
LE MESSENGER

ВЕСТНИК

русского христианского
движения


218


Ответственный редактор
ТАТЬЯНА ВИКТОРОВА (Париж)

Редакционная коллегия
Д. СТРУВЕ, Т. ВИКТОРОВА (Франция);
О. РАЕВСКАЯ-ХЬЮЗ (США);
В. АЛЕКСАНДРОВ (Венгрия);
прот. ВЛАДИМИР ЗЕЛИНСКИЙ (Италия);
ЖОРЖ НИВА (Швейцария);
Е. БАРАБАНОВ, Н. ЛИКВИНЦЕВА,
Е. МАЙДАНОВИЧ, А. МЕДВЕДЕВ,
О. СЕДАКОВА (Россия);
К. СИГОВ (Украина)



БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ



Митрополит Антоний Сурожский

О святости

Беседа третья*

Прежде чем мы перейдем к жизни и учению отдельных святых православной Церкви, я хотел бы еще поразмышлять над некоторыми элементами святости, их обоснованием. И поскольку мне самому не все тут ясно, лучше всего, мне кажется, можно это сделать, если рассмотреть наш предмет с двух сторон.

Когда мы говорим о святых, мы, как я уже упоминал, думаем о людях, которые жили в послушании Богу, постепенно благоговейно возрастая в познании Его под водительством Святого Духа. Такими мы видим их и в Ветхом, и в Новом Завете; и конечно, Новый Завет выходит за пределы книг, которые мы так называем, все дальше и дальше во времени, вплоть до Второго пришествия Господа. Но я уже указывал, что в эти категории святых, людей, которых прославил Бог, кого Он явил нам в пример, в образец, Церковь тем или иным образом включила и некоторых мужчин и женщин, которые, строго говоря, не принадлежат ни завету, заключенному между Авраамом и Богом (он, как мы можем увидеть,

* Цикл бесед в Лондонском приходе. Третья беседа состоялась 11 декабря 1986. Пер. с англ.

@ Metropolitan Anthony of Sourozh Foundation. Начало см.: Вестник РХД, 2024, № 117.

начинается с одиннадцатой главы книги Бытия), ни нашему завету со Христом. И некоторые богословы выделили какое-то число поворотных пунктов, которые они называют заветами; к значению этого слова я вернусь чуть позже.

Первое положение: Бог творит человека и устанавливает с ним отношение, которое ничем и никогда не может быть поколеблено или упразднено. Бог создал Адама по Своему образу, призвал его быть Своим подобием. Ни падение, ни все исторические события не в состоянии отменить эту основоположную, сущностную связь, которую можно назвать заветом в том смысле, что его установил Бог и остался верен ему, несмотря на неверность или колебания человека.

Второй такой момент мы находим в том, что также называют заветом с Ноем, когда после потопа Бог, согласно библейскому рассказу, полагает радугу знамением на небе как обещание вечного примирения и обетование нового, иного взаимоотношения¹. Отличие его определяется состоянием людей, Божия любовь и верность остались неизменными.

Затем идет завет, который Бог установил с Авраамом², завет в более строгом смысле слова, потому что установлен он между Богом и человеком, который сознательно, свободной волей, с решимостью готов отдать себя Богу и принадлежать Ему, причем и его потомки воспримут это его обещание верности. Здесь можно говорить о завете с большим основанием, чем в первых двух случаях, потому что обе стороны решаются быть верными друг другу любой ценой. Ценой для Бога в конечном итоге будет Воплощение Его Единородного Сына, Его страдания, Его смерть на Кресте, Его сошествие во ад; ценой для человека будут все превратности истории Израиля и все славные и трагические страницы истории Церкви.

Но затем мы видим еще один завет — Завет Кровью Христовой, который мы обычно называем Новым Заветом. Возможно, слово «завет» особенно уместно здесь. Ведь что происходит? Господь Иисус Христос, Сын Божий, ставший Сыном человеческим, живет, учит, дает нам пример (как Сам Он говорит: пример, которому мы должны следовать³), отдает Свою жизнь за нас, чтобы, так сказать, связать нас с Собой через понимание, что такое любовь, какова Его верность нам. Он как бы оставляет нам завет, завещание, призыв: если вы поняли, если вы стали Моими, если вы выбрали

принадлежать Мне, — будьте на протяжении веков, пока Я не приду вновь, Моим присутствием; живите, как жил бы Я, проповедуя то, что проповедовал бы Я, отдавая свою жизнь, как Я отдал Свою жизнь; будьте продолжением Моего воплощенного присутствия в мире.

И в житиях святых можно видеть, как отражаются в них тем или другим образом эти три завета, три установленные положения.

Тут на ум немедленно приходит вопрос относительно, в частности, Адама, поскольку мы знаем из Писания, что через него произошло падение. Именно он потерял Бога сам и вверг всю историю человечества в трагедию; именно он внес смерть, трагический отрыв от Бога, в мир, который Бог создал для того, чтобы тот был един с Богом. Каким же образом он считается первым святым, которого мы находим в диптихах, в списках святых христианской Церкви, как православной, так и католической, а также у протестантских церквей, постольку поскольку протестантский мир признает и почитает великих героев духа? Каким образом он значится там как один из великих святых человеческого рода?

Думаю, стоит поразмышлять о нем и для того тоже, чтобы понять, как могла Церковь говорить о Христе как о втором Адаме, иначе говоря, считая Адама «вещью в себе», столь полной, столь основоположной, что он подобен первому семени, которое расцветет в совершенство в лице Христа? Поэтому сегодня я хотел бы сказать кое-что о нем и затем постараться увидеть, как святость делается более понятной, какой свет проливается на нее от Адама.

Во-первых, он сотворен Богом. Творение — одностороннее действие Божие, да, но в нем проявляется не только сила Божия, но и Его любовь. Бог не вводит нас в бытие насильно, — Он возлюбил нас в бытие, чтобы отдать Себя нам полностью, без остатка, неограниченно, так, что однажды *Бог станет всё во всем*⁴. У истока творения мы видим, как Бог произносит имя — и из небытия возникает человек. Появление человека — это установление нерушимых отношений любви, потому что даже если человек становится неверным, предателем, колеблется в своей верности и любви, Бог пребывает абсолютно верным, непоколебимым в Своей любви. Говоря уже не об Адаме, а о народе Израильском, Бог представляет

Себя как верного мужа неверной жены⁵; Он предстает Верным, ничто не может отменить Его верность. Вот первый этап, когда устанавливается взаимоотношение, в котором Бог остается верным всегда и навеки, и на этой верности зиждется вся судьба человечества.

В тот дивный день, когда первый человек возникает из небытия в бытие, происходит еще одно событие: Бог и человек встречаются лицом к лицу. Это первая встреча: человек может видеть Бога во всей Его славе, и узнает самую себя... Возможно, я неправ, когда так выражаюсь, но я делаю это сознательно: человек узнаёт себя в Боге, потому что Бог создал человека по Своему образу. Этот момент очень схож с тем, что мы находим позднее в сотворении Евы из Адама, когда Адам смотрит на Еву и узнает себя в ней и ее в себе⁶. Тут взаимное узнавание в восхищении и в любви, в приобщенности и в подобии.

Но человек не создан чисто духовным существом, и это второй чрезвычайно важный момент, если мы хотим понять, каким образом святые относились к собственной материальности и к окружающему тварному, материальному миру. Адам сотворен из праха земного; это образ, но он говорит нам, что Адам сродни не только Богу, Чей образ и подобие запечатлены в нем как динамичная возможность стать тем, чем он призван быть, — Адам сродни также самому праху земному, всему видимому, осязаемому, материальному миру. В нем, Адаме (так учит святой Максим Исповедник) два мира встречаются: Божественный мир, который в нем есть, потому что Адам создан по образу Божию, и тварный мир, который в нем присутствует через его собственное тело, плоть. Он принадлежит обоим мирам, и он призван, перерастая себя, делаясь всем, чем он может стать, соединить видимое и невидимое, духовное и материальное, так, чтобы однажды весь мир стал ризой Божества, Бог был бы *всё во всем*⁷.

Таким образом мы видим, что с самого первого момента между человеком и всем тварным миром есть близость, родство. И это родство призывает человека быть верным, зовет его к служению, потому что его призвание — быть вождем, зовет исполнить призвание всего сотворенного: вырастать в Бога, стать одухотворенным, оставаясь материальным и вещественным. Потому что Богу нет нужды уничтожить

материальность, чтобы она могла расшириться до безграничных пределов нематериального, по выражению опять-таки святого Максима.

В человеке есть нечто, чему мы совершенно неспособны дать определение. *Бог вдохнул в него дыхание жизни*⁸. Предлагались разные объяснения, многие высказывали предположения и пытались объяснить, что означают эти слова. Они не означают просто, что сначала человек был куском глины, который ожил, — ведь прежде человека были созданы самые разные создания, живые твари, которые Бог не наделял Своим дыханием жизни. Это дыхание жизни — Божественное дыхание, которое отвечает за два момента: за наше динамичное устремление к Богу и за нашу способность достичь цели, к которой мы устремлены. Это одновременно и цель, и призвание; это наша устремленность и уже зачаточное ее исполнение. По слову святого Афанасия Великого, человек был создан на пути к обожению. Он не был создан изначально статичным, недвижимым, материальным, и не был только потом призван измениться, получив нечто новое, что сделало его динамичным. Он был создан в порыве. Как замечательно!

И человек относился к тварному миру зряче и с пониманием. Пока он сам был в общении с Богом, он мог видеть сотворенный мир в Боге, глазами Божиими, так сказать. Место в начале книги Бытия передает нам, как Адам нарекает имена всем созданиям, всем животным⁹. Он не просто дает им удобные именованья, чтобы при разговоре с Евой они понимали друг друга. В еврейской мысли имя и его носитель совпадают. Нам говорится, что Адам был способен дать эти имена. Это означает, что он смог посмотреть на каждую тварь, увидеть ее сущностную, существенную, онтологическую глубину и реальность и произнести то имя, которое ее выражало. Он был способен на это, пока пребывал в Боге; как только он отпал от Бога через грехопадение, попытавшись приобрести знание, отличное от Божьего видения и знания, он потерял эти имена. То, что теперь мы считаем именами предметов, именами людей, это своего рода клички, временные прозвища, они не определяют суть вещей, а только дают нам возможность говорить друг с другом о них.

Вот отношения между человеком и Богом, отношение человека внутри себя, отношения между Адамом и Евой, внутри

четыре людей, отношения между человеком и тварным миром. Осуществление всего этого мы видим в святости. Через свою встречу с Богом, через приобщение Ему, через то, что святые, по слову отца Софрония, — «неисказенный образ Божий», святые являют нам Лик Божий. В совершенстве являет Его Христос, но являют и те, кто уподобился Ему.

Мы видим, что святые относятся к собственной личности как к святыне; это касается и души, и тела, и поступков, и всего их существа. Мы видим, что святые относятся к тварному миру так же, как к нему относится Бог; видим, как они восстанавливают гармонию, нарушенную человеческим грехом, потерей Бога.

Но вернемся к Адаму. Как может быть, что тот, через кого человеческий род потерял такую приобщенность Богу, может считаться святым Божиим? Святой Ефрем Сирин сказал, что Церковь — не общество святых, а толпа кающихся грешников. Вот почему, мне думается, даже после грехопадения, даже в новом мире, который возник, в мире искаженном, полном боли, полном смерти из-за обезбоженности человека, Адам — Божий: благодаря своему сокрушению сердечному, мольбе о милости и надежде на спасение.

Я хочу процитировать вам несколько строк из писаний старца Силуана, из главы «Адамов плач»:

«Скучал Адам на земле, и горько рыдал, и земля была ему не мила. Он тосковал о Боге и говорил: “Скучает душа моя о Господе и слезно ищущу Его. Как мне Его не искать? Когда я был с Ним, душа моя была весела и покойна, и враг не имел ко мне доступа; а теперь злой дух взял власть надо мною, и колеблет, и томит душу мою, и потому скучает душа моя о Господе даже до смерти, и рвется дух мой к Богу, и ничто на земле не веселит меня, и ничем не хочет душа моя утешиться, но снова хочет видеть Его и насытиться Им. Не могу забыть Его ни на минуту, и томится душа моя по Нему, и от множества скорби стоном плачу я: “помилуй мя, Боже, падшее создание Твое”»¹⁰.

Это же характерно для святых, которых мы видим и в Ветхом, и в Новом Завете. Но здесь в лице Адама мы видим человека, чей завет с Богом, чья связь с Богом — чудесное событие сотворения, то есть первичный акт любви, взаимного созерцания, взаимного притяжения, призыва к единству и ответа на него сначала в радости, затем в отчаянной тоске.

Мы видим человека, который един со всем творением в Боге, а затем един со всем творением в скорби; мы видим человеческую чету, единую в своем видении, во взаимном откровении, и в отчаянной тоске по потерянному единству и гармонии. И мы видим, что раскаяние, плач могут восстановить их единство через общую тоску, устремленность, хотя единство в радости утеряно.

Мы видим, как дальше в Библии это развивается в трагедию: человек отпадает от Бога все дальше и дальше. Немногие подвижники духа продолжают являть эту верность, и благодаря им мир может не погрузиться в смерть и погибель. Но настает момент, когда во дни Ноя Бог произносит суровый суд над миром; Он говорит: эти люди стали плотью, потеряли дух, они обречены на смерть¹¹. И смерть здесь понимается в двух смыслах: как физическая смерть, то есть временное прекращение физической жизни; но и как разлучение с Богом, — разлучение, которое может восполнить, может отменить только Сам Бог, Который в единстве с человеком принесет в мир спасение.

И устанавливается новое взаимоотношение, — но не между Богом и человеком. Любовь Божия неизменна, тоска человека никуда не делась, однако весь тварный мир вступает в новый период трагедии, скорби и ужаса. После потопа Бог говорит Ною, что все живое отдано в руки человека, будет ему в пищу, и все живое будет страшиться человека¹².

Здесь мы снова видим, открываем нечто новое о том, как именно святые относятся к тварному миру. Чем больше они погружены в Бога, чем теснее общаются Ему, чем более они с Ним едины — тем реальнее происходит искупление, тем больше окружающий их тварный мир освобождается от порабощения, от ужаса, от страха. Вокруг преподобного Серафима, вокруг преподобного Сергия, вокруг многих отцов-пустынников, святого Франциска на Западе, святых по всему миру все тварные создания вновь обретали гармонию, потому что человек обрел свою гармонию в Боге и с Ним. Так что частью аскетического подвига, частью борьбы святых за восстановление первоизданного мира была их собственная цельность, благодаря которой они становились неотъемлемой частью тайны Божией и неотъемлемой частью тайны тварного мира.

Затем наступает момент удивительной зрелости, когда человечество в лице Авраама сознательно, ответственно становится со-работником спасения вместе с Богом. Возникает Завет, который не только — действие Божие в ответ на призыв человека, завет, на который человек опять-таки отзывается тоской и устремленностью, как я прочел вам в писаниях старца Силуана. Это соглашение о том, что человек подвижнически, любой ценой будет верен Богу и осознанно будет деятельным орудием спасения мира. В случае Авраама мы видим, как он подвергнут испытанию, когда приводит своего единственного сына на смерть, потому что верит в Бога больше, чем в то, как он понял обетование Божие¹³. Это находит исполнение во Христе, Который призван Богом (в данном случае именно Бог поступает подобно Аврааму) умереть на Кресте и в этот раз не заменен ягненком; Он спасает мир, отождествившись с ним, умирая его смертью и сообщая ему Свою жизнь.

Мы принадлежим этому роду. Это не Завет в том смысле, что это не просто двустороннее соглашение о взаимной поддержке или верности. Тут нечто большее, как я пытался показать в первых двух беседах: святость, которая нам доступна при новых взаимоотношениях с Богом во Христе, это единство сопричастности. Наше назначение на земле, наше призвание на земле, осуществленное святыми, о котором и мы тоскуем — быть тем, чем был Христос, жить на земле по-Христовому, быть продолжением Его воплощенного присутствия, быть Любовью Божией, если нужно, снова и снова, из поколения в поколение отдаваемой на смерть ради спасения мира.

Мы видим, как на всем протяжении истории это исполняется многообразно, почти с бесконечным разнообразием в святых. Ведь каждый святой выражал свое единство с Богом, свое познание Бога по-своему, отражая присутствие Христа присущим только ему одному способом. Потому что у всех святых — да и у всех грешников, у каждого из нас, существуют единственные, неповторимые отношения с Богом. В замысле Божиим у каждого из нас есть имя, которое знает только Бог. Возможно, это то слово, которое Бог произнес, когда действием любви призвал нас в бытие. Это имя мы узнаем в конце времен, оно будет выражать то единственное, теснейшее личное отношение, какое есть у каждого из нас с Богом.

В последующих беседах я постараюсь говорить с вами об отдельных святых, не стремясь доказать справедливость того, что я сказал в этой беседе и в предыдущих, а просто представляя каждого из них. Если вы уловите в них то, что я старался передать (и даже если не уловите), вы увидите мужчин и женщин, на которых видение, ощущение Бога произвело такое глубокое воздействие, которые с такой силой устремлялись к Богу, чья радость о Боге была так совершенна, что они для нас подлинно — откровение Бога постольку и в той мере, в какой мы сами способны видеть. Как говорит один современный писатель, святые подобны многоцветию радуги. Свет невидим. Он позволяет видеть вещи, когда они погружены в свет, но свет сам по себе невидим. Мы можем видеть его, только когда он преломляется через призму в цвета радуги. Святые подобны этому; они — цвета радуги, витражи, которые являют нам непреступный свет. Но этот свет присущ и нам, он живет в нас, он делает нас теми, кто мы есть; свет, пронизывающий все, сияние Божие...

Теперь посидим немного в тишине, затем помолимся вместе, вместе возрадуемся о чуде любви Божией, о чуде того, что земля оказалась способна — в лице Матери Божией, в лице святого Иоанна Крестителя, в лице святых всех стран и времен — отозваться на эту любовь и сделать нашу землю местом, где любовь сияет, пусть во тьме, но побеждая тьму, не давая тьме одолеть все.

Беседа четвертая¹⁴

В человеческой святости есть измерение вечности, простор, и размах, и глубина подлинно Божественные; сила Божия, Его присутствие и Его слава изливаются в человека и тем самым наполняют весь мир. Но в святости есть и человеческое измерение, потому что навстречу силе Божией раскрывается реальное, конкретное человеческое существо: человек становится местом вселения Святого Духа, Который живет, действует, а главное, пребывает в мире.

Когда мы рассматриваем историю христианской Церкви, мы можем видеть там некоторые важные черты, характерные для напряженности, существующей между Божией святостью и вечностью, с одной стороны, — и человеческой

хрупкостью, и человеческим бытием в мире, с другой. Во главе первых поколений христиан стояли апостолы; их отличало то, что они знали Христа сначала как Человека, который привлек их внимание, приковал к Себе их сердце и ум; постепенно Он раскрылся им как Учитель, а позднее как Сам Бог воплотившийся. Вот характерная черта апостольского века; эти люди были свидетелями Воплощения, то есть они были свидетелями распятия и Воскресения Христовых, но также и всех предшествующих событий. Когда апостолы собрались после Воскресения и решили найти замену Иуде, отпавшему от апостольского круга, было решено выбрать человека, который с самого начала был со Христом и принадлежал их среде, который мог засвидетельствовать все, что произошло: события земные и небесные.

Затем, отчасти совпадая с этим периодом, но выходя за пределы жизни апостолов, настало время мучеников. Эти люди также знали Воскресшего Христа, но, по выражению апостола Павла, они знали Его не по плоти, но по духу¹⁵. Они нигде не встречали Его прежде распятия и Воскресения — за исключением, возможно, Стефана¹⁶; но они встретили Христа подобно тому, как Его встретил Павел¹⁷. Они ранее не знали Его как своего Учителя и Господа, некоторые были Его противниками, но встретили Его лицом к лицу как Воскресшего Христа. Они могли в своей среде свидетельствовать и о Кресте, и о пустом гробе, и о Воскресшем Христе. И потому, что они обладали этим видением, этим несомненным знанием, они были готовы расстаться с самым драгоценным, чем может обладать человек: с жизнью временной, — ради того, чтобы войти в полноту вечной жизни; подобно тому, как тот же апостол Павел выразил это: *для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение*, потому что пока я живу в плоти, я разлучен со Христом¹⁸. Так появилось второе поколение свидетелей, которые знали Воскресшего Христа личным духовным опытом, хотя не были знакомы с Ним прежде Его распятия и Воскресения.

Еще позже настал другой период. Церковь стала глубоко продумывать опыт несомненного и личного знания ее членов о Христе, вселения в них и в их среду преобразующего присутствия Святого Духа, продумывать также свое отношение в Духе и во Христе к Богу как к Отцу. Это размышление

происходило не в пустоте, имело богатый контекст. Люди принадлежали различным культурам, различным языкам, очень разнообразным умственным и культурным корням. Они все обладали одним и тем же духовным опытом, но этот опыт должны были усвоить люди крайне различного интеллекта, одни — простые и непосредственные, другие — чрезвычайно усложненные и охваченные философскими проблемами своего времени.

Этот период многие историки называли «Церковью Соборов». Церковь продумывала собственный опыт, собственное знание Бога, чтобы найти возможность облечь в слова то, что предстояло передать другим людям. Среди этих других некоторые уже обладали личным знанием Бога, а некоторые были ему чужды, следовали языческим верованиям или древним философским учениям. Одно и то же благовестие должно было быть продумано и выражено в словах настолько разных, насколько в том была нужда. Шла огромная умственная работа; приходилось как можно глубже исследовать личный и коллективный опыт, искать пути, как отозваться на внутреннюю жизнь и запросы как мыслящих людей, так и тех, кто обращался со своим вопрошанием.

Этим объясняется долгая и сложная борьба, которую мы находим в ранние столетия. Еретики были люди мыслящие, они впадали в недоумение, они стремились к умственному и рациональному пониманию того, что превосходит чисто рациональный подход, что может быть познано в общении с Богом, через это общение, но не может быть продумано до конца и доказано умственно. Отец Георгий Флоровский говорил об арианской ереси. Как вы помните, Арий, Александрийский пресвитер, сомневался в Божестве Христа, отрицал его, потому что не мог понять, каким образом *бесконечное* может стать частью ограниченности тварного мира, как *вечное* может быть заключено в пределы времени. Так вот, отец Георгий Флоровский говорил, что Церковь справедливо осудила выводы Ария, осудила его подход, который был рациональной попыткой заключить тайну Божию в человеческие категории. Но прошли столетия, и только на исходе XIX века понятия пространства и времени получили философское и научное истолкование и объяснение; только тогда ограниченность и бесконечность, время и вечность —

понятия, о которых говорил Арий и которые его смутили и запутали, — были разведены, и каждое понятие получило собственное истолкование.

Это относится ко всем ересям. Ереси продолжали существовать в мире в виде вопрошания и в виде ущербной веры, потому что — как ни жестко это звучит — Церковь была права, осуждая выводы еретиков, но она до сих пор так и не рассмотрела прямо проблемы древних сомнений и древних еретиков, исходя из предпосылок двадцати веков научной и философской мысли, а также мистического и богословского опыта.

Еще позднее настал другой период, — и тут я ссылаюсь на лекции того же отца Георгия Флоровского о монашестве, которые он читал много лет назад. Он старался проследить корни и происхождение монашества и указывал, что некоторые монахи, соответственно древней традиции (ее можно найти в Ветхом Завете, как и во всех мировых религиях), были мужчинами и женщинами, стремившимися в полном одиночестве, в героическом подвиге утишить собственное внутреннее смятение, научиться тому глубокому внутреннему безмолвию, которое одно только дает возможность прислушиваться всем своим существом и услышать голос Божий в самой глубине души, погруженной в покой и благоговение.

Но кроме того, по его словам (и это важно для нашей темы), большая часть монашеского движения родилась как реакция мужественных, решительно настроенных мужчин и женщин, которые не могли принять христианство в том его вырождавшемся виде, в каком оно оказалось в их время. Сотни людей уходили в пустыни Египта или в необжитые области Греции и других стран в связи с тем, что христианство сначала перестало быть преследуемо, а затем, после эдикта императора Константина, стало государственной религией. Тогда тысячи язычников, которые и близко не подошли бы к церкви, пока она была преследуема или подавляема, или не одобряема, толпой влились в нее и разжижили ее дух. Она стала той церковью, которую мы знаем на опыте, церковью, которая не была испытана огнем и мечем, членам которой не грозили каторжные работы или мученичество. То была безопасная церковь, церковь императора, церковь власть имущих, которая могла их защитить от прежних единоверцев.

И в христианстве возникло мощное движение тех, кто был полон решимости вести радикальную духовную жизнь. Их уход в пустыню не был бегством от проблем. Они удалялись в пустыню, убегая не от зла, окружающего их в обществе, а от того зла, которое исподтишка или в открытую нападало на их душу, разрушало их собственную христианскую цельность.

Затем наступили другие исторические периоды, когда появились новые категории великих мирян, мужчин и женщин; о них будет сказано в свое время. Но был начальный период, когда выделились два типа подвижников: христианские князья и цари, — и христианские святители, — епископы или священники, люди, которые чувствовали, что Бог вручил им ответственность не только за материальное благополучие, но и за вечную судьбу людей, вверенных их попечению.

Мы находим в Ветхом Завете очень ясный прообраз такого отношения, потому что считалось, что царь — это тот, кого Бог назначил стоять на пороге между единой святой, совершенной и гармоничной волей Божией и нестройными, противоречивыми волями людей. И роль царя была — через погружение в молитву, в созерцание и в послушание воле Божией — присоединить расстроенные голоса человечества к совершенной Божественной гармонии. В этом отношении их должность была священной, вот почему ветхозаветные цари принимали помазание на свое царское служение. И с другой стороны, Израильские священники тоже бывали помазаны, потому что им предстояло провозглашать волю Божию и царю, и народу. Таким образом, в новозаветном домостроительстве должны были быть выделены эти две категории христиан. Так оно и было, — к этому мы еще обратимся в свое время.

Еще дальше наступил новый период, о котором я хочу поговорить сегодня, сколько сумею. В это новое время государство, которое сделало попытку быть христианским, и церковь, которая попыталась быть голосом Божиим в этом государстве, постепенно сделались светскими. Мы можем видеть это в Византии, мы можем видеть это в истории России. После долгого периода, когда церковь была совестью князей и руководила их жизнью, она в большой степени отказалась от этой своей функции, согласилась занять подчиненное

положение, согласилась быть лишь частью чего-то большего, чем она сама есть. Тогда как церковь должна бы быть больше всего тварного мира, — она такова по своей природе. Государство становилось светским, приобретало самостоятельность, жило согласно политической мудрости, или, может быть лучше сказать, сметливости. Церковь вмешивалась в дела государства уже без прежнего дерзновения и силы. Иногда она действовала смело и решительно, иногда гораздо менее смело; все зависело от участников противостояния.

Если говорить о Западе, можно вспомнить, как святитель Амвросий Медиоланский противостоял императору Феодосию и не впустил его в храм, потому что тот, претендуя на звание христианского правителя, поступил недопустимым для христианского императора образом. В русской истории мы можем вспомнить, как митрополит Филипп противостоял Ивану Грозному и умер мучеником, пострадав за решительность, с какой он обвинял и обличал царя. На протяжении всей истории мы видим такие моменты.

Но государство стало настолько независимым, настолько обмирщилось, что могло продолжать жить и существовать, не подчиняясь полностью закону Божию. В раннее время (приведу лишь пример из русской истории), когда христианство было ново, свежо, полно живительной силы, когда новообращенные киевские князья воспринимали его как новизну жизни, христианство определяло все в жизни, все строилось на нем. Вы, возможно, помните из прошлогодних лекций отца Михаила [Фортуна], что святой Владимир, приняв христианство, коренным образом изменил и личную жизнь, и обычаи в своем окружении. Он переменил личные привычки и взгляды, он упразднил смертную казнь; он ввел в Киеве то, что мы сейчас назвали бы «социальным служением»: каждый день на княжеском дворе кормили нищих, а тем, кто был слишком слаб или стар, пропитание доставляли на дом. Много было сделано в попытке превратить этот очень дикий, очень примитивный город в подобие града Божия, града, которого не постыдился бы Христос, в котором Христос мог бы царствовать и жить, не опасаясь, что Его замучают, или отвергнут, или вновь распнут на холме вне городских стен.

Если взять более позднее время, эпоху Ивана Грозного, мы видим большие изменения. Для этого царя христианство

было мировоззрением, было «верой» в кавычках, оно было предметом веры, но не определяло каждый жизненный поступок. В этот период церковь в целом очень ослабела, выделялись только отдельные великие личности. И здесь я хочу коротко сказать о категории людей, очень характерной для этого периода секуляризации и борьбы разума против глубокого душевного знания: о Христа ради юродивых.

«Христа ради юродивые» — выражение, которое можно вывести из писаний апостола Павла; он говорит, что все мы, христиане, безумны ради Христа, потому что вера в то, что Бог стал человеком и умер на Кресте — безумие для язычников и соблазн для ветхозаветных иудеев¹⁹. Такое же безумие — верить, что Он восстал из мертвых. Это безумие еще большее, потому что, если заглянуть в Евангелие и сравнить то, что оно возвещает, — не в целом, а как оно в подробностях раскрывается в заповедях Христа, в действиях Христа, в самой Его личности, в Его притчах, — мы увидим, что все это отражает подход к проблемам мира, совершенно безумный с точки зрения мирской рассудительности. Не случайно апостол Павел противопоставляет рассудительность мира Божией мудрости. Мир, — т. е. естественный человек, т. е. все мы, — знает, как решать проблемы, как обходиться с людьми, как защитить себя от нападков и опасности со стороны наших ближних, как удовлетворить собственную жадность, даже как можно «добродетельно» ненавидеть людей. Помню человека, священнослужителя Зарубежной Церкви; я сказал ему, что никого нельзя ненавидеть, он возразил: «Своих врагов я люблю, но я ненавижу врагов Божиих». Мы находим уловки, чтобы уйти от резкости, от бескомпромиссной парадоксальности, абсурдности Евангельского вызова. Так что в основании нашей принадлежности христианству — безумие. И пока мы соглашаемся быть христианами только в той мере, какая не требует от нас поступать безрассудно, мы еще вне потока жизни, потока вечной жизни, которую Христос предложил нам. Потому что, если внимательно отнестись к тому, что Он говорит в Евангелии, мы увидим, что так жить невозможно; либо, если так жить, мир вокруг должен рухнуть или уничтожить нас — другое невозможно. Все Евангелие безумно: не только провозглашаемое им Воплощение, жизнь, и смерть, и Воскресение Христовы, но каждое его слово на самом деле

несовместимо с образом жизни и рассудительностью этого мира.

Так что мы должны понимать, что, когда мы говорим о юродивых Христа ради, мы говорим не только об отдельной категории святых, хотя в исторической перспективе существует группа святых, особо выделенных под таким именованием. Мы ставим самих себя лицом к лицу с нашей ответственностью перед Евангелием, перед Христом, перед нашим утверждением, что мы являемся христианами.

Помимо общего подхода князей, духовных руководителей, мучеников и апостолов, в более позднее время было два способа отзываться на это безумие Креста: монашеское движение и те люди, мужчины и женщины, которых мы называем юродивыми во Христе. В монашестве есть один момент, который встраивается в эту линию безумия: это безусловное, абсурдное, безумное послушание ученика своему духовному наставнику. Цель его не в необыкновенных подвигах подчиненности; цель его в том, чтобы освободиться от привычной мудрости, рассудительности с точки зрения мира. Люди учились действовать в узких рамках, неразумно, чтобы обрести умонастроение и непреклонную смелость, которые позволят им, став подлинно христианами, действовать совершенно безумно.

Вторая группа — те, кого мы называем юродивыми во Христе. Такие люди существовали не только в Греции или в России, хотя на Руси их было особенно много; такие люди встречались во всех христианских странах. И к тем, кто известен в таком своем качестве, можно прибавить имена некоторого числа мужчин и женщин более позднего времени в самых разных странах, которые поступали безумно, совершенно отходили от общепринятого поведения, от убеждений, от обычаев своего времени, потому что на первое место ставили Бога и Евангелие.

Я попробую привести вам несколько примеров. Но для начала скажу, что их крайнее безумие, возмущавшее окружающих, проявлялось двумя разными способами. Первое: они отказывались — и это, возможно, самый героический поступок, какой может совершить человек — они отказывались от своего интеллекта и разума. Все мы чувствуем, что, кроме жизни, разум — самое драгоценное, что у нас есть; человек,

человеческое существо определяет себя наличием разума, способностью мыслить, мыслить разумно, мыслить мудро, мыслить возвышенно и гармонично. И одно из первых свойств, которые мы видим в этих мужчинах и женщинах: они готовы думать вопреки разуму, иметь мысли, каких не примет никакой разумный человек, а порой вести себя так, чтобы казаться не в своем уме, подлинно безумными.

К первой категории можно отнести, например, одного из ранних юродивых в Египте (сейчас не могу вспомнить его имя). Он жил близ Александрии, был подвижником, оставил родных и все земные привязанности, жил в нищете. Все его имущество состояло в одной одежде и в книге Евангелия, которую он жадно читал. В какой-то день он оказался без одежды, и на вопрос, что же с ней случилось, ответил, что отдал ее нуждающемуся, потому что не имеет права обладать чем-то, что нужно кому-то другому... Потом он оказался и без Евангелия. И на вопрос: что случилось с книгой? — снова ответил: я отдал ее голодному, чтобы он мог ее продать и насытиться. — Но почему?! — Потому что я прочел в Евангелии, что следует отдать все, — и я отдал единственное, чем обладал... Он сам стал как бы провозглашением Евангелия, живым Благовестием, явным для всех людей²⁰.

Совершенно другой пример относится к XIX веку в России. Совершенно нормальный человек, насколько помню — купец, был глубоко поражен бедственным положением душевнобольных, которых в соответствии с общей тогда для запада и востока практикой помещали в дома для сумасшедших. Если они были буйные и неуправляемые, их приковывали к стенам, едва кормили, вообще, обращались с ними ужасно. Он решил, что среди них должен находиться кто-то, кто будет их утешать, кто принесет им покой, кто будет молиться в их среде и любить их. Он попросил разрешения служить им, но получил отказ. Тогда он притворился безумным; был сам помещен в дом для таковых, прикован к стене. И более сорока лет своей жизни в течение дня он изображал безумца, дико рычащее и нездоровое существо. А когда вечером смотрители уходили, он имел возможность беседовать с обитателями, с заключенными этой тюрьмы для душевнобольных и приносить им немного утешения. Этот человек, как бы отказавшийся от своего разума, насколько можно предполагать,

оставался совершенно трезвомыслящим, с ясным умом, исполненным Божественного света, но по мнению окружающих в нем не осталось ничего, кроме безумия. Если бы они узнали, что он только притворяется сумасшедшим, они бы отозвались: «Он действительно безумный, если ведет себя так, чтобы казаться безумным и быть помещенным в больницу для безумцев»²¹.

Мы находим такое отношение к собственному рассудку практически у всех Христа ради юродивых. Эти люди пошли на то, чтобы их считали расстроенными умом, отказались от чести и почитания, которое воздается здравомыслящим людям, согласились, чтобы их считали бессмысленной тварью; некоторые так и действовали. Или (Иван Яковлевич!) имели смелость считаться безумными в клиническом смысле и страдать вместе со страдальцами, чтобы донести до них собственный покой, умиротворенность и любовь Божию.

Некоторые из них вели себя, так сказать, «антиобщественным» образом, их поведение противоречило тому, чего от них ожидалось, навлекало на них презрение, бесчестье, осуждение, суровое отношение. Был опять-таки в древнее время монах в пустыне по имени Виталий. Однажды он был в Александрии и обнаружил в этом большом портовом городе проституток, блудниц, и то, как они живут. Он решил, что кто-то должен о них позаботиться. Он оставил пустыню, где подвизался уже много лет (он был зрелым человеком и опытным подвижником), нанялся на работу портовым грузчиком, получал дневную плату, одну монету, и каждый вечер приводил в свою комнату блудницу и говорил ей: «Вот тебе монета, возьми ее и проводи одну ночь в покое и чистоте». Он стал притчей во языцех, все говорили о нем: «Вот, пустынный, славный среди многих, упал так низко! Теперь он ходит по блудницам! Вот с кем он водится!» Многие годы, вплоть до смерти, он был покрыт презрением и осуждением. Только когда он умер, десятки блудниц, следуя за его гробом, рассказали всем, как он поступал: благодаря ему каждая из них узнала, что и к ней можно отнестись с уважением, с любовью, просто — как к человеку, и защитить ее от других людей²².

Вот несколько примеров юродивых ради Христа. В следующей беседе я продолжу эту тему, потому что считаю, что в наше время, когда в мире господствует секулярность, в наши

дни, когда само христианство стало мировоззрением и формальным образом жизни, очень важно взглянуть в людей, которым хватало мужества выступать, стоять в одиночку не только в своей цельности, но с героическим мужеством и провозглашать безумие Креста, тщету человеческого разума, когда он не исполнен светом Христовым. Они — к этому я обращаюсь в следующий раз — сыграли решающую роль в общественной и политической жизни стран, в которых жили.

Беседа пятая²³

Я надеюсь сегодня завершить беседы о Христе ради юродивых. После прошлой беседы мне поставили вопрос: почему я выбрал таких святых, которые настолько отличаются от нас, что совершенно чужды нам, святых, примеру которых мы не можем подражать, чей образ мыслей и психологию так трудно понять?

Мне так не кажется. Я взял их как первый пример святости, потому что считаю, что их радикализм, их отношение к Евангелию, к самим себе, к окружающему миру могут побудить нас глубоко задуматься о нашем собственном состоянии. Я упоминал, что когда мы читаем их жития, нас сразу поражает крайняя суровость их жизнь, то, как они относились к своему телу, вернее, насколько полно они его отвергали, заботились о нем только в той мере, какая требовалась, чтобы выжить, да и то, это выживание, если взглянуть, скорее дар Божий, чем дар земли. Никто из нас не выжил бы на том, чем они питались, в тех условиях, в каких они жили. Они были так глубоко укоренены в Боге, что были в большой мере свободны от жизненных потребностей. Как я уже говорил в другой беседе о пустынножителях, описание их подвигов должно показать нам не то, чего можно достичь при сильной воле, непоколебимой решимости. Скорее оно должно показать: эти люди так глубоко пребывали в Боге, что жили в большей мере укрепляющим их Божиим творческим словом, чем благодаря тому, что могли получить от земли, от которой был взят Адам.

Но есть еще другая сторона их духовности, которая должна побудить нас задуматься: это их отношение к самим себе, их внутренняя борьба, их отношение к окружающему миру. Первое, что поражает в них: отказ от всего, что связано с

разумом, нашим надменным разумом. Мы воображаем, будто он может охватить все тварное, может философским прозрением, глубоким мышлением проникнуть даже в мир Божий, в духовную область. Разум составляет для нас отличительную черту человеческого существа, отличает нас от всех других тварей. Отвергаясь привилегии обладать разумом, отказываясь превозноситься блестящим, утонченным и изощренным умом, человек приносит самую, вероятно, большую жертву, такая только возможна.

Это и совершали юродивые во Христе. Они отказывались от человеческой мудренности, от всего, что можно вывести из тварной разумности, они были открыты до безумия, безрассудно открыты всему, что Бог шепнет или провозгласит в их душе. Мы мало что знаем об их духовной борьбе, потому что по самой своей природе свойственная им духовная жизнь была потаенная, они никого не впускали в таинственный мир своей внутренней борьбы и своих отношений с Богом. Но мы можем явно видеть во всех житиях, кратких или украшенных, т. е. нереальных, их борьбу против гордости и тщеславия. Это две совершенно разные вещи.

Гордость — состояние души, которое позволяет нам не бояться ни человеческого суждения, ни суда Божия, потому что утверждает, что решающее значение имеет наш собственный суд. У аввы Дорофея есть рассказ, яркая иллюстрация этого положения. Как-то он посетил один из основанных им монастырей, и ему сказали, что среди молодых послушников один достиг такой степени бесстрастия, какого другие не достигают многолетним духовным подвигом и борьбой. Он, не дрогнув, переносил все унижения, все оскорбления, любое отвержение. Дорофей, которому было известно, сколь долгие усилия уходят на то, чтобы победить тщеславие, гордость и страх человеческого осуждения, и внутренние колебания разума и души, когда человек старается произвести суд над собой, навестил этого юношу и спросил: «Каким образом ты, еще такой молодой, достиг такой устойчивости и покоя? Тебя поносят, тебя отвергают, над тобой смеются, тебя оскорбляют — а ты никогда не отвечаешь гневом или горечью». Молодой человек посмотрел на него и ответил: «А чего им отвечать? Все эти монахи вокруг меня — точно лающие псы, какое мне дело до их мнения!»²⁴ Дорофей дальше говорит о гордо-

сти, о таком душевном состоянии, которое ставит человека высшим судьей всего и лишает его возможности чему-то научиться от других людей, научиться даже от Бога. Во Христе мы не видим ни гордости, ни тщеславия, мы видим предельное смирение, любовь и открытость. Так что гордость — это одно из тех свойств, которые юродивые стремились преодолеть душевным и духовным подвигом.

Но в нашей жизни гораздо чаще, чем гордость, встречается другой грех, а именно тщеславие. Все мы в значительной степени зависим от того, как к нам относятся другие люди: замечают ли нас, признают ли нас, принимают нас или нет, любят нас или нет. Очень немногие из нас выше суда людей, выше страха быть осужденным людьми, выше боли унижения, отвержения. Но в этом есть своя глубина, потому что быть любимым означает, что мы признаны не только людьми, но и Богом. Я уже приводил вам слова: «Сказать человеку: *я тебя люблю*, то же самое что сказать ему: *ты никогда не умрешь*»²⁵. Через такое отношение, такое признание существование этого человека получает вечное утверждение, которое принимает Сам Бог.

Но тщеславие привязывается к столь многому. Макарий Египетский говорит, что тщеславие цепляется не только к недолжному, но и к доброму, оно не только портит и отравляет нас, побуждая поступать неправо, но оно портит и то, что добро, привязывая к нему самодовольство, любование собой, ожидание похвалы. Все мы помним рассказ о Закхее. Его стремление увидеть Иисуса было так велико, что он забыл о себе, не обращал внимания на насмешки и окрики окружающих, когда полез на дерево в надежде увидеть Христа²⁶.

Святой Макарий Египетский даже посмертно учит нас, как тщеславие преследует нас прямо-таки до райских врат. Когда Макарий умер, одному из его учеников было видение. Душа Макария восходит к раю. На его пути бесы ставят таможенные заставы и на каждой испытывают его по разным грехам; и Макарий все заставы миновал. Видя, что они потерпели поражение по всем пунктам, бесы набросились на него, когда он уже стоял у врат рая, в надежде одолеть его при помощи последнего врага: они стали рукоплескать и кричать: «Победил ты нас, Макарий!». А Макарий, стоя у дверей рая, с улыбкой ответил: «Еще нет!» — и вошел в рай²⁷.

Если задаться вопросом, что же такое тщеславие, почему оно так часто упоминается и почему подвижники с такой решимостью борются с ним, ответ вот в чем: тщеславие переносит наше внимание с божественного суда на суд человеческий. Святой Иоанн Лествичник говорит, что тщеславие презирает суд Божий и страшится суда человеческого. Тщеславный человек все чувства, все внимание обращает на то, что говорят о нем другие, что думают, о чем шепчутся. Он принимает похвалы или страшится осуждения людей, чье мнение он даже не уважает, людей, у которых нет ни основания, ни права выносить суждение о нем; но для него решающее значение имеют их похвалы или осуждение.

Об этой борьбе мы читаем в жизнеописаниях юродивых. С одной стороны, они отрекались от гордости, ставили себя перед Богом и безоговорочно принимали Его суждение, принимали безумие Креста, принимали все Евангелие как закон жизни во Христе, как бы он ни был несовместим со здравым смыслом, с путями мира сего, из-за чего их окружение отвергало их. С другой стороны, поступая так, юродивые попирали собственное тщеславие, потому что их окружали насмешки, презрение, их не принимали, они были чужды тому миру, в котором жили.

Все это отражалось на их частной жизни, но в этом также состояла, как о том говорит профессор Г. Федотов²⁸, их общественная и политическая роль. Они появлялись в период, когда и Византия, и Русь становились, можно сказать, секулярными государствами, когда власть предрежащих становилась светской, когда оказалось, что существует власть как бы и не от Бога, власть, которую можно захватить принуждением, коварством, насилием, силой. Это период и в Византии, и на Руси (расцвет его пришелся на XVI век), когда расцвела гордость, когда она стала характерной чертой светской власти, когда светская власть стала самоутверждаться в своем праве быть единственным и окончательным судьей собственной деятельности, своих путей, когда власти уже не оглядывались на суд Божий, явленный им в Евангелии и возвещаемый великими духовными людьми; пример — святитель Филипп Московский, который умер насильственной смертью при Иване Грозном.

Юродивые сталкивались с гордостью, которая начиналась в самых верхах, но распространялась как умонастроение,

все больше охватывала русское общество, утверждая, что существуют два закона: есть, разумеется, закон Божий, но существует и другой закон, закон земной, закон успеха, закон силы, закон свободного произвола. В результате в русской жизни появилась (как произошло и в Византии) еще одна черта: благочестие из внутреннего, глубинного богатства, из самого святого, чем обладал народ, сделалось внешним и формальным. Против этого также восставали юродивые, боролись с этим. Борьба их выражалась по-разному. Через минуту я скажу, как они боролись с тем, что сегодня можно назвать правящей верхушкой; но они выступали также против лицемерия в христианской жизни. И когда мы говорим о лицемерии христианской жизни в России XVI и XVII веков или более позднего времени, мы должны сознавать, что речь идет одновременно и о нас с вами. Во всем нашем бытии как христиан есть доля лицемерия, потому что мы провозглашаем Евангелие — и не живем согласно ему; мы провозглашаем его как мировоззрение, мы проповедуем его, и однако мы не создали общество или Церковь, которые могли бы являть истинность Евангелия. Но тогда, как и теперь, люди укрывались за соблюдением правил, за долгими богослужениями, за постами и прочими внешними выражениями религиозности, которые покрывают душу коростой, становятся самодостаточными, удовлетворяют, создают впечатление, будто что-то достигнуто; однако не касаются самых глубин человеческих душ.

Были юродивые, которые умели выразить это прямо-таки образно. Я потерял записи с именами и датами, которые подготовил, но помню пример. Одного юродивого застали в коленопреклоненной молитве у кабака и стали смеяться над ним: «Разве ты не понимаешь, что там происходит? Там напиваются, кутят, бранятся». И он ответил: «Да, и я молюсь о душах тех, кого сатана силится погубить в эти мгновения!» Позднее люди увидели, что он бросает камни в стены храма и опять возмутились: это святое место! И он объяснил, что вне храма стоят бесы; они не смеют войти в дом Божий, стоят у стен, а он их отгоняет дальше²⁹. Таким образом он доводил до ума, до понимания тех, кто был способен слышать и понять, новые ценности, новое понимание. Но такое поведение дорого им обходилось. Как я уже говорил, их считали

умалишенными и относились к ним соответственно, их прогоняли, их били, они питались одними отбросами, им приходилось скитаться в суровую русскую зиму босыми и почти нагими. И на все это они шли добровольно, чтобы провозгласить, что люди живы словом Божиим, а общественные услownости, если они не отражают Божию волю и образ жизни по ней, являются только лицемерием, ложью, это кощунство или святотатство.

А на другом уровне, в области, по слову Г. Федотова, общественной и политической деятельности, они не вникали в политику, не имели политических программ, не ставили своей целью изменить общественный строй, но они ставили правителей перед реальностью их поступков. Приведу только один или два примера. Первый, самый разительный. Иван Грозный пошел с войском походом из Москвы на Псков, чтобы разорить город, покорить его жителей, поработить их, навести на них ужас. По дороге он встретил юродивого, Николая Саллоса³⁰. Дело было Великим постом. Юродивый поднес царю блюдо сырого мяса: «Ешь!». Царь ответил: «Ты в своем уме? Я никогда не ем сырого мяса, кроме того, сейчас пост!» И Николай сказал: «Сырое мясо ты не ешь, а идешь истребить целый город!» Иван Грозный повернул обратно, отказался от своего намерения.

Подобную притчу разыграли два юродивых, живших в Новгороде. Город разделяла река Волхов, и две его части, более, так сказать, знатная и более простая, враждовали между собой. Двое юродивых постоянно устраивали схватки, боролись друг с другом на мосту между двумя частями города, показывая жителям, насколько нелепо их поведение, насколько безумна, безосновательна их бессмысленная борьба, насколько безумно соперничество, ненависть, взаимная ненависть двух сторон.

Это все просто примеры. Суть таких действий была в том, чтобы показать современному им обществу, что гордость, которая отравляла их мирское сознание, тщеславие, из-за которого они зависели от чужого мнения, отвергая Божий суд, тот факт, что государство сделалось профанным, мирским и постепенно становилось чуждым Евангелию, чуждым также древней традиции Киевской Руси и ранней Московской Руси, — все это означало конец, если не будет исправлено покаянием.

В этих беседах я не стремлюсь в первую очередь сообщить сведения о жизни того или другого святого. Что касается юродивых во Христе, это практически невозможно, потому что имеются очень немногие и поверхностные очерки их жизни; внутренняя их жизнь тайная, сокрыта в Боге. Цель этих бесед в том, чтобы нам вместе постараться понять сущность их святости, понять, ради чего они жили, что их вдохновляло, почему они жили именно таким образом, почему избрали ту стезю, по которой шли.

Мне кажется, в наши дни, когда мир нарочито и осознанно стал профанным и светским, когда все нормы, какие можно почерпнуть из Евангелия, отвергаются и высмеиваются, когда гордыня, человеческая гордыня возрастает порой до чудовищных размеров, когда мы сталкиваемся с той же ситуацией, с какой встречались юродивые, но возросшей в огромной степени, мы должны чему-то от них научиться. Мы должны поставить себе вопрос: в чем наша роль? Не призваны ли мы все, — о, в пределах нашего мужества и наших способностей! — быть камнем преткновения, вызовом в мире, который без этого не признаёт и не признаёт учение Христово? То, чему учат в церковных стенах, доходит только до уже уверовавших или до тех, кто случайно зайдет в храм из любопытства. Но мир-то — вне этих стен, мир погибает, любовь вымирает; великие добродетели — я говорю не о нравственности, но о том, в чем состоит величие человека — забыты или опорочены. Мы можем от юродивых научиться, чему мы должны противостоять: надмению нашего разума, собственной гордыне, собственной тщеславию, собственной трусости. А вокруг нас — самоуверенной гордыне мира, губительному, разрушительному воздействию формы на содержание, тому, как во всех церквях, и в нашей не меньше, чем в других, а порой и больше, мы удовлетворяемся красотой, гармонией, строим нашей церковной жизни — лишенными содержания. Молитва стала внешним действием; крест для нас — только красивое распятие; уродство мира забыто; где же мы? Мы можем чему-то научиться из того, каким образом великие, героические люди, мужчины и женщины христианского мира встречали вызовы своего времени, которое столь трагически напоминает наши дни. В их время процесс только начинался, они сознавали, какой контраст составляет

период в одно, в два поколения, и они могли действовать. Мы — привыкли к ситуации, в которой живем, мы уже под-верглись порче. Возможно, мы мало на что способны, но мы должны хотя бы иметь ясное понимание нашей современной ситуации.

Продолжение следует

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Быт 9: 13.

² Быт 17 и след.

³ Ин 13: 15.

⁴ 1 Кор 15: 28.

⁵ См у пророков: Иез 16: 15, 26; 23: 5, 20; Ос 2: 2 и др.

⁶ Быт 2: 23.

⁷ 1 Кор 15: 28.

⁸ Быт 2: 7.

⁹ Быт 2: 19–20.

¹⁰ *Иером. Софроний*. Старец Силуан. Париж, 1952. С. 185.

¹¹ Быт 6.

¹² Быт 9: 1–7.

¹³ Быт 22.

¹⁴ Лондон, 8 января 1987 г.

¹⁵ 2 Кор 5: 16.

¹⁶ Деян 6: 8 — 7: 60.

¹⁷ Деян гл. 9.

¹⁸ Флп 1: 21–23.

¹⁹ 1 Кор 1: 18–25.

²⁰ Имеется в виду преп. Серапион Синдонит. Память 14/27 мая.

²¹ Имеется в виду Иван Яковлевич Корейша (1783(?)–1861), почитавшийся многими современниками юродивым и прозорливцем. Официальной его канонизации не было.

²² Память 22 апреля/5 мая.

²³ Лондон, 15 января 1987 г.

²⁴ *Авва Дорофей*. Поучение 7-е. О самоукорении. Аввы Дорофея душеполезные поучения. Калуга, 1895. Репринт М., 1991. С. 96.

²⁵ *Марсель Габриель*. Ты не умрешь. СПб.: Мирь, 2008. С. 85.

²⁶ Лк 19: 1–10.

²⁷ См. Жития святых на рус. яз., изложенные по руководству Честных-Миней св. Димитрия Ростовского. М.: Синод. тип., 1904 [Репринт 1993 г.] Кн. 5, ч. 2. Янв. День 19-й. С. 146–147.

²⁸ См.: *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. Париж: YMCA-Press, 1931. Переизд. М., 1991 и др. Глава «Юродивые».

²⁹ Несколько перефразированный эпизод из жития московского юродивого Василия Блаженного. Память 2/15 августа.

³⁰ Память 28 февр./13 марта.

Перевод с английского Елены Майданович

Христос среди нас как служащий*

Позвольте мне первым делом выразить глубокую благодарность за приглашение выступить. Быть с вами, пусть и на расстоянии¹ — большая радость в наше время, когда всем церквям так настоятельно требуется, по примеру митрополита Антония, сосредоточиться на присутствии Божиим. Благодаря и переводчиков, которые сделали возможным такое мое участие.

Мне кажется, что выбор темы присутствия Божьего чрезвычайно удачен, потому что в моей памяти о владыке Антонии — молился ли он, беседовал с людьми или проповедовал — всегда было живо сознание: вот человек, который находится в присутствии Божиим.

Вероятно, большинству из вас известен рассказ о его «обращении»: он взялся читать Евангелие от Марка (выбранное как кратчайшее) и через несколько глав осознал с абсолютной уверенностью, что Христос — здесь, стоит по ту сторону стола. Но сейчас я хотела бы поговорить о том, как митрополит Антоний видит наше призвание быть свидетелями присутствия Христа, являть его на деле, через поступки и отношение, и в собственной жизни как члены Церкви, и совместно как Тело Христово.

Что означает «являть присутствие Христово»? Митрополит Антоний часто приводил слова своего духовного отца: «Никто не может отвернуться от падшего мира и обратиться к Богу, если не увидит либо на лице, либо в глазах хоть одного человека сияние вечной жизни»². Он повторяет с пугающей прямоотой: если люди не видят Христа в наших глазах, то мы не христиане и должны каяться в этом³. В нас должен переливаться через край опыт встречи со Христом, мы должны быть не в силах молчать о ней, наша жизнь должна сиять благодарностью Ему⁴. Да, люди должны видеть свет Христов

* Доклад, прочитанный на IX Международной конференции по наследию митрополита Антония Сурожского «Тайна Присутствия: Бог в мире и человеке». Москва, 22–24 сентября 2023 г.

в нас, через нас; но наше свидетельство не ограничивается этим. Как Тело Христово и члены этого Тела мы не просто являем духовную реальность: мы должны быть продолжением *воплощенного* присутствия Христа в мире⁵. Это значит, что мы должны деятельно выходить в мир, идти туда, где есть нужда, а не туда, где нам самим уютно; коротко говоря, *мы должны быть везде, повсеместно, где был бы Христос*⁶. И здесь становится чрезвычайно важно, *каково* это присутствие воплощенного Христа: Христос пребывает среди нас *как служащий*. Это свойство присутствия Христова является решающим для митрополита Антония, он постоянно обращается к нему в своих беседах и в своей жизни.

Призвание самого митрополита Антония по образу Христа исполнялось в самых разных сферах, от практических проявлений заботы в мелочах до целожизненного подвига жертвенной самоотдачи. На самом бытовом уровне: несколько лет назад он пригласил всех жен священников из епархии приехать и провести целый день вместе с ним в соборе. Самое сильное впечатление на одну из присутствовавших, мою подругу, произвел тот факт, что по приезду он угостил их шоколадными трюфелями собственного изготовления. В известном смысле сама мысль о том, что он отправился с кошелкой в какой-то соседний супермаркет, затем готовил и смешивал ингредиенты в ветхой кухоньке, которой тогда располагал собор, подействовала сильнее, чем многочасовые душеспасительные размышления о любви Божией. Подобный поступок был неотъемлем от образа Христа, Который «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» и даже чтобы «отдать Свою жизнь как выкуп за многих». Как часто говорил митрополит Антоний, «отдать жизнь» не обязательно означает буквально принять смерть. По поводу того, как сам он был призван «отдать жизнь», митрополит Антоний рассказывал такую историю (к сожалению, не помню всех подробностей). В начале своего служения он несколько раз ошибочно прочитал отрывок из Ветхого Завета, поняв, что там говорится «и отдашь голодному душу твою *в пищу*». Мне представляется, именно таким образом человек от природы столь сдержанный и необщительный, даже замкнутый, в результате провел всю жизнь, беседуя с людьми, устно и письменно, делясь с ними глубокими духовными переживаниями.

Его духовное и пастырское служение нуждающимся людям, не говоря уж о практической и психологической помощи, ему самому стоило очень дорого, он буквально изливал свою жизнь ради других. Поток обращений за помощью не иссякал. Ради того, чтобы избежать помех при беседе с посетителями, митрополит Антоний установил на свой телефон автоответчик задолго до того, как это стало распространенной практикой. Помню, в 1980-х годах некоторые прихожане ужасно возмущались, что не могут дозвониться ему в любой момент, когда им понадобится.

Митрополит Антоний ясно сознавал, что такая посвященность служению — не просто этическое требование. Оно носит богословский, христологический характер, отражает весь парадокс Воплощения, когда величие достигается через умаление. Оно — деятельное продолжение присутствия Христова, которое посрамляет и упраздняет все властные структуры мира сего. Жертвенное служение — вот отличительный признак нашей принадлежности к «царственному священству». Оно царственно по самой своей сути. Митрополит Антоний любил цитировать в вольной интерпретации слова свт. Иоанна Златоуста, что «править может каждый, но только царь способен умереть за подвластных». Как-то я спросила его, откуда эта цитата; он не помнил — она встретилась ему в каком-то тексте Вл. Лосского. Подозреваю, что ее источник — гомилия Златоуста «О Кресте и разбойнике»⁷; в таком случае слова «править может каждый» добавил сам митрополит Антоний. Он прибегает к ним, чтобы подчеркнуть контраст: обычно правители ожидают, что их подчиненные будут служить *им* вплоть до смерти, однако подлинный Царь переворачивает это представление.

Такая теснейшая связь позорной смерти Христа и Его царственного достоинства глубоко включена в учение Церкви — достаточно посмотреть, сколько образов царствования, Бога *воцарившегося* связано с праздником Воздвижения Креста Господня. Но митрополит Антоний ясно чувствовал, как эта связь может быть воплощена в лучших образцах земного христианского царствования. Вскоре после переезда в Лондон митрополит Антоний присутствовал при коронации нашей королевы Елизаветы II, о чем написал с необычайной силой: «Шла она сознательно к Алтарю Бога Живого на

заклание, подобно дочери Иеффая; умереть себе с тем, чтобы нераздельно жить *со* своим народом и *для* него»⁸. Разумеется, невозможно гарантировать, что земные правители — да и любые другие люди — всегда будут соответствовать такому образу. Но этот образ очень ясно показывает, чем для нас должна быть сопричастность царственному достоинству Христа.

Митрополит Антоний мыслит радикально: он готов распространить этот образ жертвенного царствования даже на взаимоотношения человека со всем творением. По его словам, «ко всему Богом сотворенному мы должны относиться со смирением, как слуги относятся к своим хозяевам... Мы призваны послужить всему тварному, служить ему всей своей жизнью»⁹. Перевернутое состояние земных властных структур в той же мере относится к «владычеству» человека над тварным миром.

Что значит для каждого христианина «являть присутствие Христа»? В первую очередь это означает следовать за Христом «в Его трагической солидарности с Богом и с людьми», так что «послушание Богу и служение человеку» становятся единым делом¹⁰. Именно поэтому иногда мы бываем призваны «оставить Бога — Бога ради», отказаться от духовных целей, если мы нужны, чтобы послужить ближнему каким-то конкретным образом¹¹. Митрополит Антоний цитирует по этому поводу преп. Иоанна Лествичника, и совершенно очевидно это соответствует духу отцов-пустынников, которые учат, что «от ближнего нам жизнь и смерть»¹².

Вспоминается рассказанный мне случай: отец Владимир Родзянко, готовясь к епископской хиротонии, попросил у митрополита Антония совета. Чтобы стать епископом, ему предстояло принять монашество, и у него встал вопрос: как осуществлять монашеское послушание? Митрополит Антоний посоветовал ему никогда не отказывать никому в его просьбе, то есть стать послушником каждого встречного.

В представлении митрополита Антония осуществление присутствия Христа через служение тесно связано с еще одним постулатом, переворачивающим ценности нашего мира с ног на голову: сила Божия в немощи совершается. Никаким образом не можем мы собственными усилиями сделаться живыми членами Тела Христова, едиными с Ним¹³. Это в известном смысле требует «немощи»: такой немощи, которой

мы должны научиться и благодаря которой мы становимся совершенно гибкими в руках Божиих, так что наше делание становится Его делом. В качестве примера митрополит Антоний приводит поразительный образ: перчатка на руке хирурга. Это самый «немошный» материал (то есть тончайший и податливый); именно поэтому «она способна совершать чудеса, если в ней находится умная, хорошо обученная рука»¹⁴. Мне нравится этот образ; он взят из опыта жизни митрополита Антония в миру, когда он был врачом, и при этом он более душевный, чем метафоры, называющие людей «орудиями Божиими». Бог не просто пользуется нами, Он действует *изнутри* нас; и мы настолько сообразны с Ним, что становимся воплощенной формой Его присутствия. Мы можем вместе с апостолом Павлом сказать: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2: 20); однако вместе с тем именно таким образом мы становимся до конца самими собой¹⁵.

Перейдем от личного аспекта к Телу Христову. Как уже было сказано, предназначение Церкви — быть продолжением присутствия в мире воплощенного Христа. Как говорит митрополит Антоний, Церковь существует ради того, чтобы выражать и провозглашать ум Христов, и представляет собой пророческое собрание¹⁶, а также сообщество, где присутствует Христос, изменяя и преображая мир¹⁷, то есть *все творение в целом*, потому что оно предназначено стать «славным одеянием Бога..., пронизанным Его присутствием»¹⁸.

Центральное место в понимании присутствия Христа в Церкви, по мнению митрополита Антония, занимает служение до самой смерти. Он часто приводит слова Патриарха Алексия I: «Церковь — Тело Христово, распятое ради спасения мира» (иногда: «...за спасение своих мучителей»).

Но в чем заключается свидетельство Церкви, когда ей не грозит мученичество? Митрополит Антоний подчеркивает, что весь вопрос не в том, какое определение мы даем Церкви, а в том, как мы ее являем. И он очень решительно высказывался — как в собственной епархии, так и во время некоторых своих поездок в Россию — о несоответствии между тем, что мы *говорим* о природе Церкви, и тем, что явно на деле и для самих ее членов, и для внешних людей. Слишком велик для Церкви соблазн вписаться в рамки мирских властных структур.

Разумеется, в Церкви есть иерархические структуры, но митрополит Антоний всегда подчеркивал, что церковную иерархию можно воспринимать *только* в контексте служения. Он часто отсылает к словам св. Софрония Эссекского о том, что Церковь — пирамида, но *перевернутая*. Если Христос ее глава, это означает, что Он — та точка, на Которой зиждется все здание, Он слуга всех¹⁹. Затем следуют, «слой за слоем, люди, которые проводят в жизнь Христово служение, *диаконию*». Все просто: «Те, кто хочет пребывать во Христе, должны быть служащими, вот и все»²⁰. Митрополит Антоний выражается по этому вопросу очень резко: если мы рассматриваем церковную иерархию как *силу*, а не как *диаконию*, то «мы не Церковь согласно Евангелию». Результат такого искажения — «клерикальная иерархия с одной стороны и подчиненность с другой»²¹. Иными словами, «епископы, которые привыкли давать распоряжения, а не советоваться с другими»²², и миряне, которые прямо-таки готовы стать «блеющими овцами»²³. Митрополит Антоний остро ощущал Церковь как *единое* тело, единый *лаос* (народ Божий), в *составе* которого есть разные предназначения, выражающиеся в разных служениях. Не в том дело, будто некоторые из служений незначительны или взаимозаменяемы; суть в том, что единственная действующая в них *сила* — всегда сила Божия. Как каждый человек должен уподобиться «хирургической перчатке», через которую Христос совершает Свои чудеса, так и с таинствами Церкви: единственный их Совершитель всегда Христос. Священник лишь предоставляет свои руки, свой голос, «он молится, но молится от лица всей Церкви, от лица всего творения».

Тут следует провести важное различие: по словам митрополита Антония, «Бог во Христе никогда не проявляется силой, всегда — авторитетом»²⁴. Разница такова: можно быть в состоянии принудить людей к каким-то поступкам (сила) или быть в состоянии изменить отношение благодаря примеру и словам жизни (авторитет)²⁵. Поразительным образом, даже в чудесах Христовых (которые в Евангелии названы *dynameis*, деяния силы) митрополит Антоний видит проявления Его авторитета, который каким-то образом признают даже природные стихии, «узнавая Своего Господа» и отзываясь с радостью.

С учетом того, какое значение в деле Христовом митрополит Антоний придавал служению, *диаконии*, не следует удивляться его особому отношению к дьяконскому служению: «[В] Литургии образом Христовым ... является дьякон»²⁶. Это касается не только литургии; в структуре и общей жизни Церкви именно дьякон представляет, являет присутствие Христа служащего. В другом случае митрополит Антоний говорит пространнее: «Христос сказал о Самом Себе, что пришел послужить, быть тем слугой, который не только готов сделать непреткновенными пути своего господина, но и оборонить их ценой своей жизни и защитить их, если нужно, ценой своей смерти» — так он высказался при другом дьяконском рукоположении²⁷.

Особенно яркую картину дьяконского призвания митрополит Антоний рисует в проповеди на рукоположение в сан дьякона Петра Скорера — тем более, что многие из нас знают на своем опыте, как глубоко исполнились его слова в долгом, целожизненном служении Петра. Первые дьяконы, как говорит митрополит Антоний, «были поставлены для того, чтобы быть выражением милосердной любви Церкви», осуществлять на деле служение милосердия, и любовь эта «должна быть пронизательной, она должна быть глубокой, она должна быть личной, конкретной»²⁸. В богослужении роль дьякона также состоит в жертвенном служении; его задача — «охранять молитву священника», позаботиться о практической стороне совершения службы, чтобы священник мог «живым факелом стоять перед Богом»²⁹. Это в свою очередь напоминает мне слова молодого прихожанина после смерти отца Петра Скорера, когда его тело лежало в храме, где он неутомимо служил в течение сорока лет: «Так странно было видеть Петра в храме ничего не делающим».

Несомненно, дьяконское служение уводит нас в глубинную тайну присутствия Христа как служителя всем; и наше призвание — *быть* этим присутствием через взаимное служение. «В литургии образом Христовым ... является дьякон» не благодаря тому, что сам предстоит в нерассеянной молитве перед Богом, но через то, что жертвует даже этим ради того, чтобы такую молитву мог пережить другой человек, ради всего Тела Христова.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Доклад прозвучал онлайн.
- ² Митрополит Антоний Сурожский. О встрече. СПб.: Сатись, 1994. С. 89. Автор пользовался только английскими источниками. При переводе были (по возможности) указаны их аналоги на русском языке. (примеч. пер.)
- ³ Там же. С. 80.
- ⁴ Митрополит Антоний. Церковь как евхаристическая община. 4 марта 1988. Пер с англ. // Христианос. 2013. № XXII. С. 101–102.
- ⁵ The Church as a Eucharistic Community. Synodesmos 12th Assembly, August 1986 // *Metropolitan Anthony of Sourozh. The Living Body of Christ*. L., 2008. P. 234. Ср. : Антоний, митрополит Сурожский. Труды. М., 2002. Кн. 1. С. 838 и др.
- ⁶ *Metropolitan Anthony of Sourozh. The Living Body of Christ*. L., 2008. P. 234.
- ⁷ Свт. Иоанн Златоуст. Беседа первая о Кресте и разбойнике... См.: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_kreste_i_razbojnik/
- ⁸ Приходский вестник. 1953. № 2.
- ⁹ Из выступления на конференции Содружества святого Албания и преподобного Сергия в 1990 году.
- ¹⁰ *Metropolitan Anthony of Sourozh. The Living Body of Christ*. L., 2008. P. 232
- ¹¹ Ibid, p. 45.
- ¹² Древний Патерик. М., 1899 (репринт: М., 1991). С. 318 (прим. пер.)
- ¹³ Митрополит Сурожский Антоний. Встреча. М., 2010. С. 70.
- ¹⁴ Митрополит Сурожский Антоний. Церковь. М., 2011. С. 60–61.
- ¹⁵ Митрополит Антоний Сурожский. О встрече. СПб.: Сатись, 1994. С. 174.
- ¹⁶ *Metropolitan Anthony of Sourozh. The Living Body of Christ*. L., 2008. P. 32
- ¹⁷ Ibid, p. 45.
- ¹⁸ Ibid, p. 47.
- ¹⁹ Our Orthodox Presence in Great Britain. Diocesan Conference 1995. P. 46.
- ²⁰ Ibid, p. 47.
- ²¹ Митрополит Антоний. Церковь как евхаристическая община. 22 августа 1986. Пер с англ. // Христианос. 2013. № XXII. С. 83.
- ²² Митрополит Антоний Сурожский. О встрече. СПб.: Сатись, 1994. С. 105.
- ²³ *Metropolitan Anthony of Sourozh. The Living Body of Christ*. L., 2008. P. 250.
- ²⁴ Ibid, p. 248

²⁵ Ibid.

²⁶ Слово на рукоположение дьякона Дэвида Гилла 18 июня 1995 г. // *Митрополит Суражский Антоний*. Евангельское слово рождает ответ. М.: Гранит, 2022. С. 210.

²⁷ Слово на рукоположение дьякона Стефана Платта 16 апреля 1995 г. // *Митрополит Суражский Антоний*. Евангельское слово рождает ответ. М.: Гранат, 2022. С. 193.

²⁸ *Митрополит Суражский Антоний*. Пастырство. Минск, 2005. С. 241 (прим. пер.).

²⁹ Там же. С. 242 (прим. пер.).

*Перевод с английского Елены Майданович
под редакцией Анны Дик*

Война и мир*

История человечества на земле начинается с убийства, переходит в состояние постоянных поместных противоборств, заканчивается вселенским пожаром. Тем временем и на небе бесплотные силы погружены в непрерывную борьбу. Об этом есть изначальное предупреждение (Быт 3: 15), такой конец предопределен (Откр 20). Только при победоносном исходе последней схватки смогут возникнуть «новое небо и новая земля». Только тогда «смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни» (Откр 21: 4). Но пока это не совершится, плач будет присутствовать на «прежнем небе», смерть и страдание будут царить на нашей «прежней земле».

Действительно, история свидетельствует, что война — явление постоянное. Ни один народ не избежал такого положения. Каковы бы ни были прочие устремления и свершения людей, все их бытие — постоянное поле битвы. Если брать в учет нашу планету в целом, статистика, как известно, показывает, что периоды противостояний намного более продолжительны, чем мирные времена. Впрочем, и периоды мира обычно хорошо вооружены. *Qui desiderat pacem, praeparat bellum!* — делал вывод константинопольский историк Вегеций еще в V веке по Р.Х. (*Epitome rei militaris* III, Prol.)¹ И никакие прогнозы ничуть не внушают нам оптимизма. Пацифизм — обманчивая утопия; кроме того, в царстве кесаря он оказывается также психологическим, социологическим и философским заблуждением.

Этот факт вынуждает нас, как бы нам то ни претило, считать войну нормальным явлением бытия человека и ангелов вплоть до времени установления Царствия Божия. Приходится также констатировать, что многим людям война нравится, для некоторых она становится профессией, как по долгу, так и по склонности, и что такие люди всегда

* Доклад на Международном коллоквиуме «Религии и войны», декабрь 1990, Институте права на мир и развитие, Университет Ниццы (Франция). Опубликовано в приложении к SOP (январь 1991, № 154).

пользовались уважением. Возможно ли в таком случае, спародировав теорию «биологического эволюционизма», утверждать, что таким образом функция создает орган? В чем же эта «функция»? Где ее истоки и конец? Если приходится признать, как представляется естественным, что война — одно из самых страшных зол, от которых страдает человечество, мы автоматически вынуждены поставить перед собой вопрос о зле. Причем разрешить его мы не в состоянии. На земле нам как будто известна его реальность, но не дан выход. Разрешение проблемы зла ищут так давно, что, будь то нам по силам, оно было бы найдено. Однако мы можем попробовать прояснить всю подноготную того проявления зла, которым мы сейчас занимаемся. С этой целью следует, разумеется, в первую очередь обратиться к библейскому откровению.

Оно сообщает нам, что Бог пребывает в состоянии войны на небе и на земле, которые Сам же сотворил. Его воины — ангелы и праведные люди (Ис 11: 45; 49: 3; 59: 16–18; Прем 5: 17–23; Ос 6: 5...).

Со времени падения Люцифера (которое также вне нашего понимания) они ведут войну с дьяволом и его силами. Первое явление Сына Божия среди людей не вносит перемены в эту ситуацию. Воплощенное Слово, говорится нам, пришло на землю и принесло «не мир, но меч» (Мф 10: 34). Христос заповедует Своим ученикам вооружиться мечом, когда после Его смерти, Его Воскресения и вознесения они должны будут свидетельствовать о Нем в мире (Лк 22: 36). Но о каком оружии идет речь? Именно о Слове Божием. Оно описано нам в образе острого с обеих сторон меча (Откр 1: 16; 2: 12; 19: 15), оно острее всякого меча обоюдоострого (Евр 4: 12). Оно «меч духовный» (Еф 5: 17). Здесь нам отчасти предложено практическое объяснение проблемы зла, обоснованное онтологией.

Стремясь помочь нам понять реальность и смысл этой неизбежной борьбы, апостол Павел прибегает в военным образам: военачальник, броня, щит, шлем... Что он подразумевает под этими метафорами? Истину, правду, веру, спасение. Сам Бог скрыт под аллегорией «всеоружия», которое поможет нам противостоять и устоять. Итак, если воин выступает в таком вооружении, цель его — «готовность благовествовать мир» (Еф 6: 13–17). Вот ключ к великой загадке: подлинная

борьба верующих (тем паче — ангелов) не «против плоти и крови» (притом, что крови проливается немеряно). Война между людьми — всего лишь внешнее проявление того, что беспрестанно побуждает их изнутри: «духи злобы поднебесной» (Еф 6: 12), стремящиеся внедриться в сердца. Это силы «тьмы века сего» на службе «врага» Бога и человека. Это не силы плоти и крови. Следовательно, и борьба против этого бесплотного врага также есть борьба духовная. По слову апостола, «оружия воинства нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь» (2 Кор 10: 4).

Физическое убийство — вторичное проявление духовной реальности. Как оно ни ужасно, само по себе оно лишь материальный, плотской этап на пути, который может оказаться гораздо ужаснее, трагичнее. В основе убийства может лежать страсть, к которой примешивается услада не от Бога, вспомним слова Христовы: «Говорю же вам, друзьям Моим: не бойтесь убивающих тело» — ведь потом они ничего более не могут сделать (Лк 12: 4). Какое же «более» может содержаться в этом потенциальном «потом»? Какова более страшная угроза? Здесь нам следует задуматься над подлинной природой «невидимой брани», источника видимой. Подлинная ставка борьбы — жизнь, т. е. вечная жизнь в Царствии Божием. Поражение ведет к гибели в «геенне огненной». Следовательно, страшиться нужно «того, кто может и душу, и тело погубить в геенне» (Мф 10: 28; ср. Лк 12: 5). А именно: дьявола. Эта диалектика до ужаса ясна. Однако не стоит попадаться на удочку этой мнимой простоты. Непосредственно сейчас враг, с которым следует бороться, это тот, кто стремится погубить творение Божие. Однако у дьявола нет власти уничтожить жизнь, как нет власти и создать ее. Один только Бог — Творец, Он же и Спаситель. В конечном итоге «бояться» следует Его. Но, конечно, не ради того, чтобы бороться против Него, а сохраняя верность Ему. Ибо «Бог мира сокрушит сатану» (Рим 16: 20) и «миротворцы будут наречены сынами Божиими» (Мф 5: 9).

Итак, чтобы понять смысл войны, важно до конца понять суть истинного мира. Самое осмысленное, что содержит Преамбула Устава Объединенных Наций, это провозглашение, что война зарождается изнутри человека. С другой стороны, известно, что эта организация, созданная ради того,

чтобы обеспечивать мир, в которую входят почти все государства нашей планеты, на деле оказалась неспособной ни предотвратить новые войны и вторжения, ни положить конец уже существующим. Даже вне рамок всякого богословия, неизбежно приходится ставить себе вопрос, достижима ли поставленная цель, мир, и в чем ее суть; в конечном итоге: не ложный ли это мир. Приходится во всяком случае констатировать, что используемые средства недостаточны для поставленной цели. Они никак не связаны ни с «внутренним человеком», ни с самой природой мира. Они касаются только отношений, установленных между сообществами людей, они в уровень вещей преходящих и по существу юридических т. е. того, что сводится к феноменологическому уровню кесарева мира², государств, которыми правят законы или сила, где даже культурные связи технически или идеологически занимают второстепенное положение.

Кроме того, можно отметить следующее. Войны продолжают оставаться квази-постоянным состоянием мира (отсюда процветание экспертов по полемологии), но заявления в их пользу делаются редко. А провозглашения мира множатся со всех сторон и на всех уровнях, начиная с церковных властей и до политиков, «экологических» пацифистов и т. д. Но к чему, к какому учению это нас отсылает? Существует ли вообще обоснованная иренология, во имя которой защитники мира могли бы говорить и действовать? Обстоятельства, одновременно ужасающие и банальные, несомненно указывают на то, что в данном случае прежде всего следует попытаться понять, что же такое мир. Абстрактное понятие или фактическое состояние, которое можно было бы определить через отрицание, как беспроблемную ситуацию, как отсутствие конфликтов? Конфликта вооруженного или просто конфликта в самом общем смысле? Или это положительная реальность? В таком случае — от чего она зависит? От состояния психологического, нравственного или от духовной позиции? От желания пользоваться личным покоем и «мирно» сосуществовать с другими или от подвига: личного, национального, вселенского? Может ли мир быть следствием пацифизма всеобщего, а то и одностороннего? Умиротворенность, пассивность, бездействие — в этом ли мир? Или мир — существенный, динамичный элемент жизни, неотъемлемое свойство бытия?

Здесь также верующие естественно обращаются в поисках ответа к источнику познания: к Божественному откровению. Священное Писание неоднократно говорит о мире именно ради того, чтобы мы узнали его значение. Мы уже упоминали об этом. Одно из первых мест, где мир упомянут как таковой, касается наставлений Господа Моисею относительно содержания и условий священных благословений: «Да благословит тебя Господь и сохранит тебя! Да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя! ...и даст тебе мир! (Чис 6: 24–26). Значит, благословение человеческое в том, чтобы призвать благословение Божие, в нем милость. Оно имеет определенное значение и имеет определенные последствия. В каком-то смысле они все равнозначны: охранение, бытие в свете Божьего взора, мир. Из чего следует, что мир, как и все остальное, есть дар, харизма, который исходит не от людей, даже имеющих священный сан, а от Бога.

Исходя из такого его качества, мир не чужд онтологической связи с Самим Богом. Мир — Божественная энергия, выражаясь словами св. Григория Паламы. Кроме того, будучи частью благословения Божия, которое священник лишь «простирает» на просящего о том, мир — неотъемлемое свойство творческого и искупительного провидения Божия. Оно неотделимо от охраны свыше и от сияния благого лица Божьего, а значит, от самой жизни. Это подтверждает Господь устами, в частности, пророка Малахии: «Завет Мой [со священническим коленом Левия] был завет жизни и мира» (Мал 2: 5). Одного нет без другого. Выражение Малахии подхватывает ап. Павел в своем пространном противопоставлении мирского и Божественного: «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир» (Рим 8: 6). Мир органически присущ жизни под руководством духа. Господь прореклет: «Мир» на Свой народ и на Своих святых (Септуагинта говорит *hosious*, т. е. на тех, кто сообразен Богу, кто посвящен: Пс 84: 9). Книга Судей, которая немало говорит о войнах, тем не менее как бы проводит знак сущностного равенства между Богом и миром. При видении «Ангела Господня» Гедеон, «муж сильный», слышит обращенные к нему от Бога слова: «мир тебе, не бойся, не умрешь». Тогда «устроил там Гедеон жертвенник Господу»; и, в соответствии с тем, что недавно познал, «назвал его: Иегова Шалом» [Господь — мир] (Суд 6: 23–24).

То было не пустое обозначение: согласно древнееврейской, как и христианской традиции, имя — не просто условный ярлык, оно есть определение своего предмета (см. *Булгаков С., прот.* Философия имени). Так, Исаия провозглашает, что одно из имен Мессии — «Князь мира» (9: 6). Михей выражается еще более прямо: «И будет Он мир» (5: 5). Именно Его призывает Послание к евреям: «Бог же мира... да усовершит вас во всяком добром деле» (13: 20–21). Итак, вот предельное и конкретное определение онтологии мира. Используя восточную богословскую терминологию, мы можем сказать, что мир — «свойство» или «атрибут» Бога. Еще точнее, согласно православному учению, он «присущ» самой сути проявлений Бога, он — одна из Его энергий. В этом смысле мир по своей природе божественен. Тогда становится понятным, что его не могут установить никакие чисто человеческие действия, какие бы ни подписывались пакты, договоры и уставы, верность которым люди клянутся хранить. Всего этого недостаточно, поскольку мир относится к области благодати. Конечно, как любой благодатный дар, мир может быть дарован в соответствии с согласованными словами и действиями людей. Однако нужно, чтобы сами люди стали им соответствовать, т. е. чтобы они были сочтены достойными принять мир и принести его плоды. Это в свою очередь невозможно без помощи свыше. Для этого в первую очередь требуется, чтобы человек примирился сам с собой, привел в гармонию все свои способности, приобрел мир в сердце и в душе (первая цель подвига). Отсюда апостольские приветствия: «Благодать, милость, мир!» (1 Тим 1: 2; 2 Тим 1: 2; 1 Кор 1: 3; 2 Кор 1: 2). Однако чтобы их принять и удержать, нам следует самим стать подлинными под воздействием благодати. Это выразил в частности «Старец — избранной госпоже и детям ее»: «ради истины, которая пребывает в нас ... Да будет с вами благодать, милость, мир от Бога Отца и от Господа Иисуса Христа, Сына Отчего, в истине и любви» (2 Ин 1: 1–3). Все перечисленное не бывает по отдельности. В этом смысле характерно, что, перечисляя мир наряду с остальными онтологическими «свойствами» Бога, Писание делает отсылку не к всемогуществу, а к истине и любви. «Милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются» (Пс 85: 11).

Действительно, мир неотъемлем от Царствия Божия, он принадлежит его вечности. И поскольку целью всей жизни человека и мира является достижение этого Царствия, которое открыл и обещал нам Творец и Искупитель, мирное состояние творения естественно зависит от этого превысшего мира. А потому ясно, что он может воцариться среди людей, только если они стараются следовать царском путем, указанным и начертанным этой высшей мудростью, мудростью замысла Божьего. «Мудрость, сходящая свыше, во-первых, чиста, потом мирна... Плод же правды в мире сеется у тех, которые хранят мир (осуществляют его)» (Иак 3: 17–18). Как они могут его «хранить»? Здесь не место описывать это (достаточно было бы отослать к христианскому учению о святости). Напомним тем не менее основополагающую антиномию мира, аналогичную, можно даже сказать, идентичную антиномии Царствия. Подобно Царствию, мир «в нас» или «среди нас» (т. е. мы действительно может стяжать его благодать; см. Лк 17: 21); вместе с тем, он не принадлежит этому миру. Он принадлежит граду вышнему, Небесному Иерусалиму. И тем не менее, подобно Царствию (Лк 16: 16; ср. Мф 11: 12), он приобретается, причем усилием. Если Царствие — «праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим 14: 17), оно «не в слове, а в силе (*dynamis*, *virtus*)» (1 Кор 4: 20). Как мы знаем, речь идет сначала о личной борьбе каждого, хотя и с помощью Божественной силы, с «врагом», затем о борьбе с ним всей Церкви в целом и всех сил добра. Пока победа в отчаянной борьбе не будет одержана каждым из нас и всеми вместе, ни отдельный человек, ни все человечество не познают мира.

Если в плане субъективном, в лоне каждого человека продолжительность битвы разная в каждом случае, то в области объективной, для всего человечества и в его среде эта длительность равна длению истории, по крайней мере до тех пор, пока Ангел не свяжет Сатану «на тысячу лет» (Откр 20: 2). Однако после этой тысячи лет (число символично), когда святые будут царствовать со Христом, т. е. еще в рамках истории, Сатана снова получит возможность «прельщать народы» и «собирать их на брань». Но на этот раз битва будет окончательная, на пороге «скинии Бога с человеками», навечно (Откр 21: 3). Можно ли утверждать, что война вообще между людьми и внутренняя «невидимая

брань» человека — не одно и то же, что их природа различна и они не сопоставимы, не сравнимы? Однако причина в обоих случаях одна, даже если средства и проявления различаются. Ведь в обоих случаях есть внешняя причина или мотивация: зло и дьявол; есть и внутренняя причина и мотивация: «страсть», в каком бы виде она ни проявлялась. Разве не очевидно, например, что слава, патриотизм, война «справедливая» или даже «святая» зависят только от людских суждений, что это неоднозначные понятия и чувства, что они легко обостряются и приводят к отказу от справедливости и всем известным ужасам? «Война великая проявительница. В ней проецируется на плоскости то, что происходит в глубине. И совершенные раньше духовные убийства в ней появляются в плане физическом» (*Бердяев Н.А. Философия неравенства*. Берлин: изд. Скорпион, 1923. С. 192).

Тем не менее, очевидно, что существуют по крайней мере два радикальных различия между войной физической и духовной бранью. Первое связано с тем, что в условиях войны противники могут испытывать взаимные чувства уважения, а то и восхищения, могут в ряде случаев преодолеть ненависть или пожалеть поверженного врага, ухаживать за раненым противником (все это приглушенные или живые формы любви). Но главное, добровольно идя на смерть, они возвышаются душой благодаря своей готовности пожертвовать собственной жизнью. Напротив, духовная борьба ведется, с одной стороны, против врага, который от природы нечеловечен, по существу неспособен ни к какой форме любви, с другой стороны, при ней человек борется с некоторыми началами в самом себе. В таком случае его «враг» никто иной как его собственная совесть (согласно толкованию отцов Церкви на Мф 5: 25–26 и Лк 12: 58–59), но никакой человек не испытывает ненависти к себе, иначе он может уничтожить себя самого. Второе отличие между внешней, явной войной и незримой внутренней бранью относится к природе их конечной цели. Если цель войны — достичь мира, то опять-таки речь идет не о мире «свыше», «от Бога», но о мире людей, которых «раздирают» их земные установления и вовлеченность в царство кесаря.

В результате такой мир лишь временный, а следовательно, непрочный и неустойчивый по определению, что

очевидно из истории. Даже между сторонниками как будто единой веры и в такое время, когда влияние «людей Божиих», монашествующих и священства, на политическую жизнь на Западе было высоко, как никогда, удавалось установить не мир, а только временное перемирие. А ведь — вопрос одновременно тщетный и полный трагизма — кто скажет, какой процент человечества упорно стремится воевать, а не вести мирное существование? Кто отвергнет слова псалмопевца: «Ищи мира и следуй за ним» (Пс 33: 15)? Один из великих подвижников VI века настаивает на этом: «Пророк не только говорит “искать его”, но и “стремиться к нему”, то есть бегать, чтобы захватить его» (*Дорофей Газский, преп. Духовные творения*).

Мы знаем, что значит: «силой» превозмочь, победить противоречие и конфликт, компромисс и лицемерие, сомнение и враждебность, ненависть и страсть как внутренне, так и внешне. Да, это вопрос жизни и смерти и для отдельной личности, и для общества. «Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом [семья], разделившийся сам в себе, не устоит» (Мф 12: 25). Ап. Лука уточняет: «Падет» (11: 17). Что подтверждается всеми историческими эпохами, включая нашу современность, когда лучший способ обеспечить если не мир, то хотя бы «разрядку» — это политика сдерживания или превентивной угрозы.

Здесь опять-таки есть аналогия между общественными группами или государствами и человеческой личностью, аналогия, которую эти евангельские образы подчеркивают; она основоположна для того, чтобы понять природу войны. Действительно, эти слова Христа приложимы также к личности в ее многосложности, совокупности чувств, мыслей и поступков, над которой должна царить гармония духа, и которая, следовательно, должна быть в мире с самой собой. В противном случае, человек «двоедушен», *duplex animo*, по определению апостола Иакова (4: 8), и «падет». Ясно: чтобы жить в полноте, подлинно, в полном симбиозе духовного и телесно-душевного, сердечного, умственного и телесного, человек должен привести в гармонию все эти области своего существа, привести их в созвучие с умиротворяющим голосом Божиим. Только тогда он сможет услышать (во всех смыслах слова) и воплотить в дело слово Господа: «Мир Мой даю вам;

не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин 14: 27). Напротив, «если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк 13: 3, 5). Обращение к правде и истине, следующим за любовью, — вот условие *sine qua* поп самой жизни через органическое усвоение даров Творца. Если человек не познал мира, пока не обратился, он не знает истинной жизни. Миротворящая закваска Царствия не поможет человеку взойти, словно тесту, если, повторимся, он сам не станет месить себя изо всех сил, употребляя «доброе насилие» («βία καλή»), которое открывает дверь в Царство мира и которое состоит, по сути, в том, чтобы «отнять жизнь у Бога» (*Климент Александрийский, св. Кто из богатых спасется? // PG IX, 625*). «Это Он есть мир наш, соделавший из обоих одно» (Еф 2: 14).

А что же государства? Ясно, у них нет «возможности», «силы» обратиться. В отличие от членов Церкви, кесарь не просто в мире, он от мира. И мы знаем, кто его «князь». При отсутствии всеобщего обращения, и поскольку мир по определению «в разделении» (и фактически, и в смысле духовном), самый благонамеренный и мудрый из кесарей не в состоянии победить зло самостоятельно; он лишь может при помощи своих законов стремиться к «наименьшему злу». Что касается в частности войны, он может прилагать усилия, чтобы ее предотвратить, отсрочить, даже объявить ее «вне закона» (см. Пакт Бриана-Келлога, 1928), не более. А технические средства, которыми он располагает для возможности ее ведения, могут быть предназначены не только в помощь сражающимся на поле боя, поскольку враг, которого следует разгромить, уже не только армия, но весь народ целиком... или носители враждебной идеологии. Именно в рамках диалектики «разделение-обращение», диалектики зла и добра, следует, как нам представляется, услышать на первый взгляд поразительное заявление Господа: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф 10: 34; Мк 14: 43,47).

Это ужасающее слово было бы невыносимым парадоксом и даже противоречило бы Завету Бога мира, если бы само Писание не проясняло нам его смысл. Во-первых, ап. Лука, передавая в свою очередь пророческое заявление, изменяет вторую часть: не мир, «но разделение, *diamerismon, separationem*» (12: 51). Христос приносит откровение истины

и правды. В результате человек оказывается в состоянии кризиса, т. е. суда, где он вынужден принимать решение в пользу одного из двух путей: пути добра или пути зла. Точный критерий — само слово Божие, по свидетельству Послания к евреям: «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого... оно проникает до разделения души и духа, ... и судит помышления и намерения сердечные» (4: 12). Писание вновь прибегает к этому образу, описывая Последний суд: «Из уст Его [Богочеловека] выходил острый с обеих сторон меч» (Откр 1: 6; ср. 19: 15). Разумеется, связь между духовным оружием и материальным мечом лишь метафорична, и использование физического меча никак не связано с миром свыше. Таким образом еще задолго до всеобщего кризиса Последнего [Страшного] суда на протяжении истории и в течение жизни каждого из нас все люди рано или поздно и неоднократно оказываются в ситуации личного кризиса.

То же самое относится до известной степени к душе народов, которые тоже призваны войти в Царство Божие как таковые. В Небесный Иерусалим «принесут славу и честь народов» (Откр 21: 26). С большей или меньшей остротой, в известной степени жало суждения ощущается и как личная совесть, и как коллективная совесть народов. Прикровенно или ощутимо, память о намерениях и поступках хранится в ней перед лицом неизбывного критерия: Слова Божия и силы Его Святого Духа. Перед лицом такого испытания все люди неизбежно ставят себя под вопрос по отношению к иренической истине, вступают во внутреннюю борьбу с собой в поисках внутреннего мира, т. е. в поисках «покаяния к познанию истины, чтобы они освободились от сети диавола» (2 Тим 2: 25–26).

Вот в чем одно из самых трагичных свойств войны, из-за которого вся проблема настолько усложняется. Бог не только не принуждает к добру; свобода мыслить и действовать, которую Он таинственным образом предоставляет человеку, такова, что человек может сознательно и со всей страстью покоряться внушениям зла. Парадоксальным образом, он тут же теряет свободу, его личность обесценивается, поскольку он стремится пренебречь истиной, которая одна только и дает ему подлинную свободу. Этим аспектом войны следовало бы заняться всерьез, здесь этому нет места (в 1940 году

о. Сергей Булгаков посвятил этому вопросу важнейшие страницы, к сожалению, оставшиеся неизданными).

Отсюда следует, что мир достигнет мира только в зависимости от этого, а именно: в меру того, что «достаточное» (в глазах искупительного Провидения) число людей сумеет достичь личного умирения, покорившись правде своей совести. Совесть в таком случае будет ему уже не «противником» (Мф 5: 25–26; Лк 12: 58–59), а вдохновенно, свободно и «властно» поведет его к «примирению». Это личное иреническое освобождение или «спасение», как условие вселенского мира (или хотя бы не такого краткосрочного, каким он является от создания мира), приведет к поражению «врага» и засилия страстей в ходе процесса, продолжительность которого на земле равна истории (включая «тысячелетний» перерыв). Он также объясняет другой кажущийся «парадокс» христианского откровения. С одной стороны, Сын Божий приходит принести в мир «не мир, но разделение», т. е. суд; с другой, Он «послан в мир не судить мир, но чтобы мир был спасен через Него» (Ин 3: 17). Это последний предел духовной диалектики «разделение-обращение».

Теперь у нас в руках, можно сказать, все «ключи», чтобы постичь смысл войны. Две стороны антиномии: меч-мир или суд-спасение сходятся и смыкаются, и дают представление о вечной жизни. Вечная жизнь завоевывается «добрым подвигом веры» (1 Тим 6: 12) — вот вам и меч. А вот что касается спасения: «Если, таким образом, представишь ты Богу душу свою столь упраздненную, свободною и единичною в себе, <...> Он осенит тебя божественным миром, который есть дар, имеющий соделаться в тебе вместилищем всех других даров» (*Григорий Палама, свят.* Слово к монахине Ксении, из греческого текста Добротолюбия; цитируется по книге преп. Никодима Святогорца «Невидимая борьба», в русском переводе свят. Феофана Затворника, Москва, 1892).

Таким образом потомство Авраама, сыны надежды и обетования, собранные в Церковь через воплощение Слова Божьего и ставшие живым храмом Его Святого Духа, постоянно молятся о том, чтобы в сердцах всех живущих на земле водворился мир и распространился на всю вселенную. Действительно, «они стремятся к лучшему, к небесному», ибо знают, что «Бог приготовил им город» (Евр 11: 16), Иерусалим

вышний. Они также знают и видят, что «наше время — пора печали и слез, <...> креста и смерти <...> ... пути узкого и тесного». Но тот век — пора «веселья и радости, <...> искупления, <...> покоя и мира» (*Макарий Египетский. Беседа 10 // Новые духовные беседы. М.: Интербук, 1990. С. 71–72*).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Кто хочет мира, пусть готовится к войне (*лат.*). «Трактат о военном искусстве», 3, Пролог.

² Французский оригинал четко различает мир как *paix* и мир как *monde*. Чтобы в русском переводе избежать смешения понятий, мир как *monde* печатаем по старой орфографии, через *і* десятиричное (*прим. пер.*)

Перевод с французского Елены Майданович

Первое «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева и пути русской религиозной философии

О Евгении Барабанове

Философ, искусствовед, публицист, доктор теологии Тюбингенского университета (1943 г.р.), он был одним из тех первых авторов религиозного самиздата, кто вместе с о. Александром Менем еще в конце 60-х годов на свой страх и риск проложил путь к «Вестнику РХД» (в ту пору РСХД). Здесь выходили первые его публикации, сначала под псевдонимами, затем под собственным именем. В 1967 году в 86 выпуске «Вестника» был опубликован его отклик на издание сборника «Из глубины» в издательстве YMCA-Press, а в следующем году там же без подписи было напечатано его «Открытое письмо Вестнику», где он предлагал обширную программу сотрудничества между журналом и намечающимся тогда религиозным возрождением (скорее пробуждением) в России. Но самой важной его публикацией стала обширная статья «Русский мессианизм и новое национальное сознание», вышедшая в 97 номере Вестника (1970) под псевдонимом В. Горский, вместе с двумя другими статьями: «Как быть?» за подписью М. Челнова (псевдоним будущего священника о. Михаила Аксенова-Меерсона) и «Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура» за подписью О. Алтаева (псевдоним писателя Владимира Кормера, 1939–1986). На эти публикации, в особенности на статью Горского, критически откликнулся А.И. Солженицын, тем не менее опубликовавший статью Евгения Барабанова «Раскол Церкви и мира» в сборнике «Из-под глыб». Тема мессианизма не утратила своей актуальности; в наши дни она приобрела особую, трагическую злободневность.

Сотрудничество с «Вестником», YMCA-Press и другими издательствами на Западе далеко вышло за пределы авторских работ; в то время Барабанов по тайным каналам переправил в «Вестник» и вообще на Запад огромное количество самиздата, чем очень многое спас от забвения. Но был выслежен, уличен, допрошен и буквально накануне ареста, казавшегося неотвратимым, осенью 1973 года сделал свое заявление, прогремевшее буквально на весь мир.

«Мне нечего скрывать. О своих действиях я могу открыто сказать перед своим народом и перед миром. Пусть скрываются те, кто боится света гласности и преследует вольное слово. Я действительно передавал на Запад рукописи и документы, и делал это совершенно бескорыстно. Повторяю: мне нет дела до каких-то мифических, идеологических врагов, которым я, якобы, подыгрываю. До сих пор Запад предоставлял единственную возможность сохранить эти документы, спасти их от физического уничтожения или забвения. Я исходил при этом не только из своего права на свободную духовную ориентацию, но также из требования христианского долга и совести, ибо убежден, что подлинные духовные ценности не могут создаваться в атмосфере закрытости и дезинформации. Поэтому я считал и продолжаю считать переданные мною материалы серьезным вкладом в сокровищницу русской культуры, русской мысли и самосознания. Вот почему я передавал рукописный журнал «Хроника текущих событий», свидетельствовавший о преследовании людей, которые отстаивали право на свою свободу и свое человеческое достоинство. Да, я передал не напечатанные здесь произведения великих русских поэтов: Анны Ахматовой, Марины Цветаевой, Осипа Мандельштама и Бориса Пастернака. Да, я передавал материалы по истории русской культуры, церкви, религиозной философии и неофициального богословия. В публикации неизданных трудов Николая Бердяева и мученически погибших отца Павла Флоренского и Льва Карсавина есть доля и моего участия. Да, я передал стихи Даниила Андреева и Анатолия Радыгина, запечатлевших трагический образ тюрем и лагерей нашего времени. Да, я передал тюремные дневники Эдуарда Кузнецова – человека поразительного мужества, принесшего себя в жертву ради права евреев эмигрировать в Израиль. Да, я передал фотографии современных преследуемых общественных деятелей и писателей, людей доброй воли».

Тогда это заявление прозвучало буквально на весь мир. На него откликнулись академик Сахаров, папа Павел VI, многие рядовые граждане нашей планеты, выразившие свою солидарность. Эта солидарность защитила его в тот момент от ареста. В дальнейшем Евгений Барабанов, выйдя из тени псевдонимов, выступал свободным мыслителем в несвободном обществе, затем десять лет преподавал в Германии, был художественным критиком, куратором многих выставок современного искусства.

Статья о Чаадаеве, которую мы здесь предлагаем, из архива автора и публикуется впервые.

Прот. Владимир Зелинский

При жизни Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) опубликовал ничтожно мало: несколько отрывочных мыслей, занявших 11 страниц журнала «Телескоп» за 1832 год и — спустя четыре года — первое «Философическое письмо», напечатанное в том же журнале на 36 страницах. Итак, в общей сложности 47 страниц типографского текста без указания имени автора. Остальное — а это были исключительно частные письма и заметки — современники читали только в рукописях, с которыми Чаадаев порой знакомил своих друзей. От его бесед и жарких споров в московских салонах 30-х — 50-х годов кроме смутных впечатлений и анекдотов ничего не сохранилось.

И все же: что спасло автора безымянных журнальных страниц от забвения? Почему о Чаадаеве говорят, спорят, ожесточенно полемизируют с ним вот уже более полутора столетий? Как только ни называли его: «сочинитель без сочинений и ученый без познаний», «первый русский философ», «глашатай свободы», «смелый обличитель реакции», «вольнодумец», «социальный мистик», «декабрист», «реакционер», «руссофоб», «хулиатель России», «Хлестаков», «провинциал в нимбе пророка, не признанного в своем отечестве»...

Впрочем, спор не закончен. «Образ Чаадаева до сих пор остается неясным», — отмечал о. Г. Флоровский¹.

I

Неясность, о которую полвека назад споткнулся Флоровский, сохранилась и по сей день, даже после появления критических изданий чаадаевского наследия и уточнений подробностей его биографии². И эта неясность, на мой взгляд, имеет принципиальный характер, ибо обусловлена она прежде всего самим существом выдвинутой Чаадаевым проблематики, роковым образом предопределившей основную проблематику всей последующей русской религиозной философии и сохранившей от забвения имя и труды автора «Философических писем». В самой общей форме эту проблематику можно обозначить двумя словами: Россия и Европа³.

Проблема эта и для Чаадаева, и для последующей русской мысли представлялась не только фундаментальной, но и универсальной. В центре ее — вопрос о месте и предназначении России, оказавшейся за пределами истории Мирового Духа,

воплотившегося, согласно Шеллингу и Гегелю, в истории европейской цивилизации.

Полярные ответы на этот мучительный, поистине невротический вопрос представить не трудно. Первый ответ гласит: оказавшись в прошлом вне Истории, Россия через приобщение к европейской цивилизации способна приобщиться и к ее мировым задачам, т. е. войти во Всемирную Историю и в будущем, как народ молодой, полный неистраченных жизненных сил, даже разрешить эти задачи. Другой ответ, выраженный в столь же схематичной форме: Россия изначально принадлежала к истине бытия своей православной верой, своим социальным и нравственным порядком: история же западной цивилизации — суть история заблуждений, роковых ошибок, отпадения от истины; будущее России — в ее задаче приобщить мир к истинному бытию, дать конечное разрешение всем вопросам.

При всей несхожести, оба ответа имеют нечто общее. Прежде всего — это выведение на первый план «специфически русского» или «русской идеи», и тут же — заряженный энергиями мессианизма и утопизма — обязательный проект овладения «новым эоном», пленяющий воображение пост-историческим будущим. Один из таких проектов, рожденный псевдофилософской проблемой «Россия и Европа» — проект построения особой, отличной от западной философской традиции, русской религиозной философии, проблематикой которой и была занята русская мысль и литература последние два века.

Не трудно догадаться, что уже сама задача обусловила характерные, если не сказать «родовые» черты соответствующего ей типа дискурса: преимущественный интерес к историософии и к «органическим началам» национальной жизни, принципиальную ретеологизацию философии, идеологическую предрешенность в постановке вопросов и ответов, и — самое главное — «синтетический», а не аналитический подход при рассмотрении любой конкретной проблемы. В таком «синтетизме», замешан ли он на романтизме, платонизме, православии или символизме, всегда остается сильный привкус натурализма, с неизбежностью подменяющего строгую метафизическую и философскую работу мысли «псевдоморфозами» метафизики и философии. Метафизика

в русском религиозно-философском дискурсе почти всегда оказывается продолжением физики, «синтетически» восполненной религиозным учением — именно тем, что Кант называл «материализмом духов», а мы сегодня — «спиритуалистическим материализмом».

II

Здесь необходимо отметить, что проблема «Россия и Европа» — старая, и, пожалуй, наиболее устойчивая тема русской мысли, восходящая к первым шагам древнерусской книжности. Определялась она прежде всего фактом разделения церквей. Для человека средневековой Руси, который идентифицировал себя с православием как единственной религией спасения, западное христианство представало в образе пагубной ереси, жестокого заблуждения, греха, тьмы, тогда как мир византийского, а затем русского православия был провозглашен царством истины, света и благочестия.

Идея, что Русь поставлена Богом выше других государств, что центр мировой истории переместился в Россию, — легла и в основу религиозного мессианизма московского царства и сохранилась до наших дней. Противостояние православной, «истинно-христианской» России и «еретического» Запада (при всей традиции культурных, дипломатических и торговых взаимосвязей) столетиями мыслилось как универсальное противостояние двух духовных миров: как антитеза начала и конца, будущего и прошлого, истины и заблуждения, благодати и закона, Христа и антихриста. Не случайно в своей «борьбе с Западом» русские полемисты приравнивают «латинство» (т. е. Римско-католическую церковь) к язычеству: т. е. к чему-то отжившему, осужденному Богом. (Необходимо заметить, что многие из этих мотивов сегодня вновь возродились в церковной среде).

Со времен Петра I знаки плюс и минус резко поменялись местами: западные наука, культура и техника были истолкованы отечественными реформаторами как свет, способный просветить тьму русского ума и жизни. Отныне сама идея просвещения в России обычно связывается с прозападной ориентацией, а в философии начала XIX века, выросшей под влиянием мистицизма и пиетизма александровской эпохи, —

с немецким идеализмом и романтизмом, оттеснившими наследие французского рационализма XVIII века.

Последующая оппозиционная реакция на эту прозападную и будто бы «антинациональную» ориентацию со стороны славянофилов, почвенников, консерваторов и неославянофилов начала XX века вновь поставила вопрос о самобытности России в центр философской мысли. Однако, как бы ни решался этот вопрос, обе оппозиционные друг к другу ориентации — и это, несомненно, предопределено самой проблемой «Россия и Запад» — были обречены на продуцирование мессианских и утопических проектов по овладению будущим.

III

В XIX веке черты эти ярко проявились на его пороге — в эпоху Александра I-го — эпоху, к которой в значительной мере принадлежал Чаадаев и круг его религиозных идей. Сам Александр I осознавал себя носителем священного мессианского призвания, орудием в руках Божественного Законодателя, предназначившего его к устройению вселенского мира и всеобщего блаженства. В таком настроении был задуман и заключен Священный Союз — некое предварение Тысячелетнего царства. Характерны для этой мессианской атмосферы слова обер-прокурора Св. Синода кн. А.И. Голицина, сказанные по поводу Акта «Братского Христианского Союза» (1815): «Всякому тому ощутительно, кто хочет видеть: сей акт нельзя не признать иначе, как предуготовлением к тому обещанному Царствию Господа на земли, которое будет яко на небеси...»

У Чаадаева (как впоследствии у идейно близкого к нему Вл. Соловьева) — та же вера в водворение Царства Божия на земле: через союз с западным христианством. Но этот союз Чаадаев ищет не на путях построения вселенской теократической государственности, а в «постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей», соединив все, сколько их ни есть в мире, нравственные силы в одну мысль, в одно чувство. И здесь роли России и Европы определяются исторической диалектикой идей, лежащих, по его убеждению, в основе мирового исторического процесса. Ведущей же идеей

всемирной истории является для Чаадаева созидание в мире Царства Божия как «восстановление порядка вещей, господствовавшего в мире, пока злоупотребление человеческой свободой еще не ввело в него зло». Только через это созидание и может народ России войти в Историю.

IV

Чаадаев побывал в Европе дважды. Первый раз — вместе с русскими войсками, вступившими в Париж в 1814 году; второй — уже будучи в отставке — в 1823–26 годах: на этот раз он был в Англии, Франции, Швейцарии, Германии, Италии. Особенно важными событиями во втором путешествии было знакомство с Шеллингом и «открытие Рима» — города, который дает возможность «физиологически соприкоснуться со всеми воспоминаниями человеческого рода» (II, 80). «Рим, — не устал восхищаться им Чаадаев, — это не обычный город, а безмерная идея, громадный факт... Длинные тени его памятников ложатся на весь земной шар дивными поучениями, из его безмолвной громады звучит мощный глас, вещающий неизреченные тайны. Рим — это связь между древним и новым миром, это целая философия истории, целое мировоззрение, больше того — живое откровение» (II, 79–80). «А римский папа! — восклицает Чаадаев. — Не всемогущий ли это символ времени — не того, которое идет, а того, которое неподвижно, через которое все происходит, но которое само стоит невозмутимо и в котором и посредством которого все совершается?» (II, 80).

Очевидно: без этого опыта «осевого времени», пронизывающего всю европейскую цивилизацию, без карлсбадских разговоров с Шеллингом о Welt-Geist — «вселенском Духе, царящем над миром» (II, 94), многое в «Философических письмах» останется непонятым.

Смысл впечатлений и раздумий, вынесенных Чаадаевым из путешествия по Европе, можно суммировать его же словами из первого «Философического письма»: «Народы Европы имеют общее лицо, семейное сходство. Несмотря на их разделение на ветви латинскую и тевтоническую, на южан и северян, существует общая связь, соединяющая их всех в одно целое, явная для всякого, кто углубится в их общую

историю. ...еще сравнительно недавно вся Европа носила название Христианского мира, и слово это значилось в публичном праве. Помимо общего всем характера, каждый из народов этих имеет свой особый характер, но все это только история и традиция. Они составляют идейное наследие этих народов. А каждый отдельный человек обладает своей долей общего наследства, без труда, без напряжения подбирает в жизни рассеянные в обществе знания и пользуется ими» (I, 326–327).

Итак, история, традиция, единство, идейное наследие — ключевые слова в чаадаевской герменевтике европейской цивилизации. Можно сказать даже, что они являются синонимами: единство европейской цивилизации образуется благодаря приверженности ее народов традиции, верностью идейному наследию, а также стремлению к исполнению исторической роли, предназначенной Провидением, к постижению цели, начертанной божественной мудростью, т. е. к торжеству Царства Божия на земле. Провидение обращается к народам через идеи, внушает им убеждения; из убеждений создаются интересы, которые, в свою очередь, следуют за идеями (I, 334). Таким образом «общество двигалось вперед лишь под влиянием мысли. Интересы в нем всегда следовали за идеями и никогда им не предшествовали» (I, 334). «И потому, — заключает Чаадаев, — невзирая на всё незаконченное, порочное и преступное в европейском обществе, как оно сейчас сложилось, все же Царство Божие в известном смысле в нем действительно осуществлено, потому, что общество это содержит в себе начало бесконечного прогресса и обладает в зародыше и в элементах всем необходимым для его окончательного водворения в будущем на земле» (I, 336).

V

Но все это, согласно мыслям Чаадаева, высказанным в первом «Философическом письме», не распространяется на Россию. Провидение «как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не пожелало ни в чем вмешиваться в наши дела, не пожелало ничему нас научить» (I, 329–330).

Нет, по Чаадаеву, в России и традиций, связывающих народ или отдельного человека с единством людей и идейным наследием человечества: «Мы же, явившись на свет как незаконнорожденные дети без наследства, без связи с людьми, предшественниками нашими на земле, не храним в сердцах ничего из поучений, оставленных еще до нашего появления... наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что, по мере движения вперед, пережитое пропадает для нас безвозвратно... У нас совсем нет внутреннего развития, естественного прогресса; прежние идеи вымываются новыми, потому что последние не приходят из первых, а появляются у нас неизвестно откуда... Мы воспринимаем только совершенно готовые идеи, поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний. Мы растем, но не созреваем, мы продвигаемся вперед по кривой, т. е. по линии, не приводящей к цели. Мы подобны тем детям, которых не заставили самих рассуждать, так что, когда они вырастают, своего в них нет ничего; всё их знание поверхностно, вся их душа вне их. Таковы же и мы... Нам не было никакого дела до великой всемирной работы (I, 326).

<...>

Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а всё, что досталось нам от этого движения, мы исказили». (I, 330) <...>

«Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и будущего, среди плоского застоя (I, 325) <...>

Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в род человеческий, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру» (I, 326).

Под этим письмом, написанным в Москве, вместе с датой — 1829, 1 декабря — обозначение места: Некрополис.

VI

Письмо Чаадаева было встречено «воплем скорби и изумления»⁴: его суждения о России спровоцировали острую, болезненно-невротическую реакцию со стороны общества и власти. «Ужели русские без омерзения могли читать эту статью? — писал известный автор исторических романов М.Н. Загоскин. — Не злой ли безумец мог написать это?»⁵ «Что за глупость пророчествовать о прошедшем? — вопрошал П.А. Вяземский, — Пророков и о будущем сажают в желтый дом, когда они предсказывают преставление света, а тут предсказание о бывшем преставлении народа. Это верх безумия! И думать, что народ скажет за это спасибо, за то, что выводят по старым счетам из него не то, что ложное число, а просто нуль!»⁶ «Если вашему высокопреосвященству угодно будет прочитать хотя бы половину сей богомерзкой статьи, — сообщал Ф.Ф. Вигель митрополиту Серафиму, — то усмотреть изволите, что нет строки, которая бы не была ужаснейшею клеветою на Россию, нет слова, кое бы не было жесточайшим оскорблением нашей народной чести»⁷.

Общественное мнение о «безумстве» Чаадаева подкрепила резолюция императора Николая I: «Прочитав статью, нахожу, что содержание оной смесь дерзостной бессмыслицы, достойной умалишенного»⁸. Вслед за этим московскому губернатору была отправлена депеша: В статье Чаадаева «говорится о России, о народе русском, его понятиях, вере и истории с таким презрением, что непонятно даже, каким образом русский мог унизить себя до такой степени, чтобы нечто подобное написать. Но жители древней нашей столицы, всегда отличающиеся чистым, здравым смыслом и будучи преисполнены чувства достоинства Русского Народа, тотчас постигли, что статья не могла быть написана соотечественником их, сохранившим полный свой рассудок... Вследствие сего Государь Император повелевает, дабы Вы поручили лечение его искусному медику, вменив последнему непременно каждое утро посещать г. Чаадаева...»⁹.

VII

Реакция на письмо Чаадаева вновь подводит нас к той коренной неясности, о которой упоминалось вначале. Прежде всего — никто не счел письмо Чаадаева «философским»; в нем

увидели лишь очернительный памфлет и хулу на Россию, порожденные помраченным сознанием. Да и в ответах Чаадаеву — никакой философской аргументации мы не найдем. И это не случайно.

А. Герцен, восторженно воспринявший первое «Философическое письмо», писал позже: «Заключение, к которому приходит Чаадаев, не выдерживает никакой критики, и не тем важно это письмо; свое значение оно сохраняет благодаря лиризму сурового негодования, которое потрясает душу и надолго оставляет ее под тяжелым впечатлением. Автора упрекали в жестокости, но она-то и является его наибольшей заслугой. Не надобно нас щадить: мы слишком быстро забываем свое положение, мы слишком привыкли развлекаться в тюремных стенах»¹⁰.

С Герценом трудно не согласиться. Действительно: «Наконец пришел человек, с душой, переполненной скорбью; он нашел страшные слова, чтобы с похоронным красноречием, с гнетущим спокойствием сказать все, что за десять лет накопилось горького в сердце образованного русского»¹¹.

Любой непредубежденный читатель сразу отметит: автор письма скорее проповедник, моралист, обличитель, может быть даже пророк или реформатор, стремящийся поправить ход духовной жизни, но никак не философ в общепринятом смысле слова: ничего собственно философского мы в этом письме не найдем. Да, безусловно, в нем достаточно ясно представлены мировоззрение, идеология, ум, наблюдательность и религиозные убеждения. Однако острая провокативность первого «Философического письма» и его автора — за чертой философии.

Смысл «Философического письма» вовсе не в критическом анализе исторической, культурной или социальной действительности исторической России, — такого анализа в нем нет; острие письма — в радикальном переворачивании «точки зрения», в разрушении привилегии русского сознания видеть, но не быть увиденным. Такая перемена меняет семантику привычных координат и бинарных оппозиций внутри культурного пространства коллектива.

Перевернутым оказывается все: прежде всего — противопоставление «восточное — западное», обычно сочетающееся с оппозициями «хороший — плохой», «правота — неправота»,

«правда — кривда» (в русском сознании правда связана с небом, Богом: «правда у Бога живет»); затем — противопоставление «сакральное — профанное» («святая, боголюбивая Москва» названа Некрополисом), «свои — чужие», «посвященные — непосвященные», «свободные — несвободные» (что на архаическом уровне означает оппозицию «человек — нечеловек», «живой — мертвый»), «главный — неглавный» (или, что то же: «мужское — женское»), «дом — чужбина», «семья — сиротство» и т. д.

Естественно, такое перевертывание традиционным обществом оценивается крайне отрицательно: в нем видят нарушение утвержденного порядка — действие, которое совершает только колдун, представитель иного мира, иного порядка вещей.

И действительно, находясь внутри пространства русской жизни, Чаадаев смотрит на нее как Иной, как бы отождествляясь с всегда опасным «образом Иного». (В глубинном смысле это, конечно, и есть подлинно философская позиция, которая у Чаадаева, правда, подорвана его идеологической ангажированностью). Но «иным» для общества может быть либо представитель «иного» мира, т. е. иностранец (со всем спектром значений этого слова в русском языке и культуре: «чужой, чужак, враг, колдун, антихрист, чёрт»; «враг» в русском языке синоним слова чёрт), либо не принимающий норм этого общества: «ненормальный», безумец. И общество, вместе с правительством тотчас соглашается на диагноз: безумие.

Своей невротической реакцией общество еще раз подтверждает, что проблемы «Россия и Запад», «русская самобытность», «русская идея» — не философские проблемы, но проблемы первичной идентификации с надличным целым, заступающие место автономной от коллективного целого «Я-идентичности». Чтобы стать проблемами философскими они должны были бы стать предметом рефлексии «второго порядка».

Характерно: дальнейшее развитие проблематики русской религиозной философии — через славянофильскую реакцию и почвенничество — идет именно по линиям усиления значимости целого: православия, общины, народности, государственности, национальной культуры. «Народы —

существа нравственные, точно так, как и отдельные личности» (I, 326), — это утверждение для Чаадаева не метафора, как не метафоры для последующей русской религиозной философии нарциссические фантазии о «государстве — симфонической личности» или о «нации — личности». Это — первичная бытийственная реальность. И задача индивидуума, как ее понимает русская религиозная философия, — найти свое место в онтологически первичном по отношению к его существованию коллективном целом. Именно в этом пространстве и развивается специфическая мифологема — учение о соборности. Соборность маскирует место каждого в отношении целого и других: тех, кто стоит в отношении целого и других «правильнее всего», тот и видит вещи лучше всего; и обратно; кто не знает своего места, тот не видит вещей, «как они есть». Метафорически говоря, русскую религиозную философию занимает обоснование правильной «точки зрения», а не самой возможности зрения как такового или зрения индивидуального. И в этом смысле русская религиозная философия — это всегда идеология надличного целого, претендующего на всеобщность.

Чаадаев здесь также не является исключением: он сам был идеологом вполне определенной, достаточно догматичной «точки зрения, с которой следует смотреть на мир христианский и на то, что в этом мире делаем мы» (I, 338) — «абсолютной» точки зрения религиозного универсализма, сформированной не без влияния французского клерикального консерватизма эпохи реставрации, идей Жозефа де Местра, Луи де Бональда, Пьера-Симона Балланша, Фелисите Робера де Ламенне¹².

VIII

Однако в реакции на письмо Чаадаева можно вычленил еще один аспект, имеющий непосредственное отношение к судьбам русской религиозной философии. Удар Чаадаева по нарциссизму, в котором пребывало самосознание его современников, был квалифицирован ими как акт дискредитации, клеветы на Россию и ее историю. Несомненно, это было классическое, с точки зрения психоанализа, сопротивление изменению состояния. И как всякое сопротивление — это

была борьба с возможностью проникновения выявленного бессознательного в область сознания. Естественнo, цензура тут же оттолкнула мысль Чаадаева в область запретного, безумного, «больного», в область иного, чужого и чуждого установленному порядку вещей. Но в этом сопротивлении можно увидеть и один из важнейших импульсов, стимулировавших собственную логику процесса самосознания русской религиозной философии.

Поставив под вопрос место России в истории Разума, лишив ее отцовского попечения Провидения, более того, описав ее как немоту и беспамятство, как пустоту и пробел, как а-топию по отношению к Традиции, Разуму и целям Провидения, т. е. описав ее как бессознательное или радикально Иное по отношению к истории европейского мышления и культуры, Чаадаев невольно устанавливает фундаментальную оппозицию внутри провозглашенного им европоцентристского универсализма. Если русское Иное, в силу своей неартикулированности, невыраженности и необъективированности, есть бессознательное, то ведь и мировая история оказывается неполной перед вызовом этого бессознательногo. Разум обнаруживает здесь ограниченность самого себя. В самом деле, если разум имеет нечто внешнее себе, то это свидетельствует не только о несостоятельности его претензий, но также о его зависимости от занимаемого им специфического места. И здесь оставалось сделать лишь один шаг — шаг, который поспешили осуществить славянофилы, младшие современники Чаадаева¹³, — перекодировать, поменять знаки плюс и минус: наделить русское Иное абсолютными ценностными значениями, представить его в качестве универсального высшего мистического бытия. Для этого нужно было только ретеологизировать бессознательное и, описав его как начало внутренне детерминирующее сознание, доверить ему судьбы вселенского будущего. Отсюда — устойчивая для русской религиозной философии программа «высшего синтеза», отменяющего диктатуру рациональных истин западной цивилизации либо в пользу всепримиряющего «всеединства», либо — в более агрессивной форме — во имя русского национального мессианизма.

Впрочем, сходные мотивы звучали уже у самого Чаадаева. И не только в его стремлении подчинить рациональное

религиозному. Но и в самой оценке будущего России, которая, «находясь в совершенно особом положении относительно мировой цивилизации» (II, 88) (т. е. являясь областью Иного по отношению к Европе), выступает в качестве мессианского корректива к западным претензиям на универсализм. «Мы, слава Богу, не принадлежим к Европе: итак, с этого дня наша вселенская миссия началась... Мы призваны обучить Европу бесконечному множеству вещей, которые ей не понять без этого» (II, 99). «На нас лежит задача разрешить величайшие проблемы мысли и общества, ибо мы свободны от пагубного влияния суеверий и предрассудков, наполняющих умы европейцев (II, 89) <...> Россия не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы (II, 96) <...> Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы» (II, 99) «Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе, дать разгадку человеческой загадки (II, 92) <...> Таков будет логический результат нашего долгого одиночества; всё великое приходило из пустыни» (II, 99).

На первый взгляд, Чаадаев здесь перечеркивает все, что он сказал о России раньше. Но это лишь на первый взгляд. Да, прошлое бытие России, по Чаадаеву, принадлежит больше географии, нежели истории (I, 480; II, 193). Да, «наша роль в мире, как бы значительна она ни была, как бы ни была славна, — роль доныне лишь политическая; до движения идей в собственном смысле слова нам еще нет дела» (I, 489). Да, существует «глубокое различие между природой их общества и природой того, в котором мы живем» (II, 213).

Но разве это означает, что Россия по природе своей лишена «высоких предназначений» и великих «идей, заложенных в нашей душе Провидением» (II, 214)? Несомненно, отвечает Чаадаев, всё это в России есть. В ней нет только осознания, способности понять, воспользоваться поучением, которое дает ход европейское истории, нет суда над заблуждениями своего прошлого...

То, что Провидение «как будто совсем не занималось нашей судьбой», может означать вовсе не покинутость, но, напротив, — предназначенность! Предназначенность к той особой религиозной мысли, сила которой окажется способной пробудить и преобразовать жизнь целого народа, более

того, — сделать его «умственным средоточием Европы», «дать разрешение всем вопросам», возбуждающим в ней споры!.. «Россия слишком могущественна, чтобы проводить национальную политику, ее дело в мире есть политика рода человеческого; Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами; оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества» (II, 96).

Напомню: всякие интересы, и прежде всего, конечно же, «интересы человечества» — это, по Чаадаеву, то, что в обществе следует за идеями, за религиозной мыслью и, в свою очередь, движет общество и народы вперед — к завершению истории в апокалиптическом синтезе. Последующий ход рассуждений Чаадаева весьма типичен для русского религиозно-философского дискурса: поскольку истина откровения есть также истина разума — а это тождество предопределено тем, что мысль человечества есть мысль самого Бога, что «разум или лучше сказать — дух один на небеси и на земли» (II, 130), — то, естественно, и сама мысль, сами идеи оказываются наделенными мессианскими свойствами. Разумеется, не всякие, но лишь «правильные», «единственно-верные», соответствующие истине христианского учения, и не только идеи, но также их носители — мессианские народы... Через них, через «работу сознательных поколений» эти идеи спасительно преобразуют историю, чтобы вызвать окончательное действие: «разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез» (I, 440) — Царство Божие на земле.

IX

Вера в мессианскую силу религиозной мысли, о которой проповествовал Чаадаев, естественно привела его к проекту построения христианской или — что то же самое — религиозной философии. Сам он так и называл себя: «христианский философ» (II, 135). Но что это такое — «христианская философия», отличная от богословия и философии? Чаадаев нигде специально этого не разъясняет. Для него в равной мере неприемлемы как автономная философия, по его мнению, «объясняющая человека только через человека» (II, 39), так и «чрезмерное благоговение перед библейским текстом» (II, 135). Однако из совокупности его высказываний ответ приходит сам собой:

«христианская философия» — это христианская апологетика, эклектически объединяющая элементы богословия и философии для подтверждения непротиворечивости истин веры, науки, нравственности, авторитета и факта. Философия при этом мыслится не как свободное самоопределение перед вызовом «первых и последних вопросов», стоящих перед человеком, но как идеология: связующее средство для уже известных ответов, нуждающихся в гармоническом согласовании.

«Нет такого человеческого знания, — писал Чаадаев, — которое способно было бы заменить собою знание божественное. Для христианина, все движение человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир. Изучение последствий этого движения дает ему в руки лишь новые доводы в подтверждение его верований» (I, 353). И в другом месте, почти теми же словами: «Раз христианство есть слово и свет по преимуществу, оно, естественно, вызывает слово и распространяет возможно больший свет на все объекты интеллектуального воззрения человека; оно, христианство, не только не противоречит данным науки, но, напротив, подтверждает их своим высоким авторитетом, между тем как наука, в свою очередь, ежедневно подтверждает своими открытиями христианские истины» (II, 136). В конце концов, такая «философия» с неизбежностью упирается в тавтологию: «наш собственный разум... говорит то же, что и вера» (I, 376). Но если они говорят одно и то же, то речь идет уже не о философии, но о чем-то другом: учении, знании, мировоззрении, идеологии.

Знаменательно: в письме к Шеллингу проект религиозной философии предстает у Чаадаева именно в образе такого «совершенного знания», рожденного от слияния философии и религии: «При чтении Вас у меня зачастую являлось предчувствие, что из Вашей системы должна когда-нибудь произтечь религиозная философия; но я не нахожу слов сказать Вам, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией. С первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной, как светоч и цель всей моей умственной работы. Весь интерес моего существования, вся любознательность моего разума, были поглощены этой единственной мыслью; и по мере

того, как я подвигался в моем размышлении, я убеждался, что в ней лежит и главный интерес человечества. Каждая новая мысль, примыкавшая в моем уме к этой основной мысли, казалась мне камнем, который я приносил для построения храма, где все люди должны будут когда-нибудь сойтись для поклонения, в совершенном знании, явному Богу» (II, 128).

X

Изложенная в этом отрывке религиозно-романтическая программа (заметим: у Чаадаева, она не результат философской работы, а предвосхищающая всякое исследование предпосылка) — общая парадигма русской религиозной философии. Философия эта настойчиво претендует на обладание будущим. Однако, ретеологизировав философию, русская мысль с неизбежностью возвращается к прошлому — тому нерасчлененному симбиозу религиозно-догматической и философской проблематики, характерной для византийского и древнерусского средневековья. «Русская философия должна быть продолжением философии святоотеческой» — настаивал И. Киреевский. «Оправданием веры отцов» называл свою теократическую утопию Вл. Соловьев, а Н. Бердяев последовательно обосновывал древние хилиастические чаяния и средневековую веру в «Третий завет Святого Духа». Такими же «средневековыми» оставались и антропология русской религиозной философии, которая обычно растворяется в космологии, и, конечно же, ее философия истории и культуры, эстетика, наконец, реабилитация архаического магического сознания и теургического действия у символистов, Флоренского, Лосева.

Естественно, с точки зрения строгого Православия — подобное слияние элементов немецкой идеалистической философии, романтизма и христианского вероучения всегда было сомнительным, чем-то вроде систем «лжеименного гносиса». И сегодня в церковной среде все чаще раздаются голоса, осуждающие «гордыню», «беспутство» или «еретичество» русской религиозной философии.

Однако не менее роковым оказалось сращение философии и религии и для судеб русского культурного самосознания, которое, как упрямый алхимик, по сей день обречено на

мессианско-утопические рецидивы объединения того, что в конце концов должно быть решительно разъединено: разведено на философию и теологию, критическое исследование и гипотезу, философию культуры и герменевтику, поэтические фантазии и требовательную рефлексию.

Но для этого, очевидно, прежде всего, нужно освободиться от невротических традиций, стигнувшихся вокруг псевдофилософской проблемы «Россия и Европа». Ее место сегодня должны занять строгое научное исследование, диалог и творческое сотрудничество между теми, кто населяет этот разделенный, но неделимый мир.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 247.

² См. напр.: *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М.: «Современник», 1989; *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М.: «Правда», 1990; *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1–2. М.: «Наука», 1991 (все ссылки в тексте делаются по этому изданию: римская цифра означает том, арабская — страницы); *Тарасов Б.* Чаадаев. М., 1986.

³ Этой теме посвящена моя статья, составляющая фрагмент большой работы: *Барабанов Е.В.* Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. При всем обилии исследований, критический анализ этой проблематики еще нельзя признать завершенным.

⁴ *Герцен А.И.* О развитии революционных идей в России // Собрание сочинений в 30 томах. Т. VII, М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. С. 222.

⁵ Цит. по кн.: *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1989. С. 409.

⁶ Там же, с. 501.

⁷ Там же, с. 493.

⁸ *Тарасов Б.* Чаадаев. С. 309.

⁹ Там же, с. 310.

¹⁰ *Герцен А.И.* Ук. соч. С. 222.

¹¹ Там же, с. 221.

¹² Подробнее об этом см. в кн.: *Falk Heinrich.* Das Weltbild Peter J. Tschadaajews nach seinen acht Philosophischen Briefen. München, 1954. S. 50–60.

¹³ Об отношении между Чаадаевым и славянофилами см.: *Müller E.* Russischer Intellekt in europäischer Krise. Köln, 1960. S. 120–129.



ЖИЗНЬ ЦЕРКВИ



Интервью с митрополитом
Дубнинским Иоанном (Реннето),
архиепископом западноевропейских
приходов русской традиции
(14 апреля 2024)

Даниил Струве (ДС). Вы были рукоположены во священника в 1974 году, а сейчас у нас 2024-й. То есть, это было 50 лет тому назад. Ваша епископская хиротония состоялась в мае 2015 года, то есть почти 9 лет тому назад, и вот уже 8 лет и несколько дней вы являетесь нашим архиепископом. Вы прошли своеобразный жизненный путь, будучи избраны епископом по истечении многих лет священства...

Митрополит Иоанн (МИ) (*смеется*). Это, знаете, был не мой выбор.

ДС. Не ваш выбор? Но, оглядываясь назад, можете ли вы сказать несколько слов о пройденном пути? Есть ли у вас сожаления? Какой бы вы подвели итог? Когда исполняется пятидесятая годовщина вашего священства?

МИ. Никогда не могу вспомнить точную дату. Хиротония состоялась в Вербное воскресенье, в том году совпавшее с Благовещением.

ДС. Это можно легко отыскать *...

МИ. Да, это было в 1974 году. Я начинал свой путь в православии в приходе города Бордо. Именно там я был принят

* Вербное воскресенье отмечалось в 1974 году 7 апреля (19 марта по старому стилю).

в православие. Это была чудесная встреча с двумя очень открытыми священниками, которые приняли меня в свой приход. Затем я отправился на два года в монастырь отца Софрония (Сахарова) в Англию. По истечении этих двух лет мне пришлось покинуть монастырь — с самого начала было условлено, что я останусь там на 2 года — и я подал прошение в Богословский институт преподобного Сергия Радонежского в Париже. Меня принял отец Алексей Князев, который поначалу отнесся ко мне настороженно. Он недоумевал, зачем я прошусь в Институт. Но затем он понял мое желание изучать богословие, о котором я говорил с отцом Софронием. Меня приняли в Сен-Серж, где я и пробыл несколько лет, которые, по правде говоря, оказались для меня довольно тяжелыми. И место, и менталитет были довольно сложными для западного человека.

ДС. Институт тогда был еще очень русским?

МИ. Это была еще вполне русская школа, хотя занятия велись уже на французском языке, за исключением истории Русской церкви. Я многому научился там, у таких хороших преподавателей, как отец Борис Бобринский, отец Алексей Князев, Николай Осоргин, Константин Андроников и Николай Куломзин [впоследствии протоиерей]. Я прервал учебу в Богословском институте на несколько месяцев, в течение которых я уединился, потому что чувствовал себя не очень хорошо. В период уединения в Восточных Пиренеях я познакомился с отцом Леонидом Хролло, человеком большой мудрости и духовной культуры. Он выслушал мои жалобы и в конце концов убедил меня вернуться в Богословский институт, который я уже собирался было покинуть, посоветовав просить о рукоположении и посвятить себя служению Церкви. Я вернулся в Институт и был рукоположен в диаконы, а затем в священники в 1974 году епископом Георгием (Тарасовым), прекрасным архиереем, которого я очень любил. Мы хорошо ладили друг с другом. Тем временем Константин Андроников попросил меня заняться православными передачами на французском телевидении, и я начал эту деятельность в 1973 году. Сначала я был помощником, а затем и сам стал продюсером. Это был очень насыщенный период, который позволил мне лучше узнать богословские и духовные круги Архиепископии и иных юрисдикций. Я тесно сотрудничал с

митрополитом Мелетием и архиепископом Георгием, двумя епископами, перед которыми я отчитывался о работе, которую вел на телевидении. Также был создан комитет из богословов разных юрисдикций: Московского Патриархата, Архиепископии и Греческой митрополии, и мы вместе работали над созданием православных программ. После моего рукоположения, в конце 1974 — начале 1975 года меня попросили навещать приход в Женеве. Константинопольский Патриархат создал новый приход в нижнем храме Православного центра в Шамбези, и у них не было постоянного священника.

ДС. Это был франкоязычный приход...

МИ. Да, и именно ваша мама [Мария Струве] написала для него иконы, которые мне очень нравятся. Я начал служить в этом приходе с благословения архиепископа Георгия (Тарасова), сначала один раз в месяц, потом два, продолжая работать над православными передачами до 1985 года. В 1980-х годах была основана Швейцарская митрополия Вселенского Патриархата во главе с митрополитом Дамаскином, который также являлся директором Православного центра в Шамбези, и в 1985 году, уже во время правления архиепископа Георгия (Вагнера), я был переведен из Архиепископии в Греческую митрополию Швейцарии. Поскольку мне было очень трудно постоянно мотаться туда-сюда между Парижем и Женевой, я обратился к будущему Константинопольскому Патриарху Варфоломею и спросил о его планах насчет франкоязычного прихода. Он ответил мне, что у Константинополя нет франкоязычного священника и что лучше всего было бы, чтобы я остался в Женеве, а кто-то другой занимался трансляциями в Париже. Некоторое время мы проработали вдвоем с отцом Николаем Озолиным, а затем я поселился в Женеве. В то время я думал, что это навсегда. И, в самом деле, я много лет находился на этом приходе.

ДС. Это было время, когда франкоязычных приходов было не так много.

МИ. Это, действительно, было редкостью. Был французский приход в нижнем храме собора на улице Дарю, был французский приход Московского Патриархата на улице Сен-Виктор и наш в Женеве, официально учрежденный как франкоязычный приход патриархом Димитрием. Это было для них новшеством. Патриархия запросила наши тексты и

провела расследование, чтобы убедиться, что мы действительно православные (*смеется*). Для литургии мы использовали известное издание отца Бориса Бобринского, а также тексты отца Дениса Гийома. Приход был очень разнообразным. Здесь были православные всех кругозоров. Нам действительно удалось создать братскую литургическую общину. Людей принимали с радостью, и они чувствовали себя хорошо. Я занялся местной пастырской работой: навещал больных и престарелых, беседовал с молодыми людьми. Мы создали катехизаторскую службу. Мы старались развивать общение в определенные моменты литургической жизни. Так продолжалось до февраля 2015 года. В то время у меня были проблемы со здоровьем. Мне сделали операцию на сердце — поставили стенты, и я проходил курс реабилитации. Именно в это время я получил факс, в котором сообщалось, что меня избрали викарным епископом при патриархе. Я был потрясен и поначалу отказался. Мне было уже 72 года, и я даже подумать не мог о такой возможности. Позже я узнал, что это было сделано по просьбе архиепископа Иова, который желал, чтобы рядом с ним был помощник, но не слишком молодой...

ДС. Вы соответствовали критерию...

МИ (*смеется*). Пожилой человек, с опытом новичка...

ДС. Итак, вы прошли путь от священника до епископа. Для Вас это был гладкий переход или перелом?

МИ. Для меня это был большой перелом, по правде говоря. Я был привязан к приходу. Со мной был еще один священник, который долгое время был дьяконом. Я уже подумывал о передаче ответственности. Так мне виделось будущее. Все это было внезапно прервано, и довольно жестким образом.

ДС. Если посмотреть в более общем плане, чем, по вашему, роль епископа отличается от роли священника?

МИ. Роли совершенно разные. Священник организует жизнь прихода. Епископ — «надзиратель», как говорит апостол Павел. Он смотрит-надзирает над совокупностью приходов, и это огромная задача. Когда я приехал в Константинополь на встречу с патриархом, я сказал ему: «Вы не понимаете, вы избрали меня епископом, хотя мне уже 72 года». Он посмотрел на меня и ответил: «А мне 74». Я возразил: «Но вы занимаете эту должность уже много лет, а я

начинаю в 72 года!» Это, знаете ли, не просто. Я вижу, в Московском Патриархате епископов рукополагают в 35–40 лет. Они в самом расцвете сил. Так что меня направили сюда помогать архиепископу Иову в особенно сложное для Архиепископии время. Я свyksя, но должен признаться, что сейчас у меня еще меньше сил, чем в 72 года. Сейчас мне 81 год.

ДС. Вы перешли из франкоязычного прихода в самый, пожалуй, русский приход Архиепископии — кафедральный собор.

МИ (*смеется*). Я неожиданно перешел в приход, от которого, должен сказать, у меня оставались смешанные воспоминания. Помню, в день моего рукоположения я оказался в полном одиночестве после службы. Я сел в метро, поехал в Сен-Серж, съел какие-то остатки еды и подумал: «Ну вот, теперь я священник...». К счастью, в Сен-Серже меня очень хорошо приняли как священника. Они мне очень помогли. Это было замечательно. Я совершал утренние литургии в 8 утра и ездил по Архиепископии. Нам нужны были священники в Тулузе, Гренобле... Я провел свою первую Пасху через неделю после рукоположения в Гренобле, полностью на славянском языке. К счастью, я всегда пел в хоре Института. После службы прихожане мне сказали: «Все было прекрасно, но вы не русский!». Я им ответил: «Послушайте, если у вас есть русские дети, которые хотят изучать богословие, вы можете отправить их в Институт».

ДС. Как вы привыкли к собору, который сегодня, должно быть, сильно отличается от того, каким он был в 1974 году?

МИ. Сейчас все идет хорошо. Поначалу я немного опасался, но у меня сложились прекрасные отношения со священнослужителями и прихожанам, все они — милейшие люди. Я сам довольно открытый человек, иерарха из себя не строю, а стараюсь быть естественным и принимать людей просто, по-отечески.

ДС. У нас всегда существовало русское православие — с одной стороны, и французское православие — с другой, и не очень-то они смешивались. Показывает ли ваш опыт, что смешение возможно?

МИ. Оно возможно, если мы принимаем и русскую, и французскую традицию. Это в основном вопрос языка. Следует проявлять открытость и понимание. В соборе, поскольку

я так себе читаю по-славянски, для чтений на Великий пост и Страстную неделю мне предлагают тексты на французском. Так что я читаю некоторые тексты на французском, и это полезно для всех. Даже уставщики говорят мне об этом. В церкви есть франкоговорящие, и это способ показать, что мы находимся не в России, а во Франции. Я также проповедую на французском. Но сейчас я склонен поручать проповеди русским священникам, потому что многие из присутствующих — приезжие, и не все понимают по-французски. Русский — общий язык новоприбывших.

ДС. По вашему опыту, какие пастырские проблемы сегодня наиболее актуальны и какой пастырский подход может быть принят при работе с такой разнообразной паствой?

МИ. Я вижу, что священники сталкиваются, прежде всего, с языковыми проблемами. Наши приходы больше не являются исключительно франкоязычными. К ядру местных прихожан прибавляются новоприбывшие молдаване, украинцы, грузины... Первая проблема — это проблема общения, даже если люди стараются общаться с нашими священниками, которые не все являются полиглотами. Затем, не следует забывать, что мы имеем дело с разными традициями. Я сам столкнулся с этим, когда был в Швейцарии. Когда, например, сербы обращаются за требой, следует понимать, что существуют отличия с тем, как это делают русские или греки. Приходится проявлять гибкость. Наконец, мы сталкиваемся со всевозможными проблемами, такими как смешанные браки, внутрисемейные проблемы, жизненные проблемы, болезни, старость. Все это — часть общей пастырской работы, которой должен заниматься священник. И, прежде всего, это евхаристическая литургия и проповедь, т. е. провозглашения Благой Вести, Евангелия.

ДС. Подготовка священников очень важна.

МИ. К сожалению, многие священники не имеют достаточной подготовки. Сейчас у нас нехватка священников, и священников больше не готовят так, как те поколения, которые учились в Свято-Сергиевском институте после [первой волны] эмиграции или после войны. Несмотря на это Институт продлевает огромную работу, предлагая облегченные курсы обучения, которые обеспечивают необходимую основу. Корни проблемы — экономические. Большинство

студентов уже не могут оставаться на 4–5 лет в Институте, как это было в мое время.

ДС. Учитывая эти сложные условия, считаете ли вы, что православию есть что предложить Западной Европе сегодня?

МИ. Я верю, что православное богословие и духовное видение могут сыграть большую роль. Но у меня также сложилось впечатление, что в настоящее время Православная Церковь переживает своего рода зиму. Все замкнулись на себе, на различных национализмах. В последние годы мы, кажется, сменили парадигму. Церкви отдалились друг от друга, замкнулись в своем видении национальной независимости. Православная Церковь не осознает той кафоличности, которую она призвана утверждать. В Православной Церкви много говорят о соборности и синодальности, но в этой области достигнуто очень мало. Конфликты решаются силой, а не диалогом, и это нехорошо. Мы не способны нести общее свидетельство. Нашим церквям бывает трудно разговаривать между собой. Несмотря на это, они еще хотят вести диалог с другими церквями, но я не вижу тут позитивного диалога. В недавней проповеди Константинопольский патриарх жаловался на проблему раздельных календарей, но никто в Православной Церкви не желает решать этот вопрос. Мы могли бы договориться об общем календаре, чтобы как христиане свидетельствовать совместно о силе Воскресения, отмечая общую Пасху. Кто прилагает усилия для этого? Никто!

ДС. Вы поддерживаете эту идею?

МИ. Я только за. Когда я учился в Богословском институте, Николай Осоргин, который преподавал нам церковный устав, высказывался за реформу календаря. Но мы не в состоянии сесть за один стол и подумать над решением. Общество сильно изменилось, но церковь по-прежнему замкнута в себе и не замечает этих изменений. Напротив, создается впечатление, что церкви хотят повернуть время вспять и навязать обществу XXI-го века обычаи XIX-го. Это невозможно. Церковь должна сопровождать общество, не отрекаясь при этом от своих ценностей.

ДС. Но разве Православная Церковь не должна учиться разговаривать с обществом, которое уже не так лояльно к ней, как в прошлом?

МИ. Французское общество полностью светское. Имея дело со светским обществом, мы должны оставаться христианами, вот и все. Общество никогда больше не будет лояльным по отношению к христианству. Мы должны выбросить это из головы. Мы имеем дело с обществом, которое отвергло христианскую веру. Но христианин должен быть миротворцом. Мы видим, что сегодня в православии два брата воюют между собой. А почему? Мы переживаем очень сложные времена. Мы должны стоять в вере. Но мы не можем заставить людей следовать принципам христианской веры, если они не хотят быть христианами. Это невозможно. Церковь должна предлагать, а не навязывать. Когда она навязывает, это происходит потому, что она не уверена в себе, не уверена в собственном опыте. Церковь должна предлагать евангельские ценности как путь жизни. Вот, что важно. Во французском обществе многие люди возвращаются к крещению, к Церкви. В кафедральном соборе у нас десятки оглашенных. Они приходят, потому что находят у нас христианскую, евангельскую основу и возможность жизни во Христе. Важен Христос, а не национальные ценности. Важно то, чем мы живем во Христе. Апостолы не проповедовали национальные ценности, они проповедовали Христа. И ничего более. Именно благодаря проповеди Христа численно незначительные общины становились проводниками Евангелия и своим образом жизни заражали тех, кто с ними встречался. Именно так должны поступать и мы. Миссия Церкви — быть закваской, благодаря которой любовь Христа восходит в сердцах людей. Не навязывать людям крещение или христианский образ жизни, но пробуждать в них любовь Христа и приобщать их к общению святых, к синодальному общению всей совокупности членов Церкви.

ДС. Вы являетесь нашим архиепископом уже 8 лет. Как бы вы описали состояние Архиепископии?

МИ. Архиепископия переживает сейчас трудные времена. У нас был период, когда мы опирались на Константинопольский Патриархат и были удовлетворены тем, что находимся в лоне Константинопольского Патриархата. Брутальность, с которой Патриархат нас перечекнул в одночасье, потрясла членов Архиепископии и потрясает до сих пор. Но мы встали на ноги, присоединились к церкви, которая

изначально основала Архиепископию, — к Московскому Патриархату, и это создало положительную динамику, несмотря на то что многие общины и прихожане покинули Архиепископию. Наша большая проблема — подбор священников. У нас есть замечательные священники, которые отдали много своих сил Церкви, но многие из них уже не молоды, и проблема в том, чтобы их заменить. Это большая трудность. У нас есть приходы без постоянных священников, и это сильно усложняет пастырскую работу. Общине нужен священник, а священнику — община. Именно этот симбиоз делает возможным пастырскую деятельность и развитие церковной жизни через участие в богослужении. Но приход, где служба совершается лишь раз в месяц... Два раза в месяц, это уже лучше. Мой личный опыт священника, объезжавшего приходы в Швейцарии, убедил меня в том, что богослужение должно проводиться не реже двух раз в месяц, при условии наличия основной группы прихожан, которые берут на себя руководство общиной. Главной проблемой для Архиепископии является обновление духовенства.

ДС. Вы всегда были священником, открытым к разным юрисдикциям. Считаете ли вы, что православное единство во Франции развивается успешно?

МИ. У нас скорее фасад единства, чем реальное общение. Конечно, у нас есть Конференция православных епископов Франции (АЕОФ), и проводятся встречи. Я сейчас бываю реже, но викарные епископы Архиепископии принимают участие в этих встречах. Однако настоящего единства нет. Каждый замыкается в своей национальной идентичности, и нет желания двигаться в сторону создания поместной церкви. Кириархальным церквям нужны подконтрольные им образования, а не поместная церковь, которая возьмет свою судьбу в собственные руки, с общим митрополитом для всей Франции. Мы далеки от этого. Конечно, мы можем жить православной церковной жизнью, но то, что мы переживаем сейчас, — это зима православия. Прискорбно видеть, что в XXI веке мы так и не сдвинулись ни на шаг. Было много толков об экклезиологии, о соборности, но что из этого вышло? Посмотрите, в каком состоянии находится Православная Церковь. Мы саморазрушаемся. Единственное, что мы можем предложить, — это живые приходские общины. Остальное за-

висит от Бога. Нас три епископа, и это то, что мы видим, когда совершаем поездки по епархии. Каждый раз мы встречаем исполненные, истинно христианские, истинно синодальные приходы, где прихожане любят своих священников. Не про это ли говорили богословы Парижской школы и Богословского института преподобного Сергия Радонежского в Париже? Евхаристия создает общину. Приход — малая церковь, совершающая Евхаристию с благословения епископа. К счастью, наши приходы стараются жить именно так.

Перевод с французского Даниила Стрuve



ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ



Материалы по истории русской
церковной эмиграции.
Объединение «Православное Дело»
как подлинно христианское
свидетельство в мирное время
и в дни войны:
к 20-летию канонизации
иерея Димитрия Клепинина
и матери Марии (Скобцовой)

16 января 2004 года по прошению ныне покойного архиепископа Гавриила (де Вильдера) (1946–2013), который тогда возглавлял Западно-Европейский Экзархат православных приходов русской традиции в юрисдикции Вселенского патриарха Варфоломея I Священный Синод Константинопольской церкви принял решение о канонизации деятелей благотворительной и культурно-просветительной организации помощи русским эмигрантам в Париже «Православное Дело» — иерея Димитрия Клепинина и монахини Марии (Скобцовой) как мучеников, отдавших свою жизнь в нацистских концлагерях за то, что помогали и скрывали преследуемых нацистами евреев. Вместе с ними были канонизированы двадцатилетний сын матери Марии Юрий Скобцов, а

также Илья Фондаминский, бывший политический деятель, журналист и издатель, принявший крещение после ареста в Париже в 1941 году. Торжественный чин прославления ново-прославленных святых был совершен 1 и 2 мая 2004 года в Св.-Александрo-Невском соборе в Париже под председательством архиепископа Гавриила в присутствии представителей разных христианских конфессий, в том числе Парижского архиепископа кардинала Жана-Мари Люстиже. Со своей стороны, Русская Православная Церковь (Московский Патриарх) до сих пор не сочла уместным прибавить имена новопрославленных мучеников в свои святцы, несмотря на то, что уже в 1992 году на экуменическом съезде, организованном женской монашеской общиной протестантских сестер в с. Помэрoль вблизи г. Тараскон, на юге Франции, было составлено и послано патриарху Московскому Алексию II прошение о причислении матери Марии и ее сподвижников к лику святых, подписанное группой православных, протестантских и католических богословов, священнослужителей и мирян, а в 2000 г. то же самое прошение было направлено митрополитом Суружским Антонием (Блумом) на имя председателя Синодальной комиссии по канонизации святых РПЦ МП (см. текст его в № 187 «Вестника РХД» за 2004 год, с. 6–7).

Чтобы отметить двадцатилетие канонизации отца Димитрия Клепинина и матери Марии здесь публикуется небольшая подборка неизданных документов о них из фонда архивов Архиепископии православных церквей русской традиции в Западной Европе. Эти документы перепечатаны из папки, в которой хранятся дела, относящиеся к ныне уже не существующей Покровской церкви на улице Лурмель в 15-м округе г. Парижа¹. Тексты написаны по правилам старой орфографии. Для данной публикации они приведены в соответствии с правилами новой орфографии, с раскрытием некоторых сокращений. В документе № 5 слова, зачеркнутые или прибавленные рукою митрополита Евлогия, воспроизведены в соответствии с оригинальным текстом. Даты обозначены по новому календарю.

АНТУАН НИВЬЕР

1. Письмо матери Марии (Скобцовой) к митрополиту Евлогию (Георгиевскому)

Объединение «Православное Дело»

77, рю де Лурмель

Париж (15).

1 октября 1935 г.

Его Высокопреосвященству
Митрополиту Евлогию²

Ваше Высокопреосвященство,
Глубокопочтимый Владыка,

С 25 по 27 сентября, включительно, в Женском общежитии — 77, рю де Лурмель — состоялся съезд небольшой группы лиц — членов Православной Церкви³. Цель указанного съезда заключалась в молитвенном общении собравшихся лиц, в обсуждении вопросов, связанных с миссионерской деятельностью среди русских эмигрантов и делами милосердия для них.

В день Воздвижения Креста Господня, 27 сентября, перед концом съезда, было организовано Объединение, получившее название «Православное Дело», цели которого:

а) Служение хлеба: организация социальной работы среди наиболее страдающих групп русского беженства: безработных, больных и т.д.

б) Служение слова: организация миссионерской и просветительной работы, с проведением бесед, курсов, воскресных школ, издания литературы и т.д.

в) Опыты организации христианского быта и религиозно-жизненного общения и т.д.

Для проведения в жизнь указанных целей избрана исполнительная группа в составе председательницы — монахини Марии, товарища председателя — К.В. Мочульского⁴ и секретаря — Ф.Т. Пьянова⁵.

Доводя о сем до Вашего сведения, мы испрашиваем Вашего Архипастырского благословения на наше начинание и почтительнейше просим Вас, Ваше Высокопреосвященство, возглавить указанное Объединение в качестве Почетного председателя его.

Прось Вашего благословения и молитв, остаемся преданные Вам,

Председатель

<подписано рукою> *монахиня Мария.*

Секретарь

<подписано рукою> *Ф. Пьянов.*

2. Декларация «Основные положения к социальной работе»⁶

1. Христианство соборно по своей природе. Божественная проповедь Спасителя обращалась не только к отдельным личностям, но и ко всему народу Израильскому, а через него ко всем народам мира. Благовестие о Царстве Божием было обетованием не только личного спасения, но и общего: проповедью о создании нового человеческого общения в Боге, любви и правде.

2. Отсюда особое значение евангельских заповедей любви. Любовь не только одна из сторон христианского совершенства, но и определение самой природы Божества: «Бог есть Любовь». В двуединой заповеди Христовой любовь к ближнему неотделима от любви к Богу. В ближнем является нам Христос, то есть любовь к ближнему есть форма любви к Богу.

3. Эта любовь в Евангелии имеет сверх-индивидуальное и даже сверх-этическое значение. Само бытие Церкви, основанной на соборном единении двух или трех, собранных во имя Христово, свидетельствует о значении социального⁷ начала в христианстве.

4. Церковь, как живое Тело Христово, есть не только общение в таинствах и молитвах, но и общение жизни. Быт древней Церкви — символизированный образ агап — об этом свидетельствует. Евхаристия — таинство общения — образует мистическое сердце церковного тела. В ней мы вступаем в общение не только с Божественным Спасителем, но и со всеми верующими, составляющими тело Его.

5. Трудность осуществления этого идеала общения в эпоху начавшегося обмирщения в Церкви привела к организации христианского общежития «в пустыне». Смысл киновитского монашества, как он раскрыт св. Василием Великим, и за-

ключается прежде всего в духовном общении. В новейшую эпоху этот монастырский идеал общей жизни, в смягченной и приспособленной для мира форме, расширяется и становится доступным для всех в виде братств, содружеств и всякого рода церковных объединений.

6. Но и по выделении монашества, Православная Церковь, как в Византии, так и в Древней Руси, хранила социальные начала христианства, хотя и в умаленной, сравнительно с древностью, форме. Они выражались в организации благотворения и в попечении об общенародных судьбах.

7. В последние века вместе с преобладанием индивидуализма в культуре и жизни социальное служение христианства значительно ослабело. Отпадение народных масс от Церкви в немалой степени объясняется этой утратой социального апостольства в Церкви.

8. Возрождение «социального христианства» в Русской Церкви начинается в сфере богословской мысли. Вся новая русская православная мысль XIX и XX века, ведущая свое начало от славянофилов, отличается сильно выраженным социальным характером.

9. Наша эпоха повсеместно видит, вместе с литургическим и экуменическим движением, возрождение социальной миссии Церкви — в учении и жизни. Во многих странах ведется огромная практическая социальная работа, существуют мощные организации, поставившие своей главной целью осуществление христианских начал в общественной жизни и борьбу с социальной неправдой современного общества.

10. Социальное служение Церкви может и должно раскрываться в многообразии форм. Оно включает:

- а) Акты личной любви и милосердия.
- б) Организованную работу социальной помощи.
- в) Братства молитвенные.
- г) Братства общей работы и жизни.
- д) Участие христиан в решении социальных проблем всего общества (христианская социология).
- е) Участие христиан в общенародном деле в согласии с велениями христианской совести.
- ж) Участие христиан во вселенском деле примирения народов и организации их общения (экуменическая, миротворческая и международная работа).

3. Письмо от Епархиального Управления руководителям Объединения «Православное Дело»

Объединению «ПРАВОСЛАВНОЕ ДЕЛО»
77 рю де Лурмель, Париж 15.

12 октября 1935 г.

<приписано от руки> № 1716

На обращении Вашем от 1-го сего октября, о возглавлении Его Высокопреосвященством, Высокопреосвященнейшим Митрополитом Евлогием означенного Объединения в качестве Почетного председателя, Владыка Митрополит положил следующую резолюцию:

«1 октября 1935 г. Бог благословит доброе начинание на пользу Св. Православной Русской Церкви. Согласен быть Почетным председателем Объединения.

Митрополит Евлогий».

Председатель Епархиального Совета

<подписано от руки> Протопресвитер *И. Смирнов*⁸

Секретарь <подписано от руки> *Аметистов*⁹

4. Письмо священника Димитрия Клепинина заведующему Епархиальным Управлением при митрополите Евлогии в Париже

[Бланк по-французски]

Православная церковь

Покрова Пресв. Богородицы

77, улица Лурмель, Париж 15

Тел.: Лек. 82 03

14 января 1942 г. *[печатать по-французски]*

Епархиальному Управлению Западно-Европейских Православных Русских Церквей¹⁰

В ответ на циркуляр Епархиального Управления от 2 января 1942 г.¹¹, доношу Епархиальному Управлению, что

Церковь Покрова Пресвятыя Богородицы, как домовая церковь при общежитии, не имеет приходской книги. У нас не существует какого бы то ни было официального зачисления или исключения прихожан в приход или из прихода. Прихожанами нашей церкви таким образом могут быть все посещающие нашу церковь.

В ответ на циркуляр Епархиального Управления от 6 января 1942 г., докладываю Епархиальному Управлению, что если бы таковые были, то считал бы нарушением своего пастырского долга предъявление списка таковых Епархиальному Управлению для представления его гражданским властям.

Настоящее мое заявление прошу Епархиальное Управление отнести ко всем могущим быть последующим случаям, где взаимоотношение гражданских властей с Епархиальным Управлением может иметь касательство к нашему приходу.

Я прошу рассматривать мое заявление не как выражение непослушания к распоряжениям высшей церковной власти, а как необходимость поставить эту церковную власть в известность о том глубоком разладе, который вызывается с одной стороны требованиями Епархиального Управления, а с другой стороны моим пониманием пастырского долга и лояльности к принципам церковным.

Я признаю произведенные в церкви Таинства не подлежащими контролю гражданских властей, за исключением тех случаев, когда лица, над которыми были совершены, по собственной инициативе предъявили бы гражданским властям соответствующие свидетельства о совершении над ними тех или иных Таинств, ибо только с такового момента совершенное Таинство может приобретать гражданское значение, оставаясь доселе актом абсолютного внутри-церковным и гражданской власти неподведомственным.

Настоятель Церкви Покрова Пресв. Богородицы
<подписано от руки> *Священник Димитрий Клепинин*

5. Отрывки из Протокола заседания епархиального совета от 22 февраля 1943 г.

<...>

Слушали:

Сообщение Владыки Митрополита о неожиданном аресте <от руки митр. Евлогия прибавлено — настоятеля Покровской церкви в Париже> священника Димитрия Клепинина, монахини Марии и ее сына Георгия Скобцова¹², а также секретаря «Православного Дела» Ф.Т. Пьянова. Монахиня Мария вела большое культурно-благотворительное дело и была в контакте с «Секур Националь»¹³. Занималась до войны помощью душевнобольным, а затем ~~помогла~~ <зачеркнуто рукой митр. Евлогия и прибавлено — служила в организации помощи> заключенным в лагере Компьень¹⁴.

Когда ее пришли арестовать, ее не было дома и поэтому арестовали ее сына в качестве заложника, но так как у него было найдено письмо с просьбой устроить кому-то свидетельство о крещении, то его оставили в качестве обвиняемого. Затем было приказано и закрыть всю организацию «Православное Дело». Наша задача сохранить церковь.

Священник Димитрий Клепинин, выдающийся ~~по своему идеализму и своей пастырской деятельности~~ <зачеркнуто рукой митр. Евлогия и заменено — по своей пастырской ревности и вообще по своему идеализму>, по своему великодушию во всем солидаризуется с монахиней Марией и берет на себя все обвинения.

<От руки митр. Евлогием прибавлено — Член Епархиального Совета,> Священник В. Зеньковский¹⁵ доложил, что он <от руки митр. Евлогием прибавлено — временно> исполняет пастырские обязанности в Покровской церкви и таким образом близко соприкасается со всеми событиями. <Дальше одна фраза зачеркнута рукою митр. Евлогия — Не совсем ясно положение «Православного Дела».> Православному Делу было предъявлено требование, чтобы все выехали из Дома и чтобы кухня была закрыта с 1-го марта. Не ясно, как это толковать, то есть чтобы была закрыта «кухня» как общественная столовая, или вообще запрещено кому бы то ни было готовить. Через несколько дней пришли опять и подтвердили требование о закрытии дома, одновременно взяли пишущую машинку и

радиоаппарат. В третий раз пришли и арестовали находящихся в доме мужчин Демидова, Казачкина и бывшего душевнобольного, ~~служившего в доме в качестве кухонного мужика~~ <зачеркнуто рукой митр. Евлогия и заменено — *работавшего на кухне*>.¹⁶ Демидова сразу же освободили, так как он служит у немцев. Двух других [л. 1] увезли. В настоящее время послано подлежащим властям ходатайство об отсрочке закрытия дома, но кто может, уже из дома уезжает. Так уже уехала мать монахини Марии и некоторые другие. Посещаемость церкви пока не уменьшилась, но положение церкви не прочное, ~~а вместе с тем~~ <зачеркнуто митр. Евлогием> в этой церкви велась ~~исключительная~~ <зачеркнуто рукой митр. Евлогия и заменено — *большая*> работа, главным образом, похороны бедняков. Для управления делами церкви создана группа, по плану, еще намеченному священником Д. Клепининым. В нее вошли: исполняющий должность старосты г-н Димитриев¹⁷, казначей Прохоров¹⁸ и профессор Мочульский. До этого времени всю отчетность вела мать монахини Марии С.Б. Пилленко¹⁹. Отчетность в образцовом порядке. Осталось много свечей и <прибавлено рукой митр. Евлогия — *вообще*> материально церковь обеспечена, ~~но опасаются того, что могут закрыть церковь~~ <зачеркнуто рукой митр. Евлогия>.

Постановили:

1. Принять к сведению.

2. ~~Поручить Секретарю Иеромонаху Савве²⁰ войти от имени в сношение с лицами, могущими помочь к сохранению церкви.~~

<Текст этих двух постановлений целиком зачеркнут рукой митр. Евлогия и заменен следующей резолюцией>:

1. *Принять все доступные меры к тому, чтобы сохранить церковь и обеспечить в ней регулярные богослужения.*

2. *Избранный временный комитет утвердить и возложить на нем обязанность попечения о всех церковных делах.*

<...>

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Архивы Архиепископии православных церквей русской традиции в Западной Европе, папка «Церковь ул. Лурмель». Выражаю здесь свою признательность почившим архиепископам Сергию

(Коновалову) и Гавриилу (де Вильдеру) за предоставление доступа к архивам Архиепископии и за разрешение сделать копии с ныне публикуемых документов.

² Евлогий (Георгиевский), митрополит (1868–1946), с 1921 г. управляющий русскими приходами в Западной Европе, с 1931 г. экзарх русских православных церквей в Западной Европе под омофором Вселенского (Константинопольского) Патриарха, с 1945 г. одновременно экзарх Московского Патриарха.

³ На этом съезде участвовали, среди прочих, прот. С. Булгаков, свящ. М. Чертков, монахиня Мария, Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов, К.В. Мочульский, Ф.Т. Пянов, Т.Ф. Баймакова (Клепинина). См. *Зеньковский В.В. Из моей жизни: Воспоминания / сост., подг. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина*. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2014. С. 221.

⁴ Мочульский Константин Васильевич (1892–1948), историк литературы и философии. В эмиграции жил сперва в Болгарии, затем во Франции, активный член РСХД, доцент Св.-Сергиевского православного богословского института в Париже по кафедре истории западного искусства (1934–1947), близкий сотрудник матери Марии по работе объединения «Православное Дело», прихожанин Покровской церкви (1937–1947), преждевременно умер от туберкулеза.

⁵ Пянов Федор Тимофеевич (1889–1969), церковно-общественный деятель. В эмиграции жил сперва в Сербии и Германии, с 1927 г. во Франции. Секретарь РСХД (1927–1935), с 1935 г. секретарь объединения «Православное Дело», с 1936 г. директор основанного матерью Марией Русского дома в Нуази-ле-Гран, опекавшего сначала туберкулезных больных, а затем престарелых; арестован немцами и заключен в лагере Компьень (1941–1942), вторично арестован и сослан в концлагерь Бухенвальд (1943–1945), после войны продолжал деятельность в объединении «Православное Дело» в Париже.

⁶ Текст без подписи, но, вероятнее всего, составлен матерью Марией, при участии ее единомышленников и сотрудников по созданию объединения «Православное Дело»; он был приложен к письму матери Марии на имя митр. Евлогия. Этот текст не упоминается ни в труде прот. Сергия Гаккеля о жизни и деятельности матери Марии (*Гаккель С., прот. Мать Мария*. Париж: YMCA-Press, 1980, С. 208), ни в статье Бориса Плюханова по истории основания и работы «Православного Дела» (*Плюханов Б.В. Объединение «Православное Дело» // Вестник РХД*. 1991, № 161, С. 132–139).

⁷ Не должно останавливать новое и иностранное происхождение слова «социальный». Подобно чужестранным словам: религия, аскетика, мистика, которые обозначают самые основные понятия христианской веры и жизни, «социальное» всегда присутствовало

в церковном сознании, выражаясь в многообразии речений: братское, общее, общинное, соборное, церковное, всенародное, вселенское и др. — *прим. автора.*

⁸ Смирнов Иаков (1854–1936), протопресвитер. Из преподавателей С.-Петербургской ДА, священник русской церкви в Дрездене, затем в Стокгольме, с 1898 г. до смерти настоятель Св.-Алекسانдро-Невского храма в Париже, а также с 1924 г. председатель епархиального совета при митр. Евлогии.

⁹ Аметистов Тихон Александрович (1884–1941), бывший выпускник С.-Петербургской ДА, в эмиграции с 1920 г., епархиальный секретарь при митр. Евлогии с 1923 по 1941 гг., после нападения Германии на Советский Союз был арестован немцами и заключен в течение четырех месяцев в лагере Компьень (июнь–октябрь 1941), по освобождении снова вступил в свои обязанности в канцелярии епархиального управления, но скончался незадолго после этого.

¹⁰ После смерти долголетнего епархиального секретаря Т.А. Аметистова, последовавшей в конце декабря 1941 г., епархиальным управлением при митр. Евлогии временно заведовал А.Ф. Макаров, бывший юрист, член Союза русских адвокатов за границей и Союза русских трудящихся христиан, который вскоре умер в августе 1942 г.

¹¹ В двух упоминаемых отцом Д. Клепининым циркулярах начала 1942 г. секретариат епархиального управления, идя навстречу требованиям немецких оккупационных властей, просил настоятелей приходов выдать копии приходских книг со списками фамилий прихожан и метрических книг с именами новокрещенных лиц с тем, чтобы предоставить оккупантам возможность проверить наличие среди них людей еврейского происхождения. Известно, что со дня применения репрессивных мер против еврейского населения в оккупационной зоне Франции отец Д. Клепинин, с одобрения матери Марии, решил выдавать свидетельства о принадлежности к лурмельской церкви и, как писал о. Сергей Гаккель, «вскоре в его картотеке накопились сведения о приблизительно восьмидесяти новых “прихожанах”» (*Гаккель С.*, ук. соч., С. 171).

¹² Скобцов Юрий Данилович (1921–1944). С 1921 г. жил в эмиграции с родителями в Сербии, а с 1924 г. во Франции, участник объединения «Православное Дело», в 1942 г. посвящен в чтеца и в иподиакона митр. Евлогием в Покровской церкви, в 1943 г. арестован и отправлен в концлагерь Дора, где погиб.

¹³ «Секур Националь» (франц. Secours National, «Национальная помощь») — общественная организация, основанная в 1914 г. для оказания помощи пострадавшим от Первой мировой войны и возобновленная в 1939 г. при начале Второй мировой войны. Организация стала во время оккупации Франции главным действующим

лицом в распределении гуманитарной помощи, так как она была единственной, уполномоченной правительством маршала Петена призывать к щедрости, вследствие чего она превратилась в инструмент пропаганды режима Виши. Ее средства происходили из Национальной лотереи, государственных субсидий и частных вложений, а также из доходов конфискации и продажи еврейской собственности.

¹⁴ Лагерь «Компъень» — имеется в виду «Фронт-Сталаг 122» в г. Компъень (деп. Уаз), к северу от Парижа, бывший лагерь, устроенный в начале Второй мировой войны французскими властями для интернированных гражданских лиц нефранцузской национальности — в числе которых была и группа русских эмигрантов, — но который с 1942 г. служил транзитным местом заключения для евреев-граждан Франции и других стран, а также для участников французского движения Сопротивления, отправлявшихся в концлагеря нацистской Германии.

¹⁵ Зеньковский Василий (1881–1962), протопресвитер, педагог, философ и богослов. Бывший профессор Киевского университета по кафедре психологии, с 1920 г. в эмиграции в Белграде, в 1923 г. один из основателей РСХД и его бессменный председатель, профессор Св.-Сергиевского православного богословского института в Париже по кафедре истории философии (1925–1962), арестован французскими властями в начале Второй мировой войны и содержался в лагере Вернэ (1939–1940), по освобождении был произведен в члены епархиального совета и принял священнический сан в 1942 г.; после ареста о. Д. Клепинина временно исполнял должность заместителя настоятеля Покровской церкви на ул. Лурмель с середины февраля до начала июля 1943 г., после смерти о. С. Булгаков в 1944 г. стал деканом Св.-Сергиевского института.

¹⁶ Арест этих трех участников «Православного Дела» при вторичном обыске общежития на ул. Лурмель произошел 16 февраля. Юрий Игоревич Демидов (1903–1963), выпускник Св.-Сергиевского богословского института и секретарь РСХД, был вскоре освобожден. Юрий Павлович Казачкин (1899–1968), юрист по специальности, был отправлен вместе с о. Д. Клепининым в лагерь Компъень, а затем в концлагерь Бухенвальд и позже в подземный лагерь Дора, по освобождении вернулся в Париж. Анатолий Васильевич Висковский был одним из спасенных о. Димитрием и матерью Марией душевнобольных и работал на кухне общежития. Он тоже был отправлен в Бухенвальд, где погиб незадолго до освобождения лагеря в конце апреля 1945 г.

¹⁷ Димитриев В.А. (1896–1971), и. д. старосты Покровской церкви с 1939 г.

¹⁸ Прохоров — неустановленное лицо.

¹⁹ Пиленко Софья Борисовна, урожд. Делоне (1862–1962), церковно-общественный деятель, родная мать монахини Марии, оказывала содействие дочери в ее благотворительной деятельности, принимала живое участие в ведении хозяйства общежития на ул. Лурмель с 1936 по 1943 гг.

²⁰ Иеромонах Савва (Шимкевич), впоследствии архимандрит (1899–1961), стал епархиальным секретарем в сентябре 1942 г. взамен умершего А.Ф. Макарова. Он остался в этой должности до 1952 г.

Публикация, вступление и примечания Антуана Нивьера

НИКОЛАЙ АФАНАСЬЕВ

Письма к будущей жене (продолжение)*

2 декабря <1924>

Мне сейчас очень, очень хорошо, как никогда не было. Я дурачусь, как гимназист приготовительного класса, мне все хочется выкинуть что-нибудь глупое, глупое...

Сегодня получил письмо от Василия Васильевича¹, он собирается быть у нас на Рождество. Я привык к его «печальному» тону, ему очень тяжело живется. Сегодня же получил от Липеровского 50 франков на Афон. Я до сих пор не мог еще отправить денег. Сначала в Белграде не было драхм, потом достал драхмы — 100 драхм от Вас, Наташи², меня и еще одного члена кружка, больше в моей посылке ни от кого не хочу — запечатал, отправился на почту, но оказалось, что денежные пакеты не принимают в Грецию. Это создает большое затруднение, придется переводить чеком, им же трудно очень получить в банке, т. к. редко бывают в Салониках.

4 декабря

...Мысли бегут далеко, к берегам чужого моря. Вся жизнь моя была связана с морем, я не умею и не сумею разгадать эти связи³, вот и теперь странно вошло оно в мою судьбу, и с ним одно маленькое существо... И грустишь об одном — все, как в сказке, но нет только ковра-самолета, который бы перенес тебя туда, где живет волшебница, на золотой остров⁴. Да, бросить все, пожить с Вами в каком-нибудь заброшенном уголке Украины, под рвущими душу звуками песни, под медленный говор хохлов, так же медленно передвигающихся на своих волах, «где в вишневых рощах тонут хутора»... Ведь будет же это когда-нибудь. А пока другое, нужно уметь и принять жизнь, как она есть, и уметь сильно желать, ибо без принятия нельзя ее победить: терпение для победы.

* Начало публикации писем отца Николая Афанасьева к Марианне Николаевне Андрусовой, его будущей жене, см. в № 217 «Вестника РХД» за 2024 г.

На этих днях был в опере, давали Евгения Онегина. Я помню, как нескоро, как много времени прошло, пока я смог слушать русскую музыку вне родины. Пели почти все на русском языке, и минутами казалось, что ничего не было, что не было изгнания, кончится музыка, вернешься домой, и одно только хотел, чтобы Вы были со мной. Нельзя вернуть прежнюю жизнь такой, какой она была, можно лишь создавать новую. Клубок воспоминаний невольно разматывается — вспоминаются другие оперы, звучат другие отрывки и мелодии. Я возвращался домой с одним из членов кружка — и он, как и я, провел свое детство в Одессе⁵. Вспоминали разных артистов, постановки опер. Когда он заговорил о «Сказках Гофмана», с необычайной яркостью, совсем по-новому всплыли слова «песенка нашей любви так безумна, так печальна». Говорят, из песни нельзя выкинуть слова, но ведь можно добавить, и я бы дописал: «чудесна».

10 декабря

Я писал уже Вам, что Вы угадали, — весьма вероятно, что у меня был такой вид, как будто я хочу сказать, что все у меня в прошлом⁶. Но ведь это было в 1922 году. Я Вам рассказал уже эту страничку моей жизни⁷. Со дня отъезда из России до самого Штернберка⁸ (это был мой поворотный пункт в жизни, после него я прекратил переписку) я все старался убедить себя в том, что все по-старому, но я другое чувствовал, я знал, что оборвалось и оборвалось навсегда. Еще в Севастополе, за день до эвакуации, я знал уже об этом. Было сказано всего лишь несколько слов. Я всегда страшился этого, два-три слова могут все переменить, можно забыть их — как я не совсем точно помню их, — но впечатления, оставшиеся от них, не могут изгладиться, как будто вдруг откроются глаза, и все увидишь в другом свете. Потом Константинопольский рейд... Я помню, что, рассердившись⁹, я сказал, что уезжаю в Сербию. Действительно, через несколько часов я пересел на корабль, идущий в Баккар (около Триеста)¹⁰. Я сейчас благодарю Бога, что так произошло — не знаю, где я был бы сейчас¹¹ и что бы со мною было. Но оборванная струна продолжает рыдать, и я, сидя в захолустном хорватском городке¹², а потом в Белграде, старался себя уверить, что возможно все поправить, я начал писать, но, помимо моей воли, будущее мне представлялось мрачным и темным.

Может быть, я плохо делаю, что пишу Вам об этом — нельзя понять всех аккордов не зная всего, Бог знает, что Вы полагаете¹³ — вот почему я предпочитаю лично рассказать Вам, тогда можно в ту минуту задать вопрос, который все осветит. Тем более, что я так далек от этого настроения, я верю, я страстно верю в мое будущее, и это будущее ничего общего не имеет с прошлым, оно лучше, я твердо пишу это.

Где бы я ни был, что бы я ни делал, мысль о Вас не покидает меня. ... Спасибо Вам за лепестки¹⁴, я совсем не думаю, что это сентиментальность... Конечно, я нашел незабудку, как радостно, что она из Штернберка — я не знал, что Вы сохранили от него цветы...

13 декабря

...Сегодня Вы уезжаете из Булуриса, я его не знаю, но не только Вам будет памятен, но и мне дорог...

16 декабря, в Париж

Солнышко мое милое¹⁵, вот наконец-то я получил от Вас письма — вчера от 9 декабря, а сегодня от 11 декабря. Мне ведь не надо Вас благодарить, Вы сами должны знать, как я обрадовался им и всему, что в них было, и Вашему локону, и стихам, и ракушкам¹⁶... Все вообще может быть сентиментально, сентиментальное может не быть им, все зависит от чувства, настроения...

Что это еще Вы выдумали: я — «ученый». Никогда им не был, и, вероятно, никогда им не буду, верно, это Вам Василий Васильевич наговорил¹⁷. С ним Вы, вероятно, уже виделись — я получил от него письмо из Парижа и ужасно его пожалел — целый день занят чтением рефератов, даже не хватает времени осмотреть Париж, который он так любит. Я так и не знаю, придет ли Вас. Вас. в Белград, не могу его разобрать, а вследствие этого не могу распределить свое время на праздники, хотя распределение одно — как можно больше заниматься.

Василий Васильевич в последнем своем письме писал мне, что он хотел бы, не заезжая в Белград, проехать в монастырь Хопово, и просил меня выехать из Белграда 24 декабря (по ст. ст.), чтобы съехаться на одной железнодорожной станции¹⁸, а я предпочитаю провести вместе с ним сочельник у меня дома и выехать утром 25 декабря. Я с детства очень

люблю всю традиционную обстановку сочельника — пост до первой звезды, кутья, пирожки, и в особенности кутью, но только пшеничную, а не рисовую¹⁹, люблю в этот день домашнюю обстановку, и боюсь, чтобы не было в монастыре немножко холодновато.

Я сам все время думал написать Вам, чтобы причащаться в один день, но медлил, потому что не знал распределения служб... Поэтому давайте причащаться в воскресенье 22 декабря по ст. ст. (4 января). Я избегаю праздничных дней, всегда много народу, но сейчас нельзя выбрать другой день.

Какая славная Вы, что обратились ко мне с просьбой научить Вас молиться, но к моему большому горю я не могу этого сделать, т. к. сам не умею, и к тому же мало молюсь, утром я едва успеваю перекрестить лоб, и только вечером, да и то только теперь, аккуратно (глупое слово, как-то не подходит), когда стали с Вами читать Евангелие. Я надеялся всегда, что за меня помолитесь Вы и Дома. Детка моя родная, разве можно одинаково молиться: каждый день имеет свои скорби, радости, трудности, и с ними мы обращаемся к Господу. Среди постоянных молитв, которые я читаю — «Отче наш» и «Царю Небесный». Я думаю, важны не слова молитвы — может быть, я ошибаюсь, — а чтобы в этот момент происходило соединение сердец. Не нужно думать, что Вы причащаетесь за других²⁰, причащаться можно только за себя, как нельзя за других дышать. Видите, я сегодня читаю Вам «нравоучение», можно подумать, что я такой благоразумный человек.

...Может быть, я в январе месяце буду в Праге, но меня ужасно сердит, что Вас там не будет. Я не знаю, дадут ли мне чехи визу²¹, но во всяком случае 9/10 радости поездки отпадает. Одно время у меня мелькала мысль поехать из Праги в Париж²², но это до того несбыточно, что я сейчас бросил об этом думать, надо ждать лета. Я не хотел об этом Вам писать, но хочу, чтобы Вы знали, что я думаю, как бы скорее увидеть Вас.

Посылаю Вам карточку²³. Когда я показал ее Керну, он сказал: «Хотя ты и хороший, и похож, но все-таки что-то не то». Что Вы скажете?

19 декабря

Милая моя девочка, мне было необычайно приятно получить Вашу открытку из Булурис²⁴, хотя она уже послана из

Парижа и ужасно долго шла. У меня сегодня был очень легкий и радостный день, и я по-особенному чувствовал Вас с собою. Я только что вернулся от Зёрновых, у которых провел вечер. В этот день все были так милы со мною, что одно только почувствовал, как я недостойн этого отношения и как много я грешу.

Одного не хватало, — это Вас. Никакие думы, никакие мысли пока не помогут, надо ждать, пока придет время, и надо верить, что Господь лучше устроит, чем мы думаем.

20 декабря

Вот видите, родная девочка, Вы нашли такие светлые, такие хорошие слова, они подобны лепесткам присланной мне розы...²⁵ Вы угадали, я знал, вчера, что Вы были со мною, и мне не надо было даже никаких поздравлений. Я отлично помню Ваше прошлогоднее письмо, и оно еще тогда чуть-чуть поразило меня. Из каких тонких, тонких ниточек ткется паутина, как трудно бывает их сразу заметить, и как радостно потом думать, что не оборвалась вначале едва заметная первая ниточка.

Первый раз в эмиграции, когда покойно и легко провел вчерашний день — с вечера было немножко грустно, а на утро все прошло. Я писал Вам, что несколько боюсь праздников — всегда яснее чувствуется физическое одиночество, но вчера не было этого чувства, хотя многого и многого мне не хватало. Я утром был в церкви (и вечером, конечно, накануне), потом из церкви пошел обедать к одним знакомым²⁶, не из кружка, — это дама, которая вместе со мною служит, ее муж тоже был именинник. После обеда пошел домой. Дома я затворился, даже вынул ключ из дверей, чтобы ко мне никто не приходил — я всех видел в церкви, а кого не видел, тому послал поздравительные письма. Я позволил себе одну вещь, которую я очень люблю (это моя слабость), но которая редко удается мне: я отдохнул около часа — мне хотелось провести вчерашний день, как мне нравится. После немного позанимался. Когда вечером я собрался идти к Зёрновым, ко мне зашел один из студентов. У Зёрновых было очень мило, уютно, досидел до глубокой ночи — они хотели, чтобы весь вчерашний день я провел с ними, наполучал разных безделушек.

Сегодня в 4 часа с Зёрновыми был на «славе» у сербов. Они почти не празднуют того святого, чье имя носят, но каждая семья празднует своего покровителя святого из рода в род, «славят», отсюда «слава породине или кући»²⁷. Празднуют обычно два дня подряд. Вот на одной из таких «слав» в честь св. Николая я был сегодня. На каждой славе традиционно пшеница отварная, вроде нашего колива или кутьи, и целый церемониал угощения, но он в последнее время мало соблюдается. И слава Богу, а то бы я наделал целый ряд ошибок, вроде того, что не туда бы положил ложку, взял бы или выпил больше или меньше, чем полагается. Угощение оканчивается черным кофе, после которого гости могут уходить.

Да, меня очень интересует, что мне будет рассказывать Василий Васильевич о Вас, как Вы «хитрили». Я отчасти догадываюсь, что он хотел выболтать Вам. Я перед его отъездом в Париж, а затем в письме в Париж просил его достать мне французскую визу. У меня была мысль, что, может быть, мне удастся проехать из Праги к Вам. Я писал уже об этом²⁸. Василий Васильевич не знал, секрет ли это, и знаете ли Вы, т. к., конечно, догадался, что меня вдруг потянуло в Париж. Значит, ему так и не удалось рассказать.

...Мне очень, очень хорошо...

Приписка, 21 декабря

Сегодня получил письмо от Василия Васильевича. О Вас сказано слишком мало, лишь то, что накануне отъезда он с Вами виделся²⁹. Я немного обиделся на Василия Васильевича — он сам ничего не сделал относительно французской визы, а просил то лицо, которому я бы мог сам написать, но не хотел — и мне было очень неприятно. Не делайте никаких заключений, они будут неверны³⁰. Это муж — впрочем, я могу Вам назвать фамилию: профессор Одинец³¹ — моей довольно хорошей знакомой. Я его не знаю, никогда даже не видел, но она немного связана с моей крымской жизнью³². Я бы очень не хотел, чтобы даже косвенно она была замешана. Мне было неприятно то, что Василий Васильевич ничего не сделал, а передал другому — я надеюсь, конечно, что из этого ничего не выйдет, тот просто забудет.

Если Вам Василий Васильевич ничего не рассказал, то Александре Владимировне³³ «выболтал», что я могу быть в

январе в Париже. Я получил сегодня письмо от Александры Владимировны. Как хорошо, что Вы перешли с ней на ты! Я очень ценю Александру Владимировну и сам знаю, как хорошо и искренне она ко мне относится — это один из немногих моих друзей, о Вас, конечно, не думаю, — Вы слишком особенный друг.

Не браните меня, мое солнышко, а особенно не обижайтесь, что я Вам не рассказываю о моем «прошлом». Я рад, что Вы все поняли, но мне легче будет рассказывать, когда буду видеть Ваше лицо, Ваш взгляд. Я Вам все могу рассказать, ведь это самое главное, ничего не хочу скрывать, но давайте лучше подождем личной встречи. Я серьезно написал — вижусь в этом, — что Бог знает, что подумаете. Часто мысли приходят помимо нашего желания, и в Вашей головке особенно много мыслей³⁴.

Что Вам написать о маме и Зине? Мама уже старушка³⁵, Зина моложе меня. Я сам плохо знаю, как они живут, но одно знаю, что очень тяжело, и это меня ужасно мучает. Зина нигде не служит (революция ее застала на 4 курсе филологического факультета), живут тем, что продают то, что осталось, уцелело от всяких реквизиций. К тому же обе болеют, у Зины еще какие-то нервные головные боли, чего раньше совсем не было. Последний раз я видел их в январе 1920 г.³⁶, и почти два года нет никаких от них известий. Обе дрожат — одна над своим сыном, другая братом, нашли действительно добро какое. В Одессе они совсем почти одиноки. Есть мой дядька³⁷, но он живет в деревне, на остатках имения, почти не бывает в Одессе, опростился и приспособился к жизни. Зине я писал — пока еще ответа не получил, — как хорошо Вы ко мне относитесь, что мне хочется на время поехать во Францию. Я сам с любопытством жду ответа — ведь все сестры ужасно ревнивы³⁸.

Пусть будет по-Вашему — я буду называть Вас по имени, хотя это нехорошо³⁹...

22 декабря

...Письмо, на которое Вы ждете ответа, я не получил, я сужу по тому, что я не получил маргаритку, вот почему мне непонятно, что Вы просите на Вас не сердиться, и, вероятно, в связи с этим письмом и загадочная фраза, которую я не понял, и объяснение которой жду от Вас.

Напрасно Вы думаете, что я Вас идеализирую, я, например, силу воли совсем не ставлю Вам в плюс; я бы, напротив, хотел, чтобы Вы были слабенькой, девочкой маленькой, что Вы в действительности и есть.

Значит, мы с Вами 22 декабря по ст. ст. причащаемся, исповедаться будем, неправда ли, в субботу 21 декабря. Мне так радостно думать об этом, это будет в первый раз, когда мы будем в один день причащаться, ведь в Штернберке ни Вы, ни я не причащались⁴⁰.

26 декабря

...Я думаю, что Вы хорошо поступили, что пока не вступили ни в один из кружков — в кружок Ольги Михайловны не надо поступать, а о братстве напишите мне все подробно, что знаете, и подождите поступать до моего ответа.

31 декабря

Это не значит, что я бы хотел, чтобы Вы не писали печальных и грустных писем, а всего лишь, чтобы солнышко мое само не омрачалось, чтобы оно не было сереньким. Эти дни были тяжелыми для меня... я получил от Василия Васильевича телеграмму, что в Праге нет визы⁴¹. Опять хлопоты, и, наконец, вчера телеграмма, что виза есть. Второе, что отняло много времени, — это организация Комитета по сбору пожертвований для Духовной академии. Я хочу Вам, родная моя, очень пожаловаться, что устаю, что нет совсем времени у меня.

Мы долго с Сергеем Сергеевичем⁴² обсуждали, как распределить время Василия Васильевича, и все-таки — как мне этого не хотелось! — решили, что лучше всего ему поехать в монастырь прямо 28 декабря (ст. ст.), не заезжая в Белград, а, следовательно, и мне тоже надо ехать...

Мне даже чуть-чуть обидно, что мои письма последние (т. е. все в Париж) остаются без ответа. Не знаю, чем это объяснить, разве только тем, что Вы не в Булурисе, что нет с Вами синего моря, голубого неба, золотого острова, и что-то в Вашей и, следовательно, в нашей сказке оборвалось⁴³. Я напишу Вам то, что уже писал, я думал, что она расцвела в Вашей душе, что она не зависит от природы, но, наоборот, она преображает эту природу, делает ее прекрасной и чудесной.

Можно мне напомнить Вам Ваши строчки: «Я даже не могу сказать, что мне радостно, я чувствую себя богатой, точно в душе моей чудесное сокровище⁴⁴, а от его сладостного бременя даже руки мои не хотят двигаться». Нет не сокровище сделалось неценным, а просто моя волшебная фея закапризничала...

2 января 1925

Солнышко мое, вчера получил Ваше письмо, а сегодня открытку, которая была такой неожиданной, «нечаянной» радостью⁴⁵. Мне много бы следовало ответить на Ваше письмо, но не сейчас, т. к. надо писать целый ворох поздравительных писем. А Вас не поздравляю, хочу отдельно Вам написать, и притом 22 декабря (ст.ст.), пусть это письмо придет на второй день праздника, но Вы знаете, что я Вас не только поздравляю, но и буду с Вами, и Ваша молитва сольется с моей.

Я эти дни измучился, измотался, клубок все дальше катится и все наматывается. Нет кружков, но пошли заседания Комитета пожертвований на академию. И нет сил отказаться. Вчера с заседания вернулся в 2 часа ночи, последнее мое убежище, поздний вечер, и тот отнят...

...Видно, не совсем легкая цепочка, хотя она и золотая. Ниточка — цепочка. Ниточка, не страшно, ну, а цепочка. Может быть, хорошо, что я сейчас не могу Вам ответить на письмо. Может быть, была только «толчея» слов.

Да, конечно, не в обещании дело, а в жизни. Жизнь — обещание, только выполненное. Обещание — обет Богу, людям, близким, родным, чужим, далеким. Лишь жизнь покажет, что выполнено, что нет⁴⁶.

Чем больше вступаешь в Церковь, тем яснее, ярче противоречия и полярность. Гегель, создавая свою систему диалектического развития, проглядел, что в тезисе дан синтез и антитезис. В покорности — свобода, в бремени — величайшая легкость, неземная радость, в непослушании — страх, несвобода, связанность⁴⁷.

Как странно, может быть, что эти строчки навеяны Вашим письмом к Марии Михайловне⁴⁸. Почему именно теперь, когда прошло столько времени, не знаю. Встает один женский образ — ибсеновская Сольвейг. Помните песню ее, да не столько песню, сколько музыку Грига... «Сольвейг, ты

прибежала на лыжах ко мне, улыбнулась пришедшей весне»⁴⁹. И кажется мне, что моя Сольвейг совсем близко оставилась в страхе, сердце чуть-чуть дрожит и замирает⁵⁰.

Знаете ли Вы, что моя поездка в Париж была так возможна? Бывают моменты, когда несбыточная мечта вдруг, совсем неожиданно воплощается. Сейчас подрезаны крылья.

Послезавтра будем вместе причащаться. Вместе, ибо один Христос. Да сохранит нас Господь.

Ваш Николай

3 января 1925⁵¹

Милая, родная моя девочка, я только что исповедывался. Мне так радостно думать, что мы завтра одновременно будем причащаться. Будем верить и надеяться, что не только одновременно, но и из одной чаши.

Вы очень хорошая и добрая девочка, спасибо Вам за письмо, которое я сегодня получил. Меня так обрадовало, что Вы наконец-то решились назвать меня по имени.

Разва я могу обижаться, что Вы не захотели дать мне обещания⁵²? Плохо, плохо Вы думаете обо мне, ведь это свободный дар, а если хоть чуточку в нем будет принуждения, что он будет стоить?! Я полусерьезно, полушутя писал об этом: не слова, а только жизнь являет это единение, слияние воле, когда нет двух, а только одна.

Я только одно очень прошу, чтобы Вы писали и говорили, что Вы делаете, как раз об этом Вы промолчали.

...Я никогда не считал себя обязанным по отношению к Вам, так неподходяще это слово к моим отношениям.

4 января 1925

Поздравляю Вас и с принятием св. Тайн, и с Рождеством Христовым. Пусть Господь даст Вам радость и тишину, ту радость, которая торжествует над страданием и скорбью, и тишину, которую мы находим в сердце среди бури. Милая, родная моя, больше ничего не могу Вам пожелать, Господь сам даст Вам все, в чем Вы нуждаетесь.

Вчера и сегодня первый раз служили в новой церкви⁵³. Службы долгие, народу, именно народу, а не молящихся только, очень много. Сегодня окончилась служба к часу дня, а начали в 8 с четвертью.

24 декабря (старого стиля) в 5 часов еду в Хоповский монастырь. С Василием Васильевичем встречусь на одной из железнодорожных станций. Может быть, так лучше, что сочельник и часть первого дня проведу в монастыре. Не будет суеты, не будет людей, чувствовать буду себя ближе к Вам, зато наговорюсь с Василием Васильевичем. Одно только хочу, чтобы была хорошая погода, как сегодня, — солнце, тепло, как будто пахнуло весной.

...Солнышко мое, я не отвечаю Вам на Ваше письмо, сегодня мне кажется все так просто и ясно. Не будем забывать того, что между нами Христос. Пусть Он сохранит и помилует нас.

Ваш Коля.

25 декабря / 8 января 1925 (15 лет до рукоположения)

Родная, дорогая моя Маринька,

мне так хочется сказать Вам то приветствие, которое сербы говорят друг другу: Христос се роді — Христос родился. Да, родился Христос, Он на земле, среди нас, а также среди Вас и меня.

Я только что вернулся из монастыря с Василием Васильевичем. Вчера мне немного взгрустнулось, а после службы вечером неожиданно сделалось и радостно, и светло, и легко, хотя небо плакало — шел дождь, — и я знаю, по ком оно плакало...

...И Вы были со мною, я чувствовал это. И эту уверенность, и эту радость мне так хотелось передать Вам...

...Я знаю, что Вы моя Сольвейг, которая прибежала рассказать о весне, о мечтах, о радости и о счастье.

Получили ли Вы письмо с иконкой⁵⁴.

8 января (должно быть, вечером того же дня, что и предыдущее)

Как я обрадовался, что получил сразу два Ваших письма и открытку, к тому же все они такие хорошие, нежные. Спасибо Вам за все, а в особенности за карточку...

Мне очень грустно, что я не могу Вам подробно ответить на Ваши письма — Вы сами догадываетесь, что вследствие приезда Василия Васильевича в продолжении целого дня и вечера (сейчас уже больше 1 часа ночи) у меня нет

положительно свободной минуты, — это не фраза, а «полная правда».

...Ведь помимо всего, я Ваш самый искренний и преданный друг, который все примет и все поймет.

Я необычайно рад приезду Василия Васильевича, Вы знаете, как я его люблю, для меня он в особом положении, и все мои обвинения совсем непохожи на обычные, они идут из глубины горячо любящего сердца. Но в эти последние дни я еще больше полюбил его, и знаете за что? За то, что он так хорошо, может быть даже слишком хорошо, относится к Вам. Он столько хорошего рассказал мне о Вас, что, если бы я не знал Вас, не знал, какая Вы, я бы не поверил. Вы пишете, что Вы скверная, не знаю, может быть, это и так, но я бы никогда бы не хотел узнать, что Вы скверная и недобрая. Выбор сделайте сами. Все-таки Вы грустная, я могу, конечно, не верить тому, что говорит Василий Васильевич, но об этом говорит Ваша карточка.

...Так неожиданно узнал о трех медведях, только не Вы мне рассказали⁵⁵.

9 января 1925

С Новым Годом!

С грустью провожаю этот год, как много трудного и тяжелого было в нем, но никогда еще он не приносил столько радости, широких, убегающих в голубую даль дорог, надежд. Подводя ему итоги, я вижу только хорошее и вхожу в новый год с желанием порвать со всем прошлым, с великой надеждой, чтобы робкие ростки того, что старый год принес, что мне так дорого, окрепли бы и возросли. Есть окрыленность будущего, есть чувство будущего, пусть еще неясного, не осознанного, но нового. И в неясных этих горизонтах я мечтаю и решаюсь изменить свою жизнь, начать новую ее страницу. Пока только в малом — пусть даже в ближайшем распределении своего времени здесь. Я почти окончательно решил отойти, по крайней мере, на время, от кружка и от всех его заседаний главным образом, потому, что мое здоровье не позволяет мне дольше отдавать столько сил, и сознание некоторой бесплодности этой отдачи: мне белградский кружок ничего не может дать, и я, находясь в теперешнем моем духовном развитии, также ничего не могу дать. Слишком глубокая

трещина — не в личных отношениях, а идеологически — легла между мною и кружком, а бороться за свои убеждения, стараться их провести нет у меня сил, да и я не принадлежу к типу общественных борцов, скорее, я чуть-чуть кабинетный человек. Есть еще один недостаток — я не могу отдавать только часть себя, а отдаваться весь, гореть, я чувствую, что не имею права.

Я еще не говорил об этом с Василием Васильевичем — знаю, что придется мне выдержать бурю, но здесь я не уступлю. Я ниоткуда не уйду, ни из кружков, ни из президиума, ни из Комитета, я везде останусь, вот почему, помня свое обещание Вам заранее написать, я все-таки принимаю это решение. Но очень хочу, чтобы Вы написали мне, что Вы думаете, спрашиваю Вас, не только потому, чтобы знать Ваше мнение, но — готов даже изменить решение, если Вы не согласны. Но не забудьте, что, в силу плохого здоровья, я физически не в состоянии. Хочу много, много заниматься, а то, что потеряю в кружках, я получаю и получаю от Вас⁵⁶.

Я думаю, что Вам легче решить, войти в братство или нет, я не совсем ясно представляю его, но, будучи незнаком с Милицей Владимировной⁵⁷, я и через Вас, и через других очень ценю ее. Решите сами. Но все-таки я бы не хотел, чтобы Вы уходили из кружков, от всего движения. Ведь и я, отодвигаясь от белградских дел, остаюсь, вероятно, навсегда преданным движению: одно из идеологических расхождений как раз то, что Белград не чувствует своей связи ни с другими кружками, ни с движением.

11 января 1925

...Не знаю, не знаю, как сказать Вам, что так радостно было мне все эти дни. Да, Вы моя волшебница, таким чудным светом было все озарено. Я очень устаю эти дни, мне было тяжело, но Ваши письма даже этой физической усталости помогают. Вчера получил Ваши письма от 5 и 6 января, а сегодня — от 7 января⁵⁸. И Ваш «золотой остров», и Ваш ангел пели и говорили лишь о той радости, что есть у меня моя золотая девочка...

...Но буду с Вами скоро, хотя и не в этом месяце, на этих днях должно выясниться, и тогда Вам напишу. Конечно, нет, крылья были подрезаны не потому, что о визе хлопочет Оди-

нец⁵⁹, в конце концов, это ужасные пустяки, просто фантазия. К тому же они опять выросли, и есть только одно желание — увидеть Вас.

...Не могу Вам подробно обо всем написать: Василий Васильевич живет у меня, и я могу только написать, когда он ляжет спать⁶⁰, а это бывает очень поздно...

Откуда Вы взяли, что я буду любить мое бледное, зимнее солнышко, да еще прощать его капризы. Совсем не хочу, потому что есть слово «будете», когда это уже так и есть.

13 января 1925 (на клочке бумаги, на лекции)

Вчера написал Вам открытку, что завтра уезжаю в Прагу⁶¹. Я думаю о том только, как трудно мне будет и скучно, что не скоро получу от Вас письма⁶²...

Я переживаю сейчас такое хорошее время, я весь внутренне горю, это вдохновение только от Вас, моя фея. Пишу Вам на лекции, одним ухом слушаю его, что он читает, а больше думаю о Вас.

Меня в общем радует моя поездка в Прагу, хотя на моих занятиях это скверно должно отразиться (в феврале экзамены), и хотя мне странно ехать туда, где были Вы и где нет сейчас Вас.

Сейчас каждый вечер занят, и, если даже рано попадаем с Василием Васильевичем домой, говорим.

...Сегодня у нас всенощная в 10 часов, молебен в 12 часов. Встречать буду Новый Год с Василием Васильевичем.

1/14 января 1925 3.30 ночи

С Новым Годом, моя родная, хорошая моя детка!

И в эту ночь, и в этот вечер я только принадлежал Вам, только думал о Вас. Желал только одного — чтобы Ваша любовь, все прощающая и все покрывающая, была со мною всегда.

Я писал Вам, что Вы моя радость, единственная, ни с чем несравнимая, и опять одно — пусть моя радость останется всегда со мною. Я знаю, что так будет, и это дает такие силы, о которых я никогда не думал.

Спокойной ночи, Маринька.

Любящий Вас Ваш Коля⁶³

15 января 1925 (в вагоне за Загребом невероятным почерком)

Стучат колеса, покачивается вагон, буквы прыгают, и я вспоминаю Ваши слова⁶⁴, что надо только иметь очень большое желание, чтобы писать в таких условиях. А я так надеялся, что в поезде мне удастся уплатить Вам долг — написать Вам о последних днях, но, может быть, мы где-нибудь простои́м. Вот, еду в Прагу, в ту Прагу, где жили Вы, куда мне так хотелось, мне больно сжимается сердце, что Вас там нет. Но пусть будет воля Господня, верно, что так надо, а главное, что так лучше. Кто знает, может быть, если бы я приехал на Пшеров⁶⁵, может быть, не было бы нашей сказочки, улисточка бы спряталась в свою ракушечку, и я бы ничего бы не видел. Теперь я этого не боюсь, я знаю, как и чем ее извлечь оттуда.

Когда вчера уезжал, мне так хотелось получить письмо; ведь не скоро получу, правда, надеюсь, что Вы мне напишете в Прагу, но все равно, дней 5–7 ничего не будет, а ведь это большой срок. Вы написали мне, что теперь радостны, вот теперь я понимаю, что мне так хорошо в эти дни. Не сплю вторую ночь, а чувствую себя таким бодрым⁶⁶.

Знаете, какой вывод у Василия Васильевича относительно кружка, — кружок здоров, а кризис переживают Сергей Сергеевич и я. К Вам, в Париж переезжает Сергей Сергеевич. Он Вам понравился, Вы писали мне об этом, я был бы рад, если бы Вы стали друзьями, он такой, такой хороший.

16 января 1925, Прага

Я только что приехал, успел только выпить чаю, и как-то невольно потянулся, чтобы написать Вам... Я почти не спал 3 ночи, вернее, спал урывками — полудремота, полусон. И что-то все снилось, но так отрывочно, только совсем около Праги я видел странный сон. Какой-то большой зал, где собрался наш кружок — где-то не знаю. Среди нас как гости парижане. Я, по обыкновению⁶⁷, опоздал — вхожу тогда, когда все в сборе. Подхожу к целому ряду лиц, здороваясь. Как будто не то около стены, как-то около сцены в креслах сидят братья Ковалевские (я их никогда не видел), оба⁶⁸ в священнических одеяниях.

Вечер. В стороне и совсем отдельно сидите Вы. Я пробую пройти, но разные люди мешают мне, задерживают меня.

Я так и не дохожу, сажусь где-то поблизости. Все обрывается, совсем другая картина, но продолжение первой. Я иду с Вами об руку⁶⁹, причем впереди всех. Я чувствую, что совершаю бестактность, идя так близко с Вами, но не в силах побороть чудесно-радостного чувства быть с Вами. Не могу припомнить наш разговор, но отлично, и даже сейчас помню Ваш взгляд, немного лукаво-кокетливый. Я просыпаюсь.

Еще ни разу не тосковал так, как теперь в Праге. Порою, когда увижу фигуру, чуть напоминающую Вас, как-то радостно забьется сердце, мелькнет мысль, что Вы в Праге. И я хожу по тем улицам, по которым недавно ходили Вы, но Вас нет, буду в церкви, где молились Вы, но Вас нет. И чужая, и ненужная сейчас для меня Прага. Как ни близок мне Василий Васильевич, он не может мне заменить Вас. Ведь это слабость, Маринька, что пишу Вам об этом; только расстраиваю Вас, но я так хочу, чтобы Вы были сейчас со мною. Вы моя светлая, чистая.

Василий Васильевич ушел на заседание Объединенного комитета⁷⁰, должен скоро вернуться, и я хочу до его возвращения окончить письмо. Я люблю говорить с Василием Васильевичем о Вас, но не хочу, чтобы он видел, что пишу Вам, и сам не знаю, почему. Вероятно, от того, что я ужасно скупой — я писал Вам об этом, — и вообще очень скверный, и скоро, скоро Вы разочаруетесь во мне. Я в поезде написал Вам и Александре Владимировне⁷¹. На моем письме к Александре Владимировне Василий Васильевич написал несколько слов, а Ваше письмо я спрятал, как мальчик.

Я недавно вернулся, ходил к Юлии Николаевне⁷². Долго бродил, пока нашел ее, но не застал дома. Днем заходил вместе с Василием Васильевичем к Лаури⁷³ и жене Зандера, но всего лишь на минутку. Потом побродил и по улицам, один, — вот и весь день.

Заседание Бюро начнется 18 января и окончится 21 января вечером. Я уеду или 22 вечером, или 23 утром, я очень спешу в Белград из-за университетских дел, а кроме того, мне надо пробыть один день в Загребе, сделать доклад в кружке.

Вы немного знаете, как я провел святки. На следующий день по приезде из монастыря было заседание президиума, в пятницу продолжение его. Василий Васильевич сделал краткий доклад о положении в кружках, о тех трудностях, в

которых протекает кружковая жизнь. Задачей Василия Васильевича было выяснить в обмене мнений, как, с одной стороны, отношение членов президиума к движению, к связям с инославными, к постановке национального вопроса, так и мнение о том, что переживается в кружке. Я написал Вам уже формулу Василия Васильевича о том, что кружок здоров, кризис переживают только Сергей Сергеевич и я. Здоровье заключается в том, что кружку сейчас чужды те мысли, те тревоги, которые есть у меня и у Сергея Сергеевича. Может быть, Василий Васильевич и прав, но только в том случае, если уменьшить до минимума те требования, которые можно было бы предъявить к кружку. Вроде того, как бутон обещает пышный цветок, а потом оказывается самый обыкновенный, но все-таки цветок.

В воскресенье состоялось большое собрание — доклад Василия Васильевича был об антирелигиозных предпосылках современной этики. Василий Васильевич думает, что в огромной части слушающих доклад был не воспринят, и, действительно, прения показали некоторое упрощение мысли. Накануне Нового Года было заседание кружка опять-таки с докладом Василия Васильевича об оцерковлении. По докладу — оцерковление сводилось к созиданию православной культуры. Насколько близки мне идеи оцерковления, которые я считаю, что они только и могут быть задачами религиозной жизни, настолько я не могу согласиться с системой мыслей о православной культуре. Я согласен со всеми выводами Василия Васильевича, но идея православной культуры, культуры при церкви, для меня неприемлема. Задача оцерковления — в преобразении натурального эмпирического бытия, задача культуры, нашей, той, которую мы знаем, — только лишь в приспособлении к эмпирической данности, подчинении ей, хотя, правда, и для господства над ней. Это — мои старые разногласия с ним, о которых я даже стараюсь не говорить, но на этот раз не удержался. Василий Васильевич немного заострил некоторые положения, но по существу совершенно правильно, но потом, когда ему стали возражать, до последних пределов упрощая мысли⁷⁴, я не выдержал. Мое выступление было совершенно ненужным, внесло только путаницу. Такова судьба моя — в кружке меня понимает только Сергей Сергеевич (Василий Васильевич, конечно, понял,

что я говорил), а Сергея Сергеевича понимаю только я. Действительно, мы оба больные люди. После заседания пошли в церковь, была всенощная в 10 часов вечера, а после нее — новгородный молебен. После службы втроем — Василий Васильевич, я и еще один из членов кружка — пошли в ресторан. Домой пришли довольно поздно, но я вечером успел написать Вам несколько строчек. 1/14 января выехали в 8 часов вечера, в Загребе были утром 15-го. В нашем распоряжении было до отхода поезда на Прагу около 3 часов, на вокзале были некоторые члены Загребского кружка. Я посидел с ними и с Василием Васильевичем, а потом пошел к своим знакомым. В 11 часов мы выехали из Загреба и приехали сегодня около 8 часов.

Вот Вам подробный «доклад». Теперь вычисляю, когда может прийти от Вас письмо в Прагу, т.к. мне грустно, что я не мог предупредить Вас заранее о моем отъезде из Белграда, но утешаю себя мыслью, что дома найду целый ряд писем. От сестры получил письмо, уж очень им тяжело живется. Она добродушно смеется над моим желанием поехать в Париж. Хотите, я ей напишу о Вас, она не может не полюбить Вас, Вас нельзя не полюбить. Спокойной ночи. Как бы [я] хотел, чтобы Вы, хотя бы во сне, как вчера, пришли ко мне.

Я так бы хотел поцеловать Ваши ручки, моя любимая, ведь мне можно, не правда ли?⁷⁵

Коля

18 января, Прага

Сегодня воскресенье⁷⁶, и почта, как Вы знаете, в Праге не разносится. Завтра должно быть письмо от Вас, а если не будет, мне будет так тоскливо, так грустно. Здесь, где Вы жили, и где Вас сейчас нет, мне нужно иметь от Вас письмо. Вероятно, я даже обижусь, но не хочу об этом думать.

Сегодня в церкви поставил свечку перед образом св. Николая, пусть моя свечечка будет лишь той, которую, уезжая, поставили Вы. Я все думал и гадал, где стояли Вы — вероятно, в каком-нибудь углу⁷⁷.

Сегодня первый день заседаний Бюро. Я понемногу начинаю знакомиться с незнакомыми мне людьми, т. к. есть ряд знакомых, о которых я имею определенное мнение — Никитин, Пьянов, Хирьяков, Бреше, Марцинковский, Липеровский⁷⁸.

Из новых для меня: из Парижа — Евдокимов, П. Ковалевский, из Берлина — Смолич, из Пшибрама — Давидович, пражские — Зандеры⁷⁹. Пока могу лишь сказать — мне понравились В.А. Зандер и сам Зандер, кажется, Евдокимов. Совсем не понравился — Ковалевский, а остальные — пока не знаю.

Заседание после молебна (который служил о. Сергей) открыл Василий Васильевич программной речью о деятельности Бюро. Доклад делал Л.Н. Липеровский, более небрежного и бестолкового доклада я еще не слышал: он прочел ряд протоколов с целым рядом ошибок, а когда ему Василий Васильевич предложил рассказать что-нибудь «своими словами», он пытался рассказать о том, почему не вышел журнал. На этом заседание оборвалось, т. к. надо было идти в церковь⁸⁰. Вечером собрались в 4 с половиной часа и началась информационная часть. Первым говорили — Евдокимов о братстве: я понимаю, что трудно говорить о братстве, но нельзя было только ограничиться внешней стороной. Немного напоминало злое слово Флоровского — «организация умиления». Ковалевский говорил или, вернее, пытался говорить о кружке О.М. Веригиной⁸¹. Говорил он свысока, небрежно, и при этом ничего не сказав, но как-то почувствовалось, что многое неладно между кружком и братством. Третьим должен был говорить я. Я предполагал, что мы собрались не для того, чтобы говорить комплименты своим кружкам, а рассказать настоящую жизнь с ее будничными трудностями, заботами, а потому я так и строил свою информацию. Пришлось в самый последний момент изменить план, а это всегда бывает трудно, всегда это отражается на законченности. И сам я говорил довольно много и долго, и, кроме того, пришлось отвечать на целый ряд вопросов, что заняло все заседание. К 7 часам пошли в церковь. Домой с Василием Васильевичем попали после 9 часов. По-видимому, заседание Бюро будет горячим, это видно из того, что много меня допрашивали по поводу национального кружка в Белграде (такой есть).

Василий Васильевич собирается спать, а мне одному неудобно сидеть⁸².

Продолжение. 20 января

Вот я сегодня получил от Вас письмо... Правда, правда, Вы очень глупенькая — все опять напутали. Прежде всего, о

моей поездке к Вам (не в Париж) — я не хотел писать Вам об этом, я чувствовал, как много раз придется изменять сроки, но раз Вы узнали, то что мне оставалось делать⁸³? Мои планы сейчас таковы: я должен из Праги ехать сейчас в Белград, т.к. к концу января кончается семестр и начинаются экзамены. Я и так сделал глупость, что приехал сюда. Я предполагаю, что мне удастся устроить и свои материальные⁸⁴, и университетские дела и службу так, что смогу приехать в Париж либо в начале марта, либо на Пасху. Я бы больше хотел приехать на Пасху, и вот почему: на Пасху я смогу пробыть более недели, затем мне очень хочется провести с Вами эти святые дни, вместе быть в церкви, вместе встретить святую ночь⁸⁵, я не боюсь сказать, что это такое большое-большое счастье...

Ваша просьба слишком опоздала, но все равно я так рад, что Вы о ней написали. Когда я приехал в Прагу, я только все время думал, как мне попасть на кладбище. Так удачно, что я мог сравнительно легко расспрашивать, как мне проехать — посмотреть строящуюся церковь. Вчера мне подробно Хирьяков нарисовал план, и сегодня с утра перед заседанием Бюро я был там. Я от Вас принес фиалок. Видел скамеечку около могилы, где Вы, вероятно, сидели в октябре и писали те стихи, которые прислали мне⁸⁶. Было сегодня хмуро, серо, а я не чувствовал это, как не чувствовал смерти, а только «жизнь бесконечную». Ниточка, сама по себе крепкая, еще крепче стала, как будто кто-то окончательно соединил меня с Вами. Кроме слов молитв, я просил еще об одном...⁸⁷

Из Вашего письма никак не мог понять, какая тяжесть свалилась с Вас...⁸⁸ В.В. мне рассказывал, что Вам тяжело, что трудно устраиваться в Париже⁸⁹, что Вы там ни при чем... А знаете ли Вы, что я никому не писал, не жаловался ни на что, как мне ни было тяжело, что я не переносил сожаления, и только Ваша детская ласка так мне нужна и радостна.

Попытаюсь Вам рассказать о заседаниях Бюро. О делегатах из Парижа я Вам писал. И вот, еще раз оказывается, что смотрим мы одними глазами. Ковалевский мне положительно не нравится. Евдокимов — я почти ничего не могу сказать о нем, он мало говорит, и я думаю, что «замечательного» в нем ничего нет⁹⁰.

Вчера с утра был в церкви. Потом я зашел к Зандерам на полчаса, они хотели меня познакомить с чешским

священником из Пшибрама. Заседание закончилось информацией Берлина. По их рассказам, картина получилась безотрадная: четыре кружка, из которых один ярко политический, собирается в помещении Высшего монархического совещания. Вопросы религии занимают для этого кружка второе место. Явная, почти открытая борьба с Академией⁹¹. После — информация Праги. Хирьяков очень тенденциозно ее провел, говорил только об «алешкинском» кружке, а о других только упомянул⁹². Главным образом остановился на заявлении Марцинковского. Может быть, Вы слышали, что им получено известие, что московский христианский кружок арестован, им предъявлено обвинение в сношениях с буржуазией, с кружками заграничными. Марцинковский ставит вопросы — допустимо ли обсуждение в кружках политических вопросов и «непочтительное» отношение к советской власти? После кратких докладов из Пшибрама и Брно заседание закончилось. В 7.30 начался «вечер», устроенный Объединенным комитетом. Я за полчаса, т. е. за то время, пока я ужинал, узнал, что нужно в числе прочих делегатов выступать с речью. Я ужасно не люблю такие собрания, когда приходится говорить кучу кисло-сладких слов, не чувствуя в этом необходимости. О. Сергия не было — я до сих пор его не видел.

Сегодня было обсуждение ряда вопросов, связанных с информацией. По поводу заявления Марцинковского решено, что в кружках допустимы всякие темы, но без активной политики. Конференция общая предложена в Праге, вероятно, опять в Пшерове. Окончили сегодня рано в 5.30, причем осталась заседать деловая комиссия из Василия Васильевича, Кульмана, Лаури, Липеровского. Я с Пьяновым отправился разговаривать к Флеку⁹³. Я Вам подробно описываю, что у нас происходит на заседаниях, но общее свое впечатление позднее сообщу. Завтра должны закончить заседания. Завтра в 6 часов собрание православного кружка у Рейтлингеров⁹⁴, а на послезавтра я удостоился быть приглашенным на заседание братства (той части, которая есть здесь) к Зандерам. Я бы сам очень хотел познакомиться с «Дюной»⁹⁵, но сознаю, что это почти невозможно. Завтра я ее увижу.

Юлию Николаевну я так до сих пор и не увидел. Очень боюсь, что и о. Сергей на меня недоволен⁹⁶, что я до сих пор не зашел к нему, но я не имел совсем времени, а у о. Сергия

были и раньше причины быть недовольным на меня. После его отъезда из Белграда⁹⁷ я не написал ему ни одного письма, хотя он очень часто передавал мне привет. Василий Васильевич рассказывал мне, что по приезде его он очень хорошо отзывался обо мне, а потом стал относиться гораздо хуже. Я знаю, что мое невнимание, да еще при обидчивости о. Сергия (?⁹⁸), крайне нехорошо, но я не мог, не имел времени писать.

Продолжение следует

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Зеньковского. Все мои примечания даю курсивом с инициалами В.А. Все остальные примечания, обильные в этом фрагменте переписки, принадлежат Марианне Николаевны Афанасьевой. Я даю их обычным шрифтом без ее инициалов. – В.А.

² Брюнель (впоследствии Евдокимовой). – В.А.

³ Н.Н. родился и вырос в Одессе. Потом служил в береговой артиллерии (Ревель, Новороссийск, Севастополь) по флоту.

⁴ L'Île d'Or около sup Drammont.

⁵ Очевидно Дода Клепинин. – Повидимому, Николай Андреевич Клепинин, старший брат будущего мученика о. Дмитрия. – В.А.

⁶ Речь идет о фотографии, вырезанной из группы кружка 1922 г., которую Н.Н. прислал М.Н. Она существует и поныне. М.Н. очень полюбила фотографию, но нашла, что у Н.Н. такой вид, как будто «все в прошлом».

⁷ Речь идет о любви Н.Н. к жене своего командира, капитана Н. (Новороссийск, Севастополь). Об этом печальном романе («она» явно только кокетничала) Н.Н. написал М.Н. еще зимой 1923–24 года.

⁸ Конференция в Штербернке, на которой Н.Н. и М.Н. познакомились.

⁹ Можно благодарить Нину Вл. Н. за то, что Н.Н. рассердился на нее. Благодаря этому, он попал в Белград и т.д.

¹⁰ По всей видимости, Бакар (Bakar), но он находится близ Риеки, а не Триеста. – В.А.

¹¹ Вероятно, «жеометром» (фр. *géomètre* – геодезист, картограф – В.А.) в Тунисе, т. к. «Кронштадт» шел в Бизерту.

¹² Petrinja (прибл. 30 км к юго-востоку от Загреба – В.А.), где Н.Н. жил на положении беженца chez l'habitant <нрзб> 1920–21 и смертельно скучал.

¹³ Как раз в мою голову очень молодой русской девушки «Бог знает что» и не пришло. Лично Н.Н. ничего не рассказал М.Н., т. к.

при встрече на Пасху 1925 г. им обоим эта история казалась уже de l'histoire ancienne.

¹⁴ Розы; они еще существуют.

¹⁵ Т.к. М.Н. отказалась называть Н.Н. (в силу обещания, данного матери) по имени, хотя просила его (о, женская логика!) называть ее по имени, то он предпочитал разные «названия», вроде солнышка.

¹⁶ «Локо́н» — очень пышное название. Просто прядь волос, poslanная со страхом, что это сентиментально.

¹⁷ Несомненно, В.В. говорил много М.Н., что он хочет направить Н.Н. к профессуре.

¹⁸ Очевидно, Ружа, на которой мы так шумно веселились и пили ракию после Хоповской конференции.

¹⁹ Н.Н. думал, что М.Н. как северянка привыкла к рисовой кутье. Он не представлял себе, как в семье Андрусовых было мало даже бытового православия. Конечно, у них была елка, блины, куличи. Но кутьи, например, никогда не делали. Отец М.Н., южанин по рождению, воспитанный набожной матерью, иногда вздыхал по кутье.

²⁰ М.Н. думала, что причащаясь, она как бы «компенсирует» неверие своей семьи.

²¹ После глупой неудачи в сентябре Н.Н. немного побаивался, что ему откажут. В Прагу Н.Н. ехал на съезд Бюро Движения.

²² М.Н. очень ждала Н.Н. в Париже. Об этом см. ниже.

²³ Карточка существует в двух экземплярах: один, посланный М.Н., другой — подаренный Керну. М.Н. увидела ее в Париже, сидя в автобусе Н.

²⁴ Эта открытка — сияюще-радостная, с Золотым островом — сохранилась.

²⁵ Лепестки тоже.

²⁶ См. с. 24. — *Здесь М.Н. ссылается на страницу рукописи, где говорится только о вечере, проведенном у Зёрновых. О нем Н.Н. сразу же ниже и упоминает. Упоминаний о других знакомых, не из кружка, на с. 24 рукописи нет.* — В.А.

²⁷ Серб. «семьи или дома». — В.А.

²⁸ См. выше письмо от 16 декабря. — В.А.

²⁹ Очевидно, что по случаю этого свидания у М.Н. возник «хитрейший секретный план» занять денег (сначала на это согласилась Наташа [Брюнель], но мать М.Н., узнавши об этом, сама дала деньги) на поездку Н.Н. для свидания с нею, конечно, тайно от Н.Н. через посредство Вас. Вас. В результате этого секретика еще многое запуталось в переписке двух «друзей».

³⁰ М.Н. никаких заключений не сделала, кроме того, что Н.Н. не хотел никаких нитей между его уже умершей любовью и его новой жизнью. Одинца М.Н. сама встречала, и он ей очень не нравился.

³¹ Вероятно, Д.М. Одинец.

³² См. письмо от 10 декабря. – В.А.

³³ А. В. (Ася) Оболенская.

³⁴ Как раз М.Н., типичная русская девушка, и при том очень молодая сердцем, «ничего не подумала», когда в начале 1924 г. Н.Н. ей рассказал историю о своей любви к замужней женщине, она нашла, что это ужасно трогательно и печально, и написала ему: «Я преклоняюсь перед Вашей любовью, особенно в наше время, когда все разводится направо и налево». (Это письмо не сохранилось, пишу по памяти). Лично Н.Н. своей невесте ничего не рассказал — тогда уже это было *histoire ancienne*.

³⁵ Прасковья Яковлевна Афанасьева была еще не старой. Скончалась 23 декабря 1926 г. (в Одессе, от рака, лет 55–56). Возможно, что рано состарилась, рано овдовевши и беспрерывно волнуясь, с 1914 г., за обожаемого сына.

³⁶ В тексте явная описка (сказано 1918 г.). Между тем Н.Н. провел в Одессе время с октября 1917 (приехал в отпуск из Ревеля точно до «октября»), в 1918 г. вновь поступил в университет и служил в банке. Призванный сначала в какую-то украинскую, а потом белую армию, оставался около Одессы (Лунсбург [?], немецкая колония) до Пасхи 1919 г. Первая эвакуация Одессы. Отступление, поспешное (спал на ходу) на Румынию. Потом — Новороссийск. В январе 1920 года был в отпуску в Одессе и попал во вторую эвакуацию Одессы, которая (вопреки Паустовскому — *Вероятно, имеется в виду его автобиографическая «Повесть о жизни»* – В.А.) прошла спокойно. Зина провожала брата. Остальную службу в белой армии Н.Н. провел на северной стороне Севастопольской бухты. Родных, конечно, больше не видел.

³⁷ «Дядька» — вернее, муж тетки, сестры Прасковьи Яковлевны. Она вышла замуж очень молодой, и Н.Н. помнил ее свадьбу. Муж тетки (Татьяна?) был по происхождению черногорец. Фамилия его Тарович. В детстве Н.Н. с матерью и сестрой очень часто жили в имении (небольшом) Таровичей. Отсюда любовь Н.Н. к деревне, к земле (но только южной!).

³⁸ И, действительно, Зина и Прасковья Яковлевна поначалу очень кисло отнеслись к проекту женитьбы Н.Н. Помня, что в юности он был (как он сам говорил) очень взбалмошный, они испугались, что он увлекся «легкомысленной парижаночкой». Даже сама Прасковья Яковлевна, никогда не писавшая, написала письмо, которое М.Н. прочла много позднее (в сентябре 1925 г.). За что им очень «досталось» от Н.Н. Впоследствии Зина очень подружилась заочно со своей невесткой, и они много переписывались.

³⁹ М.Н. просила Н.Н. называть ее по имени, но сама обращалась [к нему] по [имени-]отчеству, воображая, что так она выполняет обещание, данное матери.

⁴⁰ М.Н. всегда казалось, что Н.Н. исповедался в Штернбеке (16–22 июня) у о. Сергия. М.Н. исповедалась и причастилась в первый раз в жизни в Пшерове I [*т. е. на первом съезде РСХД в Пшерове – В.А.*] (6–7 октября 1923 г.). Как далеко еще был Н.Н. до евхаристической экклезиологии, но «центральность Чаши» уже сквозит во всех его письмах.

⁴¹ В Белград.

⁴² Безобразовым.

⁴³ Это объяснялось очень просто — жизнью у брата в тесной, шумной обстановке, поисками квартиры и ожиданием (а может быть, уже приездом) матери, с которой из-за невыдержанного обещания у М.Н. были большие осложнения. Серое небо — ни при чем. Впрочем, зима в Париже была прекрасная.

⁴⁴ Есть в море остров золотой / На нем сокровище зарыто (*La romança del Ischio d'Or*, провансальская песня). А может быть, и просто «В моей душе лежит сокровище» (Блок).

⁴⁵ Открытка от 15 декабря с адресом 15 rue Duguay-Trouin.

⁴⁶ Образы взяты из писем и стихов М.Н. Очевидно, М.Н. не захотела чего-то обещать Н.Н. (опять-таки из-за обещания матери), отсюда «толчея слов» и огорчения.

⁴⁷ Н.Н. еще только выходил окончательно из-под влияния немецкой философии.

⁴⁸ М.Н. послала письмо Марии Зёрновой, вложивши в письмо Н.Н., с тем, чтобы он прочитал письмо. Не знаю, что в нем было.

⁴⁹ *Первые две строки стихотворения Блока «Сольвейг» (1906).* — В.А.

⁵⁰ «Сольвейг» не боялась, а только все это из-за матери.

⁵¹ *В машинописи дата явно ошибочна: 3/XII 1925. Я исправил ее на 3 января, что соответствует датам предыдущей и последующей записи.* — В.А.

⁵² Все то же — из-за обещания матери, Впрочем, явно нарушенно-го, хотя бы из-за перехода на уменьшительные имена.

⁵³ До этого времени служили в церкви-бараке.

⁵⁴ Получила. Я потеряла, или, вернее, ее украли у меня, в Макарской (*город в Сербии – В.А.*) в 1927 г.

⁵⁵ Кажется, М.Н., Асе (*Оболенской – В.А.*) и Милице (*Зёрновой – В.А.*)

⁵⁶ Едва ли не главной причиной была необходимость окончить факультет в 1925 г.

⁵⁷ Лавровой, впоследствии Зёрновой.

⁵⁸ Значит, письма в лучшем случае шли 4–5 дней, Париж–Белград.

⁵⁹ См. выше (*приписку от 21 декабря и примечания к ней – В.А.*).

⁶⁰ Н.Н. был делопроизводителем Союза городов (Белградского отделения) и одновременно и сторожем, т. е. имел каморку с половиной окна. Гостям он обычно уступал свою кровать в этой каморке, а сам спал на диванчике или на столе в канцелярии.

⁶¹ Этой открытки нет. Мы оба надеялись, что съезд Бюро будет в Париже, или же немного мечтали, что Н.Н. придет из Праги в Париж.

⁶² Все же М.Н. удалось послать в Прагу (на адрес Василия Васильевича?) письмо, полученное 22 января, и второе письмо с «оказией».

⁶³ Первая подпись в этом роде, на которую М.Н. и откликнулась своим «крещенским» письмом.

⁶⁴ Очевидно, когда 10 октября 1924 г. М.Н. ехала из Праги в Ним и писала письмо со стихами (они написаны ужасным почерком).

⁶⁵ Вторую Пшеровскую конференцию, на которую Н.Н. не получил визы. После чего переписка между нами перешла в иной стиль.

⁶⁶ Первая ночь новогодняя. Затем — в вагоне. В то время из Белграда в Прагу приходилось ездить через Загреб, т. к. Венгрия не давала русским беженцам даже транзитной визы. Через Будапешт было 24 часа. Летом лучший способ был пароход по Дунаю.

⁶⁷ Очень странно. Вообще Н.Н. отличался необыкновенной точностью.

⁶⁸ Очевидно, Петр и Евграф (действительно ставший священником). Максим (средний брат) в кругах церковных и движенческих не был известен, по крайней мере, тогда.

⁶⁹ Н.Н. говорит по-южному «об руку». Очевидно, «под руку».

⁷⁰ Чего? Движения? Федерации?

⁷¹ Оболенской, в Париж.

⁷² Рейтлингер (с. Иоанна).

⁷³ *Дональд Лаури — один из руководителей ИМКА в Европе. — В.А.*

⁷⁴ Это неудивительно, т. к. большинство членов кружка были лишены философского образования, а Василий Васильевич был скорее философ, чем богослов.

⁷⁵ Эту фразу сохраняю вот почему. М.Н. ответила, что у нее не «ручки», а «ужасные лапы». Из этого возникло то имя (Лапка, Лапушка, Лапенька), которым Н.Н. звал свою невесту, а потом жену до того времени, когда «мама» вытеснила его.

⁷⁶ Сохраняю это указание, чтобы легче разобраться в дальнейших датах. Во Франции и Сербии почту в воскресенье разносили.

⁷⁷ Место М.Н. было в уголку, около confessional. Службы проходили в большой католической церкви Св. Николая, «барокко», предоставленной гуситам (в 1918 г.), а гуситы предоставляли русским служить в субботу и под праздники всенощную, а в воскресенья и праздники — литургию до 9 часов утра. В 9 часов уносили «походный» иконостас, и начиналась месса. В остальные дни были службы, включая венчания, в часовне, устроенной в sacristie (*фр. ризница — В.А.*). В этом углу Н.Н. и М.Н. встретились 11 апреля 1925 г. в Вербную Субботу на панихиде по патриарху Тихону. Венчались в sacristie.

⁷⁸ Со всеми ними Н.Н. познакомился уже в Штернберке. Александр Иванович Никитин, Мария Леонардовна Бреше (лютеранка), Марцинковский (баптист) возникли из старого русского «библейского» Движения. Пьянов — сотрудник Д.И. Лаури (по Берлину). Впоследствии сотрудник м. Марии по «Православному делу». Сидел в гитлеровском лагере. Хирьяков — главный член «дальнего», аleshкинского кружка. М.Н. хорошо его знала. Был женат на Леле Кульман. — Об этих людях и других подробностях пражских событий см.: *Зеньковский В.В.* Из моей жизни: Воспоминания. М.: ДРЗ, 2014, С. 44–48 (с соответствующими примечаниями). — В.А.

⁷⁹ Павел Николаевич (Павлик) Евдокимов, ныне профессор Богословского института. Тогда М.Н. еще только что познакомилась с ним. Он приехал из Константинополя в 1923 или 24 и был активным членом кружка, вместе с сестрами Калашниковыми. Очень подружился с Наташей Брюнель (его будущей женой), которую усиленно обращал в православие.

Петр Евграфович Ковалевский — М.Н. знала его уже с 1920 г. (Медон, церковь, Сорбонна).

Игорь Корнильевич Смолич — в последние годы жизни о. Николай переписывался с ним и был в научном общении. Смолич — *doctor honoris cause* Богословского института.

Давидович — В.А. Зандер недавно видела его в Св. Земле.

Пшибрам — небольшой промышленный город в Чехии.

Зандеры: Л.А. Зандер встретил в 1923 или 24 г. в Париже свою старую знакомую Вало (Лялю) Калашникову. Они венчались перед самым Вторым Пшеромом, где М.Н. и познакомилась с Вале́й. После этого Зандеры прожили несколько лет в Праге.

⁸⁰ Крещение.

⁸¹ Ольга Михайловна Веригина (Можайская), хорошо известная Н.Н. по Белграду. Переехала в Париж в 1924 (?) г. Очаровательная. Цыганочка, талантливая, горячо верующая, но несколько фанатичная и высокомерная, из-за этого в Штернберке едва ли не произошла размолвка между новыми друзьями Н.Н. и М.Н.

⁸² Н.Н. жил у В.В.

⁸³ М.Н. очень ждала Н.Н. в Париже (прямо на съезд Бюро, который мог быть в Париже, или из Праги). Даже платье сшила. Вина за всю эту путаницу лежала на В.В.

⁸⁴ Н.Н. и не подозревал, что в этом «устроении» была замешана сама М.Н., ее мать, Наташа [Брюнель] и В.В., это и был «секретик», о котором говорится в письмах.

⁸⁵ Так оно и случилось. Лучше ничего нельзя было придумать.

⁸⁶ Могила отца М.Н., академика Андрусова. Стихи:

Облетели на кладбище клены,
На могилах завяли цветы,

Из города дальние звоны
О счастья будят мечты.
Почему у твоей могилы
Так безумно мне хочется жить?
Прости меня, папа, милый,
Суждено мне снова любить
(Начало октября 1924 г.)

⁸⁷ Очевидно, благословления отца на брак. 6-го ноября утро дня нашей свадьбы мы провели на могиле отца.

⁸⁸ Мать «разрешила» М.Н. от ее обещания. См. следующее письмо.

⁸⁹ В смысле «кружковом». Тот кружок, в котором М.Н. была в 1922–23 г., распался и превращался в братство. «Кламарский кружок» (Веригина–Ковалевский) очень не нравился М.Н.

⁹⁰ Впоследствии и с тем, и с другим у Н.Н. были хорошие отношения, может быть, больше через М.Н. и Наташу.

⁹¹ *Будущим Св.-Сергиевским богословским институтом — В.А.*

⁹² Не помню, какие еще были кружки, кроме «Дольнего» (Алешкинско-го) и «Горнего» (православного). Названия Дольний и Горний были географического характера, но, конечно, по этому поводу <нрзб> шутили, особенно такие «язвы» как Хирьяков, и ... М.Андрусова.

⁹³ Знаменитая пивная Флека. С Пьяновым Н.Н. познакомился в Штернберке и был в хороших отношениях.

⁹⁴ У сестер Екатерины и Юлии Николаевны Рейтлингер на Бисенова (?) («наверху»).

⁹⁵ Надежда Константиновна Бонч-Богдановская, впоследствии Любимова. Теперь давно уже вдова, живет в Братиславе. Подружка М.Н. В.В. знал Дюну еще в России.

⁹⁶ *Sic! см. тот же оборот чуть ниже — В.А.*

⁹⁷ Отъезд — в начале мая 1924 г., почти прямо с похорон Н.И. Андрусова, о. Сергей ездил в сопровождении Ю. Рейтлингер в Белград для знакомства с кружком и т. д. Возможно, что чувства о. Сергия к Н.Н. двоились. С одной стороны, он ценил его как начинающего богослова и деятеля. С другой стороны, он невольно был втянут в «роман Н.Н.–М.Н.», о котором он знал от самой М.Н. и, конечно, от Юли. В ноябре 1924-го мать М.Н. Надежда Андреевна Андрусова ходила к о. Сергию узнавать, что за такой человек Н.Н. Афанасьев. О. Сергей с большой похвалой о нем отзывался, сказавши, что Н.Н. «его ученик» или «его толка» (высшая похвала). Но житейски он его не знал, и Н.А. была неудовлетворена: «Да и что это за роман в письмах?». О. Сергей: «Это нынешняя молодежь любит». Н.А.: «Да и как так полюбить после семидневного знакомства на шумной конференции?» О. Сергей: «Ну, это и прежде бывало!» И начал доказывать:

«Средь шумного бала, случайно,
В тревоге мирской суеты...»
«Люблю ли тебя, я не знаю,
Но кажется мне, что люблю»

(Ал. Толстой женился на этой «случайной встречной»). И несмотря на все это, сам Н.Н. ничего вообще не писал о. Сергию, и в частности о своем «романе», а о. Сергей очень любил романтические истории.

⁹⁸ Вопросительный знак в машинописи принадлежит М.Н. – В.А.

*Публикация и примечания
Виктора Александрова*

Протоиерей Сергей Овсянников

Соборность в приходе

После кончины митрополита Антония Сурожского его многолетний сослужитель, протоиерей Михаил Фортуна-то (1931–2022), сделал попытку создать РХДВ — Русское Христианское Движение в Великобритании. Как и Владыка, отец Михаил прошел во Франции через опыт РСХД, оба ценили христианское просвещение и сознавали, насколько оно необходимо для новой волны прихожан, выходцев из стран бывшего Советского Союза, где никакого христианского просвещения не было по определению. Организаторам нового движения удалось провести в Лондоне две однодневные конференции, 18 декабря 2004 года и 3 декабря 2005 года, обе были посвящены вопросам Церкви, экклезиологии. Многие откликнулись на призыв принять участие, оценили инициативу; были и противники. Когда отец Михаил вышел в отставку, движение объявило о самороспуске. Остались записи докладов с этих двух встреч. Ниже публикуется один из них, доклад, прозвучавший на второй конференции в 2005. Автор, отец Сергей Овсянников (1952–2018), к тому времени служил в Голландии, с 1989 года он настоятель Свято-Никольского прихода в Амстердаме, но был тесно связан с традициями Сурожской епархии, где был рукоположен владыкой и начинал свое служение.

Елена Майданович

Спасибо, отец Михаил. Спасибо за приглашение, спасибо за организацию этих встреч, я надеюсь, они будут плодотворны.

Я хочу начать с того, чем закончил владыка Анатолий¹, а именно, с определений Церкви из Символа веры, когда мы говорим: «Верую во Едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь», и задать вопрос: в чем мы видим воплощение этих слов, этих качеств или определений, даваемых, когда мы говорим о Церкви? Если мы этот вопрос зададим, то сразу же

поймем, что, если с определениями *Единая, Святая, Апостольская* дело обстоит достаточно благополучно, т. е. мы видим зримое воплощение этого: Церковь *Святая* воплощается в святых, в множестве святых, Церковь *Апостольская* воплощается в Апостольской Традиции, которая доходит [и до нас] через рукоположение священников. Как вы знаете, епископ возлагает руки на священника, эти самые руки, которые дошли от апостольских времен, потому что первые руки, возложенные на апостолов, были руки Христовы, и это зримое, видимое преемство апостольское действительно видимо и значимо до сих пор в нашей Церкви. Если мы говорим о *Единой* Церкви, то первым воплощением Единства Церкви есть Единый Бог и Единый Христос. Христос как Глава Церкви, как Жених Церкви есть видимое воплощение единства.

Но как только мы доходим до слова *Соборность*, сразу возникает недоумение: действительно, как же все-таки можно определить соборность? Владыка Анатолий напомнил слова нашего владыки Антония, что соборность есть *погружение в ум Христов*. Это удивительно точно сказано, но можем ли мы сказать, что это нами видимо, что это и есть воплощение соборности? На самом деле я думаю, что этого сказать нельзя, не потому что у нас нет погружения в ум Христов, а потому что: что же это такое «погружение в ум Христов»? В какой момент мы погружаемся, в какой момент не погружаемся, в каком момент мы пребываем? Если мы пребываем в молитве, скажем, есть ли это уже погружение в ум Христов? Я думаю, что это отнюдь далеко не всегда так.

Мы можем сказать: хорошо, соборность воплощается прежде всего в церковных соборах. Но если это так, то это, простите, дела давно минувших дней. Если мы говорим о Вселенских соборах, то нам надо вернуться по крайней мере на десять веков назад. А где же пребывала соборность, начиная с последнего Вселенского собора, то есть что же, 10 или 11 веков нет зримого воплощения? Мы можем сказать: хорошо, были все-таки поместные соборы, и поместные соборы Русской Православной Церкви, и поместные соборы других церквей, но опять, это происходит настолько нерегулярно, настолько подчас спорадически. Мы знаем, что Русская Церковь пребывала двести лет без собора, даже больше. Первый собор, который состоялся после большого перерыва, это

собор 1917–18 гг., потом снова 80 лет фактически без соборов. Сейчас наконец собор состоялся, казалось бы, началось заново воплощение, потому что состоялся поместный собор Русской Православной Церкви, на котором был избран Патриарх, на котором присутствовали миряне, т. е. действительно это был в полном смысле собор.

А что происходит дальше? Этот поместный собор говорит о том, что должен быть принят новый устав Русской Православной Церкви, потому что устав, по которому жила Церковь до этого времени, был принят в условиях власти большевиков, и вольно или невольно он не отражает полноты того, что Церковь о себе говорит, и того, чем Церковь должна быть. Тот устав был принят в период гонений, значит, нужен новый устав, и новый устав действительно разработан, принят, но принят не Поместным собором, как это должно быть по уставу Церкви, а принят Архиерейским собором, что является нарушением устава. И говорят о том, что теперь нам надо подождать, пока будет Поместный собор, но сейчас его нет и в ближайшее время не предвидится. Т. е. парадоксально мы живем по тому уставу, который не утвержден Поместным собором, а принят Архиерейским собором. На то есть множество причин, и я не собираюсь сейчас говорить о церковной политике или о том, хорошо это или плохо, я просто ищу воплощения слова *соборность*. И получается, что в Соборах — и в поместных, и тем более в соборах всей Церкви, Вселенских, мы это воплощение если и можем увидеть, то только далеко в истории.

На прошлом собрании год назад отец Николай² уже говорил о слове «соборность», поэтому мне нет нужды повторять все, но какие-то вещи нам сегодня все-таки стоит вспомнить и повторить, а именно: что слово *соборность* с новой силой и значением было возрождено в XIX веке славянофилами и в частности Хомяковым. Хомяков был первым, кто вдруг услышал это слово, услышал, как оно звучит, и этому слову придал новое богословское звучание, новое богословское видение. Хомяков стал говорить о соборности в каком-то ином значении, не просто в значении собирания. Давайте посмотрим, что такое соборность в значении собирания. Первое, что у нас в коннотации звучит, что соборность — это когда кто-то где-то собирается, это собор, собрание, совет. Но ведь

собираются всегда люди, отдельные личности, и люди при этом абсолютно разные. Одно из таинств этого мира в том, что мы все такие разные. И как нас всех, таких разных, и с разным языком, и с разными национальностями, темпераментами, как нас всех можно собрать: не просто посадить в один зал, а собрать, чтобы мы не просто не перессорились, — это уж непременно, но чтобы, как сказано в Священном Писании, у нас была *одна душа и одно сердце*. Совершенно непонятно, непредставимо, каким образом жили эти первохристианские общины, о которых можно было сказать, что у них одна душа и одно сердце. Можно это представить только в том случае, если мы вспомним, что в этой общине жил Христос, жил не символично, не как-то в переносном значении, а жил в Своей полноте, в Своей горячности, в Своей такой теплоте, которая действительно объединяла, и не просто объединяла даже, потому что может быть собрание, но вместе с тем в этом собрании может не быть единства, а Христос соединял людей воедино. И ведь это была Его заповедь, Он сказал нам: Да будут все едины, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут едины, и да уверует мир, что Ты послал Меня.

И вот вопрос о единстве, о единстве и множестве был поставлен Хомяковым и славянофилами касательно соборности. Т. е. они, и Хомяков прежде всего, поставили вопрос: каким образом возможно сочетание единичного и общего? каким образом разнообразное становится единым? Т. е. соборность, как они сказали, есть *единство во множественности*. С одной стороны, мы, Церковь, были и остаемся множеством. С другой стороны, в Церкви есть единство, которое подчас видимо, а подчас невидимым образом пребывает. И вот это пребывание единства в Церкви, в церковной жизни на всех уровнях мы и называем соборностью. Мы можем говорить о *соборности личности*, потому что личность тоже далеко не всегда сохраняет свое единство. Мы знаем, как часто сами бываем раздираемы противоречивыми желаниями, страстями, как в нас говорят разные голоса. Один голос говорит: ты должен быть христианином, ты должен любить ближнего, а второй голос ему тут же отвечает: а за что его, такого, любить? — его вообще-то и расстрелять можно!.. Ведь эти голоса, которые в нас, мы тоже пытаемся не

просто сложить вместе, объединить, — объединить их невозможно, но мы пытаемся найти такой уровень единства, где мы действительно становимся наконец христианами, где мы действительно наконец начинаем чувствовать в своей жизни Живого Бога, живого Христа.

Хомяков называл еще соборность *свободным единомыслием*. Вот это тоже очень важный аспект соборности Церкви. На самом деле, как он говорил, единства без свободы не бывает. Только свободный человек может войти в Церковь, которая соборна, только свободный человек может говорить о единомыслии с другим человеком, по принуждению это делать невозможно. Здесь первый аспект, который я хочу подчеркнуть. Оказывается, мы не соборны, мы не едины в той степени, в какой у нас нет свободы. Если мы не свободны, то это и означает, что мы разобщены, мы рассеяны. Далее Хомяков говорил о том, что в Церкви должен быть не просто внешний авторитет, но истина, что Церковь не доказывает себя, но свидетельствует. Углубленность каждого члена Церкви в истину, вот что он подчеркивал. И ведь это же самое говорил Владыка Антоний. Если мы углубляемся в истину и это есть свободное углубление, то тем самым мы приобретаем соборность, там самым мы приобретаем возможность жить и со Христом, и с другим человеком во Христе. Т. е. соборность в конечном счете есть единство, основанное на свободе и любви. Владыка Анатолий вспомнил здесь и прочитал цитату об иконе Рублева. Действительно, икона Рублева, может быть, и есть икона соборности Церкви, потому что если есть соборность в Церкви, то она строится по образцу, по иконописному образцу Троицы. Икона Троицы Рублева удивительна. Отец Павел Флоренский говорил, что в этой иконе «вражде и ненависти этого мира противопоставлена взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве». Если бы мы могли только строить свои отношения и с самими собой, и с другими людьми, и со Христом по образцу этой вечной безмолвной беседы, вечно-го согласия, тогда безусловно соборность была бы видима и воплощена и в нашей жизни.

Как же это можно сделать? с чего можно начать, или мы уже начали? Был очень любопытный момент в истории нашей Церкви, когда шла подготовка к собору 1917–18 года и

как раз обсуждалось наследие славянофилов, их идеи о соборности, их мечты, определения, и тогда церковный народ тоже стал говорить о том, что же нужно в нашей Русской Православной Церкви сделать, чтобы вернуть начала соборности, принцип соборности, который, как тогда многие считали, был потерян. И тогда были выдвинуты четыре главные пункта, и первый из них был: возврат к патриаршеству. Вы помните, что со времени Петра церковное управление принадлежало Синоду. Т. е. первое условие соблюдения, точнее, восстановления принципа соборности во внутренней жизни Церкви, это возврат к патриаршеству. Второе: активизация приходской жизни. Третье: преодоление разрыва, который существовал, да и до сих пор подчас существует, между клиром и мирянами, духовенством и мирянами. И четвертое — создание условий для богословского творчества. Меня, честно говоря, даже поразил этот момент, когда я впервые стал думать о том, что же такое соборность. Меня поразило, что первое требование для восстановления соборности было — выбор патриарха. Тогда говорили, что только патриарх может реализовать в полном объеме принцип единства во множестве в церковной практике. Ведь, казалось бы, что соборность предполагает именно соборное, общее какое-то начало, а патриарх — это иерархическое начало. И вот этот момент очень важный, что на самом деле принцип соборности предполагает иерархическое начало и без иерархического начала, без иерархии на самом деле соборность превращается во что-то другое.

И вот это действительно зачастую можно видеть на практике. Не знаю, как у вас, а у нас в Голландии это как раз то, с чем мне приходится последнее время встречаться. Почему? Потому что, говоря о соборности, люди зачастую произносят это слово, а думают о чем-то другом. Они думают о демократизме в Церкви, скорее о какой-то парламентской системе, о том, что управление приходом принадлежит приходскому совету и т. д. Так вот это на самом деле радикально отличается от соборности. Почему? Потому что иерархия, действительно церковная иерархия не вертикальная, она должна быть горизонтальная, т. е. должен быть центр, не пирамида, где наверху патриарх, ведь это же не так. И по уставу, и по устройству Русской Православной Церкви на верху Церкви

действительно Собор, Собор, управляющий всей Церковью, т. е. опять же это не вершина, это круг. Только беда в том, что соборы собираются, к сожалению, редко и нерегулярно, но тем не менее принцип остается. Это не пирамида, как в Католической Церкви. Во главе Католической Церкви стоит Папа Римский. Во главе Православной Церкви стоит Собор.

Тогда эта идея еще несколько странным образом была совмещена с идеей о необходимости царской власти и говорилось о том, что, как Христос стоит во главе Церкви, так и царь стоит во главе России. Отсюда позднее были искажены идеи первых славянофилов и возникла уже не столько идея, сколько лозунг: «Православие. Самодержавие. Народность». Но если мы вдумаемся в природу этого явления, то на самом деле мы увидим, что этот лозунг может и должен быть понят церковно. Потому что если это православие, то мы говорим о Христе как о Царе, и если это действительно православное мироустройство, то опять же это тогда не пирамида, это Церковь, это круг, который должен иметь центр. Если этого центра нет, то все разваливается. Тогда и возникает парламентская система либо еще какое-либо общественное устройство.

Христос — Царь царствующих и Господь господствующих. Но одновременно и прежде всего Он принес Себя в жертву за то, чтобы родилась Церковь, за то, чтобы Церковь получила жизнь, и в этом смысле это Царь не правящий как приказывающий, отдающий только распоряжения сверху и не знающий о том, что творится в его царстве, в его пределах. Наоборот, это Царь, который собирает каждый отдаленный уголок, в каждом отдаленном уголке, в каждой отдаленной провинции, т. е. в каждом отдаленном или близком приходе есть Христос. И если мы чувствуем, молитвенно переживаем Его присутствие, то, что происходит в таинствах, — таинство есть встреча человека с Богом, и если мы живем этой таинственной жизнью, если мы участвуем в таинствах, значит, мы чувствуем присутствие Христа, и значит, в нас тогда появляется соборность. Вот почему в начале XX века был поставлен вопрос о восстановлении патриаршества, потому что тогда — и это прозвучало на соборе 1917-18 года — патриарха тоже видели не как главу Церкви, а как собирающее начало, как центр, который может призвать и должен призывать всех.

А теперь посмотрим собственно на приход. Что такое соборность в приходской жизни? Приход состоит из верующих, настоятеля и приходского совета. И здесь мы можем сказать, что весь вопрос о том, каков приход, зависит от того, есть центр в приходе или нет. Все эти долгие годы центром Лондонского прихода был владыка Антоний, и он действительно собирал, — собирал людей разных национальностей, собирал людей абсолютно различных по талантам, по достоинствам. И что еще немаловажно: он был епископ. Здесь надо подчеркнуть очень важный момент. Приход, если им руководит священник и приходской совет, еще не является на самом деле как бы церковной единицей. Церковная единица там, где есть епископ, и в зависимости от отношения прихода со своим епископом, также мы можем говорить о наличии или отсутствии соборного начала в приходе.

Я упомянул приходской совет. Дело в том, что как раз сейчас у нас в Голландии не то чтобы кризис, но идет обсуждение вопроса о роли приходского совета в делах прихода. Я сам поставил этот вопрос, потому что мне кажется, что у нас приходской совет в Амстердаме слишком пассивный, он решает мелкие вопросы, вопросы более хозяйственные, и ни разу не был поставлен вопрос о единстве прихода, о том, каким образом сочетаются те двадцать национальностей, которые у нас там есть, какие их заботы, какие нужды, что мы можем сделать для прихода, чтобы единство было действительно единством во Христе. Но когда я начал подталкивать свой приходской совет к таким инициативам, то дело приняло несколько странный оборот. Приходской совет решил, что он скорее выполняет роль такого управляющего органа, что приходской совет и решает все вопросы касательно приходской жизни. Недавно мне сказали: «А что это Вы, отец Сергей, благословляете какую-то там деятельность без ведома приходского совета? Вы же с нами это не обсудили». Я говорю: «Как же мне не благословлять? Без благословения же ничего не получается, должно быть благословение». — «Нет, Вы сначала должны обсудить это на приходском совете, и если приходской совет согласится, Вы тогда пойдете и дадите благословение». Я говорю: «Ну, друзья мои, это уже парламентская система, вы что, вторая палата или как это там называется?» И мы сейчас в разгаре этой дискуссии, так что тема

эта очень актуальна. И я вспомнил: когда я сюда еще только приехал 15 лет тому назад, я спросил, не помню сейчас, кого, каким образом работает приходской совет, каким образом управляется приход, епархия в целом. И мне сказали: «У нас все в общем-то очень просто. У нас демократия. Это означает, что все решает владыка». Т. е. что на самом деле было? Было действительно обсуждение, и долгое обсуждение различных вопросов, но в конечном счете решение принимал владыка, просто потому что у него было видение. Он видел, что можно, что принесет пользу, что принесет соборность, а что принесет раскол. Я, конечно, не буду говорить, что все было без сучка и задоринки все эти годы с владыкой. Нет, были споры, были конфликты, были споры между английской частью прихода и русской частью прихода, спорящие приходили к нему, излагали свои претензии; но это было обсуждение и это было хорошо. Это было хорошо, потому что об этом можно и нужно было говорить, и владыка как раз об этом говорил.

У вас сейчас об этом тоже, конечно, нужно говорить, хотя ситуация несколько иная. Сейчас, как сказал владыка Василий³, основная задача с уходом владыки Антония, — создание какого-то сильного центра, который будет выполнять роль собирающего, который будет восстанавливать соборность. Почему «восстанавливать»? Не потому что ее нет, а потому что ее надо восстанавливать каждый день. Это не то, что однажды мы достигли и потом можем спокойно почивать на лаврах. Нет, потому что завтра придут новые люди, они приходят каждый день. Каждый день к нам на приход приходят новые люди, которых мы не знаем и которые каким-то образом будут менять судьбу и стиль жизни прихода. А это значит, что они должны войти, это значит, что они должны понять, на каких принципах здесь строится христианская православная жизнь, какие молитвенные основы, каких принципов мы придерживаемся, как мы живем. Это не так просто, потому что когда людей уже слишком много (это то же самое, что в Амстердаме сейчас происходит), начинают образовываться разные группы, потому что, как отец Михаил сказал, люди сюда приходят, потому что ищут общения: общения с Богом и общения друг с другом. Это естественно. Без общения человек перестает быть человеком. Но легче всего, проще всего

общение сделать такое местечковое, маленькое, свое, и в этой группке жить. И тогда невольно естественно начинается: эта группка обсуждает другую группку. Потом они могут вместе собраться, обсудить третью, объединиться, допустим, против англичан; англичане могут обидеться, сказать: «Знаете что, а мы свой приход тогда устроим», хлопнуть дверью и уйти. Это что, соборность? Нет, это и есть потеря Христа между собой, это есть потеря христианской жизни, православной жизни.

Я хотел бы последнее сказать, все-таки еще раз подчеркнуть роль таинственной жизни нас всех как прихожан, потому что на самом деле в центре действительно должен стоять Христос. Если это есть, то приход сильный и дружный, если люди участвуют в таинствах и прежде всего, конечно, в таинстве Евхаристии. Таинство Евхаристии, Благодарения получило очень интересное слово на русском языке: причастие. Почему причастие? Да потому что одновременно происходит двойное участие. С одной стороны, мы принимаем в себя частицу Христа, а с другой стороны, мы причащаемся, становимся причастниками, участниками Тела Христова уже в Его полноте, в космической полноте Тела Христова. Принимая маленькую часть, мы становимся частью великого. Вот это и есть единство во множественности, вот это и есть настоящее таинство, настоящая соборность, которая является видимым воплощением, и когда у нас есть такая жизнь, тогда есть и приход.

И последнее что я хочу сказать: что Христос безусловно стоит в центре и приходской жизни, и церковной жизни. Он стоит в центре, потому что Он Царь. И давайте помнить, что этот Царь, чтобы собрать всех, обмыл ноги Своим ученикам перед Тайной вечерей, т. е. это Царь, Который Своим слугам, Своим подчиненным моет ноги для того, чтобы они из слуг стали братьями и сестрами. Когда мы братья и сестры во Христе, тогда и есть соборность.

Ответы на вопросы.

Вы сказали, что у вас двадцать национальностей. К сожалению, мы не знаем, как много у вас коренных жителей, голландцев, и на скольких языках идут службы в вашем храме? Это очень важно для уточнения тех постулатов, которые Вы здесь высказали.

Как и у вас, еще лет пять-десять назад большинство были как раз голландцы, которые приняли православие, русских было значительное меньшинство. Десять лет назад наш приход был примерно 50 человек. Сейчас приход — 250 человек только по спискам, на службах естественно больше. Русско-язычных, скажем так, больше половины. Службы проходят в равной степени, fifty-fifty, на голландском и на славянском языке, причем Евангелие и Апостол всегда читается на двух языках: на голландском и на русском, не на славянском. Почему? Я испросил благословения нашего владыки, объясняя это тем, что у нас много грузин, литовцев, сербы есть, которые на самом деле русский язык еще понимают, а славянский, мало того, что и русскому человеку не всегда под силу, но уж по крайней мере мы не имеем никакого права с грузин требовать понимания славянского языка. И проповедь всегда тоже на двух языках, на голландском и на русском. Первое и третье воскресенье — славянские воскресенья, второе и четвертое — голландские, и пятое — смешанное. На Пасху естественно еще добавляется греческий язык, французский, немецкий, английский, и т. д., на Пасху семь языков звучит, Евангелие на 12-ти языках.

Может быть, я чего-то не понимаю. Я иногда смотрю передачи по телевидению о Русской Православной Церкви, и некоторые монахи выступают и говорят, что русский народ столько отстрадал, что этим очищается русский народ и именно из русского народа будет спаситель, понимается так, что русский народ — самый-самый-самый православный. Я считаю, что это эгоизм, национализм и этим может разжигаться вражда, которая происходит в церквях. Для меня это страшно. И как с этим бороться?

Спасибо, я полностью понимаю Ваш вопрос и разделаю Вашу тревогу. Я не смотрю русское телевидение, у меня нет такой возможности. На мой взгляд, во-первых, я скажу, что монахам незачем выступать на телевидении. Монах пускай сидит в своей келье и молится. Во-вторых, положение с монашеством действительно сейчас весьма и весьма странное, мягко говоря. Владыка митрополит Антоний Сурожский писал и говорил о «младостарчестве», т. е. о молодых батюшках, молодых монахах, которые берут на себя роль старца и таким

образом зачастую калечат человеческие жизни. Я считаю, что выступления таких монахов, которые говорят о каких-то национальных преимуществах русского народа, калечат русскую душу. Это такое же младостарчество, но они калечат не одну какую-то душу, они калечат душу народа. И действительно были попытки канонизовать и Ивана Грозного, и Распутина. Этого не произошло, естественно, потому что все-таки у Церкви есть разум, и на том же самом Архиерейском соборе был дан четкий ответ на этот вопрос. Ни о какой канонизации не может быть и речи. Однако сам факт, что такое предложение могло возникнуть, говорит о болезни. Безусловно, это болезнь, не хочу ставить диагноз, этим тогда специально надо заниматься. Последнее хочу сказать: как с этим бороться. Вот это вещь довольно опасная, потому что как только вы с этим начинаете бороться, вы этим становитесь, вы начинаете этим жить, вы начинаете с этим спорить мысленно или наяву. И мне кажется, что борьбу надо начинать с себя, обрести прежде всего мир через молитву, и тогда вы поймете, что вам нужно делать.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Архиепископ Керченский Анатолий (Кузнецов, 1930–2024) был активным участником обеих конференций.

² Иеромонах Николай (Сахаров), насельник Свято-Иоанно-Предтеченского монастыря в Эссексе (Великобритания), был активным участником обеих конференций. В 2004 г. он сделал доклад «Верую в соборную Церковь».

³ Епископ Василий (Осборн), в тот период (2003–2006) временно управляющий Сурожской епархией, также принимал участие в этих конференциях.

*К столетию Русского студенческого
христианского движения за рубежом:
материалы с парижской конференции**



Кирилл Соллогуб

РСХД в истории и современности:
ответы на вызовы времени
и кризисы церкви

Возникновение РСХД

Думаю, всем известно, что Русское студенческое христианское движение возникло как духовная реакция на историческую катастрофу революции и последовавшие за ней гражданскую войну и эмиграцию. Основатели РСХД, выдающиеся религиозные мыслители, высланные из России большевиками, оказались в совершенно новом историческом контексте: в условиях полной свободы от государственного гнета и давления; различая «знамения времен», они восприняли этот новый контекст, связанный с окончанием константиновской эпохи, как возможность подлинного возрождения церкви. Они понимали, что на этом новом этапе в истории христианства, когда церковь оказалась полностью независима от государства, важно, чтобы все члены церкви, и клирики,

* Доклады, прочитанные на конференции, посвященной столетию РСХД «Des pages oubliées de son histoire à l'actualité de son héritage — От забытых страниц истории к актуальности наследия» (Париж, Свято-Сергиевский православный богословский институт, 28–29 октября 2023 г.).

и миряне, почувствовали свою ответственность за церковь и ее миссию, за ее исторический путь и ее единство.

С самого начала движенцы осознавали, что эту ответственность следует нести всем вместе. Я хотел бы напомнить слова, произнесенные отцом Сергием Булгаковым на одном из первых съездов РСХД: «И учитывая то, что наша эпоха стоит под знаком особенной личной ответственности и свободы, мы должны сознавать, что эта свобода опирается на соборность, на единение в любви и смирении <...> И все происходящее, давая нам сознание необходимости свободы и ответственности, рождает также необходимость соборной любви»^{*}.

Так что можно понять все разнообразие и богатство деятельности, развернутой Движением в первый период своего существования (кружки, съезды, детская работа, социальное служение и экуменическая деятельность), как творческий и соборный ответ на новый исторический вызов — эмиграцию. Все это уже хорошо известно и широко изучено.

Но как быть с другими периодами в жизни РСХД? На самом деле, на протяжении всего столетия, Движению удалось адаптироваться к историческим условиям, отвечать на вызовы времени и кризисы в жизни церкви. Я думаю, что именно эта способность к адаптации объясняет долголетие Движения.

Увы, рамки моего выступления не позволяют осветить всю столетнюю историю Движения. Я приведу лишь несколько примеров того, как Движение проявляло себя в жизни церкви в различные периоды своей истории в XX веке. А затем перейду к современному периоду.

Период Второй мировой войны

Этот период очень примечателен тем, что он до сих пор мало изучен и что исторический контекст изменился вдруг сильно и резко. Вся Восточная Европа оказалась оккупированной Красной армией, а Западная — армией нацисткой. И в том и в другом случае деятельность Движения была запрещена и

^{*} Цит. по: Скобцова Е. В дни V годового съезда РСХД (общие впечатления) // Вестник РСХД. 1927. № 12. С. 20–21.

само Движение распущено. Какова была реакция движенцев на эту новую для них ситуацию? Главным тут было сопротивление оккупационным силам и устанавливаемым тоталитарным режимам. Это сопротивление было прежде всего духовным и выражалось в необходимости продолжать свидетельствовать о Евангелии в любых обстоятельствах, а также приходить на помощь нуждающимся и гонимым. Теперь уже известно, что некоторые члены нашего Движения заплатили за это сопротивление своей жизнью. Я имею в виду, в первую очередь, всем известные случаи с нашими миссионерами в Эстонии или с группой Лурмеля, прятавшей и спасавшей евреев. Но есть и менее известные случаи, о которых еще только предстоит рассказать. Например, дело Владимира Слепяна, активного движенца, который возобновил детскую работу после ухода из РСХД Н.Ф. Федорова в 1934 году, был арестован в 1945 году в Берлине органами НКВД, а затем отправлен в СССР и осужден на 10 лет лагерей.

В таких условиях приходилось искать новые возможности для продолжения работы. В коммунистическом блоке репрессии были таковы, что деятельность Движения была полностью ликвидирована. В условиях нацистской оккупации она могла продолжать существовать, но в других формах: если молодежные движения были запрещены, то приходы могли продолжать работу. Вся жизнь Движения сосредоточилась в приходе РСХД. Курсы и конференции по богословской и культурной тематике продолжали проводиться в течение всей войны. О. Александр Чекан организовывал через приход детские лагеря, куда съезжались дети из всех организаций русской эмиграции. Съезды были заменены однодневными выездными семинарами в пригородах Парижа. Эти семинары, в которых принимали участие до 40 молодых людей, начинались с литургии и включали в себя лекции, дискуссии и прогулки. Таким образом удалось подготовить целое поколение молодых людей, которые смогли активно включиться в работу Движения после войны: И. Морозов, А. Шмеман, А. Князев, К. и М. Ельчаниновы...

В ходе войны появились новые миссионерские проекты: будь то Псковская миссия, на важном опыте которой я не буду сейчас останавливаться, или миссия среди прибывших во Францию в 1941 году военнопленных и людей,



Детский лагерь о. Александра Чекана. Курсель, июль 1943

депортированных из Советского Союза на принудительные работы. Последние жили и работали в крайне тяжелых условиях. Двум священникам — членам Движения, отцам Виктору Юреву и Сильвестру Харунсу, удалось попасть в эти лагеря для заключенных и оказать им духовную и материальную помощь.

В заключение этого раздела, посвященного военному периоду, хотелось бы привести слова Л.А. Зандера: «Во время войны, несмотря на тяжелые условия, Движение устояло на ногах и превратилось в “невидимую церковь”, которая смогла сохранить и сберечь в личных связях между своими членами духовный капитал, приобретенный в годы, предшествовавшие войне». Они как нельзя лучше характеризуют ту главную роль, которую сыграло Движение в годы войны: подержание духовных связей между своими членами.

Возрождение после войны

Послевоенный период ознаменовался глубокими изменениями в среде русской эмиграции в Европе. В частности, новая международная ситуация, связанная с вторжением Красной армии в Центральную и Восточную Европу, привела к новым



Однодневный семинар для молодежи. Сент-Женевьев-де-Буа, 1940

миграционным потокам: новой волне беженцев (Ди Пи — «DP», displaced persons), отъезду части эмигрантов в США и возвращению других представителей русской эмиграции в СССР. В то же время в эмигрантской среде происходили демографические изменения: постепенно исчезало первое поколение эмигрантов — тех, кто покинул Россию в момент революции. Следующее поколение, получившее образование за рубежом и более ассимилированное в странах пребывания, имело уже другие устремления и интересы.

Эти изменения отразились и на жизни РСХД, судьба которого была тесно связана с судьбой русской эмиграции и деятельность которого была практически сведена на нет во время войны. Во-первых, образование Восточного блока положило конец деятельности РСХД в тех странах, где его существование было запрещено. Таким образом, в послевоенный период работа РСХД оказалась сосредоточена во Франции. Кроме того, многие из основателей, вдохновителей и друзей Движения первого поколения покинули этот мир. Некоторые члены были арестованы во время войны и погибли в лагерях. Другие приняли решение эмигрировать в США или вернуться в СССР.

Таким образом, именно небольшими и разрозненными силами Движению пришлось решать многочисленные задачи послевоенных лет. Несмотря на столь сложные условия,



Первый съезд РСХД после войны. Курсель, 1945

удалось не только возродить исторические формы работы, но и разработать новые. Это стало возможным благодаря самоотверженной работе молодого местного секретаря Ивана Васильевича Морозова, который приехал из Эстонии в 1938 году для изучения богословия в Свято-Сергиевском институте, но остался во Франции, оторванный от семьи, после вторжения СССР в Эстонию во время войны. При поддержке неутомимого Льва А. Зандера, который с 1937 г. был назначен генеральным секретарем РСХД (этот пост он занимал до сентября 1952 г.), Иван Васильевич Морозов посвятил все свои силы и талант возобновлению деятельности Движения в условиях, когда финансовые ресурсы практически отсутствовали. Его первой задачей было собрать силы и укрепить ряды Движения за счет привлечения старых членов и новых, в частности, студентов Богословского Института и различных парижских университетов. Усилия Ивана Васильевича привлекли группу талантливых и преданных молодых людей, вдохновленных видением основателей Движения, которым приходилось справляться с вызовами послевоенного периода. Это уже второе поколение движенцев, таких как Татьяна Лебедева, Петр и Никита Струве, Мария Ельчанинова, Игорь Верник, Виген Нерсисян, Юрий Демидов, Кирилл Ельчанинов, Иоанн Мейендорф, Александр Шмеман, Елена

Дистерло, Борис Бобринской, Алексей Князев, Илия Мелия, Николай Куломзин, Ксения Хелстовская...

Постепенное укоренение на Западе

До 1950-х годов Движение развивало свою деятельность в основном в рамках русской эмиграции, что, однако, не означало, что РСХД оставалось замкнутым в ее границах, как показало, например, его участие в создании всемирного молодежного братства Синдесмос. После войны социальная структура русской эмиграции изменилась: старшее поколение исчезло, а новое поколение, родившееся на Западе, осознало, что в Россию не вернется, и постепенно ассимилировалось в западных обществах. Руководители Движения осознали необходимость более непосредственного свидетельства на Западе и способствовали развитию деятельности на французском языке, особенно на съездах (где в программу постепенно вводились конференции на французском языке при участии таких докладчиков, как Оливье Клеман и отец Кирилл Аргенти), в лагерях и через издание франкоязычного приложения к журналу «Вестник», которое впоследствии стало самостоятельным изданием.

С другой стороны, резко менялось положение Православной Церкви в Западной Европе: если до войны в ней преобладала русская эмиграция, то теперь прибывали другие диаспоры из православных стран и создавали параллельные епархии.

В результате, православие оказалось разделенным на конкурирующие юрисдикции, недоверчиво относящиеся друг к другу и не имеющие общих пастырских забот. Такая ситуация не могла не волновать руководителей и молодежь Движения. Они собрали представителей всех движений из разных эмиграций и создали «Координационный комитет по делам православной молодежи». Основной целью этой инициативы было содействие встречам и сотрудничеству между молодыми православными, живущими на одной земле и стремящимися нести живое свидетельство о Христе и церкви в мире. Затем этот комитет был преобразован в Православное Братство Западной Европы, которое и сейчас продолжает проводить многочисленные съезды, объединяющие православных всех юрисдикций и национальностей.

Контакты с советской Россией

Стремясь к укреплению местного православия, действовавшего во французском контексте, Движение не забывало о своей ответственности перед страдающей Россией и русской культурой. В частности, в 1960-е годы были установлены прямые контакты с диссидентскими кругами и интеллигенцией в советской России. Поездка Кирилла Ельчанинова в СССР в 1961 г. привела к созданию Фонда помощи верующим в СССР при РСХД. Издательство YMCA-Press обрело новую жизнь и опубликовало запрещенные в СССР рукописи, в частности произведения Солженицына, включая «Архипелаг ГУЛАГ». Журнал «Вестник РСХД», нелегально распространявшийся в СССР, сопровождал и отражал духовное возрождение советской интеллигенции.

Таким образом, деятельность Движения велась в двух направлениях: одно было обращено к России, другое — на укрепление православия на Западе. Эти два, казалось бы, противоположных направления были естественно и органично соединены в Движении, благодаря его уникальной истории.

Крушение Советского Союза

Распад Советского Союза привел к серьезным дискуссиям внутри Движения. В мае 1994 года в Биевре был созван съезд на тему «Какое будущее у РСХД?». Этот съезд проходил во время пасхального периода, в светлой и радостной атмосфере. Вопросы о роли РСХД, его связях с Россией и все большей укорененности во Франции были поставлены со всей остротой. Участники почувствовали себя на перепутье. С одной стороны, они осознавали себя как граждане Западной Европы, вовлеченные в свои церковные местные общины и участвующие в строительстве поместной православной церкви. С другой стороны, они также чувствовали ответственность перед богатым культурным, философским и богословским наследием, полученным от русской эмиграции, и за его передачу, как на Западе, так и в постсоветской России.

В следующем 1995 году Генеральная Ассамблея РСХД, избранная под председательством о. Бориса Бобринского, приняла решение о новом названии. К историческому французскому названию ACER было добавлено *Mouvement de jeunesse*

orthodoxe – Движение православной молодежи. (Таким образом, на французском языке название звучит ACER-MJO, а на русском языке название остается неизменным). Смена названия отразила реальность, существовавшую к тому времени уже несколько десятилетий: Движение адаптировалось к условиям принявшей его страны и теперь ориентировано не только на потомков русских эмигрантов, но и на всех православных, желающих углубить свою церковную жизнь.

В это же время ряд членов РСХД совершили поездки в республики бывшего СССР и познакомились с реальной жизнью в этих странах, из которых когда-то пришлось бежать их родителям. На волне надежды и энтузиазма возникли многочисленные инициативы. В 1991 году в Новосибирске была организована конференция, в которой приняли участие видные представители религиозной жизни России и некоторые активные члены РСХД – такие как отец Борис Бобринской, Нина К. Рауш, Татьяна Б. Струве, Софья С. Куломзина, Николай М. Осоргин, Михаил А. Соллогуб, отец Николай Ребиндер и др. В это же время Никита А. Струве совершает поездки по России, распространяет по библиотекам книги издательства YMCA-Press и способствует созданию Дома русского зарубежья в Москве. Вместе с партнерами РСХД организует конференции на постсоветском пространстве (в том числе вместе со Свято-Филаретовским институтом).

Современный период

Вступая в XXI век, РСХД переживает исключительное событие, масштаб которого выходит далеко за пределы его границ: канонизацию некоторых из участников Движения. Группа Лурмеля была канонизирована в 2004 году, а эстонские миссионеры в 2012 г. Эти канонизации явились одновременно источником радости и вдохновения для членов Движения, но это также и большая ответственность для всех нас. Были переведены на французский язык труды Матери Марии (Скобцовой), ставились ее спектакли, были организованы выставки ее икон и вышивок. В 2016 году в местечке Ла Серважер (Веркор), где каждое лето проводится молодежный лагерь РСХД, была освящена часовня в честь святой Марии Парижской (и святого Владимира Киевского).

В настоящее время эта работа по сохранению и изучению нашего наследия продолжается, в том числе и в рамках празднования столетнего юбилея нашего Движения.

Детский лагерь в Ла Серважер пользуется все большим успехом, каждый год в него приезжает все больше детей, особенно из провинции, и многие взрослые вовлекаются в педагогический коллектив. Педагогический опыт, накопленный Движением за годы его существования, интересен руководителям и других православных лагерей, которые часто приезжают в Ла Серважер для обмена опытом. Опыт жизни в этом молодежном лагере — уникальный способ пробудить веру и передать ее дальше.

Опыт изгнания и эмиграции, глубоко укоренившийся в нашей истории, сделал наших членов очень чувствительными и открытыми к проблеме приема иностранцев и мигрантов, как с постсоветского пространства, так и из других стран. Этот опыт чрезвычайно полезен для нас сейчас, когда все больше и больше беженцев прибывает к нам из Украины и России, спасаясь от войны.

Наконец, в то время, когда юрисдикции находятся в жесткой конкуренции друг с другом, наше Движение является удивительным местом единения, где люди из епархий, которые больше не находятся в евхаристическом общении, могут трудиться вместе на благо церкви.

Итоги

Этот краткий исторический обзор не претендует на то, чтобы представить идеализированную версию прошлого. Конечно, как и в любое человеческое сообщество, наше Движение переживало периоды кризисов, разрывов и упадка.

Но примечательно, что на протяжении десятилетий, существуя в разных исторических контекстах, РСХД смогло стать пространством для оцерковления жизни, образования, свободы и творчества, братства, служения и благодарности, стать мостом между церковью и молодежью, между церковью, миром и культурой. Опыт Пшеровской Пятидесятницы передается из поколения в поколение, благодаря всем тем многочисленным движенцам, которые посвятили свои таланты служению Христу и Его церкви.

Алла Матео

Еще один пример проявления христианской солидарности среди членов РСХД — Алла Матео (1893–1942), гораздо менее известная, чем мать Мария (Скобцова). Обе они были секретарями РСХД в первые десятилетия существования Движения и разделили одну судьбу. Память об Алле Матео сохранилась благодаря изысканиям ее приемного внука Сержа Никитина, умершего в 2013 г. Он провел с этой женщиной первые годы своей жизни и был свидетелем ее ареста, когда ему было одиннадцать лет. Супруга Сержа Мишель Бордые-Никитин продолжила деятельность мужа по увековечению памяти о жизненном пути этой самоотверженной женщины.

Биографическая справка

Алиса Сара Гладштейн родилась в мае 1893 года в Одесской губернии, в Аккермане, известном портовом городе на Черном море с большой еврейской общиной. Ее родители, Ерофей и Роза Гладштейн, владели там виноградниками. Не имея возможности поступить в университет в Одессе, она вместе с тетей уехала во Францию. На фоне сильных политических волнений доступ женщин к университетскому образованию представлял опасность для властей. Были приняты новые правила, ограничивающие доступ женщин в университет. Была введена квота, ограничивающая прием евреев в российские университеты. Основная тяжесть социального регресса ложилась на женщин, и экономически обеспеченные семьи отправляли дочерей учиться в Европу. Об этом свидетельствуют исследования, посвященные национальному происхождению студентов во Франции. Алла уехала во Францию в возрасте 15 лет и получила степень по естественным наукам в Сорбонне в 1910 году.

Она вернулась в Россию и родила двух дочерей от первого брака, Ольгу (1911) и Елену (1913). Во втором браке она вышла замуж за Жоржа Матео, грека из Киева, и, вероятно, в

это время приняла православие под именем Алла. Она управляла рыбоконсервным заводом в Одессе, откуда бежала на лодке с двумя маленькими дочерьми в 1917 году. Сестра Ирина эмигрировала в Америку вместе с мужем, а брат Лазарь погиб на войне в 1918 году. Среди потока русских эмигрантов она почти случайно нашла своего мужа в Константинополе. Вчетвером они отправились в Бессарабию, тогда бывшую в составе Молдавии (ставшую в 1918 году частью Румынии). Жорж Матео решил продолжить там торговлю фруктами, а Алла с дочерьми в 1928 году уехала во Францию. Во время путешествия консульство в Бухаресте выдало ей паспорт с греческим гражданством. Всю оставшуюся жизнь Алла провела во Франции вдали от мужа. Вплоть до 1942 года, когда ее арестовали и депортировали как «инострannую еврейку», она посвящала свою жизнь «множеству дел помощи бедным и обездоленным».

Помощь русским эмигрантам

Алла вступила в РСХД сразу после приезда во Францию. Она появляется на фотографиях съездов РСХД, начиная с 1929 года. Замечены были не только ее организаторские способности и аккуратность: она также помогала организовывать курсы иконописи в помещении на Монпарнасе и сама писала иконы. Чтобы прокормить дочерей, она продавала декоративные ткани, выполненные в различных техниках, таких как набивная ткань или роспись по шелку. Она «проявляет активную деятельность служения ближним — начиная с самых уязвимых среди эмигрантов: пожилых людей, безработных и молодых девушек»¹. В 1930–1939 годах она возглавила Комитет социальной помощи русским эмигрантам.

Кризис 1930-х годов особенно сильно ударил по эмигрантам: они теряют рабочие места, с таким трудом завоеванные в предыдущие годы. Наступают тяжелые, отчаянные годы. В сотрудничестве с председателем РСХД Василием Зеньковским и с помощью группы молодых людей Алла открыла дневной центр для безработных на улице Шато де Рантье, дом 77, в 13-м округе Парижа. Там раздавали обеды и выдавали «талоны на ночлег» для приютов Армии спасения. Алла получила в пользование помещение на улице Антуан Бурдель

в 5-м округе, что позволило переоборудовать дневной центр в общежитие на 45 мест. В нем находили приют «иностранцы, которым грозила депортация под предлогом бродяжничества»². Деятельность комитета социального обеспечения, управлявшего общежитием, была многогранной: в 1935 году столовая общежития обеспечивала двести пятьдесят обедов в день. Медицинская амбулатория в течение года организовала около двух тысяч бесплатных консультаций, выдавая лекарства и направляя пациентов к специалистам, в том числе к психиатрам. О результатах своей работы Алла писала в газете Комитета социальной помощи «Наше дело», главным редактором которой являлась. В общежитии действовали гардероб, мастерская по ремонту обуви и юридическая служба по защите прав эмигрантов, которым грозила депортация. Эта деятельность получала финансовую поддержку Нансеновской организации в Париже. В 1936 году было открыто «Бюро труда» для содействия найму на работу. Также был создан отдел помощи семьям, который помогал уязвимым слоям населения и отправлял детей в лагеря отдыха.

Комитет принял в свое ведение дом, открытый матерью Марией по адресу Вилла де Сакс д. 9, когда та переехала на улицу Лурмель. Алла продолжала работать там, помогая молодым женщинам, оказавшимся в одиночестве. Митрополит Евлогий поддержал Аллу в поисках средств для поддержания дома, опубликовав статью в газете Комитета. В газете публиковались призывы к пожертвованиям:

«Помогите нам еще раз! Спасите русских стариков, больных и инвалидов, проживающих в общежитии на улице Бурдель. Спасите молодых людей, нашедших приют в нашем общежитии на улице Вилла де Сакс!»³

В этой газете приводится подробный отчет об услугах, оказанных общежитием для безработных в 1935–36 годах. Почти 80 000 обедов в 1935 году, 3 918 медицинских консультаций. Гардероб выдал 6 274 предмета одежды, но его деятельность замедлилась в пользу мастерской по ремонту обуви, которая отремонтировала 2 635 пар обуви! Юридический отдел боролся за выдачу удостоверений личности, защищал права эмигрантов, которым грозила депортация, и отправлял посылки заключенным. Бюро труда, основанное в 1936 году, добилося того, что 192 человека были приняты

на фабрики, а еще 146 человек были устроены на различные работы. Наконец, отдел помощи семье помогал одиноким, раненым и инвалидам, пожилым людям, около тридцати нуждающимся семьям и отправлял детей в лагеря отдыха.

Деятельность продолжалась по мере возможности, но была сильно затруднена и даже запрещена в военное время. 30 октября 1942 года глава антиеврейского отдела Гестапо в Париже сообщил начальству, что немецкое посольство санкционировало арест всех греческих евреев, всего 1 416 человек, числившихся в полицейском управлении департамента Сены. Дата арестов была назначена на 5 ноября. Алла была арестована французской полицией 5 ноября в 3 часа ночи в своем доме на бульваре Мюра (Murat), д. 130 (16-й округ), куда она переехала в 1941 г. При аресте присутствовали ее дочь Ольга, зять Пьер и маленький Серж (11 лет). Ее отвезли в транзитный лагерь Дранси, где она была помещена на одной лестнице с «16 прибывшими в последний момент, еще не записанными». Они были в числе 200 иностранных евреев, арестованных в последние дни для пополнения колонны депортированных, в которую удалось набрать до 1 060 человек. Это было меньше запланированных 1 400, но в отчете, направленном в префектуру полиции с благодарностью за соблюдение тайны о мероприятии, цифра была признана «весьма удовлетворительной».

«Дорогие дети,

Не присылайте мне больше документов, о которых я просила вас и отца Виктора. Уже поздно. Я уезжаю сегодня. Если бы у меня уже были документы, то, будучи христианкой и женой арийца, я бы не уехала. Может быть, вы можете сделать для меня только одно: отправить документы кому-нибудь в Мец, чтобы он передал их коменданту лагеря. Говорят, что мы останемся там на некоторое время. Если они попадут ко мне вовремя, я буду спасена. Сохраните копии документов для себя, а также получите справку о том, что вы не принадлежите к расе J для Пьера и Николя. Я очень беспокоюсь о малыше. Его нужно поместить в группу для занятий под присмотром учителей. Тогда он будет получать полупансион и возвращаться из школы, когда вы уже дома. Договоритесь с Элен о довольствии. Проштампуйте две карточки у ch [sic] и одну в

колбасной. Получила ли ты регистрационную карточку в колбасной? Заберите мою ручку у гравера на улице Ренн, напротив комбинированного магазина. Больше не ждите от меня вестей. Я больше не смогу вам писать. Целую вас всех очень, очень нежно. Да благословит вас Господь и да защитит вас и меня Его Пресвятая Матерь. Внимательно следите за малышкой и не оставляйте Элен и ее малышей. Все мои мысли с вами. Мама».

Вплоть до 1942 года, года ареста и смерти в депортации как «иностранный еврейки», Алла Матео посвятила всю свою жизнь «множеству дел помощи бедным и обездоленным», как указано в письме митрополита Евлогия, который пытался ее спасти, засвидетельствовав ее православное вероисповедание.

ИСТОЧНИКИ

Bordier-Nikitine Michèle. In memoriam Alla Erofeevna Matheo // *Contacts / Revue française de l'orthodoxie.* Octobre-décembre 2013. № 244.

Tikhonov Sigrist Natalia. Les femmes et l'université en France 1860–1914: Pour une historiographie comparée // *Histoire de l'éducation.* Avril-juin 2009. № 122. P. 53–70.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Bordier-Nikitine Michèle.* In memoriam Alla Erofeevna Matheo // *Contacts / Revue française de l'orthodoxie.* Octobre-décembre 2013. № 244. P. 660.

² *Ibid*, p. 661.

³ *Наше дело*, май 1937.

Перевод с французского Даниила Струве

ТАТЬЯНА ВИКТОРОВА

РСХД как призвание:
жизненный путь И.В. Морозова
(1919–1978)

Иван Васильевич Морозов, сыгравший важную роль в истории русской эмиграции, остается малоизвестной фигурой во Франции, и еще меньше за ее пределами. На посвященном ему вечере памяти в Русском студенческом христианском движении (Париж, декабрь 2018 г.)¹ мы смогли познакомиться с его разнообразной общественной, издательской и преподавательской деятельностью: активным участием в работе Западно-Европейского экзархате русских приходов в качестве члена епархиального совета, ведением издательства YMCA-Press, курсами по истории Русской Церкви в Свято-Сергиевском православном богословском институте, где он заменил в этом качестве проф. А.В. Карташева.

Но более всего он стремился передать опыт нового раскрытия Церкви в жизни, а местом осуществления такого раскрытия считал Русское студенческое христианское движение.

Я останавлиюсь, сообразно с темой нашей конференции, главным образом на этом аспекте: вкладе Ивана Васильевича в историю Движения и его главного печатного органа, *Вестника РСХД*, подготовившем расцвет РСХД в трудные послевоенные годы.

Начало пути

Иван Васильевич родился 14 августа 1919 года в бедной крестьянской семье в Давыдовом Конце, маленьком поселке русской части Эстонии, в тридцати километрах от Печор. Он был старшим среди пятерых детей и с раннего возраста проявил исключительные способности к обучению. Его талант вскоре заметили школьные учителя, которые настоятельно рекомендовали родителям отправить его в Печорскую гимназию, чего страстно желал и он сам. Из гимназии



Годы обучения в Эстонии. Ваня Морозов во втором ряду сверху, в центре

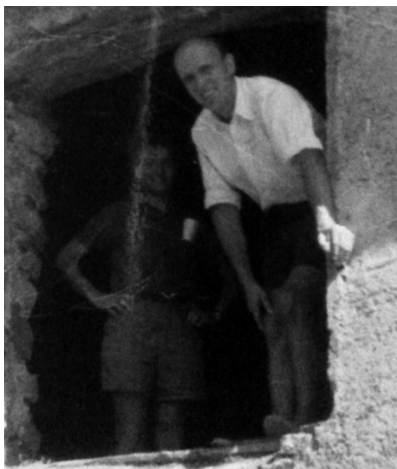
он, по воспоминаниям прот. Георгий Бенигсена, «прямо попал в кипучую тогда деятельность и жизнь прибалтийского РСХД»², организованную в Прибалтике Иваном Аркадьевичем Лаговским. Эта встреча с РСХД в прямом смысле определила всю его дальнейшую жизнь. В эти годы он мечтает получить образование в парижском Свято-Сергиевском православном богословском институте, стать священником и впоследствии вернуться в качестве пастыря на родину. Семья, всецело поддерживавшая его порыв, для его переезда вынуждена была продать значительную часть своего более чем скромного имущества.

Иван Морозов унаследовал от родителей этот дар самоотдачи: в сентябре 1939 года он — среди оставшихся в Париже студентов, решивших, что Институт, лишившийся поддержки экуменических друзей, закрываться не должен и будет продолжать свое дело. Для оплаты учебы и поддержки своих учителей он выполнял тяжелую физическую работу, разгружая грузовики и работая на лесопилке. В промежутки между выходами на работу, по воспоминаниям отца Алексея Князева, в нетопленных аудиториях, завернутый в пальто и старые одеяла, он с энтузиазмом слушал лекции профессоров, а ночами, несмотря на усталость и недоедание, с жаром обсуждал всевозможные богословские вопросы и спорил в

дортуарах с такими же энтузиастами, как он сам, на темы, которых касалась в своих лекциях профессора или которые ставили проглатываемые им книги³. Этот эпизод может напомнить сцену из Достоевского, описывавшего «русских мальчиков», которые снова и снова пытаются решить «вековые вопросы»⁴, по-прежнему в экстремальных условиях, выявляя их смысл. Для магистерской работы Иван Морозов выбрал тему «О тварной свободе», защитив ее в 1942 году под руководством отца Сергея Булгакова, его главного учителя и духовного отца. (Известно, насколько важное значение придавал этой теме сам отец Сергей, посвятив ей, в частности, книгу *Невеста Агнца*⁵). Блестяще защитив свой первый богословский труд и получив степень кандидата богословия с дипломом окончившего по высшему разряду, Иван получил стипендию, позволившую ему остаться в Институте еще на год. (Действительно, возвращение в Эстонию было бы связано с реальным и неоправданным риском: окольными путями Иван получил оттуда известие о насильственной смерти отца). В Париже он становится псаломщиком при Церкви Всех Скорбящих Радости в приходе на rue de la Tour, настоятелем которой тогда был иеромонах Сильвестр. Параллельно Иван живо включается в жизнь парижского РСХД. В летнем лагере он знакомится со своей будущей женой, Александрой Бурда. У них родилось трое детей, сын Сергей и две дочери, Татьяна и Соня; каждый из детей стал затем активным движением, а Соня, несмотря на тяжелый физический недуг, продолжает поддерживать жизнь Движения и в наши дни.

РСХД как христианское делание в миру

После окончания учебы, Иван остается в Париже, но по совету отца Василия Зеньковского, посвящает себя не священству, а работе в РСХД, реализуя свое духовное призвание в миру и осуществляя таким образом главную миссию, которую ставит перед собой Движение: оцерковление жизни. Говоря словами отца Василия, речь о том, чтобы выйти из «внутреннего» двора Церкви во двор «внешний», — преобразить саму жизнь⁶. Иван становится одним из таких «проводников» — тех, что позволяют выйти из Церкви в мир — или же не пройти мимо ее порога, поддерживая юношей и девушек,



*И.В. Морозов.
Строительство новых помещений
в лагере РСХД в Сен-Теоффри*

не знающих как в нее войти или колеблющихся, не решаясь этого сделать. Отец Василий остается духовым отцом Ивана Морозова на протяжении всей его дальнейшей жизни. (Можно отчасти почувствовать силу их духовной связи благодаря кадрам документального фильма, посвященного столетию РСХД, опубликованного в Интернете⁷).

Вскоре Иван Морозов был избран генеральным секретарем РСХД и оставался на этом посту в течение 20 лет. Благодаря его пылкому и самоотверженному характеру, РСХД бы-

стро развивается в эти тяжелые послевоенные годы, идет ли речь о внутренней работе, организованной как созвездие местных кружков, или же о международных съездах, в которых участвует до 250–300 человек. В лагере в Сен-Теоффри (Saint-Théoffrey), наряду с серьезной административной нагрузкой и заведованием финансами, он самолично участвует в строительстве помещений, ставит палатки, занимается ежедневными покупками, выступает с докладами на богословские темы, организует литературные вечера. Благодаря его способностям находить средства, Движение смогло в начале 50-х годов приобрести в собственность занимаемое им помещение на улице Оливье де Сер в 15-ом округе Парижа. Неиссякаемый на идеи, Иван Морозов значительно развил, в частности, театральную жизнь Движения: благодаря его усилиям, в зале парижского пригорода Исси-ле-Мулино движенцами регулярно разыгрывалась пьесы русских классиков и современных авторов (в частности, Михаила Булгакова), что привлекало в том числе и французскую публику. Он был убежден, что для молодых актеров игра на сцене позволяет приблизиться к опыту уже преображенной жизни, —



Иван Морозов в пьесе А.П. Чехова «Дядя Ваня»

выраженному гениальным автором, нашедшим для его передачи точные и выразительные слова. В семейных архивах сохранилось фото Вани Морозова, играющего дядю Ваню в известной пьесе Чехова, — автора, просто и убедительно напоминающего, что «нужно работать» для того, чтобы мир стал лучше⁸; что «в человеке все должно быть прекрасно — и одежда, и душа, и мысли»⁹.

Иван Морозов лаконично развивает свои идеи в статьях, написанных для журнала *Вестник РСХД*, главным редактором которого он становится в 1949 г. и ведет его вплоть до начала 70-х годов, сменив на этом посту Н.М. Зернова, Г.П. Федотова, И.А. Лаговского и В.В. Зеньковского, при тесном сотрудничестве с Н.А. Струве.

Автор «Вестника РСХД»

В журнале он ведет хронику жизни АСЕР (РСХД), описывает миссионерские поездки в Канаду и Соединенные Штаты, обсуждает церковные вопросы (например, на знаменательной встрече в Родезе (Rodhes) в 1961 году). Но уже с первых выпусков 1949 года очевидно, что в первую очередь его интересует молодежь. В частности, он подробно описывает

жизнь в летнем лагере 1951 года, которую рассматривает как практический опыт оцерковленной жизни. Он видит, как мальчики и девочки в возрасте от 10 до 15 лет становятся в лагере «активными строителями своего уголка жизни»¹⁰, напоминая в этой связи о чаяниях отца Сергия Булгакова. То, что невозможно в городских условиях, где школа делает упор на развитие интеллекта, становится реальностью в этой уютной деревушке из палаток, построенной вокруг церкви, которую каждый призван строить и украшать, а кроме того: петь во время богослужения в хоре и даже, следуя дерзновенному предложению, отца Алексия Князева, самим произносить проповеди. «Лагерь — это лаборатория для достижения наших христианских принципов в жизни», — заключает автор.

Главный вопрос, со всей очевидностью, заключается в том, как удержать этот опыт после возвращения в город и как включить в него новых «строителей». Именно в этом, по мнению автора, заключается главная миссия Движения. Его мысль здесь прямо перекликается с основателями Движения отцом Сергием Булгаковым, отцом Василием Зеньковским, Антоном Карташевым, Николаем Бердяевым, которым он посвятил в 1964 году обширную статью под названием «Задачи Движения». Цитируя отца Сергия Булгакова, он подчеркивает необходимость преодоления разрыва между жизнью и верой. Но для его конкретного воплощения путеводной нитью становятся слова Гоголя: «нельзя писать о лучшем, не ставши самому лучше». Иван Морозов продолжает: «так и мы, христиане, не можем других звать к осуществлению христианства, если сами не будем жизнь нашу строить по-христиански»¹¹. Мысль сама по себе не нова, но автор связывает ее, цитируя Пушкина и Толстого, с идеей встречи, в частности, внутри Движения — и мы уже видели, насколько счастливыми оказались движенские встречи для него самого, причем как в личном, так и духовном плане. «Движение зовет к встречам, к собиранию молодых церковных сил, к воплощению в жизни всем нам дорогого начала соборности Церкви»¹².

В этом смысле каждый член РСХД призван свидетельствовать о культуре своих предков, которая является неотъемлемой частью его жизни. Именно эта подлинная русская культура — перед лицом ее обезличивания и фальсификации

в советской России — по словам И.В. Морозова все более и более привлекает и западный мир. И, главное, внимание к этой дореволюционной истории позволяет свидетельствовать о подлинном лике православия во время его жестоких преследований в советской России. «Принимая все это во внимание, становится совершенно очевидно, насколько ответственным становится, на фоне вынужденной немоты верующих в советской России, наше пребывание на свободе и наша задача в свободном мире осуществлять нашу работу христианизации молодых душ»¹³. Эти слова о многом говорят и сегодня, когда ситуация в России кардинально изменилась, и некогда гонимая Церковь отныне преследует инакомыслящих.

Подчеркнем внимание, уделяемое И.В. Морозовым личности, его мысль тут может напомнить философию персонализма Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова. В его случае, речь опять идет не о философии. Возможно, он не обладал ярким ораторским даром своих предшественников для выражения личного опыта, но при этом он действительно видит ближнего как воплощение Божественной тайны в своих высших способностях, которые раскрываются в самых заурядных и повседневных делах. В своем некрологе о Льве Зандере он отмечает: «всегда в его словах светилось удивительное благожелательство к каждому человеку», терпимость к чужому мнению¹⁴. Говоря об отце Викторе Юрьеве, он подчеркивает то «исключительное доверие», которое тот питал «к каждому работнику Движения», его неискоренимую веру в то, что «в человеке должны побеждать его добрые порывы, его светлые устремления»¹⁵. Наконец, в отце Василии Зеньковском он более всего ценил его дар «соучастия в радостях, успехах других»¹⁶.

С такой же любовью и проницательностью он говорит о младших членах РСХД. Вот, например, как он рассказывает об участии Мишеля Соллогуба в миссионерской поездке группы РСХД в Монтаржи в 1966 году:

Миша Соллогуб прочел (по-французски) доклад о Храме, в котором докладчик прежде всего указал на роль и значение храма в жизни верующих, затем подробно объяснил значение иконостаса, стенной росписи. Для всех нас было необычайно отраднo прослушать насыщенный подробными знаниями до-

клад молодого студента, явно свидетельствующий о его глубоком интересе к богатству Православного Предания и к жизни Церкви.¹⁷

Пишущий обладает теми же качествами — истинным даром различать языки пламени Пятидесятницы, которые снизошли на участников Пшеровского съезда, пламени, передающегося от сердца к сердцу, вдохновляя каждого на собственный христианский путь. Так, Иван Васильевич признает необходимость перехода Движения на французский язык, для возможности свидетельства о православии в западном мире. Можно представить, насколько это было непросто для того убежденного славянофила, каким он был.

«Тайну человеческой личности» Иван Морозов сумел разглядеть и у советских авторов, которых он начинает публиковать в «Вестнике» с начала 60-х гг.: не зная их лично, он доверяет их таланту как критерию подлинности. Среди этих авторов — Александр Солженицын, Андрей Платонов, Юрий Олеша, Михаил Булгаков, равно как и многочисленные тогда еще неизвестные авторы, которые пишут «в стол», без всякой надежды на публикацию. Иван Васильевич публикует их произведения отдельными книгами в издательстве YMCA-Press, которым он руководил начиная с 1953 года совместно с Никитой Струве и Борисом Физе. Хорошо известно, каким широким оказался всемирный отклик. Благодаря усилиям И.В. Морозова издательство YMCA-Press и книжный магазин русской книги Editeurs Réunis переехали из XVI-го округа Парижа в центр Латинского квартала, где, благодаря подвижническим усилиям его сотрудника Никиты Струве, это место продолжает оставаться и по сей день одним из русских центров в Париже.

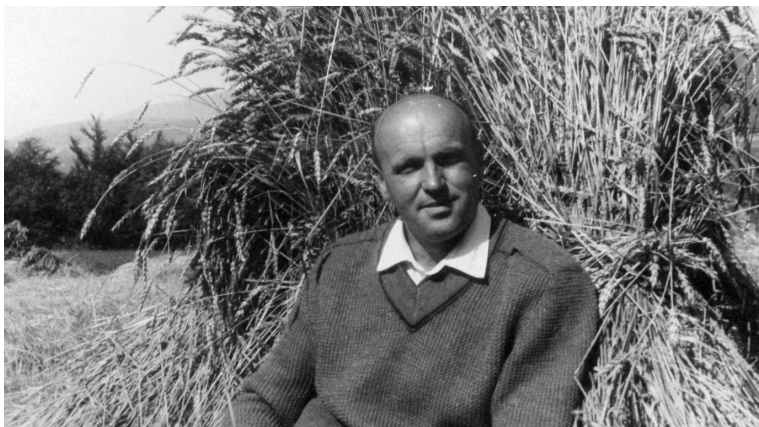
Деятельное христианство

«Деятельное христианство»: так можно выразить в двух словах главное в этой жизни, где мысль и дело неотделимы друг от друга. В этом Иван Васильевич вновь следует за отцом Сергием Булгаковым, матерью Марией (Скобцовой), Львом Александровичем Зандером. Это отражается и в его преподавательской деятельности. Отец Георгий Бенигсен, ученик И.В. Морозова, вспоминает о нем как об одном из пламенных

вдохновителей студентов, «под влиянием [которого] все мы, — молодые, неопытные — набирались того духовного багажа, которого никогда не вынести было ни из одной из богословских школ»¹⁸. Иван Васильевич, со своей стороны, «имел радость видеть, как искренно полюбили его студенты Богословского института за горение духа, за убедительность его слова и за способность передавать им все то великое и святое, что несет в себе история Русской Церкви», — вспоминает прот. Алексей Князев¹⁹.

Эти многочисленные дела (быть может, слишком многочисленные), привели к серьезному ослаблению состояния его здоровья. В 70-е годы, следуя советам врачей, Иван Васильевич вынужден был резко ограничить свою деятельность. Этот период, помимо всего прочего, был связан еще и с чредой тяжелых испытаний: неосуществленная мечта о возвращении на родину; смерть отца под гнетом советского режима; преждевременная кончина Бориса Физе, друга и сотрудника по РСХД и YMCA-Press; наконец, чрезвычайно сложная ситуация в издательстве в связи со строгими издательскими требованиями Александра Солженицына, главного имковского автора тех лет²⁰. Все эти факторы привели к тяжело переживаемой отставке в апреле 1978 года, резкому ухудшению психического состояния и трагической кончине 6 ноября. Отец Алексей Князев и отец Александр Киселев опубликовали сильные и убедительные свидетельства о его Гефсимании, выражая надежду, что его облик, оставшийся в сердцах движенцев, будет запечатлен на небесах²¹.

Однако дело Ивана Морозова, прежде всего, само говорит за себя: даже беглый взгляд на каталог изданий YMCA-Press с 1953 по 1978 год поражает количеством и разнообразием опубликованных книг, среди которых, помимо уже упомянутых советских авторов, — эмигранты Алексей Ремизов, Борис Зайцев, Иван Бунин, лауреат Нобелевской премии, первый среди русских авторов. *Вестник РСХД*, возрожденный усилиями Ивана Васильевича совместно с прот. А. Кислевым и В.В. Зеньковским после разрухи Второй мировой войны и издающийся по сей день, — еще одно яркое свидетельство его жизнотворчества, в то время как многие другие эмигрантские журналы исчезли или остались конфиденциальными. И, наконец, быть может, самое главное — это



И.В. Морозов

та память и вдохновение, которые он оставил в душах своих молодых сотрудников, многие из которых присутствуют на сегодняшней встрече. Они продолжают эту работу, причем каждый вносит в нее свой вклад, который остается уникальным и незаменимым, и вместе с тем растворяется в жизни общего дела.

Мне хотелось бы закончить это сообщение строками из стихотворения матери Марии (Скобцовой), которые может вызвать в памяти эта фотография Ивана Васильевича:

Тружусь, как велено, как надо;
Ращу зерно, собираю плод.
Не средь равнин земного сада
Мне обетованный оплот.

И в час, когда темнеют зори,
Окончен путь мой трудовой;
Земной покой, земное горе
Не властны больше надо мной;

Я вспоминаю час закатный,
Когда мой дух был наг и сир,
И нить дороги безвозвратной,
Которой я вступила в мир.

Теперь свершилось: сочетаю
В один и тот же божий час
Дорогу, что приводит к раю,
И жизнь, что длится только раз²².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Hommage à Jean Morozov. Une vie au service de l'Eglise — Дань памяти И.В. Морозову. Жизнь как служение Церкви» (16 декабря 2018, Париж, РСХД). В программе: выступления Кирилла Сологуба, Александра Викторовы, О. Кобзева и Татьяны Викторовой.

² *Бенигсен Георгий, прот.* Венок // Вестник РСХД. 1978. № 127. С. 273.

³ *Князев Алексей, прот.* Воспоминания. (Неопubl. Архив И.В. Морозова, Париж).

⁴ *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Ч. 2, книга 5, гл. 3 «Братья знакомятся».

⁵ *Булгаков Сергей, прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Paris: YMCA-Press, 1945.

⁶ *Зеньковский В.В.* Очерки идеологии РСХД // Вестник РСХД. 1929. № VIII–IX. С. 44–46.

⁷ <https://www.acer-mjo.org/fr/acer-mjo/ressources/videotheque>

⁸ Повторяющаяся реплика барона Тузенбаха в *Трех сестрах* А.П. Чехова.

⁹ Слова чеховского персонажа Михаила Астрова в *Дяде Ване* (акт II).

¹⁰ *Морозов И.В.* Летний лагерь РСХД // Вестник РСХД. 1951. № 4. С. 24.

¹¹ *Морозов И.В.* Задачи Движения // Вестник РСХД. 1964. № 72/73. С. 75.

¹² Там же. С. 76.

¹³ Там же. С. 77.

¹⁴ *Морозов И.В.* Памяти Л.А. Зандера // Вестник РСХД. 1964 / 1965. № 75/76. С. 45.

¹⁵ *Морозов И.В.* Памяти о. Виктора Юрьева // Вестник РСХД. 1966. № 81. С. 72.

¹⁶ *Морозов И.В.* Отец Василий — друг молодежи // Памяти отца Василия Зеньковского. Париж: РСХД, 1984. С. 29.

¹⁷ *Морозов И.В.* Миссионерская поездка в Монтаржи // Вестник РСХД. 1966, № 82. С. 84.

¹⁸ *Бенигсен Георгий, прот.* Венок. *Op. cit.* С. 272.

¹⁹ *Князев Алексей, прот.* Воспоминания (Неопubl. Архив И.В. Морозова, Париж).

²⁰ См. воспоминания А.И. Солженицына, описывающего со своей стороны «не всегда разборчивую» линию издательства, психическую болезнь Ивана Васильевича, «несогласованность руководства и беспорядочные действия в издательстве» и свое назревающее решение передать печатание собрания сочинений в немецкое эмигрантское издательство «Посев»: *Солженицына А.И.* Угодило зёрнышко промеж двух жерновов. Очерки изгнания. Ч. первая (197–1978). Гл. 1 «Без прикрепы» // Новый Мир. 1998. № 9.

²¹ *Киселев Александр, прот.* Светлой памяти И.В. Морозова // Новое русское слово. 1978, 5 декабря. С. 3; От редакции. Памяти И.В. Морозова; *Бенигсен Георгий, прот.* Венок // Вестник РСХД. 1978. № 127. С. 270–273; In memoriam Jean Morozov (1919–1978) // Messenger ACER. 1978. № 81.

²² *Мать Мария (Скобцова).* Стихи. Paris: Общество друзей матери Марии, 1949. С. 17.



ЛИТЕРАТУРА и ИСКУССТВО



ЖОРЖ НИВА

Мечта о «ремонте» мира, или о «Блаженствах» Андрея Платонова

Сейчас старик лежит и постепенно
опоминается, а завтра начнется ремонт
взорвавшейся установки.

Андрей Платонов «Родина электричества»

В 1934–35 годах Андрей Платонов был в опале, бедствовал и мечтал о перековке всего мира и самого себя. Он пытался стать вровень с требованиями Великого Кормчего планеты. И думал, как и Томас Манн в таких же условиях, о Моисее, которому не удалось самому войти в Обетованную Землю. Не мог он написать роман об Избранном народе и Моисее. И потому придумал крохотный народ Джан, который, как и еврейский народ, покинул свое убежище, добровольно решил покинуть место жительства, заблудился и рассеялся. Еврейский народ сорок лет блуждал по пустыне, а народ Джан блуждает в течение сорока дней по пустыне в Киргизии, в поиске урочища своих предков — солончаков ущелья Сары-Камыча, почти непригодных для жизни, одного из самых засушливых мест на земле. Народ Джан на самом деле никогда не существовал, но не был он и чистой выдумкой Андрея Платонова. Джан (или Джин) — персидское слово, означающее «душа» или «дух». «Джан» как и одновременно с ним написанный рассказ «Счастливая Москва» или «Такыр» — басни о том, как Платонов мечтал о ремонте мира при Великом Кормчем Иосифе Сталине.

* * *

Сам он был тем, кого в русском языке, особенно в советские 1920–1930-е годы, называли «мелиоратором», то есть инженером-почвоведом, специализировавшимся на изучении и улучшении почв. Каждый квадратный метр нашей пригодной для жизни земли, кроме пустыней, — сам по себе — огромная вселенная, населенная миллионами крошечных живых существ, которые измельчают, укрепляют и удобряют почву. Земля, наша почва — наш истинный дом, наш запас жизни, и Платонов, говоря профессиональным языком, — инженер земли, он *мастер по починке* земли. Речь идет не о физике и не о притяжении Земли, которое заставляет предметы падать на ее поверхность, а о химии, химии почвы, которая создает либо пригодный для жизни мир, либо мир засушливый и необитаемый.

В любом случае, люди могут обитать только на этой ничтожно тонкой земной коре, пока они не колонизируют другие миры, другие планеты и, кто знает, другие созвездия... Ведь в ту утопическую пору 1920-х годов перенестись от Земли до других планет было вполне в порядке вещей.

Например, в трактате «Философия общего дела» философа Николая Федорова, скромного библиотекаря, жившего в Москве в конце XIX века, своего рода светского святого, главная идея заключалась в том, что исчезновение мертвых принять невозможно. Нужно было найти решение, отличное от воскресения мертвых в христианской религии. Наука должна была предложить возможность переселения предков на другие планеты. Путешествия за пределы Земли, к другим космическим совокупностям, пришли из гностической мысли и были подхвачены футуристами, такими как поэт Велемир Хлебников. Другой пример — Владимир Вернадский, создатель понятия биосферы, идеи, подхваченной Тейяром де Шарденом во Франции (Вернадский читал лекции в Париже) и всеми экологами, которые рассматривают *все* живое в целом, от микро- до макро-живого.

Платонов был самоучкой, своего рода «интеллигентом-аборигеном», увлеченным всеми теориями жизни и фантастическими путешествиями, от гностиков до Федорова и Хлебникова. Он жил утопией, которая питала его, как питала всю Россию, охваченную революцией, — социалистической

утопией. А в 1935 году, когда он писал «Джан», утопию олицетворял один человек, «отец народов», отец новой планеты, Иосиф Сталин. Мы вернемся к этому позже...

* * *

Посреди киргизской пустыни, в Сары-Камычском ущелье, где земная кора тверда, солончаки и негостеприимны ко всему живому, герой «Джана» Чагатаев отправляется на поиски Отца, а находит лишь того, кто из Кремля властвует над народами бывшей Российской империи, ныне Советского Союза, и даже над народами всего мира, которые находятся под притяжением этого нового мира... Этот Отец выковывает не «Нового человека», как при Ленине (и в подражание христианству апостола Павла), а «Новую планету», «Новый мир». В какой-то момент своих скитаний Чагатаев оказался на караванном пути из Хивы в Афганистан. Путь давно заброшен, пески занесены и затвердели, есть несколько курганов и, прежде всего, сформировались плиты затвердевшей глины, единственные места, где могут образовываться крохотные водоемы: ведь, как ни парадоксально, жизнь возможна только вокруг этих безжизненных лепешек, которые окружены чахлой растительностью, едва заметной, но возможной жизнью. И мы увидим, как он ведет жизнь робинзона в пустыне вместе с Айдым, которую он взял с собой. Каждое утро ему нужно найти крупницу растительности где-то вокруг глиняной лепешки, вырвать ее, сварить, пожевать, и тогда животному или человеку удастся выжить.

С момента прихода сталинизма и создания Союза писателей писатели были поставлены на службу социализму и должны были подчиняться правилам «социалистического реализма». То есть «реализма», скорректированного грядущей утопией и благочестивой ложью, отточенной до мельчайших деталей. Поэтому писатели отправлялись вдвоем, втроем или в одиночку во все уголки необъятного Советского Союза и привозили оттуда свои «свидетельства». Некоторые, как Пастернак, открыли для себя весь масштаб ужасов коллективизации и «раскулачивания». Голодные крестьяне приходили и собирали объедки у задних дверей тех приличных столовых, в которые приглашали писателей. Другие же, как Горький, трубили о новом мире с его трудовыми лагерями, которые

должны были выправить старого человека и превратить его в нового.

Андрей Платонов запросил и получил несколько таких командировок, они же были главным средством экономического выживания. Уже в 1926 году, потеряв работу, он был отправлен в Тамбов, где написал несколько текстов; он даже сравнил Тамбов с тем, чем Болдино стало для Пушкина: карантинном, плодородным на проекты. Книга «Усомнившийся Макар», опубликованная в октябре 1929 года, вызвала скандал и даже вмешательство Сталина. В результате НКВД завел на Платонова досье, которое шло за ним до самой смерти и бесконечно росло. В досье упоминается, что он был учеником Пильняка (а Пильняк уже был осужден, позже его казнят, дело сулило самые тяжелые последствия). Год 1929 был «годом великого перелома», согласно статье Сталина в «Правде» от 7 ноября 1929 года, годом большого скачка в коллективизации. Но Сталин, начавший свою коварную игру с нервами всех остальных большевицких вождей, обязанных следовать за ним, но не уверенных в новом курсе, затормозил скачку своей статьей «Головокружение от успехов». В 1931 году образцовый пролетарский поэт Демьян Бедный начал серию статей под названием «Слезай с печки» (это обращено к русскому мужику, обвиненному в лени). Ему слегка досталось от Сталина. В 1931 году возобновилась массовая депортация кулаков, и тогда Платонов написал «Впрок» и «Котлован» — два замечательных рассказа, завершающих его роман «Чевенгур», который уже был отвергнут и о котором Горький сказал ему в письме, что он будет пригоден для публикации только «через двести лет». Проблема в том, что энтузиазм коммуниста Платонова всегда был обоюдоострый, его можно было истолковать как утопию или как антиутопию и обличение террора эзоповым языком. Язык Платонова настолько необычайно двусмыслен, что его можно прочесть и как бы задом наперед. В 1931 году на съезде пролетарских писателей Платонов был назван олицетворением «кулацкой сатиры». Иными словами, он хотел писать коммунистическую сатиру, но на самом деле через эту сатиру стал настоящим литературным кулаком. Платонов такой далеко не один. Юрий Олеша, автор «Зависти», на первом съезде Союза писателей публично и трогательно исповедовал свои промахи; Михаил

Булгаков был окончательно осужден как «несоветский» автор, однако же оба они остались живы, в отличие от других, таких как Бабель, Мандельштам или Мейерхольд, и еще многих других, которые были казнены, потому что так решил Сталин. Мартиролог русских писателей и художников огромен, но зависел он полностью от решений и прихотей Вождя. Булгаков, Пастернак, Платонов — совершенно разные писатели, но все они были обречены на пребывание в одном и том же литературном лимбе — всегда не публикующиеся, всегда в ожидании верховных решений относительно их личной судьбы. О психологических последствиях такого напряжения не стоит и говорить. Это еще малоизученная сторона.

Поэт Иосиф Бродский в предисловии к книге «Котлован» в 1973 году дал свое объяснение: «Идея рая — это логический конец человеческой мысли», — и в этом смысле это — тупик, предельное видение пространства, его вершина, и мы не можем идти ни выше, ни дальше. Сталинизм, таким образом, был тупиком, но прежде всего тупиком языковым. Платонов, по мнению Бродского, так же, как и Сталин, загнал русский язык в тупик. Введя абсурд в саму грамматику русского языка, он, казалось, по-своему присоединился к абсурдистам своего времени — футуристам и «обериутам», у которых в русской литературе XIX века было много предшественников, например, Лесков («тульский левша») и Достоевский (стихи капитана Лебядкина о тараканах в романе «Бесы»). Следует добавить, что стихи капитана Лебядкина были позднее положены на музыку Шостаковичем, в лапидарной и мрачной, глубокой фактуре, близкой к Платонову. Ибо язык Платонова также чрезвычайно тревожный. Бродский определяет его как перевернутый язык: принимая всерьез все сталинские лозунги, он переворачивает привычные соотношения «реальности» и языка. Язык Андрея Платонова — продукт «психологии онтологического тупика», то есть своего рода философское безумие.

Этот тупик стал очевиден для него, коммуниста, когда в 1931 году «реальность» окончательно перевернулась: последовали приказы о сожжении икон, начались гротескные судебные процессы и первые приговоры бывшим большевикам, был тщательно и секретно организован голод. Герой Платонова, как никогда, стал «бедняком», голодающим, потерявшим слова, смысл жизни и самое желание жить.

В июне 1931 года, отвечая на опрос журнала «На посту», он сказал, что его мучают внутренние, личные трудности: «Я до сих пор не могу писать, как следует». Это было похоже на жалобы Юрия Олеши на Первом съезде писателей, где Олеша публично признался в том, что стал непригоден к писательской деятельности. Даже Фадеев, будущий сатрап Союза писателей, признался своему другу Петру Павленко, что «не может передать радостную сторону жизни».

Именно тогда Платонов написал «Счастливую Москву». Повесть выстроена на нанизывании эпизодов, порой сумбурных, но переживаемых героиней как «счастливые». В «данном случае» Москва оказывается не городом, а молодой женщиной, «дочерью Революции», Москвой Честновой, сиротой, которой дали это удивительное имя в детдоме. «Я не дочь, я сирота», — отвечает Москва. Итак, для «сироты Революции» каждое утро должно быть началом будущего: ведь теперь мы живем не в настоящем, а в будущем, в том будущем, где «люди должны забыть себя». Москва была взята из детского дома преподавателем Института Воздухоплавания. Она становится чемпионкой-парашютисткой. «Однажды она участвовала в испытании новых парашютов, пропитанных таким лаком, который скатывал прочь влагу атмосферы и позволял делать прыжки даже в дождь». Но во время полета она зажгла папиросу, подожгла парашют, открыла второй запасной парашют и прилетела без особых повреждений, но с сожженным лицом. Теперь она стала героиней, но она уволена. В каком-то смысле она будет продолжать падать и падать навстречу счастью из заботы о «конечном устройстве мира». Эта забота заключается в том, чтобы поскорее покончить с тяжелой и сумбурной суматохой, господствующей на земле. Москва думает: «Скорее бы покончить с тяжелой возней на земле, и пусть тот же старый Сталин направит скорость и напор человеческой истории за черту тяготения земли — для великого воспитания разума в мужестве давно предназначенного ему действия».

Странно думать, что Платонов мог таким образом нравиться Сталину. Он действительно пользовался перевернутым языком, и эта инверсия между языком и реальностью приводила к полному абсурду. Наталья Корниенко, редактор Полного собрания сочинений Платонова (не оконченного),

приводит такой отрывок из дневника одного из друзей Платонова: «Странный человек! Вся наша жизнь проходит перед ним, как длинная процессия, а он ждет, когда она кончится. Шествие, как бы лишенное всякой причинной связи, и оттого похожее на древние фрески, которые мы уже не понимаем, потому что то, что раньше было религией, стало непонятной мифологией».

* * *

В «Джане» это шествие начинается в Москве и возвращается в Москву — центр нового мира, центр новой планеты. Называются эпизоды, как и в «Счастливой Москве». Давайте проследим за его эпизодами, словно мы осматриваем новый акрополь: Институт экономических наук в Москве, который только что закончил Назар Чагатаев, «молодой нерусский человек, который на все смотрит с удивлением»; возвращение Назара на родину, чтобы попытаться устроить счастье на своей малой родине; остановка в пустыне, он засыпает на земле, «сочувствуя всей этой жалкой жизни»; Ташкент, и командировка в Сары-Камычскую пустыню, на свою затерянную родину; Назар встречает умирающего от голода верблюда, кормит его несколькими травками, замечает паникадило, катящееся по горящей степи, и бредет по засушенной земле, «удивляясь необычной реальности». Далее он встречается в пустыне по очереди с разными членами своего народа; первый из них Суфьян, пожилой человек, когда-то возглавивший восстание против Хивы; вторая встреча — со слепым и его маленькой дочерью Айдым, которая служит ему поводырем, но он уступает ее Чагатаеву из-за нищеты. Мужчина и малая девочка вместе поищут народ Джан; следующая встреча — со старой матерью Чагатаева; она приводит их к хутору народа Джан, где никого не осталось. — «Не знаю, Назар, я уже забыла», — отвечает она, тяжело склонив голову, как ношу. Были и другие, человек десять, они живут где-то в камышах, спускающихся к морю, — по крайней мере, раньше жили там, но теперь их время пришло, они, «должно быть, умерли, никто из них никогда сюда не приходит».

Встреча Назара с народом Джан, наконец, состоится, но лишь с остатками народа: каждый из них кажется едва живым, едва дышащим и «с каждым мгновением рискующим

забыть о дыхании». Задание Чагатаева — вернуть их к жизни, к советскому обществу, к провозглашенному счастьем последней эпохи коммунизма, но у него уже нет ни малейших сил сказать им, чтобы они жили... Тогда он то оставляет их, бредет, полумертвый за помощью, то теряет их след, то спасает черепаху, то влюбляется в турчанку, бывшую рабыню, и спасает ее от голода, а затем покидает и ее...

Центральная сцена, самая незабываемая в повести, происходит в пустыне — это схватка Чагатаева с падальщиками степей. Две хищные птицы сидят на бархане напротив измученного Назара и смотрят на него своими пронзительными, мудрыми глазами. Это орлы-стервятники, они похожи на гибридных мифологических существ и намереваются содрать с него кожу живьем. «Чагатаев закрыл глаза и взял в кармане рукоятку револьвера в руку; он только боялся, что теперь плохо справится со своим тяжелым оружием, потому что в руке осталась лишь младенческая сила. Он лежал долго, не шевелясь ничем, притворяясь умершим. Он знал многих зверей и птиц, которые поедают мертвых людей в степи». Боясь промахнуться, он притворяется мертвым. Этот поединок с орлами — одна их напуганнейших страниц русской прозы XX-го века. Птица «лежала на теле Чагатаева в том же положении, в каком падала: своею грудью на груди человека, головой на его голове, уткнувшись клювом в густые волосы Назара, широко распустив черные беспомощные крылья по сторонам, и ее вырванные перья и пух осыпали Чагатаева. Сам Чагатаев потерял память от удара тяжестью орла».

Орел в греческой мифологии без конца пожирает грудь Прометея. В этой страшной сцене Назар, посланец Сталина в Киргизию, побеждает орла и приносит социализм народу Джан. «Чагатаев не жалел о самом себе: Сталин жив, и он все равно исполнит всеобщее счастье несчастных; но плохо, что народ Джан, изо всех народов Советского Союза наиболее нуждающиеся в жизни и в счастье, будет мертв».

Снова Назар набирает силы и отправляется на поиски помощи. «Народ был весь живой, но жизнь в нем держалась уже не по его воле и была почти непосильна ему. Люди глядели перед собой, хотя и не сознавая ясно, как надо им пользоваться своим существованием; даже темные глаза теперь посветлели от равнодушия и не выражали ни внимания, ни

силы собственного зрения, точно ослепшие или прожитые насквозь». Назар возвращается с грузовиком и с провизией. Все едят, потом засыпают. Все «в покое счастья и сна».

На этом заканчивалась отредактированная после смерти Платонова при Хрущеве версия. А черновая и не редактированная продолжается. Сначала хоронят мать Назара, но пока он хоронит покойницу, народ снова разбегается. Потом Назар с Суфьяном переходят из одного аула в другой, поют и играют на дутаре. Назар еще раз возвращается во впадину Сары-Камыша и, о диво! Вот обитаемые глиняные дома, вот стадо из сорока овец и четырех баранов! вот верблюды и запасы всякой всячины. К народу Джан присоединились другие кочевники, и теперь — это мозаичный народ, состоящий из всех несчастных народов пустыни. Командировка завершена, и вместе с Айдым Назар отправляется в Москву. Теперь Айдым одета по-европейски и начнет учиться в Торфяном институте.

* * *

Прочитав в 1931 рассказы «Усомнившийся Макар» и «Впрок», Сталин послал журналу «Красная Новь» краткую заметку: «Талантливый писатель, но сволочь». Дело шло не к добру, Платонов написал покаянное письмо Сталину: «Перечитав свою повесть, я многое передумал, я заметил в ней то, что было в период работы незаметно для меня самого и явно для всякого пролетарского человека — дух иронии, двусмысленность ложной стилистики и т. д.» Но следующая публикация еще больше ухудшила дело: на присланном ему экземпляре рассказа Платонова «Такыр», который появился в журнале «Красная Новь», Сталин отметил: «мерзавец, шут! дурак!! кто так пишет по-русски? Это не русский язык!» Много позже, в перестроечные годы, на занятиях в стиле Сократа в московских квартирах, философ Мераб Мамардашвили определил персонажей платоновского мира как «идиотов возвышенного». Другой философ, сардонический Бенедикт Сарнов, считал, что цель Платонова — «сделать из “плохой литературы” хорошую». Общим для этих трех платоновских «критиков» — Сталина, Сарнова и Бродского — является понимание важности языка для Платонова.

Я бы добавил, что самая исключительная особенность этого языка в том, что язык рассказчика и язык его созданий —

это один и тот же язык, что является почти уникальным явлением в литературе. Говоря языком нарратологов, можно сказать, что язык *диегезиса* (действия, о котором повествуется) и язык *мимезиса* (язык рассказчика) — идентичны. И этот язык приводит к *дереализации* так же, как сталинский деспотизм, совсем по-другому, вел к дереализации (даже в клиническом смысле).

Это не *новояз* Оруэлла, это *новояз* Сталина, но он какой-то перевернутый, и через него идет *дереализация* самого Сталина и его перековки вселенной. Таким образом, «Джан», «Такыр» или «Впрок» — одна и та же попытка вытеснить совершенно нереальную реальность большевистско-сталинского мира. Две поездки в Туркмению дали Платонову идею и смелость попробовать этот новый языковой эксперимент. Загадочная концовка череды эпизодов в «Джане», с ее отсутствием причинно-следственной или эмоциональной связи, имела в черновиках еще более зримый бурлескный ключ: Истинный Отец, сила, стоящая над бедами мира, сила, которая взяла на себя заботу о маленьком сироте-народе Джан, — это Отец партии. В повести именовать его почти запрещено, как и Бога Евреев.

* * *

Маленький Назар, которого в двенадцать лет отправили учиться в Москву, во время долгого путешествия на поезде наблюдал, как посреди пустыни проплывают станции, а на них — огромные портреты вождей. Все они были выполнены неуклюжей рукой. Вот Ленин, «добрый отец всех сирот». Перед тем как отпустить его, мать сказала ему: «Пусть чужой человек будет твоим отцом!». Поиски отца мелькают повсюду: «Ты не видел своего отца? — Нет, я его не видел. — А ты его знаешь?»

Загадка была вполне ясна в 1935 году, но этот добрый Отец, этот Наставник и Кормчий человечества, Кормитель всех несчастных, это был живой и безымянный Бог, управляющий судьбами всех нищих и несчастных. Может быть, он, подобно Зевсу, скрывается в облаках, время от времени спускаясь вниз, чтобы похитить смертную Европу или смертного Ганимеда, в зависимости от своих желаний? Может быть, мы можем представить себе его тайное присутствие в

рукопашной схватке Назара с двумя хищными птицами, которые хотят разорвать его на части еще до того, как он умрет? Может быть, Платонов в своем перевернутом языке имел в виду похищение Юпитером Европы или Ганимеда? А может быть, грузинский Зевс почти угадал? Тогда «Джан», преступная метаморфоза сталинского языка, был еще более преступным, потому что он намекал на метаморфозу самого грузина?

«Джан» – не просто перевернутый сталинский язык. В своих поисках народа Джан Назар, несмотря на изнеможение или благодаря этому изнеможению, открывает скрытый мир самых маленьких существ, солидарность травинки, червей, черепах, калек и слепых. Назар хоронит маленькую черепаху с таким же благочестием, как свою собственную мать. Эта нежность направлена на бедных, неуклюжих, на «униженных и оскорбленных» – как человеческого, так и животного мира. Она придает извилистой прозе Платонова почти чудотворную силу, скрытое священное значение. Наивно-му коммунисту Платонову не удалось воспеть как следовало Новую сталинскую планету, но атеисту Андрею Платонову, почти незаметным и неуклюжим образом, в своих странствиях удалось приблизиться к тайне «ремонта мира», то есть к «Блаженствам». «Блаженны нищие духом...».

Поэзия



ПАВЕЛ АЛЕШИН

Стихи

Роза роз

I

Сегодня Роза в руках Богоматери истекает кровью
— как когда-то давно, как есть — вечно, как не должно быть
всегда —
тихо-тихо, самой глубиью несмертных всепрощающих лепестков.
Эти лепестки как покров — разлученным, страдающим,
потерявшимся и погибшим.
Они падают и падают — сколько бы их не пытались развеять,
сжечь, уничтожить.

Самое малое, самое нежное сегодня не имеет голоса —
только тишину, что не слышат за громкими криками
ненависти и насилья.

Но у этих криков нет голоса: эти крики — ничто, пустота, прах.
Только став тишиной, сегодня можно обрести голос,
только опадая лепестками, сегодня можно быть человеком,
только оберегая самое малое, самое нежное, сегодня можно
говорить о небе,
только крылья прижав к земле, сегодня можно достичь звезд.

Сегодня все великое само укрывается в малом,
лепестками падая, улетаая от тех, кто величия жаждет.
Сегодня только внемлющим тишине открыто,
что Роза в руках Богоматери — это сад.

II

Каждый человек всегда на пороге выбора.
Мир устал от безумцев, возомнивших себя царями,
несущих одну лишь смерть, всегда выбирающих смерть.
Слышите — стонет земля от погубленных садов —
уже уничтоженных и тех, что разбить не успели?
Слышите крики ничтожеств, верящих, что они — власть?
Как они упиваются злобой кромешной?
Как они губят все, до чего дотронулся нежностью свет?
Их сила — в слабости тех, кто боится сделать свой выбор.

Каждый человек всегда на пороге выбора.
И праведны те, кто бесстрашно — даже в страхе великом —
всегда выбирают жизнь.
Праведны те, кто в молчании кротком оберегают сады.
Праведны те, кто последний свой свет отдают
ради еще одной расцветшей в саду розы.

Каждая роза земная — образ единственной розы небесной,
той, что когда-то сама
стала розой земной.

III

Мир не рушится. Все крушения уже свершились.
Розы в садах растоптаны, старые песни
или забыты, или вызывают у большинства смех —
циничный или злой, не важно.
Но это мнимое торжество зла.
Все крушения уже свершились. За громкими словами
сегодня укрываются ничтожества, те, чье имя отныне
и навсегда — прах.
Громкими словами оправдываются убийства,
но убийство — всегда убийство, и ничего более.

Мир не рушится. Все крушения уже свершились.
Но небо не беспросветно. Небо — чистое, как и всегда:
это зрение наше затруднено страхом.
И чтобы увидеть небо, сегодня нужно увидеть землю —
простоту земную, бескорыстность цветов, осенней листвы
смиренье:

она, опадая, думает лишь о том, чтобы продлить свет.
Мир не рушится. Все крушения уже свершились.
Розы в садах растоптаны — значит, время самим стать розами,
пока новые не прорастут.
Старые песни забыты или осмеяны — значит, время самим
стать песнями в тишине,
пока их снова не станут петь.

Мир не рушится.
Он ждет, когда мы наконец увидим, что сотворили.
Он ждет, когда мы увидим опустошенья,
и на землях, нами опустошенных,
начнем возделывать новый сад.

IV

Голос песнопений
сегодня все ближе
к молчанию.

Он падает,
не в силах не звучать,
он становится
тем, что звучит, не звуча:
камнем, брошенным в воду,
облаком, развеянным в сумерках,
розой, сорванной в саду, —
раненой розой.

И, падая, он возносится:
тяжестью, ставшей нежностью,
прозрачностью, полноту обретшей,
тишины лепестками,
что будут однажды
слышны во всем мире.

V

Одинокая роза
расцвела в глубине осени —
напоминанием
пожеланием
обещанием
чудом
держать хорошим
живым
чистым
милосердным
сердце.

Роза
в саду бескрайнем,
в саду глубоком,
в саду таинственном,
в саду уединенном —
еле ощущаемая,
еле зримая,
еле слышимая,
еле осязаемая
истинная роза,
роза роз.

Роза, бывшая прошлым,
роза, становящаяся настоящим,
роза грядущая.

Роза, что проснулась осенью
напоминанием
пожеланием
обещанием
чудом
держать хорошим
чистым
живым
милосердным
сердце.

А рядом с нею
ключ
бежит студеной водою,
вином ее лепестков.

И эта вода — это вино —
засияет зимой,
чтобы напомнить,
что жизнь —
чудо.

Слово о Борисе и Глебе

Триптих с двумя вступлениями

Вступление первое

Пел я князьям хвалу,
пел я князьям хулу,
пел я о битвах ужасных.
Но найду ли теперь слова,
чтобы нежности синева
в звоне струн разлилась согласных?

В песни теперь заплету
безмятежную красоту
тихого озера Неро,
да лесов-то глухих глубину,
да степей-то лихих желтизну,
да дуновение новой веры.

Я ли, велесов внук,
не расслышу гибели звук,
что жизнью новою засияла?
тою, которой не ведали мы,
тою, которой не страшны тьмы,
тою, которая свет обещала.

Вступление второе

Прежде песни я пел иначе,
прежде пел я про буйную удадь,
прежде соколом в небо взмывал я
и бросался в кровавые битвы.

Ныне песни спою иначе,
ныне силу пою смиренья,
соловьем на заре замирая,
проводжая в дорогу звезды.

Белый лебедь судьбу свою знает,
Белый агнец к отцу вернется,
черный волк их изведает крови,
но бесследно во мраке сгинет.

Будет грубый вовеки проклят,
будет нежный вовек прославлен,
ибо в грубости кроется слабость,
ибо в нежности кроется сила.

I

*Князь Борис перед отъездом в Киев
Ростов, зима 1015 года*

Какое безмолвие белое, Господи,
какой свет милосердный звезд —
если бы все понимали, что они милосердны,
если бы видели все — по-настоящему — это смиренное озеро,
эту кротость глубокую, окруженную хмурым лесом.

Только озеро светится
светом ответным,
одинокое, как душа моя.
Ночь, и предчувствую ночь я свою.
Отчего же
в свете ответном
в том свете ответном
мне чудится белый город?

Какое безмолвие белое,
какой милосердный свет.

II

Князь Борис на реке Альте

Я на самом западе солнца,
светит мне мой вечерний свет,
предо мною река, но ее мне не пересечь.

Отчего же плачу и улыбаюсь,
отчего же и горечь, и радость в сердце?
А река — не река: это слезы мои текут.

Вот заходит над степью солнце,
все окрасив багряным светом —
цвета крови, я знаю, моей.

Не увижу я больше солнце,
но и самую темную ночью
свете тихий — всегда — со мной.

III

Убиение Глеба

Не должно колос еще не созревший срезать
и лозу молодую — плодов обещание добрых.

Недолжное не должно случаться,
но это случилось.
Недолжное не должно повторяться,
недолжное не должно повторяться,
но снова и снова земле русской плакать —
это ль сила великая великого князя?
Недолжное не должно повторяться.

— Плачу я и рыдаю,
плачу,
рыдаю.
Где речи твои, возлюбленный брат мой,
где тихие твои наставленья?
Плачу я и рыдаю.

Ты видишь из райского сада? — нет, не река это, это слезы
мои текут.

Случилось то, что случилось.
И только река течет —
бесконечная память, смирение и кротость.

*Средневековье
в культуре Серебряного века*



ЖОРЖ НИВА

Разговор Данте
с его читателем Осипом Мандельштамом

Русское слово «разговор» предполагает естественную, простую речь. Сократ вел именно разговоры, а не беседы или диалоги. В разговоре нет четкой структуры, тем более отсутствуют строгости, присущие общению в академической, университетской, политической или медиа среде — Мандельштам испытывал к подобному отвращение. В черновиках он говорит о любопытстве, присущем Данте в «Божественной комедии», о зуде, что не дает тому усидеть на месте, возникающем всегда по конкретной причине, как реакция на укус «il torso». На укус мы реагируем, не раздумывая, и, возможно, это и есть лучшая реакция. Ну что ж, давайте поговорим!

В «Разговоре о Данте» необходимо, в первую очередь, понять важность самого значения слова «разговор». В век, который поэт назвал «волкодавом», пожирающим веком, Мандельштам окружал все меньше и меньше живых душ, с которыми можно было поговорить. Конечно, рядом с ним была Надежда Хазина, его жена, и, как рассказывали, они с Лидией Чуковской заучивали наизусть стихи Осипа Эмильевича, которые приходилось прятать в глубинах памяти, ведь при обыске они могли стать поводом для ареста или даже смертного приговора. (Сталин написал напротив имени поэта «изолировать, но сохранить» — его изолировали, но не сохранили.) Те скудные возможности публикации, что были

у Мандельштама, исчезли после выхода в свет сборника 1928 года. В 1931 году он написал предсмертную эпиграмму о «горце с жирными пальцами», эпиграмму, которую он имел ужасную неосторожность прочесть в присутствии четырнадцати человек. В то время (хотя это время повторяется в России с определенной периодичностью, и мы возвращаемся в него сегодня) каждый пятый являлся доносчиком. Автор «Tristia», «Камня», «Шума времени» был блестящим собеседником, иногда злым насмешником, о чем с упоением рассказывает Анна Ахматова в «отрывках из воспоминаний». Но возможности публиковаться исчезали, а кроме того, как только от него и Надежды отвернулись даже те редкие поклонники, что были в Ленинграде, начала ощущаться изоляция, усилившаяся с темным делом о плагиате, которое приводило поэта в ярость. Дело это напоминает историю, омрачившую жизнь Пауля Целана. Стихотворение Осипа Мандельштама, известное по первой строчке, гласит «Нет никогда ничей я не был современник», и эта строка становилась все более верной с каждым днем. Думаю, здесь лежит ключ к емкому, загадочному и пророческому творчеству поэта. Этому гениальному собеседнику больше не с кем было поговорить...

В 1933 году супруги вернулись на несколько дней в Ленинград, и Анна Ахматова отметила: «Он только что выучил итальянский язык и бредил Дантом. “Божественную комедию” читал наизусть страницами. Мы стали говорить о “Чистилище”, и я прочла кусок из XXX песни (явление Беатриче):

Sopra candido vel cinta d'oliva, / Donna m'apparve sotto verde manto, / Vestita di color di fiamma viva.

В венке олив, под белым покрывалом, / Предстала женщина, облачена / В зеленый плащ и в платье огне-алом.

Осип заплакал. Я испугалась — “Что такое?” — “Нет, ничего, только эти слова и вашим голосом”».

Первый арест 13 мая 1934 — ссылка в небольшой город Чердынь (куда я совершил однажды незабываемое паломничество); рассудок поэта на тот момент уже помутился. Ахматова пишет, что он бродил по Чердыни в поисках ее труп. А Ахматова на самом деле не дождалась его отъезда с Лубянки на Казанский вокзал в тюремный фургон, и когда в конечном

счете Мандельштама повезли под конвоем, и он не увидел Ахматову, он пришел к выводу, что она мертва. Эти видения в полубредовом состоянии пугали ее. Дружба Мандельштама и Ахматовой выдержала ряд испытаний (Мандельштам написал в свое время злобный стишок на одно из ее стихотворений). Данте помог их дружбе. Ведь и Ахматова была преданным читателем Данте, так, в одном своем коротком и блестящем стихотворении 1924 года она спрашивает музу: «Ты ль Данту диктовала. / Страницы Ада?» Отвечает: «Я!»». Когда в феврале 1937 года Ахматова приехала в Воронеж, второе место ссылки четы Мандельштам, они вместе читали наизусть Данте в оригинале. И вновь это был поэтический экзерсис вне времени, вне века-волкодава. По возвращении Ахматова напишет стихотворение «Воронеж»:

А в комнате опального поэта
Дежурят страх и Муза в свой черед.
И ночь идет,
Которая не ведает рассвета.

«Разговор о Данте» был написан, когда уже проявились тревожные признаки социальной изоляции поэта и его бредовых видений. Данте — предмет этого «Разговора», но разговора с кем? Мы не говорим сами с собой, жанр монолога — лишь театральная выдумка. Единственный адекватный ответ в данном случае: разговор о Данте ведется с самим Данте. Автор «Божественной комедии» был в течение последних семи лет жизни русского поэта его главным собеседником. Не тем собеседником, каким Данте был для русских романтиков, которые, как и Шатобриан, полагали, что «изгнание Данте — ключ к его гению». Не тем собеседником, каким он был для Пушкина, дважды обращавшегося к «Подражаниям Данте» полутрагическим и полупародийным языком. Не тем собеседником, кем Данте стал для философа и поэта Владимира Соловьева, который, прочитав Данте в 1883 году, объединил культ Беатриче из «Новой жизни» и «Божественной комедии» с культом Софии и Вечной Женственности. Философия и поэзия Соловьева были проникнуты творчеством итальянского поэта и открывали тем самым мир Данте для русских символистов. Стихотворение «Равенна» Александра

Блока и терцеты «Данте в Венеции» Брюсова — главные поэтические планеты, вращающиеся вокруг Данте русского символизма. Что же касается Вячеслава Иванова, крупнейшего знатока (и переводчика еще до Лозинского) Данте того времени, он даже читал во время добровольной «ссылки» в Баку курс о Данте, известный лишь по записям одного студента. Мы знаем, что он говорил о Данте как об отце всей европейской поэзии — «самом изолированном и самом соборном» — и «двигателе звезд».

Все эти прочтения были бесконечно далеки от Данте, каким его видел Осип Мандельштам. Данте символистов раздражал его, он зло высмеивал его. В одном черновике «Разговора о Данте» он пишет, что Данте бывает горьким как иногда хлеб насущный. Мандельштам признавал только одного Данта, Данта — кузнеца фонем, подражателя стрекочущим насекомым, лепечущего младенца. И если Данте-изгнанник стоял у него за спиной, то не для того, чтобы стать товарищем по несчастью, коим он являлся для всего XIX века, а для того, чтобы собирать вместе звуковой мед, вслушиваться в лепет детского мира. Прийти к Данте и вернуться от него с полной корзиной даров. От современников Мандельштам был все дальше и дальше — их отделил век-волкодав — с Данте и только с ним он был поистине близок.

В ссылке в Чердыни и в Воронеже Данте открывал Осипу Мандельштаму новую гармонию — «взрывчатую и неожиданную», как говорится в черновике «Разговора». Именно три великих итальянских поэта — Ариосто, Тассо и Данте — показали ему этот фонетический «взрыв». Читая их и прилагая большие усилия к их расшифровке, поэт обретает новую «роскошь, насущно необходимую и подчас горькую, как хлеб». В общем, поэзия здесь — это хлеб насущный точно так же, как молитва, которую Христос проповедует своим ученикам, и к которой Данте обращается в XI песне «Чистилища». («Da oggi a noi la cotidiana manna, / senza la qual per questo aspro deserto / a retro va chi più di gir s'affanna»). «Да ниспошлется нам дневная манна, / Без коей по суровому пути / Отходит вспять идущий неустанно!»

За два года, 1931–1932, Мандельштам самостоятельно выучил итальянский язык и полностью прочел, без чьей-либо помощи, текст «Божественной комедии». Это и был его

самый важный разговор с Данте, длившийся до самой смерти. Особенно в Воронеже в минуты глубочайшего одиночества, когда он «мертвый воздух ел» и говорил себе: «Я должен жить, хотя я дважды умер». Вот что, например, в Воронеже шепчут губы поэта, и Надежда записывает за ним 1 февраля 1937 года:

Куда мне деться в этом январе?
Открытый город сумасбродно цепок...
От замкнутых я, что ли, пьян дверей? —
И хочется мычать от всех замков и крепок. <...>
И в яму, в бородавчатую темь
Скольжу к обледелой водокачке
И, спотыкаясь, мёртвый воздух ем,
И разлетаются грачи в горячке —

А я за ними ахаю, крича
В какой-то мёрзлый деревянный короб:
— Читателя! советчика! врача!
На лестнице колючей разговора б!

Ночь, Воронеж как сплошная глыба льда, нужно идти на водокачку, поэт спотыкается и падает, поднимается, улица, короб, все заледенело. Одиночество, тоска, крайняя нищета и неистовый крик в деревянный короб, отказывающийся выплевывать воду: «Читателя! советчика! врача! На лестнице колючей разговора б!» Мандельштаму нужен слушатель, он не похож на лирического поэта, разговаривающего с самим собой, словно цветок, растущий сам по себе. Мандельштам — противоположность лирическому поэту, что пишет от лица своего «Я». В этом смысле он является противоположностью Бориса Пастернака, что объясняет, почему в легендарном телефонном разговоре Сталина с Пастернаком, уже после ареста Мандельштама, тот колебался, когда тиран спросил его мнение о Мандельштаме. Ответить было непросто, ведь у Мандельштама было, если можно так выразиться, совсем отличное от Пастернака поэтическое обитание.

Мандельштам нуждается в слушателе, в сострадании миру, людям, «мигающем сострадании», как говорил известный стиховед, экзегет Мандельштама Михаил Гаспаров.

В то время, когда поэту Пастернаку (находящемуся под проекцией Бухарина) звонит сам Сталин и жестоко обрывает разговор словами: «Мы товарищей наших лучше защищаем», Мандельштам находит силы сострадать поэтам, двум поэтам одновременно — Данте, сострадание к которому становится все сильнее, и Андрею Белому, находящемуся на тот момент при смерти: Мандельштам вдруг выпускает поэтический залп — единственные стихи, написанные им на смерть поэта, хотя после смерти Пушкина эта тема стала навязчивой в русской поэзии. Мы еще вернемся к этому.

Сталин, творец нового человека, говорил: «Людей надо заботливо и внимательно выращивать». Почти как садовник, который создает, тщательно черенкуя, новый сорт тюльпана; почти как герои романа Бальзака «Поиски Абсолюта». Этот внимательный садовник, по имени Иосиф, подобно Осипу, был, возможно, не столь далек от того, кто воспел великие сооружения, «упоминательную клавиатуру» мира, «цитатную оргию», термины, которые мы встречаем в «Разговоре о Данте», датированном тем же годом, что и телефонный звонок Сталина Пастернаку. И «Ода Сталину» была не только попыткой вступить в хор хвалителей нового Сарданапала. Воспевые Мандельштамом великие сооружения — это, начиная с 1912 года, легендарные храмы: Айя-София в Константинополе и Нотр-Дам в Париже, а также здание Адмиралтейства в Санкт-Петербурге. То есть это сферическая конструкция Айя-Софии, на которой зиждется мир, египетская мощь готического собора в Париже, сила и морская слава России... «Из тяжести недоброй / И я когда-нибудь прекрасное создам...». В «Утре акмеизма» Мандельштам воспекает произведение искусства, обманывающее «чудовищно-уплотненной реальностью, которой оно обладает», «булыжник под руками зодчего, превращающийся в субстанцию», «физиологически-гениальное средневековье», когда художник не подписывал свои работы, между творцами не существовало соперничества, а единственным сюжетом был «заговор против пустоты и небытия». Мандельштаму был необходим материальный объект: глиняная крынка гончара, парус корабля, футбольный мяч, мешковатые штаны бродяги Чарли. Он любил каталогизировать, собирать коллекции, читать список кораблей в «Илиаде»:

Бессонница. Гомер. Тугие паруса.
Я список кораблей прочел до середины:
Сей длинный выводок, сей поезд журавлиный,
Что над Элладю когда-то поднялся...

Когда он не чувствовал этой общности с миром, Мандельштам замолкал. Его молчание столь же показательно, что и моменты нашептывания новых стихов. Он спрашивал эмигрантов: «Куда летите вы? Зачем / От древа жизни вы отпали?» И не Данте-изгнанник являлся его спутником, а Данте, преодолевший изгнание. Ведь, в конечном счете, придется остаться с волками. Ведь свободен только тот раб, что преодолел страх. Ведь нужно уметь (или учиться) расставаться — мысленно, перед лицом смерти. Так Мандельштам воспел «науку расставанья». Падение Трои научило людей, и даже победивших в той войне греков, что нужно уметь расставаться. Мандельштам не на стороне Энея и основателей Рима — «Энеида» не его любимая поэма. Он воспеваает Рим-Геркуланум, как он его называет, то есть тот Рим, что погибнет под пеплом. Когда он пишет: «Я слово позабыл, что я хотел сказать», он указывает на разрывы, а разрывы всегда показательны. Великая поэзия, та, в которой мы нуждаемся, выполняет работу плуга: она все переворачивает, глубинные пласты культуры прошлого выходят на поверхность и оживляют настоящее. Подойдя со своим плугом к трем необъятным полям «Комедии» (все три кантики), Мандельштам заявляет о разделении всех произведений мировой литературы «на разрешенные и написанные без разрешения». Данте был под запретом — вот самый верный показатель. В Библии, в Предании, Данте видел «не столько священную его, ослепляющую сторону, сколько предмет», — пишет Мандельштам в «Разговоре о Данте». Автора, пожаловавшегося на то, что его не печатают, Мандельштам выгнал, крича ему вслед с лестницы (со слов Ахматовой): «А Андрея Шенье печатали? А Сафо печатали? А Иисуса Христа печатали?»

По мнению Мандельштама — читателя Данте, в творчестве Данте не существует последовательности событий, все развивается синхронно (так же, как синхронно он воспринимает всю мировую литературу). Данте — летательный аппарат, который запускает другой летательный аппарат, который запускает следующий летательный аппарат. И так

далее... Ракеты-матрешки (как те, что сегодня улетают в космическую даль). Ось мира Данте статична, вечна, создана Богом, тогда как ось мира Мандельштама находится в постоянном движении. В стихотворении «Нашедший подкову» именно лес рассказывает о природе будущего корабля, а будущий корабль о будущем мореплавателе, завоевателе пространств и влажных рытвин... И точно так же найденная в пыли подкова ведет нас к коню, к его последнему галопу, к запахам тимьяна и лошадиному поту, а дальше к Пиндару, к Пиндару в Олимпии, к Неэре, нимфе, возлюбленной Гелиоса. В этом заключается «*ars poetica*» Мандельштама:

С чего начать?
Все трещит и качается.
Воздух дрожит от сравнений.
Ни одно слово не лучше другого,
Земля гудит метафорой,
И легкие двуколки
В броской упряжи густых от натуги птичьих стай
Разрываются на части,
Соперничая с храпящими любимцами ристалищ.

Стихотворение датируется 1923 годом и было переиздано в 1928 году под заголовком «Пиндарический отрывок».

«Разговор о Данте» развивает *ars poetica* эллиптически, если можно так выразиться. В Данте Мандельштаму нравятся его загадочность, «неловкость». Для Мандельштама кристаллографическая фигура Божественной комедии обусловлена скорее энергиями, чем формами. «Я прихожу к выводу, что вся поэма представляет одну, единственную, единую и недробимую строфу» (гл. 3). Это многогранный медовый пирог, с бесконечно множащимися гранями. И над ним работают пчелы и осы, как они и в творчестве Мандельштама работают, от начала до конца. Мандельштам, несомненно, думал о Данте в феврале 1937 года, накануне финальной катастрофы, когда писал стихотворение о земной оси:

Вооруженный зреньем узких ос,
Сосущих ось земную, ось земную,
Я чую всё, с чем свидеться пришлось,
И вспоминаю наизусть и всуе.

Жадность сосущих ос отсылает к «Оде Сталину», которая является не актом подчинения, а принятием нового положения оси мира. «Я б рассказал о том, кто сдвинул мира ось, / Ста сорока народов чтя обычай.» В «Разговоре о Данте» поэт — «стратег превращений и скрещиваний», а стихотворение — тектонический «сдвиг», «геологическое изменение», «дневник погоды». «Минералогическая коллекция — прекраснейший органический комментарий к Данту» (гл. 11). Но есть и другие странности. «Соединив несоединимое, Дант изменил структуру времени, а может быть и наоборот: вынужден был пойти на глоссолалию фактов, на синхронизм разорванных веками событий, имен и преданий именно потому, что слышал обертону времени». Другими словами, глоссолалия, то есть речь на загадочном, никому не знакомом языке, происходящем из ничего или из всего, здесь является речью о фантастических, синхронно развивающихся событиях, как можно заметить во всех трех кантиках, но особенно в «Чистилище». В Данте, — добавляет Мандельштам, — нет ничего от романтизма, а в «Комедии» — от выдумки, Данте — попросту переписчик, «испуганно косящийся на иллюминированный подлинник, одолженный ему из библиотеки приора...» Как Рембо, цитируемый в «Разговоре», в знаменитом сонете развертывал каталог «Гласных» и ставил ударение на гласную «О», так и Данте руководит звуковым и химическим оркестром, создает поэтическую речь, то есть «слышимое и ощущаемое нами изменение самих орудий поэтической речи, возникающих на ходу в ее порыве». Мы видим, как Мандельштам изнуряет себя, противоречит себе в желании выразить «Данте» или, вернее, прожить Данте как «спонтанный генезис», гонит поэзию как вулкан лаву, а 13 000 терцетов являются лишь каллиграфическим осадком. Когда Мандельштам принялся учить итальянский язык, «звук ринулся к затвору зубов» (в «Илиаде» именно зубы сдерживают гнев Ахилла). В «Комедии» Мандельштама поражает «инфантильность фонетики», «ее прекрасная детскость» и, прежде всего, «близость к младенческому лепету, какой-то извечный дадаизм». Он цитирует начало гл. XV «Рая»:

E, consolando, usava l'idioma / Che prima i padri e le madri
trastulla; // <...> Favoleggiava con la sua famiglia / Di Troiani, di
Fiesole et di Roma».

(На языке, который молодым / Отцам и матерям всего дороже. // <...> И домочадцам речь вела часами / Про славу Трои, Фьезоле и Рим.)

И этот лепет *infans* (младенческий) прежде всего является родительским лепетом, обращенным к ребенку. Первый французский перевод, который познакомил меня с Данте, к моему несчастью, был переводом Андре Пезара с его псевдосредневековым выдуманым языком. Этот перевод, безусловно, стал удивительным подвигом, хоть и весьма бесполезным, ибо непонятным. Пезар добавляет в примечании к переводу выше приведенных стихов: «Данте восхваляет в этих храбрых людях естественность, верность обычаям». К счастью, Мандельштам не читал Пезара, ведь он бы, несомненно, посчитал его перевод результатом жуткого непонимания*. А что бы он сказал о комментариях Пезара? Для Мандельштама «цитата не есть выписка. Цитата есть цикада. Неумолкаемость ей свойственна. Вцепившись в воздух, она его не отпускает». Или так: «читая песни Данта, мы получаем как бы информационные сводки с поля военных действий и по ним превосходно угадываем, как звукоборствует симфония войны, хотя сам по себе каждый бюллетень чуть-чуть и кое-где передвигает стратегические флажки или показывает на кой-какие изменения в тембре канонады». Никакого сказа о самих битвах, а лишь гул воинов, напоминающий лепет младенцев.

В X песне «Ада» Мандельштам восхищен «выпадами», особенно вторым, когда из гробницы встал Фарината дель Уберти, и Виргилий, который проводит Данте, вдруг восклицает: «*Volgiti: che fai?*» («Обернись: что делаешь?»). Здесь, по мнению поэта, заключен весь ужас настоящего, *terrore praesentis* в чистом виде, который в то же время является формой экзорцизма. Без колебаний (синхронно) он сравнивает Фарината с персонажами Достоевского, что вечно бросаются навстречу своей гибели, своему позору, своим мучителям. Фарината, глава флорентийских гибеллинов, приподнявшись по пояс из своей могилы, узнал Данте, потомка враждебного ему

* Что касается русских переводов, они намного хуже и грешат неверностью. В переводе Лозинского, самом известном и читаемом, даже «лепет» исчез: «Одна над люлькой вторила все то же / На языке, который / Отцам и матерям всего дороже».

дома. И произнес: «Тосканец, ты, что городом огня идешь, живой». Мандельштам с сочувствием узника узнику подчеркивает страх, смущение, неуклюжесть Данте, проводник уводит поэта от Фаринаты и толкает его дальше, по направлению к другим могилам. Эта неловкость, которую поэт испытывает, находясь среди мертвых, очевидно, и есть неловкость самого Мандельштама. «Нужно быть слепым кротом для того, чтобы не заметить, что на всем протяжении “Divina Commedia” Дант не умеет себя вести, не знает, как ступить, что сказать, как поклониться». Этот неуклюжий мандельштамовский Данте, не умеющий даже здороваться и правильно произносить слова, одновременно является поэтом, что нашептывает свои терцеты, и персонажем, путешествующим по загробному миру с Вергилием, его проводником. В своих гениальных иллюстрациях к «Комедии» Боттичелли часто показывает нам Данте беспомощным, растерянным, непонимающим как «ступить и что сказать», «измученным и загнанным человеком», как отмечает Мандельштам. Нужно также быть слепым кротом для того, чтобы не заметить, что именно такой Данте является спутником поэта в провинциальном, забытом всеми Воронеже, что именно Данте вместе с поэтом падает на лед перед замерзшим коробом и вместе с ним «ест мертвый воздух».

Стереометрическое тело Комедии, насчитывающее 13000 языковых граней — это своего рода дадаистская глоссолалия. Летом 1933 года поэты Мандельштам и Андрей Белый встретились в Коктебеле, в Крыму. Мандельштам десять лет тому назад написал резко отрицательную рецензию на роман «Записки чудака» Белого, но это забыто, а «Чудак», коим являлся Белый, стал Мандельштаму близок. Две женщины, Надежда Яковлевна и Клавдия Николаевна (с обеими я успел познакомиться), не ладили. «Мужчины тянулись друг к другу», — пишет Надежда. Все потому, что их кривые становились касательными. Они говорили о Данте, о его глоссолалии и о глоссолалии Белого. Их связь очевидна; в VI главе «Разговора о Данте» Мандельштам воссоздает близкую «Комедии» атмосферу зрительского ожидания перед симфоническим концертом — момент настройки инструментов, когда все звуки сливаются в один необъятный гул. Кажется, это цитата начала «Первого свидания», поэмы Белого, где он видит себя дирижером безумного оркестра. «Мир — рвался в опытах Кюри / Атомной,

лопнувшей бомбой / На электронные струи / Невоплощенной гекатомбой». А шесть месяцев спустя Мандельштам напишет поэтический залп на смерть «дурака» Бориса Бугаева, известного как Андрей Белый и автор «Записок дурака». Для Мандельштама смерть поэта — «последнее звено» его творчества, последний порыв его «творческой энергии». (Здесь ощущается влияние Бергсона — оно было очень заметным для всех поэтов Серебряного века). Этот поэтический порыв позволяет увидеть, что дурачество, гул, неловкость сопровождают прочтение Данте Мандельштамом.

Прочтение, лишь прочтение, но какое! Он во всем своем творчестве воздержался от писания терцетов, как это делали многие подражатели Данте в XIX и XX веках, включая Александра Блока. Речь шла не о том, чтобы прислушиваться к Данте, наследовать ему или тем более подражать. Данте был собеседником и пищей. В воронежской ссылке, ставшей отсрочкой перед смертной казнью, это было настоящей встречей. Ключевой. В письме Корнею Чуковскому Мандельштам пишет: «Я — тень. Меня нет.» В другом письме, Тынянову, он пишет: «Пожалуйста, не считайте меня тенью. Я еще отбрасываю тень». Как можно не заметить, что он присоединяется к войску теней «Божественной комедии», к такому как, например, из XXIII песни «Чистилища»?

Глаза их были впалы и темны,
Бескровны лица, и так скудно тело,
Что кости были с кожей сращены.
(перевод М. Лозинского)

В последний год своей жизни Мандельштам стал похож на старика, он опух от голода, полысел. Бухарин добился для него пенсии по инвалидности. Но он еще держит голову приподнятой, как надменный принц, почти как Данте в XVI песне «Ада»: «Così gridai colla faccia levata» («Итак, я закричал с приподнятой головой»). Будучи в ссылке, он платонически влюбляется в Наталью Штемпель, преподавателя русского языка в Воронежском авиационном техникуме. В ней он словно обрел свою Беатриче. Именно у нее он оставит тетрадь со стихами, когда его повезут в деревню Савёлово, откуда позже направят в Сибирь умирать, после бесконечных этапов, в пересыльном

лагере в пригороде Владивостока. Его последние стихи создают впечатление, что он переживает дантовские переходы между миром живых и миром теней, или, вернее, между *тенью мертвых*. Он обращается к женщинам, родным «сырой земле», у которых каждый шаг — «гулкое рыдание». Они призваны: «Сопровождать воскресших и впервые / Приветствовать умерших — их призыванье. / И ласки требовать от них преступно, / И расставаться с ними непосильно». <...> «Что было поступь — станет недоступно... / Цветы бессмертны, небо целокупно, / И все, что будет, — только обещанье».

Наталя была хромой, отсюда «Что было поступь — станет недоступно». В «Разговоре» описывается походка Данте-паломника. «Сколько воловых подошв, сколько сандалий износил Алигьери за время своей поэтической работы, путешествуя по козьим тропам Италии». Мандельштам, шептавший стихи Данте до самой своей смерти, в сандалиях поэта старался пережить историю-катастрофу, найти ту самую ось земли, которая была у греков и была у Данте. Там, где грек видел красоту, он видит лишь «пустые глазницы». Но горько-сладкий и сводящий с ума итальянский язык помог ему дойти до конца.

Уходят вдаль людских голов бугры:
Я уменьшаюсь там, меня уж не заметят,
Но в книгах ласковых и в играх детворы
Воскресну я сказать, что солнце светит.

Это стихотворение, было написано в 1936 или в начале 1937, накануне катастрофы. Для меня это четверостишие является в определенном смысле финалом «разговора с Данте» и даже, как указывает Мандельштам в уже цитированном мною черновике, последним этапом его «путешествия с разговорами». Очевидно, что последний стих «Рая» был всегда у него перед глазами, он был вместе с ним и был в нем. Это его последний стих, его солнце, движимое любовью. Он сохранил его, несмотря на «людских голов бугры», несмотря на холод, надвигающийся на Европу, как писал он в своем стихотворении об Ариосте, холод, который, увы, охватывает мир и сегодня и делает Мандельштама таким родным.

Авторизованный перевод с французского Веры Казарицовой

«В каждом древе распятый Господь...»:
Францисканская традиция
в поэзии и личности Анны Ахматовой

На рубеже XIX–XX вв. в русской культуре произошло настоящее открытие — «Ренессанс» св. Франциска Ассизского (1181/1182–1226)¹. В.В. Розанов, отмечая в 1911 г. частые упоминания о св. Франциске в литературе, философии и критике начала XX в., определил его как «литературного русского святого», «“единственного святого” русской интеллигенции»². Этот расцвет русской францисканы выразился в многочисленных русскоязычных переводах францисканской литературы. «Цветочки св. Франциска» («Fioretti di san Francesco») вышли в нескольких русскоязычных переводах, отдельно³ и вместе с житийными («Жития св. Франциска» Фомы Челанского, «Зерцало совершенства» в сокращении)⁴ и биографическими текстами («Житие святого Франциска С. Северного (С.Н. Дурылина), «Францисканские легенды» А. Франса)⁵. «Гимн Брата Солнца» («Cantico di Frate Sole», ок. 1225 г.) также имел несколько переводов⁶. Важнейшими биографическими изданиями, через которые итальянский святой открывался русскому читателю, стали переведенная с французского и изданная по инициативе Л.Н. Толстого книга протестантского теолога Поля Сабатье «Жизнь Франциска Ассизского» (М.: Посредник, 1895) и книга историка, профессора Московского университета В.И. Герье «Франциск. Апостол нищеты и любви» (М.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1908).

Анна Ахматова как поэт начала XX века не могла не знать о св. Франциске. Как свидетельство этого приведем эпизод из цикла новелл Н. Гумилева «Радости земной любви» (1908), посвященного Ахматовой, где биографически близкая ей героиня с итальянским именем Примавера (ит. Primavera — Весна) признается, что «всем рыцарским романам и любовным новеллам предпочитает книги благочести-

вого содержания, и в особенности “Цветочки” Франциска Ассизского»⁷.

Восхищение образом св. Франциска, характерное для Серебряного века, выражает и письмо знаменитого искусствоведа и будущего мужа Ахматовой, Н.Н. Пунина, к своей будущей первой жене А.Е. Аренс, написанное в июле 1914 г. по прочтении книги французского историка искусства Э. Жебара «Мистическая Италия» (1890, русский перевод — 1900)⁸: «Он был прекрасен, этот Франциск, так прекрасен, как только я могу себе представить, и он был прав во всем до конца; он призывал, между прочим, веселых людей ко Христу, он говорил так: “Брат, зачем эта грустная физиономия? Если ты согрешил — это касается только Бога и тебя самого”. Он жил на такой высоте и в такой постоянной любви, что, казалось мне, нужно все силы души иметь в полном вооружении, чтобы жить так»⁹.

При этом «правоту» Франциска, его веселье и любовь к земному, Пунин противопоставляет христианскому аскетизму (плач о грехах, смерть как радость)¹⁰, искажившему учение Франциска: «Это, конечно, так просто — отрешись от всего земного и возненавидь суету жизни: тогда смерть будет для тебя как бы не смерть. Я не верю Околовичу¹¹, потому что беззаветно люблю жизнь и нелегкие радости неба, поля, цветов и птиц. <...> Целую мою язычницу, которая напоминает мне Франциска, так как любви в тебе такая неистощимая чаша»¹².

Известно также, что Арсений Тарковский подарил Ахматовой дореволюционное издание «Цветочков св. Франциска Ассизского»: «Эту книгу я любил особенно, поэтому когда-то подарил ее Ахматовой — она ею восхищалась. До сих пор помню — желтенькая такая была книжечка¹³. <...> Это же лучшая книжка в мире!»¹⁴ Эту книгу он мог подарить ей не ранее 1946 г. (год их личного знакомства).

Францисканские обеты

В конце трагичнейшего 1921 года (пережив в августе расстрел Н. Гумилева и смерть А. Блока) Ахматова пишет стихотворение, полное предельной отрешенности от земной жизни, служения ближнему и отказа от собственного эго:

Земной отрадой сердца не томи,
Не пристращайся ни к жене, ни к дому,
У своего ребенка хлеб возьми,
Чтобы отдать его чужому.
(«Земной отрадой сердца не томи», 1921)¹⁵.

Вторая строка выражает почерпнутое из Евангелия отречение от страстей (от семьи и собственности), ставшее одним из ключевых обетов св. Франциска, почитающего «Христа страдающего, призывающего к любви и отречению от земных страстей»: «Подражая этому Христу, новый проповедник Евангелия, отрекшись от семьи, от собственности и всякого прочного жилища, питаюсь милостыней, шествовал из града в град, проповедуя всем мир и покаяние»¹⁶. В «Правиле, утвержденном буллой» (1223) св. Франциска читаем: «Ничто братья не должны называть своим: ни дом, ни какое-либо место, ни имущество, но должны оставаться *странниками* и *пришельцами* в веке сем, в бедности и смирении служа Господу и уповая на подаяние»¹⁷.

И будь слугой смиреннейшим того,
Кто был твоим крошечным супостатом,
И назови лесного зверя братом,
И не проси у Бога ничего.
(«Земной отрадой сердца не томи», 1921) (I, 79).

В пятой и шестой строках звучит заповедь служения врагу, — также важнейшая для св. Франциска, который высоко поднялся над средневековой жестокостью к преступникам и был полон сострадания и снисходительности не только к братьям-миноритам, но и к врагам евангельских заветов, считая, что грешников и злодеев нужно исправлять смирением и любовью. Братьям, идущим на проповедь, св. Франциск дает завет: «Никого не вызывайте на гнев или соблазн, но кротостью своею всех наставляйте на мир, доброту и согласие. Ибо к тому мы призваны, чтобы больных лечить, раненых перевязывать, заблуждающихся возвращать на путь. Ведь многие кажутся вам слугами сатаны, которые будут учениками Христа»¹⁸. С.Н. Дурылин приводит житийный эпизод, в котором один из его последователей (наставник кларисс)

добился от папы разрешения отлучать от церкви обидчиков сестер, тогда как св. Франциск «хотел только одною любовью и смирением побеждать врагов»¹⁹. Можно также вспомнить историю с одержимым бесом прокаженным, который хулил людей и Бога, поэтому за ним никто не хотел ухаживать. Св. Франциск обращается к нему «дорогой брат мой» и смиренно омывает его зловонное тело, исцеляя и приводя к покаянию (Цветочки, XXV)²⁰.

«И назови лесного зверя братом»: милующее сердце

Седьмая строка стихотворения («И назови лесного зверя братом») прямо отсылает к истории с губбийским волком, которого Франциск называл братом и обратил к Богу: он «осеняет его знамением креста и подзывает его к себе и говорит так: — Поди сюда, брат волк; повелеваю тебе, во имя Христа, не делать зла ни мне, ни кому другому. — Чудно вымолвить! едва святой Франциск совершил знамение креста, как страшный волк закрыл пасть и прекратил бег и, согласно приказанию, подошел кротко, как ягненок, и, пав к ногам святого Франциска, остался лежать» (Цветочки, XXI)²¹. В православной традиции этот эпизод близок «чуду о медведе» в житиях преп. Сергия Радонежского и преп. Серафима Саровского (преподобные кормят медведя, но не именуют его «братом»), с которыми Франциска сближает «сердце милующее», о котором писал преп. Исаак Сирий (VII в.): «возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари»; «великая жалость», с которой праведник молится о твари, уподобляет его Богу²².

О том, что эта францисканская милующая любовь к твари была ключевой чертой в личности самой Ахматовой и в ее понимании христианства, свидетельствует В. Ардов (с семьей Ардовых Ахматова была знакома с 1940-х гг.) в записи под названием «О святости Ахматовой»: «Ахматова была как бы святая, то есть она не обладала никакими пороками, была необыкновенно добрая. Она была очень верующая. Главное, что она чтит христианскую этику. <...> Ее сын, Гумилев, как известно, ученый, прочитал ей какую-то цитату из жизни жрецов или еще кого-то такого в Индии, в древности. И там

про этого жреца написано, что он старался не наступить на насекомых, когда гулял в садах. Тогда Анна Андреевна сказала: очевидно, он был христианин. Лев Николаевич стал копаться и действительно убедился в том, что это было так. Вот какая она была»²³.

А.Г. Найман также вспоминал о внимательном отношении Ахматовой к насекомым: «Заметив на руке комара, она не била его, а сдувала. Высказывалась против кровожадного старичка-паучка из “Мухи-цокотухи”, который “муху в уголок поволок”, приговаривала: “Вовсе это детям необязательно знать”. <...> Когда мужа Пуниной укусила оса и он с возмущением и многословно обрушился на соседского мальчика, интересовавшегося насекомыми, за то, что тот “свил осам гнездо в жилом доме”, она невозмутимо возразила: “Им ничего не вил, они сами вьют, где хотят”»²⁴.

Близкий сюжет присутствует в «Первом Житии Фомы Челанского» (XXIX, 80), который Ахматова могла знать по предисловию Дурылина: «“Даже к червям он питал любовь, ибо в писании сказано о Спасителе: я есмь червь, а не человек”. И он их собирал с дороги и относил в безопасное место, чтобы путники не раздавили их”»²⁵.

«Гефсиманский вздох»: францисканский евангелизм

Св. Франциск стал знаковой фигурой возвращения к Евангелию как первоисточнику. В начале своего обращения в трижды раскрытом Евангелии Франциск видит указанный Христом «путь Евангельский» в заповедях бедности, странничества и самоотвержения (Мф 19: 21; Лк 9: 3; Мф 16: 24) (Большая легенда св. Бонавентуры, III, 3)²⁶ и на их основе создает с одиннадцатью учениками общину, живущую по апостольскому уставу. Буквальное следование за Христом, реалистическое подражание Христу (лат. *Imitatio Christi*)²⁷ В.И. Герье называл исходным пунктом переворота как в личной жизни, так и в историческом подвиге св. Франциска — поклонника Евангелия, мало знакомого с богословским образованием²⁸. С.Н. Дурылин акцентировал чисто *личное* отношение св. Франциска ко Христу: «он как бы один из учеников Христа, доживших до XII столетия и только переселив-

шихся из Галилеи в Умбрию»²⁹. П.М. Бицилли также писал о францисканском пути «нерассуждающего, *буквального* последования Христу в *Его земной жизни*», «в Его живой конкретности»³⁰.

Это подражание Христу выразилось в такой величайшей добродетели св. Франциска как *compassio* (сострадание, сомучение со Христом) — непосредственное переживание страданий Распятого, которое началось с обращения к св. Франциску Христа, заговорившего с ним с Распятия (с древа Креста) в полуразвалившейся церкви св. Дамиана (Второе Житие Фомы Челанского, VI, 10–11)³¹, и достигло своей кульминации в стигматизации святого³². Дурьин приводит характерный для Франциска пример слезного *compassio* из «*Speculum perfectionis*» (VII, 92): «Однажды св. Франциск, рыдая, шел по дороге. Его рыдания были так сильны, что нагнавший его прохожий спросил: “Что с тобою, отец? — И он отвечал: — так должен был бы я идти через весь мир без боязни, оплакивая страдание Господа моего. — Тогда и тот начал плакать вместе с ним и источать обильные слезы”»³³.

Это живое, непосредственное переживание страданий Христа было присуще и Ахматовой: она заплакала, услышав рассказ о реакции молодого грузина на сцену распятия Христа в фильме П. Пазолини «Евангелие от Матфея» (1964), показанного на фестивале итальянского кино: «<...> когда началась сцена распинания и из середины толпы, заслонявшей ее, донесся первый удар молотка и вскрик, он [юноша-грузин. — А.М.] вдруг уронил голову на ладони и затрясся в рыданиях. Слезы наполнили ее глаза [Ахматовой. — А.М.] и покатались по щекам»³⁴.

Это сострадание к распятому, страдающему Христу и скорбящей у креста Богоматери Ахматова выразила в «Реквиеме» (1934–1963), отсылая к одному из самых известных *compassio* — гимну «*Stabat Mater dolorosa*» (лат. «Стояла Мать скорбящая»), приписываемому францисканцу фра Якопоне да Тоди (1230/1236–1306). В этом гимне Тоди молит видящую крестные мучения Сына Деву Марию о том, чтобы и ему стать сопричастным Ее страданиям и страданиям Христа. Приведем фрагмент «*Stabat Mater*» в переводе Эллиса (Л.Л. Кобылинского), опубликованном в уже цитируемой нами книге о св. Франциске 1911 г.³⁵:

Eia, Mater, fons amoris, me sentire vim doloris fac, ut tecum lugeam. Fac, ut ardeat cor meum in amando Christum Deum ut sibi placeam.	<...> Матерь Божья, ток любви Дай мне стать причастным крови И печали Твоя, Чтоб к Христу любовью смело Сердце вечно пламенело, Чтобы с Ним страдал и я!
---	---

Sancta Mater, istud agas, Crucifixi fige plagas cordi meo valide. Tui nati vulnerati, tam dignati pro me pati, poenas mecum divide.	Дай мне силы, Пресвятая, Чтоб и я, как Он, страдая, Со Распятым сораспят, Эти раны в умиление, Как святое искупление, Разделить на век был рад!
--	--

Fac me tecum pie flere, crucifixo condolere, donec ego vixero. Juxta crucem tecum stare, et me tibi sociare in planctu desidero.	Мать Святая, дай мне силы, Быть с рожденья до могилы Сопечальником Твоим, У креста святого стоя, Сопечалуясь с Тобой, Упадая перед Ним ³⁶ .
---	---

Это францисканское *compassio* у голгофского Креста Ахматова соотносит с личным, биографическим:

Магдалина билась и рыдала,
Ученик любимый каменел,
А туда, где молча Мать стояла,
Так никто взглянуть и не посмел.
(«Реквием», 1935-1940) (I, 24, 25, 28).

Здесь степени переживания Распятия Христа даются по нарастающей (Мария Магдалина, Иоанн Богослов), но молчание Божьей Матери у подножия Креста становится кульминационным, выражая всю невыразимую глубину Ее страданий и со-страдания, к которому становится причастным и читатель.

Связь ахматовского «Реквиема» со «Stabat Mater» уловил А. Тарковский. Сразу после прочтения поэмы, 4 июля 1963 г., он пишет Ахматовой, что «Реквием» следовало было бы называть «Stabat Mater»: «Жаль, что нельзя назвать цикл *правиль-*

ней, чем у Вас (R)³⁷ — Stabat mater dolorosa, — такое название немислимо, конечно, но оно точней бы выражало замысел. Как много Вы значите для меня, если бы Вы только знали, и я уже почти не боюсь Вас, — уж я-то знаю, Чье Вы орудие»³⁸.

Музыкально-лейтмотивную близость «Реквиема» к любимой Ахматовой и Тарковским «Stabat Mater dolorosa» Перголези (1736)³⁹ отметил вслед за Т.А. Пахаревой⁴⁰ Н. Резниченко: «мать, стоящая у ворот ленинградской тюрьмы “Кресты” с передачей для арестованного сына (“Как трехсотая, с передачею, / Под *Крестами* будешь *стоять*”), — уподоблена Богородице, стоящей у подножия Креста, на котором распят Сын Божий: “А туда, где молча Мать *стояла*, / Так никто взглянуть и не посмел”. Эта ключевая композиционная параллель подхвачена и усилена в “разработке” поэмы и в эпилоге (“коде”): “О твоём *кресте* высоком / И о смерти говорят”; “А здесь, где *стояла* я триста часов, / И где для меня не открыли засов”»⁴¹.

Это со-страдание, со-мучение в «Реквиеме» почувствовал и Б.К. Зайцев, написав после прочтения поэмы, что судьба поднесла Ахматовой «оцет Распятия», и что поэма — материнский вопль «не только о себе, но и обо всех страждущих — женах, матерях, невестах, вообще обо всех распинаемых»⁴².

Предельное compassio к униженному и распятому Христу Ахматова выражает в телесном ощущении Распятия на наперсном кресте:

Кого когда-то называли люди
Царем в насмешку, Богом в самом деле,
Кто был убит и чье орудье пытки
Согрето теплотой моей груди...
(«Кого когда-то называли люди», 1945) (II/1, 114).

Францисканское compassio выражено в первом стихотворении посвященного Пастернаку цикла, в котором переживаются страдания Христа в Гефсиманском саду («моление о чаше», Мф 26: 36–46):

<...> Могучая Евангельская старость
И тот горчайший Гефсиманский вздох.
(«И снова осень валит Тамерланом», 1947) (II/1, 129).

Ахматова отсылает к гефсиманским образам самого Пастернака: «Если только можно, Авва Отче, / Чашу эту мимо пронеси» («Гамлет», 1946); «Чтоб эта чаша смерти миновала, / В поту кровавом Он молил Отца» («Гефсиманский сад», 1949). Но Ахматова достигает здесь еще большего присутствия: она настолько близко находится ко Христу, что даже слышит Его вздох.

О гефсиманских и крестных страданиях Христа, которые св. Франциск переживает в своем *compassio* (стигматы), писал Э. Жебар: «Бог Евангелия, Бог молящийся в саду Гефсиманском, преданный своими учениками, проданный апостолом, оскорбляемый своим народом, венчанный терниями, Бог Голгофы, Который, умирая на кресте, вскричал, что Отец покинул Его, Распятый Христос целиком завладел сердцем Франциска. В своем уединении, на горе Альверниа, он хочет пережить минуту за минутой последние часы жизни Сына человеческого; “Господи, даруй мне две милости: пусть я переживу душой и телом все те мучения, что Ты претерпел, и пусть я восчувствую в сердце своем ту бесконечную любовь, которая заставила Тебя претерпеть эти муки, Тебя, сына Божия, за нас, бедных грешников”»⁴³.

«В каждом древе распятый Господь»: присутствие Христа в природе

И природу св. Франциск переживал евангельски, видя в ней следы присутствия Христа. Дурьилин в предисловии к «Цветочкам» (подаренным Ахматовой Тарковским) приводит эпизоды из «Зеркала совершенства» («*Speculum Perfectionis*», XII, 118)⁴⁴, в которых говорится о благоговейной любви святого к природе, — к воде (когда он мыл руки, то старался, чтобы стекающая вода (очищающее душу покаяние, крещение) не попадала под ноги), к камням (по которым ступал со страхом и благоговением «из любви к Тому, Кто назвал себя камнем»), к дереву: «Брату, рубившему деревья на дрова, он не позволял срубить дерево целиком, чтобы оно могло снова ожить, из любви к Тому, Кто спас нас на древе крестном»⁴⁵.

Это евангельское переживание св. Франциском дерева как Древа Крестного присутствует в стихотворении 1946 г.:

В каждом древе распятый Господь,
 В каждом колосе тело Христово,
 И молитвы пречистое слово
 Исцеляет болящую плоть.

(«В каждом древе распятый Господь», 1946) (П/1, 127).

Не только дерево, но и зерно, отсылающее к таинству Евхаристии («Я есмь хлеб жизни» (Ин 6: 35)), Ахматова переживает как плоть, освященную телесным воплощением Христа, а значит, могущую быть исцеленной молитвой.

Памятуя о Христе, св. Франциск любил не только садовые цветы, но и полевые (Песн 2: 1): «приказывал он брату садовнику не возделывать только огородные травы, а оставлять место и для диких, чтобы они со временем покрылись цветами во славу Того, кто сказал: Аз есмь цвет полевой и лилия долины»⁴⁶. Полевые цветы выступали в христианской традиции символом смирения: «И крин удольный»; и, действительно, Христос — это цвет смирения: не роскоши, не удовольствий, не разнузданности, но цвет простоты, цвет смирения»⁴⁷.

Сходство природы с Христом Франциск видел в общей их нищете: «в природе и ее тварях Франциск видел дорогой ему образ полной бедности, совершенного предания себя в руки Божии, бесконечного смирения. У всей природы, как у брата жаворонка, нет завтрашнего дня, нет двух одежд, нет ничего, к чему бы шло название: “мое” — она вся нища, как Христос, и потому она в вечной любви к нему и потому Он — с нею» (Цветочки, XVI, XXI, XXII)⁴⁸. В этом символическом восприятии природы Франциск следует евангельскому уподоблению голубей (горлиц) «чистым, смиренным и верным душам» («будьте <...> просты, как голуби», Мф 10: 16) (Цветочки, XXII)⁴⁹ и словам Христа о птицах небесных и лилиях (Мф 6: 25–34): «Божественные слова о нищей красоте птиц небесных и лилий полевых благодаря св. Франциску стали человеческой правдой» (Цветочки, II, XIII, XVIII, XX)⁵⁰.

Не отсюда ли любовь Ахматовой к лопухам и крапиве («Я лопухи любила и крапиву», Ива, 1940), «смиренному подорожнику», в честь которого она назвала свою четвертую книгу стихов «Подорожник» (1921):

<...> Мне чудится смиренный подорожник.
Он всюду рос, им город зеленел,
Он украшал широкие ступени <...>
(«Надпись на книге “Подорожник”», 1941) (I, 492)⁵¹.

Простые, дикие травы как атрибут обычной, повседневной жизни становятся у Ахматовой образом поэтического творчества:

<...> Когда б вы знали, из какого сора
Растут стихи, не ведая стыда,
Как желтый одуванчик у забора,
Как лопухи и лебеда. <...>
(«Мне ни к чему одические рати», 1940) (I, 461).

Францисканское переживание присутствия Христа в природе отодвигало средневековый образ грозного Христа как Царя и Судии (Пантократор) и возвращало к евангельскому «ощущению Христа в мире», к униженному и страдающему Христу — Сыну Человеческому⁵². В 1924 г. Г.П. Федотов писал, что воскрешение св. Франциска образа Иисуса, поставленного в центр религиозной жизни, означало «евангелизацию и гуманизацию христианства, предвещая через столетия — за ассизским бедняком — гуманизм и евангелизм нового времени»⁵³. По Федотову, христианский гуманизм св. Франциска (эстетически-религиозное приятие мира, человеколюбие, оправдание творчества) снял традиционное представление об атеистической природе гуманизма и антитезу христианства и гуманизма⁵⁴.

«Лежала в цветах нищета»

Св. Франциск в своем стремлении близости ко Христу почерпнул из Евангелия три добродетели, ставшие монашескими обетами (послушание, целомудрие и отречение от собственности). Последняя добродетель («Госпожа Бедность») стала для него столь важной, что он получил в народе прозвище «Беднячок» (ит. Poverello). Дурьлин связывал нищету в земной жизни Сына Человеческого со смирением и любовью: «бедность одна ставит человека в условия совершенного,

полного смирения, а смирение есть любовь, вместившая Бога и мир, порвав всякую тень, противопологающую отъединенное человеческое “я” всему, что “не я”. Бедность одна не покинула Христа до самого часа смерти на кресте, она — Его невеста, и homo evangelicus, св. Франциск, проповедует любовь к бедности ради верности самому Христу, — “Нищему Христу”» (Цветочки, II, XIII, XVIII, XX)⁵⁵.

Многие современники Ахматовой отмечали бедность ее жизни, не только в социальном, но и в христианском смысле. Л. Чуковская вспоминала, как Ахматова, живя в общежитии писателей в Ташкенте, в марте 1942 г. отказалась от предложенной Совнаркомом комнаты в Доме академиков, не только по причине дорогой оплаты, но и «принципиального нищенства»: «“Здесь я, платя 10 р. за комнату [могу], на худой конец, и на пенсию жить. Буду выкупать хлеб и макать в кипяток. А там я через два месяца повешусь в роскошных апартаментах”»⁵⁶.

А. Найман, познакомившись с Ахматовой осенью 1959 г., отмечает ее «бесконечное равнодушие» к еде, к быту, «аскетичность», «неухоженность», «бедность»: «Один угол топчана, на котором она спала, был без ножки, туда подкладывались кирпичи. Когда в 1964 году она поехала в Италию получать литературную премию, некоторые носильные вещи пришлось брать взаймы <...>. Бездомность, неустроенность, скитальчество»⁵⁷. Незадолго до смерти, в разговоре о новой славе, о связанной с ней пошлости, о зависимости от газетной статьи, чужих мемуаров, Ахматова говорит о материальной независимости поэта и о желании уйти в монастырь: «Сперва она держалась гордо, повторяла: “Поэт это тот, кому ничего нельзя дать и у кого ничего нельзя отнять”, — но вдруг сникла и, подавшись вперед, со страданием в глазах и в упавшем голосе, почти шепотом, выговорила: “Поверьте, я бы ушла в монастырь, это единственное, что мне сейчас нужно. Если бы это было возможно”»⁵⁸.

Идея нищеты в евангельском контексте («Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них» (Мф 6: 28–29)) звучит уже в стихотворении 1914 г., в котором православный старец предсказывает героине судьбу монахини — Христовой невесты:

«<...>

Позабудь о родительском доме,
Уподобься небесному крину.
Будешь, хвора, спать на соломе
И блаженную примешь кончину».

Это пророчество рождает в героине духовную радость:

Верно, слышал святитель из кельи,
Как я пела обратной дорогой
О моем несказанном веселии,
И дивясь, и радуясь много.
(«Моей сестре», 1914) (I, 187).

Муза Ахматовой «в дырявом платке / Протяжно поет и уныло» («Зачем притворяешься ты», 1915) (I, 241). Уезжая из Фонтанного дворца, где прожила «почти всю жизнь», Ахматова писала: «Я нищей / В него вошла и нищей выхожу» («Особенных претензий не имею», 1952) (II/1, 168).

Арсений Тарковский (которого с Ахматовой связывала любовь к «Беднячку») на отпевании Ахматовой в Николо-Богоявленском морском соборе Ленинграда не случайно именует ее по-францискански «нищетою»:

Когда у Николы Морского
Лежала в цветах нищета,
Смирненное чуждое слово
Светилось темно и сурово
На воске державного рта.
(«Памяти А. А. Ахматовой», 1966–1968)⁵⁹.

Важным контекстом для Ахматовой и Тарковского был, конечно, Р.-М. Рильке, который завершает III книгу «Часослова» («Книга о нищете и смерти», 1903) образом св. Франциска как «великой нищеты творца»⁶⁰:

O wo ist er, der Klare, hingeklungen?
Was fühlen ihn, den Jubelnden und Jungen,
die Armen, welche harren, nicht von fern?

Was steigt er nicht in ihre Dämmerungen –
der Armut großer Abendstern.

Где ж отзвучал он с нежностью дочерней?
Зачем не чаются несчастной черни
вдали его, ликовника, черты?

Что ж не взойдет он к ней во мрак
вечерний звездой великой нищеты?
(«Часослов. Книга третья. Книга о нищете и смерти»,
1903. Перевод С. Петрова)⁶¹.

«Чистая нищета» св. Франциска — это «синтез всей евангельской жизни, как следование Христу нищему и распятому»⁶², это не социальная бедность, а, как отмечал С.С. Аверинцев, «единственный способ выйти “из игры”, из феодальной системы насилия, а потому единственный способ быть действительно кротким, действительно смиренным, действительно отрекшимся от себя»⁶³. Для Рильке и Ахматовой францисканская нищета — это и способ прорваться в поэзии к чистому, необъективированному бытию.

Таким образом, в поэзии и личности, в слове и поступке Анны Ахматовой проступает францисканская традиция. Для Ахматовой, с характерной для нее религиозной и культурной открытостью русского модернизма («тоска по мировой культуре»), значим образ и духовный опыт св. Франциска в его предельной приближенности к Евангелию и в его личном переживании Христа. Францисканский подтекст и мотивы в ахматовской поэзии сливаются с православными в присущей обоим не имеющей границ евангельской глубине.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. подробнее: Медведев А.А. «Никто, как ты, не подошел к Евангелию близко»: рецепция Евангелия в русской францискане Серебряного века (Д. Мережковский, С. Дурылин, С. Соловьев) // Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма / Сост. и отв. ред. О.А. Богданова, А.Г. Гачева. М.: Индрик, 2018. С. 200–216.

² Розанов В. Религиозный «эклектизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о Влад. С. Соловьёве) // Розанов В.В. Собрание сочинений [в 30 т.]. [Т. XXI]: Террор против русского национализма (Статьи и очерки 1911 г.) / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2011. С. 154.

³ Цветочки Франциска Ассизского (Fioretti). Легенды / Пер. с ит. О.С. // Новый Путь. 1904. № 4. С. 145–173; № 5. С. 116–145; № 6. С. 35–64; № 7. С. 68–87; Цветочки преславного св. Франциска и его братьев (Fioretti) // Цветочки св. Франциска Ассизского / Пер. с ит. А. Печковского; вступ. ст. С. Дурылина, с. III–XXXII. М.: Mусарет, 1913. С. 1–176.

⁴ *Конради В.Г.* Книга о св. Франциске. Celano. Speculum. Fioretti / Пер. В.Г. Конради. СПб.: Огни; Сириус, 1912. 242 с.

⁵ Сказания о бедняке Христове: (Книга о Франциске Ассизском): [Со снимками с карт. Джиотто]. М.: Изд. А.П. Печковского, 1911. 111 с.

⁶ Назовем, в частности, перевод Д.С. Мережковского в его поэме «Франциск Ассизский. Легенда» (1891) (*Мережковский Д.С.* Стихотворения и поэмы / Вступ. ст., сост., подг. текста и прим. К.А. Кумпан. СПб.: Академический проект, 2000. С. 265–266), С. Северного (С.Н. Дурылина) (Сказания о бедняке Христове: (Книга о Франциске Ассизском)... С. 36) и В. Конради (*Конради В.Г.* Книга о св. Франциске. С. 98–99).

⁷ *Гумилев Н.С.* Полное собрание сочинений: в 10 т. М.: Воскресенье, 2005. Т. 6. С. 24.

⁸ *Жебар Э.* Мистическая Италия. Очерк из истории возрождения религии в средних веках = [L'Italie mystique, Histoire de la Renaissance au âge par Emile Gebhardt] / Пер. с фр. СПб.: Тип. А. Пороховщикова, 1900. 333 с.

⁹ *Пунин Н.Н.* Мир светел любовью: Дневники. Письма / Сост., предисл., примеч. и коммент. Л.А. Зыкова. М.: Артист. Режиссёр. Театр, 2000. С. 67.

¹⁰ Об осмыслении образа св. Франциска в контексте христианского аскетизма в Религиозно-философском обществе в 1908–1909 гг. см. подробнее: *Медведев А.А.* «Никто, как ты, не подошел к Евангелию близко»... С. 204–206; *Медведев А.А.* Францискана религиозно-философского Ренессанса и русская эмиграция (П.М. Бицилли, Г.П. Федотов) // Русская эмиграция во Франции и средневековая культура Европы: творческая встреча, исследования, переводы. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2020. С. 147–149.

¹¹ Околович Николай Андреевич (1867–1928) — выпускник Одесской духовной семинарии (1887), художник, хранитель (1912), заведующий Реставрационным делом Художественного отдела Русского музея (1923–1928). Пунин упоминает Околовича в связи с разгромом германского посольства в Петербурге в начале Первой мировой войны: «бесконечное варварство; и Околович поощрял и оправдывал все это —? в нем что-то фанатически темное, монашеское, малокультурное...» (*Пунин Н.Н.* Мир светел любовью: Дневники. Письма. С. 62).

¹² Там же. С. 67–68.

¹³ Скорее всего, речь идет об известном издании 1913 г.: Цветочки святого Франциска Ассизского / Пер. с ит. А. Печковского; вступ. ст. С.Н. Дурылина, с. III–XXXII. М.: Мусaget, 1913. 176 с.

¹⁴ Митина С. Из бесед с Арсением Тарковским // Я жил и пел когда-то...» Воспоминания о поэте Арсении Тарковском. Томск: Водолей, 1999. С. 299.

¹⁵ Ахматова А.А. Собрание сочинений: в 6 т. / Сост., подгот. текста, коммент. и статья Н.В. Королевой. М.: Эллис Лак, 1998. Т. 1. С. 79. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках тома и страницы цитирования.

¹⁶ Герье В. Франциск. Апостол нищеты и любви. М.: Т-во «Печатня С. П. Яковлева», 1908. С. 4.

¹⁷ Истоки францисканства. Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара Ассизская: писания и биография / общ. ред. А. Вичини, Я. Ан; перевод О. Седакова, А. Топорова, Л. Сумм. [Б.м.]: [б.и.], 1996. С. 74, 81.

¹⁸ Житие святого Франциска, написанное Сергеем Северным // Сказания о бедняке Христове... С. 30.

¹⁹ Там же. С. 31.

²⁰ Цветочки святого Франциска Ассизского. С. 78–79.

²¹ Там же. С. 68.

²² Сирий Исаак, преп. Слова подвижнические. М., 2002. С. 323–324.

²³ Дувакин В.Д. Беседы с В. Ардовым. Воспоминания о Маяковском, Есенине, Ахматовой и других / Подгот. текста М. Радзишевской, С. Петрова; коммент. Н. Панькова. М.: Common place: Устная история, 2018. С. 163.

²⁴ Найман А.Г. Рассказы о Анне Ахматовой. М.: Худож. лит., 1989. С. 151.

²⁵ Дурылин С.Н. Св. Франциск Ассизский и его «Цветочки» // Цветочки святого Франциска Ассизского / [Пер. с ит. А.П. Печковского; вступ. ст. С.Н. Дурылина, с. III–XXXII]. [Репринт. изд.]. М.: СП «Вся Москва», 1990. С. XXIII. Этот же эпизод: Конради В. Книга о святом Франциске. Celano. Speculum. Fioretti. С. 91.

²⁶ Истоки францисканства. С. 544.

²⁷ «О подражании Христу» (ок. 1418–1427) — название известного трактата Фомы Кемпийского, являющего собой аскетическую, монашескую практику ухода от мира, в отличие от св. Франциска, который в своем «подражании Христу» делал акцент на служении в миру.

²⁸ Герье В.И. Франциск Ассизский, апостол нищеты: XIII век // Вестник Европы. 1892. Т. 3. Кн. 5. Май. С. 92.

²⁹ Дурылин С.Н. Св. Франциск Ассизский и его «Цветочки». С. VIII.

³⁰ Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / Сост. Ф.Б. Успенский. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 535, 539.

³¹ «Христос глядел со Креста с чудною силою <...>. С этого часа Христос снизошел в душу святого и навсегда поселился в ней. <...> И послышалось блаженному в ответ: “Разве ты не видишь, что обитель Моя разрушается, — поди же и восстанови ее”» (Житие святого Франциска, написанное Сергеем Северным. С. 19–20).

³² Дурьлин С.Н. Св. Франциск Ассизский и его «Цветочки». С. VIII.

³³ Там же.

³⁴ Найман А.Г. Рассказы о Анне Ахматовой. С. 51–52.

³⁵ В XIX веке этот гимн также был переведен В.А. Жуковским («Stabat Mater (Горько плача и рыдая)») (1838) и Д. С. Мережковским «Stabat Mater (На Голгофе, Матерь Божья)» (1899).

³⁶ Сказания о бедняке Христове... С. 86.

³⁷ Латинской буквой «R» Ахматова обозначала в своих записях «Реквием».

³⁸ «...я, Ваш поздний ученик...» (Из писем Арс. Тарковского к А. Ахматовой. 1958–1965) (Вступительная статья, публикация и комментарий Н. Гончаровой) // Вопросы литературы. 1994. № 6. С. 333.

³⁹ В письме середины 60-х гг. (б. д.) Тарковский, приглашая Ахматову в гости, предлагает ей послушать пластинки Перголези, Палестрины и Баха (Там же. С. 337). Сосредоточенное слушание Ахматовой «Stabat Mater» примерно в эти же годы запомнилось М.Б. Мейлаху, который по ее просьбе привез пластинку Перголези в Комарово (Мейлах М.Б. Заметки об Анне Ахматовой // Мейлах М.Б. Поэзия и миф: избранные статьи. М.: Языки славянской культуры, 2018. С. 776).

⁴⁰ Пахарева Т.А. «Под крылом у гибели»: «Реквием» Анны Ахматовой» (Анализ поэтики) // Всесвітня література. 2002. № 11. С. 49–51.

⁴¹ Резниченко Н. «...моя жизнь прошла под Вашей звездой...» (Уроки Ахматовой) // Резниченко Н. «Моя броня и кровная родня». Арсений Тарковский: предшественники, современники, «потомки». Очерки. Нежин — Киев: Издатель Н.М. Лысенко, 2019. С. 211.

⁴² Зайцев Б.К. Дни (Ахматова) // Зайцев Б.К. Утешение книг. Вновь о писателях: очерки, эссе, воспоминания. М.: БОСЛЕН, 2017. С. 332.

⁴³ Жебар Э. Мистическая Италия. С. 104–105.

⁴⁴ «Speculum Perfectionis s. S. Fr. Ass Legenda Antiquissima auctore Fr. Leone» — Житие Леона, с пространным введением и критическими исследованиями, изданное П. Сабатье в 1898 г.

⁴⁵ Дурьлин С.Н. Св. Франциск Ассизский и его «Цветочки». С. XXIV. Эти же эпизоды в разделе «Celano. Speculum» приводит

Конради (*Конради В.Г.* Книга о св. Франциске. Celano. Speculum. Fioretti. С. 89).

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Творения св. Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке / пер. с лат. А. Вознесенский, под ред. Л. Писарева. Казань: Типо-литогр. Импер. Унив., 1901. 266 с. https://azbyka.ru/otechnik/Amyrosij_Mediolanskij/o-devstve-i-brake/5

⁴⁸ *Дурьилин С.Н.* Св. Франциск Ассизский и его «Цветочки». С. XXIII.

⁴⁹ Цветочки святого Франциска Ассизского. С. 71.

⁵⁰ *Дурьилин С.Н.* Св. Франциск Ассизский и его «Цветочки». С. XVIII.

⁵¹ Любовь Ахматова к полевым растениям связана с ее детством в Царском Селе. Ее комната выходила на Безымянный переулок, который «летом пышно зарастал сорняками — репейниками, роскошной крапивой и великанами-лопухами...» (Цит. по: *Виленкин В.Я.* Воспоминания с комментариями. М.: Искусство, 1991. С. 480). Об этом же она говорит в разговоре с Л.К. Чуковской 20 июня 1940 г.: «...Я сказала ей, что из стихов видно — она очень любит лебеду. — Да, очень, очень, и крапиву, и лопухи. Это с детства. Когда я была маленькая, мы жили в Царском, в переулке, и там в канаве росли лопухи и лебеда. Я была маленькая, а они большие, широколистные, пахучие, нагретые солнцем, — я так их с тех пор люблю» (*Чуковская Л.* Записки об Анне Ахматовой. 1938–1941. Т. 1. М.: Согласие, 1997. С. 147). Близкий францисканский мотив присутствует у Н. Гумилева:

И я верил, что умру
Не один — с моими друзьями,
С мать-и-мачехой, с лопухом... («Детство», 1916)

(*Гумилев Н.С.* Полное собрание сочинений: в 10 т. М.: Воскресенье, 1999. Т. 3. С. 102).

⁵² *Дурьилин С.* «Цветочки» св. Франциска Ассизского. С. IV, XIII, XIX.

⁵³ *Федотов Г.П.* Абеляр // Собрание сочинений: в 12 т. / Сост. С.С. Бычков. М.: Мартис, 1996. Т. 1: «Абеляр» и статьи 1911–1925 гг. С. 186.

⁵⁴ *Федотов Г.П.* О христианском гуманизме // *Федотов Г.П.* Собрание сочинений: в 12 т. / Сост. С.С. Бычков. М.: Sam & Sam, 2012. Т. 4. С. 234, 245.

⁵⁵ *Дурьилин С.Н.* Св. Франциск Ассизский и его «Цветочки». С. XVII.

⁵⁶ *Чуковская Л.* Записки об Анне Ахматовой. 1938–1941. Т. 1. С. 416, 420–421.

⁵⁷ *Найман А.* Рассказы о Анне Ахматовой. С. 8.

⁵⁸ Там же. С. 57–58.

⁵⁹ *Тарковский А.* Собрание сочинений: в 3 т. / Сост. Т. Озерской-Тарковской; Вступ. ст. К. Ковальджи; Примеч. А. Лаврина. М.: Худож. лит., 1991. Т. 1. С. 312–313.

⁶⁰ *Рильке Р.-М.* Собрание сочинений: в 3 т. / [Пер. с нем.; вступ. ст. Е. Витковского]. М: Престиж Бук, 2012. Т. 1. С. 202.

⁶¹ Там же. С. 204.

⁶² Истоки францисканства. С. 28.

⁶³ *Аверинцев С.С.* Тринадцатый век: пестрота и единство // Вопросы литературы. 2016. № 3. С. 22.

Возрождение жанра средневековой
европейской мистерии в русской культуре
Серебряного века и в эмиграции:
А. Блок, А. Ремизов и Е. Кузьмина-
Караваева (мать Мария (Скобцова))¹

Введение

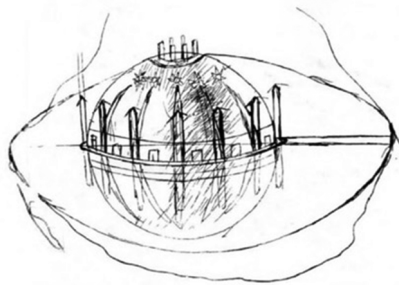
Было ли и осталось ли европейское средневековье для русских страной чужих чудес? В рамках конференции² этот вопрос имеет особый смысл: одной из жанровых разновидностей мистерии, о которой пойдет речь, является «миракль», чудо — и именно эта форма по преимуществу востребована в русской культуре Серебряного века и в эмиграции.

Интерес к жанру мистерии в обозначенный период с 1880 года до 30-х годов XX века проявляется во всех литературных жанрах, охватывает разные сферы искусства. Достоевский в 1880 году вкладывает в уста Ивана Карамазова «Легенду о Великом Инквизиторе», сочиненную «в роде “Милосердного суда пресвятой и всемилостивой Девы Марии”»³, что неожиданно перемещает действие романа в Севилью XV-го столетия, «самое страшное время инквизиции» [Достоевский 1991: 278], или же, в жанровых категориях, в пространство апокалиптической мистерии. С аллюзией на эту жанровую модель Владимир Соловьев, автор «мистерий-шуток» [Соловьев 1970], пишет в 1900 году трагическую «Повесть об Антихристе». Андрей Белый, параллельно (и, по его утверждению, независимо) создает мистерияльный триптих «Антихрист» (1898) – «Пришедший» (1903) – «Пасть ночи» (1906); Александр Блок, другой ученик «рыцаря-монаха», каковым видится ему Владимир Соловьев, создает свой лирический театр по образу средневекового, вершиной которой станет мистерияльная драма «Роза и Крест» (1912–1913). Образ бдящего рыцаря на фоне брюссельского средневекового замка, близкий блоковскому Бертрану, появляется на



Николай Рерих. «Зарево» (1914)

известной картине Николая Рериха «Зарево», написанной в 1914 году в предчувствии грядущих катаклизмов. Эта картина станет главным фоном, на котором разыгрывается мистерия Николая Рериха «Милосердие», написанная в 1917. Скрыбинская музыкальная «Мистерия», задуманная как катаклизм, который должен привести человечество к последнему чаемому преображению, замышлялась автором для представления в Индии в виде грандиозного литургического действа. Николай Римский-Корсаков, в масштабах более скромных (но и более воплотимых), создает оперу «Сказание о невидимом граде Китеже», тотчас признанную русским Парсифалем, мистерией о поисках русского Грааля [Пашенко 2008]. Этот синтетический по природе жанр (в котором, по замечанию



Проект постановки мистерии (1915). Рисунок А. Скрыбина



Невидимый град Китеж. Декорация к опере Н. Римского-Корсакова

Вячеслава Иванова, «все Музы сплетались в единый хор») возрождается в балете: «Петрушка» Игоря Стравинского и Александра Бенуа, прошумевший в десятки годы прошлого века на Елисейских полях, увиден европейской критикой в родстве с героями западных народных мистерий — лионским Гиньолом и неаполитанским Пульчинеллой. Алексей Ремизов, на общей мистериальной волне, пишет «нео-мистерию» «Бесовское действо, а также смерть грешника и праведника, то есть прение живота со смертью» [Ремизов 2016]. Освистанное в театре Комиссаржевской в 1907 году, оно готовилось в эмиграции в переводе и постановке Жоржа Питоева перед франкоязычной публикой в Швейцарии и во Франции, где Ремизов, наряду с Николаем Евреиновым, Анной Радловой, Владимиром Набоковым продолжает мистериальное творчество, некогда пленившее русскую культуру Серебряного века. Новые тексты создаются при непосредственной встрече с западной мистериальной культурой, в частности, по мотивам «Страстей» Арнуля Гребана, разыгрываемых перед Собором Парижской Богоматери в 1920–30-е годы, как в случае Е.Ю. Кузьминой-Караваевой, принявшей в эмиграции монашеский постриг и имя мать Мария. В ограниченных условиях и гораздо более скромных масштабах мистерия по прежнему стремится к выражению на всех художественных языках: ученики Александра Скрябина Николай Обухов и Иван Вышнеградский создают варианты музыкальных мистерий; танцовщица Ида Рубинштейн, ставшая звездой французской сцены, заказывает мистерии Габриэлю д’Аннунцио («Le Martyre de

saint Sébastien» – «Мученичество святого Себастьяна», 1911) и Полю Клоделю («Jeanne d'Arc au bûcher» – «Жанна на костре», 1938) в которых ей принадлежит главная роль [Викторова 2018].

В советскую эпоху жанр пародируется – однако с точным знанием канонов западно-европейского жанра, как в случае «Мистерии-Буфф» Маяковского (1918), знакомого с «Мистериями Страстей» в Обер-Оммергау [Маяковский 1978]; «Мистерии Освобожденного труда», разыгрываемой на ступеньках петроградской биржи в 1918 году по подобию мистерий Высшему Существо в дни празднования французской революции [Tiersot 1908], и массового спектакля «Взятие Зимнего Дворца» в постановке Николая Евреинова, ставшего ритуальным действием, напоминающим о «страстях» революционеров в первые годы празднования Октября⁴. Но в рамках этой жанровой модели создается и «Реквием» Ахматовой, написанный «в страшные годы ежовщины», и «Мистерия» Татьяны Гнедич, созданная в блокадном Ленинграде. Поэма-мистерия «Шествие» Иосифа Бродского, написанная в 1961 году на манер английских средневековых *pageants* (т. н. «передвижных мистерий»), представляет ключевые акты русской истории от ее «сотворения» до чаемого «светлого будущего», которое, однако, подступает у Бродского как «в горле красная вода» [Бродский 2010: 55].

Это настоящее мистерияльное шествие русской культуры сопровождается в ней серьезным теоретическим осмыслением жанровых особенностей мистерии в западной культурной традиции и ее русских вариантах. Фундаментальный труд А.Н. Веселовского «Старинный театр в Европе» [Веселовский 1870] вдохновляет театральные опыты Александра Блока и Алексея Ремизова; «Заметки о смысле мистерии» Александра Мейера [Мейер 1982], члена Петербургского религиозно-философского общества (который расплатился за этот труд заключением на Соловках) продолжены в эмиграции в трудах Г.П. Федотова (эссе «Христианская трагедия») [Федотов 1952] и матери Марии Скобцовой (статьи «В поисках синтеза», «Мыслители») [Мать Мария 1992].

Что привлекает русское сознание в жанре мистерии, пережившем в Западной Европе после XVI века эпоху запретов и забвения, «кошунством объявив [мистерий] богомольный

бред», по слову Н. Буало [Voileau 2010]? Почему моделью для русской культуры XX века избирается именно западно-европейская мистерия — а не, к примеру, византийские и древнерусские литургические действия? Наконец, что точно предлагается публике петербургских и московских театров и русским эмигрантам в Париже в пьесах, названных мистериями или мираклями?

Остановимся на трех текстах, позволяющих проследить эволюцию жанра — и отношения к жанру в культуре Серебряного века и в эмиграции. Речь пойдет о «Действе о Теофиле», переведенном Александром Блоком в 1907 году для петербургского Старинного театра; о «Бесовском действе» Алексея Ремизова, написанном в тот же период для постановки в экспериментальном театре Всеволода Мейерхольда; наконец, о мистерии «Анна» матери Марии (Скобцовой), созданной в 1932 Париже.

Было ли и осталось ли европейское Средневековье для русских страной чужих чудес?

Жажда преображения и чуда: мистерия как опыт обретения «утраченной цельности мировосприятия»

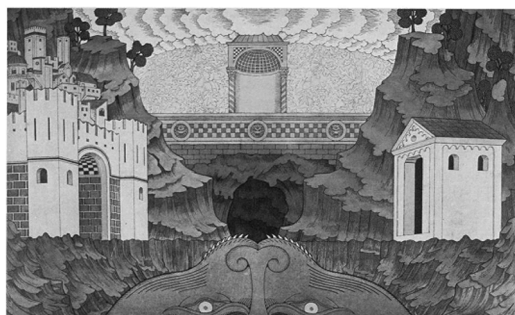
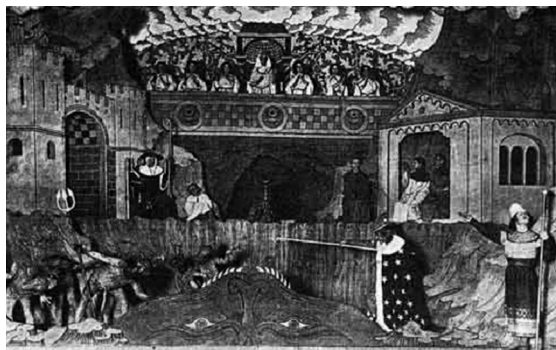
Жажда чуда — но и реального преображения мира, уже совершаемого на земле Богородицею и святыми как главное устремление средневековых мираклей и мистерий, всецело соответствует основной тональности русского духовного Возрождения начала XX века, которое выбирает средневековую культуру (и театр как ее наиболее зрелищное воплощение) своим сущностным ориентиром. Об этой органичной связи духовных поисков своего поколения с эпохой грандиозных мистерий и готических соборов емко и выразительно пишет Николай Бердяев в книге «Новое средневековье», изданной в Берлине в 1924 году: в обоих случаях речь идет об эпохах кардинальных перемен и максимального духовного созревания. После периода нищезанятия, утонченного индивидуализма, обостренного национализма и нарастающей утраты осознания причастности к социуму и к Богу возрастает стремление вернуться к живительному источнику веры,

яркие, вдохновляющие образцы которого творцы Серебряного века находят в творчестве Данте и в средневековой мистерии, квинтэссенции этой культуры, дающей опыт реальной сопричастности человека и Творца вселенной.

Создание Старинного театра в Петербурге в 1907 году — одна из вех этой тенденции российского самосознания, параллельная возрождению мистериального театра в Европе в творчестве Поля Клоделя, Габриэля д'Аннунцио, Гуго фон Гофманшталя, Т.С. Элиота. Русский Старинный театр, по замыслу его создателей, Н.Н. Евреинова и барона Н.В. Дризена, ставил целью воссоздание искомого цельного средневекового мировоззрения путем участия современного зрителя в средневековом спектакле, восстановленном «во всей своеобразной прелести его архаических форм» [Старк 1922]. Для их реконструкции осуществлялось своего рода «соборное творчество», которое может напомнить работу средневековых гильдий для создания мистериальных представлений: в процесс были вовлечены историки театра Е.В. Аничков и Н.Н. Евреинов, теоретически обосновывающие его необходимость; известные художники (И. Билибин, М. Добужинский, А. Бенуа); поэты (Александр Блок, Михаил Кузьмин, Сергей Городецкий), переводившие со средневековых оригиналов. В поисках этих источников специалисты работали в крупнейших европейских библиотеках и монастырях, обладающих средневековыми рукописями⁵, где они почерпывали сведения в т. ч. для воссоздания средневековой сценографии



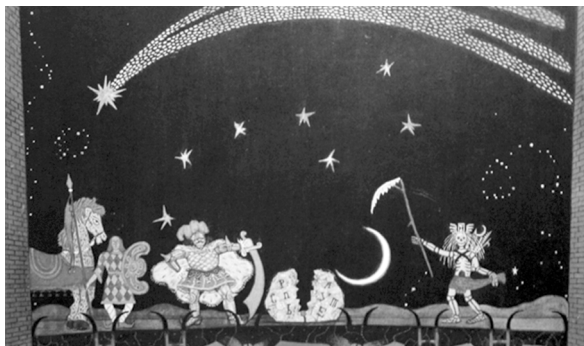
Александр Бенуа. Эскиз занавеса для Старинного театра в Санкт-Петербурге (1907)



Декорации Ивана Билибина к мифологическому спектаклю «Действо о Теофиле» в Старинном театре

и музыкального сопровождения спектаклей. Такое издание, содержащее партитуры, использовал в частности А. Блок для перевода «Действа о Теофиле» XIII века [*Théâtre* 1889]⁶.

Это пьеса средневекового трувера Рутбефа, рассказывающая о продаже клерком Теофилом души дьяволу, раскаявшемся и спасенном благодаря вмешательству Мадонны, — первое представление Старинного театра, сыгранное 7 декабря 1907 года с декорациями и костюмами Ивана Билибина. Блок, присутствующий на премьере, не без удивления пишет матери: «теперь мое “Действо” идет там каждый день: довольно забавно» [Блок 1927: 184]. Удивление понятное, поскольку создатели Старинного театра стремились не только дать картину того, как ставились и разыгрывались пьесы, но и показать зрителя соответствующей эпохи — «как он смотрел пьесу, и как на нее реагировал» [Старк 1922: 8].



*Мстислав Добужинский. «Бесовское действо».
Неомистерия Алексея Ремизова*

Так, например, во время «Службы Звезды» (l'Ordo Stellae) XI века, реконструированной Н.Н. Евреиновым, первый ряд зрителей должен был бросаться избивать Ирода.

На этой же волне, в близком, почти провокационном духе, Алексей Ремизов создает собственный текст «Бесовского действия», названный «нео-мистерией», который предназначался для постановки в театре Всеволода Мейерхольда, с музыкой Михаила Кузьмина и декорациями Мстислава Добужинского. В духе средневековых Плясок Смерти разыгрывается предстояние человека перед Смертью, сперва закоренелого грешника, затем — великого подвижника. Черти пытаются заполучить их души, шныряют между адом и землей, в то время как ангелы спускаются с небес — но и возвращают на них заблудшие души. Автор ткет по средневековой канве, подобно Баху, добавляющему вставки собственного сочинения во время исполнения мессы Страстей. Это «свободное», по слову Добужинского, творчество [Добужинский 1956: 230] карается, как в случае Баха: в отличии от успеха реконструкций Старинного театра, ремизовская «нео-мистерия» произвела скандал и была снята после пяти представлений в театре В.Ф. Комиссаржевской.

Однако «Бесовское действо» планируется к постановке Жоржем Питоевым в Женеве и в Париже [Дубровина 2021], куда, по словам автора, после эмиграции в 1923 «хлынуло все бесовское» [Ремизов 2003: 253]. Франкоязычная публика несомненно гораздо более подготовлена к такого рода спектаклям: в парижском театре Старой Голубятни (Théâtre

du Vieux-Colombier) в это время ставится мистерия Анри Геона «Бедняк под лестницей» («Le Pauvre sous l'Escalier», 1921); его «Мистерия о Святом Людовике» («Le Mystère du roi saint Louis», 1935) разыгрывается в парижской Святой капелле; «Мистерия о Святом Бернарде Мантонском» («Le Mystère de Saint Bernard de Menton», 1923) — перед знаменитым одноименным замком в горах Савойи, привлекая, как в Средние века, тысячи зрителей-паломников из разных уголков Европы. Группа студентов при Сорбонне разыгрывает средневековые пьесы, среди которых — «Миракль о Теофиле»⁷, что дало название их труппе. (Любопытно, что эти «теофилы», во главе с известным профессором-медиевистом Гюставом Коэном, приглашают Николая Евреинова в качестве постановщика как мэтра жанра реконструкции средневековых пьес, о чем сохранились интересные документы⁸, в то время как в их постановке «Миракля о Теофиле» играют русские эмигранты: Николай Вайсбейн оставил об этом любопытные воспоминания [Вайсбен 2020]). Параллельно русской философской и богословской мысли, побуждающей осуществить в эмиграции духовное возрождение как реальный жизненный опыт — что нашло отражение на страницах журналов «Путь» Н.А. Бердяева, «Новый Град» Г.П. Федотова, «Православное Дело» матери Марии — мистерияльное творчество стремиться выплеснуться в жизнь, стать ее реальным преображением. Е.Ю. Кузьмина-Караваева, автор мистерии о «Мельмоте-Скитальце», продавшем душу дьяволу, написанной в Петербурге в 1910 в русле общего мистерияльного возрождения (одной из «сцен» которого становится башня Вячеслава Иванова [Victoroff 2007]), в эмиграции, после принятия пострига в 1932 году с именем мать Мария, создает мистерию «Анна»⁹. В основе — новый вариант фаустовского сюжета. Монахиня Анна, отстаивающая право нести послушание в миру («забрызганы монашеские рясы / земною грязью, — в мире мы живем» [мать Мария 1947: 49]), встречает фаустоподобного Скитальца накануне часа его расплаты. Из сострадания она переписывает условия его договора на себя, отказываясь, однако, от всех им дарованных «благ» — богатства, долголетия и власти. Она готова идти в ад — однако в момент появления дьявола-«Поводыря», явившегося за расплатой, тот оказывается посрамлен с самой неожиданной

стороны: слепой «Васенька-дурачок», которого он, как казалось, «вёл» за собой, внезапно преображается в святого Василия Блаженного, вершит суд и приемлет душу Анны в «свои объятия», унося «к небесному престолу» [Ibid, 72].

Показательно, что все три мистерии, три «чуда» спасения грешника — средневековое, в переводе Блока, и два современных, в изложении Ремизова и матери Марии, — выводят на сцену фаустовский персонаж (или его прототип, как в «Действе о Теофиле»). Современный человек по-прежнему оказывается в роли Фауста, все познавшего — и вновь томимого духовной жаждой, попытки насытить которую приводят к увлечению антропософией Рудольфа Штейнера (как в случае Андрея Белого), к «дионисийству» Вячеслава Иванова, к «мистическому анархизму» Георгия Чулкова, но и к стремлению строить Царство Божие на земле, в рамках социальной утопии (мистерия «Фауст и Город» А. Луначарского, 1918), или же возвращения в лоно Церкви (мистерии матери Марии)¹⁰.

Средневековье, страна мираклей? В поисках «Нового театра»

Мистерия — особый жанр, с установкой на конечное преображение мира, оказывается мобильной формой, позволяющей каждому найти путь к своему божеству: Блок пишет, в ночь на 29 декабря 1906 года «сонную мистерию» «Дионис Гиперборейский», по мотивам чтения «Рождения трагедии из духа музыки» Ницше, с напоминанием о «таинственном брачном союзе» Аполлона и Диониса [Блок 1965: 79]; Белый переводит в 1913 году «Врата посвящения» из мистериального цикла Рудольфа Штайнера [Белый 1995], привлёкшего в Дорнах многих русских артистов Серебряного века, участвующих в этих постановках, в частности, сопровождающих их в эвритмических танцах¹¹.

Почему русские авторы выбирают в качестве модели именно западную мистирию? Литургические действия (своего рода «протомистерии») существовали в Византии и в Древней Руси. Сергей Эйзенштейн в фильме «Иван Грозный» напоминает о потенциальных возможностях русского «Пещного действия» XVI столетия, разыгранного в критический момент интриги. Царь-тиран, присутствующий во время



*«Пещное действо». Кадр из кинофильма Сергея Эйзенштейна
«Иван Грозный» (1944)*

богослужения на представлении о том, как приказ «грозного царя языческого Навуходоносора» о сожжении четырех отроков не имеет никакой силы — сам, несколькими словами и жестами незатейливого спектакля, низвергнут на то место, которое ему принадлежит в Богом созданном мире. Очевидно, и что «Пещное действо» Эйзенштейна обращено главным образом к другому «грозному царю языческому», узнающему себя среди зрителей в 1944 году. (Эта потенциальная возможность превращения литургических действ в политический театр приводит к их быстрому запрету на Руси: Петр Первый, который должен был, в разыгрываемом пасхальном ритуале «Хождения на осляти» занимать место Христа, — а значит, в униженном виде пересекать пространство Красной площади на лошади, переодетой ослом — запрещает такого рода представления, которые остались на Руси в зачаточном виде [Roberty 1973], далеко от грандиозных европейских спектаклей, разыгрываемых на многоуровневых сценах, позволяющих симультанное действие и живой непосредственный контакт со зрителем) [Victoroff 2004].

Именно эта богатейшая поэтика и сценография западной мистерии привлекают как реконструкторов Старинного театра, так и авторов нео-мистерий, как можно проследить по сборнику манифестов «Театр. Книга о Новом театре»,

изданному в Петербурге в 1908 году [Театр 1908]. Идет ли речь о «Традиции и стилизации» (статья Евгения Аничкова), «Беседе о балете» (Александр Бенуа), истории техники театра (Всеволод Мейерхольд), «театре одной воли» (Федор Сологуб), «принципах театра будущего» (Георгий Чулков) или «реализме и условности на сцене» (Валерий Брюсов) — всякий раз основы для обновления театра найдены в слове и жанре «мистерия», ее синтетической природе. Каждый черпает из этой сокровищницы: Николай Евреинов и Всеволод Мейерхольд выбирают фигуру жонглера (поэта-импровизатора, идеального посредника со зрительным залом, или же разрушителя «четвертой стены», не существующей в средневековом театре, где зазевавшийся зритель мог легко очутиться в «пасти адовой», сооруженной на нижнем этаже трехуровневой сцены). Эта возможность очень по душе Алексею Ремизову: подобно создателям Старинного театра, возродившим этот тип симультанной сцены для постановки «Действа о Теофиле» с декорациями Билибина, он разыгрывает свое «Бесовское действо» в схожем многоуровневом пространстве. При этом главное «действие» разворачивается в «пасти адовой»: «змей, схватив душу в пасть, изрыг[ает] ее в жарчайший неугасимый огонь. И Ангел Хранитель и Ангел Смерти подн[имаются] на небо», — указывает автор в сценической ремарке к Прологу [Ремизов 2016: 10]). Но его бесы — и актеры, подобно Мефистофелю, переодетому в монаха в мистериях о Фаусте, или чертям, разыгрывающим Страсти под эгидой Франсуа Вийона в четвертой книге «героических деяний и речений доброго Пантагрюэля» Франсуа Рабле.

Ремизовские бесы, как у Рабле, оснащены богатым театральным реквизитом: маски, молнии, «шесть штук кадил», три скрипки — неотъемлемое музыкальное сопровождение ада, а также «лиловые покойнические халаты и прочая рухлядь, вынутая из гробов» [Ремизов 2016: 23]. Однако они никуда не годные актеры: из-под «костюмов» видны хвосты, текст произносится «заучено», включая ... чтение сценических ремарок. Не помогает и «приятно улыбаться» и «сильнее дышать», по указаниям демонского «режиссера»-самоучки Аратыря [Ibid] — несомненно, камешек в огород системы Станиславского, в ремизовских попытках освободить современный театр от «ига реализма» — провокационными сред-

ствами, найденными в западном Средневековье [Ремизов 2003: 241]. Подобно реконструкторам Старинного театра и реставраторам средневекового театра в Европе¹², В.Э. Мейерхольд и Ф.Ф. Комиссаржевский (поставивший, в итоге, «Бесовское действо» в декабре 1907 г. в театре В.Ф. Комиссаржевской) приходят к парадоксальному выводу: для постановки средневекового спектакля требуется мобилизовать все средства современного театра! Но именно в этом видится реальная возможность обновить последний.

В случае матери Марии жанр средневековой мистерии (а точнее миракля¹³) — оказывается притягательным главным образом благодаря возможности *показать* чудо прощения предельно падшего, подобно Теофилу — показать мгновенно и реально, вопреки тяжести греха и законам логики, без какой бы то ни было психологической мотивации, следуя поэтике «озарения» средневекового театра, одной из первых пьес которого был эпизод обращения Савла на пути в Дамаск. «Анна» матери Марии может быть сыграна в любых условиях — в эмигрантской столовой, в культурном центре, при православном приходе — подобного тому, как действие ее мистерии выливается из монастыря в мир. Но также вездесущим становится и действие дьявольских сил, не ограниченное пространством сценического ада: лукавый появляется в монастыре, сея раздор между монахинями; в словах Архимандрита, прерывающего чтение Четвей Минеи во время чаепития в том месте, где святой Виталий отдает заработанные деньги блуднице (Архимандрит: «Кончай читать, сестра. Уже мы сыты») [Мать Мария 1947: 51]. «Невидимый противник», как скажет позже Анна, более ощутимо появится на постоялом дворе, говоря устами Скитальца, пытающегося соблазнить ее тем, что 300 лет назад пленило его самого — богатство, долголетие и власть. Наконец, он прямо является в облике «Поводыря» за душой Анны, всецело, казалось бы, принадлежащей ему, но происходит второе чудо: спасшая одержимого — она спасена сама, также неожиданно и безоговорочно, по законам средневекового миракля. «Ибо любви и самопожертвования ад не вмещает», отмечает отец Сергей Гаккель в своем анализе этой сцены [Гаккель 1992: 92].

Но что точно несет в себе предложенная форма мистерии или миракля для русского зрителя?

Жанровые метаморфозы: мистерия как творческое кредо автора

Обратимся к молитве Теофила в блоковском переводе, которую средневековый персонаж произносит в момент раскаяния в капелле Мадонны:

Безумен я, увы! Темна судьба моя!
В отчаянии и я, и ты, душа моя!
Когда бы смел просить святой защиты я,
Тогда спаслись бы мы — моя душа и я.
Я проклят и нечист. В канаве место мне,
Я знаю, что сгорю на медленном огне.
Такой ужасной смертью не снилась и во сне! <...>
Святых мужей и жен не смею я молить,
Мадонну кроткую не смею я любить,
Но чистоту ее осмелюсь восхвалить,
Я знаю: за хвалу нельзя меня хулить.

Внезапно он решается прямо обратиться к Мадонне, в нарастающем порыве покаяния, отраженного резким изменением ритмического рисунка:

Мадонна святая
Дева Благая,
Твоей защиты молю я,
Тебя призывая,
В нужде изнывая
И сердце Тебе даруя.
Сойди, врачуя.
Радости чужа
Вечного рая,
Тебя молю я,
О Сыне тоскуя,
Дева Святая.
Тебе моление,
Тебе служенье —
Сердцу в услужу.

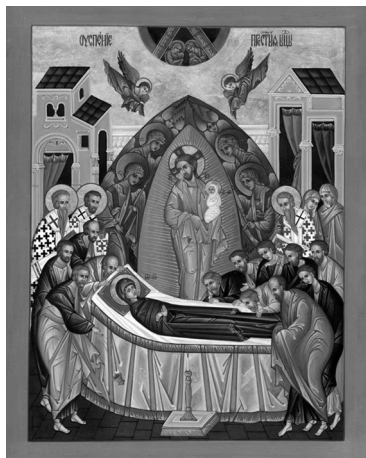
Но искушенье
 Несет сомненье,
 Уносит отраду.
 Я предан аду,
 Но сердцу надо
 Твое утешенье.
 О, дай в награду
 Жалкому гаду
 Твое прощенье!
 Святая Мадонна!
 Дрожит смущенно
 Моя душа пред Тобою [Блок 1961: 283–285]

Искренность и стремительность этого порыва не остаются без ответа, и этот фрагмент переведен Блоком особенно точно¹⁴, с большим вниманием к ритмам, лексике и литургическим интонациям оригинала¹⁵. Они совпадают, по всей видимости, с собственным настроением и душевным настроем Блока. Молитва средневекового трувера в целом, в его изложении, очень напоминает собственные блоковские «Стихи о Прекрасной Даме», наполненные видением «непостижимого Света» (22. 02. 1902) [Блок 1997: 96] «Очей Твоих Светлая Дева!» (март 1902), перед которой поэт предстоит «во прахе горестной душою» (27.07.1902), «в образе дьявольском и диком» (8.04.1902) [Ibid.: 103]. Показательны и легкие отклонения в переводе: «Мадонну кроткую не смею я любить» выражено гораздо более лично и прямо, чем у Рютбефа («je n'ose invoquer <...> la très douce Dame que chacun doit aimer»¹⁶ [Rutebeuf 1987: v. 428–432]. Вместе с тем, молитва переведена словно от лица целого поколения, по словам Блока-лирика, — «Забывшего тебя»¹⁷ «на нашей земле одичалой»¹⁸. «И — сомкнутых безмерными цепями — Нас некий вихрь увлек в подземный мир», восклицает поэт в собственной «Песне ада», написанной два года спустя, в 1909 году, на новой волне падения — и с прежней жадой прощения. Наконец, молитва Теофила переведена в очень русской манере, где самая яркая черта — «Ты», обращенное к Мадонне (вместо почтительного «Вы» у Рутбефа¹⁹, подчеркнутого сценическим решением в капелле, где покровительница пребывает на высоком пьедестале). За этим «Ты» — православная традиция, прямое,

доверительное обращение к Богу, Богородице и святым, увиденным среди окружающих, в мире людей, как комментирует эту черту мать Мария в своих богословских статьях тридцатых годов. Ее Анна в мистерии зовет Василия Блаженного «Васей».

Еще более того к соотечественнику и современнику обращено «Бесовское действо» Ремизова, не скованного в изобретаемой форме «неомистерии» ни ролью переводчика, ни монашеским саном, ни церковными или литературными канонами. Его текст, наряду с европейскими образцами, основан на древнерусских источниках: сказании о непобедимом Анике-воине, которого поражает смерть; Киевско-Печорском Патерике, московском переводе Прения Живота со Смертью²⁰. В готовящееся бесовское действо врывается пение иноками «Плача Адамова», длинноты которого значительно притормаживают начало бесовского балагана. Ангел смерти является в финале с «завернутой в пелену душой», по образу Богородицы-младенца на руках у Христа на православных иконах Успения Божьей Матери. Мстислав Добужинский в точности следует за ремизовским замыслом воссоздать в «неомистерии» народные традиции: декорации созданы в стиле русских лубочных картинок XVII и XVIII веков, пьеса в целом увидена декоратором и первыми критиками как нечто «вроде древнерусской мистерии» [Добужинский 1956: 229]. Однако, в отличие от реконструкторов Старинного театра, Ремизов не из тех, что предлагает публике «броситься избивать Ирода», в напоминание о реакции средневековой публики. Его зритель (также включенный в разыгрываемое представление «Бесовского действа»), вместе с тем — вполне узнаваемый скептик-современник, иронично комментирующий потуги неказистых актеров («прикололи хвосты английской булавкой!»²¹), а с ними и незадачливого автора — реформатора («разрушили кулисы!»). Однако он может узнать себя и в чертях: переодетые не только в монашеские одежды, но и в черные сюртуки, они читают газеты и сеют раздор на «земле», внушая «миллион и триста тысяч вольностей» в разгоряченные умы современников в эпоху революционных преобразований [Ремизов 2016: акт III].

Миракль матери Марии, основанный на вмешательстве православного святого Василия Блаженного (с явным



Православная икона Успения Божией Матери

отсылком к «Борису Годунову» Пушкина, который может быть прочитан как русская мистерия Страшного Суда, с Божиим гласом, оглашенным юродивым тиранам русской истории [Victoroff 2018: 131–134]), еще больше связан с современностью автора, где жанр оказывается мобильной формой для выражения главных чаяний русской интеллигенции, в масштабе, соответствующем размаху ее мысли. Речь о *реальном* спасении человека в хаосе современной истории, ибо «мир горит — и можно ли не гореть вместе с ним?» (Мать Мария, статья «Прозрение в войне» [1947: 135, 148]). Второй акт мистерии целиком посвящен действию монахини в мире — Анна мирит ссорящихся, убаюкивает детей, берет на себя малые и большие грехи мира. Она выбирает позицию гораздо более действенную, чем герой средневековой мистерии, спасение которого зависит (и предрешиено) борьбой предстоящих над ним сил. Она сама оказывается в роли Мадонны (а точнее, Богородицы из древнерусского «Хождения Богородицы по мукам», что молит Бога о спасении «всех без разбора» [Достоевский 1991]), беря на себя грех первого встреченного ею Теофила, без какого бы то ни было осознания величия своего поступка. Это и новый вариант мистерии о Фаусте, подготовленный всей предшествующей традицией русской мысли от Достоевского до Соловьева, с акцентом на второй

евангельской заповеди: искренняя любовь к ближнему делает возможным его реальное преображение, даже на самом дне его падения. В этом еще неведомом варианте фаустовского сюжета акцент ставиться не на искушаемом или искушителе, но на той, что «свободной волей» занимает место первого, принимая его муки и ничего не прося взамен [Мать Мария 1947: 70].

Эти новые акценты выражают творческое кредо каждого автора²², что радикальным образом отличает перевод Блока и тексты Ремизова и матери Марии от средневековых мистерий, созданных и сыгранных Братствами Страстей (*Les Confrères de la Passion*) как выражение общехристианской морали.

В переводе Блока в той же мере слышен голос Александра Блока, что и средневекового трувера Рютбефа: серьезные изменения, внесенные в целом в текст пьесы, связаны далеко не только с цензурными требованиями. В отличие от средневекового Теофила, который даже перед лицом Богоматери сваливает всю вину на Сатану, Теофил Блока предельно искренен в своем покаянии, доходит до глубин самоуничтожения и не ведет никакой игры. Русский переводчик смягчает и его святотатства, равно как Богоматерь (которая у Рютбефа весьма грубо выдворяет Теофила: «Вон отсюда! Прочь из моей капеллы!»²³) у Блока говорит гораздо более сообразно своему статусу: «Иди отсюда, пилигрим / Расстанься с домом ты Моим» [Блок 1961: 287]. То же в сцене Ее общения с дьяволом (на этот раз в защиту Теофила): «Вот я вспорю тебе живот!»²⁴. — Блок же предлагает осторожное «Вот, Я намну тебе бока» [Блок *Ibid*: 288]. Каждый раз выбор Блока связан с его концепцией средневековья как кладези высокой духовной культуры, в целом свойственной ревнителям Старинного театра, которые, в итоге, стремились не только вос-создать, но и *создать* Средневековье, согласно их собственному видению, личной жажде найти в его мироощущении первоисточник чуда и обновления для гибнущего и «страшного», по слову Блока, мира²⁵. (Бретонский рыцарь Бертран в его мистериальной драме «Роза и Крест», — «рыцарь- несчастье», посмешище в глазах окружающих, подобно Дон Кихоту и князю Мышкину [Блок 1961: 186, 191]. Но по той же логике на нем держится мир).

Это авторское начало определяет главную тональность — но и совершенно иную сценическую судьбу «Бесовского действия», автор которого творит веселый балаган, где, по его воспоминаниям, «без грима я разыгрывал сумасшедшего»²⁶, бросая вызов «погоне за утонченностью петербургских эстетов» [Ремизов, 2003: 180]. Результат — хождение по цензурным мукам, свист, снятие спектакля после пяти представлений, карикатуры²⁷, закрепившие за Ремизовым «надолго бесовскую славу» [Ремизов 2016: 46]. Автор, как кажется, и не ждет ничего другого: «так и надо, и навсегда: «наперекор»» [Ibid: 242]. Однако и несколько лет спустя в эмиграции он продолжает недоумевать, вспоминая о провале своего «Действия» в театре Комиссаржевской и «внимании и сочувствии», с которым было встречено соотечественниками параллельно идущее «Действо о Теофиле» в Старинном театре:

«Бесовское действо» и «Чудо о Теофиле» — одной закваски, в чем же дело? И тогда я сказал себе «культура» [Ремизов 2003: 86]

Речь, видимо, о культуре автора, вложившего в этот текст всю свою незаурядную эрудицию, где в каждой ремарке слышится его неповторимый авторский голос (постановщику предложено показать демона «перебирающего оковы, которыми связывают демоны человеческие души») [Ремизов 2016: 8]. Но это и культура зрителя, не готового — или не желающего найти свое место в этих «веселых бесовских огнях». Актеры отказываются играть с хвостами, «никто не соглашался быть Змием», вспоминает автор. «Очень стеснительно и беспокойно: ведь актеру надо было вымазаться зеленой краской, сидеть на корточках, шевелиться и затем издохнуть!» [Ремизов 2016: 44]. Еще меньше способен современный зритель узнать себя в чертах в шуртках и с красными флагами и от души, по-гоголевски посмеяться над собой, чтобы выйти из «неомистерии» обновленным, как из купели. Результат оказывается тем же, что в «Ревизоре» (финал которого, кстати, написан по образу мистерий Страшного суда): вместо очистительного объединяющего смеха — угрожающее молчание, взрыв критики²⁸ и трагедия автора. Ремизов, однако, по-ремизовски неистощим. Он пишет в 1919 году пьесу «Царь Максимилиан», по мотивам народной

драмы, «как апофеоз “Бесовского действия”»; помогает Питоеву в подготовке постановки последнего: наконец, переписывает «неомистерию» «моими завитыми буквами» в 1938 для альбома С.М. Лифаря [Ремизов 2003: 233]. Мстислав Добужинский, признанный современниками соавтором «Бесовского действия» [Икс 1907], со своей стороны, словно в ответ на ремизовские сомнения в «Петербургском буераке» («и кто вспоминает сейчас о “Бесовском действе”?»), пишет в 1956 году прекрасный очерк «Ремизовское “Бесовское действие”», в котором вспоминает о их совместной работе как об одной из самых увлекательных творческих задач, которые ему приходилось решать в роли театрального декоратора [Добужинский 1956].

Для матери Марии форма миракля позволяет емкое и убедительное художественное выражение ее авторской программы деятельного христианства, воплощенного Анной — в пьесе, самой матерью Марией — в жизни, доводя концепцию житнетворчества русских символистов до чаемого предела. Спасение другого, гораздо более, чем новая интерпретация фаустовского сюжета — творческое кредо матери Марии, шаг за шагом осуществляемое ею перед нашествием новой Чумы и мировых войн XX столетия: она скрывает евреев в созданном ею общежитии на рю де Лурмель и выдает им ложные свидетельства о крещении; вывозит детей во время облавы на «Вель д’Ив» (*Vélodrome d’Hiver*) в мусорных ящиках... Этот длинный список начинается с символического спасения Александра Блока, к которому она чувствует «материнское отношение» и душевный ад которого готова принять на себя в возрасте 15 лет, начиная с их первых встреч — вплоть до ее гибели в Равенсбрюке — добровольного шага в газовую камеру, взамен приговоренной союзницы. Житнетворчество, мистериальное действие как спасение человека и мира, чаяние его конечного преображения здесь совершается в величии «малых дел»: миркаль об Анне становится свидетельством о чудесах матери Марии, свершенных и грядущих.

Наконец, авторское начало каждой мистерии, быть может, более явлено ее поэтическим языком. Поэтическая форма, органично присущая средневековой мистерии, становится у современных авторов выражением самых сокровенных струн души. Перевод средневекового миракля (который Блок называет «моим Действом») [Блок 1927] сыграет свою роль

в формировании его «поэтического театра» и его стремлению покинуть «лирическое уединение», выйти на «площадь» и «улицу» [Блюмбаум 2017], найти широкого зрителя, благодаря созданию поэтической объединяющей стихии, которую он ощущает, в частности, при постановке миракля «Сестра Беатриса» Метерлинка в театре Комиссаржевской в 1906 году²⁹. Ремизов-поэт, быть может, более всего являет себя в сценических ремарках «Бесовского действия», своего рода поэм в прозе, в которых ощутимо веяние поэтического театра Метерлинка³⁰. Наконец, мать Мария позволяет узнать родство своей «Анны» с «Действом о Теофиле» в переводе Блока по соответствию поэтическим размерам, выбранных переводчиком. Условия дьявольского договора не только те же — они выражены теми же безапелляционными ритмами, не оставляющими, казалось бы, ни Теофилу XII столетия, ни Скитальцу XX-го, ни малейшей возможности избежать расплаты. Но оба «раскованы» от цепей ада, в том числе и близким поэтическим рисунком «ни ... ни»:

Анна (*Скитальцу*):

Послушай... Я подумала... Решила...
 Садись. Возьми перо, клочок бумаги
 И запиши мое условие точно.
 Ни золота, ни серебра,
 И ни полей, и ни садов,
 И ни рабов, и ни дворцов,
 И никакого я добра
 Не принимаю.
 Не буду войны объявлять,
 Не буду мира заключать,
 Противна мне господства страсть,
 Над братом никакую власть
 Не принимаю. <...>

Но заплачу я за тебя,
 За душу душу дам в обмен.
 Приму на веки вражий плен,
 Спасу тебя, себя губя.
 И подпись: Анна.

(*Берет у него бумагу и расписывается на ней. Молчанье*).

Путанные, полубредовые реплики Скитальца, написанные верлибром, в свою очередь сменяет гармоничный, успокаивающий амфибрахий, подобный вечному течению волн океанов и времен:

Скиталец (*молитвенно, сбиваясь, почти без сознания*):

Прошу... благодарю... Нет больше сил...
Ворота в вечность, шире распахнитесь.
Вот страшный срок настал, мой час пробил.
Живые души, — все о нас молитесь.
(*Умирает*). [мать Мария 1947: 65]

Быть может самое характерное здесь, наиболее выражающее «кредо» автора — смена «я» на «мы». Освобожденный из глубин ада просит о молитве — но и о спасении всех живущих, одинокий крик становится православной соборной молитвой.

Заключение

«Чужая» жанровая форма «миракля», чуда тем самым становится «своей», выражая сокровенное поэтическим словом — элексиром особого состава, позволяющим восстановить связь между веками и культурами, увидеть родство у столь непохожих, ярко отмеченных индивидуальностью художников Серебряного века. Жанр средневековой мистерии оказывается емким и универсальным способом говорения о мире о и себе, выражением эсхатологической заданности русской культуры в ее поисках собственного Грааля, первые видения которого обнаруживаются в шедеврах Средневековья.

БИБЛИОГРАФИЯ

- [Белый 1995] — Белый А. Врата посвящения. Мистерия // Литературное обозрение. 1995. № 4–5. С. 69–71.
- [Блок 1927] — Письма Александра Блока к родным (Памятники литературного быта. Письма). Ленинград, 1927.
- [Блок 1961] — Блок А.А. Действо о Теофиле // Собрание сочинений: В 8 томах. Т 4. Театр. Москва-Ленинград: Художественная литература, 1961, С. 267–291.
- [Блок 1965] — Блок А.А. Записные книжки. 1901–1920. Москва: Художественная литература, 1965.

- [Блок 1997] — Блок А.А. Стихи о Прекрасной Даме (1901–1902) // Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. 1. Стихотворения. Книга первая (1898–1904), Москва: Наука, 1997.
- [Блюмбаум 2017] — Блюмбаум А. *Musica mundana* и русская общественность. Цикл статей о творчестве Александра Блока. Москва: Новое литературное обозрение, 2017.
- [Бродский 2010] — Бродский И. Шествие // Разговор с небожителем. СПб.: Азбука Классика, 2010.
- [Буало] — Буало Н. Поэтическое искусство (пер. Э.Л. Линецкой), <https://fgrodosobka.narod.ru/poetica.htm?ysclid=lp6lei0l29124733416>.
- [Вайсбен 2020] — Вайсбен Н. Средневековый театр в России и во Франции (подготовка текста и прим. Т.В. Викторовой, С.А. Киракосян) // Русская эмиграция во Франции и средневековая культура Европы: творческая встреча, исследования, переводы. Москва: Дому русского зарубежья им. А. Солженицына, 2020. С. 114–124.
- [Веселовский 1870] — Веселовский А. Старинный театр в Европе. Москва, 1870.
- [Викторова 2018] — Викторова Т.В. Жанна на костре: о творческой встрече Поля Клоделя с русской художественной диаспорой (Александр Бенуа, Сергей Лифарь) // Материалы международного colloquium «Поль Клодель и русская культура». ИМЛИ им. Горького, Москва, 15–16 октября 2018. *Studia Litterarum*, <http://studlit.ru/index.php/ru>.
- [Волошина 1993] — Волошина М. Зеленая змея. История одной жизни (перевод с нем. М.Н. Жемчужниковой). Москва, Энигма, 1993.
- [Добужинский 1956] — Добужинский М. Воспоминания. «Ремизовское Бесовское действо» // Русская мысль. 1956, 13 сентября.
- [Достоевский 1991] — Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Собрание сочинений: В 15 т. Лг.: Наука, Ленинградское отделение, 1991. Т. 9, ч. 2, кн. 5 (глава «Великий инквизитор»).
- [Дубровина 2021] — Дубровина С.Н. Жорж Питоев и Алексей Ремизов: история несостоявшейся постановки *Бесовского действа* // Вестник РХД. 2021/1. № 213. С. 155–183.
- [Гаккель 1992] — Гаккель С. Мать Мария. Париж: Ymca-Press, 1992.
- [Зернов 1963] — Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение. Лондон, 1963 (гл. 6, «Четыре замечательных обращения»).
- [Икс 1907] — Икс. Бесовское действо // Речь. 1907, 6 декабря.
- [Маяковский 1978] — Маяковский В. Театр. Кинематограф. Футуризм // Полное собрание сочинений: В 12 т. Т. 11. Москва: Правда, 1978. С. 5–7.

- [Мать Мария 1947] — *Мать Мария (Скобцова)*. Анна // Стихотворения, поэмы, мистерии и воспоминания об аресте и лагере в Равенсбрюк. Париж: La presse française et étrangère Oreste Zelluck, 1947.
- [Мать Мария 1992] — *Мать Мария (Скобцова)*. В поисках синтеза; Русские мыслители // Воспоминания, статьи, очерки. Paris: YMCA-Press, 1992.
- [Мать Мария 2012] — *Мать Мария (Скобцова, Кузьмина-Караваева Е.Ю.)*. Встречи с Блоком (под ред. Т. Викторовой и Н. Ликвинцевой). М.: Русский Путь — Париж: YMCA-Press, 2012. С. 73–93.
- [Мейер 1982] — *Мейер А.А.* Заметки о смысле мистерии. Жертва // Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. С. 119–129.
- [Пашенко 2008] — *Пашенко М.В.* Китеж, или русский «Парсифаль»: генезис символа // Вопросы литературы. 2008. № 2. С. 106–143.
- [Ревакина 1993] — *Ревакина И.А.* Перевод *Действа о Теофиле*. история текста и его цензурное искажение // Александр Блок. Новые материалы и исследования. Книга 5. М.: Академия наук СССР. Институт им. Горького, издательство Наука, 1993. С. 95–104.
- [Ремизов 1994] — *Метерлинк М.* «Слепые» (перевод А.М. Ремизова) // Ремизов А.М. Исследования и материалы (под ред. А. Грачевой), СПб, 1994. С. 196–213.
- [Ремизов 2003] — *Ремизов А.М.* Петербургский буерак // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 10. М.: Пушкинский дом, РАН, изд. Русская книга, 2003.
- [Ремизов 2016] — *Ремизов А.М.* Бесовское действо, а также смерть Грешника и Праведника, то есть прение Живота со Смертью: представление для публики в трех действиях с Прологом и Эпилогом // Собрание сочинений. Т. 12. Русалия. Драматические произведения. СПб.: Росток, 2016.
- [Соловьев 1970] — *Соловьев В.С.* Шуточные пьесы // Собрание сочинений. Т. 12, Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. С. 171–230.
- [Старк 1922] — *Старк Э.А.* Старинный театр. Санкт-Петербург, 1922. http://teatr-lib.ru/Library/Stark/Starinny_1922/?ysclid=lnk38vcvyx510926073
- [Таиров 1921] — *Таиров А.Я.* Мистерия и театр. Москва, 1921.
- [Таиров 1970] — *Таиров А.Я.* Записки режиссера. Статьи, Беседы. Речи. Письма. Москва, 1970.
- [Театр 1908] — Театр. Книга о Новом театре. Санкт Петербург: изд. Шиповник, 1908.
- [Федотов 1952] — *Федотов Г.П.* Христианская трагедия // Новый Град. Сборник статей. New-York, 1952. С. 222–242.

- [Эткинд 1982] — *Эткинд Ефим*. Французское средневековье в творчестве Александра Блока // *Revue des études slaves*. 1982. № 54 / 4. P. 649–669.
- [Boileau 2010] — *Boileau Nicolas*. L'art poétique. Saint Christophe en Bresse: éd. les Caractères d'Ulysse, 2010.
- [Chevrillon s. d.] — *Chevrillon Pierre*. The Theatre and French Universities // *Le théâtre dans le monde (World Theatre)*. Paris, s. d, rééd. René Hainaux, vol. III, n. 2.
- [Roberty 1973] — *Roberty J.C.* Orthodoxie et théâtre // *Contacts*. 1973. № 83. P. 218–232.
- [Rutebeuf 1987] — *Rutebeuf*. Le Miracle de Théophile. GF Flammarion, 1987.
- [Théâtre 1889] — Théâtre français au Moyen Age, publié d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale par L. J.N. Monmerqué et Francisque Michel. Paris: F. Didot, 1889, P. 136–156.
- [Tiersot 1908] — *Tiersot Julien*. Les Fêtes et les chants de la Révolution française. Paris: Hachette, 1908.
- [Victoroff 2004] — *Victoroff Tatiana*. Adam Oléarius, “spectateur & témoin oculaire”: la Moscovie mise en image // *Slavica Occitania*, numéro 19, La mise en image de la Russie, Toulouse, 2004. P. 155–172.
- [Victoroff 2007] — *Victoroff Tatiana*. Melmoth, l'homme errant d'Elisabeth Kouzmina-Karavaeva: une tentative de mystère // *Modernités Russes*. Lyon, 2007. P. 589–597.
- [Victoroff 2018] — *Victoroff Tatiana*. Le pouvoir en scène. Shakespeare, *Richard III*, Corneille, *Cinna*, Pouchkine, *Boris Godounov*, Brecht, *La Résistible Ascension d'Arturo Ui*. Paris: Atlante, 2018.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Текст статьи готовится к печати в сборнике: Европейское Средневековье и русский модернизм / Под ред. Дж. Джулиано, Й. Люцканова, А. Медведева. Roma: WriteUp Books, collana Masterskaja.20 Studi e ricerche sulla Russia, 2025.

² Доклад, произнесенный на международной конференции «Европейское Средневековье и русская культура 1880-1930» в Салерно (Италия) 26–28 октября 2022.

³ «Le Bon Jugement de la très sainte et gracieuse Vierge Marie» (*фр.*).

⁴ Мы освещаем разные случаи использования жанровой модели мистерии в театральной и политической жизни в постреволюционной России в монографии: «Le Mystère en Europe: de Mallarmé à Brodsky [Мистерия в Европе: от Малларме до Бродского]», глава V, «l'Apocalypse révolutionnaire: la ville en construction [Революционный апокалипсис: строительство «нового града»]».

Книга готовится к публикации в 2024 году в издательстве Classiques Garnier (collection «Perspectives Comparatistes»).

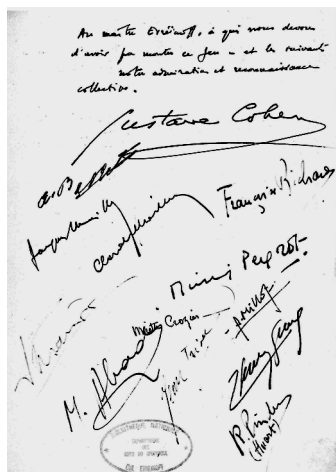
⁵ Эдуард Александрович Старк, историк петербургского Старинного театра, описавший подробности его возникновения и первые постановки, вспоминает: «М.Н. Бурнашев съездил в Париж и Кельн, откуда привез много ценных материалов по истории средневекового театра. Барон Дризен посетил некоторые швейцарские монастыри, хранящие в себе множество любопытнейших данных, относящихся вообще к эпохе Средних веков, а затем объехал Мюнхен, Нюрнберг и Ротенбург, три города, представляющие собою неисчерпаемую сокровищницу по части средневековых материалов. Отовсюду вывозилась богатейшая иконография, имевшая отношение к интересовавшему всех предмету. Евреинов один оставался в России, разрабатывая стиль исполнения намеченных постановок и в особенности занимаясь обработкой картины представления литургической драмы *Три волхва*, а также сочиняя представление уличного театра XIV века» [Старк 1922 : 12].

⁶ *Théâtre français au Moyen Age*, publié d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale par L. J.N. Monmerqué et Francisque Michel / Paris: F. Didot, 1889, p. 136 et suiv. Это издание, содержащее помимо старофранцузского текста переводы на современный французский язык, послужило основой также для постановки «Лицедейства о Робене и Марион», разыгранного во второй вечер программы Старинного театра.

⁷ Более точный перевод заглавия пьесы Рютбефа (*Le Miracle de Théophile*), в отличие от варианта, предложенного Блоком, видимо, стремившегося избегать галлицизмов и напоминающего русскому зрителю о традиции древнерусских «действ».

⁸ В парижской личной библиотеке Н.Н. Евреинова сохранился экземпляр «Лицедейства о Робене и Марион» (в переложении Гюстава Коэна), подаренный ему труппой «Теофилов», с воспроизведением надписи на обороте, адресованной «учителю Николаю Евреинову, благодаря которому мы смогли постаивать это “Лицедейство”, в знак глубочайшего восхищения и общей благодарности». Среди четырнадцати подписей различимы автографы Гюстава Коэна и Николая Вайсбейна (BNF, département Arts et spectacles, fonds Nicolas Evreinoff, cote 16-Y-4389)..

⁹ См. о матери Марии: Кузьмина Караваева Е.Ю. (*Мать Мария Скобцова*). Полное собрание сочинений в пяти тт. Т. 1: Встречи с Блоком. Москва-Париж, Русский Путь — YMCA-Press, 2012; *Каухчишвили Н.М.* Mat' Marija: il cammino di una monaca. Vita e scritti, note a cura di Adalberto Mainardi, Qiqajon, Magnano 1997; *Каухчишвили Н.М.* «Mat' Marija Skobcova e il problema del monachesimo russo dopo la rivoluzione» // *Vie del monachesimo russo. Atti del IX Convegno ecu-*



Надпись на обороте экземпляра «Лицедейства о Робене и Марион», подаренного Н.Н. Евреинову труппой парижских «Теофилов»: «Учителю Николаю Евреинову, благодаря которому мы смогли поставить это Лицедейство, в знак глубочайшего восхищения и общей благодарности». Первая подпись – профессора-постановщика Гюстава Козна, крайняя слева – русского актера Николая Вайсбейна (BNF, département Arts et spectacles, fonds Nicolas Evreinoff, côte 16-Y-4389)

menico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione russa. Bose 20-22 settembre 2001, a cura di A. Mainardi, Edizioni Qiqajon, Magnano 2002. Pp. 291-308.

¹⁰ См., в более широком контексте, об «обращении» из марксизма в христианство в среде Серебряного века и в эмиграции монографию Н.М. Зернова «Русское религиозное возрождение XX века» [Зернов 1963].

¹¹ См. на эту тему живописные воспоминания Маргариты Сабашниковой-Волошиной [Волошина 1993].

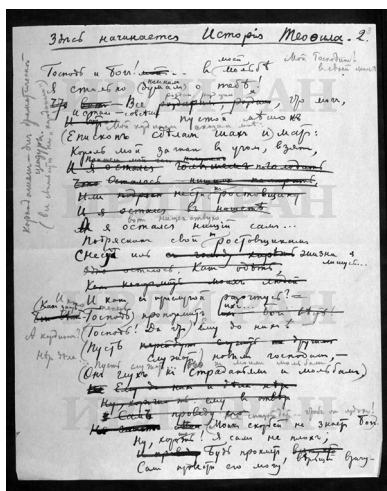
¹² Профессор Paul Mazon, организатор «античной труппы» при Сорбонне, вдохновленный примером «Теофилов» Гюстава Козна, обобщает свой многолетний опыт постановок старинных спектаклей: «Ближе всего приблизится к оригиналу тот режиссер, который будет опираться на самые современные театральные средства» [Chevrillon s. d: 14].

¹³ *Miracle* (фр.), чудо. Особенностью этого жанра в западном средневековом театре являлось действие, основанное на вмешательстве божественных сил, святых или Богоматери. «*Miracle de Théophile*»

Рутбефа — яркий пример жанра, который к XIV веку достигает формы обширных циклов, включающих до 40 спектаклей о чудесном спасении грешников (*Les Miracles de Notre-Dame*, XIV в.).

¹⁴ Текст перевода в целом был подвергнут серьезной цензуре (Блок вынужден, в частности, заменить вызов Богу, главную причину богоотступничества Теофила, на мотив обиды на кардинала, лишившего его сана, а также существенно сократить покаянную молитву Теофила). Он тщательно пытался восстановить перевод по подлиннику в последующих публикациях перевода [Ревякина 1993]. О характере и объеме этих цензурных изменений дает представление сохранившийся черновой автограф перевода (ИРЛИ, ф. 654, оп. 1, ед. хр. 145). Выражаю глубокую благодарность Кошиенко Ирине Владимировне, главному хранителю Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН за возможность работы с автографом и публикации одной из первых страниц рукописи.

¹⁵ Ефим Эткинд отмечает в своем детальном сравнительном анализе текста Рютбефа и перевода Блока сохранение в т. ч. «мнемонической рифмы» (последняя строка реплики рифмуется с первой строкой следующей реплики) [Эткинд 1982: 657], а также словесно — фонетической игры [Ibid.: 659]. Наконец, перевод «магической формулы на тарабарском наречении» (произнесение которой магом Саладаном открывает для Теофила врата ада), с т. з. французского исследователя «вполне соответствовал «заумному языку», уже



Александр Блок. Начало перевода «Действа о Теофиле». ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, ф. 654, оп. 1, ед. хр. 145, лист 2

родившемуся в ту пору в русской литературе» [Ibid: 658]. Это объясняет публикацию блоковского перевода в первом программном сборнике кубофутуристов «Стрелец» (Петроград, 1915).

¹⁶ Буквальный перевод: «Не смею призывать Мадонну, что каждый должен возлюбить».

¹⁷ Блок А. «И час настал. Свой плащ скрутило время... » (1.08.1908)

¹⁸ Блок А. «Пробивалась певучим потоком» (1.06.1902)

¹⁹ «à votre service ...» [Rutebeuf 1987: v. 444]

²⁰ Указано Добужинским в его воспоминаниях [Добужинский 1956: 229]. Автор сам прилагает в конце пьесы подробный список источников своего «Бесовского действия» [Ремизов 2016: 38].

²¹ Типичная ремизовская игра с идиомами: булавка одновременно «ангельская» и «английская», принадлежит миру «чуда» и объясняется гипер-реалистической игрой.

²² Эту особенность современной мистерии отмечает, в частности, А.Я. Таиров [Таиров 1921], постановщик «Благовещения» Поля Клоделя в ноябре 1920 года, назвавший ее «мистерией любви»: «мистерия, но мистерия не средневековая, не высочайше утвержденная» [Таиров 1970: 285].

²³ «Va-t'en! Sort de ma chapelle!» [Rutebeuf 1987: v. 553]

²⁴ «je vais te piétiner la pense» [Rutebeuf 1987: v. 585].

²⁵ См. цикл Блока «Страшный мир» (1909–1916).

²⁶ Петербургский буерак. Т. 10. С. 3.

²⁷ ...«тема оказалась необычайно благодатной для газетных репортеров», — пишет Добужинский [Добужинский 1956]; Ремизов в «Петербургском буераке» не жалеет красок и «ремизмов» в их описании.

²⁸ Добужинский вспоминал: «Пьеса вызвала скандал. Публика проглядела все, что в пьесе было существенно, ее мистику и слезы сквозь смех. Публика возмутилась “издевательством над ней и балаганом”, но мы с Ремизовым храбро выходили на аплодисменты части зрителей среди шума, свиста и негодующих выкриков. Нам было только забавно это первое театральное крещение» [Добужинский 1956].

²⁹ См. статью А. Блока «Драматический театр В.Ф. Комиссаржевской (ноябрь 1906).

³⁰ Ремизов перевел в 1890 «Слепых» Метерлинка [Ремизов 1994: 196–213].

*К 75-летию со дня рождения
Елены Шварц*



ЕЛИЗАВЕТА ХЕРЕШ

«Неисцелимое подозрение»:
о статусе поэзии в творчестве и жизни
Елены Шварц

Статус поэзии

При игровом характере многих мероприятий ленинградской неподцензурной культуры (семинары, чтения, постановки, «шимпозиумы» и др.) само поэтическое творчество рассматривалось Еленой Шварц в качестве принадлежащего куда более сакральной сфере. Это прослеживается еще в ее юношеских дневниковых записях:

Пишу мало — потому что следующий этап — это выход из старой системы образов. Нужно только ждать. Стихи придут неожиданно, во сне. Проснувшись, я буду уже все знать. Думала я вчера о связи между творчеством, честолюбием и верой в Бога. Не потому ли сейчас легионы пишут стихи, оттого что никто не верит уже. Стихи — это выход, шанс остаться в ком-то, или страх свой переложить на других — самому становится легче (17 декабря 1963 г.)¹.

При этом акцент ставится на то, что актуальность этого сакрального статуса стихов как характеристика скорее применима к 1970–1980-м гг.:

Ведь поэт — он поневоле какой-то жрец. Помню, я даже несколько шокировала Ольгу Седакову, говоря, что чувствую

себя священником, когда читаю стихи. Потому что это — сакральное жертвоприношение, когда по-настоящему читаешь стихи. Но, в общем-то, это ушло. То время ушло².

В связи с высоким статусом поэзии и поэта неудача для Шварц равносильна смерти. Действительно, в ее юношеском дневнике прослеживаются романтические мотивы ранней смерти поэта. На момент возникновения этого мотива Шварц 15 лет, свою же смерть она представляет через два года — в 17. Причем гибель неизбежна и в случае написания гениальных стихов (характеристика, тоже имеющая романтическую нагрузку), и в случае их отсутствия — Шварц боится не успеть написать достаточно. Ее смерть становится автобиографическим мифом, в который она посвящает и дневник, и свое окружение:



Середина 1980-х гг.

Я больна. Должно быть, скоро умру (7 июня 1963 г.);

Если у меня не будет до весны стихов — зарежусь (21 июня 1963 г.);

Глеб сказал — чудес не бывает. Ты не успеешь за два года. Это было бы чудо. Чудес не бывает. Я докажу ему, что бывают. Мне уж меньше, чем два года осталось. Это договор, сделка — два года — на пытки и стихи (21 ноября 1963 г.);

Стихов у меня уже никогда не будет. Раз я ничего не могу, значит скоро смерть (22 ноября 1963 г.);

Мне осталось два года — душу дьяволу продала. Продать может только тот, кто верит в Бога. Мне будет страшно умирать, осталось мало времени — все равно засомневаюсь (30 ноября 1963 г.).

Не менее поэтически это осмысливается посвященным в этот миф Виктором Кривулиным, который тридцать лет спустя пишет об этих годах так:

Мы пили обычный тридцать третий портвейн в крошечной прокуренной и вечно полутемной комнатке Лены Шварц, полной дефицитных книг, сюрреалистических видений и одухотворенной буквенной пыли. Миниатюрная шестнадцатилетняя поэтесса, убежденная, будто жить ей осталось не больше года, а за это время она просто-таки обязана создать нечто настолько гениальное, чтобы солнце русской поэзии навсегда померкло и скукожилось, не выносила яркого света и распахнутых окон³.

Итак, в мировосприятии Шварц поэзия имела высочайший статус. При описании творчества Шварц оперировала словами, имеющими романтическую и религиозную окраску: дар, провидение, «носить в себе Бога» и т. д.

Если поэзия решает высокую задачу, то какую здесь роль играет житнетворчество, сращение биографических и поэтических пластов? Ведь в таком случае герои, угадывающиеся за литературными моделями, стихотворение как бы профанируют, игровое начало оценивается негативно. Есть несколько свидетельств именно такой оценки Шварц собственных текстов: стихотворения, где угадываются адресаты, оценивались ей ниже, как в «необязательных пояснениях» Шварц к «Книге ответвлений» (1996):

Сочинение таких вещей, конечно, носит игровой характер и помогает по-новому взглянуть на привычное. Известный принцип острашения. <...> Кроме того — так хорошо иногда убежать от себя как можно дальше, чтобы вернее вернуться⁴.

Или комментарии Михаила Шейнкера об истории публикации поэмы «Кинфия» (1970–1980-е гг.):

Так вот, Шварц не включила «Кинфию» в состав своей подборки в «Лепте». Не включила, потому что она считала, что «Кинфия» представляет ее строго определенным образом и в «Кинфии» она решает свои строго определенные, личные задачи, в том числе и задачи некоей эмоциональной, психологической, биографической сублимации⁵.

Как пишет Дмитрий Панченко ещё в 1983 году, Шварц открывает «немужественный мужской мир», сводит счеты и расщепляет одного адресата любовных стихов, Проперция, на его множество заменителей⁶. И эта цель, далёкая от романтического представления о творчестве, Шварц неудобна.

И в самой «Кинфии» возникает тема всеобъемлющей силы поэзии, перед которой человек не может устоять. В части «К молодому поэту» приход Музы описывается как болезненный, инвазивный процесс; человек против воли начинает говорить не своим голосом:

<...>

Не дергай Музу за подол больше.
 Не то смотри — на площади людной
 Вселится в тебя громовой голос
 И не захочешь — скажешь при людях:
 «Таким, как я, — хозяевам счастливым
 Мордашек гладких, наглых,
 Каких стадами на Форум водит
 День римский длинный,
 С мозгами птичьими и языком длинным, —
 Лишь к смертным женам вожделье можно.
 Раз сдернул я туфлю с Музы,
 Раз оцарапал я ей лодыжку.
 Чтоб гнев богини мимо пронесся —
 Поскорей спрячьте от меня подальше,
 Люди добрые, таблички и грифель».
 <...>⁷.

При этом, как утверждает Цитцевитц, описывая литературную траекторию Елены Шварц как путь из андеграунда в мейнстрим, при общей ориентации на образцы Серебряного века, например, на Марину Цветаеву и в меньшей степени Анну Ахматову (учитывая раннее разочарование в ее образе после личной встречи), между тремя поэтами существовало сильное различие, которое касалось как раз введения личных подробностей в ткань поэтических текстов. Как замечает Цитцевитц, «ее лирический субъект — непостоянная героиня, которая обычно предстает в образе лирического «я» от первого лица. Эта рассказчица от первого лица искушает нас читать тексты как автобиографию. Однако из ее стихов мы почти ничего не

узнаем о Шварц; в этом она резко отличается от своих предшественниц Серебряного века — Ахматовой и Цветаевой»⁸.

Действительно, это, с одной стороны, выделяет ролевую поэзию Шварц из ее общего корпуса текстов нарушением этого правила, ведь, как утверждает Михаил Шейнкер, «Кинфия», содержащая ключи, доступные только посвященным читателям, работает также, как и «Поэма без героя»⁹. С другой стороны, именно этот отход от правил позволяет, парадоксальным образом, получить больше биографических сведений именно в ролевой лирике, где персона-субъект с первого взгляда кажется наименее связанной с реальным автором текстов.

Башни и строфы: автотеория поэтического творчества Елены Шварц

Поэзия Шварц часто посвящена тому, что исследователь поэзии модернизма Роман Тименчик назвал «автометаописанием»: это тексты, в которых рассказывается о написании текстов поэтом (лирическим субъектом, лирическим «я»), который их создает. Подобная ориентация на собственное творчество часто воспринимается как рефлексивная и, вследствие этого, теоретическая позиция.

Отдельные тексты могут быть целиком прочитаны как описание структуры поэтического текста и процессы его построения:

Башня, в ней клетки

Строфа — она есть клетка с птицей,
Мысль пленная щебечет в ней —
Она вздыхает, как орлица,
Иль смотрит грозно, как царица,
То щелкает, как соловей.
<...>¹⁰.

Заметим, что при этом источник поэзии (пения), по мнению Шварц, божественный.

Толчая, толпа птиц (образов, голосов), которую поэт упорядочивает зрением, телом и непосредственно письмом, отражена в другом тексте Елены Шварц — «Ночная толчая» (1979), где лирический субъект занимается ловлей моментов и их запечатлением:

<...>

По эту сторону биения
 Сердечного — я в темноте,
 Но я за гриву хватать мгновенье —
 Ему уже не пролететь.
 Как рыба в дыры под землей,
 Соединивших две реки,
 Так я скользнула пустотой,
 Напрягшись, — тяжкою стрелой
 В жары духовные — рукой
 Души, самой душой
 Небесные задеть огни.

<...>¹¹.

Однако поэтический акт не заканчивается фиксацией мгновения — у него есть куда более важная задача возвращения тьмы в божественные края — туда, где она «когда-то» пребывала в образе Бога:

<...>

Так вытянувшись и закрыв
 Глаза заемные, земные,
 Я помнила, что тьма была
 Когда-то Богом, но стекла,
 Землей сгустясь, а я — пчела,
 И светом я верну ее в края родные.

<...>¹².

Одно из самых известных стихотворений Шварц «Соловей спасающий» (начало 1970-х гг.) объединяет все вышеописанные цели, отдавая силу поэзии соловью, птице, соединившей в себе поэтический дар, волю к свободе и умение находиться между двумя мирами:

<...>

Он рыл туннель в грязи пахучей ночи
 И ждал ответ
 С той стороны — вдруг кто-нибудь захочет
 Помочь. Блеснет нездешний свет.
 Горошинку земли он под язык вкатил
 И выплюнул бы в свет, а сам упал без сил¹³.

Его одинокий труд заключается в том же — в темноте («В грязи пахучей ночи») найти что-то, что может быть выплунуто в свет и присоединено к свету.

Театральность

Творчество Шварц, что отмечалось многими, богато на ролевые маски: Кинфия, Лавиния, Арно Царт, в определенных публикациях в журнале «Часы» и в альманахе «Женщина и Россия» у нее были андронимы (мужские псевдонимы). И в ее дневниках, и в воспоминаниях о ней фигурирует мотив театральности (отчасти связанный с биографическими деталями жизни Шварц как дочери завлита БДТ, и с театральной по сути природой поведения поэта в первые десятилетия ее творчества):

Удивительно в этом человеке актерство, т. е. желание писать, которое я, пожалуй, несправедливо называю так. <...> Я думала вначале, что Савонарола все-таки актер, но поняла, что — нет (и факты это подтверждают), он был потому так не тщеславен и не честолюбив, оттого что у него был Бог (13 ноября 1963 г.)¹⁴.

Или уже приведенная нами цитата о сыгранных Еленой Шварц ролях: «Думая о Елене Шварц, мы сразу вспоминаем все ее “маски”. Это Кинфия, Лавиния, юродивая, цыганка, лиса, ворона — все эти роли, которые были ею “сыграны”. На мой взгляд, самая замечательная из этих ролей — это Кинфия, римская поэтесса»¹⁵.

Сама Шварц многократно не только писала о ролевой лирике (в частности, давая автокомментарии поэмам в «необязательных пояснениях» к «Книге ответвлений» (1996)), но и исследовала роль маски и жеста:

Маска — это символическое выражение той невидимой силы, которая отбросила в сторону личность и завладела ею. Маска Трагедии с ее расширенным в вое ртом — то же самое, что и суженный рот Комедии, выпискивающий детский крик «й-». Смех тоже истерическая реакция на несовпадающие или несовместимые вещи. Но жест — тоже маска.

Как-то в состоянии апатии и отчаяния я застала себя сидящей и смотрящей в точку. А рука проводила по лицу щепотью

снизу вверх, как будто мужик проверяет — выросла ли щетина. Такой бессмысленный жест для женщины — означает, что она уже в космосе безутешности¹⁶.

Интересно, что и старость (новую возрастную идентичность, физическое старение) Шварц тоже связывала с особой маской: таким образом, сама старость становилась спектаклем, неотделимым от скорой смерти, безумия, забвения:

В то же время старость для всех других возрастных категорий — новая маска, за которой скрывается все персональное, оно, если и различимо, то все равно умножается на некий старческий коэффициент. Носить такую маску трудно без смирения, она посылается как предсмертные вериги¹⁷.

Вероятно, в этом ключе следует читать множество текстов, отсылающих к образам безумных старух: стихотворения «Старость княгини Дашковой», «Старушка махонькая — так...», «Вести из старости», прозаические отрывки и т. д.

Парадоксальная связь между артистизмом и искренностью была отмечена Шварц в ее выступлении во время вручения премии журнала «Знамя» уже в 2007 году:

Вот это и есть артистизм — полная искренность, но при этом — отстраненный взгляд со стороны, сам актер и сам себе режиссер. Когда люди искреннее всего, они подозревают себя в неискренности, и преодоление этого подозрения тоже есть артистизм. Но оно неисцелимо¹⁸.

Итак, высочайший статус поэзии для Шварц не только не противостоял игровой природе неподцензурной культуры, но формировался им. В сложившейся ситуации, когда тексты не могли быть напечатаны или прочитаны в большом кругу, приходилось полагаться исключительно на собственные возможности экспрессии. Они должны были не только выявить разницу между поэтом и читателем (и поэтому московский формат чтений с последующим обсуждением и критикой ей не подходил), но и произвести огромное аффективное воздействие, например, вызвать слезы. Поэзия для Шварц всегда связана с Богом или божественным: она не подконтрольна поэту.

Шварц как чтец

Для того, чтобы определить статус поэзии для Шварц в 1970–1980-е гг., важно изучить, Шварц как чтеца собственных текстов. Стратегия чтения текстов может ярко проиллюстрировать образ Шварц, избранный ей в быту: насколько она экспрессивна, эмоциональна, или, наоборот, сдержанна, кокетлива? Домашние чтения в Москве и Санкт-Петербурге заменяли публичные чтения, невозможные для деятелей неофициальной культуры. Запоминающаяся манера стихов, услышанная всего один раз, могла надолго закрепить за поэтом определенную характеристику: как поэта, так и человека¹⁹.

Поведение Шварц, подходящее для театрализованного чтения Ленинграда и сохраняющее иерархию между поэтом-жрецом и читателем, не подходило для аналитических семинаров в Москве. Несмотря на это, сама связь между эмоциональным чтением и актерской маской поэта Шварц воспринимала критически, подчеркивая притворство всякого человеческого поведения:

В родном городе все было скромнее, какая-нибудь мастерская. Перед чтением хозяева дают выпить рюмочку. Ставлю на пюпитр перепечатанные на машинке стихи и становлюсь иной. Поэт читающий казался мне всегда жрецом. Музыка стихотворения должна владеть всем существом, струиться в крови и двигать руками, ногами. Это похоже на штейнеровскую теорию эвритмии, но трудноосуществимо на деле. У актеров не получается²⁰.

Актерство, по Шварц, универсально и присуще каждому человеку — и в каком-то смысле становится залогом существования. Так поэтесса успешно «снимает» оппозицию искренности и притворства, натуральности и искусственности, считая, что ощущение собственного притворства — последствие саморефлексии, для которого человек должен вставать в метапозицию, смотреть на себя со стороны:

И если в самом чтении поэта и есть элемент актерства, то он другой природы. Если на мгновение я и казалась сама себе актерствующей, то это было просто какой-то

подозрительностью к самой себе. Позднее я поняла, что люди и в самые трагические минуты или в болезни вдруг кажутся себе притворяющимися. В каком-то смысле всякая индивидуальность — притворство, но оно есть условие существования²¹.

Реакцию от слушателей Шварц ожидала соответствующую:

На тогдашних чтениях кто-нибудь обязательно плакал от восхищения. Если никто не плакал, я считала чтение неудачным <...> Я прочла ровно десять стихотворений, не поддавшись на бурные аплодисменты, за что меня очень хвалила потом Малярова. Во время чтения я взмахнула рукой, и пузырек с водкой (для храбрости), поставленный на трибуну, взлетел вверх и упал к ногам Л.Я. Гинзбург, сидевшей в первом ряду, но я этого во вдохновении даже не заметила²².

Заметим, что именно литературовед Лидия Гинзбург, свидетельница этих чтений, сопоставила модель поведения Шварц с романтическим поэтом, противопоставляющим себя толпе; сама Гинзбург при этом была свидетельницей чтений авторов далекого модернизма, частью «литературной молодежи 1920-х гг.»²³. Интересно, что в основном запомнившиеся экспрессивные публичные чтения поэтов — мужские: гастроли футуристов, чтения Блока, Мандельштама, Хлебникова. Ахматова в эти же годы воспринималась как хранительница эпохи.

Манера чтения стихов была особенно важна в том числе из-за устной природы неофициального творчества — не каждый читатель имел возможность прочесть стихи самостоятельно, получить на руки автограф или копию стихотворений поэта. Таким образом устное исполнение становилось еще важнее — для публики оно могло стать первым и единственным способом восприятия поэзии.

Итак, Шварц осознает театральную, «притворную» природу поведения поэта во время чтения стихов, но не отказывается от нее — напротив, она думает о театрализации как о пронизывающей все сферы жизни части человеческого поведения, от которого нельзя откреститься. Вероятно, именно это позволяет Шварц читать стихи так экспрессивно, как ей необходимо — быть жрецом, «становиться иной» — и не

изменять внутренней себе. При этом первое место, конечно, занимает музыка стихотворения, которая владеет телом поэта. Шварц «уступает пластику тела стихам»; Ахматова же строит тело вокруг своего образа. В этом разница между «естественным притворством» Шварц и, по ее мнению, заносчивым образом поэта ушедшей эпохи.

Премии

Высокий статус поэзии, связанный с божественным и священным, кажется, снимал для Шварц вопрос о желаемой поэтической славе: «Желание славы как желание уродливого нароста. Люди — почти все — кротко уходят и растворяются во тьме, а ты один хочешь торчать как пень»²⁴. Однако в реальности признание таланта было необходимо Шварц и в смысле вербальной оценки, сильного эффекта от текстов или их чтения, и в смысле премий, гораздо менее достижимых ввиду подпольного существования «Второй культуры»:

Когда впервые зараза премий и наград начала проникать во вторую культуру как жалкое подражание первой, и пятеро или шестеро людей придумали давать премию Андрея Белого, мне ее не присуждали довольно долго. И несмотря на мое презрение к премиям и наградам, мне было не очень, но обидно. Я поделилась своей досадой с Витей Кривулиным. Сам он ее уже получил, но вдруг проявил неожиданное и хлопотливое сочувствие. Он срочно учредил еще с кем-то новую премию — имени Данте. Вдвоем они, посоветовавшись, решили присудить ее мне <...>. По-моему, о существовании этой премии знали только мы трое — два члена жюри и награжденный²⁵.

Однако и в официальных институтах, которые стали доступны Шварц ближе к концу существования советской власти, она едва ли чувствовала себя комфортно, описывая соприкосновения, например, с Союзом советских писателей, как опыт комически далекий от творческого процесса:

Собрание приняло уже хаотический характер, но тут председательница сказала: «Неважно, кто что написал», — тут она сделала паузу, и я подумала: «Неважно, Войну ли мир на-

писал, Семей ли Журбиных...» — но она продолжила: «Неважно, кто что написал, “Москвич” ли ты написал, или “Жигули”, или “Волгу”, получишь все равно “Москвич”»²⁶.

Заключение

Неподцензурная ленинградская культура, в которой поэтически социализировалась Елена Шварц, предлагала несколько стратегий поведения, связанных с отношением к поэзии. Во-первых, культурный андеграунд противопоставлял себя культурному эстеблишменту — и ставил целью как можно прочнее легитимировать собственное творчество: связать его с наследием русскоязычного модернизма и зарубежной литературы, обозначить его философские и теологические связи. Неофициальная поэзия должна была состояться как истинная, в то время как «разрешенная» — как ложная. Во-вторых, в связи с противостоянием официальной словесности, жизнь деятелей «Второй культуры» часто включала в себя пародийные искажения и травестизацию официальных мероприятий, связанных с литературным процессом — симпозиумов и семинаров, чтений, премиальных институций. Шварц принимала в этом прямое участие, пародируя форматы докладов, устраивая архаически экспрессивные чтения и театрализуя свое бытовое поведение. В-третьих, позднесоветская действительность воспринималась неподцензурными авторами как профанировавшая всякие ценности и идеалы; в таком случае отношение к поэзии должно было стать крайне серьезным. Именно она в такой культурной ситуации должна была стать моральной точкой отсчета. Это привело к возвращению к полузабытым моделям модернистского автора, властного не только над пластикой слова, но и над его божественным заполнением. Сочетание игровой природы неподцензурной культуры с высшей серьезностью по отношению к поэзии — парадоксальный, но ожидаемый (и успешный) путь Елены Шварц в поле неофициального советского искусства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Шварц Е. Дневники / Публикация и подготовка текста К. Козырева // НЛО. 2012. №3, <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/3/dnevniki-2.html?ysclid=1w5yy1c489793937158>.

² Шварц Е. Поэтика живого. Беседа с Антоном Нестеровым // Контекст 9. 2000. № 5. С. 314–326, http://www.newkamera.de/shwarz/o_shwarz_05.html.

³ Кривулин В. Буддистские птицы и жертвенные животные (субкультура Чёрной Речки на закате империи) // Литературная ПРОМЗОНА, <https://litpromzona.narod.ru/reflections/krivulin6.html>.

⁴ Шварц Е. Необязательные пояснения // Шварц Е. *Mundus Imaginalis: Книга ответвлений*. СПб.: ЭЗРО, Литературное общество «Утконос», 1996, <http://www.vavilon.ru/texts/shvarts1-6.html>.

⁵ Сильные тексты: Елена Шварц — «Что меня бросило в объятия Диомиды» // Гостеномика. 2021. 29 марта, <https://gostonomica.ru/silnye-teksty-elena-shvarc-chto-menja-brosilo-v-objatja-diomida/>.

⁶ Панченко Д. «Кинфия» Елены Шварц // НЛО. 2010. №3 (103), <https://magazines.gorky.media/nlo/2010/3/kinfiya-eleny-shvarcz.html>.

⁷ Шварц Е. Собрание сочинений. Т. 2. // Шварц Е. Сочинения: В 5 т. / подг. Г. Комаров. СПб.: Пушкинский дом, 2002. С. 9.

⁸ Zitzewitz J. From Underground to Mainstream: The Case of Elena Shvarts // *Twentieth-Century Russian Poetry: Reinventing the Canon* / K. Hodgson, J. Shelton, & A. Smith (Eds.). Pp. 225–263, <http://www.openbookpublishers.com/product/294/twentieth-century-russian-poetry-reinventing-the-canon>.

⁹ Сильные тексты: Елена Шварц — «Что меня бросило в объятия Диомиды» // Гостеномика. 2021. 29 марта, <https://gostonomica.ru/silnye-teksty-elena-shvarc-chto-menja-brosilo-v-objatja-diomida/>.

¹⁰ Шварц Е. Собрание сочинений. Т. 1. Стихотворения. Произведения в прозе // Шварц Е. Сочинения: В 5 т. / подг. Г. Комаров. СПб.: Пушкинский дом, 2002. С. 8.

¹¹ Шварц Е. Собрание сочинений. Т. 2. // Шварц Е. Сочинения: В 5 т. / подг. Г. Комаров. СПб.: Пушкинский дом, 2002. С. 109.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 181.

¹⁴ Шварц Е. Дневники / Публикация и подготовка текста К. Козырева // НЛО. 2012. № 3, <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/3/dnevnik-2.html?ysclid=lw5yy1c489793937158>

¹⁵ Седакова О. Елена Шварц. Первая годовщина // OpenSpace.ru. 2011. 11 марта, <https://os.colta.ru/literature/events/details/21037/>.

¹⁶ Шварц Е. Собрание сочинений. Т. 3. Стихотворения. Произведения в прозе // Шварц Е. Сочинения: в 5 т. / подг. Г. Комаров. СПб.: Пушкинский дом, 2008. С. 247.

¹⁷ Там же. С. 248.

¹⁸ Говорят лауреаты “Знамени”: [Выступление Е. Шварц на церемонии вручения премии журнала “Знамя” за 2006 г.] // Знамя. 2007. №3, <https://znamlit.ru/publication.php?id=3226>.

¹⁹ См. свидетельство самой Шварц: «Замечательной манерой чтения, скорее даже манерой пения меня поразили на всю жизнь Игорь Бурихин, он распевал почти на церковный манер; вернее, какая-то глубокая пламенность распевала в нем» (*Шварц Е.* Собрание сочинений. Т. 3. Стихотворения. Произведения в прозе // Шварц Е. Сочинения: В 5 т. / подг. Г. Комаров. СПб.: Пушкинский дом, 2008. С. 196).

²⁰ *Шварц Е.* Собрание сочинений. Т. 3. Стихотворения. Произведения в прозе // Шварц Е. Сочинения: В 5 т. / подг. Г. Комаров. СПб.: Пушкинский дом, 2008. С. 194.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 195.

²³ *Кумпан Е.* Наши старики // История ленинградской неподцензурной литературы. 1950–1980-е годы. Сборник статей. СПб.: Деан, 2000. С. 29.

²⁴ *Шварц Е.* Собрание сочинений. Т. 3. Стихотворения. Произведения в прозе // Шварц Е. Сочинения: В 5 т. / подг. Г. Комаров. СПб.: Пушкинский дом, 2008. С. 232.

²⁵ Там же. С. 196–197.

²⁶ Там же. С. 216–217.

АННА БОЧАРОВА

Оживающие евангельские сюжеты и образы в итальянских экфрасисах Елены Шварц

Поэтику Елены Шварц можно назвать эмпатической — в сюжетных стихах ситуация иногда настолько глубоко переживается поэтом, что создается эффект слияния, превращения, «вживания». Это может происходить на субъектном уровне — поэт отождествляет себя с тем, о ком пишет, — и на уровне времени и пространства, так, что прошлое, настоящее и будущее сталкиваются, пересекаются и сливаются, за счет чего сюжет стихотворения преодолевает рамки времени, оживая у читателя на глазах. Так оживают в стихах Шварц реальные и вымышленные персонажи, разыгрываются сюжеты исторические и фантастические.

Большое место в поэтическом мире Шварц занимают сюжеты ветхозаветные и евангельские, и они всегда особым образом приближены к читателю. Так, в стихотворении «Моисей и куст, в котором явился Бог» таинство богоявления описано с помощью неожиданно конкретного и физиологичного сравнения («О Боже! Ты внутри живого мира / Как будто в собственном гуляешь животе»^{*}), а в конце читателя переносят в ветхозаветное пространство, чтобы оттуда вместе с поэтом видеть будущие евангельские события: «Приходит ангел — он садовник, / Он говорит, стирая пыль с куста: / Расти, расти, цветы, терновник, / Еще ты нужен для Христа». А в стихотворении «Ковчег», которое начинается с неожиданного, приближающего сравнения («И ящичком играет Бог, / Как будто львенок молодой») поэт солидаризируется со всеми героями, с людьми и животными, с Богом, и вовлекает читателя внутрь библейского сюжета.

^{*} Здесь и далее стихи Елены Шварц цитируются по изданию: *Шварц Елена. Сочинения: В 5 т. Т. 1–5.* СПб.: Пушкинский фонд, 2002 — 2013 (с указанием тома и страницы).

В ряде случаев нам известно, что дало импульс к созданию того или иного стихотворения: некоторые стихи Елены Шварц на евангельские сюжеты написаны по следам итальянских путешествий и основаны на непосредственных впечатлениях от увиденных произведений искусства. В 2001 – 2008 годах она неоднократно бывала в Италии, посещала Рим, Болонью, Флоренцию, Венецию и другие города, результатом первой большой поездки стал цикл «Римская тетрадь» (2002).



Вторая половина 2000-х гг.

Мы здесь рассмотрим несколько итальянских поэтических экфрасисов Елены Шварц — в них встреча с живописью, скульптурой, архитектурой включает внутреннее зрение, погружает поэта в некоторое видение, в центре которого оказывается событие из Евангелия. В пространстве стихотворений сплетаются событие встречи с произведением искусства и событие, изображаемое этим произведением или тесно с ним связанное. Такие стихи Шварц можно назвать «воспоминаниями» или «видениями» (эти слова часто входят в само название стихотворения — «Воспоминание о мытье головы в грозу», «Воспоминание о фреске фра Беато Анджелико в Риме», «Виденье церкви на водах»). Это стихи с разворачивающимся сюжетом, ядро или зерно которого содержится в конкретном образе. В экфрасисах таким зерном становится произведение искусства.

Стихотворение из «Римской тетради» «Воспоминание о фреске Фра Беато Анджелико “Крещение” при виде головы Иоанна Крестителя в Риме» — сложно устроенный экфрасис: увидев голову Иоанна Крестителя, поэт вспоминает о фреске Фра Анджелико, а затем в пространстве поэтического текста оба впечатления претворяются в переживание не одного, а двух евангельских сюжетов, объединенных общей темой:

Роза серая упала и замкнула Иордан,
И с водой в руке зажатой прыгнул в небо Иоанн.
Таял над рекой рассветный легкий мокренький туман.
Иоанн сжимает руку, будто уголь там, огонь,
И над Богом размыкает свою крепкую ладонь.
Будто цвет он поливает и невидимый цветок,
Кровь реки летит и льётся чрез него, как водосток.
Расцветай же, расцветай же, мой Творец и Господин,
Ты сторал в жару пустынном, я пришел и остудил.
Умывайся, освежайся, мой невидимый цветок,
Человек придёт и срежет, потому что он жесток.
Ты просил воды у мира и вернул её вином,
Кровью — надо человеку, потому что он жесток.
Но пролился же на Бога Иордановым дождём
Иоанн — и растворился, испарился как слова.
И лежит в соборе римском смоляная голова,
Почерневши от смятенья, от длиннот календаря,
Он лежит как lapis niger,
Твердо зная, что наступит тихо серая заря.
Я прочла в пустых глазницах, что мы мучимся не зря.
Солнце мокрое в тот вечер выжималось, не горя,
Будто губка и медуза. На мосту чрез Тибр в мутн
Безнадежность и надежда дрались, слов не говоря,
Как разгневанные путти, два козла и два царя.
(III, 43–44)

Поэт смотрит на голову Иоанна Крестителя (на самом деле в римской базилике Сан Сильвестро ин Капите выставлен лишь фрагмент головы) и видит в ней свидетельство насилия, жестокости, смерти: «Человек придет и срежет, потому что он жесток», «Кровью — надо человеку, потому что он жесток». Тема жестокости связана здесь с двумя евангельскими эпизодами — с казнью Иоанна Крестителя и с казнью Христа, в стихотворении она получает обобщающий смысл.

Поэт вспоминает свое личное недавнее прошлое — впечатление от фрески, увиденной во Флоренции, в монастыре Сан Марко (на самом деле она, скорее всего, принадлежит не Фра Анджелико, а одному из его учеников), и это воспоминание переносит ее в далекое евангельское прошлое, и, как это часто случается в стихах Елены Шварц, у читателя возникает

ощущение непосредственного присутствия при тех событиях — благодаря особой лирической повествовательности и деталям, понятным каждому. Возникает ощущение цикличности времени, бесконечной повторяемости всего — человек снова «придет и срежет», хотя это уже не раз случилось.

Ключевой цвет здесь серый — «серая роза» (ср. у М. Волошина: «В дождь Париж расцветает, точно серая роза»). Серый цвет пришел в стихотворение с фрески «Крещение», краски которой несколько приглушенные, отсюда же пришел и сквозной ключевой образ — образа цветка. Антон Нестеров в отклике на издание римских стихов Шварц пишет о том, какие именно детали фрески рожают этот образ: «...Шварц, развертывая на всем протяжении стихотворения образ Христа как цветка, отталкивается от непосредственного зрительного впечатления от фрески, от облаков, клубящихся вокруг Духа Святого в образе голубя — и напоминающих розу...»¹.

Кроме того, Нестеров видит в развитии лирического сюжета у Шварц отсылку к стихотворению Николая Гумилева «Фра Беато Анжелико»:

А краски, краски — яркие и чисты,
Они родились с ним и с ним погасли.
Преданье есть: он растворял цветы
В епископами освященном масле...
Есть Бог, есть мир, они живут вовек,
А жизнь людей мгновенна и убога,
Но все в себя вмещает человек,
Который любит мир и верит в Бога.

Нам кажется, что эта переключка или совпадение не устанавливает прочной связи между двумя стихотворениями. Да, в них присутствует один и тот же образ цветка, и в обоих стихотворениях развивается тема цвета, но у Гумилева краски «яркие и чисты» — ведь у Фра Анжелико в целом действительно преобладают ясные, яркие цвета. Однако фреска «Крещение» — именно такая, какой ее описывает Шварц, с преобладанием приглушенного серо-коричневого колорита. В обоих стихотворениях есть обобщенное рассуждение о человеке, высказана некоторая правда о нем. Но у Гумилева это высказывание устроено проще, в основе его противопоставление вечного и мгновенного, высокого и бренного. У Шварц высказывание о

человеке тоже прямое, однако мир стихотворения сложнее и объемнее, свет и жестокость здесь находятся в более сложных отношениях, чем простое противопоставление. В динамичном стихотворении Шварц есть внутреннее напряжение, в нем речь идет о борьбе света и тьмы в душе поэта и во всем мире — о борьбе, которая воспроизводится снова и снова.

Не менее явственно и драматично оживает Евангелие в другом стихотворении, тоже написанном по следам поездки в Италию и тоже относящемуся к шварцевским «воспоминаниям» или «видениям», — «Пьета Никколо Делл'Арка в болонской церкви Санта-Марии делла Вита»:

В Болонье зимней — там, где выюга
Случайна вовсе как припадок
И ветер страстный как трубач
Провоет в бесконечность арок,

На площади гроба ученых
Стоят — из мрамора скворечни, —
Где души их живут скворцами
Своею жизнью темной вечной,

Там в уголке однажды в церкви
Я видела Пьету,
Которой равных
По силе изумленья перед смертью
Нет в целом мире.

Там лысая Мария,
Сжимая руки,
Источно воеет,
Раздирая рот.
Пред нею Сын лежит прекрасный тихий.
Как будто смерть её состарила в мгновенье,
Как зверь она ревёт.
А две Марии как фурии протягивают руки,
Желая выдрать зенки грубой смерти,

А та свернулась на груди Христа
И улыбается невидимой улыбкой.
Он, Бог наш, спит и знает, что проснётся,
Утешится Мария, улыбнётся.

От плит базальтовых
 Такою веет скорбью,
 Как будто бы земле не рассказали,
 Что Воскресение будет,
 Все станет новым и иным.
 О злые люди, падите же на снег
 И расскажите
 Камням и сердцу своему,
 Что твёрже камня,
 Что Сын воскрес.
 И Матери вы это расскажите,
 Скажите статуе,
 Мариям расскажите,
 На кладбища пойдите,
 Костям и праху это доложите
 И, закусив губу,
 В снегах
 На время краткое
 Усните.
 (III, 40–41)

Стихотворение начинается с пейзажа зимней Болоньи. Итальянская зима изображена стихийной, случайной — эмоционально это рифмуется с последующим описанием скульптурной группы. Образ города складывается из бушующей стихии, снега и ветра и исторической и культурной памяти. В центре стихотворения — рассказ об увиденной в болонской церкви Санта Мария делла Вита скульптурной композиции «Пьета», выполненной мастером Никколо Делл'Арка в середине XV века. Композиция состоит из семи фигур: посередине лежит Христос, а вокруг него сгруппированы Мария Магдалина, Мария Клеопова, апостол Иоанн, Дева Мария, Саломея, Иосиф Аримафейский. Вся композиция сочетает в себе некоторую аффектированность, театральность, с одной стороны, и подлинность, с другой. Стихотворение Шварц передает невероятную силу переживания, выраженного в лицах и позах персонажей.

Главная его тема — тема воскресения. В этих безутешных скорбящих фигурах поэт видит залог будущего спасения. Это и воспоминание, и поэтический экфрасис, и стихотворение о смерти и воскресении.

Композиция закольцовывается: зима, которая является фоном пребывания поэта в Болонье, в церкви Санта Мария делла Вита, оказывается вечной — в начале мы видим описание болонской вьюги, а в конце это уже вечные снега. Эти вневременные снега создают ощущение подлинности, достоверности, как будто в той самой Болонье и воскрес Христос, и снова воскреснет, и будет вечно воскресать, как будто все эти события снова повторяются и проживаются, когда поэт стоит перед скульптурной группой. Поэт говорит о чуде воскресения в будущем времени — «Утешится Мария, улыбнется...». Чудо случается снова, это и есть «событие стиха».

В этом стихотворении возникает уже звучавшая в более ранних стихах Шварц тема памяти камня: «От плит базальтовых такую веет скорбью». Площади и здания, архитектура и скульптура и сам городской пейзаж хранят память о некогда живших в Болонье. Италия — место, где искусство свидетельствует о главных событиях человеческой истории, это место, где камень увековечивает человека, а живая кровь размягчает камень («Дева верхом на Венеции и я у нее на плече»).

Евангельские образы есть и в архитектурных экфрасисах Шварц. В стихотворении из «Римской тетради» «Площадь Мальтийских рыцарей в Риме» архитектурные реалии отзываются неожиданными обобщениями исторического и религиозного характера, а в скобках, как будто мимоходом, развивается сюжет, предположительно относящийся к жизни апостола Павла:

Хрустя, расцветает звезда Авентина
Над площадью Мальтийских рыцарей,
Что Пиранези когтем львиным
На тёплом небе твёрдо выцарапал.
(А в это время бедный Павел
Гоняет обруч хворостиной,
Не зная, что уже мальтийцы
К ограде стелы примостили.)
Факелы, урны, Медузы
Белеющие в полнолунье...
А под обрывом в кипарисах
Выпь плачет громко, безутешно.

Как будто бы Магистр Великий
В подбитом горностаем платье
Всё ропщет в этих столах долгих
О несмываемом проклятье.
(Ш, 44)

Как и другие стихи «Римской тетради», стихотворение привязано к конкретной пространственной точке — к площади Мальтийских рыцарей на Авентине. Холм Авентин — важное место для темы христианского Рима, на нем располагается несколько христианских храмов, с ним связана история Алексия человека Божия, из-за чего Авентин в поэзии соседствует с темой ухода (вспомним стихотворение О. Мандельштама «Обиженно уходят на холмы...», 1915).

Стихотворение начинается с образа расцветающей звезды — возможно, он связан с мальтийским крестом, похожим одновременно на звезду и на цветок. Звезда расцветает, «хрустя», так что мы как будто слышим, как это происходит. Этот начальный яркий образ задает ту точку, с высоты которой мы видим все происходящее.

В заглавии названа площадь Мальтийских рыцарей в Риме, архитектурный комплекс, состоящий из дворца и церкви с монастырем. Эта площадь — одна из немногих построек Джованни Баттиста Пиранези, итальянского архитектора XVIII века, в основном знаменитого своей архитектурной графикой. Слова «когтем львиным на теплом небе твердо выцарапал» напоминают о графической манере Пиранези. При этом небо здесь оказывается «теплым», близким, доступным — на нем можно рисовать.

Понять и прокомментировать стихотворение помогают два параллельных прозаических текста, первый из них тоже называется «Площадь Мальтийских рыцарей»:

«Площадь Мальтийских рыцарей на Авентине, на одном из самых высоких мест в Риме, задумана и воплощена в жизнь Пиранези в 1765 году, когда у нас царствовала четвертый год Екатерина, мать будущего Великого гроссмейстера этого, ненадолго обрусевшего, рыцарского таинственного сообщества. Площадь, как и церковь, которую никто видеть не может, иначе как по особому разрешению капитула, прячущаяся в глубине за оградой, считается единственным произведением

Пиранези-архитектора. Не знаю, как церковь, им только восстановленная, но площадь эта представляет собой скорей рисунок в камне. Ночью она особенно эффектна. Днем сероватый с прочерною известняк, из которого сделаны забор с двух сторон и стелы с воинскими и магическими знаками, кажется невзрачным. Ночью она восстает в своем величии как оттиск белого камня на фоне звездного римского неба и кипарисов за забором. Она именно ограда, она не пускает профанов к таинственному безземельному государству мальтийских рыцарей. Только маленькое здание приората с третьей стороны этой площади таит на него намек, дает взглянуть любопытствующим в скважинку, придуманную тоже Пиранези. В силу оптического шукачества ты видишь, заглянув, густую, сплетающуюся вверху ветвями аллею, замкнутую куполом собора святого Петра. Иногда между ними виден какой-то костер, какой-то огонь. Собор на самом деле левее и виден так быть не может, он сдвинут игрой стекол влево.

Площадь на вершине холма — это не видно, но чувствует-ся (потому, наверно, что от ближней церкви св. Алексея открывается вид на Тибр и Рим). За забором, где капитул и куда никто не входит и не выходит (вроде бы), по ночам начинает кричать птица, не то выпь, не то филин. Но не мальтийский сокол. И мне казалось, когда я ночами бродила по периметру прямоугольной площади, что этот вскрикивающий тревожно, заходящийся, рыдающий над Городом голос и есть зов и клич Великого Гроссмейстера» (IV, 194).

Второй текст — это отрывок «Авентин» из цикла маленьких эссе «Итальянские мгновения»: «Авентин — совсем особая область Рима, гористый остров, отделенный от центра долиной цирка — Чирко Массимо. Хоть и недалеко от Капитолия, от Корсо, а тихо, как в деревне. И безлюдно. Нежилая область, одни пансионеры кругом да спрятанное за оградой и стелами Пиранези государство мальтийских рыцарей. Существует легенда, что там раньше жили тамплиеры, что это была главная их квартира.

На площади Мальтийских рыцарей есть домик приоратства, к которому съезжаются туристы, только чтобы посмотреть в дырочку в стене, через которую видна узкая аллея и в конце ее собор святого Петра. Это тоже измыслил и смастерил Пиранези — оптический обман, собор гораздо левее,

и его не должно быть видно. Не намек ли на то, что, может, здесь за стеной где-то спрятан Грааль. Что здесь ось мира, центр, на этой таинственной горе. И рядом храм святого Алексея, который умер прямо здесь под лестницей в родительском доме, а чуть правее — древняя церковь святой Сабины. Там я встречала Рождество 2000 года. Итальянцы, все между собой знакомые, переговаривались во время мессы, перешептывались, переглядывались, а я была совсем одна. Чужая; впрочем, это мне привычно. И причащалась там, не зная, позволено ли это православной церковью, кажется да, в особых случаях. Но все равно пусть спорят меж собой церкви, а для меня они все святы» (IV, 240).

Это совсем разные по звучанию и интонации тексты, один из них ближе к стихотворению, другой — дальше от него. Эссе «Площадь Мальтийских рыцарей» больше походит на документальную справку с историческими подробностями, хотя в нем тоже присутствует художественная образность. Этот текст фиксирует пространственные детали площади. Отрывок «Авентин» — сообщение личного характера, помогающее понять, что стоит за стихами. В тексте не дан прямую ключ к стихотворению, но есть личный фон размышлений Шварц, связанных с этим местом, личное переживание, породившее текст поэтический. Оба текста подсвечивают стихотворение: первый поясняет, подобно комментарию, его историческую основу, а второй — внутреннюю, глубинную тему.

Центральная фигура стихотворения — «бедный Павел». Есть основания думать, что речь идет о будущем апостоле Павле, и в стихотворении описан некоторый таинственный эпизод его жизни (слово «тайна» недаром встречается в обоих прозаических текстах). При этом строки о Павле заключены в скобки, что вообще не характерно для стихотворного текста. Поэт как будто приоткрывает читателю лично важную для него, затаенную историю, но не выводит ее на первый план. Павел назван «бедным», и это слово можно здесь понимать в обоих его значениях — бедный как небогатый и бедный как вызывающий сочувствие.

Это сочувствие, связанное с Павлом, контрастно миру Мальтийских рыцарей — жестко структурированного религиозного ордена внутри католической церкви с собственной

иерархией и системой власти. Павел же здесь предстает будущим распространителем веры, ее живым носителем. Как это часто бывает у Шварц, пространство оказывается дверью в историческое время. Время здесь устроено сложным образом — план настоящего совмещен с временем раннего христианства, которое только зарождается, но каким-то образом мальтийцы уже здесь. Они воплощают собой регламентированное христианство, как будто оно существует еще до живого первохристианства, воплощенного в образе маленького Павла. Шварц, конечно, знала, что будущий апостол вырос не в Риме, а в Малой Азии, в Киликии, но она помещает его именно в это римское пространство, совмещает все в одной точке. Шварц ни в одном из трех текстов не обличает орден Мальтийских рыцарей, однако, в отрывке «Авентин» ясно сказано, что ее вера противостоит всякой регламентации, иерархии, границам: «Пусть спорят меж собой церкви, а для меня они все святы». Благодаря этому прозаическому отрывку мы понимаем, что история про бедного Павла (который был обезглавлен в Риме, о чем поэтический текст Шварц «помнит») и есть смысловой центр стихотворения. Оказывается, что это стихи о христианской истории, христианской вере, о церкви, о государстве и власти.

В первой части стихотворения присутствуют лишь зрительные образы, но ближе к концу вдруг появляется звук: «Выпь плачет громко, безутешно». Об этом же звуке Шварц пишет в тексте «Площадь Мальтийских рыцарей в Риме» — ей казалось, что это и есть «зов и клич Великого Гроссмейстера». Звук как-то связан с образом власти, он символизирует то «несмываемое проклятье», каким отмечено это место, этот орден, эта власть. Может быть, Шварц имеет в виду знаменитое проклятие казненного Великого Магистра тамплиеров Жака де Моле.

Мы видим, что в экфрасисах Елены Шварц религиозные сюжеты и образы оживают за счет работы поэта со временем — оно оказывается цикличным, нелинейным, и все, что уже случилось, в пространстве поэзии Шварц случается снова.

[1] Нестеров А. Рим в четыре руки. Olga Martynova, Jelena Schwartz. Rom liegt irgendwo in Russland // Критическая масса. 2006. № 3. <http://magazines.gorky.media/km/2006/3/rim-vchetyre-ruki.html>



МЕМОУАРЫ



Священник Владимир Зелинский

Оглядываясь на жизнь

Глава четвертая Крещение как встреча с собой*

Праздники и окрестности

«...Сочетался ли еси Христу?» Говори: «Сочетахся».

Проще всего было повторить «сочетахся». Другое дело сделать это жизнью. Удалось ли? Скорее всего, нет. Более, чем через полвека — пока нет. Прошедшее время глагола крещения есть всегда обещание.

«С праздником», — через неделю после крещения сказал мне о. Владимир Смирнов при целовании креста. Служилась литургия, рядовой день. «В Церкви всегда праздник», — откликнулся я, не удивившись поздравлению. Святые каждого дня, иконы, с их тишиной в красках, хор, с его уставным, немного загадочным пением, течение службы, с ее вековым ритмом, даже полутаинственный язык, на котором она шла, — все это служило тогда посланием Божиим. Правду сказать, отношения с его языком, так и не наладились окончательно. Но когда царские двери открывались, из алтаря выливалась волна радости, и она заключала тебя в объятье. Люди в храме становились гостями на некоем пиру, а о. Владимир как бы распоряжался этим праздником. Он выговаривал эти слова,

* Первую, вторую и третью главы воспоминаний см. в №№ 214, 215 и 216 «Вестника РХД».

намагниченные Христовым присутствием, чуть-чуть с усилием, надреснутым баритоном, в котором проступала какая-то детская их подлинность. Слова эти снимали с меня накопившуюся постылую взрослость. Его манера служения могла передавать любовь. «Раньше, правда, ее было больше», признался он однажды.

Люди здесь были неотличимы от прохожих на улице, разве что постарше, попроще, одеты победнее. Но в литургическом пространстве они обретали иное качество собратьев, собранных единым церковным действием. «Преодолевающая обожание, я наблюдал, боготворя...»^{*}. Они были причастны той непостижимости, которая посылала свой сигнал и мне. После того дара/удара, что был получен в храме святителя Николая в Хамовниках, я, поблагодарив, поклонившись ангелу места, записав в памяти, нашел другое пристанище, храм Ильи Обыденного, куда нас с Кейданом и Наташей привел Анатолий Волгин, будущий крестный наш, будущий священник. Илья-пророк стал и по сей день остается для меня родным гнездом; бывая в Москве, всегда прихожу к нему повидаться. Если новое рождение совершается и в каком-то внешнем пространстве, оно нашло его здесь. Оно словно хранилось во мне незаполненным и ждало своего времени и теперь легко заполнялось новыми словами, смыслами, образами. «Дым отечества» и по сей день струится для меня только там, в Илье Обыденном.

Были мгновения, когда праздник рвался из меня наружу, вовлекая не только людей, но и сельскую тропу под ногами, деревья вокруг, облака над головой. Помню подмосковный луг летом 71-года, я иду один, ощущая, что Бог рядом, сливаясь со светом вокруг. Августиново: «Ты был со мною всегда, только я был не у себя» (говорю по памяти) стало простой очевидностью, проверенной на опыте.

Ольга Николаевна Вышеславцева привела нас с Наташей в дом знакомого ей священника о. Николая Педашенко. Он жил в одном из новых районов Москвы. Небольшого роста, преклонных лет, уже за 80, ходивший даже дома в подряснике и всегда босиком, он появился словно из какого-то жития, как живая икона Евангелия в его восточном, немного местном, московском обличьи. Молитвенность сочеталась в нем

^{*} Б. Пастернак.

с ласковостью и общительностью, безо всяких претензий на какую-то особую харизму. Правда, в первую встречу он стал убеждать нас в том, что наука никак не противоречит вере. Приводил подробные аргументы, но нам это было совсем не нужно, пусть даже противоречит, ей же хуже, мы задвинем ее подальше. Тогда было нелегко найти духовных отцов, искали их не по храмам, а по квартирам, а если находили, это считалось особой духовной удачей. Не потому только, что не было настоящих духовников, скорее потому, что служившие в храмах священники были загружены требами, им было не до доверительных разговоров, к тому же они были все под наблюдением, в храмах не задерживались и спешили домой. Это заодно совпадало и с государственной оптикой: поп должен быть такой непонятный жрец, удовлетворитель каких-то темных, затхлых религиозных потребностей, отнюдь не врач душ, менее всего ответчик совопросникам века сего. В многомиллионной, раскинувшейся на десятки километров Москве, тогда было 40 действующих храмов, хотя никто не знал точного их числа. Как правило, они располагались далеко друг от друга, в бывших когда-то, недавно исчезнувших деревнях. Однако были священники на покое, и никто особенно не препятствовал им принимать духовных чад под видом знакомых. В церковной среде были на слуху разговоры о прозорливых старцах, в этом было что-то эзотерическое, требовавшее посвящения, оказаться птенцом одного из них считалось редкой удачей.

О. Николай старцем, пожалуй, не был и ни в коей мере на такое служение не притязал. Для меня это было скорее счастливым билетом. Уже тогда, весной неофитства, представление своей воли духоносному отцу, во всех, даже и незначительных жизненных шагах, казалось мне рвением не по разуму. Гордыня? Спорить не буду, но так уж получилось; с юности я был заряжен неприятием всякого авторитаризма, даже и под видом духовности. Не старец, но просто старый, добрый, смиренный, опытный, мудрый христианин, умевший выслушать, любивший за неимением храма поисповедовать и послужить и дома; именно такое христианство я тогда бессознательно искал, впрочем, нуждаюсь в нем и по сей день. Он жил один, был давно вдовцом, двое его детей, уже немолодых, давно разошлись по своим путям, они были дети

любящие, но, в общем, советские и не очень верующие. Он так и умер внезапно за домашней всенощной, сердце, которое долго напрягалось, в конце концов не выдержало.

Для меня же вера не была естественным состоянием, как для о. Николая. «Было время, когда я совсем одичал, в церковь не ходил (*вероятно, он имел в виду 30-е годы — помню почти дословно его фразу*), но, чтобы в Бога не верить, таких и десяти минут в моей жизни не было». И это очень ощущалось: словно след Божий тянулся по его жизни. И я, как и другие из его чад, казалось, видели этот след, стараясь идти по нему.

Обрести и потерять душу

Что же произошло? — допрашивал я себя. То, что вошло в меня так легко и внезапно, было ошеломительно, я пытался взглянуть в него изнутри. В вере мы находим любящую близость Другого, Он вѣдом и невѣдом, но прежде всего, что всего удивительней, неотъемлем от нас самих. Он извещает о Себе в разных лицах — милосердного Сogleдателя, Испытующего, Летописца твоей жизни, Судьи и Прокурора, Спутника, Наблюдателя помыслов, Ведателя тайников; этих лиц было много, одно из них было даже лицо Сказителя и Поэта, все они сливались в лике Христа. Лик был живым, сквозь него проступало присутствие Отца. Оно не охватывалось мыслью, не укладывалось в изображение. Из основного открытия следовало второе: в Боге мы обретаем наконец и себя. Точнее сказать, во Христе. Вера — всегда образ самопознания. Потом я нашел подтверждение этой мысли у св. Василия Великого, у Габриэля Марселя и многих других. Бог находит нас раньше, чем мы осознаем себя, но только соприкасаясь с Ним, открываясь Ему, мы — пусть лишь отчасти — узнаем себя теми, каковы мы есть. Далеко не только в празднике Богоприсутствия, но и в нашем падении и горечи от самих себя. Сколько бы ни повторялась эта мысль, каждым она должна быть пережита заново и по-своему. Это открытие, скорее вразумление, застало меня на достаточно уже протоптанном пути жизни, жизни, окунувшейся до того и в добро, и во зло, что-то уже пережившей, перебродившей, нагрешившей, наглупившей, окостеневшей в раковине своего «я», не то, чтобы в себе уверенного — какое там! — но убежденного, что ничем его больше не удивишь.

И вот, через чуть пробитую закрытую дверцу в конуре моего «я», в нее вдруг хлынуло удивление. Обрядовые слова, уловленные обращенным к ним слухом — скажем, «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас!» — оказалось, могут снимать кислородное голодание, которого я в себе прежде не подозревал. Кто Сей Крепкий, кто Святый? «Не там в дали лазурной», как сказал Соловьев, но где-то совсем рядом, коль скоро Он готов наклониться к тебе, а ты, подняв голову, можешь взглянуть Ему в глаза. Букварь веры изумлял меня с первой же страницы, когда ты только-только садишься за парту. «Верую», которое поется на литургии, до сих пор несет на себе следы того праздника.

И тотчас я задался вопросом: как же я мог не знать этого до сих пор? Был атеистом, считал, что религия — это такая философия для бедных и прочая перетертая мысленная суета. Как можно было жить, не ведая столь очевидных вещей? И вообще, почему существуют неверующие? У меня был разговор на эту тему с о. Александром Менем, помнится, он затруднился сразу ответить. Если переложить обращение на философский или психологический язык, то поворот к вере означал прорыв к иному существованию, текущему в нас подспудно, изначально дарованному каждому, но в обычной жизни закрытому. Казалось это было обнажение каких-то нервов, воспринимающих проснувшиеся, но глубоко в нас спрятанные лучи. Отрицание Бога, Который так явно проявляет Себя в Своих творениях, как тут не вспомнить Пеги, прочитанного позднее? — и так часто, за пределами слов и смыслов, говорит со всяким сердцем, — почему бывает? откуда берется? Да, пожалуй, оттуда, из наших замкнутых раковин, которые каждый, не сознавая того, набивает «миром» (в апостольском смысле) и становится богом для самого себя. Каждый обростает своим крепким домиком, обзаводится труднопробиваемым эго. Наше «я» строит вокруг себя замок и обносит его крепостными стенами. Но Бог предусмотрел и такое строительство, и в каждом выстроенном заборе оставил для Себя слуховое окошко. Но его надо открыть. Словом, отсутствие Бога для нас, то видимое отсутствие, которое мы фиксируем, называя атеизмом — это евангельский юноша со своим именем, в котором он видит себя единственным обитателем. Мы не только не хотим с ним расстаться, но имение

принимаем за самих себя. Видимое отсутствие Бога, именно видимое, ибо невидимо Он с нами всегда — это закрытая тяжесть каждого из нас.

Позднее я узнал и то, что таким именем с преградой, обнесенной вокруг нашего «я», причем одной из самых непробиваемых, может служить и сама наша религиозность, бытовая и даже теологическая; через нее Богу Живому бывает труднее всего пробиться. Бога можно постараться запереть не только в клетку страстей или мифов, но и в благочестие жестов, правил, обрядов, даже молитвенных формул, механически сквозь нас скользящих. И все же Бог может пробиться сквозь любые стены, даже стены религии, существующей как самоценность, как музейная вещь-в-себе. Конечно, вещь может в себе каменеть даже, и от усердно-бездушного произнесения имени Божия. Самое плотное закрытие от привыкания, когда слова молитвенной азбуки становятся привычным зачалом, когда за буквенной вязью или звуковой невнятицей заматаются следы встречи с Непостижимым *внутри нас*. И все же не до самого конца. «Капля» Бога всегда остается, она не испаряется. Поэтому никакую веру, даже самую подражательную и поверхностную, я, перефразируя митр. Филарета (Дроздова), «не дерзну назвать ложною»; окошечко приоткрывается всюду, где нас касается, падает и прорастает имя Божие.

Однако и сами слова о Боге часто как бы отстраняются от того, что невыразимо в Нем, желая пропустить их вперед, стать на обочину, а затем пролететь, проползти, просочиться в то, что в слова не вмещается. Я понял тогда, где пролегает граница между верой и неверием: и та и другая что-то знают о Боге, но вера, родившаяся от встречи лицом к Лицу, — она может быть и многократной, и длящейся, — дает тебе шанс выйти из своего «я», дарует решение вернуться, начав хоть и с малых шагов, в ту страну, которое называется Царством Божиим внутри нас. Если вера не лежит на боку, свернувшись в привычные ритуалы, но движется, разминает руки, ноги и голову, то приносит себя Творцу. Приносит — как? Для меня всегда были особо значимы слова Господа: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Мк 8: 35).

Или еще прямее: «Блаженны нищие духом...»

Человек, как правило, ищет богатства, он закрыт на замок, Богу бывает трудно к нему пробиться, и это «естественное» его состояние в падшем мире. Кавычки означают, что наше естество изначально сотворено безгрешным, и к этому началу, «употребляя усилия» (см. Мф 11: 12), оно призвано вернуться. Бог, когда мы закрыты, не Личность еще, но некая ностальгическая туманность, плавающая за горизонтом, она как бы зовет, ничего не требуя, и под сенью ее можно удобно устроиться. В западных версиях *рпеита* переводится как потеря жизни, т. е. мученичество, но это лишь — одна из возможных жертв, которые мы можем принести. Суть веры — в приношении души, т. е. нашего «я», со всем плотным, окаменевшим его содержимым, и это всегда жертва. Душу можно сберечь, но можно и по-евангельски потерять, утопить даже и в религиозной замкнутой полноте нашего «я». Плоды молитвенного труда, искусства образов, рожденных когда-то давними учителями, при возникновении своем, не предназначены были стать рутинными вещами мира сего, но быстро ими становятся. Тогда мы уже не теряем, мы «приобретаем душу» как свое имение. Обращенный или, как говорит чин Крещения, новопросвещенный, имеет лишь то преимущество, что чувствует, хоть ненадолго, их древнюю свежесть, их первозданную открытость, когда-то ему данную. Ненадолго, увы.

Лет через двадцать после Крещения я даже сочинил свое домашнее богословие веры как состояния открывающегося человека. Сочинил, но не записал.

У о. Тавриона

Тем же летом мы втроем, с Володей Кейданом и будущей женой, почти одновременно крестившиеся, собрались на Рижское взморье. «Тогда поезжайте в пустыньку к о. Тавриону», — сказал мне о. Владимир, к которому мы, по недавно усвоенному благочестивому обычаю, обратились за благословением, — «и непременно посетите преосвященного Леонида. Я о. Тавриону помощь откладываю, каждый месяц по сто рублей, ему их и передадите». Это было не только секретно и непозволительно, но и щедро, в ту пору у меня такая была месячная зарплата, и она считалась отнюдь не самой бедной.

Удивило тогда само слово «преосвященный», оно было из того словаря, который я еще не брал в руки; странным, словно взятым из какой-то старинной драмы, было необычно, что такое прилагательное можно не только прилагать к чьей-то должности, но даже пользоваться им как существительным. Приходилось учиться, начиная с нуля, да и приключение было совершенно неожиданное; как не поехать, отчего не посетить? Не знали мы, как приходят к епископу, как благословляться, кланяться, каким языком разговаривать. Хорошо, что не знали, иначе бы смутились и запутались, ибо каждый жест здесь имел свой чин.

И вот, без чинов, с улицы мы явились к архиерею, жившему на даче при храме в поселке Дубулты, в ладной, хорошей подметенной Юрмале, где каждый домик и аккуратная улочка уже тогда, в советское время, давали понять: «мы здесь Европа, а вы — лишь приезжие, всякие там». Сам Леонид, архиепископ Рижский и Латвийский, казался органично вписанным в этот мирный уют балтийского пейзажа. Владыка был радушен и одновременно по-монашески отстранен, такой профессорского вида интеллигент (как узналось потом, врач по образованию и светской профессии), накормил нас салатом и отличными котлетами, похожими на мясные, но оказавшиеся рыбно-диетическими, оставил ночевать, найдя для нас две комнаты, для мужчин одну, для Наташи другую, и все спрашивал, спрашивал: ну, как там у вас в Москве? Москва имелась в виду не вообще, но Москва церковная. Тотчас стало понятно, что внутренних каналов общения в церковном мире не было никаких, однако новостей у нас, едва крестившихся, в ту пору и быть не могло. Как я потом узнал, архиереи с архиереями, сидящие на разных кафедрах, практически не общаются. Нам же при той первой встрече с большим важным церковным человеком тоже хотелось спросить: как там живет в вашем архиерействе и вообще в церковности? — но в какие нужные слова подобный интерес облечь, мы не знали. Утром была литургия, прихожан было мало, вл. Леонид заменял собой хор и псаломщика. Но еще до нее, часов в шесть, Леонид куда-то ходил на море купаться в одиночестве, сообщив потом, что вода была хороша. После литургии мы отправились в Елгаву, к о. Тавриону. А Леонида увидели, не встречаясь, почти через год.

Весна, Рига, улица Кришьян Барона 126, Свято-Троицкий собор, в то время главный православный храм Латвии. В бывшем, а после 1991 года нынешнем кафедральном соборе при советской оккупации тогда располагался планетарий. Но и тот, на Кришьян Барона, был огромен и заполнен предельно. Страстной Четверг, служба 12 Евангелий, Пасха 1972 года, для нас первая в жизни. Полумрак. Преосвященный седобородый Леонид, возглавляющий службу, читает первое из Двенадцати. Мы еще не знали, что оно будет длиться более сорока трудных коленнопреклоненных, невразумительных минут, но очень хотели быть причастными этому чтению. До нас доносились отрывки фраз, отдельные слова, некоторые из которых были отчасти понятны. Сумрак с зажженными свечами сотен и сотен прихожан был сценой, пространством сосредоточенной в себе сакральности. «Внимайте и покоряйтесь, языцы, яко с нами Бог» — эти слова были из другой службы, но языцы были, наверное, мы, хоть и уже новопросвещенные. И мы внимали и покорялись этой светлой непостижимости Божией, завернутой в жречество языка и доверчивое терпение мирян. Никакого смущения от массивности культа, из которого Христос говорил с нами первосвященнической молитвой, у нас и быть не могло. Было бы нужно по уставу, простояли бы еще. А нужно, действительно, оказалось на следующую ночь.

Я понимал, что то Необъятное, Неуловимое, Любящее, куда я вступил, нуждается в священной одежде: «Слово плоть бысть», и эта плоть Богоприсутствия, ради своей явленности, не может быть бестелесной. Ибо и тогда, когда она кажется нам обнаженной в своей чистоте, прямоте, простоте, она всегда одевается во все человеческое: те же наши переживания, убеждения, мысли, и они тоже — плоть. Плоть образует собой Предание, и оно стоит на доверии к тому, что Бог обитает в нем. Мне же с первых дней в Церкви всегда хотелось, чтобы плоть Богообитания была... ну, чуть попрозрачней, полегче весом, не столь церемониально массивной. Но: «Внимайте и покоряйтесь...» И все же, надо признать, именно через такое облачение Тайна Божия просвечивала более всего. Тайна — это то, что лежит между нами и Богом, где есть частица Его, соприкосновенная с нами.

Следующий день — Страстная Пятница. Преображенская пустынька, так ее почему-то называли — в уменьшительной

форме. Годом раньше, когда мы приезжали, там были о. Николай Ведерников, Анатолий Волгин, кажется, с братом Владимиром, Ольга Николаевна Вышеславцева, Вера Александровна Решикова, переводчица Лосского, никого из них, кроме о. Владимира Волгина, сегодня уже нет. Был еще десяток монахинь, приветливых, ласковых и загадочных... Мы причащались на ранней литургии, но потом часто оставались и на позднюю. Тамошние инокини словно вошли в круг гостей на медовом месяце нашего, Кейдана, Наташи и меня, брака с православием. Теперь в следующем году на Пасху старых знакомых не было, однако устроителем этой Каны Галилейской был отец-наместник обители — Таврион (Батозский). Монастырь дышал им, словно плыл по его следам. Для нас это был особый дар; тотчас после вступления на порог Церкви увидеть ее в живом человеческом лице. Когда годы спустя я прочел книгу про св. Силуана Афонского, он показался мне собратом о. Тавриона. Но, в отличие от св. Силуана, о. Таврион, ставший иеромонахом в 20-е годы, провел большую часть своего священства в лагерях. Об этом можно прочесть в Википедии. Вот о чем там не прочтешь, это о том, как он излучал такое улыбающееся тебе добро, словно ни следа раны, обиды, злости, мстительной памяти не осталось в его душе. Встречал ли я еще таких? Не знаю. Похожие были. Совсем таких — нет.

О. Тавриона, бывшего насельника разогнанной в 60-е годы Глинской пустыни, как я краем уха слышал, недолюбливали в монашеской среде. Подозревали в стихийном экуменизме, и не без оснований. Он как-то не вписывался в тысячелетнее противостояние Запада и Востока. Иногда говорил, это было любимой его мыслью, что Господь попустил разделение католичества и православия, чтобы, ревнуя о верности истине, они сумели сохранить ее вот такой, разделенной внешне, единой внутри. В Пустыньку свою он даже привез орган, приобретенный, вероятно, в католическом храме, но в церкви его не было, орган стоял где-то в его покоех. А на прощанье подарил нам какой-то толстый, переведенный с немецкого том христианской апологетики, XIX-го века издания. Кажется, он назывался «Введение в христианство», основательное такое протестантское введение, тяжеловесное во всех смыслах.

При этом верность его уставному православию оставалась неукоснительной. Что мы и почувствовали на себе.

Служба с Пятницы на Страстную Субботу на Пасху 1972 года началась в 11 часов вечера и завершилась в 7.10 утра. В кадильном дыму прихожане, в основном пожилые паломницы, явно не ожидавшие такого испытания их храмового благочестия, будучи уже не в силах стоять на коленях при чтении Писания, стояли на четвереньках. Над ними возвышался Володя Кейдан в каком-то оригинальном вельветовом пиджаке типа лапсердака, читал, стараясь, чтоб было с громом, на весь храм: пророчество Исаина чтения: «Тако глаголет Господь...» И, казалось, что вот именно в этой тесной церковке, в глубинной Латвии, Он сейчас и глаголет. Каждому персонально. Хорошо, если молившиеся хоть наполовину понимали, что именно Господь глаголет, но тон и пафос чтеца помогали нам отчасти справиться с усталостью. И где-то в алтаре, ничуть как будто не уставший, словно летающий, о. Таврион.

Солидарность с Непостижимым

Мое вступление в православие, где я едва двинулся дальше порога, было с самого начала — как бы это определить? — стихийно вселенским. Или скромнее: космополитическим. Ни тогда, ни после, никто меня никакому экуменизму особенно не учил. Но я прикоснулся к тому началу в себе, которое, как я ощутил, было и в других. Доверие к чужой тайне научило меня чему-то большему, чем терпимость. Стало очевидно, что и те, другие, имя, слово, присутствие Христа исповедующие, ощущают Его, подобно мне, хотя и вкладывают свое исповедание в разные формы. Строгие соборные определения для меня были по необходимости рациональным одеянием Непостижимого. (Годы спустя я написал о Непостижимом у Семена Франка и нашел то, что ощутил в первые же секунды, когда оно поставило меня лицом к лицу). Остаюсь добросовестным православным, принимающим все формулы и правила своей Церкви, и без усилия их исповедующим, но война идейных раковин или озарений нашей мыслящей природы, облекающей существование Бога-Троицы в жесткие мысленные оправы, притягивающие на единоличное владение человеческой глубиной, как и всякая война, представляется мне абсурдной. Или, скажем мягче: «слишком человеческой». Знаю, что догматические определения есть откровение Бога

о Самом Себе, донесенное через святых людей, но не могу представить Духа Святого неподвижным в мраморе слов. Откровениями полон мир. Умом, зачерпнувшим впоследствии какие-то знания, понимаю логику воюющих, но наблюдаю за ней со стороны, не погружая ее в сердце. Чего лукавить в почтенных моих годах? так я и прожил жизнь — в солидарности с Непостижимым, где бы оно ни обреталось. Не потому, что догматика и обряд были мне неважны, но по-настоящему я прикован лишь к тому, что стоит и «тайно светит» за ними. И потому стараюсь не вступать в пререкания со своей Церковью, не раздувать вечного спора между сердцем и разумом, не быть никому врагом, противостоящим, противодействующим, не навязывая при этом и собственной правоты. Правда сердца может уместиться и в канонах и символах или укрыться за ними, но они для меня «медь звенящая», когда не согреты любовью, изливающейся на всех.

«Даже и здесь обитают боги» — есть такое странное изречение Гераклита, которое в переводе на евангельский язык могло бы звучать и так: «Все чрез Него начало быть, что начало быть». Все в Боге, потому что вышло от Бога, Он всюду, но и — всегда в стороне от Своих жилищ. Каждое Свое творение Он осветляет и согревает изнутри, но до конца не сливается с ним. То, что называется тайной, словом нам привычным и замены не имеющим, на самом деле сводилось для меня лишь к обращению к отрывшемуся мне «Ты». Еще до того, как я прочел «Я и Ты» Бубера, для меня основным доопытным ощущением веры стало присутствие во мне «Ты» как обращенного ко мне Христа. Обращение и есть прорыв, прозрение к этому «Ты», которое в нас гнездится, но не только. Изначальным была со-присутственность самого «Ты» ко мне, пронизанность, просверленность Его взглядом. Все это не выражается в ощущениях, потому что всякое ощущение есть эмоция, голос плоти и крови, вера же, по крайней мере, в ее сути, к эмоциям никак не сводится и не описывается ими. Для нее требуется «эпохэ», как у Гуссерля, которая снимает человеческое содержание переживаний, хотя всякая религия и питается ими.

«Церковь как праздник» — как бы естественное переживание церковности, и все же от праздника нужно уметь отойти в безмолвие, в котором, на границе с Богом, умолкает и

все праздничное. Мы находимся в разной степени приближения к этому безмолвию, обычно очень далеко, в той или иной мере насыщаясь пищей обычных религиозных «потребностей» и убеждений, иногда воинственно шумно заявляющих о себе. Но то, что о себе заявляет, часто служит скорее препятствием для веры, веры, которую я хотел бы обозначить как простое, хотя и предельно личностное во-мне-присутствие. Присутствие чего? Скажем наугад: взгляд Отца над тобой. Изнутри тебя. Вера, по определению ап. Павла: «уповаемых извещение, вещей обличение невидимых» (Евр 11: 1); она извещает о невидимом «Ты», заложенном и узнаваемом. Все это не разгадывается, не разлагается на какие-то яркие «мистические» или смысловые спектры. Многое, слишком многое, я утратил от первоначального дара «обращения», но все же не это присутствие. И всегда благодарен за него Тому, Кто мне его даровал. Не позволил размыться, расплыться Другому во мне, овеществиться во всяких драгоценных религиозных предметах.

«Предметы» эти, если позволено все религиозное собрать в одно слово, составляют для меня внешнюю оболочку жизни с Богом, но сама жизнь неисследима. Я видел вокруг себя немало людей, счастливо обитавших в своих надежных исповедальных скорлупках, старался их понять, понимая, что религиозным напряжением они сильно превосходят меня, но я всегда искал за всем этим ядро, «место обитания Твоего». Чтобы приблизиться к нему, нужно, повторю еще раз, снять обувь, обувь помыслов, попечений, всего, что от плоти и крови. Думаю, мы все в пути, но когда-нибудь, драгоценную обувь сняв, сойдемся у этого ядра, у куста, у костра истины, в истоке единой для всех и узнаем друг друга. Слово «узнавание» — вообще самое важное при встрече. Ты, наконец, радостно узнаешь то, что есть. «Радости исполнил еси вся, Пришедший спасти мир», — эти слова на проскомидии перед литургией стали для меня главными задолго до того, как их произнесли мои, так сказать, священнические уста. Даже когда совесть судит нас, она радостна, ибо через боль говорит, что Бог с тобой.

То со-бытие с Богом, которое родилось во мне, столько раз ставившее меня перед собственной греховностью, неверностью, малостью, падшестью, предостерегало меня от

того, чтобы судить «Бога других». Меня, сказать по правде, коробили и по сей день слегка царапают жесткие «скорлупки» моих собратьев. Они казались мне непроницаемыми, негнущимися, не колющимися, так что ядро сливалось с тем, что его прячет. Я знал, что оно у них было, и что оно, судя по делам, по жертвенности, по готовности к риску и мученичеству было куда крепче моего.

Самиздат в советской России

Так случилось, что я родился и вырос в г. Челябинске, через который проходит граница Урала и Сибири. Сейчас я живу в сибирской части города, а на работу каждый день езжу на Урал. Вот сейчас сижу за компьютером, пишу эти воспоминания в Сибири и надеюсь, что они будут кому-нибудь интересны во Франции.

Мне достаточно трудно писать этот текст, т. к., в принципе, я никогда не был «борцом с режимом» в общепринятом понимании этого слова. Я был обычным советским мальчиком из весьма обычной советской семьи. С детского сада нас воспитывали в духе советского патриотизма, где самым священным был образ Ленина. Усомниться в святости Владимира Ильича было смерти подобно. За это могли последовать самые невероятные кары: от «мы тебя не примем в октябрюта!» (это в лучшем случае), до «ты просто ненормальный, тебя лечить надо!» (и я даже знал одного, которого «лечили»). Мы были все примерно одинаковые, различаясь, быть может, только успехами в учебе. Были октябрютами в младшей школе, пионерами в средних классах и комсомольцами в старших. Мне даже доводилось быть звеньевым в октябрютской звездочке (нас делили на «звездочки» по пять человек), был даже председателем совета пионерской дружины, а позже, уже в институте, входил в бюро комсомола лечебного факультета, а это уже было весьма значительно, потому что комсомольская организация института начитывала порядка трех с половиной тысяч студентов.

* * *

Впервые я узнал о диссидентах и запрещенной литературе в возрасте 11 лет, в 1975 году. До этого как-то краем уха я слышал о том, что был какой-то писатель Солженицын, который ухал за границу и вроде как «клеветал на СССР». Так говорили по телевизору. В 1975 году отца отправили в командировку в Иран, откуда он привез магнитоу AIWA, а в этой магнитоле

был прекрасный радиоприемник с хорошим диапазоном коротких волн. В СССР в 70–80-е годы коротковолновые шкалы начинались с 31-метрового диапазона, а в японской технике с 19-метрового. Вот именно благодаря этому факту я увлекся поиском различных радиостанций, ведущих вещание на русском языке. Я слушал всех и всё! Особенно мне нравились литературные передачи. Я прекрасно помню выступления А.А. Галича. Его новогоднее поздравление, адресованное маме, помню, очень меня потрясло. Много интересного я узнал из вещания Радио Свобода, Голос Америки и Немецкая волна. Попадались и религиозные радиостанции типа KFBS Сайпан и т. п., но они меня привлекали меньше. Именно из передач Радио Свобода и Голос Америки я узнал о трагической смерти Галича в декабре 1977 г. и смерти Высоцкого в июле 1980. Именно из этих передач я узнал о введении войск в Афганистан. И это было уже серьезно, т. к. я был уже практически призывного возраста и, впоследствии, многие наши ребята «прошли Афганистан», некоторые больше не вернулись...

Примерно с того же времени, как и прослушивание радиостанций, я увлекся гитарой и «авторской песней». Правда из всей авторской песни я выучил наизусть два магнитоальбома В.С. Высоцкого, потому что отец привез их с собой из командировки в Иран, несколько песен Галича и Аркадия Северного, правда, я тогда не знал, что это их песни. В народе они гуляли под псевдонимом «эмигрантские».

Из передач по радио я узнавал всё больше и больше. Например, что существуют издательства ИМКА-Пресс, где впервые опубликовали «Архипелаг ГУЛАГ», есть издательства «Посев» и «Ардис», так же я впервые узнал о «Вестнике РХД», иногда на радио зачитывали отдельные цитаты, но продукция этих издательств в Челябинск не доходила. Радио Свобода устраивало чтение многих произведений в прямом эфире. Но хотелось что-нибудь подержать в руках. А это было не безопасно. Даже значительно позже, в 80-е годы, я познакомился с человеком, которого посадили на 3 года за то, что у него было издание Библии, привезенное «оттуда». Что уж говорить о чем-то «более серьезном». В советской прессе и на ТВ постоянно появлялись «разоблачительные» статьи и передачи о том, что издательство ИМКА-Пресс содержится

на деньги ЦРУ США и главной задачей этого издательства является подрывная деятельность. В это, конечно, никто не верил, но люди боялись об этом говорить, опасаясь преследований.

Больше всего меня угнетало то, что моих сверстников это мало интересовало и просто не с кем было поделиться и обсудить услышанное. В выпускных классах школы я очень сблизился с учителем литературы Галиной Ивановной. Это была одинокая женщина лет 50-ти. Но я мог с ней говорить о «другой», несоветской литературе. Она мне дала прочитать «Один день Ивана Денисовича», который хранила дома в номере «Роман-газеты». У нее же я прочитал рассказы Солженицына «Матренин двор» и «Для пользы дела». Больше в СССР ничего из Солженицына не издавалось.

Всё пошло значительно быстрее и глубже, когда я стал студентом медицинского института. Среди студентов нашего времени в начале 80-х было уже много тех, с кем можно было пообщаться на темы литературы и песен. Еще с 1979 г. я стал ежегодно выезжать на фестивали авторской песни, а с 1981 г. делал это регулярно. Я был на Грушинском, Ташкентском, Ильменском, Новосибирском и других фестивалях, где вживую видел писателей, поэтов и даже общался с ними. У меня появилось множество единомышленников в разных городах по всей стране. Со многими ребятами я дружил очень близко, бывал у них дома, общался с их родителями, среди которых были также очень образованные люди и у них были обширные библиотеки и прекрасные воспоминания о сталинских и хрущевских временах. Именно у друзей я впервые познакомился с «самиздатом».

Дело в том, что в СССР копировальной техники не было в свободной продаже. В проектных институтах и некоторых учреждениях были, но доступ к ним строго контролировался «компетентными органами». Даже печатную машинку просто так купить было невозможно. А те, кто имел их в личном пользовании, обязательно при покупке печатал образец, который потом передавался «куда следует». Однако несмотря на это, именно машинописные копии «гуляли по рукам». Именно в машинописной копии я прочел впервые «Архипелаг ГУЛАГ», потом Некрасова, Григоренко, Аксёнова, Алешковского и многих других. Даже Хармса в СССР не издавали.

Южно-Уральское книжное издательство в конце 70-х годов издало книгу М. Цветаевой «Мой Пушкин». Эта книга сразу стала бестселлером, купить ее было невозможно. Эта книга произвела на меня большое впечатление, и именно с Цветаевой началось мое серьезное увлечение поэзией. Впоследствии в машинописном «самиздате» я впервые прочитал «Доктора Живаго» и окончательно «заболел» поэзией.

В октябре 1982 г. я побывал на концерте А.З. Мирзаяна, который исполнял свои песни на стихи И. Бродского. С этого момента я стал всеми правдами и неправдами пытаться раздобыть хотя бы что-нибудь из стихов И. Бродского в печатном варианте. Но это было очень непросто. Помог случай. Однажды мне позвонил знакомый и сказал, что из Москвы в Иркутск летит один человек. У самолета будет посадка в Челябинске и если я подъеду в аэропорт, то этот человек передаст мне кое-что интересное. Я, не раздумывая, помчался в аэропорт и стал ждать. После того, как пассажиры вышли, я увидел в толпе человека, которого мне описал мой знакомый, и подошел к нему со словами: «Здравствуйте, я от Саши». Мы вышли из здания, и в лесочке, за автобусной остановкой, мне был передан сверток из газеты. Я даже не знал о его содержимом. Человек сказал мне, что через три дня он будет этим же рейсом пролетать в Москву, и я должен буду привезти сверток обратно. «Саша очень просил, чтобы я Вам передал это. Надеюсь на Вашу порядочность!» После этого я помчался домой, а мой визави пошел на посадку.

Дома я раскрыл сверток и чуть не упал. Это были очень качественные ксерокопии: «Часть речи» и «Конец прекрасной эпохи» издательства Ардис! Что делать?! Как сохранить эти бесценные для меня книги?! Решение пришло моментально. Мой институтский товарищ увлекался фотографией и не раз помогал мне перефотографировать нужные мне книги по медицине. У него был специальный штатив, отличный фотоаппарат и кольца для объектива. Я немедленно поехал к нему. Работа закипела. Через сутки у нас были сняты и проявлены порядка 10 черно-белых пленок. Еще через день я вернул книги в аэропорту. Я даже не знаю, как звали этого человека. Дай Бог ему здоровья!

В течение нескольких дней мы проявляли и печатали фотографии страниц. До сих пор я храню дома как бесцен-

ную реликвию томик «Конца прекрасной эпохи», сшитый из фотографий. Наши приключения на этом не закончились. Как только в моем окружении узнали, что у меня есть Бродский, ко мне потянулись желающие почитать. К моему товарищу-фотографу тоже. Некоторым, совсем близким и доверенным, мы даже давали негативы для печати. Через несколько месяцев кто-то не вернул «Часть речи». Этот томик из фотографий пропал у меня навсегда... Но самое печальное случилось через полгода. У нас украли негативы! Кто это сделал и когда, точно мы так и не смогли выяснить. Мы впали в уныние. На дворе 1984 год, на фотографиях кое-где отпечатались наши пальцы, держащие страницы. Мы просто ждали ареста и обысков. Но ничего не случилось. И всё это оставалось большой тайной до тех пор, пока в 1995 году, в одной из библиотек не был устроен вечер на годовщину смерти И. Бродского. После него мне позвонил один приятель и со смехом рассказал, что наши пропавшие негативы были представлены на вечере одним из местных поэтов Б. со словами: «У меня хранятся негативы сборников И. Бродского, сделанные в начале 80-х. Это первый “самиздат” Бродского в Челябинске, выполненный неизвестными энтузиастами». Мне стало смешно и грустно одновременно. Я почувствовал себя неизвестным участником чего-то очень важного, но уже бесконечно далекого.

Кстати, несколько книжек карманного формата издательства ИМКА-Пресс нам тоже удалось перефотографировать. Как сейчас помню это были две части «Архипелага». Его читали в запой. Даже в рабочее время, в операционных во время наркоза. Но, наученные горьким опытом с негативами Бродского, мы уже никому негативы не давали, а отпечатанные фотографии давали только самым «проверенным» знакомым. На 1–2 дня. Не больше.

Где-то с середины 80-х годов стало совершенно ясно, что назревает кризис. Это ощущалось и по пустеющим прилавкам магазинов, и по неуловимым настроениям в обществе. Появление Горбачева с его «перестройкой», «гласностью» и «ускорением» давало надежду на какие-то послабления и демократические перемены, хотя идеологическая работа не стихала ни на минуту, образ Ленина все также оставался «неприкосновенным», а «ленинские нормы партийной жизни»

незыблемыми, но все это вызывало раздражение и отторжение, особенно у думающей части общества. Все перестали воспринимать идеологию всерьез. Даже сами партийные функционеры. Интеллигенция, которая «держала фигу в кармане» все годы, стала активно выступать не только на кухнях и лесных фестивалях, но и прорываться в печатные издания. Началась лавина публикаций в так называемых «толстых журналах»: «Новый мир», «Современник», «Иностранная литература» и других. Были изданы ранее невозможные романы Алданова, Гроссмана, Дудинцева, Искандера и многих других. Однако Солженицын так и не «прорвался», и в конце 80-х я читал его в печатном варианте издательства ИМКА-Пресс карманного формата и на папиросной бумаге. Ясно было, что это проникало в СССР тайно и распространялось «среди своих».

Настоящий прорыв произошел где-то в конце 80-х годов, когда уже повсюду шли открытые дискуссии о культе личности Сталина, роли КПСС в жизни общества и войне в Афганистане. В 1989 г. война в Афганистане завершилась и все ускорилось. Встреча Горбачева и Рейгана в Москве дала надежду на нормализацию отношений с западными странами, люди стали выезжать за границу, и так называемый «железный занавес» окончательно рухнул. Во многом этому способствовали и продолжающиеся публикации ранее не издававшихся писателей и философов. Появились репринтные издания в том числе и иностранных издательств. Отчетливо помню репринтное издание работы Н. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» издательства ИМКА-Пресс, которое я купил в книжном магазине совершенно свободно. Эта книга до сих пор где-то есть в моей библиотеке. Стали появляться издания Библии, а ведь ещё 10 лет назад за это давали срок!

Надо сказать, что основная масса населения посещала, в основном, винные магазины, а не книжные. Раздражение росло. Магазины пустели, борьба с алкоголизмом, начатая в 1985 году, привела к ужасающим давкам возле винных магазинов, вводились талоны на продукты питания и даже на стиральные порошки и мыло. Денежная реформа Павлова стала, наверное, последней каплей, и в 1991 г., в августе месяце, всё рухнуло окончательно — случился путч ГКЧП. Правда,

он быстро потерпел фиаско, и начались необратимые процессы распада СССР.

В 90-е годы стало «можно всё». Люди стали свободно выезжать из страны, к нам поехало много иностранцев. Мы совершенно открыто общались, запоем смотрели западные фильмы, читали хлынувшую литературу. Появилась надежда, что такая свобода будет всегда, что Россия, наконец-то интегрируется в мировую культуру и экономику. Как мы ошибались тогда! Какими наивными мы были! Я пишу эти строки и не знаю, что может последовать после их публикации. Но, черт возьми, хочется хотя бы таким образом отдать дань уважения тем людям, которые помогали нам узнать правду в самые непростые времена и, надеюсь, продолжат это, несмотря ни на что. Спасибо!



В МИРЕ КНИГ



Михаил Шемякин. Моя жизнь: до изгнания
(М.: АСТ, 2024. 720 с.).

Жизнь всемирно известного художника, выросшего в Дрездене во время советской оккупации, запертого в психиатрической лечебнице в Ленинграде, бродившего по советской планете от Ленинграда до пещер Грузии, где прятались отшельники, князя богемы андеграунда и абсолютного мастера линии: Михаила Шемякина.

Жизнь Михаила Шемякина, кабардинского князя и сына беспризорника, ставшего героем Красной армии, — изложена в этой огромной книге, скроенной за пятнадцать лет его жизни за границей, когда изгнанник выстраивал свою карьеру там, но после крушения большевизма стал заезжать и на покинутую родину, уже с ореолом всемирно признанного художника. Его мастерство в рисунке, в коллаже, в скульптуре, как и его доброта и юмор пропитывают всю книгу и переплетаются с литературным талантом. Что особенно чувствуется в богатстве и в меткости словаря. (Шемякин, помимо прочего, собиратель слов, загадок и поговорок — дальний ученик великого Даля — как и Солженицын). Рисунки сопровождают текст, как тексты сопровождают кадры немых фильмов или надписи — карикатуры в сатирическом «Крокодиле».

Лента рисунков следует как тень за героем, всегда тоненьким и очкастым, слегка растерянным, мягким, безусловно добрым, но и упрямым, как осел, настолько, что советские власти решили выбить из его головы его мистические грезы, его дерзкие карикатуры, то есть его преступные уклоны, которые стали очевидны с самого начала его ученичества. Ученичество, которое никогда не заканчивалось и продолжается

во Франции, в его замке в Берри, до сегодняшнего дня. Шемякину любви смены задач и новые вызовы.

Выгнавшая его советская страна, якобы дочь революции, стала ультраконсервативной, и во всех сферах царили жесткие и бдительные блюстители порядка. Теперь маленький принц Кабарды жил в коммуналке в советском Ленинграде. Его истеричный отец-полковник, который безумно любил играть с жизнью в русскую рулетку, как лермонтовский «Герой нашего времени», был назначен в Ленинград по возвращении из Германии, где он до того долго служил в оккупационной Красной армии. Диалог с этим отцом проходит, как нить, через всю книгу. С отцом связаны эпизоды красочные, фантастичные и сногшибательные: то, как великан Тарас Бульба, он гоняется за своим крошечным сыном, то он изящно танцует лезгинку на уставленном кристаллами и деликатесами столе буржуев-коммунистов...

Мир, где маленький Миша обнаруживает свой дар придумывать, свое видение мира, настолько закоренел, что сами преподаватели отправили его в «дурдом», то есть в психиатрическую тюрьму, где его держат, чтобы промыть ему мозги и освободить ото всего бреда его воображения. Из дурдома, после многомесячных поисков истины в горах Грузии у прятывшихся в пещерах отшельников, после стажировки в Псково-Печерском монастыре, он найдет убежище в огромном Эрмитаже, где он входит в бригаду такелажников, метет и моет огромный музей, выносит мусор, передвигает статуи, но имеет доступ в запасники, к трехмиллионным сокровищам этого дворца Али-Бабы, и имеет право безвозмездно копировать всех своих любимых голландцев. Так его открывают коллекционеры, рисунки его начинают продаваться из-под полы, и рождается новый круг: богемная жизнь ленинградского андеграунда.

И дурдом, и коммуналка, в описании Шемякина — неизбежаемые гротескные галереи, колеблющиеся между Гойей и карикатурами Кукрыниксов. Веселые хари, полумертвые скелеты больных, улыбающиеся палачи, гноящийся люд идиотов и кликуш заполняет пространство страницы, и смешит, и пугает. Далее следуют приключения Миши и его друга Левы в горах за Кавказом, где при могущественной советской власти скрывались всякие отшельники и колдуны, которые

заманивают в таинственные укрытия обоих наивных юношей... Они бегут от подозрительных «отцов» и находят убежище в Псковско-Печерском монастыре, известном благодаря талантливому иконописцу отцу-настоятелю, офицеру Красной армии и КГБ, великому феодалу-тирану, который берет их под свою защиту. И там чередуются эпизоды комические и потрясающие, не хуже, чем в сказках «Тысяча и одной ночи». Черно-белые зарисовки, сопровождающие текст — это не просто иллюстрации: они дополняют и дают ключ к толкованию этого текста, который одновременно является и человеческой Одиссеей, и своего рода советским road-trip. Книга как будто на двух языках — на письменном и на рисованном.

Маленький Шемякин, первые двенадцать лет своей жизни проведенный в Германии, был опьянен немецкими сказками братьев Гримм, а еще больше — сказками Гофмана, и этот готический фон помог ему интерпретировать мир Петербурга и Достоевского. От столкновения обоих миров мальчик, сбежавший из коммуналки и тайно читавший «Преступление и наказание», создал свой своеобразный и живой мир. Изгибы темных каналов, стилизованные под старину фасады крепостей, тюрем и полуразрушенных церквей накладывались на мир Гофмана: горбатые мосты, утопающие в тумане, гробы из кошмара Свидригайлова, огромный Раскольников, поклонившийся маленькой Соне, летающие ведьмы, родственные Маргарите Михаила Булгакова. А когда он создавал декорации для балета «Щелкунчик» в Мариинском театре, снова появился гофмановский мир, с поединками кукол на мечах.

В Средние века любили «Vanitas» — черепа, которые ученые ставили на стол, чтобы напомнить себе, что и их ждет Мрачный Жнец. Любой карнавал черпает свой трагический бурлеск из смерти, скрытой под масками. Бесчисленные маски Шемякина (часто украшенные более или менее гигантскими фаллическими носами, не случайно он иллюстрировал гоголевский «Нос») — это не только фантастические и смутно тревожащие маскировки (как в романе Андрея Белого «Петербург», которого Шемякин большой поклонник), но и подвиг рисовальщика — чья главная задача провести «черту» молниеносно и уверенно, почти агрессивно, как при

фехтовании. В этой книге, как и во всех своих произведениях, Шемякин абсолютный мастер линии. Преподаватели Средней художественной школы распознали его талант по удивительному мастерству линии, а именно его линия была предметом зависти самых жестких глашатаев «социалистического реализма». Борис Пастернак в рассказе «Апеллесова черта» напоминает легенду о двух афинских мастерах. «Апеллес, не застав однажды дома своего соперника Зевксиса, провел черту на стене, по которой Зевксис догадался, какой гость был у него в его отсутствие. Зевксис в долгу не остался. Он выбрал время, когда заведомо знал, что Апеллеса дома не застанет, и оставил свой знак, ставший притчей художества.» Линия Шемякина также узнаваема при всех ее метаморфозах, будь то в рисунках, гравюрах, костюмах, сценических постановках или в иллюстрациях этой книги, или же в огромных бронзовых плитах «Чрева Парижа» (он целый год гулял по центральному рынку Парижа накануне его разрушения, дружил с мясниками-грузчиками — как Рембрандт в Амстердаме или Сутин до него на том же рынке).

Детские стишки, «частушки» или пригородные романсы, взъерошенные, как попугаи, старцы в монастырской богдельне, белая ведьма на своей метле, черная ведьма нагишом рядом с каркасом барана, или же плач маленького Миши на пляже оттого, что не может собрать все камешки в ведро, дикие «пляски смерти», обнаруженные на стенах задворок Питера, все эти моментальные снимки производят впечатление огромного кукольного спектакля, в котором нити кукловода наматываются и переплетаются в некий бесконечный эмбрион, который все время пытается родить новый мир. Но эмбрион не рождается, а все возвращается в маскарадах и карнавалах, в сценах коммуналки или хепенингах андеграунда 1960-х. Лифт с огромным телом матери сержанта Панькова как бы навсегда застрял между лестничными площадками...

А под маской было звездно.

Улыбалась чья-то повесть... (Александр Блок)

Рассуждения о цветах, в частности о желтом — цвете Вермеера Дельфтского, цвете Рембрандта и Винсента Ван Гога, удивительным образом ведут как к техническим, так и

к метафизическим размышлениям. Прогулка в саду психушки в Арле Ван Гога внедряется в советский дурдом, где мистически больной сын полковника Шемякина проводит полгода и знакомится с человеческой фауной. В желтом цвете, по Шемякину, нет ничего демонического, он и есть «невозможное» в жизни, в живописи, в картинах Винсента, как и в картинах Рембрандта с его оранжево-желтым тюрбаном, его предка-покровителя. Шемякин сделал тысячи снимков пятен на стенах, бумажек, брошенных на тротуарах, луж мочи на задворках. Это его «боттега», как назывались мастерские венецианских мастеров. Более того, Шемякин написал автопортрет с Рембрандтом, на котором мы видим знаменитый тюрбан, и оба они сидят лицом друг к другу, по обе стороны от пламенно-алеющего петушка, свисающего с потолка (и вылетевшего из полотен самого Рембрандта).

Черно-белые гомункулы, что населяют фон рисунков и гравюр Шемякина, являются своего рода инструментарием, утварью, почти «натюрмортом». На самом деле, с одной стороны, натюрморты Шемякина почти живые, с другой стороны — людишки становятся как бы предметами. Шемякин обнаруживает перед нами свою страсть к древней утвари — чашам, пестам, топорам и ножам, которыми пользовалось кишащее человечество на картинах Питера Брейгеля Старшего. Он напоминает нам, насколько редкой была самая обычная утварь в советском обществе, в котором он вырос, обществе, о котором Пастернак в романе «Доктор Живаго» справедливо сказал, что чем больше проповедовался материализм, тем более редкой становилась сама материя. Голландские предметы имели душу или, по крайней мере, искали свою душу, и молодой Шемякин тоже искал души предметов. Он часто навещал советские тогдашние магазины «Утиль-сырья», что сегодня было бы «секонд-хенд» сырье, как в книге Светланы Алексеевич о «секонд-хенд» совке. И с того момента, как он познакомился в Москве с Ильей Кабаковым, художником, ставшим всемирно известным мастером «инсталляций», он полюбил художника, который собирал самые разные предметы и превращал в «tableaux vivants» закоулки советского общества, кухонный мир коммуналок, все ячейки пролетарского муравейника. Советское общество, да и не только оно (мы также поступаем с нашими бомжами на

сытом западе), загоняло всех в тесноту и возвышало крайний дефицит в метафизический принцип. Илья Кабаков, безусловно, — великий обличитель и чародей советской жизни.

Этот парадокс присущ Шемякину, и не только ему. Из советской скудости как метафизического принципа родились великие художники: от художника Филонова до автора «Места», Фридриха Горенштейна.

Отсутствие пространства — это действительно данность. И создается впечатление, что и автору, и художнику Шемякину не хватало пространства: мало горизонта, мало свободного воздуха. Это город, полный мусора и мечтаний, жестоких мечтаний, как у Раскольникова (клячонка-мученица), или, наоборот, как бы свободный от всякого притяжения, как бывает в цирке.

Перед нами лишь первая половина жизни Шемякина. И в рассказе приходит время, когда Мише и его жене приходится оставить позади все рыцарские мечты о голландском городе XVI века, о балаганчиках поэта Александра Блока. Их дочери Доротее уже семь лет, ей обязательно надо пойти в советскую школу, и ее неизбежно ждет мученическая судьба: ее отправят в детский психиатрический приют, как и ее отца, но в более хрупком возрасте. Но появляется спасительница, Дина Верни, она же организует их отъезд. Сначала для матери и девочки, затем для молодого отца. И Шемякин рисует ослепительный портрет Дины, легендарной, пухлой женщины, которая позировала скульптору Майолло, затем стала его женой и наследницей, а в своей парижской и нью-йоркской галерее организовала открытие во Франции и в Америке советского андеграунда 1960-х годов. Причудливый характер Дины, ее дикие выходки, цыганские замашки принесли в Москву и Ленинград ветер безумия и очаровали мирок запрещенных художников. Словно «Грушенька» Достоевского, Дина выходила на советскую сцену и крушила все вокруг. На несколько лет она стала мостом, соединившим два не знавших друг друга мира. Тогда же Игорь Стравинский также совершил свое легендарное возвращение (на несколько недель), познакомился с Шемякиным и полюбил его гравюры, а Шемякин изобразил его на своеобразной гравюре-иконе, где огромный Стравинский танцует в полукруте, крутя пальцами, а опущенная ниже его колен линия горизонта (как на

иконах) окружает его ноги. И этот крошечный круг вокруг его ног — не что иное, как Дворцовая площадь перед Зимним дворцом.

Исход неизбежен: как Стравинский, так и Дина Верни, — посланцы извне — готовят исход Шемякина в Египет, то есть на Запад. Как чудодей помогает офицер КГБ, влюбленный в его гравюры. Но, как в приключенческом фильме, случается последняя задержка в аэропорту, и она чуть не стала губительной: Миша, во что бы то ни стало, хочет взять с собой любимого бульдога, только в последнюю минуту получив на это разрешение. Пес и мазила отправляются в Париж, вон из немилой России.

Удивительным образом эта книга приносит нам как бы подпольную панораму советской России, чудной и совершенно таинственной. Пути ее неисповедимы. Опять вспоминается Блок. Она то грешит бесстыдно и непробудно, то проходит стороной в божий храм, а храм тот уже не божий — да и такой она... «всех краев дороже».

Жорж Нива

«Антология русской поэзии XVIII-го века»: новая книга о становлении русского поэтического языка

Anthologie de la poésie russe du XVIIIe siècle / sous la direction d'Anita Davidenkoff agrégée de l'Université; Traductions: Anita Davidenkoff, Florence Corrado avec la participation de Rodolphe Baudin et Mélanie Kedrof. Paris: YMCA-Press, 2023. 295 p.

Поэту важен токмо звон
Василий Тредиаковский

Антология — это всегда букет, собрание цветов, собрание соцветий. Если в предыдущих книгах серии, вышедших в YMCA-Press, мы слышали, как шелестят ветви в цвету в садах современности, то это книга, представляющая русских поэтов XVIII века, дает почувствовать, как говорят между собою корни, уходящие к французской «земле и жимолости». Ведь русский поэтический язык — литературный, светский — гораздо моложе французского.

Новая книга «Антология русской поэзии XVIII-го века», вышедшая в 2023 году в издательстве YMCA-Press, стала еще одним свидетельством того, что франко-российский диалог сквозь века продолжается: чем глубже мы вслушиваемся в историю, тем яснее видится общий ствол дерева культуры, тем очевиднее роль Франции в становлении русского литературного языка.

Антология продолжает серию двуязычных изданий, которая уже знакомила читателей с поэтами новейшего периода, то есть начала XXI века (2020), века XX-го (2020) и XIX-ого (2020). В предыдущих выпусках составителем и переводчиком выступал глубокий знаток русской поэзии Никита Струве (1931–2016), преподававший русскую литературу в Университете Нантера и руководивший издательством YMCA-Press. Настоящее издание посвящено его памяти и подготовлено Анитой Давиденкофф, агреже по литературе, которая выступала также и в роли переводчицы. Остальные переводы выполнены Флоренс Корrado (агреже по литературе, участницы исследовательского проекта «Plurielles. Langues,

littératures, civilisations» (unité de recherche) в университете Бордо, при участии Родольфа Бодена, агреже по русскому языку, профессора Сорбонны, и Мелани Кедрофф.

Двуязычная антология русской поэзии с параллельным французским текстом, посвященная XVIII веку, предлагает панораму двадцати авторов, от Симеона Полоцкого до Николая Карамзина, и отвечает на очень важные вопросы: когда начинается русская поэзия, как происходит ее становление: «Для историков литературы поэзия появилась в России в XVIII веке в форме, заданной канонами классического стихосложения. Как отмечает Никита Струве в предисловии к “Антологии русской поэзии XIX века”, прежде чем обрести самостоятельность и отделиться от традиции эпоса и народных песен, большинство из которых были анонимными произведениями, “русское общество должно было секуляризоваться, а литературный язык – стабилизироваться”».

В емком предисловии Аниты Давиденкофф представлены основные вехи развития поэтического языка и особенности культурной ситуации (многоязычие Симеона Полоцкого, чьи первые оригинальные стихи написаны по-польски, взаимоотношения поэтов с властью, ситуация женщин в литературном процессе и многое другое). Биографические заметки об авторах позволяют понять, как проходило их обучение, в какой мере они владели иностранными языками, как происходило становление нормы русского литературного языка (например, знаменитый спор вокруг перевода 143 псалма, с. 15).

Золотой век русской поэзии находился в теснейшей связи с авторами, представленными в новой книге. Поэты учатся друг у друга. Г.Р. Державин, который будет слушать молодого Пушкина на экзамене в Лицее, учился писать по второму изданию «Нового и краткого способа к сложению российских стихов» В.К. Тредиаковского (1752). Поэт признавался в мемуарах: «Таким образом, вел свою жизнь, как прежде, упражняясь тихонько от товарищей в чтении книг и кропании стихов, стараясь научиться стихотворству из книги „О поэзии“, сочиненной господином Тредьяковским, и из прочих авторов, как-то: гг. Ломоносова и Сумарокова»¹.

Переводы из античной и зарубежной поэзии часто в России сопровождались изложением основ стиха оригинала, по-

сколько форма — самое устройство поэтической речи — интересовала и поэтов, и читателей.

XVIII век является переходным от силлабики к силлаботонике, вот почему особенно интересно наблюдать, какие стратегии выбирают переводчики наших дней.

Если в ходе тысячелетнего развития поэтического языка у французского читателя пропал интерес к рифменным созвучиям, то у русского читателя появилась стойкая аллергия на жанр оды: то же ощущение пыли веков. Но именно в этой антологии русские поэты звучат особенно современно и свежо, поскольку французские переводчики принципиально отказываются от архаизации формы. Русский читатель легко угадывает по корням усеченные формы (*громный* вместо *огромный*, например); полногласие, свойственное поэтическому языку, не представляет сложностей для понимания, но в некоторых строфах обилие устаревшей лексики и смутный синтаксис не дают неподготовленному читателю понять русский текст, тогда на помощь приходит французский перевод.

Вопрос о самобытности и диалоге культур постоянно присутствует на страницах книги, приведем лишь один пример, Эпиграмму Антиоха Кантемира о себе:

Что дал Гораций, занял у француза.
О, коль собою бедна моя муза!
Да верна; ума хоть пределы узки,
Что взял по-галльски — заплатил по-русски.
(с. 68)

L'auteur sur soi-même
Ce qu'Horace nous a donné, je l'ai emprunté au
Français.
Ô, combien est pauvre en elle-même ma muse!
Mais elle est fidèle; même si j'ai l'esprit étroit,
Ce que je prends en gaulois, je le paye en russe. (с. 69)

Ефим Эткинд, прекрасный переводчик, исследователь русской поэзии и истории поэтического перевода, воспитавший многих последователей-переводчиков в России и во Франции, вынужденный покинуть СССР из-за дела Бродского, называл поэзию «высшей формой бытия национального

языка»². И в этом поэтическом слоге, от Тредиаковского до Карамзина, читать признания в любви Парижу — значит получить еще одно свидетельство включенности России в европейскую культуру.

Книга, несомненно, будет интересна не только ценителям поэзии, но и исследователям литературы, культурного трансфера, специалистам по истории и практике перевода.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Державин Г.Р.* Записки. 1743–1812: Полный текст. М.: Мысль, 2000. С. 26.

² *Эткинд Е.* Поэзия и перевод. М.-Л.: Советский писатель, 1963. С. 3.

ДАРЬЯ ЖЕМЧУГОВА



IN MEMORIAM



Об Элен Каррер д'Анкосс, историке и государственном деятеле

Элен Зурабишвили, ставшая в браке Каррер д'Анкосс, родилась 5 июля 1929 года в парижском пригороде, в семье бедного грузинского эмигранта-таксиста и наследницы обедневших балтийских баронов. Она скончалась 5 августа 2023 года в своей роскошной квартире во Дворце Конти, где она занимала все левое крыло с тех пор, как в 1999 стала Непременным секретарем Французской академии. Эта поразительная карьера была триумфальным восхождением. У нее было трое детей от Луи Каррера (который стал д'Анкоссом, добавив фамилию жены, Данкосс, но с дворянской приставкой), за которого она вышла замуж в 1952 году. Он был агентом страхового общества, и не без юмора называл себя «мужем своей жены». Старший их сын, Эммануэль Каррер, убрал из своего имени ложную приставку и стал талантливым и плодотворным писателем и режиссером, заигрывающим со скандалом, депрессией и бесстыдством. Он представляет для нас особый интерес, потому что в «Русском романе» он обращается к своей матери и раскрывает семейную тайну, которую она тщательно скрывала: тайну ее отца. Жорж Зурабишвили, угрюмый грузинский эмигрант, флиртовал с фашистскими идеями, охватившими Европу в 1930-х годах, и после поражения Франции приведшими к власти маршала Петена. Жорж слегка сотрудничал с немцами в Бордо, где он поселился во время войны. На него донесли после Освобождения, и он был похищен группой неизвестных, после чего исчез навсегда.

Президент Макрон сдержанно намекнул на это в своей речи 3 октября 2023 во дворе Дворца Инвалидов, ссылаясь на роман Эммануэля Каррера с помощью загадочного выражения «в суматохе коллаборационизма». А молчание самой Элен Каррер д'Анкокс он объясняет девизом британских монархов: «Never explain, never complain» (Никогда не объясняй, никогда не жалуйся) — единственный англицизм, который, как добавил президент, позволила себе Непременный секретарь Французской Академии.

Эммануэль Каррер сам обнаружил эту тайну в письмах своего деда Жоржа. Их дал ему почитать брат Элен. Писатель Эммануэль Каррер из этой тайны сделал ядро романа, ловко сплетающего три пряди в косу семейного триллера под названием «Русский роман». Первая прядь — тайна его матери; вся книга адресована ей, хотя, узнав об этом, она прямо попросила его не раскрывать тайну позорной гибели ее отца. Вторая прядь — фильм, который он собирается снимать в глубинке российской провинции, в городе Котельнич, к северо-востоку от Москвы, недалеко от Вятки, где армянский двоюродный дед Элен был губернатором провинции и стал печально известен тем, что выбрасывал из окна мусульман, обращавшихся к нему с просьбами (кажется, с первого этажа — никто не погиб). Была это прихоть или какое-то магическое предчувствие? — в затерянном Котельниче Эммануэль надеялся отыскать своих предков (на что не было никаких шансов), вновь обрести русский язык (на котором с ним говорила лишь няня-цыганка — дома говорили исключительно по-французски) и смысл собственной жизни, часто опустошаемый депрессией. Но при третьем приезде в Котельнич он узнает об ужасающей резне, сгубившей молодую мать и ее ребенка — расправе, которая не имеет никакого отношения к семейной тайне Зурабишвили, но также скрывает в себе невысказанную семейную позорную тайну. Третья прядь, что вплетается в остальные две: любовь к юной Софи, сексуальные чувства которой с небывалой дерзостью раскрываются в рассказе, который он отдает в газету *Le Monde* (помню, как с некоторым изумлением я читал его в августе 2002 года), и чтение которого назначено на время приезда Софи в Бордо (тот самый город, из которого более полувека назад исчез Жорж, отец Элен). Итак, семейный триллер Эммануэля вращается

вокруг тайного исчезновения деда, ставшего изгоем, и триумфа матери, ставшей не только автором бестселлеров о России и ее империи, но даже как бы написавшей новую главу в истории Франции и России.

* * *

Первой книгой Элен Каррер д'Анкосс была «Реформа и революция в мусульманской империи» (1963). (А теперь тема эта нам напоминает о вятском губернаторе, который бросал мусульман в окно...). Ее первым бестселлером стала книга «Расколота империя: национальный бунт в СССР» (1979). В ней рассказывается о демографическом разрыве между славянскими и среднеазиатскими территориями СССР и предсказывается распад советской империи из-за этого. Легенда гласит, что название было дано издателем, а не автором. Во всяком случае, оно было *ben trovato*, и успех книги во многом обязан заглавию. А на самом деле в 1979 до распада было еще далеко, он наступит лишь в 1992 году и не как следствие рождаемости в Средней Азии, а из-за краха коммунизма в самой России. Этот бестселлер был результатом работы Элен Каррер д'Анкосс над «Веком российской власти в Средней Азии» и над «Марксизмом и Азией», в которых она развивала идеи историка (и графа) Александра Беннигсена, положившего начало исследованиям о Центральной Азии как во Франции, так и в США, где труды Беннигсена дополнялись трудами американских историков Ричарда Пайпса, Роберта Конквеста и Адама Улама.

Здесь уже виден метод, присущий историку Элен Каррер д'Анкосс на протяжении всей ее карьеры: прежде всего огромный объем работы за рабочим столом, в своем кабинете на улице Ренуар¹, а затем во дворце Конти, изучение всех (почти) работ на русском, французском и английском языках и составление классического по архитектуре синтеза, приводящего к панорамным видам и к самовытекающим выводам. Это не археологические исследования, не архивные раскопки, а как бы светящиеся колоннады, в которых всегда есть нечто пиранезийское. В «Расколоте империи» подзаголовок «бунт народов в СССР» не совсем соответствует содержанию, ибо речь идет не о бунте, а о своего рода сопротивлении коммунизму через сохранение религии, привычек

и обычаев, которые определяют *homo islamicus*. И этот *homo islamicus* противостоит антирелигиозной борьбе, которую ведет Партия. Автор подчеркивает, что Ленин хотел развалить империю, а Сталин учитывал оставленную нациям подпольную мощь. Выходом из тупика стало выражение «Старший брат». Ученица школы Беннигсена, она учитывала и принимала во внимание его труды, но также добавляла и «других», поскольку СССР состоял из «старшего брата» и из многих «других» меньших братьев: прибалтов, белорусов, украинцев и многих еще других. Все были равны, но истинным солнцем для всех являлось не то, которое восходит на Востоке, а то, что восходит на Севере, «солнце ленинских идей». Иногда Элен Каррер д'Анкокс создает впечатление, что мы находимся и внутри советского катехизиса, и в то же время вне его.

Ее «Ленин» датируется 1998 годом и является увлекательным чтением. При этом автор предупреждает, что «это не упражнение в эрудиции, а переосмысление». В принципе, такое определение применимо ко всем работам Элен Каррер д'Анкокс, что не умаляет их значения, но очерчивает их границы. Карл Маркс не любил Россию и думал, что она примет марксизм последней. Все произошло совсем наоборот, и наш историк задается вопросом: как же Россия смогла породить «ортодоксальную версию» марксизма, которая просуществовала более шестидесяти лет после смерти основателя этой версии? (Лешек Колаковский, Витторио Страда и другие ответили на этот вопрос, но Элен Каррер д'Анкокс не призывает их на помощь.) Конечно, она знакома с идеей, что Революция пожирает своих детей, как Сатурн пожирает своих на картине Гойи. Но в данном случае Ленин, пишет она, «вписывался в устойчивое течение утопий и в мифическую троицу Маркс-Энгельс-Ленин». То есть, он олицетворял Революцию и теоретически, и мистически. Не забудем тезис ленинского «Что делать?» о том, что пролетариат ослеп и подчинен буржуазному профсоюзному движению, так что классовое сознание должно прийти к нему извне, от социал-демократической партии (еще не разделившейся на большевиков и меньшевиков). Ленин был упрямым противником русского патриотизма, проповедовал пораженчество, покупал возвращение в Россию у немцев (в «пломбированном вагоне»), затем упрямо принимал решение о государственном

перевороте (против своего ЦК), наконец, был архитектором двух чрезвычайных компромиссов: первого «Брест-Литовска», или подписания мира с Германией ценой потери Украины, затем «второго Брест-Литовска», как Элен метко и оригинально называет циничный компромисс НЭПа с капитализмом. Ленин был автором лозунга «Любая кухарка может управлять государством» и книги «Государство и революция», написанной в Финляндии накануне захвата власти, в которой он соединил требование уничтожения государства с его возрождением путем насилия по образцу Парижской Коммуны. Элен Каррер д'Анкосс говорит о возрождении утопии в сочетании с ее отвержением. Ленин «приветствует новый мировой порядок», запущенный спартаковцами², и «борется с этапом Керенского», который он приписывает своему старому противнику Каутскому. Переходя от блестящих формул к ударным стрелам, в конце концов, Элен Каррер д'Анкосс восхищается человеком, который разорил ее собственного отца. Ибо, обрекая пролетариат на бесконечное следование за авангардом, «Ленин совершил мастерский ход». Что это было за ход? Вывести Россию на земную орбиту на веки вечные?

Одному эпизоду Элен придает, пожалуй, непропорционально большое значение: наследию промышленника Морозова и делу Николая Шмита³. Племянник Морозова, молодой Шмит вооружил повстанцев в Пресненском районе, был арестован и перерезал себе горло в камере. Об этом эпизоде рассказывается в книге Валентинова «Неизвестный Ленин», главу которой «Усвоение наследия» Элен внимательно изучает. Это довольно длинное отступление, посвященное «мучительному и неэтичному делу», быть может, приобрело такое значение потому, что она думала об упреках своего отца, которого большевики после захвата независимой Грузии *тапу милитари* лишили всего его состояния? В фараоновой гробнице Ленина на Красной площади до сегодняшнего дня покоится его забальзамированное тело, и *посмертная* судьба «любимого вождя» в этой книге еще важнее, чем его судьба перед смертью. После восьми лет, когда ему пришлось мириться с незванным соседом, Ленин опять один в своем мавзолее, и тем же защищен от развенчания Революции. Эти странные размышления историка тем больше удивляют, что ее герою

Владимиру Путину, кажется, гораздо меньше дела до Ленина, чем до его бывшего соседа...

Изучая Ленина, Элен Каррер д'Анкосс ищет решения мучительной проблемы русской мысли, русской литературы и русской истории: «Что делать?». Как догнать Запад? Как подражать Западу, презирая и даже ненавидя его? То, что началось с Петра I, продолжилось с Екатериной II и дальше, хотя Александр III, которого считают самым реакционным царем, не вел никаких войн. Последний царь, по Элен Каррер д'Анкосс, мог реформировать Россию с помощью Витте и Сперанского, но стал воевать даже против собственной воли. Книга «Николай II, прерванный переход» – это, очевидно, новая версия «Русского несчастья». Элен Каррер д'Анкосс, как гадалка, любит читать линии судьбы на руках своих героев. В 1613 году Дума бояр отправилась в Ипатьевский монастырь в Костроме за новым царем, Михаилом Романовым, которого они только что избрали. Три века спустя Николай II отрекся от престола в пользу другого Михаила, своего брата. Увы, тот не принял то, к чему обязывали его и судьба, и долг. А еще через три четверти века новый лидер России, избранный всеобщим голосованием, Борис Ельцин, сровнял с землей в Екатеринбурге дом, где был убит Николай II с семьей и слугами... Человек в центре этого «созвездия» – царь Николай II, сначала, по словам Элен Каррер д'Анкосс, «очаровательный принц», которому «русский Кольбер» (граф Сергей Витте) помогал пускать в путь мощный экономический подъем России, и который затем стал первым конституционным российским монархом, но потерял своего самого мужественного политического помощника, Петра Столыпина. В конце концов Николай оказался императором, внутренне опустошенным роковой личной трагедией, ставшей всеобщей (гемофилия царевича и влияние «старца Распутина») – и все заканчивается беспрецедентной катастрофой, тоже личной и общественной, как для него и его семьи, так и для России: коллективным отцеубийством. По преданию, он сказал Столыпину: «Я родился в день патриарха Иова, и у меня более чем предчувствие, интимное убеждение, что я обречен на страшные испытания». Когда Элен Каррер д'Анкосс рассказывала такие эпизоды своим слушателям на многочисленных публичных лекциях, которые она

охотно читала в разных уголках Франции, обожавшая ее толпа трепетала...

Сравнивать Ленина и Николая II-го Элен Каррер д'Анкосс и Александра Солженицына было бы увлекательно, но обременительно. Солженицын гораздо строже судит Николая II-го. К тому же он враждебно относился к преувеличенному интересу к Распутину, не видел в нем «шекспировской драмы», как Элен Каррер д'Анкосс. В итоге его Николай не имеет того блеска, который дарован последнему императору французским историком. Что касается Ленина, то здесь все наоборот — он у Солженицына живее показан и подробнее, однако ему присуща некоторая двусмысленность, которая в некоторых отношениях есть и у Элен Каррер д'Анкосс, но совсем другая. Солженицын не далек от парадоксального восхищения упрямцем, который сам копал свою борозду, не заботясь о других. (Александр Исаевич был в юности марксистом и убежденным ленинистом). А Ленину по Элен Каррер д'Анкосс было суждено иметь потомков, которые превзошли его, он создал «земной груз», который вывел Россию на орбиту всего мира и который до сих пор присутствует на значительной части планеты. Как ни удивительно, но грузинская княжна, отца которой большевики лишили всего, в заключение задается вопросом: «Был ли Ленин воплощением страшного века, в котором презрение к человечеству было постоянным? Или он был провидцем, который — возможно, слишком рано — наметил пути к мирному будущему, которое будет добрым к человечеству?»

* * *

Стоит познакомиться с еще одной книгой Элен Каррер д'Анкосс — «Русское несчастье, исследование о политических убийствах» (1988). В предисловии мы читаем: «Эта страна в своем беспрецедентном несчастье представляется загадкой для тех, кто внимательно изучает ее судьбу». Книга вызвала споры среди историков, которые не любят неточностей. (О последующих книгах Элен Каррер д'Анкосс почти совсем не было рецензий в научных журналах.) «Русское несчастье» включает в себя очень много неточностей, поскольку стремится охватить все — от выбора князем Владимиром «греческого» Бога, братоубийственной борьбы в Киевском кня-

жестве, предварительной тирании Ивана III, абсолютной тирании Ивана IV, прозванного Грозным, убийства царевича Дмитрия, сосланного Борисом Годуновым вместе с матерью в Углич, и обвинения Ивана Тимофеева в том, что царь Борис «породил русское несчастье». Один из главных недостатков книги — игнорирование русской литературы, которая играла центральную роль в России, поскольку была в своем золотом веке единственной нишей для свободного мышления, несмотря на цензуру. А как можно говорить об убийстве царевича, не упомянув историка Карамзина и трагедию Пушкина «Борис Годунов»? Особенно строго судил книгу историк-медиевист Владимир Водофф в журнале *Revue des Études Slaves* в 1989 году. Водофф увидел в «Русском несчастье» множество недостатков. Весь период распада Киевской Руси проигнорирован. Игнорируются все другие народы, почти обойдена Гражданская война в России (несомненно, один из самых жестоких эпизодов «русского несчастья»), а также Вторая мировая война, с еще не полностью выработанным подсчетом жертв — из-за плохого ведения войны Сталиным и Жуковым. В более общем плане Водофф критикует автора «Русского несчастья» за то, что она интересуется только убийствами элиты и игнорирует убийства «снизу», бесчисленные крестьянские бунты и их жестокие репрессии. Водофф отмечает, что историк Марк Раефф рекомендован в библиографии Элен Каррер д'Анкокс не из-за точности его работ, а потому что... он русский! И Водофф сожалеет (как и автор этой статьи) об отсутствии Пьера Паскаля, уроженца Оверни, но несравненного знатока России и русской революции.

* * *

Историк Элен Каррер д'Анкокс развивает свою идею: Россия томила в несчастье. И чтобы понять Россию, надо это понять и учесть. Тютчев провозгласил, и тысяча других вместе с ним, что «надменный иностранец» никогда не сможет понять Россию. Русскоязычная грузинка, которая пишет длинную летопись России, похоже, придерживается весьма спорного тезиса о том, что «историк по крови» предпочтительнее — хотя у нее самой была лишь четверть русской крови. В книге Элен Каррер д'Анкокс есть размышления об «убийстве, как одном из изящных искусств», по выражению Томаса де

Квинси⁴. И создается впечатление, что мировая судья раскрывает, документ за документом, то забавляясь, то возмущаясь, книгу судеб России. Например, она открывает досье на «пугачевцев из университетов» — выражение принадлежит Жозефу де Местру. То есть о рождении *интеллигенции*, находящейся вне сословий империи. Элен Каррер д'Анкосс отмечает парадокс: Россия середины XIX века все еще оставалась страной крепостного права, но в то же время имела высокоразвитую образовательную политику. Правда, начальное школьное образование все еще находилось в зачаточном состоянии, поскольку царь Николай боялся крестьян. В главе «Рыба гниет с головы» она переходит к фанатизму бунтарей против государства. И здесь «исторический рассказ» также меркнет, потому что игнорируется «рассказ литературный»: нет места ни Герцену, ни Короленко, ни Толстому. Мы видим оправдание Веры Засулич, которая застрелила начальника полиции Трепова и стала «русской Шарлоттой Корде», но литература о ней обойдена. Позже, зачиная большевистский террор, Ленин воскликнул: «России нужен Фукье-Тинвиль!». И вскоре Россия получила своего Фукье-Тинвиля: Дзержинского (сегодня вновь прославленного). Однако здесь, в порядке исключения, появляется литература: убийство Фрунзе на операционном столе описано с помощью захватывающей «Повести о непогашенной луне» Бориса Пильняка, близкого друга Пьера Паскаля⁵. Пьер Паскаль отсутствует даже в библиографии «Ленина», хотя он пережил и знал все варианты ленинизма: теоретический вариант, террористический вариант, фанатичный вариант. Сталинизм был фабрикой массовых убийств, беспрецедентных как по масштабам, так и по методам. Но и здесь, когда следовало ожидать автора «Архипелага ГУЛАГа», мы имеем прежде всего рассказ о «второй смерти Сталина», рассказ о 30 октября 1961 года, когда его мумия была вынесена из Мавзолея, и Ленин остался один: «СССР снова стал страной мертвых душ». Исторический нарратив Элен Каррер д'Анкосс продолжался до кончины автора, а публика все росла и все увлекалась, как раньше увлекалась романами Анри Труайя, который был не грузином, а армянином (родившимся в Москве). словно Франция из поколения в поколение зачаровывалась этим боковым взглядом и сказом не русских, а российских сказителей.

Элен Каррер д'Анкокс также написала книгу «Россия и Франция: от Петра Великого до Ленина» (2019). «Какой роман, эти долгие отношения — три столетия — в течение которых привлекали друг друга, объединялись, противопоставлялись и примирались Россия и Франция!» Почему, спрашивается, начинать с Петра Великого, а не с Анны Киевской, королевы Франции? Она упоминается лишь тремя строками в предисловии. Может быть, потому что следовало бы упомянуть Киевское княжество, которое сегодняшние воюющие украинцы считают своей исторической основой? И надо бы читать и учитывать всю новую украинскую историографию? В этой последней своей работе историк нам прежде всего представляет насыщенную хронику дипломатических вальсов и роскошных приемов, союзов и раздоров. Видно, что она чувствует себя здесь непринужденно, как бы у себя, в главах о «французском выборе» Елизаветы I, или о приемах в Версале. Это не совсем герцог де Сен-Симон, но оттенок чувствуется.

Как бы то ни было, «франко-русский роман» продолжается, и Элен Каррер д'Анкокс сделала все возможное, чтобы написать еще одну главу, как своими трудами, так и своей жизнью, своими политическими и дипломатическими обязательствами. Она была постоянным и почетным участником встреч на Валдае, где она встречалась с Владимиром Путиным и всем его интеллектуальным штабом. Это позволило ей получить посмертный панегирик от Владимира Путина в то время, когда этот роман находится в состоянии полного краха. Первый российский телеканал объявил о ее смерти и процитировал одно из ее последних интервью: «Я отдала всю свою жизнь и все мои научные исследования тому, чтобы приблизиться к России. Я француженка, но француженка с русским сердцем. Я люблю эту страну. Единственное, что для меня важно, — это попытаться объяснить Россию французам». Ее политическая активность уходит корнями в далекое прошлое: в 1992 году, через два года после избрания во Французскую академию в кресло Мориса Дрюона, она согласилась возглавить комитет по голосованию «за Маастрихтский договор о Европейском союзе». Она стала депутатом Европейского парламента в Страсбурге и спонсировала ряд учреждений. 24-ое февраля заставило ее на мгновение замешкаться (в газете *Фигаро* она

написала, что переживает и за Украину, и за Россию), но скоро вернулась к лейтмотиву «Не унижайте Россию!».

Лично моя дружба с Элен началась давно, в 1967 году, когда она преподавала в парижской Школе политических наук и попросила меня провести семинар по Солженицыну. Тогда мы вместе заседали в редакции *Cahiers du monde russe et soviétique*, затем виделись в ее квартире на улице Райнуар в 16-м округе Парижа и, наконец, на набережной Конти в ее великолепной служебной квартире на втором и третьем этаже дворца Конти (красивее, чем Елисейский дворец). В гостиной и столовой она распорядилась повесить портреты всех ее предшественников на посту Непременного секретаря Французской академии. Она и Академия решительно отвергали любую феминизацию функций, любое инклюзивное написание, уже не говоря о негендерных местоимениях, с грохотом введенных в последнее издание словаря «Ларусс». Она также бывала у меня дома, в Верхней Савойе и в Сен-Жермен-ан-Лэ, куда она приезжала вместе с мужем Луи. Она любила интересоваться, что я читаю из современной русской литературы, и рассказывала (с дипломатической скупостью) о своих встречах с Путиным в Кремле или на Валдае, или с французскими президентами в Елисейском дворце. Поражала суверенная притягательность этой женщины, всегда мастерски одетой, причесанной, загримированной. Она, казалось, постоянно была готова выступать в театре, на экране, в любом дворце. Но на самом деле, это было ее естественное состояние. Ее голос отчеканивал фразы, иносказания и словосочетания с такой грациозностью, словно жизнь ее вечно проходила в салоне при каком-либо Людовике. Когда делали ремонт фасада левого крыла дворца Конти, где она жила, ей пришлось переехать в небольшое жилище в двух шагах от своего дворца, и она сама готовила там гостю скромный обед. И это было похоже на переезд Марии-Антуанетты из Малого Трианона на свою ферму.

* * *

Должен сказать, увы! что стойкость ее любви к России после Бучи и Мариуполя поражала, но не удивляла. Несомненно, она несет долю ответственности за многолетнюю слепоту Европы, которой она служила не меньше, чем Франции. Она

думала, что пишет новую главу в «франко-русском романе». И это многим казалось очевидным. Эпилог к ее последней книге эффектно и подробно описывает франко-советский пакт, заключенный в 1935 году Пьером Лавалем. Она понимает, что эта глава была написана Сталиным потому, что он хотел войти в собор респектабельных держав. Ради этого он создавал то, что я называю «информационными пустынями» в стиле «потемкинских деревень» (голод на Украине, ГУЛАГ⁶). Но затем последовали и предательство Гитлера после договора Молотова-Риббентропа, и титаническая Сталинградская битва, и франко-русская эскадра «Нормандия-Неман». Элен Каррер д'Анкокс в своей летописи франко-русских вальсов заключает похвалой генерала де Голля, которому она посвятила книгу «Де Голль и Россия». Она хвалит его за то, что он поставил геополитику выше всего остального. По ее мнению, Запад не понимал, с каким огромным трудом России мало-помалу удастся освободиться от тирании, длившейся на протяжении трех поколений, и смириться с потерей империи. Ради слаженных отношений с этим гигантом необходимо было замедлить свои требования, свою критику, «не унижать». Приглашение же Владимира Путина в Версаль в 2017 году она рассматривает как возвращение к подлинной франко-русской политике, к той политике, которая привела Петра Великого в Версаль в 1717 году, где этот двухметровый гигант взял на руки короля-ребенка Людовика XV. Три века спустя все повторяется, но на этот раз, пишет она, именно Европа должна открыть окно в Азию, а не Россия — в Европу. Трудно перечитывать эти предсказания 2019 года. Историки более или менее всегда пишут настоящее с помощью прошлого, но они должны сопротивляться этому, потому что «в истории причины не постулируются, а ищутся» (Марк Блок). Элен Каррер д'Анкокс не скрывала, что ее задачей была необходимость исправить неверное представление французов о России. Под конец это вызывало какое-то неудобное, почти стыдливое ощущение. Однако Элен Каррер д'Анкокс оставила нам длинную летопись франко-русских отношений, в виде двух дюжин книг, в которых сочетается огромная начитанность с особым талантом пера, и образ общественной личности — женщины-государственного деятеля эпохи между концом Холодной войны и вторжением в Украину.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Франсуа-Жюст-Мари Ренуар как жирондист попал в тюрьму и там написал свою первую пьесу, был избран во Французскую Академию и стал Непременным ее секретарем. Предзнаменование?

² Вольфганг Леонгард (1921–2014), автор книги «Революция отвергает своих детей», был сыном известной спартаковки (члена организации немецкой молодежи «Союз Спартака»). Они эмигрировали в СССР до прихода Гитлера к власти. Мать вскоре была арестована и провела 12 лет в Гулаге в Воркуте, сын не знал, где она. Он был воспитан в спецучилище для будущих лидеров Германии и после войны отправлен в оккупированную Красной армией Германию. Он бежал на Запад и знал, как Революция пожирает своих детей. Этого опыта не было у Элен Каррер д'Анкосс...

³ Не путать с лейтенантом Шмидтом, героем восстания на броненосце «Потемкин», описанном в великолепной поэме Бориса Пастернака.

⁴ Книга под этим заглавием («Murder considered as one of the Fine Arts») появилась в 1827. По-русски она была опубликована лишь в 2000 году вместе с другим знаменитым текстом де Квинси «Исповедь англичанина, любителя опиума».

⁵ Три тома «Избранных страниц» Ленина и «Записных книжек» Пьера Паскаля необходимы для изучения ленинизма в теории и на практике.

⁶ И это продолжалось позднее, при Хрущеве, Новочеркасский мятеж.

ЖОРЖ НИВА

Историк Ален Безансон

Ален Безансон (1932–2023) прошел долгий и плодотворный путь историка-профессионала, сосредоточившись, главным образом, на России (хотя и не на ней одной), потому что именно в России восторжествовала социалистическая идеология, а она-то и лежала в основе почти всех его исследований. (Правомернее говорить о «большевицкой» идеологии, по-французски же он часто пользовался сокращением «bolcho», забавным, фамильярным и чуть презрительным). Выходец из хорошей и состоятельной семьи (его отец был известным врачом), но бунтарь, он вступил в коммунистическую ячейку в Сорбонне, прошел через все связанные с этим затруднения и обрел в них счастье, состоящее в некоем отупении, придающем жизни смысл (как он сам это впоследствии объяснял). Затем он излечился от этого отупляющего аскетизма, который практиковал, но не во всех отношениях. Последовательное искоренение этой слепоты (которую он разделял со многими другими юношами и девушками из хороших семей) положило начало его жизни как историка.

Свою жизнь, полную привилегий, свою идеологическую слепоту и этот разворот на 180 градусов он описал в увлекательной автобиографии «Одно поколение», опубликованной в 1987 году. В книге преобладает юмор и некая елейность, что не мешает ему, кошачьими царапинами, нападать то на свою семью, то на друзей по партийной ячейке, то на женщин, намеками на победы и предательства. Можно сказать, что он превращает книгу в своего рода психоанализ не только себя, но и всего высшего среднего класса, к которому сам принадлежал. Читатель испытывает чуть извращенное удовольствие при заглядывании в эти полуисповедальные признания. В книге есть правдивые и забавные моменты о военном времени, оккупации Парижа немцами, обучении Алена в Коллеж Станислас (аналог Итона в Англии) и совершенно раблезианская панорама «культурной революции» мая 1968 года. Выход из коммунизма сравнивается с выходом из хлева Цирцеи, колдуньи, которая, как известно, держала в заточении Улисса и его спутников. Ибо Ален тоже пил снадобья и отвары Цирцеи...

Сравнения с античностью наличествуют почти во всех работах Алена Безансона. Ученик иезуитов, он знает греческий и латынь, сплетает античную религию (в наших учебниках она называется мифологией) с христианством. Христианство без эллинизма грешит лютеранством, янсенизмом, квиетизмом или гностицизмом, и тем самым становится объектом его атак в турнире, которому нет конца. А первым противником в этом турнире была Россия, Россия как жертва (но добровольная) гностицизма, превращенного потом в неистовую социалистическую идеологию, фанатически распространяемую русской интеллигенцией. Идеологию, которая привела к социализму, в его наиболее дематериализованной форме — к ленинизму.

«Фальсификации добра» (1984), эссе о Владимире Соловьеве и Джордже Оруэлле, — удивительный диптих о «смертельном созерцании зла», которое, по мнению Безансона, свирепствует в двадцатом веке, и о котором русский философ размышлял в «Трех разговорах» в конце своей жизни, а английский автор — в «1984». Это Антихрист Соловьева и Большой Брат Оруэлла, иными словами, зло, которое есть не отсутствие Добра, но своего рода новый, идеологический Сатана, омрачающий всю реальность. «Убиенный царевич» (1991) — эссе о законе и его нарушении в русской культуре, на всем ее протяжении. Матрица русской истории — прославление русского народа как «богоносца», страдающего и униженного, доводящего до нематериальной формы зла.

Работы Безансона — хроника борьбы с этим новым драконом. Ему принадлежит и поразительная фраза о «невидимой руке социализма». Адам Смит придумал это выражение для рынка, Безансон применяет его к социализму. Эта невидимая рука постоянно работает, разрушает все, устраняет реальность и устанавливает полную нищету. Признание Чадаева в том, что Россия не способна нормально жить на земле, в его первом «Философическом письме», из-за которого он был признан сумасшедшим, — не шутка, а закон «невидимой руки». Все книги Безансона связаны с этой интуицией, высказанной как само собой разумеющееся. Иногда Безансон озвучивает ее добродушно, иногда — с глухим ревом дикого зверя. Он постоянно противопоставляет историю, с ее непрерывным течением, и, с другой стороны, сатанинскую неподвижность идеологии.

На протяжении всей своей учебы Аллен сам называл себя «счастливым оболтусом». Однако эрудиция и трудолюбие этого «оболтуса» впоследствии породили творческое наследие огромного объема. Оно включает труды о русских юродивых, о снах в произведениях Достоевского, о гнозисе Маркиона в I веке, об образовании в России XIX века (как обычно, по инициативе государства, в отличие от Запада), о кризисе католической церкви, поглощенной притяжением марксизма, или об истории иконоборчества (от Византии до абстрактного искусства Малевича и Мондриана). Это целая гильдия эрудиции и зачастую фейерверки неожиданных, несочетаемых идей, однако, всякий раз управляемых одной и той же главной интуицией. Их описание выходит за рамки данного текста, но, возможно, и за рамки моих собственных возможностей.

В своем эссе о книге Мишле «Ведьма» автор заявляет, что понимает историю в соответствии с древней концепцией, до сих пор верной, то есть как реакцию не столько на историческую ситуацию, сколько на состояние человека. Иными словами, марксизм отвергается, а в свои права вступают философия и психоанализ. В «Истории и опыте Я» Безансон заявляет, что хочет «познать бессознательное в текстах и бессознательное в истории». Психоанализ дает нам второе рождение в чистом виде. Но это новое рождение не указывает нам, как возобновить жизнь или как восстановить нашу культуру.

Кажется, Безансон практиковал психоанализ и какое-то время имел пациентов, но не говорил об этом. Он видел в цикличности психоанализа вечное возвращение, полезное для понимания нагромождения прошлого. Возвращаясь к метели, которая снится Гриневу в пушкинской «Капитанской дочке», когда его отец превращается в вооруженного топором мужика, убивающего всех вокруг, Безансон ищет несколько иной ключ к «невидимой руке». Он, кажется, колеблется между двумя толкованиями: с одной стороны, топор лжеотца олицетворяет родительское соитие, с другой стороны, он предвещает грядущую резню революции и последующих массовых убийств. Создается впечатление, что он приходит к выводу, что история подобна сну, то есть она — воплощение желания. Социальные факты эротизируются.

«Самоубийственный ход большевистской партии во время сталинских чисток так же непонятен, как и ее убийственное хождение в начале революции.» И мы не сможем понять ни то, ни другое, пока не поймем основное психическое устройство человека, содержащее семена как убийства, так и самоубийства. Ни рациональные рассуждения, ни личная выгода не имеют здесь места... Все является призраком, но призраки так же реальны, как мясники на холстах Сутина.

Не скрою, что с Аленом Безансоном у меня были дружеские, но порой бурные отношения. Думаю, впервые я увидел его на одном из самых первых заседаний редакционной коллегии «*Cahiers du Monde russe et soviétique*», в которую я только что был принят по инициативе Франсуа де Лиенкура, одного из основателей журнала. После этого я часто видел его в доме Михаила Геллера (1922–1997), еврейского поляка, бежавшего из Советского Союза. Миша с женой Женей стали мне очень близки. Михаил Геллер задумал и написал свои два огромных главных труда, первый — о советской империи, «Утопия у власти 1917–1995» (в сотрудничестве с Александром Некричем), второй — о России до революции, «История России и ее империи». Геллер отсидел семь лет в Гулаге. Он писал свои труды, основываясь не только на огромном количестве прочитанного, но и на собственном прошлом советского каторжника (никогда не проявляя его). Он также был постоянным сотрудником польского журнала «Культура», польский язык, как и русский, был для него родным. Я часто встречался с Аленом у Михаила и его жены в их скромной, но столь гостеприимной квартире.

В течение года я регулярно встречался с Аленом на семинаре американского историка Мартина Малиа в Высшей школе социальных наук. На этом семинаре Ален Безансон иногда произносил гневные филиппики, когда он замечал в выступлениях участников то, что ему казалось чистой нелепостью. Например, в тот запомнившийся мне день, когда он обрушился на одного из докладчиков (но косвенно и в адрес Малиа) и утверждал, что в Советском Союзе больше нет ни малейшего гражданского общества. Анни Крижель, его близкая подруга, с которой он познакомился в партийной ячейке Компартии в Сорбонне и чьи глаза открылись раньше, чем его, резонно возразил, что нужно понимать, что даже

в СССР люди любили друг друга, жили вместе, женились, встречались на похоронах, обменивались новостями на кухнях — даже в «коммуналках» — и что все это было своего рода «гражданским обществом» снизу, а его полностью уничтожить невозможно. То есть в тот день происходила фундаментальная дискуссия, которую теперь прояснили найденные и опубликованные дневники, спрятанные в шкафах и обнаруженные английским историком Орландо Файджесом и его бригадой исследователей под названием «шептуны». Исследования Советского Союза тогда (как и сегодня) колеблются между двумя крайностями. Помню (и читал в этой связи) почти теологические труды отца Анри Шамбра и много других. Можно включить несколько трудов самого Безансона и его учеников в противоположный лагерь. Из образцово ясных и даже светлых исследований хотелось бы упомянуть труды Цветана Тодорова (1939–2017), болгарина, ставшего французом и плодотворным автором.

В то время я преподавал в Нантерском университете, где мне довелось увидеть анархизм в действии в мае 1968 (я был тогда публично обвинен в «грамматическом фашизме»). Но вскоре после этого я получил назначение в Женевский университет и стал редко бывать в Париже. Из-за отъезда мои отношения с Аленом ослабели — и не только с ним. Но Женева дала мне уникальный случай ночного телефонного звонка Алена в три часа утра, и этот эпизод стоит рассказать. Это было через пару дней после избрания Миттерана президентом Франции в 1981 году. Ален находился в состоянии, близком к истерике, и посреди ночи объявил мне, что большевики захватили власть во Франции, что он хочет бежать и просит меня помочь ему перевести французскую славистику и «советику» и, в частности, «Cahiers du monde russe et soviétique» из Парижа в Женеву, поскольку науке нужно убежище вдали от «большо».

Этот нелепый эпизод внес неожиданную песчинку раздора в наши отношения. Положение мне представлялось не в столь катастрофическом свете; более того, мои дети были разбужены, я не спал всю ночь и на следующий день был рассеян на занятиях. Убежище ни для Алена, ни для французской славистики я не устроил — в нем, впрочем, и не было никакой необходимости.

Второй эпизод отсылает к одной из моих книг, в которой я создал диптих: «Пьер Паскаль, как пример русофила, Ален Безансон, как пример русофоба». Это было написано частично ради красного словца. Но я посмеивался и над русофилом Паскалем, хотя он был моим учителем в Сорбонне, моим мэтром, моим другом. Например, найдя в книжных лавочках на набережной Сены третий том его «Избранных страниц В.И. Ленина», изданный в Париже в 1929 году и иллюстрированный серпом и молотом, насаженными на удивительную пирамиду, я отнес его к Паскалю домой и попросил надписать. Пьер Карлович, как я его называл, скривился и отшатнулся, сказав: «Какой смысл покупать книгу, которая ничего не стоит?» У Паскаля и Безансона было нечто общее, чего не было у меня: коммунистическая стажировка у коммунистов, у Паскаля — на протяжении 18 лет в советской России и даже частично в Кремле, у Алена — в 10-м округе Парижа.

Стажировка Алена в большевизме, о которой он сам рассказал, придала некоторым из его трудов ретро-фанатизм отступника, которым не страдал Пьер Паскаль. Это чувствуется в нескольких его работах, таких как «Краткий курс советологии на пользу властей гражданских, военных и церковных», предисловие которого написал Раймон Арон, восхищаясь «интеллектуальной бодростью» автора. Как бы то ни было, Ален не почувствовал иронии в моем диптихе, которым я ни в коем случае не хотел его оскорбить. Но в то время он был в Калифорнии, счел себя оскорбленным и написал обширному списку наших общих друзей длинный ответ со своими возражениями, поставив меня в копию этого письма. В моем архиве хранится наша с ним тогдашняя переписка. Когда он вернулся из Америки, Михаил Геллер выступил в роли «посредника», и мы помирились в гостеприимном доме Миши и Жени.

У Алена было много учеников, которые были к нему привязаны, и несколько коллег, которые разделяли его гнев и участвовали в его крестовых походах. Среди них был Луи Мартинез, навещавший его, когда приезжал в Париж из Эксан-Прованса. У меня тоже были взлеты и падения в отношениях с Луи, но его знание русского языка было чудесным, так, что у него в моих глазах было явное преимущество перед Аленом — он гораздо лучше знал русскую литературу и русскую

поэзию. Но он разделял с Аленом странную особенность посвящать весь свой талант предмету, который, по его словам, ему не нравился. То есть Луи еще больше, чем Ален, был «самоистязателем», говоря языком Терентия: он посвящал себя предмету, которым превосходно владел, хотя внутренне его ненавидел.

Я, безусловно, восхищался эрудицией историка Алена Безансона, но мне особенно нравилось его искусство медальера, потому что он умел выводить формулы, которые были как бы судебными вердиктами, но которые я предпочитаю определять как медальоны из «Монетного двора Алена Безансона». Неповторимые медальоны, иногда жестокие, часто незабываемые. Именно поэтому он был иногда резок, почти против своей воли. Он оттачивал и полировал свои «бонмо», как кардинал де Рец, Ла Брюйер или герцог Сен-Симон, классические авторы и моралисты, которых он любил и охотно цитировал. Мартин Малиа, у которого тоже были свои взлеты и падения в отношениях с Аленом, тоже любил его медальоны. Например: «Авраам, святой Иоанн и Магомет знали, что они верят; Ленин не знал, что он верит. Он думает, что знает.»

Ален с достоинством вышел на пенсию, почувствовав, что годы берут свое. С 24 февраля 2022 года я пересматриваю некоторые свои прежние позиции, учу украинский язык и иногда думаю, что мой «русофоб» был более прав, чем я думал. Однако, перечитывая сегодня Алена Безансона, я говорю себе, что новая Россия, с одной стороны, доказывает его неправоту: другая «невидимая рука» теперь управляет ее действиями. Но Ален, несомненно, был прав, предупреждая «гражданские, военные и церковные власти». «Мягкая подушка» разрядки, конвергенции и общего дома, увы, убаюкала нас глубоким сном.

Жорж Нива



ХРОНИКА



«Архипелаг Гулаг»: пятьдесят лет спустя
Вечера в парижском культурном центре
им. А. Солженицына в связи с пятидесятилетним
юбилеем издания книги «Архипелаг Гулаг»

29 января 2024 года в парижском центре YMCA-Press состоялась презентация нового издания знаменитой книги «Архипелаг Гулаг» Александра Солженицына, собравшая специалистов и ценителей труда самого известного русского диссидента. Этот вечер открыл серию встреч, посвященных пятидесятилетию «Архипелага», перевернувшего восприятие советского режима не только на Западе, но и в самом СССР. В последний раз события в честь Солженицына проводились не так давно — в 2018, по случаю столетия рождения автора: в Институте Франции при Сорбонне тогда состоялся коллоквиум с последующей публикацией материалов, а оперный театр города Масси представил постановку по роману «В круге первом». Теперь же инициатива принадлежит издательству и культурному центру YMCA-Press, для которого этот юбилей — больше, чем очередная дата в хронике российской литературы. Именно здесь, 28-го декабря 1973 года, увидел свет первый тираж «Архипелага». Посетив выставку, организованную в культурном центре издательства, мы узнали, что рукопись Солженицына стала книгой благодаря не только усилиям писателя, но и коллективной и самоотверженной работе других людей — например, «невидимок»-челноков между СССР и Западом, переводчиков, типографа Леонида

Лифаря, адвоката Солженицына Фрица Хееба и литературного директора УМСА-Press Никиты Струве.

Произведение Солженицына и по сей день продолжает самостоятельный путь от переиздания к переизданию — и как раз вокруг одного из них и собрались посетители и соавторы новой книги. «Архипелаг Гулаг: пятьдесят лет спустя» (Париж: Fayard, 2023) представляет собой сборник избранных отрывков из трехтомного оригинала. Редактор книги Жорж Нива и авторы включенных в книгу эссе, дипломат Пьер Морель (представлявший интересы Франции в советской и постсоветской России) и политик Эрве Маритон, также присутствовали на презентации — и поделились с аудиторией видением и знанием монументального труда Солженицына.

Пьер Морель напомнил о существовании русского и западного «контр-архипелага» — то есть коллектива, который способствовал выходу книги. Морель рассказал о том, какую опасность публикация «Архипелага» представляла не только для автора, но и для всех, кто помогал передавать рукопись на Запад и участвовал в ее появлении: перевод и печать делались в скорейшие сроки, так как преследование со стороны советской власти угрожало каждому единомышленнику писателя. Жорж Нива прочел отрывки из нового издания «Архипелага» — а также проанализировал литературный подтекст произведения, неразделимо связанный с эрудицией писателя, и его разносторонние политические и философские взгляды. Эрве Маритон уделил особое внимание острым углам национального мировоззрения Солженицына (от отношения к евреям до мнения насчет сепаратизма в Украине), упомянув, что писатель неоднократно признавал сложные отношения между советской властью и украинским народом. «Неудобность» взглядов Солженицына на западную демократию и на будущее России, его расхождения с зарубежными политическими деятелями повлияли и на восприятие книги: по словам Маритона, ее часто игнорировали западные представители левых движений, тогда как в современной России Солженицына пытаются выставить предтечей ультранационализма.

Впрочем, об актуальности «Архипелага Гулага» сегодня свидетельствуют не только трагические события внутри и вне России или тяжелая борьба за сохранение памяти о

советской пенитенциарной системе и ее жертвах. Книга, благодаря которой мир узнал о реальной структуре советского строя, до сих пор помогает читателям осмысливать современные отношения между человеком и властью, что было заметно во время общения публики с Жоржем Нива, Пьером Морелем и Эрве Маритоном. Так, один из присутствующих спросил о солженицынском взгляде на «палачей» – исполнителей, которые играли важную роль в жизни Гулага – конечно, вопрос виновности последних интересует сейчас не только любителей советской истории. Как показывает «Архипелаг Гулаг: пятьдесят лет спустя» (2023) и презентация в издательстве YMCA-Press, произведение Солженицына стало не просто памятником диссидентской литературы, но и книгой, символизирующей возможность свободомыслия и коллективного политического сопротивления в самых сложных условиях.

О существовании такой возможности напомнил и другой вечер, посвященный юбилею «Архипелага». 26 февраля посетители культурного центра YMCA-Press воочию увидели одного из «невидимок» – сторонников Солженицына, в течение нескольких лет помогавшего писателю передавать документы на Запад. Прибыв в 1971 году в Москву из Швеции в качестве журналиста, двадцатилетний Стиг Фредрикссон вряд ли предполагал, что станет соучастником столь рискованной миссии. С Солженицыным и его женой Наталией Дмитриевной он познакомился почти случайно, через связи со шведской Нобелевской академией, незадолго до того присудившей русскому писателю премию. Однако, всего через год именно Фредрикссон станет важным связующим звеном между Солженицыным и внешним миром, и писатель расскажет об их встречах в своей автобиографии «Бодался теленок с дубом». В апреле 72-го года он передаст в Стокгольм нобелевскую речь Солженицына, а в 73-ем вручит нескольким редакторам западной прессы сообщение автора о скором выходе «Архипелага Гулаг» (благодаря этой огласке Солженицын надеялся обезопасить всех, кто работал в то время над изданием книги). Передал Фредрикссон и письмо адвокату Фрицу Хеебу, в котором говорилось о необходимости как можно быстрее выпустить *Архипелаг* – после самоубийства Елизаве-

ты Воронянской, раскрывшей место хранения рукописи под давлением КГБ, медлить было уже нельзя. Последний раз в Москве западный журналист и русский диссидент увиделись незадолго до ареста и высылки последнего, когда над Солженицыным все сильнее сгущались тучи: осознавая риск внезапно «пропасть без вести», Фредриксон даже попросил корреспондента-коллегу проследить за ним во время встречи. Журналист поделился с аудиторией воспоминаниями о непоколебимом спокойствии и бодром духе писателя, о встречах в темных московских переулках, а также о различных уловках, благодаря которым удавалось обойти советский аппарат цензуры и слежки — например, некоторые документы передавались на Запад благодаря норвежской дипломатической почте, которую советские власти контролировать не могли. Вспомнил он и про хитроумную систему телефонных звонков «не по адресу», оповещавших собеседника о необходимости скорой встречи (дату и место обговаривали заранее): прикидываясь незнакомцем, звонившим в химчистку, Солженицын связывался таким образом со Стигом, не сообщая никакой информации. Все присутствующие смогли в этот вечер почувствовать атмосферу тех лет и прожить вместе со Стигом Фредриксоном обстоятельства появления этой книги.

Примечательны были и ответы приглашенного гостя на вопросы публики, из которых следовало, что история Солженицына до сих пор хранит много загадок: удивительно, например, то, что журналист проработал в Москве вплоть до 1976-го года и продолжал передавать письма русскому писателю, который теперь уже сам находился по ту сторону железного занавеса. Невероятной кажется и встреча Фредриксона с последним руководителем КГБ Вадимом Бакатиным в 1993 году: тогда бывший глава «органов» уверял журналиста, что сотрудники комитета сожгли все архивы, связанные с Солженицыным. Но можно ли верить подобному утверждению? Однако несмотря на множество тайн, одно кажется очевидным в истории сотрудничества Солженицына и его единомышленников-«невидимок»: мало что может помешать человеку, равнодушному к реалиям собственной эпохи и желающему повлиять на них.

МИЛЕНА АРСИЧ

Об авторах



Александров Виктор Владиленович (Будапешт, Венгрия). Историк, закончил истфак МГУ, учился на отделении средневековых исследований в Центрально-Европейском университете в Будапеште. Доктор философии (2004). Автор англоязычной книги по истории источников средневекового права, ряда статей и книги о богословии о. Николая Афанасьева. Издатель сборника работ о. Николая Афанасьева «Церковь Божия во Христе» (М.: ПСТГУ, 2015).

Алешин Павел (Москва). Поэт, переводчик, искусствовед.

Бочарова Анна Сергеевна (Москва, Россия). Филолог, преподаватель итальянского, английского, французского языков. Окончила историко-филологический факультет Российского государственного гуманитарного университета и магистратуру Болонского университета. Живет и работает в Москве. Научные интересы: русско-итальянские литературные связи.

Викторова Татьяна Владимировна (Париж, Франция). Филолог, профессор Страсбургского университета в области компаративистики. Автор книг «Анна Ахматова: Реквием по Европе» и «Мистерия в Европе: от Малларме до Бродского»; главный редактор «Вестника РХД».

Жемчугова Дарья (Ницца, Франция). Поэт, переводчик, член AICL (Международной ассоциации литературных критиков), член редколлегии парижского журнала «Lettres Russes».

Зелинский Владимир, протоиерей (Брешия, Италия). Настоятель храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радосте» в г. Брешии, писатель, богослов.

Медведев Александр Александрович (Тюмень, Россия). Доцент кафедры русской литературы Тюменского государственного университета, кандидат филологических наук, специалист в области русской литературы и религиозно-философской мысли XIX–XX веков в историко-культурном контексте «большого времени», автор более 30 статей в «Розановской энциклопедии» (М.: РОССПЭН, 2008).

Нива Жорж (Женева, Швейцария). Французский историк литературы, славист, профессор Женевского университета, автор

книг и статей об Александре Солженицыне, русской литературе, России и Европе.

Нивьер Антуан (Париж, Франция). Историк церкви и русской религиозной мысли, доктор филологических наук, профессор Университета Нанси II, заведующий кафедрой русского языка и литературы.

Соллогуб Кирилл (Париж, Франция). Председатель Русского студенческого христианского движения (РСХД).

Струве Даниил (Париж, Франция). Профессор университета Париж Сите, специальность: востоковедение (японская классическая литература), член редакции «Вестника РХД».

Феокритова Элизабет (Кембридж, Великобритания). Богослов, научный сотрудник и доцент Кембриджского православного института христианских исследований.

Хереш Елизавета Игоревна (Москва, Россия). Филолог, поэт, переводчик, исследователь литературы, редактор журнала современной поэзии «Флаги» (Лауреат премии Андрея Белого в номинации «Литературный проект» 2023). Родилась в 2002 году в Москве. Учится на филологическом факультете НИУ ВШЭ. Научные интересы: неподцензурная поэзия и культура, гуманитарная наука в позднем СССР, современная русскоязычная литература.

СОДЕРЖАНИЕ



БОГОСЛОВИЕ и ФИЛОСОФИЯ

О святости (Беседы третья, четвертая и пятая) — митрополит Антоний Сурожский (пер. Елены Майданович)	3
Христос среди нас как служащий — Элизабет Феокритова (пер. Елены Майданович)	30
Война и мир — Константин Андроников (пер. Елены Майданович)	39
Первое «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева и пути русской религиозной философии — Евгений Барабанов ...	52

ЖИЗНЬ ЦЕРКВИ

Интервью с митрополитом Дубнинским Иоанном (Реннето), архиепископом западноевропейских приходов русской традиции (вопросы и пер. Даниила Струве)	71
--	----

ИЗ ИСТОРИИ ЭМИГРАЦИИ

Материалы по истории русской церковной эмиграции. Объединение «Православное Дело» как подлинное христианское свидетельство в мирное время и в дни войны: К 20-летию канонизации иерея Димитрия Клепинина и матери Марии (Скобцовой) (публ., предисл. и прим. А. Нивьера)	81
Письма к будущей жене (продолжение) — Николай Афанасьев (публ. Виктора Александрова)	94
Соборность в приходе — прот. Сергей Овсянников (публ. и предисл. Елены Майданович)	123

К столетию

Русского студенческого христианского движения за рубежом: материалы с парижской конференции

- РСХД в истории и современности: ответы на вызовы
времени и кризисы церкви — *Кирилл Соллогуб*. 135
- Алла Матео — *Марина Лябрюшер* (пер. Даниила Стрuve) 145
- РСХД как призвание: жизненный путь И.В. Морозова
(1919–1978) — *Татьяна Викторова*. 150

ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО

- Мечта о «ремонте» мира, или о «Блаженствах»
Андрея Платонова — *Жорж Нива* 162

Поэзия

- Стихи — *Павел Алешин*. 173

Средневековье в культуре Серебряного века

- Разговор Данте с его читателем Осипом Мандельштамом —
Жорж Нива (пер. Веры Казарцевой) 181
- «В каждом древе распятый Господь...»: Францисканская
традиция в поэзии и личности Анны Ахматовой —
Александр Медведев 194
- Возрождение жанра средневековой европейской мистерии
в культуре Серебряного века и в эмиграции: А. Блок,
А. Ремизов и Е. Кузьмина-Караваева (мать Мария
(Скобцова)) — *Татьяна Викторова* 213

К 75-летию со дня рождения Елены Шварц

- «Неисцелимое подозрение»: о статусе поэзии в творчестве
и жизни Елены Шварц — *Елизавета Хереш* 242
- Оживающие евангельские сюжеты и образы в итальянских
экфрасисах Елены Шварц — *Анна Бочарова* 256

МЕМУАРЫ

- Оглядываясь на жизнь: Крещение как встреча с собой
(продолжение) — *священник Владимир Зелинский* 267
- Самиздат в советской России — *читатель из Челябинска* 281

В МИРЕ КНИГ

Михаил Шемякин. «Моя жизнь: до изгнания» — <i>Жорж Нива</i>	288
«Антология русской поэзии XVIII-го века»: новая книга о становлении русского поэтического языка — <i>Дарья Жемчугова</i>	295

IN MEMORIAM

Об Элен Каррер д'Анкосс, историке и государственном деятеле — <i>Жорж Нива</i>	299
Историк Ален Безансон — <i>Жорж Нива</i>	312

ХРОНИКА

«Архипелаг Гулаг»: пятьдесят лет спустя — <i>Милена Арсич</i>	319
Об авторах	323

TABLES DES MATIÈRES



THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE

De la sainteté (Entretiens troisième, quatrième et cinquième) – <i>métropolite Antoine de Souroge (trad. Elena Maïdanovitch)</i>	3
Le Christ parmi nous comme serviteur – <i>Élisabeth Feokritova</i> <i>(trad. Elena Maïdanovitch)</i>	30
Guerre et paix – <i>Constantin Andronikof</i> <i>(trad. Elena Maïdanovitch)</i>	39
Le première « Lettre philosophique » de P. Tchaadaïev et les voies de la philosophie russe – <i>Evgueni Barabanov</i>	52

VIE DE L'ÉGLISE

Interview avec le métropolite Jean Renneteau, archevêque des paroisses de tradition russe d'Europe Occidentale (<i>propos recueillis et traduits par Daniel Struve</i>).	71
--	----

HISTOIRE DE L'ÉMIGRATION RUSSE

Documents relatifs à l'histoire ecclésiale de l'émigration russe. L'association « Œuvre orthodoxe » comme témoignage chrétien authentique en temps de paix et durant les années de guerre. Pour le vingtième anniversaire de la canonisation du père Dimitri Klepinin et de mère Marie Skobtsov – (<i>publication, introduction</i> <i>et commentaires d'Antoine Nivière</i>)	81
Lettres à sa future femme (<i>suite</i>) – <i>Nicolas Afanassieff</i> <i>(publication de Viktor Aleksandrov)</i>	94
Conciliarité paroissiale – <i>archiprêtre Serge Ousiannikov</i> <i>(publication d'Elena Maïdanovitch)</i>	123

*Centenaire de l'Action Chrétienne des Étudiants Russes en exil :
matériaux du colloque de Paris*

L'ACER dans l'histoire et aujourd'hui : réponse aux défis du temps et aux crises de l'Église – <i>Cyrille Sollogoub</i>	135
Alla Mathéo – <i>Marina Labrucherie</i> (trad. <i>Daniel Struve</i>)	145
L'ACER comme vocation : le parcours de Jean Morozoff (1919–1978) – <i>Tatiana Victoroff</i>	150

LITTÉRATURE ET ART

Rêve d'une « réfection » du monde : considérations sur les « Béatitudes » d'André Platonov – <i>Georges Nivat</i>	162
--	-----

Poésie

Poèmes – <i>Pavel Alechin</i>	173
---	-----

Le Moyen Âge dans la culture de l'Âge d'argent russe

Conversation de Dante avec son lecteur Ossip Mandelstam – <i>Georges Nivat</i> (trad. de <i>Vera Kazartseva</i>)	181
--	-----

« Dans chaque arbre le Seigneur crucifié... » : tradition franciscaine dans la poésie et la personnalité d'Anna Akhmatova – <i>Alexandre Medvedev</i>	194
---	-----

Renaissance du genre du mystère médiéval européen dans la culture de l'Âge d'argent et dans l'émigration russe : A. Blok, A. Remizov, et E. Kouzmina-Karaveva (mère Marie Skobtsov) – <i>Tatiana Victoroff</i>	213
---	-----

75-ème anniversaire de la naissance d'Elena Chvarts

« Le soupçon incurable » : statut de la poésie dans l'œuvre et la vie d'Elena Chvarts – <i>Élisabeth Kherech</i>	242
---	-----

Sujets et motifs évangéliques animés dans les <i>ekphrasis</i> italiennes d'Elena Chvarts – <i>Anna Botcharova</i>	256
---	-----

MÉMOIRES

Regard rétrospectif sur la vie : le baptême comme rencontre avec soi-même (<i>suite</i>) – <i>archiprêtre Vladimir Zelinski</i>	267
--	-----

Le samizdat dans la Russie soviétique – <i>lecteur de Tcheliabinsk</i>	281
--	-----

LE MONDE DES LIVRES

Mikhaïl Chemiakine. <i>Ma Vie avant l'exil</i> – <i>Georges Nivat</i>	288
Anthologie de la poésie russe du 17 ^e siècle : nouveau livre sur l'élaboration de la langue poétique russe – <i>Daria Jemtchougova</i>	295

IN MEMORIAM

Hélène Carrère d'Enchausse, historienne et femme d'État – <i>Georges Nivat</i>	299
L'historien Alain Besançon – <i>Georges Nivat</i>	312

CHRONIQUE

<i>L'Archipel du Goulag</i> , cinquante ans après – <i>Milena Arsich</i>	319
À propos des auteurs	323

ВЕСТНИК
русского христианского
движения
№ 218

Подписано в печать 16,07,2025
Формат 60х90 1/16. Печ. л. 20,75
