the popular perspective of future resurrection held by the Pharisees: There were seven brothers. The first married, but died childless, and the Sadducees asked Jesus what would happen if the remaining brothers one after another marry the same widow, following the law of Moses, all died childless,

³ Tertullian was the first to use this verse in connection with Christ's resurrection. See Joachim Jeremias, *New Testament Theology, The Proclamation of Jesus* (New York, Charles Scribner's Sons, 1971), p.304.

and finally the woman herself dies. "To which of those seven will she be wife since she had been married to them all?" (Matt. 22:23-28). Jesus' answer indicates how ignorant they are of the Scripture and the power of God.

The two passages in which the risen Christ showed his hands and feet (Lk. 24:39) or his hands and his side (Jn. 20:27) do not reflect the influence of the popular view of resurrection. These two accounts of the post-resurrection appearances both express and underline the identity of the resurrected Christ with the crucified Jesus of Nazareth. They do not serve as evidence that Jesus returned to life with all his physical marks and wounds, without any change in his physical form. He appeared to the disciples to convince them of his personal identity: "See my hands and my feet, that it is I myself (*hoti egō eimi*)." The same body that was crucified was resurrected. Yet something had happened to his body. It was transformed and glorified. Thomas, invited to touch his hands and his side, could only reply without touching them: "My Lord and my God." (Jn. 20:28). These narratives of his appearances, while manifesting the identity of the crucified and resurrected Messiah, also reveal the transformation of the previous level of his existence. There is no indication that his resurrection is simply a return to his earthly existence, as had been the case with the resurrection of Lazarus (Jn.11) the daughter of Jairus (Mk. 5) and the son of the widow of Nain (Lk.7). They were all restored to the life already known to them. They were not changed and would die again and wait for the resurrection of the last days. Their resurrections, however, anticipate the final resurrection, when there will be no more death. The resurrection of Christ is this reality of the future which has already occurred. He was raised from the dead, from the mortal condition, not like Lazarus, who was simply brought back to life. As such, Christ's resurrection is the beginning of the new creation.

In the same period a more spiritual concept of the resurrection, differing from the crude physical resurrection, developed in Judaism. This view is reflected most clearly in I Enoch, composed before the Christian period: "And the righteous and elect shall have risen from the earth and ceased to be of downcast countenance. And they shall have been clothed with garments of glory, and these shall be the garments of life from the Lord of Spirits: and your garments shall not grow old, nor your glory pass away before the Lord of Spirits" (62:15-16; see also 108:11f).

Certain spiritually minded Jews would have found St. Paul's reference to a "transformed body" congenial to them,⁴ but they would not have anticipated that the body would have been glorified in history. Still "there is nothing comparable to the resurrection of Jesus anywhere in Jewish literature," wrote Joachim Jeremias. "Nowhere in Jewish literature do we have a resurrection to *doxa* as an event of history. Rather resurrection to

⁴ W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (New York, Harper Torchbooks, 1965) p. 308.

doxa always and without exception means the dawn of God's creation. Therefore the disciples must have experienced the appearances of the Risen Lord as an eschatological event, as a dawning of the turning point of the worlds."⁵

There was still one more set of terminology available to the disciples for possible use in interpreting the resurrection of Christ. This was the dualistic terminology used in Wisdom 3:1-4: "But the souls of the righteous are in the hands of God, and no torment will ever touch them. In the eyes of the foolish they seemed to have died, and their departure was thought to be an affliction, and their going from us to be their destruction, but they are at peace." These verses, we should stress, belong to the last of the Old Testament books, which was written in the latter part of the first century B.C. The Essenes, who withdrew into the wilderness to preserve the purity of the Law, shared the teaching of the book of wisdom or the Wisdom of Solomon. In the view of the Essenes, bodies are perishable, but souls are not. Only souls reach the realm of bliss.⁶ This demonstrates that the Hellenistic concept of the immortality of the soul influenced Jewish thought and that Judaism did not live in isolation.

The evangelists show no attraction nor concession to such dualistic thinking about the body and the soul. There is no place for dualism or for dualistic terminology in the Gospel resurrection accounts. Such a perspective would not admit real resurrection, that is, the resurrection of the whole man. Therefore the New Testament authors did not use this terminology for their interpretation of the event of resurrection. What happened to Christ and what he revealed during his appearances forced the witnesses to transform and give new meaning to the existing resurrection terminology. For the contemporaries of Jesus the term "resurrection" meant that God would manifest His power and would bring men back to life. This would be a sign that the messianic age had arrived. The message of Easter, on the other hand, goes beyond the realization of the Messianic hope. The Messiah is already here and a new humanity has been inaugurated with his coming and resurrection. The decisive event that had been ascribed to the end of the world has now occurred in history. God raised his son from the dead and made him "both Lord and Christ" (Acts 2:32, 36). Here we have the resurrection that was expected on the last day already occurring in history.

II.

If we do not find any event in the Bible that is similar to the resurrection of Christ, could we discover some parallels in other Near Eastern religions? Are the myths of the dying and rising God in these religions in some way similar to the dying and rising Christ in the Gospel? Did this Near Eastern culture provide the framework to express the salvation accomplished by Christ?

⁵ J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 308-309.

⁶ T. H. Gaster, "Resurrection," *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, p.42.

Some commentators have been struck by the similarities between the Near Eastern mythology and the New Testament, considering them in terms of the influence of one upon the other, and they have tried to explain the New Testament event on the basis of Near Eastern mythology. These questions have interested believers as well as nonbelievers, obviously for different reasons. Careful scholars and historians do not subscribe to the hypothesis of Near Eastern influence. The myths of gods dying and rising "constitute neither the native soil of the Gospel nor a true parallel to it."⁷

One reason for this dismissal is the difference in terminology. The key words that are used in the Gospel accounts of the resurrection are usually missing in the Near Eastern mythology that refers to the savior gods. The verb *egeirein* (raise up, to rise), one of the key words found in the texts of the New Testament speaking of the resurrection of Christ, is not used in ordinary Greek for resurrection. God, as the subject of this verb, is always the one who "raises up."⁸ This word *egeirein* "hardly occurs at all in the relevant passages" that refer to the rising of the savior gods. These passages explain "that the god is delivered" or "that he lives."⁹ Near Eastern myth also has none of the historical character, which must be considered the core of the New Testament, the basis of its ethics and spirituality.

Yet despite these central differences, striking parallels must be recognized. The death of the mythic deity, his descent into the underworld, his disappearance for a short time, reappearance and ascent into heaven provides a framework that may easily be detected in the New Testament itself. The nature of this relationship, with a tentative theoretical explanation, is offered by William F. Albright in his influential book, *From the Stone Age to Christianity*. Ancient Israel was not isolated from the outside world. Near Eastern literature influenced Jewish writing in more than one way from the sixth to the second centuries B.C. Jewish apocalyptic writings particularly reflect the influence of these foreign sources. The similarity in the framework that we have mentioned is not the product of direct Near Eastern influence upon the New Testament, but came through the Jewish apocalyptic books. Albright maintains that through this apocalyptic literature "the field of messianic prophecies extended to cover many verses which were not recognized as properly messianic by orthodox Jewish tradition," and this explains "how the messianic framework of the Gospels came to bear such a striking though quite superficial resemblance in details to the corresponding framework of the cycles of Tammuz, Adonis, Attis, Osiris, etc."¹⁰ He proceeds

⁷ Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1964) vol. II, pp.333-337. Cited as ThDNT.

⁸ C. F. Evans, *Resurrection and the New Testament* (Studies in Biblical Theology, Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1970) Second Series, No. 12, pp. 20-26.

⁹ ThDNT, vol.III, p.335.

¹⁰ W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*. (New York, Doubleday Anchor Book, 1957) p. 398.

to underline that the New Testament content of this ancient framework is as different from the Near Eastern mythological content "as light is different from darkness."

The Fathers of the Church were well acquainted with the outward similarities between the frameworks of these two religious traditions. They regarded this similarity as a sign that God was active in the gentile world, preparing it for the future coming of Christ, in whom all their deep-seated yearning for salvation would be fulfilled.

Another profound difference between the dying and coming back to life of Tammuz, Adonis, Osiris and others and the death and resurrection of Christ of the Gospels is his truly human condition. One scholar of comparative religion has described the Near Eastern deities as "vegetation deities concerned with the crops and magical immortality, going into the ground and shooting up like plants. They were never human beings who were hungry and tired like Jesus, weeping at the death of his friends, sweating in Gethsemane, bleeding on the Cross and buried in a grave." The death and resurrection of Christ "had nothing to do with the seasons of the year or with fertility cults," it was the death and resurrection of the "word become flesh," and there is "a world of difference" between the gods of mythology, who appear among human beings and have many children by human mothers, and God who became man.¹¹ Christ, who became man, was known to his opponents as well as to his disciples. The death that he died was a real death. Only in an apocryphal gospel do we find it described as a pretended death. According to the Gospel of Peter Jesus "held his peace as if he felt no pain," and instead of the cry from the cross: "My God, my God, why hast thou forsaken me?" (Mk. 15:34; Matt. 27:9), Jesus said, "My power, O power, thou hast forsaken me! And having said this he was taken up."¹² Here there was no death, for he was taken up without going through death. And where there was no real death there could not be real resurrection. The resurrection stands by itself as an event in history. No real parallels may be found to Christ's coming back to life, either in the Biblical literature or in that of the Near East.

III

The resurrection of Christ is first of all an act of God in the life of Jesus. By raising Christ from the dead, God, according to the Fathers of the Church, affected all men and revealed what would happen to the entire creation. The Eastern Fathers constantly affirmed that what had already happened to Christ in his resurrection will happen also to us. To say "Jesus is risen" for them was

¹¹ Geoffrey Parrinder, *Avatar and Incarnation*, The Wilde Lectures in Natural and Comparative Religion in the University of Oxford (New York, Barnes and Noble, 1970) p. 210.

¹² Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, ed. by W. Schneemelcher (Philadelphia, Westminster Press, 1963) vol. I, p.184.

the manifestation of God's power and glory, the pledge of our resurrection, and the transformation of all creation.

Christ entering into glory is the work of the Father, stresses John Chrysostom, for the sake of all men and not for the sake of one only. His resurrection is the beginning of the resurrection of all men. "I think that what we suffer in this life can never be compared to the glory, as yet unrevealed, which is waiting for us. The whole creation is eagerly waiting for God to reveal his sons," writes St. Paul to the Romans. This world which was created for man shares his destiny, creation "retains the hope of being freed, like us, from its slavery to decadence, to enjoy the same freedom and glory as the children of God." (Rom. 8:18-19, 21). The evangelists and the apostles bear witness to the events on which their faith is grounded, they believe in Christ, and are totally involved. For them history and faith include each other. They clearly saw the difference between the risen Christ and Jesus before his death, but they were never tempted to separate the historical Jesus from the Christ of faith. In spite of the differences, they recognized that it was one and the same person. He was present and was breaking bread with them before and after his death. But after his resurrection "His presence is strange; his coming shocks . . . Actually he no longer comes and goes, but 'appears' and 'vanishes' with disturbing suddenness".¹³ This is a description of the difference that the resurrection makes, based upon the accounts of the eyewitnesses.

The modern demythologizers of the resurrection have a mistrust in the record of the Gospels in common with early docetics and gnostics. For both groups, although separated by centuries, Jesus did not live in the manner in which the Gospels describe him, nor did he teach as our primary sources record. Skeptical of the truthfulness of the Gospels, the ancient and modern demythologizers and remythologizers find themselves engaged in producing their own myth and image of Christ. For when resurrection becomes primarily a subjective spiritual experience, then other miracles and events recorded in the Gospels may also be dismissed. To demythologize an event that belongs to the life of Jesus is to remove it from its historical content. In the process the revelation is emptied of its content and its historical character; Christ ceases to be the final revelation. He is the revealer of good news without being the good news himself.

"Jesus is risen" is an "experienced miracle," as H. A. Williams defined it in his engaging book *True Resurrection*. Here he gives an analysis of our modern attempts to explain the facts of revelation as aiming "to soften their impact upon us" or reducing "the sheer brutality of the fact" to something that is digestible. Any attempt to interpret the resurrection by ignoring its bodily aspect come inevitably into conflict with the non-dualistic perspective

¹³ Romano Guardini, *The Lord* (New York, Meridian Books, 1969) p. 410.

of the Bible. In the biblical view of creation, incarnation and the resurrection, there is no basis for a dualistic interpretation.

Here we may find help in the comparative study of religions. It shows us that religions are not born out of human manipulations or speculations, as some radical critics seem to assume, but come from a response to divine revelation. We know that religious leaders died, but the movements they started rapidly spread beyond the geographical confines of their origins.¹⁴ For the early disciples of Christ his resurrection was not a formulated doctrine that might help them in organizing and propagating their religious movement or way. The resurrection was for them an event in the life of their founder that changed their lives too, and only for this reason were they under the necessity of proclaiming the resurrection. When they proclaimed that Jesus was raised from the dead, this was not intended as one of several possible interpretations. For them it meant an extraordinary unexpected event for which they could not find a better expression than that of resurrection. For those who saw the empty tomb, to whom the risen Christ appeared, and who experienced resurrection in their own lives, the term resurrection, which they used to express their faith, could not have been separated from the event of the resurrection. The first witnesses would not have made a call to faith if they themselves were not certain of the mode of resurrection. The event which they witnessed is the source and object of their faith, and their faith for its part illumined the event.

In his discussion of the resurrection in I Cor. 15, St. Paul combined two kinds of evidence for the resurrection. One is of a historical character, a miracle of the past, and the other is the experience of this past event. He enumerates historical facts in 15:3-8 and in 15:17 he refers to the present faith: "If Christ has not been raised, your faith is futile and you are still in your sins." Faith depends upon what happened in the past. His faith is alive, for the event on which it is grounded did happen. In Paul, faith is intrinsically rela-

¹⁴ "When Muhammad died," written G. Parrinder, "at the early age of sixty-two and after only a short illness, his followers could hardly credit the catastrophe. 'Umar, who was to be the second caliph, asserted, 'By God he is not dead: he has gone to his Lord as Moses went and was hidden from his people for forty days, returning to them after it was said that he had died. By God, the apostle will return as Moses returned.' But Abu Bakr, the first caliph, an older man and the Peter of the movement in devotion to his master, uncovered the face of the dead Prophet and kissed him. Then he went out to the people and said, 'O men, if anyone worships Muhammad, Muhammad is dead: if anyone worships God, God is alive, immortal'. The prophet was then buried and there was no question of resurrection. But the faith of Islam spread rapidly and with unparalleled success . . . success of the religion and glorification of the founder, without doctrines of resurrection, are phenomena seen in many religions. . . . Make no mistake, this is not an argument against the Resurrection, which is fundamental to Christianity." Then Parrinder proceeds to assert that "Christian history is different from that of other religions. Jesus had been crucified, and his disciples were disillusioned and broken. To these men the risen Christ restored faith and zeal. But they were convinced by objective evidence, and not just their own reflections which could be dismissed as wishful thinking," *op. cit.*, pp. 217-218.

ted to the facts, and they are interpreted to us. But the event itself determines the manner of interpretation, that is, the meaning the disciples gave to the resurrection of Christ. The expressions used to convey this meaning can never be perfect. When we speak about the resurrection of Lazarus and the resurrection of Christ, the terminology is the same. Only in the context of the empty tomb, the appearances of Christ, and in the experience of the resurrection as a present power do we know that the resurrection of Jesus is different from that of Lazarus. The New Testament witnesses had no choice but to use the terminology of resurrection. It was imposed upon them by the discovery of the empty tomb and by seeing "Jesus our Lord" (I Cor. 9:1). The term they used is primarily determined by what happened to Christ and then by the change that took place in the disciples.

IV

The resurrection of Christ and his exaltation are inseparable. Here lies the most profound difference between the resurrection of Christ and any other coming back to life that is recorded in the Bible. Any interpreter who tries to make a sharp distinction or separation between his resurrection and exaltation inevitably diminishes or distorts the importance of the empty tomb and the post-resurrection appearances. If a critic for reasons of his own concludes that something like the resurrection of Christ could not have happened, he inevitably considers the narratives of the empty tomb and the appearances as legends, created to embellish tradition.¹⁵

Some scholars maintain that what is important is faith in the resurrection of Christ, whether or not the tomb was empty. To support this line of reasoning they always turn to the silence of St. Paul regarding the empty tomb. And this silence is usually interpreted negatively, namely, that Paul did not know about the empty tomb. If Paul knew about it, this argument goes, he would undoubtedly have mentioned it. The narrative of the empty tomb, they claim, therefore must be a legend of later origin. But why should St. Paul make references to the empty tomb? He demonstrates his knowledge by implication in I Cor. 15. He received the classical formulation of the Christian

¹⁵ For Rudolf Bultmann the apostolic witness to the resurrection of Christ is not taken as pointing to an event that happened in history but as a reflection upon or interpretation of the Cross (see his "New Testament and Mythology," in Hans Werner Bartsch, ed., *Kerygma and Myth*, New York: Harper Torchbooks, 1961, pp. 41f., as well as his *Theology of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, 1951, vol. 1, p.45). Bultmann dismisses the empty tomb and the post-resurrection appearances as nothing but legends. According to him, they were of later origin and were created by the Church to embellish the tradition. After Bultmann's writings, Willi Marxsen's *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, Philadelphia, Fortress Press, 1970, is one of the best known discussions on the subject by a radical critic. He agrees with Bultmann that the resurrection of Jesus is not a fact that stands by itself but is a reflection on something else. For Marxsen the resurrection of Jesus is a reflection upon the ministry of Jesus.

kerygma, knew what was in it, and considered it as the historical foundation of the faith. A few years after his resurrection Christ appeared to Paul on the road to Damascus. Paul, after his conversion, does not go to verify whether the tomb was empty. This was not the primary question for him. Before his conversion, while he was persecuting Christians in Jerusalem, he heard more than once about their claims, about the empty tomb and the appearances of the crucified leader. He knew that the tomb was empty, and he knew also that nobody had been able to produce the corpse in order to repudiate and destroy forever the claims of the disciples of Jesus. Paul knew too before his conversion that the very fact of the empty tomb was not enough to prove that the resurrection had occurred. Both the disciples and their opponents agree that the tomb was empty, but there was violent disagreement between these two groups as to why. The disciples believed that it was empty because Jesus had risen from the dead. Their opponents, on the other hand, insisted that the body had been stolen and for this reason the tomb had been found empty (Matt. 28:12-15). The empty tomb by itself therefore was not and could not be an unquestionable proof for resurrection. When the women told the apostles about their discovery of the empty tomb, "this story of theirs seemed pure nonsense, and they did not believe them". (Lk. 24:11). Some of them "went to the tomb and found everything exactly as the women had reported, but of him they saw nothing" (24:24). Mary Magdalene came running from the tomb to Simon Peter and the other disciples saying, "They have taken the Lord out of the tomb and we do not know where they have put him" (Jn. 20:2). When Peter and the other disciple visited the tomb, the only person to be convinced of Christ's resurrection by the empty tomb was this other disciple (20:8). On the basis of all this, we may conclude that Paul knew before and after his conversion that the tomb had been empty. Only when Christ appeared to him was he certain why it was empty.¹⁶

Recently another commentator has asserted that the tomb was empty, that Paul knew about it, that the narrative about the discovery is not a later invention, and that the Church did not fabricate it in order to make it accord with the Jewish hope in the future resurrection, which would imply the empty tomb. But strangely enough he goes on to say that the resurrection of Jesus might still be true even if his bones "could yet be lying around Palestine."¹⁷ The evangelists clearly could not have accepted this view. Jesus' disciple could not have proclaimed the resurrection, regardless of what may have happened to the physical body of Jesus. It is the faith and teaching of the New Testament that the body that died on the cross was raised up. It is this body which was transfigured and glorified and not any other body. There is a

¹⁶ On this point see an interesting discussion in Michael Dummett's article, "Biblical Exegesis and the Resurrection," *New Blackfriars* 58:681 (1977), pp. 56-72.

¹⁷ John A. T. Robinson, *Can We Trust the New Testament?* (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977) p.124.

continuity between the body on the cross and the body that was resurrected. The evangelists together with St. Paul witness to the bodily resurrection which is at the same time the spiritual resurrection. Neither the New nor the Old Testament link the body with corruption. St. John Chrysostom clearly expressed the biblical view by emphasizing that the body is the work of God, and death and corruption are consequences of sin. In the future resurrection it is not the body that will be abolished, but corruption and death. By the power of God, the body will be resurrected, as had already happened with the resurrection of Jesus.

The appearances of the Risen Christ to his disciples give proper meaning to the fact of the empty tomb. The term "appearance," as has been argued convincingly by Léon-Dufour, should be retained and not replaced by the terms "vision" or "experience," for these words "describe the phenomenon on the basis of the subject who sees or experiences, whereas the biblical writers are seeking to emphasize the intervention of Christ himself." He also suggests that the verb *ophthe* in I Cor. 15:3ff should be translated as "He showed himself. . ." The post-resurrection meetings between Christ and his apostles are due to Christ's initiative, it is he who appears, shows himself. In the narratives of these appearances the emphasis is upon him and not upon the mystical exaltation of the disciples. Their experience is not the product of an "over-active faith or a fertile imagination," but of divine action.¹⁸ Christ does not leave them as orphans, but he is coming back to them. He appears to them only and not to the world (Jn. 14:18:21). Peter in his sermon in the house of Cornelius makes the same point, that God who raised him to life "allowed him to be seen, not by the whole people but only certain witnesses God had chosen beforehand. Now we are those witnesses; we have eaten and drunk with him after his resurrection from the dead" (Acts 10:40-41). This is not a description of a subjective mystical vision, which measures the resurrection according to our thoughts and expectations, but a record of the impact of his presence in their midst. He appeared to them and not to the world, for the world does not love him (Jn. 14:23), and his presence can be known through love, which in the words of St. Augustine "separates the saints from the world." Even if he did appear to the people outside the circle of his disciples, he might have brought them to the realization that he is alive and not dead, but this appearance would not bring them to love him or to make their home with him. To share his presence whether at the time of his first appearances or in the sacramental life of the church, love of Jesus is necessary. What is the sacrament of the Eucharist without love and faith?

The order of the Gospels — the empty tomb, the appearances that produced faith, and the spiritual experience of the resurrection in the daily

¹⁸ Xavier Léon-Dufour, *Resurrection and the Message of Easter* (Resurrection de Jésus et message pascal), R. N. Wilson, translator, (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1975) pp. 42f.

routine of life — is not necessarily the order accepted by those interpreters who are more comfortable with the idea of Jesus' spiritual survival than with his resurrection. To them "Jesus is risen" means that God has vindicated and exalted him or that he is risen into the proclamation of the church, or that the spirit is given to those who try to imitate his life. These interpretations are definitely inadequate to express the way that the New Testament and the apostolic church received, understood and lived the resurrection.

V

Why does it matter after all how we define Christ's resurrection? One might think in this ecumenical age that what is important is to salvage the spiritual meaning for us. Do we care whether the empty tomb and the post-resurrection appearance are myths, constructed to express an inward spiritual experience of the disciples, or whether they are events in history belonging to the lives of Christ and his disciples?

Myth relates events that never happened and therefore could never be dated. Myth is timeless. Questions such as "what actually happened?" are utterly irrelevant in mythology. What is important is what myth tells us so that we understand our existence.

When we approach the New Testament accounts of the resurrection, we find ourselves in a completely different atmosphere, not that of mythology but of history. Here what happened determines the meaning of the event for the first witnesses of the resurrection, and on the basis of their witness, for all others who accept their testimony and believe in the resurrection. This is the difference between myth and the Gospel. History is basic to Christianity, which actually rests upon well defined historical facts. For "It is faith in the Incarnate God," wrote Gregory Dix, "it is divine redemption *from within* history, not by the promulgation of doctrines (even true doctrines) but by the wrenching of one man's flesh and the spilling of His blood upon one particular square yard of ground, outside one particular city gate during three particular unrepeatable hours, which could have been measured on a clock."¹⁹ This man, he alone, was raised up. His resurrection is not a myth to express man's search and longing for a life of endless duration, such as is presented in the myth of the Gilgamesh Epic, but the fulfillment of the designs of God for man's salvation. The resurrection is the return to the Father, to the heavenly mode of existence.

This act of God in history is the final, eschatological event. The risen Christ is in control of our time, for he is the end of it. What was accomplished in him "will one day be brought to bear upon the entire world." The resurrection brings history to a close, even if the time still goes on. With the resurrection of Christ, time "has been advancing toward an event of the past,"

¹⁹ See his book *Jew and Greek* (Glasgow, University Press, 1953) p. 5.

that is, toward his resurrection, "and it will only reach it at the end of history."²⁰ Thus history and eschatology are interrelated. In the New Testament perspective eschatology underlines and does not undermine the historical character of the resurrection. Bultmann assumes that history is a closed continuum of cause and effect, which does not allow for the intervention of supernatural powers. On this basis he discounts miraculous elements in the Gospel.²¹ Albright, the distinguished Biblical archeologist, does not accept this view, warning historians that some facts of the Gospels are "set forever beyond the reach of the critical historian." The historian, for example, "cannot control the details of Jesus' birth and resurrection and thus has no right to pass judgement on their historicity." What he can do is to make clear the historical significance and importance of these events for the Christian movement "as embodied in the person of its master." The historian, he continues, is unable to solve questions "outside of his jurisdiction." For settling these questions, "the decision must be left to the Church and to the individual believer, who are historically warranted in accepting the whole of the messianic framework of the gospels . . . The historian qua historian must stop at the threshold, unable to enter the shrine of Christian mysteria without removing his shoes, conscious that there are realms where history and nature are inadequate, and where God reigns over them in eternal majesty."²²

Believers assert that Jesus was glorified on the basis of certain facts which eyewitnesses inform us happened on Easter day. The disciples informed, interpreted and believed in what they witnessed to. Their information and interpretation were imbued with their faith, which transcends both of them. And it has been the purpose of this article to point out that their information corresponded with their interpretation. They did not color their data with the expectation and belief that their master would rise. It was not faith that produced the facts of the resurrection, but the very presence of the crucified and resurrected Christ gave birth to their faith. They did not hope for Jesus' resurrection, but when they were convinced that it had occurred they used the language most adequate to convey and interpret it. "Something must have taken place that changed totally their whole attitude towards life and their whole surrounding," writes Nicolas Arseniev, "something that inspired them with overwhelming joyous certainty. It was their encounter with the Risen One and their being taken hold of by the streams of Life Eternal revealed in Him and coming forth from Him. . . . They don't preach any theories, be it

²⁰ F. X. Durrwell, *The Resurrection* (A Biblical Study, New York, Sheed and Ward, 1960) p. 263.

²¹ See his essay, "Is Exegesis without Presuppositions Possible?" in *Existence and Faith* (New York, Meridian Books, 1960) p. 289.

²² W. F. Albright, *op. cit.*, p. 399.

philosophical, moral or mystical. They bear witness to a fact. That is why they are preaching ('we cannot but bear witness of what we have heard and seen'). And this fact is: Victory of Life Eternal, Victory over Death, the Resurrection."²³

²³ Nicolas Arseniev, *Revelation of Life Eternal: An Introduction to the Christian Message* (Crestwood, N. Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1963) p.79.

ПЕСНЬ ТОРЖЕСТВУЮЩЕЙ ЖИЗНИ

By O. N. Sorokin *

Посвящается светлой памяти профессора Николая Сергеевича Арсеньева, годами прививавшего любовь к русской литературе поколениям иностранцев — студентов Кёнигсбергского университета и под руководством которого была написана первая докторская диссертация о творчестве Ивана Шмелева в 1937 году. Памяти ученого, тонко чувствующего живое русское слово, кажется уместным посвятить этот опыт анализа любимой повести самого Шмелева — "Росстани".

Интересно то, что Иван Сергеевич Шмелев вступил на поприще литературы в тот самый 1905 год,¹ когда юноша Николай Арсеньев избирает свое призвание и поступает на историко-филологический факультет Московского университета изучать литературоведение. Оба — корнями из Москвы, оба — глубоко русские; тела обоих лежат в чужой земле, души же их "во благих водворятся".

*Всех песнями земля зовет,
Твореньям всем ее объятия раскрыты,
Рождение и смерть в ней непостижно слиты.
Из глубины ее священной поток струится
в океан вселенной,
Поет о жизни голос вод.
Рабиндранат Тагор
(Обрядовые песни, т. 8, стр. 106)*

Среди впечатлений, полученных с раннего возраста и многообразно преломившихся в творчестве Шмелева, русская природа занимает особое место. Живая, многоликая, многоголосая, в которой человек лишь одно

*Olga Sorokin is Senior Lecturer in the Department of Slavic Languages and Literatures, University of California at Berkeley.

Статья эта является частью главы из докторской диссертации, написанной под руководством проф. Г. П. Струве при Берклейском университете в 1964 г.: *Иван Шмелев, его жизнь и творчество*.

¹ Шмелев начал сотрудничать в *Детском Чтении* у Д. М. Тихомирова, а затем его произведения стали печататься в толстых журналах: *Русская Мысль*, *Русское Богатство*, *Вестник Европы* и др.

из проявлений ее жизни, она зачаровывает его, как и раннего Бунина. Но, в то время как у Бунина всегда чувствуется контраст между бессмертным величием природы и суетливой беспомощностью недолговечного человека, а в обработке крестьянской тематики тяжелый труд и климатические условия калечат его, Шмелев, как и Толстой, верит в оздоравливающее и умиротворяющее влияние природы-матери.

Близость Шмелева к психологии патриархального крестьянина с его непосредственностью и наивной простотой заметила современная ему критика: "Шмелев не верит в мужика, который неистово хлещет несчастную лошадь по кротким глазам. Не верит в новейшего бунинского вырождающегося мужика."² Критерий правды Шмелева — природа и сознание человека сливающегося с нею.

Мир технических усовершенствований, со все ускоряющимися темпами и растущим меркантилизмом, не удовлетворяет жажды этического и эстетического у шмелевских героев. В единении с природой ищут они обрести источник красоты и правды жизни. "Слиться с природой," "уйти в природу" — повторяющийся мотив в произведениях Шмелева. Тишина зеленого царства сулит отдохновение героям его ранних рассказов, будь то обитатели подвалов, как сапожник Уклеikin (Гражданин Уклеikin, 1908 г.), ассоциирующий свое короткое счастье с черемухой, сыпавшей в лунные ночи белым снегом, или юродивый Никитушка (Иван Кузьмич, 1906 г.), мечтающий о пустынных озерах и чистых источниках; или утомленный от борьбы с эпидемией доктор (Под небом, 1910 г.), которого тянет, вскинув ружье, бродить по оврагам, ночевать на полях под звездами; или семинарист, исключенный "за политику" (Весенний шум, 1913 г.), которого от мрачных мыслей о самоубийстве отвлекает весеннее утро в деревне, полное солнечного света и птичьего гомона. Поле, лес, река, лебеди, жаворонки или косяк улетающих журавлей создают атмосферу покоя и радости и разрешают конфликты.

Гимном природе и торжеству жизни является повесть Шмелева "Росстани".³ Представители различных литературно-критических направлений (до и после революции) единогласно признали высокохудожественный уровень повести.⁴ В. Д. Набоков (отец писателя

² Е. Колтоновская. "Пути и грани молодой литературы". *Вестник Европы*, 1915 г. № 3. стр. 338.

³ Ив. Шмелев. "Росстани". Сб. *Слово*. Москва, 1913 г. № 1. Повесть была переиздана дважды: Ив. Шмелев. "Родное". Рассказы. Белград, 1913 г. И. С. Шмелев "Повести и рассказы". ГИХЛ, Москва. 1966 г.

⁴ Обсуждая индивидуальные аспекты "Росстаней", о них писали: Вл. Крихфельд. "Жизнь и кажимость". *Современный Мир*, 1914 г. № 1, стр. 262 - 272. А. Дерман. "И. С. Шмелев". *Русские Записки*, 1916 г. № 6., стр. 91 - 92. Н. Коробка. "И. С. Шмелев". *Вестник Европы*, 1914 г. № 3. стр. 355. Г. Адамович. "Ив. Шмелев — Родное —". *Современные Записки*, 1932 г., № 49, стр. 455. Н. Кузьман. "Родное". *Россия и Славянство*. 22-го августа

Набокова-Сирина) назвал ее настоящей жемчужиной, напоминающей о Золотом Веке русской литературы.⁵

В "Росстанях" сказались и все характерные черты шмелевской художественной манеры — любовь к пейзажу, тяготение к быту, к народно-религиозной жизни, импрессионистическая манера в зарисовках характеров и живописи русского ландшафта, неукоснительное внимание к народной идиоматике, и искусство ритмизации прозы.

Семнадцать глав повести изображают последние месяцы жизни разбогатевшего старика-крестьянина Данилы Степаныча Лаврухина, вернувшегося в родную деревню Ключевую доживать свой век. Рассказ скомпанован из ряда встреч-эпизодов, воспоминаний героя, метко схваченных портретов и картинок русской природы. Повествовательным вводом в исходную ситуацию является празднование именин Лаврухина со съездом его многочисленной родни из Москвы и окрестных деревень. Голос рассказчика, принадлежность которого к социальной среде героя очевидна, но который сам остается вне круга действия, оповещает о решении Данилы Степаныча, не в пример прежним годам, праздновать свои именины не на даче в Сокольниках, где шумно и парадно, а "на родине — в Ключевой."

Из первых девяти глав, представляющих собой задержанную экспозицию, выступает прошлое крестьянина Лаврухина, ушедшего в молодости с котомкой в Москву искать счастья, разбогатевшего на банном деле и подрядах и на закате дней вернувшегося к родным истокам:

...помереть в Москве не хотел Данила Степаныч.
Хорониться желал на родине на монастырском кладбище,
под старыми вязами, где жена. (121)⁶

1931 г. О. Михайлов. "И. С. Шмелев. "Повести и рассказы". ГМХЛ, Москва, 1960, 1966 г. стр. 3 - 21, 3 - 18.

В оценке "Росстаней" у О. Михайлова имеется несколько необоснованных высказываний и досадных неточностей, так напр. О. Михайлов находит, что Шмелев "наследует" (!) почти бунинскую лапидарную выразительность деталей и ритмический строй фразы"., чего однако, из предлагаемых для сравнения цитат не явствует, наоборот, выступает вся разница между этими художниками: ритмизация Шмелева имеет напевность, типичную для инверсированного строя фразы с высокой глагольной функцией, Бунин же в "Худой траве" сжат и чеканен. Принадлежность же обоих рассказов к 1913 году исключает идею "наследования". Самое знакомство О. Михайлова с содержанием "Росстаней" ставится под вопрос тем, что портрет старика, который критик, цитируя, приписывает герою повести, является на самом деле портретом второстепенного персонажа — Семена Мороза. (Изд. 1966 г. стр. 4.).

⁵ Владимир Набоков. "Нечаянная радость". Речь, 4-го января, 1914 г.

⁶ Все цитаты приводятся из: Ив. Шмелев. "Рассказы", т. У. Книгоиздательство Писателей в Москве. 1914 г.

В тишине природы, в деревне с "тихими русскими горами, с глинистыми обрывами, в черемухе и березах, где по обрывам играла по камушкам речка Соловьяха" (120 - 121), обретает умиротворение старик Лаврухин. Прогулки по деревне, встречи с односельчанами вызывают звенья воспоминаний, картинок из прошлого, которые к десятой главе становятся на свои места, соединяясь в цепь сюжета.

... точно и не порывалась совсем прошлая жизнь, а продолжалась все та же, сбившаяся когда-то с настоящей дороги, вертевшаяся по чужим проселкам и снова нашедшая настоящую дорогу. Теперь дойдет верно и покойно, куда ей нужно. (127)

Сосед его, все тот же Сенька Мороз, соперник юности, с которым бились в Медвеьем Овраге из-за рыжей девки из Шалова. Теперь такой же старик, как и он сам.

Изображая тысячи раз до него изображенное, Шмелев создает шедевр-портрет старика в зелено-буро-землистых тонах, выбирая поэтическую семантику исключительно из среды, им изображаемой. Получается развернутое метафорическое сравнение лица старика с осенним полем тронутым морозом.

Близкое вечному начинало проступать в нем. Было оно в запавшем, ушедшем во внутрь и застоявшемся взгляде бесцветных глаз, в зелено-бурых усохших щеках, принявших цвет кожи заношенного полушубка; высыпалась и поредела борода, засквозило лицо, как тронутое октябрьским морозцем жниво, пожелтели и заершились брови, а уши надсохли и засквозили на солнышке желто-розовой, жидкой кровью. Выступили под сухой кожей, как скрытые проволочки, загрубевшие жилки, померкли губы, выставились шишками скулы, и уже чуяли в нем зоркие бабы глаза близкое смѣртное, тронутое землей лицо. (126)

Оба греются на солнышке у своего двора. Старость примиряет и уравнивает.

Сознание того, что жизнь течет "к одному," не огорчает, ни даже печалит Лаврухина: он радуется всему — солнцу, всходящим росткам подсолнухов, которых сам насажал, и огурцам, и травам. В таком настроении застает его читатель в десятой главе, где подхватывается прерванная нить повествования описанием празднования его именин.

Картина хлебосольства с обилием яств и напитков и радушия к непростенным гостям кульминируется радостным настроением героя. Слово "радость", наподобие заклинания, повторяется на все лады: "сидел и плакал от радости, что любят его... Так был полон тихой радостью, что не высказал бы, отчего плачет. И весь день и вечер радовался всему". (171).

Мажорная тональность не исчезает и в описании смерти, наступившей на следующий день "такой жаркий, что стало драть краску на новом доме". Описание смерти удивительно по своей парадоксальности: это "живая смерть", полная динамизма. Глагольная функция в отрывке чрезвычайно высока, преобладают глаголы движения, нарастающие в спирально-вихревом движении до кульминационного "задушило."

... увидел Данила Степаныч в один этот миг, в страшной ясности, что кланяется ему зеленая стена за садом — Медвежий Враг, — кланяются рябина, топольки и забор, и перила террасы, и дорожка, и край избы, и стена дома, и он кланяется, и всё ходит и кружится, и всё — живое. И он поклонился им и хотел крикнуть, сказать: Арина! И забыл, как это сделать, как говорить. Увидал в темноте, плывет на него большое пятно, зеленое с красным. Наплыло, лягнуло гулко в темя и задушило. (176 - 177)

В мажорном тоне выдержаны и похороны Лаврухина, на которые съезжаются гости, не успевшие оправиться от именин. Последние проводы в "день свежий, омытый ночным дождем" похожи скорее на праздничный гомон деревенского крестного хода, где надгробное рыдание сбивалось бабьими голосами на песню, а поминки после похорон "шумели" так, что "было похоже на именины." Таким образом под праздничный гомон толпы уходил из жизни герой "Росстаней." Приезд и отъезд гостей, обрамляющие картинки быта, придают повести спокойную закругленность.

Рассказ с начала до конца проникнут жизнеутверждающим настроением, столь характерным для творчества раннего Шмелева и роднящим его с Рабиндранатом Тагором (1861 - 1941), певцом радостной жизни, освященной трудом и любовью ко всему живому. Как у Тагора, у Шмелева отсутствуют мотивы бессильной мечтательности и резиньяции. Несмотря на специфически печальную окрашенность заглавия "Росстани," символизирующую расставание с жизнью, последнее прости и религиозно-бытовые обряды, связанные со смертью, впечатление, выносимое читателем — торжество жизни.

В непрерывной симфонии природы, в постоянно сменяющихся и обновляющихся ее красках и звуках, смерть теряет свой устрашающий облик и воспринимается, как необходимое звено в бесконечной цепи жизни. Если у Бунина (1870-1953) в рассказе "На хуторе" герой, тоже вышедший в отставку и начавший "хозяйствовать", оглядываясь на свое прошлое, восклицает: "Как в сущности коротка и бедна человеческая жизнь!"⁷ и с чувством отрешенности, одиночества и резиньяции, "как сын на бугре" наблюдает безмолвную природу, шмелевский Лаврухин

⁷ И. Бунин. Собрание сочинений, т. П, ИХЛ, Москва, 1965 г. стр. 32.

приемлет жизнь во всей ее полноте и готов любить свой последний час, как любил всю жизнь в целом. И если у Бунина в "Худой траве" старик-крестьянин Аверкий, ждущий смерти, полон тоски о том, что он "оброчный кочет,"⁸ шмелевский герой в самый день смерти радуется тому, "что еще не слепнет и что различает даже белого голубка на гребешке крыши." (175).

Задача, поставленная себе автором в "Росстанях" нелегкая, ни в идейно-философском, ни в чисто формальном плане: писать о смерти с печальной эмоциональной окраской кажется менее сложным, чем писать о смерти радостной, но Шмелев разрешает задачу мастерски, достигая гармонического равновесия формы и содержания. Равное внимание уделяется жизни и смерти, быту и природе, и художественной форме — ритмизации неторопливой, наиболее эффектно передающей идею непрерывно текущей, вечно меняющейся жизни. Рождение и смерть поистине слиты в "Росстанях." Человек умер; образовавшейся пустоты не заметили ни люди, ни природа: надгробное рыдание сбивалось на песню, в природе же "все заиграло промытой зеленью... сочно глядел Медвежий Враг, как глядел тогда, когда в теплую ночь июля, в рядовой избе Степана Лаврухина родился Данила Степаныч". (184).

Все в "Росстанях" говорит об обдуманной организации материала, разработанного до тонкости, поэтому и не бьющего в глаза стилистическими ухищрениями, а раскрывающегося при повторных чтениях все новыми сторонами. Сюжет повести статичен. Статичность обуславливается отчасти и кольцевым обрамлением, с вытекающими из него приемами параллельных мотивов: мотив тишины в Ключевой обрамляет историю Данилы Степаныча:

Глава 1-ая

Укрылась *Ключевая* в тихом углу.
Со всех сторон обступили ее горы ...
И так *было тихо*, что если выйти
летним погожим утром и сесть на
завалинке, ясно *услышишь*, как
играют, бегущие *из-под берега*
ключики...
(120 - 121)

Глава 17-ая

Тихо было на Ключевой. Слышно
было, как *играют* струйки по ка-
мушкам. Сочились *ключики из под*
крутых берегов, текли и текли...
слышные больше ночью, когда все
спит, когда *слышно*, как растет
трава... (206)

Мотив тишины перекликается с другой блестяще скомпонованной параллелью — желанием героя умереть в тихий летний день и осуществлением этого желания:

⁸ И. Бунин. Собрание сочинений, т. 1У, ИХЛ, Москва. 1965 г. стр. 133.

Да и помереть в Москве *не хотел*. Коли приведет Господь помереть в летнюю пору, — *понесут его*, чести-честью, *сперва ельничком, потом березничком*, полным *орешника*, берегом Соловьихи, лужками, подымутся на горку, мимо скита. И *хорошо будут петь* в лесу. (121)

И было потом все, *как хотел* Данила Степаныч. *Было солнечно, жарко*, тихо. Когда *вступили* в *еловый лесок*, с запахом теплой сырости после дождя, одинокие голоса стали крепнуть, и казалось, что *поют хорошо* и стройно, как в пустой церкви. А когда *пошел березняк*, стало весело, зелено, прохладно. В *кустах орешин* темнели мохнатые гроздочки. (189)

Общая композиция "Росстаней" имеет определенный музыкальный рисунок, где ведущий голос принадлежит рассказчику, повествующему о внешних событиях. К эпическому голосу рассказчика, как бы лирическим контрапунктом, являются восприятия героя, которые углубляют перспективу, вводя его мироощущение и заставляют читателя воспринимать явления через призму преломления героя. В эти сходящиеся и расходящиеся два голоса вплетается гомон-речитатив толпы. Эта техника особенно интересна тонкостью переходов там, где два голоса сходятся, обрисовывая одну и ту же картину. Образец этой техники удобно рассмотреть из нижеследующего отрывка. Голос рассказчика описывает возвращение Данилы Степановича с пасеки:

Сновали пчелы, благодушно трубили. Пахло сырой землей и березой, старой пасекой, разогретым ситцем на бабе и тем пресным зеленым духом, что набирается там, где много сочной густой травы, прогретой солнцем. Пахло росистым июньским утром. И когда шел Данила Степаныч с пасеки, остановился у огорода, поотдохнул от захватившего его волнения, поглядел и сказал про себя: "Славно растет." (147)

Следует восприятие той же картины героем, но углубленной его умиленным созерцанием и вызванными воспоминаниями-ассоциациями:

... сновали по грядам пчелы, залезали в золотые кувшинки огуречного цвета, — шевелились кувшинчики. Уже обрали они горохи и все кружились по редким верхушечным цветам, — нет ли еще чего? Вспомнилось, как свешивались с гряд крупные огурцы-семянки, а над ними чернозолотые зонтики душистого укропа. Захватишь снизу, — как крупа посыплется между пальцев. (147).

Вновь вступающий голос рассказчика, резюмируя, дает свою оценку цветущему лету этого года: "Благодатное было лето. Рано и споро росло все, цвело, зрело."

Музыкальный характер повести подчеркивается и ритмизацией, плавностью, мотивируемой текучестью воспоминаний, цепляющихся друг за друга ассоциаций, текучестью в природе самой, где жизнь и смерть слиты в непрерывном потоке. Этимология слова Ключевая — этого микрокосма в макрокосме — сама подсказывает текучесть.

Ритмическая система словесной ткани в "Росстанях" строится на инверсии синтагм и вытекающих из этого параллельных конструкций. Иллюстрацией одного из типичных приемов эвритмии, анафорических зачинов в каждой группе колонов (речевых тактов) абзаца, может служить описание съезда гостей на стр. 155 - 156:

Приехал Николай Данилыч с семьей, привез пироги, всяких закусок, вин, фруктов...

Приехали еще накануне кухарка-повариха и горничная Маша — помогать...

Приехал с колокольцами, парой, в рессорном тарантасе, богач-крестник...

Приехал на дрожках, на рыжей костлявой лошади, становой, худой, высокий, черный...

Утром приезжал поздравить по поручению настоятеля о. казначей...

Приехала на телегах, и приходила поздравить дальняя родня.

Дифференциация речевых тактов становится еще ощутимей для слуха там, где речевые периоды уже. Аналогия и равенство речевых тактов способствуют отчетливости ритма. Как легко заметить в ниже-следующем отрывке, первый колон всех предложений имеет три ударения, второй, в большинстве, одно, в третьем ударение варьируется:

Пришли гуси с речки, гоготали, просили есть.

Бегали среди них в хлопотах, распугивали, а гусак грозил
кlynуть.

Мальчики лазили в огород, нашаривали. Поваренок ел огурец.

Попов прохаживался у машины, в гороховом балахонке, поглядывал.

(186 - 187)

Местами почти стихотворный ритм достигается сочетаниями инверсии с кумуляцией (чаще всего трехчленной):

Благодатное было лето.

Рано и скоро *росло* всё,

цвело, зрело.

Тёплые были росы,

густые, слышные.

Падали *тихие солнечные* дожди

с радугами.

Хороши были в это лето *горохи,*
огурцы, травы. (147)⁹

Повторы и рефрен служат Шмелеву в различных функциях: для внутренних монологов типичные повторы союзов в начале речевых тактов (с вытекающими из них параллельными конструкциями):

Хорошо его помнил. Помнил, *как* гонял Семен лошадей... *как* стоял у котлов и *как* нашивал его на руках. (197)

Для оттенения эмоциональности момента служат повторы-восклицания, как например, кольцевой рефрен: "Ах, жалейка!", "Ах, жалейка!," обрамляющий игру пастуха на заре. (139).

Для проведения доминанты отрывка или главы используются слова подчеркнутой повторяемости: так слово "гриб" доминирует в главе 7-ой, где оно повторяется в своей синонимике 26 раз на трех страницах.

Наконец, нельзя не отметить символической нагрузки рефрена, проходящего через главу 11-ую и выражающего желание героя поехать в монастырь к обедне — "еще с вечера думал *поехать в монастырь*" но проспал обедню (из-за плохой ночи). Это "поехать в монастырь" и последующие варианты фразы приобретают особую весомость в день смерти героя, если вспомнить его желание быть похороненным в монастыре. В дремотном его сознании необходимость поездки в монастырь всплывает три раза — в виде двух совершенно одинаковых вопросов, заданных ему, якобы, кучером: "Данила Степаныч, *в монастырь то поедете?*" Ответ: "Поеду!" пробуждает его к сознанию, что "обедня отошла, теперь незачем *ехать в монастырь*". Второй вопрос остается неотвеченным, ибо после него наступает смерть, сама влекущая за собой неизбежный путь в монастырь.¹⁰

Не ограничиваясь ритмизацией, достигаемой смысловым и физиологическим способами (естественной паузой для вдоха и выдыха), Шмелев использует и звуковые повторы там, где хочет передать доминанту отрывка. У него целые абзацы строятся в определенной тональности из аллитераций и ассонансов — фонетическая структура имеет

⁹ Отрывок из этой цитируемой главы VI инспирировал К. Д. Бальмонта написать стихотворение: "Тих и тепел был май" (Сб. "Ризы Единственной").

¹⁰ Символика этого отрывка имеет мистическое эхо и в жизни писателя (почти как пророчество "Сна" Лермонтова). После смерти жены (1936 г.) Шмелев повторно выражает желание "поселиться при монастыре". Дважды он посещает Карпаты и живет в монастыре Св. Иова Почаевского (1937 и 1938 гг.). А когда в третий раз автор "Лета Господня" и "Богомолья" хочет окончательно перебраться в монастырь, переехать в США (в Джорданвилль) и там закончить "Пути небесные" и свой жизненный путь, ему отказывают в визе. Но, по какому-то странному предначертанию, Иван Шмелев все же попадает в монастырь (Бюсси-ан-От) в самый день своей кончины (24 июня 1950 г.). Он умер через четыре часа по прибытии.

свою нагрузку в поддержке смысловой доминанты. Звукопись ведется от фразы к фразе, нанизываясь на тему: в описании Ключевой доминанта — КЛЮЧ — журчание, бульканье, плеск, поддержанная сочетанием плавных Л и Р с фрикативными и взрывными, учащением последних в комбинации с Р, где тема переходит к "проезду в порослях" и интенсификацией фрикативных с носовыми для приглушенного эффекта шагов по траве, который кульминируется во фразе, заглушаясь совершенно — "ходу не слышно."

Жили в КЛючевой БоЛьше БаБы,
ПЛеЛи из ЦВетной кРомки чуни дЛя БогомоЛок
и раСТиЛи ДеТей... Не было ЧеРез КЛюЧевую
ПРоезда и ПоТоМу ВСя ПоРоСЛа оНа МяГКой ТраВКой,
ПРоСВиРНиКоМ, КаНаРееЧНиКом, — Ходу не СЛыШНо. (121)

Несомненная эмоциональная нагрузка звуков становится еще более ощутимой, когда автор переходит к описанию пернатого населения берегов реки Соловьихи. Доминантой становится ПТИЦА — зимородок, сорока, скворец:

Даже нелюДИМые ЗИМородКИ мноГИМИ параМИ воДИЛИсь по
РЕЧКЕ. ПотРЕСКивали По ПЛЕТням и САРаям СОРОки, и В
РЕДком ДВоРе не тоРЧАли В БЕРЕзах скВОРЕшни. (121)

Если инструментовка в первой строке имитирует пение птицы, то во второй и третьей явственно слышится трескотня сорок и скворцов.

В "Росстанях" целые абзацы можно перекладывать в короткие строчки, руководствуясь паузами, и выступает тонко организованная поэзия, где повторы ударяемых гласных создают не только звуковую ассоциацию, но нередко и рифму:

Слышалась в тихом утре тяжелая ступь
и потянулось сытое тягучее мычанье.
Крепко, как из пистолета, ударил кнут,
побежало, рассыпалось по горам
и отдалось в овраге.
.
И кричали к оврагу.
И отвечал овраг.
И теперь отвечает.
И петухи в овраге поют,
И жалейка играет,
И перекликаются бабьи голоса. (139)

"Тяжелая ступь" в первой прозаической строфе поддержана комбинацией глухого "Т" и фрикативных; "тягучее мычанье" передано

сочетанием носовых и гортанного с "У" и "Ы"; крепкий удар кнута построен на взрывных, а рассыпающееся эхо — на сплошном "А".

Анафорическое "И" во второй строфе в сочетании с ударными гласными имитирует звуки жалейки, а словесный повтор переходит в рифму. Известное единообразие ударений в колонах наблюдается в обеих строфах.

Умение придавать звуковой ткани максимальную выразительность говорит о высоко развитой писательской культуре. Тем более, что стиль в "Росстанях" — претворение чисто разговорного словесного материала в ритмическую прозу и есть то искусство, о котором упоминает Флобер, когда подчеркивает важность придания прозе ритма стиха, оставляя ее в то же время в высшей степени прозой.¹¹ Именно это качество шмелевской прозы заметил в свое время В. Д. Набоков — редактор "Речи", когда, прочтя "Росстани" в книжке "Слово", выделил повесть из всего напечатанного там и написал свой отзыв, озаглавив его: "Нечаянная радость."¹²

В "Росстанях" с наибольшей ясностью раскрывается и мироощущение писателя, влюбленного в природу, его пансихизм. У Шмелева все живет, все имеет свою индивидуальную физиономию: холмогорка, которая трубит громче всех ключевых коров, невиданный петух-лошадь густо орет по зорям (124), подсолнухи в усатых шапках следят за солнцем (184), кусты встряхиваются, ключики воркуют, овраг смотрит сочно и весело, даже погребца-соседи стоят приткнувшись друг к другу гребешками (135). Это не пейзаж — это мир радостный, полный света, красок, гомона.

Если для жизнелюбивого Тагора смерть, как и рождение, две темные тайны на каждом конце жизни,¹³ для Шмелева смерть — переход, который не трудно совершить, если к нему пойти верно и покойно. Перед его героем этот порог как бы расступается сам.

И если угасающее сознание героев Бунина и Толстого, лежащих на смертном одре, клинически правильно регистрирует акустические эффекты (краски для них уже погасли) — Аверкий — причитание дочери, Иван Ильич слово "кончено", способность визуального восприятия не оставляет Лаврухина до последней минуты: зеленый мир кланяется ему — Медвежий Враг, рябина, топольки — как бы расступаясь перед порогом, который переступит Данила Степанович, поклонившись и сам всему тому, что так любил в жизни.

Писатель остается верным своей художественной правде, выдержав последний момент своего героя в полной гармонии с целым: Данила Степанович хотел умереть на "родине", пойти тихо и покойно, и родная природа была его последним видением.

¹¹ G. Flaubert, *Correspondance*, ed. L. Conrad 1926 - 33, V. II, 399 г.

¹² См. примечание № 5.

¹³ Рабиндранат Тагор. *Собрание сочинений*, т. 12, ИХЛ, Москва, 1965 г.

FATHER ANTONIJ BULATOVICH, RUSSIAN FRIEND OF THE CHRISTIAN PEOPLE OF ETHIOPIA

by Friedrich Heyer

I

Since the October Revolution of 1917, Russia's foreign policy interest in Monophysite Ethiopia, and no less the ecclesiastical interest of the Russian Orthodox Church in this land, has appeared to have been extinguished. Now it is newly awakened. Already in 1936, as Italian preparations for war against Ethiopia became known, a surprising wave of publications concerned with Ethiopia became noticeable in the USSR.¹ After Emperor Haile Selassie, with the support of the English General Wingate, had reconquered in 1941 the empire which had been occupied by the Italians, there was to be seen in the Ethiopian capital not only a German Goethe Institute and the installation of the British Council, but also a Soviet Russian Cultural Institute. In this institute's extensive library holdings, Soviet political literature was represented in a version from which every anti-ecclesiastical note had been excised — an indication of the significance which was attached to the religious bond of the Monophysite Ethiopians. So as to not leave things at the level of developmental assistance (donation of the technical school Baher Dar and the refineries of Assab), but further to promote a new intellectual bond between Ethiopians and Soviet Russians, there was not only the offer from the Soviet side of travel and study stipends in the USSR, but also the Moscow

¹ F. Heyer, "Die äthiopische Orthodoxie als russisches Forschungs-thema" in "Kyrios", *Quarterly Journal for Ecclesiastical and Intellectual History of Eastern Europe*, XII, 1970, 227.

Patriarchate's offer of study opportunities for Ethiopian theology students. These study opportunities, which were offered twenty-five at a time, were primarily at the Theological Academy of Leningrad, where the extensive Ethiopian library holdings collected by the Russian researchers, Bolotov and Turaev, are available.

With the continuing revolutionary reshaping of Ethiopia into a "Socialist Ethiopia", begun in February 1974, the Soviet Russian-Ethiopian relationship has entered a new phase. The Provisional Military Government of Ethiopia prefers to send its delegations to states which are Communist. In an editorial in the *Ethiopian Herald* of April, 1975, the sentiment was expressed that it is understandable that one now seeks co-operation with states which subscribed to the same socialist ideals and possess greater experience in the construction of a socialist society. However, the present situation in Ethiopia also shows that one adopts Soviet models of institutionalization in the areas of economics and politics, but by no means the confrontation, prescribed by Marxism-Leninism, with the traditional Monophysite church of the Ethiopian people.

If there were much repression of religious bodies and a strong marxistic and atheistic indoctrination of the young Ethiopian generation through school teaching during the further stages of the revolution it was not by Russian impact.

In socialist Ethiopia the Ethiopian theologians who have been trained in the USSR are regarded as having more empathetic readiness to deal with a socialist political system and as having more ecclesiastical sense than other theologians. Thus, in March 1975 the Ethiopian military government, in agreement with the Patriarchate, raised an Ethiopian monk, who had taken the degrees of Master and Doctor of Theology at the Theological Academy of Leningrad, Abba Gabra Selasie, to the position of Liqa Seltanat, which makes him the head of the clergy of the former court church of the emperor, Holy Trinity church, a key position in the church life of Ethiopia. Later on Abba Gabra Selasie became an official of the Patriarchate responsible for foreign relations.

Symptomatic of the interest of the Soviet Union in Christian Ethiopia is a Soviet Russian publication, the achievement of a researcher of the Oriental Institute of the Russian Academy of Sciences, I. S. Kaznelson: a new edition of a report on Ethiopia written about eighty years ago by the most devoted Orthodox friend of the Ethiopian Church of the tsarist era, the lieutenant of the Guard Hussars and later Mt. Athos monk, Father Antonij Bulatovich.² In 1974, a book followed by the same author, Kaznelson, in cooperation with N. V. Vasiliev, published by the same Moscow State Publishing House, Nauka (Series — Putešestvija po stranam Vostoka) with the title: *Po neizvedannim*

² State Publishing House, Nauka, the leading agency for Eastern literature, Moscow 1971.

Zemljam Efiopii [*On the undiscovered Land Areas of Ethiopia*].³ The size of the first edition was thirty thousand copies, which indicates that one can count on a great interest in Ethiopia in the Soviet Union which is concerned to endorse the historical achievements of prerevolutionary Russian studies on Ethiopia. The attention of the reader is directed to the geographical discoveries of Bulatovich during his three expeditions into Southwest Ethiopia between 1896 and 1899. It is a fact that Bulatovich penetrated to areas, such as Kaffa, which at the time had never before been seen by a European. However, if one really wants to understand Bulatovich's personality and his determining motivations, one must realize that it was not his geographical research which led him to Ethiopia, but rather the pull of his Orthodox Russian heart which directed him to the fraternal people of Africa rooted in the Orthodox faith.

II

Bulatovich's destiny was coupled with that of Ethiopia in one of the most dramatic moments of Ethiopian history. In 1895 Italy, which had created for itself the colony of Eritrea in the territory of Northern Ethiopia, decided to launch an attack from this base against Emperor Menilek II so as to subject the previously independent Empire of Negus for colonization. Just as the Italian attack began, there arrived in Ethiopia a Russian doctor, A. V. Eliseev, a man experienced in African expeditions. The Ethiopians interpreted this visit as signifying the readiness of the Russians, their confessional relatives, to come to their assistance. Eliseev hurried back to Petersburg to report on the new situation and to make preparations for receiving an Ethiopian delegation which was supposed to appear in the tsarist capital to request assistance. As a consequence of his extraordinary exertions, Eliseev died shortly after arriving in St. Petersburg; he was, however, able to alarm his countrymen concerning Ethiopia at a meeting of the Russian Geographical Society just a few days before his death. As a consequence of Eliseev's efforts, the Ethiopian delegation, which soon arrived in St. Petersburg under the leadership of the spiritual superior of Harar, Gabra Egziabher, and Ras Damtew, found a ready welcome. Representatives of the Most Holy Governing Synod met the Ethiopians at the train station.⁴

Russian officers immediately began to register for service in Ethiopia. Russian shipments of weapons were dispatched. Diplomatic relations with the Empire of the Negus were arranged. However, the most important thing done in the historic hour was the dispatch of a lazaret of the Russian Red Cross to Ethiopia, to help those wounded in the battle with the Italians at Adua, which battle definitely avoided the colonial subjugation of

³ Kaznelson was able to add previously unpublished documents.

⁴ F. Heyer, loc. cit., 206 f.

the Ethiopian Empire.⁵ Orthodox brotherhoods such as the "Raising of the cross — Bratstvo" and the "Evgenij — Bratstvo" nominated doctors and nurses. Menilek Hospital, still one of the major hospitals of Addis Abeba, developed out of that Russian lazaret. A. K. Bulatovich, descendant of Ukrainian nobility and lieutenant in the guard hussars, was ordered to the Ethiopian-Italian war zone along with the Russian Red Cross. When a cossack detachment under the command of P. A. Krasnov⁶ was assigned to accompany the diplomatic representation of the tsarist empire. Bulatovich as an officer with experience in Ethiopia, was assigned to this detachment.

Bulatovich undertook independent excursions into the Western part of Ethiopia, where no European had previously set foot. In November 1898, the Ethiopian campaign began, which was supposed to lead to the incorporation of the Southern provinces; Bulatovich took advantage of the opportunity, by way of participating in the campaign, to increase his knowledge of Ethiopia. The Russian officer reported on his experiences in two books, which soon became a center of social interest in the tsarist empire and have now been newly published and reworked by Kaznelson: *Ot Entote do Reka Baro, Otchet o puteshestvii i jugozapadnija oblasti Efiopskoj imperii v 1896-97 g.*, St. Petersburg 1897 [*From the Entot to the Varo River, Sketches of Excursions in the Southwestern Area of the Ethiopian Empire in the Years 1896-97*] and *S voiskami Menelika II.*, St. Petersburg 1900 [*With the Army of Menelik II.*]

As an Orthodox believer, Bulatovich observed the pious life of the Ethiopians in order to discover what appeared to him to be familiar. He resorted to history so as to unlock the Ethiopian phenomenon for himself. From the very beginning the Ethiopian Church was part of the Alexandrian jurisdiction. This is the reason why this church was never represented by national delegates at ecumenical councils. As a consequence of its dependence on Cairo, this church fell automatically into Monophysitism. Still, this church had kept a certain uniqueness over against the Coptic Church in numerous dogmatic and liturgical forms. Bulatovich reported that he had the impression that the Ethiopian people accepted the Coptic Abun with antipathy. He also advocated the theory that the Christological variant of the doctrine of Debra Libanos⁷ was closer to Russian Orthodoxy than that of Coptic

⁵ *Ibid.*, 207; G. Zaghi, *Russi in Etiopia*, Naples, 1972.

⁶ Krasnov also published his Ethiopian recollections in book form, which were distinguished by a nuanced description of the Ethiopian workshop service (*Kazaki v Abissinnii*, St. Petersburg, 1900). Krasnov's later fate is remarkable: having gone over to the German side during the Second World War and joined the "Vlassov army", he was, after the defeat of Germany, handed over to the Soviet side and hanged.

⁷ Ethiopian Orthodoxy had been split into different christological schools since the seventeenth century. The subject of controversy was the "anointing of Christ," as reported in Acts 4.27 and 10.38. The Ewostatewos Monks of Godjam advocated the point of view that by virtue of the anointing Christ became the consubstantial son of the Father. The monks of Debra Libanos viewed the union of divinity and humanity as having taken place in the incarnation and

Monophysitism.⁸

The ecclesio-political tendency which Bulatovich pursued made it possible for him to emphasize that the Ethiopians broke with Byzantium quite unconsciously — simply as a consequence of their jurisdictional dependence upon Egypt. It was the Alexandrian theologians who had played the leading role in bringing about the schism. However, in the eyes of the Ethiopians, the Patriarch who was responsible for the schism, Dioskoros, counts as a martyr⁹. They were only aware of one side of the events which took place at that time. The Ethiopians lived in the opinion that all false doctrines come from the West and the North. The South alone had kept itself true to the genuine apostolic faith.¹⁰

In his first report on Ethiopia, Bulatovich, described the union of the Monophysite Ethiopian Church with Russian Orthodoxy as being desirable. "Between our churches there is no important dogmatic difference; therefore a union of the churches in the not too distant future is thoroughly possible". All of Bulatovich's endeavors served this goal. This union would, however, only be possible when accompanied by the religious enlightenment of the Ethiopian people, which could not be undertaken by anyone other than the Russian Orthodox. To this extent Bulatovich's interest was indeed one of a "missionary" penetration of Ethiopia. However, how should one go about such an undertaking? In his first report, Bulatovich recommended taking Ethiopian pilgrims to Jerusalem as a starting point. He argues: "There is hardly an Ethiopian who does not have a great desire to be in Jerusalem. Most of them go there completely unprovided for... In the Ethiopian monastery, I counted around one hundred pilgrims. But the situation of the Ethiopians in Jerusalem is extremely sad. Russia can help without any noticeable sacrifice. No treaty is necessary for this. That would look too much like a Russian protectorate anyway. In order to exercise influence on Abyssinia, one should begin with Jerusalem, but not by sending missionaries to Jerusalem. When the sympathy of the people is inclined to our side, thanks to the support and help at the place where they need it most and every Abyssinian experiences this immediately, then it will not be difficult for us to accomplish the rest. Those who want to prepare themselves for missionary

the anointing as being only the return of the human nature of Christ to the dignity which had been lost through Adam's sin. Similar to Bulatovich, the Catholic missionary, Massaia, viewed the doctrinal direction of Debra Libanos as being Chalcedonian. Cf. F. Heyer, *Die Kirche Äthiopiens*, Berlin, 1971, 266 ff.

⁸ A. Bulatovich, *Ot Entoto do Reka Baro*, 156.

⁹ It is actually the case that the Ethiopians ascribe one of their anaphora to St. Dioskoros and in their literature they celebrate the logical argumentation of Dioskoros in his intervention at the Council of Chalcedon. Cf. F. Heyer, *loc. cit.*, 65, 257, f.

¹⁰ A. Bulatovich, *loc. cit.*, 158.

work in Abyssinia must also learn the Abyssinian language and worship service in Jerusalem."¹¹

The next step could then be to exchange the Egyptian Abun, who has the responsibility of leading the Ethiopian Church, for a hierarch amenable to Russian influence. "A union of the churches presents a direct material interest for the Abyssinian government. It would be very useful and convenient for this government to have a bishop who is dependent of Russia... or at least to have the possibility of installing someone in this post who could pay out of his own pocket the ten thousand or more talers which the Alexandrian Patriarchate requires for the nomination and ordination of a Coptic Abun for Ethiopia".

When Bulatovich later became involved in the foundation of a Russian monastery with scattered affiliates, it was not his fundamental conception which had changed, but only his practical point of departure for the penetration of Ethiopia. For Russian Orthodoxy, mission had always been a matter of the quiet radiation produced by monastic settlements, with the exception of the policy of state coercion since Ivan IV. Athonitic filiation was now supposed to perform such a role in Ethiopia.

Along with six soldiers of his squadron, Bulatovich decided himself in 1906 to become a monk and entered the Nikifora Gennadievskaja Pustin' near St. Petersburg. On the advice of John of Kronstadt, he transferred in 1908 to St. Andrew's-Skit on Mt. Athos. Until 1911, he lived in complete devotion to ascetic discipline, having been ordained as a hieromonk in 1910.

When Bulatovich, at the beginning of 1911, travelled to Ethiopia for the fourth time, Emperor Menilek was already seriously ill. Bulatovich decided to make the attempt to heal the emperor with a wonder-working icon, consecrated oil, and water. It was not easy for him to gain access to the emperor; his visit was postponed from day to day. And when Bulatovich was finally able to attempt the healing, on the occasion of a moleben celebration with Menilek and the monk, Hieronim, no improvement took place. Bulatovich wanted to found his monastery on a lake which was a three-day journey south of the Ethiopian capital, on a small area of land, a modest Athonite settlement, to which some affiliated monasteries, each with five or six monks, would be added. Along with the monastery, he wanted to found a school for Ethiopians, which could later be converted into a theological

¹¹ A. Bulatovich, *Ot Entoto do reka Baro*, 179 f.

The Russian Ethiopianist of the age, V.V. Bolotov, of the Theological Academy of St. Petersburg, who had given language instruction to Bulatovich and was astounded at the linguistic ability of this officer, also advocated at the same period the idea of the union of the Ethiopian Church with Russian Orthodoxy. Contact with Bolotov was arranged through the Ethiopian Hierodeacon, Abba Gabra Krestos, who had supported Bolotov in his linguistic studies since 1892. Cf. M.V. Rights, "The Work of V. V. Bolotov and its Significance," in *Ethiopian Studies*, Moscow, 1969.

seminary. Bulatovich calculated that annually he would need two thousand rubles for this project and later eight thousand. He wanted to collect this sum from friends ready to make a sacrifice, friends who shared his goal of the consecration of Ethiopia. Until such time as the organization should become functional, he was ready to employ his own fortune.

The weak point in this plan was the difficulty in finding Russian monks ready to cooperate. Initially, the monks allowed themselves to be convinced by his eloquence, but then they would flee. The monks encountered an unhealthy climate; Bulatovich was himself a person of weak health, suffering from eye disease and malaria. He was also an unpractical monk.

A report of the Russian ambassador in Addis Ababa, Dzermsil, to the foreign office explains the reserve of the Russian authorities. The ambassador did not want to involve himself in the affair. He did not consider Bulatovich's plans to be exact enough. The Ethiopian authorities did not give the Russian monk the land which he had requested for the foundation of his monastery. Finally, the monastic authority of Mount Athos refused its approval. Bulatovich was recalled to the Holy Mountain and embarked on his return of December 6, 1911. He took hopes with him, but no promises on the part of the Ethiopian Government.

III

When Bulatovich arrived at Athos on January 8, 1912, he met with difficult circumstances which determined his further destiny. There had broken out among the monks a controversy about the book of their fellow monk Ilarion, *Na gorach Kavkaza*. This book treated the theme of the Jesus prayer and advocated the position that with every pronouncement of his name the Lord is really present. Ilarion had formerly belonged to the Panteleimon Monastery and now lived in a Caucasian Pustinnik'.

In the preface to Ilarion's book, the exclusive goal was proclaimed of recommending the Jesus prayer in which the rootage of all spiritual life was to be found. "The unification of our spirit with God can only take place in this prayer. The Jesus prayer is nothing but the penitent naming the saving name of our Lord at all times, in every activity." The pronouncing of the name is of no help to those who think evilly. This prayer is supposedly a sacramental occurrence. In the third chapter, the starets says to his interviewer: "In the name of God, God is Himself present and He is present with His whole essence and with His endless self-being... The name of the Lord does not even have the possibility of separating itself from His Holy Person. When a person, when he does not worry about time and trouble., repeats the name of God, the holy Jesus prayer, in every activity, day and night, in his spirit or with his lips, then something divine and supernatural remains with him".¹²

¹² Ilarion, *Na gorach Kavkaza*, Besieda dvuch startsev pustinnikov o vnutrennem edinenii s gospodom nashikh serdets, Batampaschinsk — 1910/11.

The book had split the Athos monks into two parties: the party of the Imjaslavtsy, which advocated the thoughts put forth by the book, and the party of the Imjabortsy, which were against the other party thought itself to be maintaining Orthodoxy correctly. The theological conflict was supported by an underground social conflict. The monks coming from the educated class took the side of the Imjabortsy and the monks coming from the peasantry, who wanted to break the ecclesiastical bureaucracy and were mainly of Ukrainian origin, made up the side of the Imjaslavtsy. Bulatovich took the side of the Imjaslavtsy and by force of his own dynamic personality soon became their leader. In the tsarist empire, the theological controversy began with the publication of an essay in the Pochaev journal, *The Russian Monk*. In this essay, Archbishop Antony Khrapovitsky spoke sharply against Ilarion. The polemical material was later gathered in an anonymous anthology: *Holy Orthodoxy and the Heresy of the Divinity of the Name*. Kharkov, 1916. Ilarion appealed to John of Kronstadt, who had once said: "The name of the Lord, of the Mother of God, of an angel should here represent the Lord Himself, or the Mother of God or the angel... The name of the Lord is the Lord Himself. How can this be? One calls you, for instance, XX. When one calls you by this name, then you will certainly admit that you are completely in him and you answer to the call, meaning that you agree that your name is you yourself with soul and body. Thus it is also with the holy ones."¹³ This also impressed Father Antony Bulatovich as one who revered John of Kronstadt.

As things reached the point where the monks of Athos got into fist fights with each other, a diplomatic action was undertaken by Constantinople in 1913. The Tsar ordered a Russian destroyer to sea and its sailors went ashore at Athos, which stood under Turkish sovereignty, and arrested the monks of the Imjaslavtsy party, so as to bring them before an ecclesiastical court in Russia. At this point, Bulatovich fought for the ideas of the Imjaslavtsy through pamphlets. Bulatovich produced a synthesis of the Name Theology and theological Palamism. Troitsky fought against this doctrine employing the antieunomian arguments of Gregory of Nyssa. This brought about new problems, which were never cleared up during the course of the controversy. Were the divine energies contained in the name? Bulatovich concludes: "The name is revealed by God — Thus it is energy." But Troitsky argues: "Does not Bulatovich know that according to Orthodox doctrine the revelation is a two-sided act in which grace, the divine energy, works on the human soul, which is in harmony with grace but still conscious and voluntary, and that therefore it does not follow that because the name of God is revealed by God the name is a divine energy. It can be that the name of God is a

¹³ B. Schultze, "Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie", in *Orientalia Christiana Periodica*, 1951, 339.

phenomenon of human energy, which clothes the effect which comes from above in a form which is accessible to man.”¹⁴

In his apology, Bulatovich emphasized: “Human words are hollow and empty, but the word of God is alive and effective and divine truth...The divine name is inseparable from God Himself — it is itself just as much God as the literal divine energy.”¹⁵

Bulatovich was put under police surveillance. In May of 1913, The Most Holy Synod installed Archbishop Nikon as chairman of an investigative authority. Bulatovich was then in the area of Kharkov engaged in founding the Luzikovka-Skit and the Ministry of the Interior inquired of the Procurator of the Synod whether Bulatovich was to be regarded as Orthodox or as a sectarian. In January, 1914, the Synod conveyed to the Ministry of the Interior the message that the Skit should be closed.

That things did not finally come to the point of a legal proceeding was due to the intervention of the Tsar. The Tsar wanted to avoid an affair of state and wrote to the Synod on the occasion of Easter, 1914: “On this day of celebration when the hearts of believers turn toward the love of God and of the neighbor my soul shares the pain of the Athos monks who are excluded from the job of the communion and comfort of dwelling in God’s house. Let us forget this controversy. It is not our affair to exercise judgement over the greatest holy mystery, the name of God... An ecclesiastical court shall not be held. The monks, who have had their clerical clothing taken away and their hair and beards cut in Odessa, should be restored to their monastic status.” Bulatovich continued his polemic until 1917.¹⁶ He was murdered by bandits during the civil war (5.XII.1919).

Even though there was no ecclesiastical process against Bulatovich, his dogmatic position was condemned by the Ecumenical Patriarch and finally by the Most Holy Synod in St. Petersburg. The opinion which prevailed was that of the theological researches of Troitsky, who had published six pamphlets and a work of five hundred pages, *Concerning the Names of God and the Imjabozhniki*, on the subject. In the legal journal of the Synod, *Tserkovnie Viedomosti*, there was the announcement in 1913: “The Orthodox wisdom concerning the divine name is the following: The name of God is simply a name and not God Himself and not His Own-being; it is the name of the thing

¹⁴ *Loc. cit.*, 381

¹⁵ Quoted by S. Troitzkij, *K istorii borby s. Afonskoi smutoi*, Answer to V.M. Skvortsov, St. Petersburg. 1916, 25 and 38.

¹⁶ A. Bulatovich, *Moja bor'ba s imjabortsami na svjatoi gore*, St. Petersburg, 1917. The antichurch politics of the first Soviet period took up the case of Bulatovich posthumously. Cf. H.A. Semenov, *Fabrika svjatih ili sv. Gora Afon*, Moscow, 1925, 19 ff.

This work expresses the opinion that Athos is the last enclave of the black parasites who for hundreds of years extracted three to seven million rubles every year from the pockets of the peasants. In the cell of the monk Parfenij, honored as a Saint, there was always the sectarian Bulatovich.

and not the thing itself. The name of God can, named in prayer with belief, work wonders, but not the name itself, with the divine power which functions automatically — but only when the Lord with regard to our belief and by the power of His infallible decision works His wonder. The holy sacraments are operative not by virtue of the pronouncement of the divine name, but rather as a consequence of the prayers and belief of the whole Church, in whose commission they are effected and by authority of the promise given to them from God." In the week of the "Triumph of Orthodoxy", this text is supposed to be proclaimed in all churches and monasteries. "When there are other opinions, they must now be silent."

When one considers that in Ethiopian Orthodoxy the "names" (*Azmat*) of God are used magically¹⁷, one might assume that Bulatovich introduced this idiosyncrasy of Ethiopian Orthodoxy into the Russian discussion. That would, however, be to overlook the fact that the conflict had already broken out before Bulatovich's involvement. But the fact that Bulatovich had immersed himself in Ethiopian piety can have helped determine the partisan position which he took.

IV

In contemporary Soviet society, Father Antony Bulatovich is honored because he also — (for him it was a secondary matter) — produced indispensable results for the geographical exploration of Ethiopia. It is certainly true that on January 13, 1899, Bulatovich gave a lecture on "Abyssinia between Kaffa- and Rudolf-Lake" before the Russian Geographical Society in St. Petersburg, which lecture soon appeared in print in the *Reports of the Geographical Society*, vol. XXXV, 1899. The Geographical Society had long since qualified itself as a promoter of the Russian-Ethiopian relationship. In 1891 the society prepared an Ethiopian expedition with V. F. Mažkov, an officer of the Guards who had just returned from the Empire of the Negus; in 1895, the Society had provided Eliseev with the platform for his exciting report; in 1907, it allowed the Russian physician of the Red Cross Mission, Vladykin, to speak. But also in his geographical report, Bulatovich did not forget the religious aspects. He describes the animism of the Galla population of Kaffa, which was mixed with Christian elements. Amazingly, he also reports that in Kaffa Christianity had once upon an earlier time been accepted, even though the people had now forgotten it. To this day there are still churches preserved, which though unprovided with liturgical books are still from time to time used for services by Ethiopian priests who

¹⁷ F. Heyer, *Die Kirche Athiopiens*, loc. cit., 196 ff.; A.Z. Aescoly, *Recueil de textes falachas*, Paris, 1951, 273 ff.: A Register of the Secret Names of God in Ethiopia.

are travelling through.¹⁸ These are facts which the Galla researcher, Eike Haberland, has again brought to light.

In contemporary socialist Ethiopia, the military government avoids drawing consequences from the Marxist-Leninist ideology which would affect the Monophysite Church of the land, which Church Father Antony had loved so much. One is too aware of the historical role of the Church in the national history of Ethiopia to consider moving against it. Rather, one wants to use the Church as a stabilizer of society, which could use its institution to explain socialism to the population. Just this intention was voiced at the conference of church leaders held March 13-20, 1975 in the hall of the patriarch under the leadership of Mamher Solomon Gabra Selassie. This is also an instance of churchness being accepted simply for the sake of its secondary effect.

¹⁸ J. S. Kaznelson, ed., A.K. Bulatovich, *S voiskami Menelika II.*, Moscow, 1971, 160 and 162.

